

Liberalizm
ve Adaletin
Sınırları

Michael
J. Sandel

DOST

Liberalizm ve Adaletin Sınırları

Michael J. Sandel
(1953)

Harvard Üniversitesi'nde siyaset bilimi profesörü olan Sandel, dünyanın yaşayan en büyük siyaset felsefecilerinden biri kabul edilir. 2002 yılından bu yana Amerikan Sanat ve Bilim Akademisi üyelerinden olan Sandel, Brandies Üniversitesi ve Balliol College'de eğitim görmüştür. Etik, biyoetik ve iktisat gibi alanları da içine alan geniş erimli bir perspektifte dersler vermektedir. Sorbonne ve Oxford üniversiteleri gibi saygın eğitim kurumlarında konuk öğretim üyesi olarak bulunmuştur. Büyük ilgi gören ve birçok dile çevrilen diğer eserleri arasında *Democracy's Discontent* (1996), *Public Philosophy: Essays on Morality in Politics* (2005), *The Case against Perfection: Ethics in the Age of Genetic Engineering* (2007) ve *Justice: What's the Right Thing to Do?* (2009) sayılabilir.

D

A. Emre Zeybekoğlu

Alman Lisesi ve İstanbul Üniversitesi Hukuk Fakóltesi mezunu. Halen Uludađ Üniversitesi Hukuk Fakóltesi'nde öğretim üyesi olarak çalışıyor. Carl Schmitt'ten yaptığı *Siyasi İlahiyat, Parlamenter Demokrasinin Krizi* ve Jan-Werner Müller'den yaptığı *Anayasal Yurtseverlik* başlıklı çevirileri Dost Kitabevi Yayınları arasında çıkmıştır.

Sandel, Michael J.

Liberalizm ve Adaletin Sınırları

ISBN 978-975-298-521-6 / Türkçesi; A. Emre Zeybekoğlu / Dost Kitabevi Yayınları

Ekim 2014, Ankara, 264 sayfa

Siyaset-Siyaset Felsefesi-Kaynakça-Dizin

LİBERALİZM VE ADALETİN
SINIRLARI

Michael J. Sandel

DOST
kitabevi

ISBN 978-975-298-521-6

Liberalism and the Limits of Justice
MICHAEL J. SANDEL

© Cambridge University Press, 1982, 1998

Bu kitabın tüm hakları
Dost Kitabevi Yayınları'na aittir
Birinci Baskı, Ekim 2014, Ankara

İngilizceden çev.: A. Emre Zeybekoğlu

Teknik hazırlık, Mehmet Dirican

Baskı, Pelin Ofset Ltd. Şti.

Sertifika No: 16157

İvedik Organize Sanayi Bölgesi, Matbaacılar Sitesi
588. Sokak No: 28-30, Yenimahalle / Ankara

Tel: (0312) 395 25 80-81 • Fax: (0312) 395 25 84

Erdal Akalın - Dost Kitabevi

Sertifika No: 12386

Paris Caddesi No: 76/7 Kavaklıdere 06680, Ankara

Tel: (0312) 435 93 70 • Fax: (0312) 435 79 02

www.dostyayinevi.com • bilgi@dostyayinevi.com

İçindekiler

<i>İkinci Baskıya Önsöz: Cemaatçiliğin Sınırları</i>	7
CEMAATÇİLİK NEREDE YANLIŞ YAPIYOR?	7
DİNSEL ÖZGÜRLÜK HAKKI	10
İFADE ÖZGÜRLÜĞÜ HAKKI	13
<i>Teşekkürler</i>	17
<i>Giriş: Liberalizm ve Adaletin Üstünlüğü</i>	19
LİBERALİZMİN TEMELLERİ: KANT'A KARŞI MILL	20
AŞKIN ÖZNE	26
SOSYOLOJİK İTİRAZ	30
HUMECU BİR ÇEHREYE BÜRÜNMÜŞ DEONTOLOJİ	32
<i>1 Adalet ve Ahlaki Özne</i>	35
ADALETİN ÜSTÜNLÜĞÜ VE BENLİĞİN ÖNCELİĞİ	36
METAFİZİKTEN YOKSUN LİBERALİZM:	45
BAŞLANGIÇ DURUMU	
ADALET KOŞULLARI: AMPİRİSİST (DENEYCI) İTİRAZLAR	50
ADALET KOŞULLARI: DEONTOLOJİK KARŞI YANIT	63
AHLAKİ ÖZNE ARAYIŞI	70
BENLİK VE ÖTEKİ: ÇOĞULLUĞUN ÖNCELİĞİ	74

BENLİK VE AMAÇLARI: MÜLKİYET ÖZNESİ	77
BİREYCİLİK VE TOPLULUĞUN TALEPLERİ	84
2 <i>Sahip Olma, Hak Etme ve Dağıtıcı Adalet</i>	90
LIBERTERLİKTE EŞİTLİKÇİLİĞE	91
MERİTOKRASİYE KARŞI FARK İLKESİ	97
ORTAK SERVETLERİ SAVUNMAK	102
HAK ETMENİN TEMELİ	108
BİREYSEL VE TOPLUMSAL TALEPLER:	123
KİM NEYE SAHİPTİR?	
3 <i>Sözleşme Kuramı ve Gereke Sorunu</i>	132
SÖZLEŞMENİN AHLAKİLİĞİ	133
SÖZLEŞMELERE KARŞI SÖZLEŞMECİ TEZLER	138
LIBERALİZM VE PROSEDÜRÜN ÖNCELİĞİ	142
CEHALET PEÇESİNİN ARDINDA	151
GERÇEKTE NE OLUP BİTİYOR?	
4 <i>Adalet ve Yarar [Menfaat/İyi] Kavramı</i>	163
BENLİĞİN BÜTÜNLÜĞÜ	164
POZİTİF AYRIMCILIK ÖRNEĞİ	165
ÜÇ TOPLULUK KAVRAMI	178
FAİLLİK VE DÜŞÜNÜMÜN ROLÜ	185
FAİLLİK VE SEÇİMİN ROLÜ	193
YARARIN/İYİNİN STATÜSÜ	196
ADALETİN AHLAKİ EPİSTEMOLOJİSİ	200
ADALET VE CEMAAT	205
<i>Sonuç: Liberalizm ve Adaletin Sınırları</i>	207
DEONTOLOJİNİN ÖZGÜRLEŞTİRME PROJESİ	207
KARAKTER, KENDİNİ TANIMA VE DOSTLUK	211
<i>Rawls'un Siyasal Liberalizm'ine Bir Yanıt</i>	217
HAKKIN İYİYE ÖNCELİĞİNE KARŞI KOYMAK	219
HAKKIN İYİYE ÖNCELİĞİNİ SAVUNMAK	222
SİYASAL LIBERALİZMİ DEĞERLENDİRMEK	230
<i>Kaynakça</i>	253
<i>Dizin</i>	261

İkinci Baskıya Önsöz: Cemaatçiliğin Sınırları

Bu kitabın ilk olarak ortaya çıkmasından bu yana siyaset felsefesinin görünümü epeyce değişti. 1980'ler ve 1990'lar, şu anda "liberal-cemaatçi" tartışması olarak adlandırılan konuya hasredilmiş kitaplar ve makalelerin sayısında çığ gibi bir artışı beraberinde getirmişti. Bu arada, John Rawls, ki haklı şöhret kazanmış olan *A Theory of Justice* adlı eseri benim eleştirimin esas odağını oluşturuyordu, teorisini önemli ölçüde yeniden düzenledi. Bu ikinci baskının yeni son bölümünde, Rawls'un son eserinde sunduğu gözden geçirilmiş liberalizm versiyonunu inceliyorum. Bu önsözde, daha önce *Liberalizm ve Adaletin Sınırları*'nda (LAS'ta) geliştirilmiş olan görüşe yapııştırılmış "cemaatçi" etiketinin yarattığı tedirginliği kayda geçirmek istiyorum.

CEMAATÇİLİK NEREDE YANLIŞ
YAPIYOR?

Bilhassa liberal siyaset teorisi üzerine eleştirel metinler kaleme almış

Alasdair MacIntyre,¹ Charles Taylor² ve Michael Walzer³ gibi çağdaş yazarların eserleriyle beraber, LAS, hakları merkez alan liberalizme yönelik "cemaatçi" eleştiriyi özdeşleştirildi. Çağdaş liberalizmin yetersiz bir toplum anlatısı sunduğu hususu iddiamın bir parçasını oluşturduğu için bu tanım bir ölçüde doğru. Ancak, bu etiket birçok açıdan da yanıltıcı. Son yıllarda siyaset felsefecileri arasında hüküm süren "liberal-cemaatçi" tartışması bir dizi sorunu gündeme getirdi ve ben daima bu tartışmanın cemaatçi yanında bulundum diyemem.

Bu fikir mücadelesi, kimi zaman, bireysel özgürlüğe değer verenlerle toplumun değerlerinin ya da çoğunluğun iradesinin hâkim olması gerektiğini düşünenler veya evrensel insan haklarına inananlarla farklı kültür ve geleneklere şekil veren değerlerin asla eleştirilemeyeceği ve bunlar hakkında bir hüküm verilemeyeceği konusunda ısrarcı olanlar arasında yürütülen bir tartışma niteliğine büründü. 'Cemaatçilik' çoğunlukçuluğun ya da hakların herhangi bir zamanda ve herhangi bir toplumda hâkim olan değerlere dayanması gerektiği düşüncesinin diğer adı olduğu ölçüde savunacağım bir görüş olamaz.

Rawlsçu liberalizm ile benim LAS'ta ileri sürdüğüm görüş arasındaki farklılığın püf noktası, hakların önemli olup olmadığı değil, hakların belirli bir iyi yaşam anlayışını gerektirmeyecek şekilde tanımlanıp tanımlanamayacağı ya da haklı gösterilip gösterilemeyeceğidir. Tartışmalı olan, bireysel taleplerin mi yoksa toplumsal taleplerin mi daha büyük bir ağırlık taşıması gerektiği değil, toplumun temel yapısına yön veren adalet ilkelerinin, yurttaşların benimsedikleri ve birbirleriyle rekabet halinde olan ahlaki ve dinsel inançlar bağlamında tarafsız kalıp kalamayacağıdır. Diğer bir deyimle, esas sorun, hakkın [doğrunun/adilin] iyiye [yarara/menfaate] öncel olup olmadığıdır.⁴

1) Bkz. Alasdair MacIntyre, *After Virtue*, (Notre Dame, University of Notre Dame Press, 1981).

2) Bkz. Charles Taylor, *Philosophical Papers, vol. 1: Human Agency and Language; vol. 2: Philosophy and Human Sciences* (Cambridge: Cambridge University Press, 1985); ve Taylor, *Sources of the Self, The Making of the Modern Identity* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1989).

3) Bkz. Michael Walzer, *Spheres of Justice: A Defense of Pluralism and Equality* (New York: Basic Books 1983).

4) Michael Sandel burada 'right' ve 'good' kavram ikilisini kullanmaktadır. Bu kavramlar, kullanıldıkları bağlama göre yukarıdaki anlamlara denk gelmektedirler. Örneğin, 'right' kavramı bu cümlede doğru/adil kavramlarına gönderme yapıldığını düşündürse de, Sandel bundan iki cümle sonra 'individual rights'tan, yani bireysel haklardan bahsetmekte,

Kant için olduğu gibi, Rawls için de hakkın iyiden [yarardan/menfaatten] önce gelmesi iki iddiayı temsil eder ve bu ikisini birbirinden ayırt etmek önemli. İlk iddiaya göre, bazı bireysel haklar öylesine önemlidir ki genel refah dahi bunları ezip geçemez. İkinci iddiaya göre, haklarımızı belirleyen adalet ilkelerinin esbabı mucibesi herhangi bir iyi yaşam anlayışına ya da –yakınlarda Rawls’un ileri sürdüğü üzere– herhangi bir ‘kapsamlı’ ahlaki ya da dinsel anlayışa dayanmaz. LAS’ın meydan okumaya çalıştığı iddia, ilki değil, hakkın [doğrunun/adilin] önceliğini vurgulayan ikincisidir.

Adaletin ‘iyi’ [yarar/menfaat] ile ilintili olduğu ve ondan bağımsız olmadığı anlayışı, LAS’ı, diğer yazarların genel olarak liberalizmin ‘cemaatçi eleştirisi’ olarak tanımlanan eserleriyle bağlantılıdır. Ancak, adaletin ‘iyi’ [yarar/menfaat] ile ilintili olduğu iddiasının iki versiyonu vardır ve bunlardan yalnızca biri genel anlamda ‘cemaatçidir’. Liberal-cemaatçi tartışmasını kuşatan karmaşa, büyük oranda, bu iki versiyonun birbirinden ayırt edilememesi sonucu ortaya çıkmaktadır.

Adaleti iyi hakkındaki kavrayışlarla birleştirmenin bir yolu, adalet ilkelerinin ahlaki güçlerini belirli bir toplumda ya da gelenekte yaygın kabul gören veya genel olarak benimsenen değerlerden aldığını ileri sürmektir. Adaletle iyiyi bu şekilde birleştirmek, neyin adil ya da neyin adaletsiz olduğunu tanımlayan şeyin toplumun değerleri olduğunu iddia ettiği için cemaatçi bir yaklaşımdır. Bu bakış açısına göre, bir hakkın tanınması, bu hakkın söz konusu geleneğe ya da topluma şekil veren ortak anlayışlarda zımnen kabul görmüş olduğunun ispatına bağlıdır. Belirli bir geleneğe şekil veren ortak anlayışların bilfiil hangi hakları desteklediği konusunda elbette uyumsuzluk olabilir; toplumsal eleştirmenler ve siyasal reformcular gelenekleri hâkim olan pratiklere meydan okuyacak şekilde yorumlayabilirler. Ancak, bu tartışmalar daima toplumun kendini yeniden düşünmesi ve ortak bir teşebbüs ya da gelenekte zımnen bulunmakla birlikte gerçeğe tahvil edilmemiş ideallere başvurulması sonucunu doğurur.

Adaleti iyi hakkındaki kavrayışlarla birleştirmenin ikinci yolu, adalet ilkelerinin haklı gösterilmesinin, hizmet ettikleri amaçların ahlaki değerine ya da özlerinde mevcut iyiliğe bağlı olduğunu ileri sürmektir. Bu bakış açısına göre, bir hakkın kabulü, önemli bulunan ve insanların

başka bir bağlamda ise doğru/adil kavramına vurgu yapmaktadır. ‘Good’ un ‘yarar/menfaat’ yanında ‘iyi’yi düşündürmesinin nedeni ise, hemen birkaç satır yukarıda ‘iyi yaşam anlayışı’ bağlamında Sandel’in bu kavramı toplumsal değerlerle ilintilendirmesidir. (ç.n.)

yararına olan şeylerin değerini yücelttiğinin ya da bunların gelişimine katkıda bulunduğunun ispatına bağlıdır. Bu gibi şeylerin toplumsal gelenekte yaygın kabul görüp görmediği ya da örtük bir biçimde bulunup bulunmadığı belirleyici bir önem taşımaz. Bu nedenle adaleti iyi hakkındaki kavrayışlarla birleştirmek, kelimenin tam anlamıyla, cemaatçi bir yaklaşım değildir. Bu birleştirme işlemi, haklar bakımından meseleyi hakların teşvik ettiği amaçların ve hedeflerin ahlaki önemine dayandırdığı için daha ziyade teleolojik ya da (çağdaş felsefe jargonunda olduğu gibi) mükemmeliyetçi olarak tanımlanır. Aristoteles'in siyaset felsefesi buna bir örnektir: İnsanların haklarını tanımlamadan ya da 'ideal anayasanın doğasını' araştırmadan önce 'ilkın en çok arzu edilen yaşam tarzının doğasını belirlememiz gerekir. Bu husus muğlâk kaldığı sürece ideal anayasanın doğası da muğlâk kalmaya mahkûmdur'.⁵

İyi hakkındaki kavrayışları adaletle birleştirmeye dair bu iki yoldan ilki yetersizdir. Belirli pratiklerin, sırf belirli bir toplumun geleneklerinde kabul görmeleri olgusu bunları adil kılmak için yeterli değildir. Söz konusu geleneklerin neyi gerektirdiği konusunda birbirleriyle rekabet halindeki yorumlara hoşgörü gösterilse bile, adaleti geleneğin yarattığı kılma onu eleştirel niteliğinden yoksun bırakmakla eşanlamlıdır. Adalet ve haklar hakkındaki tartışmalar kaçınılmaz olarak yargısal bir veçhete sahiptir. Hakların belli başlı ahlaki ve dinsel öğretilere karşı tarafsız olması gerektiğini savunan liberaller ile hâkim toplumsal değerlere dayanması gerektiğini düşünen cemaatçiler benzer bir hataya düşüyorlar; her ikisi de hakların özendirdiği amaçların içeriği konusunda hüküm vermekten kaçınmaya çalışıyorlar. Ancak, tek seçeneğimiz bu ikisi değil. Bana göre, daha makûl olan üçüncü olasılık, hakların meşrulaştırılmaları açısından hizmet ettikleri amaçların ahlaki önemine dayanmalarıdır.

DİNSEL ÖZGÜRLÜK HAKKI

Dinsel özgürlük örneğini düşünün. Neden ibadet özgürlüğü özel bir anayasal korumadan yararlanmak durumunda olsun? Liberaller bu soruya, muhtemelen, genel olarak bireysel özgürlük neden önemli ise dinsel özgürlüğün de aynı gerekçeyle –insanların özerk bir biçimde yaşamaları,

5) *The Politics of Aristotle* 1323a14 yay. haz. ve çev. Ernst Barker (Londra: Oxford University Press, 1958), s. 279.

seçim yapmaları ve kendi değerlerinin peşinden gitmeleri konularında özgür olabilmeleri için– önemli olduğu yanıtını vereceklerdir. Bu görüşe göre, devlet kişilere özgür, bağımsız ve kendi dinsel kanaatlerini seçmeye muktedir bireyler olarak saygı gösterebilmek için dinsel özgürlükleri korumalıdır. Liberallerin müracaat ettikleri saygı, kelimenin tam anlamıyla dine duyulan saygı değil, dinini seçmiş kişiye ya da kendi dinini özgürce seçme yeteneğinde içkin olan haysiyete duyulan saygıdır. Liberal görüşe göre, dinsel inançlar içerikleri açısından değil, ‘özgür ve iradi bir seçimin ürünü’ oldukları için saygı görmeye layıktırlar.⁶

Dinsel özgürlüğe ilişkin bu savunma tarzı, hakkı iynin önüne koyar ve insanların inançlarının içeriği ya da dinin ahlaki açıdan taşıdığı önem hakkında bir hüküm vermeksizin dinsel özgürlük hakkını korumaya çalışır. Ancak, dinsel özgürlük hakkı, daha genel bir bireysel özerklik hakkının özel bir şekli olarak anlaşılabilir. Dinsel özgürlüğü daha genel bir ‘kendi değerlerini seçme hakkına’ benzetmek, dinsel inancın doğasını yanlış tanımlamakla ve dinin gereklerinin özgürce yerine getirilmesi amacıyla özel anayasal koruma sağlanmasının ardında yatan nedenleri örtbas etmekle eşanlamlıdır. Tüm dinsel inançları yapılan seçimlerin ürünü olarak yorumlamak, dinsel görevleri yerine getirmeyi hayatlarının esas amacı olarak görenler, kendi iyilikleri için esas addedenler ve kimliklerinin vazgeçilmez bir parçası sayanların yaşamları açısından dinin oynadığı rolü iskalayabilir. Bazıları dinsel inançlarını bir seçim meselesi olarak görürken, bazıları öyle görmeyebilir. Bir dinsel inancı saygıya lâyık kılan şey, bu inancın edinilme şekli –seçim, vahiy, ikna olma ya da alışkanlık– değil, iyi bir yaşamdaki yeri, teşvik ettiği karakter özellikleri, (ya da siyasi açıdan bakarsak) iyi yurttaşlar oluşturan alışkanlıkları ve temayülleri besleme eğilimidir.

Dinsel inançları bağımsız bir kişinin seçimi dâhilindeki çeşitli çıkarlar ve amaçlarla bir tutmak, vicdani taleplerle salt tercihler arasında ayırım yapmayı güçleştirir. Bu ayırım bir kez yitirilirse, dinin gereklerini özgürce yerine getirme hakkını sınırlayan yasalar için devletten makûl bir mazeret göstermesini talep etme hakkı, ‘herkese uygulanabilen yasaları görmezden gelme hakkından’⁷ daha külfetli olmaya mahkûmdur. Eğer Ortodoks bir Yahudi’ye hava kuvvetlerine bağlı bir klinikteki görevi

6) Bu ibare şu eserden alınmıştır: *Wallace v. Jaffree*, 472 U.S. 38, 52-53 (1985): “Saygı görmeye layık dinsel inançlar müminlerin özgür ve iradi seçimlerinin ürünüdürler.”

7) Bu ibare şuradan alınmıştır: *Employment Division v. Smith*, 494 U.S., 872, 886 (1990).

sırasında yarmulke giyme hakkı tanınırsa, askeri kıyafet kurallarınca yasaklanmış olan diğer başörtülerini kullanmak isteyen öteki hizmetliler ne olacak?⁸ Eğer Amerikan yerlilerinin ayinleri sırasında peyote çiğneme hakları varsa, tedavi amacıyla uyuşturucu ile ilgili yasaları ihlal edenler bakımından ne söylenebilir?⁹ Eğer Şabat'a inananlara tatil günlerini Şabat'a denk gelecek şekilde ayarlama hakkı tanınacak olursa, futbol izlemek için belirli bir günde tatil isteyenlere de aynı hakkın tanınması gerekmez mi?¹⁰

Dinsel özgürlüğü genel anlamda özgürlüğe benzetmek, liberallerin tarafsızlığa duydukları özlemi yansıtır. Ancak, bu genelleştirme eğilimi dinsel özgürlüğe her zaman iyi bir biçimde hizmet etmez. Bu eğilim, tercihler peşinde koşmayı görevlerin icrası ile birbirine karıştırır. Bu nedenle, dinsel özgürlük konusunda duyulan özel kaygıları – bireysel yükümlülükler karşısında dahi bu yükümlülüklerle çelişebilen ve reddetmeyi tercih edemeyecekleri görevlerle yüklenen– vicdanen yükümlenmiş benliklerin [*conscientiously encumbered selves*] oluşturduğu açmazla birlikte görmezden gelir.

Ancak, devletin vicdanen yükümlenmiş benliklere niçin özellikle saygı göstermesi gerektiği sorulabilir. Bunun nedeni, kısmen, devletin uyruklarını öz-tanımlamalarında merkezi bir yer tutan pratiklerle sorumlu tutmasının, onları yaşamlarına anlam katan projelerde daha az merkezi bir yer tutan menfaatlerden yoksun kılmasından daha çok hayal kırıklığına uğratmasıdır. Ancak, bu tür bir yükümlenmişlik [*encumbrance*] özel saygıya yeterli bir temel oluşturmaz. Projeleri ve taahhütleri tanımlamak hayranlık verici ve kahramanca olabileceği gibi, takıntılı ve şeytanca da olabilir. Konumlanmış benlikler [*situated selves*] dayanışma ve karakter derinliği sergileyebilecekleri gibi, önyargılara ve dar-görüşlülüğe de saplanıp kalabilirler.

Dinin gereklerinin özgürce yerine getirilmesinin özel koruma altına alınması, dinsel bir inancın bilhassa belirli bir toplumda uygulandığı şekliyle saygıya lâyık ve takdire şayan var olma ve eylemde bulunma yolları ürettiğini varsayar – ya bunlar kendi içlerinde takdire şayan oldukları ya da iyi yurttaş oluşturan karakter özelliklerini teşvik ettikleri için... Dinsel inançların ve pratiklerin ahlaken takdire şayan yaşam biçimlerine katkıda bulduklarını düşünmek için haklı sebepler olmadığı sürece dinsel özgür-

8) Bkz. *Goldman v. Weinberger*, 475 U.S., 503 (1986).

9) Bkz. *Employment Division v. Smith*, 494 U.S., 872 (1990).

10) Bkz. *Thornton v. Caldor, Inc.* 474 U.S., 703 (1985).

lük hakkı zayıflar. Elbette, bu konudaki pragmatik mülahazalar bakidir: Dinsel özgürlükleri bu durumda bile muhafaza etmek, kilise ve devletin fazlasıyla birbirine dolandığı zaman ortaya çıkabilecek olan bir iç kargaşadan kaçınma imkânı sağladığı için meşrudur. Ancak, dinsel özgürlük hakkının ahlaki açıdan meşrulaştırılması kaçınılmaz bir biçimde yargısal bir nitelik taşır; çünkü bu hak, koruduğu pratiğin ahlaki değeri hakkında verilecek müstakil bir hükümden tamamen kopartılamaz.

İFADE ÖZGÜRLÜĞÜ HAKKI

Haklar ile hakların koruduğu yararlar arasındaki bağıntı, ifade özgürlüğü ile nefret söylemi hakkındaki yakın zamanlı tartışmalarda tasvir edilir. Neo-Naziler Holokost'tan sağ kurtulanlardan oluşan büyük bir topluluğun yaşadığı Skokie, Illinois'de yürüyüş yapma hakkına sahip midirler?¹¹ Beyazların üstünlüğünü savunan grupların ırkçı görüşlerini duyurmalarına izin verilmeli midir?¹² Liberaller, devletin, uyruklarının benimsediği görüşlere karşı tarafsız kalmak zorunda olduğunu iddia ederler. Devlet ifadenin yerini, zamanını ve şeklini düzenleyebilir –gece yarısında gürültülü bir toplantı yapılmasını yasaklayabilir– ancak ifadenin içeriğini düzenleyemez. Saldırgan ya da rağbet görmeyen ifadeleri yasaklamak, birilerinin değerlerini başkalarına dayatmak anlamına gelir; böylelikle, devlet, her bir uyruğunun seçim yapma ve kendi görüşlerini ifade etme kapasitesine saygı göstermek konusunda başarısızlığa uğramış olur.

Liberaller –kendi görüşleriyle tutarlı bir biçimde– önemli bir zarara yol açması muhtemel ifadeleri (örneğin, şiddete çağrı yapan ifadeler) sınırlandırabilirler. Ancak, nefret söylemi bağlamında zarar sayılan şey, liberallerin kişi kavrayışı ile sınırlanmıştır. Bu anlayışa göre, benim haysiyetim, içinde bulunduğum herhangi bir toplumsal rolden ibaret değildir; haysiyetim, kendime uygun rolleri ve kimlikleri seçme yeteneğimde içkindir. Ancak, bu, haysiyetimin, kendimi özdeşleştirdiğim bir gruba yönelik bir hakaretle asla zarara uğrayamayacağı anlamına gelir. Hiçbir nefret söylemi aslında bir zarar doğuramaz, çünkü, liberal görüşe göre, en yüksek saygı, kişinin kendi amaçlarından ve bağlılıklarından bağımsız olarak kendine duyduğu

11) Bkz. *Collin v. Smith* 447, F. Supp. 676 (1978); *Collin v. Smith*, 578 F. 2D 1198 (1978).

12) Bkz. *Beauharnais v. Illinois*, 343 U.S. 250 (1952).

saygıdır. Yükümsüz/toplumdan soyutlanmış benlik [*unencumbered self*] açısından öz-saygının temelleri, herhangi bir bağı ya da bağlılığa önceldir ve bu nedenle 'kendi halkıma' yönelik bir hakaretin erişim alanının ötesinde kalır. Bu yüzden, liberaller, ifadenin bilfiil fiziksel bir zarar –ifadenin kendisinden bağımsız bir zarar– oluşumunu tahrik etmesinin muhtemel olduğu durumlar hariç olmak üzere, nefret söyleminin sınırlandırılmasına karşı çıkarlar.

Cemaatçilerin buna muhtemel yanıtı, liberallerin zarar anlayışının çok dar kapsamlı olduğu yönünde olacaktır. Kendilerinin, ait oldukları etnik ya da dinsel grup tarafından tanımlandıklarını düşünenler açısından gruba yönelik bir hakaret, fiziksel zarar kadar gerçek ve yıkıcı bir zarara neden olabilir. Holokost'tan sağ kurtulanlar açısından neo-Nazilerin yürüyüşleri, kendi kimliklerinin ve yaşam öykülerinin çekirdeğini oluşturan korkuları ve dile getirilemeyen dehşeti yeniden uyandırmaya yöneliktir.

Ancak, nefret söyleminin bir zarara yol açabileceğini kabul etmek ifadenin sınırlandırılmasını da onaylamak anlamına gelmez. Bu tür bir ifadenin yol açacağı zarar, ifade özgürlüğünü korumanın sağlayacağı yararlar karşılıklı olarak tartılmalıdır. Din konusunda olduğu gibi ifade konusunda da yalnızca kesif bir oluşuma sahip benliklerin [*thickly constituted selves*]¹³ taleplerine müracaat etmek yeterli değildir. Önemli olan, ifadenin, bozmaya ya da incitmeye yöneldiği yerleşik kimliklerin ahlaki statüsü ile ilgili ahlaki tesiridir. Eğer Skokie Nazilerin yürüyüşüne izin vermeyebildiyse, Güney'in ayrımcı toplulukları 1950'ler ve 1960'ların sivil hak savunucularının yürüyüşlerine izin vermeme yoluna neden gidemediler? Güneyli ayrımcılar Martin Luther King Jr.'un kendi toplulukları içinde dolaşmasını, Skokie sakinlerinin neo-Nazilerin kendi toplulukları içinde dolaşmalarından daha çok istemiyorlardı. Holokost'tan kurtulanlar gibi ayrımcılar da yürüyüşçülerden ve bu yürüyüşçülerin mesajlarından son derece incinmelerine yol açacak ortak anılarla birbirlerine bağlı olan, kesif bir oluşuma sahip benlikler olduklarını iddia edebilirlerdi.

İki olayı birbirinden ayırt edecek ilkesel bir yöntem var mıdır? İfade-nin içeriği hakkında tarafsız kalmakta ısrar eden liberallere ve hakları, ilgili toplulukların hâkim değerlerine göre tanımlayan cemaatçilere göre bu sorunun yanıtı "hayır" olmak zorundadır. Liberal, her iki durumda

13) Sandel burada 'belirli sabit özelliklerle tıka basa dolu benliklere' atıf yapıyor gibi görünüyor. (ç.n.)

da ifade özgürlüğünü savunur, cemaatçi ise bu hakkı çiğner. Ancak, iki olayı da aynı şekilde karara bağlama ihtiyacı, liberaller ile cemaatçilerin paylaştıkları yargılayıcı olmayan dürtülerle [*nonjudgemental impulse*] hareket etme saikinin ahmaklığını gözler önüne serer.

Bu iki olayı birbirinden ayırt etmeye yönelik en açık temel şudur: Neo-Naziler soykırımı ve nefreti teşvik ederlerken, Martin Luther King Jr. siyahların medeni haklarının peşindeydi. Buradaki farklılık, ifadenin içeriğinden, davanın doğasından ortaya çıkar. Bütünlükleri tehlike altında olan toplulukların ahlaki değeri bağlamında da bir farklılık vardır. Holokost'tan kurtulanların ortak anıları ahlaken hürmet görmeyi hak eder, oysa ayrımcıların dayanışması böylesi bir hürmeti hak etmez. Bu gibi ahlaki ayrımlar, sağduyu ile uyumlu olmakla birlikte, liberalizmin hakkın iyiye önceliğini ileri süren versiyonu ve meseleyi haklar bakımından yalnızca toplumsal değerlere dayandıran cemaatçilik versiyonu ile çatışma halindedir.

Eğer ifade özgürlüğü hakkı, meşrulaştırımı bakımından, içerdiği risklere karşılık ifadenin taşıdığı önem hakkında müstakil bir ahlaki hükme dayanıyorsa, bundan yargıçların, münferit her davada, ifadenin değerine kendileri açısından kıymet biçmeye çalışmaları gerektiği sonucu çıkmaz. Ne de dinsel özgürlükle ilgili her davada yargıçlar dava konusu dinsel pratiğin ahlaki önemini değerlendirme görevini üstlenmelidirler. Haklara ilişkin her kuram açısından, yargıçları her davada bu davaya öngelen ilk ilkeleri tekrarlama lüzumundan kurtaracak belirli genel kurallar ve doktrinlerin olması arzu edilir. Ancak, bazen, zor davalarda [*in hard cases*] yargıçlar bu gibi kuralları öncelikle hakları temize çıkaran ahlaki amaçlara doğrudan başvurmaksızın uygulayamazlar.

Buna ilişkin çarpıcı bir örnek, Martin Luther King'in Selma'dan Montgomery'ye uzanan tarihi yürüyüşüne izin veren 1965 tarihli davada yargıç Frank Johnson'un öne sürdüğü görüştür. Alabama Valisi George Wallace bu yürüyüşe engel olmaya çalışmıştı. Yargıç Johnson, eyaletlerin otobanların kullanımını düzenleme hakları olduğunu ve kamusal bir alan olan otobanlar boyunca yapılacak kitlesel bir yürüyüşün 'anayasal düzlemde tanınmış kuralların dış sınırlarına dek' eriştiğini kabul ediyordu. Bununla birlikte, yürüyüş saikinin taşıyıcı öznesinin adalet olduğu gerekçesiyle Alabama eyaletine yürüyüşe izin vermesini buyurdu: "Otobanlarda barışçıl bir biçimde toplantı ve gösteri yürüyüşü yapma hakkının kapsamı," diye yazdı "aleyhine imza toplanan ve protesto edilen yanlışlıkların ciddiyeti ile doğru orantılı olmalıdır. Bu durumda, yanlışlıklar muazzam

boyutlardadır. Bu yanlışlıklara karşı gösteri yapma hakkının kapsamı da buna göre belirlenmelidir.”¹⁴

Yargıç Johnson’un kararı içerik bağlamında tarafsız değildir: Bu karar Skokie’deki Nazilere muhtemelen yardımcı olmazdı. Ancak, söz konusu karar, haklara yönelik liberal yaklaşım ile hakları gelişimine katkıda buldukları amaçlarda içkin müstakil ahlaki yargıya dayandıran yaklaşım arasındaki farklılığı maharetli bir biçimde gözler önüne serer.

Cambridge, Massachusetts
Aralık, 1997

14) *Williams v. Wallace*, 240 F. Supp. 100, 108, 106 (1965).

Teşekkürler

Bu kitap Oxford'da, 70'lerin sonunda, özellikle Balliol College'da siyaset felsefesi çalışmak için teşvik edici bir zamanda doğdu. O yıllarda ve daha sonrasında burada yazdıklarımın çoğunu bana öğreten hocalarıma ve arkadaşlarıma teşekkür borçluyum. Her şeyden önce, hepsi de bu denemenin daha önceki bir versiyonunu okuyan ve değerli yorumlar ve eleştirilerde bulunan William Connolly, Richard Fallon, Donald Herzog, Steven Lukes, David Miller, Alan Montefiore, Judith Shklar ve Charles Taylor'a teşekkürler! Tavsiyeleri beni hep iyi yöne sevk etti; metnin arta kalan zayıf noktalarından onları sorumlu tutamam. Bazıları bu metinle daha yakından ilgilendi. Yurtdışındayken birlikte olduğum yaşlılarım arasında Ronald Beiner, Richard Fallon ve Scott Matheson özel bir sorumluluk üstlendiler. Onlarla yaptığımız tartışmalar ve geziler bu düşünceleri şekillendirmeme yardımcı oldu ve en üst düzeyde bir entelektüel dostluk kurulmasını sağladı. Bu çalışmada etkileri en çok hissedilen hocalarım içinde şu isimlere çok şey borçluyum: İddiaları zamanında benim verebildiğimden daha iyi bir yanıtı gerektiren Ronald Dworkin; Anglo-Amerikan mahreçli ufukları genişleten ve Aristoteles ile Hegel'in konuyla ilintisini öğreten Charles Taylor ve özellikle felsefeyi kaçınılmaz kılarak beni altı yıl önce bu yola sokan Alan Montefiore...

İkinci baskı için gerekli malzemeyi hazırlarken, ilk baskıda sunulan argümanlara yanıt veren eleştirmenlere ve arkadaşlarıma (ki bazı durumlarda bunlar çakışıyordu) minnettarım. John Rawls'a özellikle minnettar olduğumu kaydetmek istiyorum. Liberal siyaset felsefesine ilişkin güçlü açıklamaları bu kitaba uzaklardan ilham verdi. Geçen yıllar boyunca onu nazik ve cömert bir meslektaş olarak tanıma şansına eriştim.

Giriş:

Liberalizm ve Adaletin Üstünlüğü

Bu, liberalizm üzerine bir deneme. Burada meşgul olduğum liberalizm, liberalizmin günümüz ahlak, hukuk ve siyaset felsefesinde kendine yer edinmiş bir versiyonu: Adalet, hakkaniyet ve bireysel haklar kavramlarının merkezi bir rol oynadıkları ve felsefi temellerinin büyük bölümü açısından Kant'a çok şey borçlu olan bir liberalizm bu. Benim zihnimdeki liberalizm, hakkın iyiye [yarara/menfaate] önceliğini vurgulayan bir etik ve genellikle faydacı kavrayışlara karşıt bir kavram olması itibarıyla en iyi şekilde 'deontolojik liberalizm' olarak tanımlanabilir; alışılmış bir öğreti gibi gözüktüğünü düşündüğüm bir şey için heybetli bir adlandırma...

'Deontolojik liberalizm' her şeyden önce adalet ve bilhassa adaletin ahlaki ve siyasi ideallere üstünlüğü hakkında bir kuramdır. Özünü oluşturan tez şöyle ifade edilebilir: Her biri kendine özgü amaçlara, çıkarlara ve yarar anlayışına sahip olan birden çok insandan kurulu bir toplum, en iyi düzenine, iyi hakkında belirli bir anlayışı varsaymayan ilkeler uyarınca yönetildiği zaman kavuşur; bu düzenleyici ilkeleri haklı gösteren şey, her şeyden önce toplumsal refahı maksimize ya da iyiyi sair suretle teşvik etmesi değil, iyiye öncel ve ondan bağımsız ahlaki bir kategori olan *hak* kavramına uygun olmasıdır.

Bu, Kant'ın ve çağdaş ahlak ve siyaset felsefesinin liberalizmidir; benim karşı çıkmayı önerdiğim liberalizm de budur. Adaletin üstünlüğü iddiasına karşı, adaletin ve ima yoluyla aynı zamanda liberalizmin sınırlı olduğunu savunacağım. Benim zihnimdeki sınırlar pratik değil, kavramsal sınırlardır. Vurgulamak istediğim nokta adaletin, ne kadar soylu olursa olsun, pratikte tam anlamıyla gerçekleştirilmesinin olasılık dâhilinde olmaması değil; idealin kendisinde sınırların bulunmasıdır. Liberal vaatlerden ilham alan bir toplum için sorun, basitçe, gerçekleşmiş haliyle adalet arasında daima bir mesafe bulunması değil, adalet vizyonunun kusurlu, adalet ilhamının eksik olmasıdır. Ancak, bu sınırları keşfetmeden önce, adaletin üstünlüğü iddiasının neyi kapsadığını daha açık bir biçimde görmek zorundayız.

LIBERALİZMİN TEMELLERİ: KANT'A KARŞI MILL

Adaletin üstünlüğü, birbirinden farklı olmakla birlikte, birbiriyle ilişkili iki yolla anlaşılabilir. Bunlardan ilki düpedüz ahlaki bir mantıktır. Bu mantık, adalet taleplerinin, ne kadar acil olursa olsun ahlaki ve siyasi çıkarlara ağır bastığı için öncelikli olduğunu öngörür. Bu görüşe göre, adalet, yalnızca diğerleri arasında yer alan ve yeri geldiğinde itibar edilen ve dikkate alınan bir değer değildir; toplumsal erdemlerin en yücesidir; öyle ki, diğerleri talepte bulunmadan önce adaletin gereği yerine getirilmelidir. Eğer dünyanın mutluluğu yalnızca adaletsiz araçlarla geliştirilebiliyorsa, hakkıyla galip gelecek olan şey mutluluk değil, adalet olacaktır. Ve adalet belirli bireysel hakların kabulünü öngörürse, genel refah dahi bunları çiğneyip geçemez.

Ancak, adaletin üstünlüğü, yalnızca taşıdığı ahlaki anlam itibarıyla, bu liberalizmi iyi bilinen diğer türlerinden pek de farklı kılamaz. Birçok liberal düşünür adaletin önemini vurgulamış ve bireysel hakların kutsal olduğu konusunda ısrar etmiştir. John Stuart Mill adaleti 'ahlakın temel kısmı ve kıyas kabul etmez bir biçimde en kutsal ve bağlayıcı kısmı' olarak adlandırmıştır (1863: 465) ve Locke insanın doğal haklarının hiçbir devletin çiğneyemeyeceği kadar güçlü olduğunu varsaymıştır (1690). Ancak, ikisi de bizim burada ilgimizi çeken daha derin anlamıyla deontolojik liberal değildi. Çünkü tam anlamıyla deontolojik bir etik yalnızca ahlaki konu edinmez, aynı zamanda ahlakın temelini de konu edinir. Yalnızca ahlak yasasının ağırlığıyla ilgilenmez, türediği kaynakla da ilgilenir; Kant olsa buna 'belirleyici temel' derdi (1788).

Adaletin üstünlüğü, tam anlamıyla deontolojik bir bakış açısından, yalnızca ahlaki bir önceliği değil, aynı zamanda imtiyazlı bir meşrulaştırma formunu da tanımlar; yalnızca talepleri öncelikli olduğu için değil, aynı zamanda ilkeleri bağımsız bir biçimde türetildiği için hak iyiden önce gelir. Bu da adalet ilkelerinin, diğer pratik öğütlerden farklı olarak, 'iyi' hakkındaki belirli bir görüşten bağımsız bir biçimde meşrulaştırıldığı anlamına gelir. Hatta tam tersine: Bağımsız statüsü nedeniyle, hak, iyiyi kısıtlar ve onun sınırlarını belirler. "İyi ve kötü kavramı, görünen o ki, yalnızca ilkinin bir temel olarak hizmet etmek zorunda olduğu ahlak yasasına önsel olarak tanımlanmaz; aksine, iyi ve kötü kavramları yasa aracılığıyla ve yasadan sonra tanımlanmalıdır" (Kant 1788: 65).

O halde, ahlaki temellerin görüş noktasından bakıldığında adaletin üstünlüğü şu anlama gelir: Ahlak yasasının taşıdığı erdem, iyi olduğu varsayılan hedefleri ya da amaçları özendirmekten ibaret değildir. Tersine, bizatihi bir amaçtır; diğer tüm amaçlara öncelikli olan ve onları düzenleyen bir amaç... Kant bu ikinci derece amaçları, kurucu öncelik duygusunu ilk derece amaçlardan, ahlaki duyudan şu şekilde ayırt eder:

Akılla birbirine bağlı iki ya da daha çok şey arasındaki öncelikten anladığım, bunlardan birinin bütün öbürleriyle olan bağının ilk belirleyici nedeni olma ayrıcalığıdır. Daha dar, pratik anlamda bu öncelik, bu şeylerden birinin (başka hiçbir şeyin ardına konamayacak birinin) sağladığı yararın, bütün öbür şeylerin sağladığı yararın ona bağlı olması bakımından ayrıcalığıdır (1788:124).¹

Bu zıtlık deontolojinin iki farklı anlamına dayanarak da tasvir edilebilir. Ahlaki anlamıyla deontoloji *sonuççuluğa* [*consequentialism*]² karşı çıkar; belirli kategorik ödevler ve yasaklar içeren ve diğer ahlaki ve pratik kaygılar karşısında şartlardan bağımsız bir öncelik taşıyan bir ilk-derece etiğini tanımlar. Kurucu anlamıyla deontoloji, *teleolojiye* karşı çıkar; ilk ilkeleri [*first principles*] hiçbir niyeti ya da amacı veya belirli bir beşeri 'iyiyi' *a priori* varsaymayacak şekilde türeten bir meşrulaştırma formunu tanımlar.

1) Çeviri, İoanna Kuçuradi, Ülker Gökberk ve Füsün Akatlı'nın ortak çevirisidir. Bkz. Immanuel Kant, *Pratik Akıl Eleştirisi*, çev. İoanna Kuçuradi, Ülker Gökberk, Füsün Akatlı, Türkiye Felsefe Kurumu, Ankara, 1999, s. 130. [ç.n.]

2) Bir eylemin değerinin doğuracağı sonuca göre belirlenebileceğini iddia eden akım. Buna göre, bir eylem ne kadar iyi bir sonuç doğuruyorsa o kadar doğrudur. [ç.n.]

Deontolojik etiğin iki kolundan ilki şüphesiz daha tanındıktır. Yalnızca deontolojik liberaller değil, birçok liberal adalete ve bireysel haklara özel bir ağırlık tanır. Bu da deontolojinin iki veçhesi arasında nasıl bir bağlantı olduğu sorusunu doğurur. Liberalizmin ilk türü ikincisine başvurmaksızın savunulabilir mi? En başta Mill savunulabileceğini düşünüyor ve ikisini birbirinden koparmanın mümkün, hatta zorunlu olduğunu iddia ediyordu.

Bir hakka sahip olmak, der Mill, “toplumun, iyeliğimde olması dolayısıyla beni savunması gereken bir şeye sahip olmaktır” (1863: 459). Toplumun yükümlülüğü o denli ağırdır ki benim iddiam “mutlak bir nitelik, apaçık bir sonsuzluk ve diğer tüm mülahazalarla karşılaştırılmazlık özelliği kazanır ki doğru ile yanlış ve harcıâlem bir amaca uygunluk ile uygun-suzluk sezgisi arasındaki ayrımı oluşturan da budur” (1863: 460). Ancak, toplumun bu yükümlülüğü neden üstlenmesi gerektiği sorulduğunda yanıt ‘ortak yarardan [*general utility*] başka bir nedenle değil’dir (1863: 459). Hak ettiği dikkat sarf edilerek bakıldığında, adalet ‘ahlakın temel kısmı ve kıyas kabul etmez bir biçimde en kutsal ve bağlayıcı kısmı’dır ve bunun nedeni soyut anlamda adil olması değil, adaletin gerekliliklerinin ‘toplumsal yarar skalasında daha üstte yer alması ve bundan dolayı diğerlerinin tümünden daha üstün bir yükümlülük olmasıdır’ (1863: 465, 469).

İddiam için soyut doğru fikrinden türetililecek, yarardan [*utility*] bağımsız bir şey olarak her türlü avantajdan feragat ettiğimi belirtmem yerinde olur. Yararı tüm etik sorunlarda nihai bir başvuru kaynağı olarak değerlendiriyorum, ancak burada söz konusu olan yarar, sürekli ilerleyen bir varlık olarak insanın daimi menfaatleri üzerine kurulu olan en geniş anlamdaki yarar olmalı (1849: 485).

Adaletin ve hakların öncelikli önemi, onları diğer taleplere göre ‘daha mutlak ve buyurgan’ kılıyor, ancak onları önemli kılan şey, öncelikle toplumsal yarara, kendi nihai temellerine sundukları hizmettir. “Bütün eylemler belirli amaçlar uğruna yapılır ve eylem kurallarının tüm karakterini ve rengini boyun eğdikleri amaçlardan almak zorunda olduğunu varsaymak doğaldır” (1863: 402). Faydacı görüşe göre, adalet ilkeleri, diğer tüm ahlak ilkeleri gibi, karakterini ve rengini mutluluk amacından alır. Çünkü, “amaçlar hakkındaki sorular (...) ne gibi şeylerin arzu edildiği hakkındaki sorulardır” ve mutluluk arzu edilir bir nitelik taşır; gerçekte “bir amaç olarak arzu edilebilir tek şeydir” çünkü “insanlar gerçekten de bunu arzu etmektedirler” (1863: 438). Böylelikle, Mill’in liberalizminin teleolojik temeli ve psikolojik varsayımları açıklığa kavuşmuş oluyor.

Buna karşılık, Kant'a göre, deontolojinin iki veçhesi birbiriyle yakından ilişkilidir ve Kant'ın etiği ve metafiziği, bunlardan birinin diğeri olmaksızın da var olabileceği olasılığına karşı güçlü bir itiraz teşkil eder. Mill'inki (ve günümüz 'kuralcı faydacılarınki' [*rule-utilitarians*]) gibi bir iddiaya karşılık, Kantçı bakış açısı en azından iki zorlayıcı itiraz ileri sürer. Bunlardan ilkinde göre faydacı temeller güvenilmezdir; diğesine göre ise adalet söz konusu olduğunda güvenilmez temeller zecri ve adaletsiz sonuçlar doğurabilir.

Faydacılık, faydacı veya değil, salt ampirik hiçbir temelin, adaletin üstünlüğünü ve bireysel hakların kutsallığını garanti altına alamaması anlamında güvenilmezdir. Belirli arzuları ve eğilimleri öngerektirmek zorunda olan bir ilke, en az arzular kadar şarta bağlı olabilir. Ancak, arzularımız ve onları tatmin etme yollarımız hem kişiden kişiye değişebilir hem de zaman içinde kişisel düzeyde değişikliğe uğrayabilir. O halde, bunlara bağlı olan tüm ilkeler de benzer şekilde olumsal olmak zorundadır. Böylelikle, "arzulama yetisinin bir nesnesini (içeriğini), istemeyi belirleyen neden olarak varsayan bütün pratik ilkeler istisnasız olarak deneyseldirler ve pratik yasalar sağlayamazlar" (Kant 1788: 19).³ Belirleyici temelin fayda olduğu yerde –burada söz konusu olan 'en geniş anlamda fayda olsa dahi'– genel refahın adaleti teminat altına almaktansa çiğneyip geçtiği durumların da ilkesel olarak var olması gerekir.

Aslında, Mill bu hususu kabul eder ancak adaletin her şeye rağmen *bu denli* kayıtsız şartsız bir biçimde imtiyazlı olmasının gerekip gerekmediğini sorgular. O, faydacı açıklamaların adaleti mutlak anlamda öncelikli kıldığını, "adaletin genel düsturlarını geçersiz kılacak kadar önemli diğer toplumsal görevlerin" söz konusu olduğu özel durumların olabileceğini teslim eder (1863: 469). Ancak, eğer, bu nitelemeye göre, insanlığın mutluluğu aşama kaydedecekse, adaletin üstünlüğünü her yönden onaylamak açısından ne gibi bir temel bulunabilir?⁴

3) Çeviri, İoanna Kuçuradi, Ülker Gökberk ve Füsün Akatlı'ya aittir. Bkz. Immanuel Kant, *Pratik Aklın Eleştirisi*, çev. İoanna Kuçuradi, Ülker Gökberk, Füsün Akatlı, Türkiye Felsefe Kurumu, Ankara, 1999, s. 23. [ç.n.]

4) Mill adaletin yalnızca fayda neyi gerektiriyorsa o olduğunu iddia eder. Adaletle ilişkin genel düsturlar ağır bastığı zaman "genellikle adaletin başka bir ahlaki ilkeye yol vermesi gerektiğini değil, sıradan durumlarda adil olan şeyin, bu diğer ilkedeki ötürü, özel durumda adil olmadığını söyleriz. Dilin bu faydalı uyumu yardımıyla adaletle atfedilen ortadan kaldırılamazlık özelliği korunmuş olur ve biz de takdire lâyık bir adaletsizliğin var olabileceğini iddia etme zaruretinden kurtulmuş oluruz" (1863: 469).

Kant'ın bu soruya yanıtı, istisnaların, insanın mutluluğu adına bile olsalar, reddedilmek zorunda olduğu yönünde olurdu, zira adaletin üstünlüğünü mutlak anlamda olumlama konusunda uğranılacak başarısızlık haksızlığa ve baskıya yol açar. Mutluluk için duyulan arzu, evrensel olarak paylaşılan bir arzu dahi olsa, ahlak yasasına temel teşkil edemez. Kaldı ki, insanlar mutluluğun neyi kapsadığı konusundaki kavrayışları açısından birbirlerinden farklıdırlar ve belirli bir kavrayışı düzenleyici bir kavrayış yerine koymak, birilerinin kavrayışlarını diğerlerine dayatmak ve en azından bazı kişileri kendi kavrayışlarını geliştirme özgürlüklerinden yoksun kılmak anlamına gelir. Böylelikle, herkesin ihtiyaçlarını herkesin amaçlarıyla uyumlu kılan bir toplumdan ziyade, birilerinin başkalarının değerleri tarafından baskı altına alındığı bir toplum yaratılmış olur. “İnsanların, mutluluğun ampirik amacı ve içeriğini neyin meydana getirdiği konularında farklı görüşleri var, öyle ki, mutluluk söz konusu olduğunda iradeleri ortak hiçbir ilke altında toplanamaz, ne de her birinin özgürlüğü ile uyum sağlayacak dışsal bir yasa altında toplanabilir” (Kant 1793: 73-4).

Kant'a göre, hakkın önceliği “insanlar arasındaki karşılıklı dışsal ilişkiler içinde, tamamen *özgürlük* kavramından türer ve bunun bütün insanların doğaları gereği sahip oldukları amaçla (yani mutluluğa ulaşma hedefiyle) ya da bu amaca ulaşmak için kabul edilmiş araçlarla hiçbir ilgisi yoktur” (1793: 73). O halde, hakkın önceliğinin tüm ampirik amaçlara öngelen bir temeli olmalıdır. Tüm üyelerinin paylaştıkları ortak bir amaç üzerine kurulu bir birlik dahi bu temeli sağlayamaz. Yalnızca “herkesin paylaşması gereken başlı başına bir amaç ve böylelikle insanlar arasındaki tüm dışsal ilişkilerde mutlak ve birincil görev olan” bir birlik adaleti güvence altına alabilir ve birilerinin, başkalarının inançları üzerinde baskı kurması önlenemez. Ancak, böyle bir birlikte kimse “beni diğerlerinin refahına ilişkin kendi kavrayışı doğrultusunda mutlu olmaya zorlayamaz” (1793: 73-4). Ancak belirli bir amacı *a priori* varsaymayan ilkeler doğrultusunda yönetilirse, herkes açısından benzerlik gösteren bir özgürlükle uyumlu olan kendi amaçlarının peşinden gitmek konusunda özgür olurum.

Kantçı bakış açısına göre, deontolojik etiğin iki kolu birbiriyle uyumludur. Adaletin ahlaki önceliğini mümkün (ve zorunlu) kılan şey, onun kökensel önceliğidir. Adalet yalnızca başka bir değer olmaktan öte bir şeydir, çünkü onun ilkeleri bağımsız bir biçimde türetilir. Diğer pratik ilkelerden farklı olarak, ahlak yasası, öncelikli olarak olumsal çıkarlar ve amaçlarla dolaşık durumda değildir; belirli bir iyi/yarar kavrayışını *a priori*

varsaymaz. Temeli tüm salt ampirik amaçlara öncel olduğu için, adalet, yarara göre imtiyazlıdır ve onun sınırlarını belirler.

Ancak, bu hakkın temelini ne olabileceği sorusunu doğurur. Eğer 'insan doğasının özel durumlarının' sunduğu koşullardan dahi bağımsız olan (1785: 92) tüm niyet ve amaçlara önsel bir temel var olmak zorunda ise, böyle bir temel nerede bulunabilir? Deontolojik etiğin zorlu taleplerde bulunduğu düşünülürse, ahlak yasası neredeyse hiçbir temele ihtiyaç duymuyor gibi görünecektir, zira herhangi bir maddi önkoşul, önceliğinin altını oyacaktır. "Ey ödev!" diye sorar Kant en lirik tonunda, "Hangi köken sana layık olabilir ve eğilimlerle her türlü akrabalığı gururla reddeden asil soyunun menşei nerede bulunabilir?" (1788: 89)

Onun yanıtı, ahlak yasasının temelini pratik usun nesnesinde değil, öznesinde –özerk irade yeteneği olan öznesinde– bulunduğu yönündedir. Hiçbir ampirik amaç değil, 'amaçların taşıyıcı öznesi, yani ussal varlığın bizzat kendisi her türlü eylem düsturunun temeli kılınmalıdır' (1785: 105). Hakkı doğurabilecek şey, 'bizzat olası bütün amaçların taşıyıcı öznesinden' başka bir şey değildir, zira yalnızca bu özne aynı zamanda özerk bir iradenin taşıyıcı öznesidir. Yalnızca böyle bir özne 'insanın duyu dünyasının bir parçası olarak kendini aşmasını' ve onun toplumsal ve psikolojik eğilimlerimizden tamamen bağımsız, ideal, mutlak bir sahaya katılmasını mümkün kılabilir. Ve eğer kendimiz için koşulların olumsuzluğundan bağımsız bir biçimde, özgürce seçim yapabiliyorsak, yalnızca bu tam bağımsızlık bize ihtiyacımız olan ayrılığı [*detachment*] sağlayabilir. Deontolojik bakış açısına göre, her şeyden önemli olan, seçtiğimiz amaçlar değil, onları seçme yeteneğimizdir. Ve bu yetenek, olumlayabileceği her türlü amaca önsel olarak, öznedeki saklıdır. "Bu, kişilikten, yani özgürlükten ve aynı zamanda kendine özgü yasalara, başka bir deyişle kendi aklı tarafından verilen saf pratik yasalara bağımlı olan bir varlığın bir olanağı olarak görülen, tüm doğa mekanizminden bağımsızlıktan başka bir şey değildir' (1788: 89).⁵

Kendi hedeflerine önsel ve onlardan bağımsız olarak verili bir özne kavramı ahlak yasasına, salt ampirik temellerden farklı olarak, ne teleolojiden ne de psikolojiden medet uman bir temel sağlar. Böylelikle, bu kavram, deontolojik vizyonu güçlü bir biçimde tamamlar. Hak iyiden/

5) Çeviri, İoanna Kuçuradi, Ülker Gökberk ve Füsün Akatlı'ya aittir. Bkz. Immanuel Kant, *Pratik Aklın Eleştirisi*, çev. İoanna Kuçuradi, Ülker Gökberk, Füsün Akatlı, Türkiye Felsefe Kurumu, Ankara, 1999, s. 95. [ç.n.]

yarardan önce geldiğine göre, özne de amaçlarından önce gelir. Kant'a göre, bu paralel öncelikler, 'ahlakın en yüce ilkesi konusunda filozofların yanılmalarına yol açan nedeni bir defada' açıklar. "Çünkü filozoflar, bir yasanın içeriği ve temeli yapmak üzere istemenin bir nesnesini anyorlardı."⁶ Ancak, bu, yaderkliğe saplanmış olan ilk ilkelerini zorunlu olarak terk etmelerini gerektiriyordu. "Oysa bu filozofların yapması gereken şey, a priori olarak ve doğrudan doğruya istemeyi ve buna uygun olarak da her şeyden önce nesneyi belirleyen bir yasa aramaktı" (1788: 66).⁷ Böyle yapsalardı, özneyle pratik usun nesnesi arasındaki ayrıma ve böylece özel herhangi bir hedeften bağımsız bir hak temeline ulaşırlardı.

Eğer adaletin üstünlüğü iddiası başarıya ulaşacaksa ve idrak etmiş olduğumuz birbiri içine geçmiş ahlaki ve kurucu duyular bağlamında hak iyiden/yarardan önce gelecekse, öznenin önceliğini vurgulayan iddianın bazı versiyonları da başarıya ulaşmak zorundadır. Bu kadarı açık görünüyor. Kanıtlanması gereken, bu son iddianın savunulup savunulamayacağıdır. Arayış içinde olduğu hedeflerden bağımsız ve bu hedeflerden önce gelen, teşhis edilebilir bir öznenin var olduğunu nasıl bilebiliriz? Öznenin önceliğini vurgulayan iddianın ampirik bir iddia olmadığı hatırlanacak olursa, bu soru özel bir merak uyandırır. Öyle olsaydı, deontolojik etiğe tavsiye ettiği işi her şeyden önce kendisi yerine getiremezdi.

AŞKIN ÖZNE

Kant, öne sürdüğü özne kavramını savunmak için iki argüman sunar; bunlardan biri epistemolojiktir, diğeri ise pratik. Her ikisi de, deneyimlerimizin görünüşte vazgeçilmez belirli özelliklerinin dayalı olduğu varsayımları araştırmak gibi bir usul izledikleri için 'aşkın' [*transcendental*] argüman formlarıdır. Epistemolojik argüman, kendini tanıma olgusunun [*self-knowledge*] dayalı olduğu varsayımları araştırır. Başlangıç noktası, yalnızca bakarak ya da iç-gözlem yaparak kendi hakkımda bilinebilecek her şeyi bilemeyeceğim düşüncesidir. Zira kendi düşünce ve duygularımı incelediğimde görebildiğim yalnızca duyu verileridir; kendimi yalnızca şu

6) Çeviri, İoanna Kuçuradi, Ülker Gökberk ve Füsün Akatlı'ya aittir. Bkz. a.g.e., s. 71. [ç.n.]

7) Çeviri, İoanna Kuçuradi, Ülker Gökberk ve Füsün Akatlı'ya aittir. Bkz. a.g.e., s. 71. [ç.n.]

veya bu arzunun, eğilimin, ereğin, mizacın vs. taşıyıcısı olan deneyimlerin konusu aracılığıyla tanıyabilirim. Ancak, bu tür bir kendini tanıma sınırlı olmaya mahkûmdur. Zira *ne hakkında* olduklarını anlayabilmek için tezahürlerin akışını izlememe asla imkân tanımaz. “Kendi hakkında bile insan, hatta iç duyuşla kendi hakkında edindiği bilgiye göre, kendisinin nasıl [biri] olduğunu bildiğini ileri süremez” (Kant 1785: 119).⁸ İç-gözlem ya da ‘içe yönelik duyum’, tek başına, bu tezahürlerin ardında yatan şeyin bilgisini asla doğuramaz, zira bu tür bir veri derhal başka bir tezahür içinde çözünüp dağılacaktır. Bununla birlikte, bir adım ileri giderek şunu varsaymak zorundayız: “Kişi, olduğu şekliyle salt tezahürlerden yaratılmış bir özne olarak kendi karakterinin ötesinde, kendi temelini oluşturan başka bir şeyin olduğunu –yani kendi başına oluşmuş olması mümkün bir Ego’sunun olduğunu– varsaymak zorundadır” (Kant 1785: 119).⁹

Ampirik olarak bilemeyeceğimiz, ancak herhangi bir şeyi bilmenin koşulu olarak varsaymak zorunda olduğumuz bu daha ötedeki şey, öznenin kendisidir. Özne, çeşitli algılarımızı birleştiren ve bunları tek bir bilinçlilikte bir araya getiren belirli bir deneyime öncel, ‘arka planda kalan’ şeydir. Özne birlik ilkesini sağlar ki bu ilke olmasaydı kendimize ilişkin algılarımız, kimseye ait olmayan algıların, birbiriyle bağlantısız ve sürekli değişime uğrayan temsillerin akıntısından daha fazla bir şey olmazdı. Ve bu ilkeyi ampirik düzeyde kavrayamasak da, kendimizi tanıma olgusunu anlamlı kılacak, söz konusu ilkenin geçerli olduğunu varsaymak zorundayız.

Sezgide verili olan temsillerin hepsinin bana ait olduğu düşüncesi, bu nedenle onları tek bir öz-bilinçte birleştirdiğim ya da en azından birleştirebileceğim düşüncesi ile eşdeğerdir; ve her ne kadar bu düşüncenin kendisi, temsillerin sentezine [*synthesis*] ilişkin bilinçlilik durumunu ifade etmese de, bu sentezin olasılık dâhilinde olduğunu varsayar. Diğer bir deyişle, birçok temsili tek bir bilinçte idrak edebildiğim ölçüde bunların

8) Çeviri, İoanna Kuçuradi'ye aittir. Bkz. Immanuel Kant, *Ahlak Metafizığının Temellendirilmesi*, çev. İoanna Kuçuradi, Hacettepe Üniversitesi Yayınları, Ankara, 1982, s. 70. [ç.n.]

9) Almanca aslından Türkçe'ye yapılan çeviri, eserin İngilizce çevirisinden biraz daha farklıdır. Kişi ‘kendi öznesinin yalnızca görüşlerden oluşturulmuş yapısının ötesinde, onun temelinde bulunan başka bir şeyi daha, kendi yapısı nasıl olursa olsun bir beni, zorunlu bir şekilde kabul etmeli[dir]’. Bkz. Immanuel Kant, *Ahlak Metafizığının Temellendirilmesi*, çev. İoanna Kuçuradi, Hacettepe Üniversitesi Yayınları, Ankara, 1982, s. 70. [ç.n.]

hepsinin birden *benim* olduğundan bahsedebilirim. Zira aksi takdirde idrak ettiğim temsiller kadar çok renkli ve çeşitli bir benliğe sahip olmam gerekirdi (Kant 1787: 154).

Kendimi hem bir özne hem de bir deneyim nesnesi olarak anlamak zorunda olduğumun keşfedilmesi, eylemlerimi yöneten yasaların iki farklı şekilde tasavvur edilebileceğini gösterir. Böylelikle, bu keşif, epistemolojik bir argümanın ötesine geçerek, bizi öznenin önceliğini vurgulayan pratik bir argümana götürür. Deneyim nesnesi aracılığıyla duyulur [*sensible*] dünyaya aidim; eylemlerim diğer tüm nesnelere hareketleri gibi doğa yasaları ve sebep-sonuç ilişkisinin sıradanlığı tarafından belirlenmiş durumda. Buna karşılık, deneyim öznesi aracılığıyla idrak edilebilir ya da duyular-üstü [*super-sensible*] bir dünyada yaşıyorum; burada doğa yasalarından bağımsız olduğum için özerk olabilirim; kendi koyduğum bir yasa uyarınca eylemde bulunabilirim.

Yalnızca bu ikinci nokta-i nazardan kendimi özgür sayabilirim ‘çünkü duyular dünyasının belirleyici nedenlerinden bağımsız olmak (akıl kendisine hep yüklemesi gereken bu bağımsızlık) özgürlüktür’ (Kant 1785:120).¹⁰ Baştan aşağı ampirik bir varlık olsaydım özgürlüğe muktedir olamazdım, zira bu durumda iradenin her kullanımı, herhangi bir hedefe yönelik arzunun koşullamasıyla gerçekleşecekti. Her seçim, bir amacın peşinde olma olgusunun güdümünde olan heteronom bir seçim olacaktı. İradem asla bir ilk neden olamazdı; yalnızca kendisine öngelen bir nedenin yarattığı etki, başka bir dürtü ya da eğilimin aracı olabilirdi. Özgür olduğumuzu düşündüğümüz ölçüde salt ampirik varlıklar olduğumuzu düşünemeyiz. “Kendimizi özgür olarak düşündüğümüz zaman, kendimizi anlama yetisi dünyasına onun üyeleri olarak taşıyoruz ve istemenin [iradenin] özerkliğini kabul ediyoruz” (Kant 1785: 121).¹¹ O halde, deontolojik etiğin gerektirdiği, deneyime öncel ve ondan bağımsız bir özne kavramı, kendini tanımanın ve özgürlüğün yalnızca olası değil, aynı zamanda zorunlu ve vazgeçilmez bir önkoşulu olarak ortaya çıkmaktadır.

Deontolojik etikte adaletin önceliğine yönelik talebin ne içerdiğini artık daha açık bir biçimde görebiliriz. Kantçı bakışta hakkın önceliği,

10) Çeviri, İoanna Kuçuradi’ye aittir. Bkz. Immanuel Kant, *Ahlak Metafizikinin Temellendirilmesi*, çev. İoanna Kuçuradi, Hacettepe Üniversitesi Yayınları, Ankara, 1982, s. 71. [ç.n.]

11) Çeviri, İoanna Kuçuradi’ye aittir. Bkz. a.g.e., s. 72. [ç.n.]

hem ahlaki hem de kurucu bir niteliğe sahiptir. Hakkın önceliği, kendi amaçlarına öngelen verili bir özne kavramında temellenir; bu kavram, kendimizi özgür bir biçimde seçim yapan, özerk varlıklar olarak kavrayışımızın ayrılmaz bir parçasıdır. En iyi toplum düzeni, toplumun belirli bir iyi kavrayışını *a priori* varsaymayan ilkeler uyarınca yönetilmesi durumunda ortaya çıkar, zira başka her türlü düzenleme, kişilere seçme yeteneği olan varlıklar olarak saygı göstermek konusunda başarısızlığa uğrayacaktır; başka her türlü düzenleme onları özne değil nesne, kendi içinde bir amaç değil araç olarak ele alacaktır.

Deontolojik temalar çağdaş liberal düşüncenin büyük bir bölümünde benzer anlatımlarda ifade bulurlar. Nitekim, ‘adalet tarafından teminat altına alınan haklar, toplumsal çıkarlar hesabına tabi değildir’ (Rawls 1971: 4), aksine, bir bütün olarak topluma belirli bir iyi [yarar] vizyonunun dayatılmasını öngören politikalara karşı ‘bireylerin ellerinde tuttukları kozlar olarak iş görürler’ (Dworkin 1978: 136). ‘Bir toplumun yurttaşları farklı düşüncelere sahip olduklarına göre’, devlet ‘bu düşüncelerden birini, ya devlet görevlileri bu düşüncenin özü itibarıyla diğerlerine üstün olduğuna inandığı ya da sayıca daha büyük veya daha güçlü bir grubun taraftar olduğu bir düşünce olduğu için diğerlerine tercih ederse’ (Dworkin 1978: 127) yurttaşlara eşit bireyler olarak saygı göstermek konusunda başarısız olur. İyi kavramı ile karşılaştırıldığında doğru ve yanlış kavramları ‘bağımsız ve üstün bir statüye sahiptirler, çünkü özgür bir biçimde seçim yapan varlıklar olarak temel mevkiimizi tesis ederler’. Kişiliğin değeri “seçim kavramının önsel varsayımı ve altyapısal dayanağıdır. Ve kişiye saygıyı çevreleyen normlardan taviz verilememesinin, takip etmeyi seçtiğimiz çeşitli hedeflerle karşılaştırıldığında bu normların mutlak olmasının nedeni işte budur” (Fried 1978: 8-9, 29).

Alelade psikolojik ve teleolojik varsayımlardan bağımsız olması nedeniyle, bu liberalizmin en azından çağdaş versiyonları, kendilerini genel olarak özellikle insan doğası ve iyi yaşamın anlamı gibi siyaset teorilerinin geleneksel manada zayıf kaldığı ihtilaflara karşı bağışkmış gibi takdim ederler. Bu nedenle, ‘liberalizmin özel bir kişilik kuramına dayanmadığı’ (Dworkin 1978: 142), anahtar varsayımlarının ‘özel hiçbir beşeri güdü ile’ ilgili olmadığı (Rawls 1971: 129), ‘liberallerin bu anlamda’ insanların takip etmeyi seçtikleri yaşam biçimlerine karşı ‘kayıtsız’ oldukları (Dworkin 1978: 143) ve kişilerin liberalizmi kabul etmek için ‘son derece tartışmalı bir nitelik sergileyen birçok Büyük Sorun [Big Questions] karşısında bir pozisyon almalarının gerekmediği’ (Ackerman 1980: 361) iddia edilmiştir.

Ancak, felsefe ve psikolojinin belirli 'büyük sorunları' deontolojik liberalizm tarafından konu dışı bulunuyorsa, bunun nedeni, deontolojik liberalizmin kendi mücadelesini başka bir yerde konumlandırmasıdır. Daha önce gördüğümüz gibi, liberalizmin bu türü, en azından, tüm insanlara kesin bir tabiat ya da örneğin bencillik veya dost canlısı olmak gibi birtakım temel arzular ve eğilimler atfetmeyi öngören geleneksel anlamda, belirli bir kişi kuramına dayanmaktan kaçınır. Ancak, bu liberalizmin belirli bir kişi kuramına zımnen delalet ettiği başka bir bağlam vardır. Bu bağlam, insani arzuların nesnesine değil, arzunun öznesine ve öznenin nasıl oluşturulduğuna ilişkindir.

Adaletin öncelikli olması için bize ilişkin belirli şeylerin doğru olması gerekir. İnsani ahvalle bir şekilde ilişkili belirli türde varlıklar olmak zorundayız. Bilhassa içinde bulunduğumuz duruma, elbette koşullu olarak, daima belirli bir mesafede durmak zorundayız, ancak bir yanımız her türlü koşula önceldir. Ancak bu şekilde kendimizi hem deneyim nesnesi hem de deneyim öznesi olarak, peşinde olduğumuz amaçların salt aracı değil, faili olarak görebiliriz. Deontolojik liberalizm kendimizi bu manada bağımsız olarak anlayabileceğimizi ve anlamak zorunda olduğumuzu varsayar. Ben anlayamayacağımızı ve adaletin sınırlarının bu öz-hayalin [*self-image*] tarafgirliğinde bulunabileceğini iddia edeceğim. O halde, deontolojik kişi kuramı nerede yanlış yapıyor? Bu kuramın kusurları adaletin önceliğinin altını nasıl oyuyor ve adaletin sınırları bulunduğu an rakip konumundaki hangi erdem ortaya çıkıyor? Bu denemenin yanıtlamaya çalıştığı sorular bunlar. Kendi iddiam için sahneyi dekore ederken öncelikle Kantçı bakışa yönelik diğer iki meydan okumayı dikkate almak faydalı olacak.

SOSYOLOJİK İTİRAZ

Bunlardan ilki sosyolojik itiraz olarak adlandırılabilir, zira bu itiraz, toplumsal koşulların bireysel değerleri ve siyasi düzenlemeleri şekillendirmekte yaygın bir etkisi olduğunu vurgulayarak işe başlar. Bu itirazda bulunanlar, tarafsızlık imkânsız olduğu için liberalizmin yanlış olduğunu ve ne kadar çabalarsak çabalayalım koşullanmışlığımızın yarattığı etkilerden asla bütünüyle kaçamayacağımız için de tarafsızlığın imkânsız olduğunu iddia ederler. O halde, bütün siyasal düzenler *bazı* değerleri içerir; mesele *kimin* değerlerinin hâkim olacağı ve sonuçta kimin kazanıp kimin kaybedeceğidir. Deontolojik öznenin övülen bağımsızlığı liberal bir yanılsamadır.

Liberalizm insanın temelde ‘toplumsal’ olan doğasını ve ‘baştan aşağı’ koşullanmış varlıklar olduğumuz gerçeğini yanlış kavrar. Bir muafiyet noktası, toplum ya da deneyim dışında kalmaya muktedir aşkın bir özne yoktur. Her an, o ana dek dönüştüğümüz her ne isek oyuzdur; numenal boyutta yer alacak hiçbir şey bırakmamacasına arzuların ve eğilimlerin bir araya gelmesinden ibaretizdir. Öznenin önceliği yalnızca bireyin önceliği anlamına gelebilir; böylelikle, söz konusu itiraz, bu kavrayışa liberal gelenek açısından tanıdık olan bireyci değerler lehine meyil verir. Bu bireycilik yalnızca birbiriyle çelişen iddialara yol açtığı için, adalet, birincil bir sorun *gibi gözükür*. Bu yüzden, adaletin sınırları, çelişkiyi hafifleten diğerkâmlık ve iyilikseverlik gibi işbirliğini öngören erdemleri yaratma olasılığına bağlıdır. Ancak, tam da bunlar, bireyci varsayımlar üzerine kurulu bir toplumda serpilme olasılığı en düşük erdemlerdir. Kısaca, tarafsız ilkelerce yönetilen bir toplum ideali liberalizmin asılsız vaadidir. Asla ulaşılamayacak bir tarafsızlığı gerçekleştirir gibi görünmekle beraber bireyci değerleri olumlamaktan başka bir şey yapmaz.

Ancak, sosyolojik itiraz birçok açıdan deontolojik bakış açısının gücüne kıymet takdir etmekte başarısız kalır. İlkın, bu liberalizmin sunma iddiasında bulunduğu tarafsızlığı yanlış kavrar. Hakka ilişkin ilkelerin tarafsız yönü, olası her türlü değeri ve amacı kabul etmeleri değil, özel herhangi bir değere ya da amaca dayanmayacak bir biçimde türetilmeleridir. Elbette, bu şekilde türetilen adalet ilkeleri –bu ilkeler *hiçbir şeyle* uyumlu olmasalardı *düzenleyici* de olamazlardı– elde edildikleri an belirli amaçların varlığını reddederler. Ancak, reddettikleri amaçlar yalnızca adil olmayan, yani geçerlilikleri belirli bir yaşam biçiminin geçerliliğine dayanmayan ilkelerle tutarsız olanlardır. Tarafsızlıkları temellerini tanımlar; etkilerini değil...

Ancak, etkileri, önemli bazı noktalar açısından, sosyolojik itirazda öne sürüldüğüne oranla daha az kısıtlayıcıdır. Diğerkâmlık ve iyilikseverlik, örneğin, liberalizmin bu türüyle tam anlamıyla uyumludur ve dayandığı varsayımlarda diğerkâmlık ve iyilikseverliği engelleyecek hiçbir şey yoktur. Öznenin önceliğini vurgulamak, öz-çıkarmız tarafından yönetildiğimizi değil, yalnızca her ne çıkarımız varsa bunların birtakım öznelere ait çıkarlar olmak zorunda olduğunu öne sürmektir. Hakkın duruş noktasından bakıldığında, kendi iyiliğimi ya da başkalarının iyiliğini aramakta özgürümdür; tabii adil olmayan bir biçimde eylemde bulunmadığım sürece... Ve bu kısıtlamanın bencillik ya da diğerkâmlıkla bir ilgisi yoktur; daha ziyade diğerleri için benzer bir özgürlüğü garanti altına almakta içkin

öncelikli çıkarla ilgisi vardır. İşbirliğini vurgulayan erdemler liberalizmin bu türüyle asla uyumsuz değildir.

Son olarak, sosyolojik itirazın deontolojik bağımsızlık kavramını nasıl reddetmeyi önerdiği muğlaktır. Eğer psikolojik bir itiraz sunmayı öneriyorsa, erişim alanı, epistemolojik bir iddiada bulunan deontolojik görüşe ulaşamaz. Öznenin bağımsızlığı, psikolojik bir özdek olarak benim önyargılarımın üstesinden gelmek ya da inançlarımın çizdiği sınırdan dışarı adım atmak için gerekli tarafsızlığı her an yardıma çağırabileceğim anlamına gelmez; daha ziyade, benimsediğim değerlerin ve amaçların kimliğimi tanımlamadığı, kendimi, her ne olursa olsun, değerlerim ve amaçlarımdan ayrı bir benliğin taşıyıcısı olarak görmek zorunda olduğum anlamına gelir.

Öte yandan, eğer sosyolojik itiraz bu epistemolojik iddiaya meydan okumak niyetindeyse, bu meydan okumanın temelini ne olabileceği belirsizdir. Benliği 'tasavvur edilemeyen bir hızla birbirini izleyen ve daimi bir akış ve hareket halinde olan farklı algılardan ibaret bir demet ya da derleme' olarak tanımlayan Hume, tamamıyla ampirik olarak koşullanmış bir benlik portresi çizmeye belki de en çok yaklaşmış olan kişiydi (1739: 252). Ancak, Kant'ın da daha sonra iddia edeceği üzere, 'hiçbir sabit benlik bu içsel tezahürler akışında meydana çıkamaz'. Zamanın akışı içinde benliğin sürekliliğini anlamlı kılmak için 'tüm deneyimleri aşan ve deneyimi kendi içinde mümkün kılan' bir birlik ilkesini varsaymak zorundayız (1781: 136). Gerçekten, Hume da 'zihnimizde ya da bilincimizde birbirini izleyen algılarımızı birleştirecek' ilkeleri sonuçta açıklayamadığını kabul ederken bu zorluğu öngörmüştü (1739: 636). Kantçı aşkın özne her ne kadar sorunlu olsa da, sosyolojik itiraz, buna etkili bir eleştiri getirmek açısından yeterince donanımlı gibi gözükmemektedir. *A priori* varsayması gereken epistemoloji de bundan daha makûl sayılmaz.

HUMECU BİR ÇEHREYE BÜRÜNMÜŞ DEONTOLOJİ

İkinci itiraz Kantçı özneye daha derin bir güçlük çıkarır. Söz konusu itiraz, ilki gibi ampirik bir yönden gelir. Ancak, ilkinden farklı olarak, deontolojik liberalizme karşı çıkmak yerine onu güvence altına almaya çalışır. Gerçekte, bu ikinci itiraz, Kantçı bakışa bir itirazdan çok, buna sempati duyan bir yeniden formülasyondur. Hakkın iyiye öncelikli olduğu görüşünü benimser ve hatta benliğin amaçlarına önceliğini olumlar. Bu

görüş, ampirik bir temelden tamamen yoksun olan, öncelikli ve bağımsız benliğin yalnızca aşkın ya da liberal bir özne olabileceğini reddetmekle Kant'tan ayrılır. Bu 'revizyonist' deontoloji, çağdaş liberalizmin ruhunu büyük ölçüde yakalar ve en ayrıntılı ifadesini John Rawls'un eserinde bulur. 'Tutarlı bir Kantçı adalet anlayışı geliştirmek için', diye yazar Rawls, 'Kant'ın doktrininin gücü ve içeriği, aşkın idealizm içine gömülü artalanından kopartılmak' ve 'makûl bir ampirizmin ölçütleri içine' yeniden yerleştirilmek zorundadır (Rawls 1977: 165).

Rawls'a göre, Kantçı kavrayış muğlâklık ve keyfilikle maluldür, zira soyut ve bedensiz bir öznenin keyfilığe sapmaksızın belirli adalet ilkelerini nasıl üretebileceği ya da bu tür bir öznenin koyduğu yasaların fenomenal dünyadaki gerçek kişilere öyle veya böyle nasıl uygulanacağı belirsizdir. İdealist metafizik, sahip olduğu ahlaki ve siyasi avantaja rağmen, aşkınlık lehine çok fazla feragatte bulunur ve numenal bir alan öne sürerek adaletin üstünlük kazanmasını, ancak insanlık durumunu reddetme pahasına sağlar.

Böylelikle, Rawls, Alman kaynaklı belirsizlikleri, keyfilik suçlaması karşısında daha az kırılğan ve Anglo-Amerikan mizaca daha uygun evcil bir metafizikle ikame ederek Kantçı deontolojik öğretiyi koruma projesine soyunur. Rawls'un önerisi, ilk ilkelerin, gerçek kişilere uygun kesin bir sonuç doğurmayı amaçlayan koşullar çerçevesinde tanımlanan varsayımsal bir seçim durumundan ('başlangıç durumundan') türetilmesidir. Burada hâkim olan, amaçlar krallığı değil, –Hume'dan ödünç alındığı kadarıyla– adaletin olağan ahvalidir. Adaleti doğuracak olan, sürekli uzaklaşan ahlaki bir gelecek değil, insani duruma sıkıca gömülü bir şimdidir. Eğer buradan doğacak sonuç deontoloji ise, bu, Hume'cu bir çehreye bürünmüş olan bir deontolojidir.¹²

Adalet kuramı [*the theory of justice*] Kant'ın amaçlar krallığı, özerklik ve kategorik buyruk anlayışının doğal, usule ilişkin [*procedural*] bir yorumunu sunmaya çalışıyor. Bu şekilde, Kant'ın doktrininin altyapısı, daha açık bir biçimde görülebilmesi ve mahzurlarından görece bağımsız bir biçimde sunulabilmesi için onu çevreleyen metafizik unsurlardan kopartılmıştır (264).¹³

12) Bu ibareyi önerdiği için Mark Hulbert'e minnettarım.

13) Yalnızca yuvarlak parantez içinde verilen tüm sayfa numaraları Rawls, 1971, *A Theory of Justice*'e (Oxford) gönderme yapmaktadır.

Kant'ın metafiziğinin, Kant ve Rawls'un paylaştığı kopartılabilir 'çevresel unsurlardan' ya da ahlaki ve siyasi emellere ilişkin kaçınılmaz önvarsayımlardan oluşup oluşmadığı –kısaca Rawls'un metafizik bir huzursuzluk kaynağından azade bir liberal politika güdüp güdemeyeceği– Rawls'un kavrayışının ortaya attığı belli başlı sorunlardan biridir. Bu deneme, Rawls'un girişiminin başarılı olmadığını ve deontolojik liberalizmin Kantçı özneye bağlantılı sorunlardan kurtarılamayacağını iddia ediyor. Humecu bir çehreye bürünmüş deontoloji, ya bir deontoloji olarak başarısız olacaktır ya da kendisinden kaçınmaya karar verdiği bedensiz özneyi başlangıç durumunda [*original position*] yeniden yaratacaktır. Adalet, deontolojik anlamda öncelikli olamaz çünkü kendimizi tutarlı bir biçimde –ister Kantçı olsun ister Rawlsçu– deontolojik etiğin buyurduğu türde varlıklar olarak varsayamayız. Ancak, bu liberalizme sahip çıkmak, konuya yalnızca eleştirel bir ilgi duymaktan fazlasını ifade eder. Zira Rawls'un uygun bir biçimde yeniden yapılandırılmış deontolojik benliği konumlandırma girişimi, bizi deontolojinin ötesine taşıyarak, adaletin sınırlarını çizen ve liberal idealin eksikliklerini tespit eden bir cemaat tasavvuruna ulaştırır.

Kant gibi Rawls da deontolojik bir liberaldir. Kitabının temel iddiası, deontolojik etiğin ana tezidir. Bu iddianın *A Theory of Justice* hakkındaki hacimli literatürde pek az doğrudan tartışmaya vesile olmuş olması, bu eserin, zamanının ahlaki ve siyasi varsayımlarındaki sabit mertebesine şahadet ediyor gibidir. Bu iddia adalet ilkelerine değil, adaletin durumuna ilişkindir. Kitabı bu iddia ile açar ve aynı iddia ile kapar; söz konusu iddia, Rawls'un her şeyden önce savunmaya çalıştığı inancının özüdür. Bu iddiaya göre, 'adalet toplumsal kurumların ilk erdemidir'; bu, Rawls'un toplumun temel yapısını ve toplumsal değişimin genel yönünü değerlendirirken göz önüne aldığı tek ve en önemli noktadır.

Adalet toplumsal kurumların ilk erdemidir; nasıl hakikat, düşünce sistemlerinin ilk erdemi ise... Bir teori ne kadar şık ve ekonomik olursa olsun, eğer doğru değilse reddedilmeli ya da yeniden gözden geçirilmelidir; aynı şekilde, yasalar ve kurumlar ne kadar etkili ve iyi düzenlenmiş olurlarsa olsunlar, adil değilse düzeltilmeli ya da kaldırılmalıdırlar... İnsani faaliyetin ilk erdemleri olmaları itibarıyla, hakikat ve adalet, kendilerinden taviz verilemez erdemlerdir (3-4).

Adaletin üstünlüğü hakkındaki duyguları anlamamızı ve değerlendirmemizi mümkün kılacak bir teoriyi ortaya koymaya çalıştım. Bunun sonucu, hakkaniyet olarak adalettir [*justice as fairness*]: Hakkaniyet olarak adalet söz konusu kanaatleri dile getirir ve bunlara özgü genel eğilimleri destekler (586).

İşte, gözden geçirmeyi önerdiğim şey, adaletin üstünlüğünü savunan bu iddiadır.

ADALETİN ÜSTÜNLÜĞÜ VE BENLİĞİN ÖNCELİĞİ

İmdi, adaletin üstünlüğü iddiası güçlü bir iddiadır ve bu düşünceye aşinalığın, söz konusu düşüncenin cüretkârlığına karşı bizi körleştirmesi gibi muhtemel bir tehlike de mevcuttur. Bu düşüncenin sezgisel açıdan çekici ancak aynı zamanda son derece şaşırtıcı ve sorunlu olmasının nedenini anlamak amacıyla, bu iddianın hem aşinalığını hem de gücünü gözler önüne sermek için, bunu izleyen satırlarda tasarlanmış ve yeniden yapılandırılmış bir versiyonunu göz önüne alabiliriz: Adalet yalnızca durum gerektirdiğinde ölçülüp tartılan ve göz önüne alınan diğer önemli değerlerden biri değildir; daha ziyade öteki değerleri ölçüp tartmak ve bunlara kıyinet biçmek için kullanılacak bir araçtır. Bu anlamda, adalet, deyim yerindeyse, 'değerlerin değeridir';¹ düzenlediği değerlerle aynı şekilde bir değerlendirmeye tabi değildir. Adalet, çelişen değerlerin ve birbiriyle rekabet halindeki iyi [yarar] kavrayışlarının arasındaki çatışmayı her zaman çözemese de, bunları birbiriyle uzlaştıran standarttır. Bu anlamda, bu değerlere ve yararılara nazaran belli bir önceliği olmak zorundadır. Hiçbir iyi [yarar] kavramı adaletin gereksinimlerini reddedemez, zira bu gereksinimler niteliksel açıdan farklı bir kategori oluştururlar; geçerlilikleri farklı bir biçimde tesis edilir. Nasıl adil bir karar alma prosedürü tartışmacıların iddialarından uzak durursa, adalet de genel olarak toplumsal değerlerden ayrıktır ve onlardan uzak durur.

1) Bu deyim hukuka, burada adalet için uygun bulunan bir statüyle karşılaştırılabilir bir üstünlük atfeden Alexander Bickel'in deyimidir. "Hukuk düşüncesi, münhasır olmamakla birlikte, tenzil edilemeyecek bir değerdir. Hukuk, farklı bir görüşten fazlasıdır; tüm doğru değerleri somutlaştırdığı için değil (...) değerlerin değeri olduğu için. Hukuk, bir toplumun kendi değerlerini, aracılığıyla serdedebildiği en temel kurumdur" (1975: 5).

Ancak, değerlerin yargıcı olan adaletin bunlara göre öncelikli olmak 'zorunda olmasının' anlamı tam olarak nedir? Bu önceliğin bir anlamı, Rawls'un faydacı etik eleştirisinden doğan *ahlaki* bir 'zorunluluktur'. Bu noktadan durup bakıldığında, adaletin önceliği, insan türünün çeşitliliğinin ve onu oluşturan bireylerin bütünlüğünün doğurduğu bir gereksinimdir. Ortak yarar [*general good*] uğruna adaleti kurban etmek, ihlal edilemez olanı ihlal etmek, kişiler arası farklılığa saygı gösterme gereğini yerine getirememek demektir.

Herkes adalet üzerine kurulu bir ihlal edilemezliğe sahiptir; öyle ki, bir bütün olarak toplumun refahı dahi bu ilkeyi çiğneyemez. Bu nedenle, adalet, bazılarının özgürlüğünü yitirmesinin, başkalarının paylaştığı daha yüce bir yarar adına haklılaştırılmasını reddeder. Adalet, çoğunluğun tadını çıkardığı daha büyük bir avantajlar toplamının, azınlığa dayatılan fedakârlığa ağır basmasını izin vermez. Bu yüzden, adil bir toplumda eşit yurttaşlığa dayanan özgürlüklerin sabit ve yerleşik oldukları kabul edilir; adaletin teminat altına aldığı haklar siyasi pazarlığa ya da toplumsal çıkarlar hesabına tabi tutulmaz (3-4).

Ancak, adaletin, paha biçtiği değerlere göre –bağımsız bir biçimde türetilmiş olmak anlamında– öncelikli olmak 'zorunda olmasının' başka bir manası vardır ve bu, genel olarak, yargı standartlarının sorunlu bir özelliğiyle ilgili olmak durumundadır. Bu, ahlaki olmaktan ziyade epistemolojik bir gerekliliktir ve bir değerlendirme standardını değerlendirilen şeyden ayırt etme sorunundan doğar. Rawls'un ısrarla vurguladığı gibi, toplumun temel yapısını değerlendireceğimiz bir 'Arşimet noktasına' ihtiyacımız var. Mesele, bu tür bir noktanın nerede bulunabileceğine dair bir anlatı sunmaktır. Burada, ikisi de eşit derecede yetersiz iki olasılık var gibi görünüyor: Eğer adalet ilkeleri iyiye [yarara] ilişkin toplumda mevcut kavrayışlardan türetilirse, sağladıkları eleştirel duruş noktasının düzenledikleri kavrayışlardan daha geçerli olmasının hiçbir garantisi olmaz, zira o değerlerin bir ürünü olarak adalet, onlarla aynı olumsuzluklara tabi olacaktır. Alternatif olasılık, toplumda hâkim değerlere ve çıkarlara her nasılsa dışsal [*external*] nitelikli bir standart gibi görünüyor. Ancak, eğer deneyimimiz bu gibi ilkelerin kaynağı olarak tamamen geçersiz sayılırsa, bunun alternatifi, temelleri –diğeriyle zıt nedenlerle de olsa– eşit derecede şüpheli görünen *a priori* varsayımlara güven duymak gibi görünüyor. İlki olumsal olduğu için keyfi iken, ikincisi temelsiz olduğu için keyfidir. Adaletin mevcut değerlerden türemesi duru-

munda, değer biçme standartları, değer biçilen konularla birbirine karışır ve birini diğerinden ayırmanın güvenli bir yolu yoktur. Adaletin *a priori* ilkeler tarafından konulması durumunda ise, bu ilkelerle adalet arasında ilgi kurmanın güvenli bir yolu yoktur.

O halde, söz konusu hususlar Arşimet noktasının akıl karıştırıcı ve güç talepleridir; bu taleplerin amacı ne dünyaya dâhil olma nedeniyle taviz verilen ne de kopukluk [*detachment*] nedeniyle çözüşen [*dissociated*] ve böylelikle geçersiz sayılan bir görüş noktası bulmaktır. “Amacımızı uzaktan (ancak çok da uzaktan değil) tasarlamamızı mümkün kılacak bir fikre ihtiyacımız var” (22). Arzu edilen görüş noktası ‘ne dünyanın ötesindeki belirli bir yeri merkez alan bir perspektiftir ne de aşkın bir varlığın bakış açısı; daha ziyade, dünyada var olan ussal kişilerin benimseyebilecekleri belirli bir düşünce ve duyu biçimidir’ (587).

Bu meydan okumaya Rawls’un verdiği yanıtı değerlendirmeden önce, Rawls’un adaletin üstünlüğünü vurgulayan savunusunun, bir bütün olarak deontolojik etiğe özgü argümanın yapısını açığa vuran ve Rawls’un teorisini genelinde birbiriyle karşılaştırılan çeşitli paralel iddialarla nasıl ilişki kurduğunun üstünde durmaya değer. Adaletin üstünlüğü ile yakından bağlantılı olan husus, daha genel bir nitelik taşıyan, hakkın yarara [iyiye] öncelikli olduğu anlayışıdır. Adaletin üstünlüğü gibi, hakkın yarara [iyiye] önceliği de ilkin, faydacı öğretinin aksine, birinci dereceden bir ahlaki iddia gibi görünür, ancak sonuç olarak belirli bir meta-etik statü de üstlenir; bilhassa Rawls daha genel olarak teleolojik teorilerden deontolojik etik teorileri savunduğu zaman...

Hakkın yarara [iyiye] öncelikli olduğu iddiası, açık bir ahlaki iddia olarak, hakka ilişkin ilkelerin, ne kadar yeğîn olursa olsun, refaha ya da arzuların tatminine ilişkin mülahazalara her zaman ağır bastığı anlamına gelir ve tatmin edilmesine uygun bir biçimde hak tanınmış bir dizi arzuyu ve değeri peşinen sınırlar.

Hakka ve dolayısıyla adalete ilişkin ilkeler, hangi doyumların değerli olduğuna dair sınırlar koyar, bu ilkeler, birinin yararına ilişkin makûl tasavvurların ne olabileceğini öngören sınırlamaları dayatır... Bunu, hakkaniyet gibi adalette de hak kavramının yarar kavramına göre öncelikli olduğunu söyleyerek ifade edebiliriz... Adaletin öncelikli olmasının nedeni, kısmen, adaletin ihlal edilmesini gerektiren çıkarların hiçbir değerinin olmamasıdır. Bu çıkarların hiçbir değeri olmadığı için adalet talebini çiğneyemezler (31).

Hakkaniyet olarak adalette, faydacılıktan farklı olarak ve faydacılığın tersine, bireyin çoğunluk tercihleri karşısında eşit özgürlük hakkı koşulsuz olarak olumlanır.

Çoğunluğun kuvvetli inançları, eğer bu inançlar gerçekten de önceden saptanmış adalet ilkelerinin içine gömülü temellerden yoksun salt tercihlerden ibaretse, başlangıç noktasını oluşturacak ağırlığa sahip değildir. Bu duyguların tatmini, terazinin eşit özgürlük taleplerinin bulunduğu kefesinin karşısındakine konulabilecek kadar değerli değildir... Bu ilkelere karşı, ne duygunun yoğunluğunun ne de çoğunluk tarafından paylaşılmasının bir değeri vardır. O halde, sözleşmecî bakış açısına göre, özgürlüğün temelleri ile mevcut tercihler arasında hiçbir bağlantı yoktur (450).

Her ne kadar Rawls faydacı anlayışlara ilkin karşı çıksa da, kapsamlı projesi daha da hırslıdır, zira hakkaniyet olarak adalet, yalnızca faydacılığa değil, buna benzer her tür teleolojik teoriye karşı çıkar. İkinci derece [*second-order*], meta-etik bir iddia olarak hakkın önceliği, 'iki etik kavramından' biri olan hakkın, yarardan [iyiden] bağımsız olarak türetildiği anlamına gelir; tersi ise varit değildir. Bu kurucu öncelik, hakkın hâkim değerlerden ve yarar [iyi] kavrayışlarından uzak durmasına imkân tanır ve Rawls'un anlayışını teleolojik olmaktan ziyade deontolojik kılar (24-5, 30).

Deontolojik etiğin ilk elde doğurduğu sonuçlardan biri, eşit özgürlük için teleolojik varsayımların sağlayabildiğinden daha sağlam bir temel inşa etmesidir. Deontolojinin bildik liberal kaygılara etkisi bu minvalde en açık şekilde ortaya çıkar. Hakkın öncelikli sayılan bir amaca ulaşmak için araçsal bir nitelik taşıdığı kabul edildiği yerde, özgürlüğün bazıları için inkârı, başka bazılarının üstün yararı adına haklı gösterilebilir. Şu halde, eşit yurttaşlara tanınan özgürlükler 'teleolojik ilkeler üzerine kurulurlarsa garanti altında değildirler. Özgürlükler adına ileri sürülen bu argüman güvenilir hesaplara, tartışmalı ve şüpheli öncüllere dayanır' (211). Deontolojik görüşte 'eşit özgürlükler tamamen farklı bir temele sahiptir'. Artık doyumun en üst düzeye çıkarılmasının ya da üstün bir amacı gerçekleştirmenin salt aracı olmayan 'bu haklar, her biri ahlaki bir kişi olarak adil bir biçimde temsil edildikleri zaman yurttaşların kabul edecekleri işbirliği ilkelerini gerçekleştirmesi için (kendi içinde bir amaç olarak) tayin edilmiştir' (211).

Ancak, eşit özgürlük haklarının garanti altına alınması konusunda uğranılan başarısızlık, teleolojik anlayışın daha derinlerinde yatan bir

kusuru ifşa eder. Rawls'a göre, teleoloji hakkın yararlarla [iyiyle] ilişkisi konusunda yanlıcıdır, çünkü benliğin güttüğü amaçlarla ilişkisini yanlış kavrar. Bu da Rawls'u başka bir deontolojik önceliği ileri sürmeye sevk eder. Buna karşılık, teleolojiye göre kişiliğimiz açısından en önemli şey, seçtiğimiz hedefler değil, bunları seçme kapasitemizdir. Ve bu kapasite de seçtiği hedeflere öncel olmak zorunda olan bir benlikte konumlanır.

Teleolojik öğretilerin yapısı kökünden yanlış anlaşılmıştır; bu öğretiler hakla yarar [iyi] arasında daha baştan itibaren yanlış bir ilişki kurarlar. Öncelikle bağımsız bir biçimde tanımlanmış yarara [iyiye] bakarak yaşamımızı şekillendirmeye çalışmamalıyız. Doğamızı öncelikli olarak açığa vuran şey, amaçlarımız değil, bu amaçları şekillendiren ve bunları takip etme tarzını belirleyen arka-plan koşullarını idare etmek için kabul edeceğimiz ilkelerdir. *Zira benlik, kendisi tarafından olumlanan amaçlara önceldir; baskın bir amaç dahi bir dizi olasılık arasından seçilmek zorundadır...* Bu yüzden, teleolojik öğretilerin hakla yarar [iyi] arasında kurmayı teklif ettikleri ilişkiyi tersine çevirmeli ve hakkı öncelikli görmeliyiz. O halde, ahlak teorisi ters yönde çalışarak geliştirilmiştir [vurgu bana ait] (560).

Benliğin güttüğü amaçlara önceliği, benim salt, deneyim tarafından ortaya konulan birikmiş hedeflerin, niteliklerin ve amaçların pasif bir mahfazası ve koşulların gerektirdiği saçma isteklerin basit bir ürünü olmadığını, seçme yeteneğine sahip, beni çevreleyen şeylerden ayırt edilebilen, daima aktif, irade sahibi, indirgenemez bir fail olduğum anlamına gelir. Herhangi bir ayırt edici özellikler dizisini *benim* amaçlarım, heveslerim, arzularım vb. olarak belirlemem, daima bunların ardında duran bir 'ben' öznesini ima etmem anlamına gelir ve bu 'benin' şekli, benimsediğim hedeflere ve taşıdığım niteliklere öncel olmak zorundadır. Rawls'un yazdığı gibi, 'baskın bir amaç dahi bir dizi olasılık arasından seçilmek zorundadır'. Ve bir amacın seçilebilmesinden önce, bunu seçecek olan bir benliğin var olması zorunludur.

Ancak, seçici bir fail olarak benliğin seçtiği amaçlara öncel olmak 'zorunda' olmasının anlamı tam olarak nedir? Bu önceliğin bir anlamı, her şeyden önce bireyin özerkliğine saygı gösterme ve onu oynadığı rollerin ve peşine düştüğü amaçların ötesinde, onur kavramının taşıyıcısı olan bir insan olarak görme buyruğunu yansıtan ahlaki bir 'zorunluluk-tur'. Ancak, bu önceliğin başka bir anlamı daha vardır ki, buna göre, benlik, olurladığı hedeflere öncel –bağımsız bir biçimde saptanabilir

olmak anlamında öncel- olmak 'zorundadır' ve bu da epistemolojik bir gerekliliktir.

Buradaki benlik anlatısı, adalet sorununda karşılaştığımız muğlâklıkları yeniden üretir. Adalet sorunu bağlamında, hâkim olan toplumsal değerlerden bağımsız olarak değer biçmek için bir duruş noktasına ihtiyacımız vardı. Mesele insan olunca ise, olumsal istekleri ve amaçlarından bağımsız bir özne kavramına ihtiyacımız var. Nasıl adaletin önceliği değer biçme standardının değer biçilen toplumdaki ayırt edilmesi ihtiyacından doğduysa, benliğin önceliği de özneyi içinde bulunduğu durumdan ayırt etmek gibi paralel bir ihtiyaçtan doğar. Bu anlatının, her ne kadar Rawls tarafından açıkça sunulmamışsa da, teorisinde örtük bir biçimde mevcut olduğuna ve Rawls'un açıklığa kavuşturmayı hedeflediği muğlâklıkları makûl bir biçimde yeniden inşa ettiğine inanıyorum.

Eğer benliğin tamamı çeşitli olumsal arzular, istekler ve erekler silsilesinden oluşsaydı, *bu* arzuları, istekleri ve erekleri, ister benliğin kendisi isterse bir dış gözlemci açısından, belirli bir öznenin arzuları olarak tespit etmenin keyfi olmayan bir yolu olmazdı. Bu durumda, bunlar özneye *ait* arzular, istekler ve erekler olmaktan çok, öznenin *ta kendisi* olurdu. Ancak, aday oldukları özne konumu, muğlâk bir durumun birbirinden ayırt edilemeyecek nitelikler denizinden tefrik edilemezdi ki bu da bunların asla özne olmadıklarını, en azından bizim kabul edebileceğimiz ya da bir insana benzemesi itibarıyla diğerlerinden ayırarak seçebileceğimiz bir özne olmadıklarını söylemek demek.

(*X*, *y* ve *z*'nin arzuları, istekleri vs. ifade ettikleri) '*x*, *y* ve *z*'ye *sahibim*' şeklindeki benlik teorilerinden ziyade, '*ben x*, *y* ve *z*'yim' şeklindeki her tür benlik teorisi, belirli bir beşeri özneye ilişkin tutarlı bir kavrayış geliştirmek için gerekli olan mesafeyi (özne ile durum arasındaki mesafeyi) yok eder. Bu uzam veya ölçek ya da mesafeli duruş, tutarlı her türlü benlik kavrayışının bertaraf edilemeyen *sahiplenmeci* [*possessive*] yönünün asli bir unsurudur. Benliğin sahiplenmeci yönü, asla tamamıyla niteliklerimden oluşmuş olamayacağım, beni oluşturmaktan ziyade, *sahip olduğum* bazı niteliklerin daima var olmak zorunda olduğu anlamına gelir. Aksi takdirde, ne kadar önemsiz olursa olsun, durumumdaki *herhangi bir* değişiklik, olduğum kişiyi de değiştirirdi. Ancak, harfi harfine alındığında, bu iddia –durumumun geçmekte olan her an bir bakıma değiştiği de düşünülürse– kimliğimin '*benim*' durumumla ayırt edilemez bir biçimde iç içe geçerek bulanıklaştığı anlamına gelir. Özne ile sahiplenilen nesne arasında bir ayırım olmaksızın, benim ne olduğumun, neyin bana ait olduğundan

ayırt edilmesi imkânsız hale gelir ve *radikal biçimde konumlanmış bir özne* (*radically situated subject*) olarak adlandırılabilir şeyle baş başa kalırız.

İmdi, mevcut değerlere bulanmış bir değer biçme standardı adalet kavramına nasıl uygunsuzsa, aynı şekilde, radikal biçimde konumlanmış bir özne de kişi kavramına uygunsuzdur; her iki açmaza verilen tepki, bir Arşimet noktası arayışında yansımaları bulan öncelik dürtüsüdür.

Ancak, her iki durumda da alternatifler ciddi bir biçimde sınırlıdır; Arşimet noktasının olası konumu da katı bir biçimde sınırlanmıştır. Adalet sorununda konumlandırılmış kavrayışın alternatifi, deneyimin ötesinde kalan *a priori* ilkelere başvuru gibi görünecektir. Ancak, bu, arzu edilen önceliğin alabildiğine ileri sürülmesi ve gerekli mesafeli duruşun ancak keyfilik pahasına elde edilmesi anlamına gelecektir. Özne meselesinde de benzer bir güçlük doğar. Ampirik olarak verili özelliklerinden tam anlamıyla koparılmış bir benliğin, bir tür soyut bilinçlilikten (neyin bilincinde?) daha fazla bir şey gibi görülmemesi için radikal biçimde konumlanmış bir özne, radikal biçimde bedensizleştirilmiş bir özneye yol verecektir. Burada, bir kez daha, 'hedefimizi uzaktan tasarlamamızı mümkün kılacak bir anlayışa ihtiyacımız var', ancak hedefimizi gözden yitireceğimiz ve görüşümüzün bir soyutlama içinde yok olup gideceği kadar uzaktan da değil...

Böylelikle, argümanın çeşitli unsurlarının birbirleriyle nasıl uyumlu olduğunu, adaletin önceliği, teleolojinin reddi ve benliğin önceliğinin birbiriyle nasıl ilişkili olduğunu ve nihayet bu iddiaların tanıdık liberal iddialara nasıl destek olduğunu kabaca da olsa görebiliyoruz. Meta-etik görüş ile benlik kavrayışı arasındaki bağıntı, teleolojik ve deontolojik kavrayışların benliğin birliğini sağlamaya yönelik anlatılarının farklı yollar izlemeleri olgusunda görülebilir. Rawls'a göre, teleolojik kavrayışlar benliğin birliğinin deneyim esnasında kazanılacağını varsayarlar –hedonizmde 'fizik sınırlar' dâhilindeki zevkli deneyimler toplamını en üst seviyeye çıkararak (561)– hakkaniyet olarak adalet bu perspektifi tersine çevirir ve benliğin birliğini önceden kurulmuş, deneyim sırasında yapılan seçimlere öncel olarak biçimlendirilmiş bir şey olarak hayal eder.

Taraflar [başlangıç durumunda] zevk ve acı kapasitesini değil, ahlaki kişiliği benliğin temel vechesi olarak görürler... Buradaki esas düşünce, hakkın önceliği bakımından iyi [yarar] kavrayışımız konusundaki tercih hakkının kesin sınırlarla çerçevesi olmasıdır. *Bireyin zaruri birliği hak kavramı tarafından evvelce sağlanmıştır* (vurgu bana ait) (563).

Yukarıda tartışılan eşit özgürlük ve hakkın önceliği sorunlarında olduğu gibi, burada da deontolojik varsayımlar tanıdık liberal vargıları üreten ve bunları geleneksel deneyici ya da faydacı metafiziğin izin verdiğiinden daha sağlam bir biçimde temellendiren varsayımlar olarak görülebilir. Benliğin birliğine ilişkin deontolojik anlatıdan doğan ve klasik liberal öğretinin büyük bölümünde ortak olan tema, egemen bir biçimde seçim yapan bir fail, amaçları verili olmaktan ziyade seçimle belirlenen, hedeflerini ve amaçlarını bilişsel bir eylemle değil, iradi bir eylemle bulan bir yaratık olarak insan öznesi kavramıdır. “Dolayısıyla, ahlaki bir kişi, seçtiği amaçlarla birlikte bir öznedir ve temel tercihi, özgür ve eşit ussal bir varlık olarak doğasını koşullar elverdiğince ifade eden bir yaşam tarzı belirlemesini mümkün kılan şartlar yönündedir” (561).

Benliğin öncel birliği öznenin, onu çevreleyen unsurlarca ne kadar ağır bir şekilde koşullandırılmış olursa olsun, daima benimsediği değerlere ve amaçlara öncel olduğu, bunlara indirgenemeyeceği ve asla tamamen bunlar tarafından oluşturulmadığı anlamına gelir. Her ne kadar zorlu koşulların hüküm sürdüğü ve seçeneklerin az olduğu zamanlar olabilsede, insanın egemen failliği belirli hiçbir varoluş koşuluna bağımlı değildir; aksine, önceden garanti altına alınmıştır. Deontolojik kavrayışa göre, biz asla benliğimizin tamamen içinde bulunduğumuz durum tarafından oluşturulacağı ve benliğimizin amaçlarımıza göre öncel olmaktan çıkacağı şekilde amaçlarımızın tamamen içinde bulunduğumuz durum tarafından belirleneceği ölçüde baştan aşağı koşullanmış olamayız. Bu tür bir görüş, politika ve adalet açısından önemli sonuçlar doğurur. İnsanın doğası gereği, antiklerin tasavvur ettikleri üzere, kendi amaçlarını keşfeden bir varlık olmaktan ziyade, kendi amaçlarını seçen bir varlık olduğu varsayıldığı sürece, temel tercihi, diyelim ki, kendini tanıma [*self-knowledge*] koşulları yönünde olmaktan çok, seçim koşulları yönünde olmak zorundadır.

Hem ahlaki hem de epistemolojik boyutlarıyla adaletin önceliği iddiasının tüm kudreti, Rawls’un yürüttüğü benlik tartışması ışığında daha açık bir biçimde anlaşılabilir. Benlik temel yapısını ve öncel statüsünü hak kavramına borçlu olduğu için, gerçek doğamızı yalnızca adalet sezgisi doğrultusunda eylemde bulunduğumuz zaman dile getirebiliriz. Adalet sezgisinin yalnızca diğerleri arasında yer alan bir arzu sayılamamasının, aksine, niteliksel açıdan daha yüce bir düzene doğru harekete geçirici bir güç olarak görülme zorunda olmasının ve adaletin, yalnızca diğerleri arasında yer alan önemli bir değer değil, toplumsal kurumların gerçekten ilk erdemi olmasının nedeni budur.

Özgür ve eşit ussal bir varlık olarak doğamızı dile getirme arzusu, yalnızca öncelikli bir rol oynayan hak ve adalet ilkeleri doğrultusunda eylemde bulunarak gerçekleştirilebilir... Olumsuzluk ve rastlantıdan özgürleşmemizi ifade eden şey, bu öncelik doğrultusunda eylemde bulunmaktır. Bu yüzden, tabiatımızı gerçekleştirmek için diğer amaçlarımızı yöneten bir üs olarak adalet sezgimizi korumayı planlamaktan başka seçenek yoktur. Bu sezgi, diğerleri arasında yer alan bir arzu olarak öteki amaçlar karşısında taviz konusu yapılır ve bunlarla denkleştirilirse gerçekleştirilemez. Bu, her şeyden önce, belirli bir yönde hareket etmek için duyulan bir arzudur; kendi önceliğini kendi içinde taşıyan bir mücadeledir (574).

Yapamayacağımız şey ise adalet sezgisini diğerleri karşısında itibar edilecek bir arzudan başka bir şey değilmiş gibi gören bir planı izleyerek doğamızı ifade etmektir. Zira bu sezgi kişinin ne olduğunu açığa vurur ve bunu taviz konusu haline getirmek benliğe özgür bir saltanat sağlamak değil, dünyanın olumsuzluklarına ve arazlarına yol vermek demektir (575).

Adaletin önceliği ile Rawls'un düşünce dünyasının diğer belli başlı özellikleri –hakkın önceliği, benliğin deontolojik meta-etik ve öncel birliği– arasındaki bağıntı, Rawls'un teorisinin bütüncül yapısını epeyce açığa vurur ve Rawls'un adaletin önceliği ile kastettiği şeyin ne kadar derin ve güçlü bir iddia olduğunu gösterir. Bu bağıntı, aynı zamanda, bu iddia kümesinin, savunulabilmesi durumunda nasıl olup da merkezi nitelikteki belirli liberal öğretiler için etkileyici bir –ahlaki ve epistemolojik– temel sağladığı konusunda fikir verir. Bu iddiaları anlamaya ve birbirleriyle bağıntılarını, birbiriyle ilişkili iki yeniden yapılandırmanın [*reconstruction*] sorun olarak ortaya attığı karmaşıklıklara verilen yanıtlar olarak görerek açıklığa kavuşturmaya çalıştık. İlk yeniden yapılandırma keyfi bir biçimde konmamış mevcut standartlardan ödün vermeyen bir değerlendirme standardı arayışındadır; ikincisi ise ne radikal biçimde konumlanmış ve bu nedenle onu çevreleyen unsurlardan ayırt edilemeyen, ne de radikal bir biçimde bedensiz ve bu nedenle saf anlamda formel bir benlik anlatısı arayışındadır. Her bir yeniden yapılandırma bir dizi kabul edilemez alternatif sunar ve çözümü, kendisini olumsal olandan keyfiliğe düşmeksizin koparmayı başaran bir tür Arşimet noktasını gerektirir.

Bu noktaya kadar Rawls'un projesi Kant'inkine oldukça benzer. Ancak, kabaca ortak sayılabilecek gündemlerine ve deontolojik yakınlıklarına rağmen, Rawls'un önerdiği çözüm, Kant'inkinden esaslı bir

biçimde farklıdır. Bu farklılık, Rawls'un aşkın [*transcendent*] ya da başka türlü bir bedensiz özneye başvurmaksızın, –benliğin önceliği de dâhil olmak üzere– gerekli deontolojik öncelikleri tesis etme kaygısını yansıtır. Bu zıtlık, Kant'ın idealizminin –ki Rawls'un her şeyden önce kaçınmaya çalıştığı boyut budur– on dokuzuncu ve yirminci yüzyıl Kıta Avrupası felsefesinin büyük bir bölümünü, Rawls'un eserinin sıkı bir biçimde içine yerleşik olduğu Anglo-Amerikan ahlak ve siyaset düşüncesi geleneğine büyük ölçüde yabancı bir yöne sevk edecek olması bakımından özel bir ilgiyi hak ediyor.

Kant'a göre, hakkın önceliği, ahlak yasasının üstünlüğü ve benliğin birliği ya da kavrayış yeteneğinin sentetik birliği, yalnızca aşkın tümdengelim aracılığıyla ve özgürlük ve kendini tanıma kapasitemizin zorunlu önvarsayımı olarak numenal ya da idrak edilebilir bir alanın varsayılması aracılığıyla tesis edilebilir. Rawls, Kant'ın metafiziğini reddeder ancak yine de bunun ahlaki gücünü 'ampirik bir teorinin kapsamı içinde' (Rawls 1979: 18) koruyabileceğine inanır. Başlangıç durumuna biçilen rol budur.

METAFİZİKTE YOKSUN LIBERALİZM: BAŞLANGIÇ DURUMU

Başlangıç durumu, Rawls'un Kant'a yanıtıdır; *Saf Akıl Eleştirisi*'nin temsil ettiği rotaya alternatif bir rotadır ve gözden geçirdiğimiz karmaşıklıklar için Rawls'un geliştirdiği çözümdür. 'Hedefimizi uzaktan tasavvur etmemizi mümkün kılan' şey başlangıç durumudur; ancak aşkınlık diyarına ayak basacağımız kadar uzaktan da değil... Başlangıç durumu, hakkaniyete ilişkin bir ilk durumu tasvir ederek ve ussal tarafların, tabi olmaya razı olacakları ilkeleri ve bu ilkelerin yarattığı koşulları adil olarak tanımlayarak bu yöndeki talepleri doyurmayı amaçlar.

İki can alıcı unsur, başlangıç durumunu söz konusu yeniden yapılandırmalar tarafından tanımlanan açmazları çözmek ve bir Arşimet noktasına duyulan ihtiyaca yanıt vermek konularında donatır. Her ikisi de başlangıç durumundaki taraflar hakkında bir varsayım formunu alır: Bunlardan biri tarafların bilmedikleri şeyi dile getirir, diğeri ise bildikleri şeyi... Bilmedikleri şey, nev-i şahsına münhasır varlıklar olarak her birini diğer herkesten ayırt edecek herhangi bir malumdur. Cehalet peçesinin [*veil of ignorance*] dayandığı varsayım budur. Cehalet peçesi, tarafların toplumdaki konumları, ırkları, cinsiyetleri ya da sınıfları, malları-mülkleri

ya da servetleri, zekâları, güçleri ya da diğer doğal olarak verili değerleri ve yeteneklerine ilişkin her türlü bilgiden yoksun olduklarının varsayıldığı anlamına gelir. Ne de yarar [iyi] kavrayışları, değerleri, hedefleri ya da hayattaki amaçları konusunda bir bilgiye sahiptirler. Bu tür kavrayışlara fiilen sahip olduklarını ve her ne olursa olsun bunları geliştirmeye layık saydıklarını bilirler, ancak bunları geçici bir süreliğine bilmezden gelerek adalet ilkelerini seçmek zorundadırlar. Bu kısıtlamanın amacı, doğal ve toplumsal şartların olumsuzluğunun ilkelerin seçimine hanel getirmesine engel olmak ve söz konusu seçimin ahlaki bir görüş açısından bakıldığında uygunsuz sayılan her türlü mülahazadan soyutlanmasını sağlamaktır. Adalet ilkelerinin eşitlik ve hakkaniyet koşulları altında seçilmesini emniyet altına alan şey cehalet peçesidir. Sözleşmenin tarafları farklı çıkarlar temelinde ayırt edilmediklerine göre, cehalet peçesinin doğurduğu bir başka sonuç, ilk uzlaşmaya ittifak halinde varılmasını garanti altına almaktır.

Tarafların bildikleri şey, diğer herkes gibi onların da belirli birincil toplumsal yararlar için değer verdikleridir. Birincil yararlar 'ussal bir insanın isteyebileceği varsayılan şeyler her neyse odur' ve haklar ve özgürlükler, fırsatlar ve yetenekler, gelir ve refah gibi şeyleri içerir. Bir kişinin değerleri, planları ya da nihai amaçları ne olursa olsun, her türlü amacı (bu amaçların ne olduğuna bakılmaksızın) geliştirmekte faydalı olması muhtemel olduğu gerekçesiyle belirli şeyleri daha çok tercih edeceği varsayılır. O halde, başlangıç durumundaki taraflar özel amaçları konusunda bilgisiz olsalar da, hepsinin belirli birincil yararlar için duydukları arzu tarafından motive edildikleri varsayılır.

Birincil yararlar listesinin kesin içeriği, Rawls'un 'ince yarar teorisi' [*thin theory of the good*] olarak adlandırdığı teori tarafından belirlenmiştir. Bu teori, her türlü özel yarar kavrayışı açısından faydalı olması muhtemel şeyler hakkındaki minimal ve genel kabul gören varsayımları kapsamaması anlamında incedir ve bu yüzden –özgül arzuları ne olursa olsun– herkes tarafından paylaşılması muhtemeldir. 'İnce yarar teorisi' çeşitli özel değerler ve amaçlar arasında seçim yapmak ya da bunlar hakkında hüküm vermek için herhangi bir temel sunmaması açısından 'kapsamlı yarar teorisinden' ayrılır. O halde, cehalet peçesi, tarafların müzakereyi hakkaniyet ve ittifak koşullarında yürütmelerini sağlarken, birincil yararlar için ilişkin anlatı bir ussal tercih sorununu ortaya çıkarır ve bu soruna kesin bir çözüm bulunmasını mümkün kılan zorunlu minimum motivasyonu doğurur. Her iki varsayım da, tarafların yalnızca ortak çıkarlara göre, yani ussal olan herkese ortak olan çıkarlara göre hareket edeceklerini taah-

hüt eder – ki bunların en önde geleni toplumsal işbirliği koşullarını tesis etmekte yatan çıkardır; buna göre, herkes, ötekilerin eşit özgürlükleriyle bağdaşacak şekilde kendi niyet ve amaçlarını gerçekleştirecek en geniş anlamda özgürlüğe sahip olacaktır.

Adalet ilkeleri üç aşamalı bir prosedür olarak görülebilecek başlangıç durumundan doğar. İlk olarak, ilk seçim durumunun tanımında somutlaşan ‘ince yarar teorisi’ gelir. Adaletin yeri geldiğinde yarar [iyi] kavramını tanımlayan ve toplumun yararı gibi değerlere ilişkin bir yorum sunan iki ilkesi bu ince teoriden türerler. İnce yarar teorisi, her ne kadar hak kuramına ve adalet ilkelerine öncel olsa da, hakkın yarara [iyiye] önceliğine deontolojik bir karakter kazandıran anlayışın altını oyacak kadar önemli bir teori değildir. Teorinin dayanağını oluşturan hakkın önceliği, tam yarar teorisine göre [*full theory of the good*] –belirli değerler ve amaçlarla ilgili olan teoriye göre– anlam taşır; tam yarar teorisi ise ancak adalet ilkelere rinden sonra ve onların ışığında ortaya çıkar. Rawls’un açıkladığı gibi:

[Hak ilkelerini] tesis etmek için şu veya bu iyilik anlayışına dayanmak zorunludur, zira başlangıç durumundaki tarafların güdülerini hakkında varsayımlara ihtiyacımız var. Bu varsayımlar hak kavramının öncel konumunu tehlikeye düşürmemek durumunda olduğuna göre, adalet ilkelerini gerekçelendirmekte kullanılan yarar teorisi yalın esaslarla sınırlanmıştır. Bu yarar anlatısını ince teori olarak adlandırıyorum: Bu anlatının amacı, adalet ilkelerine ulaşmak için gerekli olan öncelikli yararlar hakkındaki öncülü temin etmektir. Bu teori bir kez planlandıktan ve öncelikli yararlar oluşturulduktan sonra, adalet ilkelerini tam yarar teorisi olarak adlandıracağım teorinin daha da geliştirilmesinde kullanmakta özgür oluruz (396).

Bu üç aşamalı prosedür, Rawls’un deontolojik gerekliliklerini şu şekilde yerine getiriyor gibi gözükmektedir: Hakkın yarara (tam yarar teorisine) önceliği, değer biçme standardının değer biçilecek nesnelere öncel ve bu nesnelere ayırt edilebilir olması gereğini yerine getirir; bu standardın mevcut ihtiyaçlar ve arzulardaki içerimleriyle de uzlaşmaz. Ve hakka ilişkin ilkelerin yok-ülkeden değil, aksine, (her ne kadar son derece genel olsa da) gerçek insan arzularıyla ilintili bir ince yarar teorisinden türemeleri olgusu bu ilkelere sağlam bir zemin sağlar, keyfi bir nitelik kazanmalarının ve dünyadan kopuk olmalarının önüne geçer. Böylelikle, aşkın tündengelimlere başvuruda bulunmaksızın, ne radikal biçimde

konumlanmış ne de radikal biçimde bedensizleştirilmiş, ne ‘mevcut ihtiyaçların ve çıkarların merhametine kalmış’ ne de *a priori* mülhazalara bağımlı bir Arşimet noktası bulmak mümkün gözükür.

Esas mesele, hakkaniyet olarak adaletin bireysel özellikler taşımasına rağmen *iki adalet ilkesinin, var olan arzulara ya da mevcut toplumsal koşullara göre olumsal bir nitelik taşımamasıdır*. Böylece, kurumlara değer biçmekte ve toplumsal değişimin genel yönünü belirlemekte bir standart olarak hizmet edebilecek adil bir temel yapı anlayışını ve bununla uyumlu bir kişi idealini türetebiliriz. Bir Arşimet noktası bulmak için *a priori ya da mükemmeliyetçi ilkelere başvurmak zorunlu değildir*. Birincil toplumsal yararlaraya yönelik arzu gibi belirli genel arzuların olduğunu varsaymakla ve gereğince tanımlanmış bir durumda varılacak uzlaşmaları temel almakla mevcut şartlardan bağımsızlaşma gereğini yerine getirebiliriz [vurgu bana ait] (263).

Kısacası, iki adalet ilkesi bu prosedür uyarınca türetilir. Rawls'un da belirttiği üzere, hakkaniyet olarak adalet, diğer sözleşmecî görüşlerde olduğu gibi, iki kısımdan oluşur; bunlardan ilki başlangıç durumunun yorumuna ve bu durumda ortaya atılan seçim sorununa ilişkindir; ikincisi ise, Rawls'un iddiasına göre, kabul edilecek olan iki adalet ilkesine ilişkindir. “Teorinin ilk kısmı (ya da bunun değişik bir versiyonu) kabul edilirken diğeri edilmeyebilir; tersi de varittir” (15). Rawls'un seçileceğine inandığı gerçek adalet ilkeleri yeterince benimsenmese bile, yine de teorinin ilk kısmından ikincisine geçiş aşamasında iki tür itirazın doğmasının mümkün olduğu tespit edilebilir.

Bir dizi itirazda, başlangıç durumunun mevcut ihtiyaçlar ve arzuların gerçek bir kopuşu gerçekleştirip gerçekleştirilemeyeceği sorgulanacaktır. Bu tür itirazlar muhtemelen birincil yararlar anlatısı ya da ince yarar teorisinin başka bir vechesi konusunda bir karara varılmasını sağlayacak ve bu teorinin –diğer yarar kavrayışları karşısında– özel yarar kavrayışları lehine bir eğilim gösterdiğini iddia edecektir. Bu tür itirazlar Rawls'un birincil yararlar listesinin her türlü yaşam tarzı açısından eşit ya da neredeyse eşit derecede değerli olduğu iddiasına muhtemelen karşı çıkacaktır. Söz konusu itirazlar, başlangıç durumunun hakkaniyetinin altını oyduğunu, evrensel olarak paylaşılmayan varsayımları kullanıma soktuğunu, olumsal tercihlerle, örneğin Batılı liberal burjuva yaşam planlarıyla fazlasıyla içli dışlı olduğunu ve sonuç olarak varılan ilkelerin de hâkim değerlerin bir

ürünü olduğunu iddia ederek ince yarar teorisinin inceliğini de sorgulayabilir.

Buna karşılık, ikinci bir dizi itiraz, başlangıç durumunun insani koşullardan fazlasıyla kopuk olduğunu, tarif ettiği ilk durumun Rawls'un doğuracağını dile getirdiği ilkeler için ve hatta herhangi bir kesin ilke için fazlasıyla soyut olduğunu iddia edecektir. Bu tür bir itiraz, büyük olasılıkla, ahlaki açıdan uygun bilgiyi ya da herhangi bir anlamlı sonuç doğurmak için gerekli bilgiyi dışladığı gerekçesiyle cehalet peçesine de karşı çıkacaktır. Söz konusu itiraz sahipleri, başlangıç durumuna gömülü kişi kavramının fazlasıyla biçimsel ve soyut, gerekli güdülerini oluşturan olumsuzluktan fazlasıyla kopuk olduğunu iddia edeceklerdir. İlk itiraz sahipleri ince yarar teorisinin adil olmak için fazlasıyla kalın olduğundan şikâyet ederlerken, ikinci itirazda bulunanlar cehalet peçesinin kesin bir çözüm üretmek için fazlasıyla opak olduğunu kabul ederler.

Bu iki itirazın da izini burada sürmeyeceğim. Bir bütün olarak deontolojik projeye duyduğumuz ilgi dikkate alınacak olursa, başlangıç durumuna duyduğumuz ilginin daha genel bir ilgi olduğu anlaşılır. Basitçe ifade edersek, bu ilgi şundan ibarettir: Eğer başlangıç durumu Rawls'un Kant'a yanıtı ise, bu tatmin edici bir yanıt mıdır? Söz konusu kavram, Kantçı ahlaki ve siyasi talepleri 'ampirik bir teori kapsamında' yeniden formüle etme özleminde başarılı mıdır? Keza başlangıç durumu, Kant'ın teorisini 'çevreleyen' metafizik açıdan tartışmalı 'unsurlardan' kaçınırken deontolojik liberalizme bir temel sağlayabilir mi? Daha spesifik olarak, başlangıç durumunun tanımı, Rawls'un güçlü bir anlam vererek geliştirmeye çalıştığı adaletin önceliği iddiasına uyum sağlayarak bu iddiayı destekleyebilir mi?

Başlangıç durumuna ilişkin bir yoruma göre, ki bu, Rawls'un bizzat davetiye çıkardığı, anlaşılması kolay ampirisist [deneyci] yorumdur, başlangıç durumu deontolojik iddiayı destekleyemez. Bunun niçin böyle olduğunu anlamak için koşullarını, kısmen bu koşulların somutlaştırdığı iddiayı anlamaya yönelik bir bakışla daha yakından incelemeliyiz. Bu yüzden, ince yarar teorisinin, Rawls'un belirttiği gibi, adalet ilkelerini doğurmak için fazlasıyla kalın mı, yoksa fazlasıyla ince mi olduğu sorusu ile değil, daha ziyade yarar teorisini neyin ince ya da kalın *kaldığı* ve adaleti öncelikli *kılan* şeyin ne olduğuna ilişkin anlatıyla bu anlatının nasıl uyum sağladığı sorusu ile ilgileneceğiz. Ancak, belki de en iyisi, Rawls'un tanımladığı kadarıyla başlangıç durumunun karakteristik özelliklerini oluşturan koşulları incelemeye girişmeliyiz. Bunun için de dikkatimizi adalet koşullarına yöneltmek zorundayız.

ADALET KOŞULLARI: AMPİRİSİST [DENEYCİ] İTİRAZLAR

Adalet koşulları adaletin erdemine ilişkili olan koşullardır. Bunlar insan toplumlarında hâkim olan koşullardır ve işbirliğini hem mümkün hem de zorunlu kılarlar. Toplum, karşılıklı avantaj sağlamayı hedefleyen ve işbirliğine dayanan bir girişim olarak görülür ki, bu da topluma damgasını vuran şeyin, genel olarak hem bir ihtilaf hem de bir çıkar özdeşliği olduğu anlamına gelir – bu çıkar özdeşliğinde herkes karşılıklı işbirliğinden kazanç sağlamayı kabul eder; ihtilaf ise, insanların çıkar ayrılıkları ve amaç farklılıkları dikkate alındığında, işbirliğinin meyvelerinin nasıl dağıtılacağı konusundaki görüş ayrılıklarından doğar. İlkelere bu tür iddiaların sınıflandırılabilmesini sağlayan düzenlemeleri tayin etmek için ihtiyaç duyulur ve bunu temin edecek olan da adalete biçilen roldür. Sınıflandırmaya yönelik düzenlemeleri zorunlu kılan arka-plandaki koşullar adalet koşullarıdır.

Rawls, Hume’u izleyerek, bu koşulların iki türlü olduğunu belirtir – nesnel ve öznel. Nesnel adalet koşulları kaynakların mutedil kılığı gibi olguları kapsamına alırken, öznel adalet koşulları da işbirliği yapan öznelerle ve bilhassa bu öznelerin ayırt edici nitelikleri olan farklı çıkarlara ve amaçlara sahip olmaları olgusuyla ilgilendirir. Bu da herkesin geliştirmeye layık bulunduğu kendine özgü bir hayat planı ya da iyi [yarar/menfaat] kavramı olduğu anlamına gelir. Rawls, işin bu yönünü, en azından başlangıç durumunda tasarlandığı kadarıyla, tarafların birbirlerine karşılıklı olarak ilgisiz olduklarını, başka hiç kimsenin değil, kendi iyi [yarar/menfaat] kavrayışlarını geliştirmekle ilgilendiklerini ve amaçlarına doğru ilerlerken önsel ahlaki bağlarla birbirlerine bağlı olmadıklarını varsayarak vurgular. Adalet koşulları şu şekilde özetlenmiştir:

Kısaca, adalet koşullarının, karşılıklı olarak ilgisiz kişilerin toplumsal avantajların bir bölümüne yönelik birbiriyle çatışan talepleri mutedil kılıklı koşulları altında birbirlerine karşı ileri sürdükleri her durumda yürürlükte oldukları söylenebilir. Nasıl yaşama ve uzuvlara yönelik bir tehdit mevcut olmadığı sürece fiziksel cesaretin ortaya çıkmasını gerektirecek bir durum yoksa, bu koşullar var olmadığı sürece adalet erdeminin ortaya çıkmasını gerektirecek bir durum da olmayacaktır (128).

Adalet koşulları adalet erdemini doğuran koşullardır. Bu koşulların yokluğunda adalet erdeminin de bir hükmü yoktur; bu durumda, adalet

erdemine ihtiyaç olmaması bir yana, söz konusu erdem adalet koşulları yokken imkân dâhilinde dahi değildir. “Ancak, bir insan toplumuna ayırt edici özelliğini veren şey, *adalet koşullarıdır*” [vurgu bana ait] (129-30). Bu yüzden, adalet erdemi gereklidir.

Adalet erdemine sebep teşkil eden koşullar deneysel koşullardır. Bu konuda Rawls açık ve nettir. “Ahlak felsefesi olumsal varsayımları ve genel olguları dilediğince kullanmak konusunda özgür olmalıdır.” Başka türlü ilerleyemez. Önemli olan, öncüllerin ‘gerçek ve yeterince genel’ olmasıdır (51, 158).

Adaletin temel ilkeleri tamamen toplum içindeki insana dair tabii olgulara dayanır. Bu bağımlılık başlangıç durumunun tanımında açığa vurulur: Tarafların kararı genel kanaat ışığında alınır. Dahası, başlangıç durumunun çeşitli unsurları insan yaşamının koşulları hakkında birçok önvarsayım içerir... Eğer bu varsayımlar doğru ve yeterince genelse, her şey yolundadır, zira bu unsurlar olmadan bütün proje anlamsız ve boş hale gelir (159, 160).

Ancak, başlangıç durumunun deneyci [*empiricist*] kavranışı ile deontolojik iddialar arasında derin bir ayrılık var gibi gözükmektedir. Zira, eğer adalet erdemi açısından belirli deneysel önkoşullara bağlı ise, adaletin önceliğinin koşulsuz bir biçimde nasıl olumlanabileceği belirsizdir. Rawls, adalet koşullarına ilişkin anlatısını Hume’dan ödünç aldığını söyler (126-8). Ancak, Hume’un koşulları, hakkın önceliğini deontolojik anlamda destekleyemez. Ne de olsa bu koşullar deneysel koşullardır. Rawls’un, adaletin önceliğini, kendi iddiasının gerektirdiği üzere kategorik anlamda tesis etmek için, yalnızca adalet koşullarının bütün toplumlarda hüküm sürdüğünü değil, bu koşulların adalet erdeminin diğer herhangi bir erdeme göre daima daha eksiksiz ve kapsamlı bir biçimde iş görmesini sağlayacak kadar hâkim olduğunu göstermesi gerekecektir. Aksi takdirde, yalnızca adaletin belirli türdeki toplumların, yani karşılıklı olarak ilgisiz tarafların çatışma halindeki taleplerinin yol açtığı sorunların çözümünün en acil toplumsal önceliği oluşturduğu toplumların ilk erdemi olduğu sonucuna varmakla yetinmek durumunda kalacaktır.

Elbette, bir sosyolog, örneğin, gelişmiş modern endüstriyel toplumların karşı karşıya oldukları, giderek artan enerji ve diğer temel kaynak kıtlığıyla görüş birliğinin ve ortak amaçların (sırasıyla buna ilişkin nesnel ve öznel koşulların) ortadan kalkmasının iç içe geçtiği dikkate alınınca,

adalet koşullarının, adaleti bu gibi toplumlarda bir ilk erdeme [*first virtue*] dönüştürecek kadar kuvvetli bir hâkimiyet kurduğunu iddia edebilir. Ancak, eğer Rawls adaletin önceliğinin bu tür bir genellemeye bağlı olduğunu kastediyorsa, en azından uygun bir sosyolojik destek sağlamaya ihtiyaç duyacaktır. Yalnızca '*bir topluma ayırt edici niteliğini kazandıran şeyin* adalet koşulları olduğunu' ileri sürmek yeterli değildir [vurgu bana aittir] (129-30).

Adaletin önceliğinin deneysel olarak temellendirilebileceği anlayışı, gerekli genellemenin, en azından bir dizi toplumsal kuruma uygulanması durumunda ne kadar kuşkuyla bir nitelik taşımak zorunda olduğunu göz önüne alırsak, inandırıcı olmaktan uzaktır. Ulus-devlet gibi geniş ölçekli toplulukların bu anlayışın gerekliliklerini birçok durumda yerine getirdiği kolaylıkla tasavvur edilebilmekle birlikte, üyelerinin değerlerinin ve amaçlarının, adalet koşullarının görece daha alt seviyede hüküm sürmesine yol açacak kadar büyük ölçüde çakıştığı bir dizi daha içten ya da dayanışmacı topluluk da kolaylıkla tahayyül edilebilir. Hume'un da bizzat gözlemlediği gibi, bu gibi koşulları tahayyül etmek için ütopyacı görüşlere ya da şairlerin kurgularına başvurmamıza gerek yoktur; 'aynı gerçeği ortak deneyimler ve gözlemler yardımıyla da keşfedebiliriz' (1739: 495).

İnsan kalbinin günümüzdeki mizacında bu gibi genişletilmiş duygulanımlara ilişkin eksiksiz örnekler bulmak belki de güçtür; ancak, yine de, aile örneğinin buna yaklaştığını gözlemleyebiliriz ve bireyler arasındaki karşılıklı iyilikseverlik ne kadar güçlenirse [içten ya da dayanışmacı topluluklara] o kadar yaklaşılmış olur; öylesine ki, sonunda mülkiyete dayalı her türlü ayırım bu topluluk üyeleri arasında büyük ölçüde birbirine karışır ve ortadan kalkar. Evli kişiler arasında kurulan dostluk bağının her türlü mal mülk ayırımını ortadan kaldıracak kadar güçlü olduğu hukuken varsayılır ve kendisine atfedilen güce gerçekte çoğunlukla sahiptir (1777: 17-18).

Aile kurumu bu bağlamda uç bir örnek oluştursa da, toplumsal kurumlara ilişkin orta halli bir dizi örneği, adalet koşulları tarafından çeşitli seviyelerde tanımlanan insan topluluklarının devamlılık arz eden bütünlüğünü kolaylıkla tahayyül edebiliriz. Bu topluluklar, bir spektruma yayılan çeşitli noktaları, kabileleri, mahalleleri, şehirleri, kasabaları, üniversiteleri, sendikaları, ulusal kurtuluş hareketlerini,

yerleşik ulusçulukları ve açık sayılabilecek bir biçimde tanımlanmış ortak kimlikler ve ortak hedefler gibi, varlıkları tam da adalet koşullarının görelî yokluğuna [*relative absence*] delalet eden özellikler taşıyan etnik, dinsel, kültürel ve dilsel topluluklardan ibaret geniş bir çeşitliliği içerir. Adalet koşulları her ne kadar bu örneklerin her birinde pekâlâ mevcut ise de üstün durumda olmaları olasılığı düşüktür; en azından tüm bu örneklerde diğer herhangi bir erdemden daha büyük ölçüde iş görecektir kadar üstün değildirler. Başlangıç durumunun deneyci yorumuna göre, adalet, yalnızca çatışan çıkarları ve amaçları uzlaştırmayı öncelikli ahlaki ve siyasi mülahaza kılmaya yetecek kadar çok görüş ayrılığı tarafından kuşatılmış toplumlar açısından birincil bir önem taşıyabilir; adalet, toplumsal kurumların –hakikatin teoriler açısından taşıdığı anlama benzer şekilde– mutlak anlamda ilk erdemi değildir; fiziksel cesaretin bir savaş bölgesinde taşıdığı anlama benzer şekilde, yalnızca şarta bağlı bir önem taşır.

Ne var ki, bu formülasyon, adaletin öncelikli konumunun altının adalet koşullarına ilişkin deneyci anlatı tarafından oyulduğu ek bir anlamı daha akla getirir. Söz konusu formülasyon, adaleti, ahlaki üstünlüğü hükmü kalmamış koşulları yeniden tesis etmeye çalışmaktan ibaret, çare kabilinden bir erdem olarak sunan bir mantık kurar. Ancak, eğer adalet erdemi kendi önkoşulunu oluşturan ahlaken düşük koşullara bağlı olarak ölçülürse, bu durumda, bu koşulların *yokluğu* –bu durumun tasviri mümkün olsa da– bununla en azından eşit önceliğe sahip rakip bir erdemi hayata geçirmelidir; adalet iş görmediği sürece iş görecektir olan bir erdemi... Eğer fiziksel cesaret yalnızca rencide edici koşullar altında işe yarayan bir erdemse, cesaret lüzumunu ortadan kaldıran barış ve huzur, şüphesiz, eşdeğer statüye sahip erdemler olmak durumundadır. Adalet söz konusu olduğunda da aynısı geçerlidir. Hume'un anlatısının teyit ettiği üzere, adaletin düzeltici özelliği, en azından kendisiyle karşılaştırılabilir düzeyde başka bir dizi erdemi gerektirir.

Adaletin menşei beşeri geleneklerdir (...) ve bunlar, dışsal nesnelerin arz ettikleri durumla birlikte, insan zihninin belirli niteliklerinin bir araya gelmesinden türeyen bazı uygunsuzluklara derman olmak üzere tasarlanmışlardır. Zihnin nitelikleri bencillik ve sınırlı cömertliktir, dışsal nesnelerin konumu ise kolaylıkla değişir, ayrıca insanların istekleri ve arzularıyla karşılaştırıldığında bu nesnelere yetersiz kalır... İnsanın iyilikseverliğini ya da doğanın mükâfatlarını yeterli miktarda artırırsanız, adaleti, yerine

çok daha asil erdemler ve daha büyük lütuflar koyarak gereksizleştirmiş olursunuz (1739: 494-5).²

Adalet koşullarına başvurmak, eşzamanlı olarak, örtük bir biçimde de olsa –tanımı ne olursa olsun– iyilikseverlik veya kardeşlik ya da genişletilmiş duygulanım koşullarını kabul etmek demektir; bu gibi koşullar adalet koşulları hâkim olmadığı sürece yürürlükte olacaktır ve bu koşulların tanımladığı erdem de en azından müteakbil statüye sahip bir erdem olmak zorundadır.

Adaletin düzeltici veçhesinin doğurduğu sonuçlardan biri, belirli bir durumda, adaletin yükselişinin genel bir ahlaki gelişmeyle bağlantılı olup olmadığını önceden söyleyemememizdir. Bunun nedeni, bir adalet kazanımının şu iki yoldan birini izleyerek ortaya çıkabilmesidir: Bu kazanım, daha önce adaletsizliğin hâkim olduğu bir yerde ya da daha önce ne adaletin ne de adaletsizliğin hâkim olduğu, ancak adalet erdeminin yaygınlık kazanmasını gerektirmeyecek ölçüde iyilikseverlik ya da kardeşliğin varlığından bahsedilebilecek yerlerde ortaya çıkabilir. Adaletin adaletsizliği ikame ettiği yerlerde, diğer her şey aynı kalmakla birlikte, genel bir ahlaki gelişimin olduğu açıktır. Öte yandan, adaletin yükselişinin önceden var olan saiklerin ve eğilimlerin niteliğinde yaşanan bazı dönüşümleri yansıttığı yerde genel ahlaki denge pekâlâ azalmış da olabilir.

Kardeşlikortadan kalktığında daha hakkaniyetli davranmak gerekebilir, ancak ahlaki statükoyu yeniden tesis etmek için bundan da fazlasına ihtiyaç duyulması mümkündür. Ayrıca, adalet ile buna rakip erdemlerin aynı standartlara göre mükemmel bir biçimde ölçülebilir olduğunun hiçbir garantisi yoktur. Yurttaşlıkla ilgili ve belirli kişisel bağlılıkların çöküşü, tam teşekküllü adalet tedbirlerinin dahi telafi edemeyeceği ahlaki bir kaybı simgeliyor olabilir. Sonraki dönemde herkes ‘yapması gerekeni yaptığı’

2) Bu metnin Aziz Yardımlı tarafından yapılan çevirisi şöyledir: “[T]üre doğuşunu insan uyulaşmalarından alır, ve bunlar insan anlığının belli *niteliklerinin* dışsal nesnelerin *konumları* ile çakışmasından doğan belli uygunsuzluklara karşı bir çare olarak niyetlenmişlerdir. Anlığın nitelikleri *bencillik ve sınırlı yüceğönüllüktür*: Ve dışsal nesnelerin konumu ise, insanların istek ve dilekleri ile karşılaştırma içinde darlıklarına ek olarak *kolayca değişmeleridir*... İnsanların iyilikseverliğini ya da doğanın eliaçıklığını yeterli bir dereceye yükseltin, türenin yerini daha soylu erdemler ve daha değerli kutsamalarla doldurarak onu gereksizleştirmiş olursunuz.” Bkz. David Hume, *İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme*, çev. Aziz Yardımlı, İdea Yayınevi, İstanbul, 1997, s. 427.

sürece, örtük kavrayışlar ve bağlılıkların kumaşında oluşan bir yırtığın ahlaki açıdan tamamen tamir edildiği söylenirse de olur mu?

Örneğin, ilişkilerin büyük bir kısmının kendiliğinden gelişen duygulanımlar tarafından yönetildiği ve bundan dolayı adalet koşullarının görece düşük bir oranda hâkim olduğu, ideale yakın bir aile durumunu düşünün. Böyle bir ailede bireysel haklara ve adil karar üretmeyi hedefleyen prosedürlere nadiren başvurulur; adaletsizlik başını alıp gittiği için değil, bu gibi prosedürlere başvurmak, hakkım olan payı nadiren talep etmeme yol açan bir cömertlik ruhu tarafından engellendiği için... Ancak, bu cömertlik, zorunlu olarak, şefkatten dolayı adil hakkaniyet ilkelerinin bana hak kazandıracığı paya eşit veya bundan daha fazla bir miktar elde edeceğime dair bir ima içermez. Elime geçen miktar daha az da olabilir. Burada mesele, başka yolla elde edeceğimi daha spontane bir biçimde elde etmem değil, ne elde edeceğime ve neye hakkım olduğuna ilişkin sorunların bu tür bir yaşam tarzının genel bağlamına büyük ölçüde oturmamasıdır.

Şimdi, bu uyumlu ailenin günün birinde görüş ayrılığına düştüğünü hayal edin. Çıkar çatışmaları arttıkça adalet koşulları bundan daha ciddi bir artış gösterir. Önceki zamanların sevecenliği ve kendiliğindenliği, hakkaniyet ve haklara riayet yönündeki taleplere yol açar. Ve daha da ileri giderek eski cömertliğin yerini kusursuz bir bütünlüğün sağduyulu tabiatına bıraktığını ve yeni ahlaki gerekliliklerin tam teşekküllü adalet tedbirleri tarafından, adaletsizliğin artık hâkim olmamasını sağlayacak şekilde karşılandığını hayal edelim. Böyle bir evde ebeveynlerle çocuklar arasında düşünümsel [*reflective*] bir denge sağlanır ve bunlar, suratlarını asarak da olsa, görev icabı adaletin iki ilkesine uyarlar ve aile içinde adaletin gereğinin gerçekleştirilmesi için istikrar ve uyum koşullarını sağlamayı dahi başarırlar. Peki, buna ne gibi bir anlam yüklemeliyiz? Adalet erişimin, ulaşılan adalet ne kadar kapsamlı olursa olsun, bütüncül ahlaki karakterini iade etmek suretiyle eski hali yeniden tesis ettiğini ve aradaki tek farkın psikolojik bir fark olduğunu söylemeye hazır mıyız? Ya da bununla paralel olan fiziksel cesareti bir kez daha düşünün. Bir zamanlar huzur içinde olmakla birlikte cesaretsiz (korkaklıktan dolayı değil, sükûnetten dolayı cesaretsiz) bir toplumun, şiddet ve tehlikeyle dolu olmakla birlikte, cesaret erdeminin gözüpek bir biçimde ve bolca sergilendiği bir topluma dönüştüğünü hayal edin. Ahlaki bir perspektiften bakıldığında ikincisini tercih edeceğimiz aşikâr değil mi?

Elbette, oransızlıkların, var oldukları takdirde, ters yönde etkide bulunmaları da pekâlâ mümkün. Cesaret gerektiren koşulların sertliğine

rağmen, yeni yaşam biçimi, daha korunaklı koşullarda insan ruhunun erişemeyeceği bir asaletin serpilmesine yol açar; öyle ki, en neşe dolu huzur ortamı dahi bunun eksikliğini gideremez. Ve eğer aileyi veya daha geniş bir toplumsal grubu içeren *Gemeinschaft*'ın [*cemaatin*] terk edilmesi maddi bir tamahkârlık saldırısını değil, çeşitliliğin tomurcuklanmasını ya da çocukların aile yuvalarının dar görüşlü yaşam biçimini aşmalarını yansıtıyorsa, adaletin belirişini daha olumlu bir şey gibi görme eğiliminde olabiliriz. Ancak, esas sorun hâlâ ortadadır. Adalette görülen bir yükseliş genel ahlaki gelişimle, birbirinden farklı iki şekilde ilişkilendirilemeyebilir: Ya adalet koşullarında gözlenen yükselişi tam anlamıyla karşılamakta başarılı olunamaması sonucu ya da 'daha asil erdemlerin ve daha büyük lütufların' kaybını telafi etmedeki yetersizlik (derecesi ne olursa olsun) sonucu...

Eğer adalette yaşanan bir yükseliş ahlaki anlamda kesin bir gelişime yönelik zorunlu bir ima içermiyorsa, bazı durumlarda adaletin bir erdem değil, bir kusur olduğu da kanıtlanabilir. Bu, adalet koşullarının kendine dönüşlü [*reflexive*] boyutu olarak adlandırabileceğimiz şey dikkate alınarak anlaşılabilir. Kendine dönüşlü boyut, tarafların kendi koşulları hakkında bildikleri şeyin, koşullarının bileşenlerinden birini oluşturması olgusuna göndermede bulunur. Rawls, 'elbette, başlangıç durumundaki kişilerin adalet koşullarının yürürlükte olduğunu bildiklerini varsayacağım' diye yazdığında bu hususu kabul eder (128).

Adalet koşulları ve daha spesifik olarak bu koşulların öznel veçhesi, kısmen, katılımcıların güdülerine ve kendi güdülerini algılama biçimlerine bağlıdır. Taraflar günün birinde kendi koşullarını farklı bir gözle görmeye, adalet (veya iyilikseverlik) koşullarının daha önceye göre daha hâkim ya da daha az hâkim olduğuna inanmaya başlarsa, inançlarındaki bu değişim, koşulların da değişmesine yol açar. Rawls adaletin yararını tartışırken adalet duygusu ile eylemde bulunmanın bulaşıcı olduğuna işaret eder; bu tür bir eylem, önceden varsaydığı unsurları pekiştirir ve diğerlerinin benzer güdülerini teşvik edip olumlayarak kendi istikrarını artırır.

Ancak, şu da sorulmalı: Adalet koşullarının yürürlükte olmadığı yerlerde (ya da bu koşullar yürürlükte olmadığı sürece) bu 'bulaşmanın' ne gibi etkisi vardır? Uygunsuz koşullarda, diyelim ki, adalet erdeminden ziyade iyilikseverlik ve kardeşlik erdemlerinin geçer akçe olduğu durumlarda, adalet duygusuyla hareket ettiğim zaman eylemim yalnızca lüzumsuz olmakla kalmaz, hâkim anlayışlara ve güdülere yeni bir yön verilmesine katkıda da bulunabilir ve bu suretle adalet koşullarını bir

dereceye kadar dönüşüme uğrattır. Ve adalet gereği ifa ettiğim 'eylem', aynı durumda iyilikseverlik ya da kardeşlik gereği ifa edeceğim 'eylemle' –farklı bir espriyle de olsa– 'aynı' olsa dahi, bu, doğru olabilir. Rawls'un istikrar anlatısında olduğu üzere, eylemim ve ona can veren adalet duygusu, kendilerinin uygun *kaçacakları* koşulları bizatihi oluşturan bir kendini gerçekleştirme etkisine sahiptir. Ancak, adaletin gerçekleştirilmesine yönelik uygunsuz bir eylemde bulunulması durumunda, sonuç, adaletin etkisini benzer şekilde artırmak zorunda kalmaksızın adalet koşullarını daha baskın kılmak olacaktır.

Fiziksel cesaretin huzur dolu koşullarda gereksiz yere sergilenmesi, cesaret sergileyen kişilerin takdir etmekte başarısız oldukları sükûneti yok ettiklerinin ve sükûneti yeniden tesis etmekte de büyük olasılıkla başarısız olacaklarının bir kanıtı olabilir. Adalet açısından da benzer bir durum söz konusudur. Eğer yersiz bir adalet duygusuna sahip olmasından dolayı eskiden beri tanıdığım yakın bir arkadaşım her ortak harcamamızda kendisine düşen tam payı hesaplayıp ödemekte ısrar eder ya da herhangi bir karşılıksız iyiliği veya konukseverliği ciddi itirazlarla karşılamaksızın ve büyük bir mahcubiyete uğramadan kabul etmeyi reddederse, yalnızca kendimi benzer şekilde dikkatli davranmak zorunda hissetmekle kalmam, bir yerden sonra ilişkimizi yanlış anlayıp anlamadığımı da merak etmeye başlarım. İyilikseverlik koşulları bu noktadan sonra ortadan kalkmış olacak, adalet koşulları ise kendini göstermeye başlayacaktır. Bu, adalet koşullarının (öznel veçhesinin) kendine dönüşlü [*reflexive*] boyutunun bir sonucu olarak ortaya çıkar. Ancak, daha önce gördüğümüz gibi, adaletsizliğin meydana gelmediği durumlarda dahi, yeni adalet duygusunun eski kendiliğindenliği [*spontaneity*] tam anlamıyla ikame edebileceğinin hiçbir garantisi yoktur. Adaletin gereğinin uygunsuz koşullarda yerine getirilmesi topluluğun ahlaki karakterinde genel bir çöküşe neden olacağına göre, bu durumda adalet bir erdem değil, bir kusur olacaktır.

O halde, adalet koşulları, adaletin önceliği ve Rawls'un savunmaya çalıştığı, bununla bağlantılı deontolojik temalarla kötü bir uyum sağlar. İki anlatının birbiriyle tezat teşkil eden felsefi soyağaçları dikkate alındığında, tutarsızlıkların ortaya çıkması pek de şaşırtıcı değildir. Adalet koşulları açık bir biçimde Hume'cu iken –'Hume'un bu koşullara ilişkin anlatısı bilhassa kolay anlaşılır bir nitelik taşır ve bu satırlara takaddüm eden özet onun yürüttüğü çok daha kapsamlı tartışmaya esaslı hiçbir katkıda bulunmaz' (127-8)– Rawls'un teorisinin özünü oluşturan deontolojik anlayış ilk formülasyonunu, epistemolojisi ve etiği büyük oranda Hume'un temsil

ettiği hayli deneyci ve yararcı geleneği hedef alan Kant'ta bulur. Kant'a göre, deontolojik açıdan verili hak kavramı –ki Rawls'un yeniden ele geçirmeye çalıştığı kavram da budur– gücünü, tam da Hume'un adaletin erdemine ilişkin anlatısını dayandırdığı, olumsal insani şartlara başvuru olasılığını yok sayan ahlaki bir metafizikten alır.

Hume'a göre, adalet beşeri geleneklerin ürünüdür ve 'varlığını tamamen insanoğlunun birbiriyle ilişkisi ve toplumsal durumu bağlamındaki zorunlu *kullanımından* alır'.

Böylelikle, hakkaniyet ya da adalet kuralları tamamen insanların içinde buldukları özel durumlara ve koşullara dayanır ve kökenlerini ve varlıklarını, bu kurallara toplumun katı ve düzenli bir biçimde riayet etmesiyle ortaya çıkan yarara borçludurlar. İnsanların içinde buldukları koşulları –hatırı sayılır herhangi bir durumda– tersine çevirin: Zenginliği ya da gereksinimleri uç noktalara sürükleyin: İnsanların yüreğine mükemmel bir itidal ve insan sevgisi ya da müthiş bir açgözlülük ve kötülük aşılayın: Adaleti bütünüyle *yararsız* kılarak onun özünü tamamen tahrip etmiş ve insanoğluna düşen adalet yükümlülüğünü askıya almış olursunuz (1777: 20).

Buna karşılık, Kant'a göre:

Deneyisel ülkeler ahlak yasalarına bir temel olarak hizmet etmeye hiçbir zaman elverişli değildirler. Bu yasaların istisnasız bütün ussal varlıkları kapsamaması gereken evrensellikleri –ve böylelikle dayattıkları koşulsuz pratik zorunluluk– söz konusu yasaların, temellerini *insan doğasının özel yaratılışı* ya da insanın içinde bulunduğu tesadüfi koşullardan almaları durumunda ortadan kalkar (1785:109).³

Görüldüğü üzere, adalet koşullarına ilişkin Humecu anlatı, adalet ve hakkın, Rawls'un gerekli gördüğü ve Kant'tan türetilen ayrıcalıklı sta-

3) Bu alıntı Türkçe'ye şu şekilde çevrilmiştir: “*Deneyisel ülkeler*, ahlak yasalarının temelini oluşturacak nitelikte hiç değildir. Çünkü bu yasaların temeli *insanın doğal yapısının özel kuruluşundan* ya da onun içinde bulunduğu rastlantısal koşullardan alınırsa, onları fark gözetmeksizin bütün akıl sahibi varlıklar için geçerli kılan genellikleri, bu genelliğin onlara yüklediği koşulsuz pratik zorunluluk kaybolur.” Bkz. Immanuel Kant, *Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi*, çev. İoanna Kuçuradi, Hacettepe Üniversitesi Yayınları, Ankara, 1982, s. 60. [ç.n.]

tüsünü ne destekleyebiliyor ne de buna uyum sağlayabiliyorsa, Rawls'un bunun yerine adalet koşullarına ilişkin Kantçı anlatıyı neden benimsemediği sorusu tabii olarak doğar. Bunun yanıtı, Kant'ın, kelimenin tam anlamıyla hiçbir adalet erdeminin ya da en azından insan toplumuna özgü koşullar içinde konumlandırılan hiçbir adalet erdeminin olmamasıdır. Böyle bir erdemi sağlayabileceği de aşikâr sayılmaz. Bunu yapmak, Kantçı etiğin esas konusu ile –insanın yalnızca dıştan gelen etkilerin ve içinde bulunduğu tabii ve toplumsal koşulların olumsal belirlenimlerinin üzerine yükseldiği ve saf pratik aklın ortaya koyduğu ilkeler uyarınca eyleyebildiği sürece ahlaki biçimde eylemde bulunmuş olacağı hususu ile– çelişkili olacaktır. Kant'a göre, adalet koşulları adaleti gerekli kılan beşeri toplumun koşullarından ibaret değildir; adalet koşulları, adaleti ve ahlaki genel olarak mümkün kılan insan toplumundan soyutlanmış ideal bir alana dayanır. Bu alan amaçlar krallığıdır [*kingdom of ends*]. Bu, fenomenal dünyanın ötesindeki bir alandır – Kant'ın kabul ettiği üzere, 'bu, kesinlikle yalnızca bir idealdir'; bu alanda insanlar daimi mukimler olarak değil, daha ziyade kısa süreli ziyaretçiler olarak kabul görür. Bu adalet koşullarına kabul edilmek, ahlaki erdemin önkoşulu değil, bu erdemin gerçekleştirilmesine ilişkin ölçüdür. Bu, insanların yalnızca özerk bir biçimde verili ahlak yasasına uyum doğrultusunda eylemde bulunabildikleri ölçüde, yani, evrensel bir açıdan bakıldığında, konumlandırılmamış varlıklar olarak amaçlarını belirler ve eylemde bulunurken kendilerini konumlarından soyutlayabildikleri ölçüde ulaştıkları bir yerdir. Kategorik emperatifin, insanların yalnızca amaçlar krallığının yasakoyucu bir üyesi imişçesine eylemde bulunmasını buyurabilmesinin nedeni budur.

Ussal varlıklar arasındaki kişisel farklılıkları ve bu varlıkların özel amaçlarının bütün içeriğini soyutlarsak, sistematik bir bağlantı içinde tüm amaçlardan oluşan bir bütünü (...) yani yukarıdaki ilkelerle uyum içinde olan bir amaçlar krallığının mümkün olduğunu tasarlayabileceğiz (Kant 1785: 100-1).⁴

4) Almanca metinle farklılık gösteren bu cümle Türkçe'ye şöyle çevrilmiştir: “[A] kıl sahibi varlıkların kişisel farklılıkları, aynı şekilde de özel amaçların her türlü içeriği soyutlanırsa, sistematik bir şekilde birbirine bağlanmış tüm amaçları kapsayan bir bütün, yani yukarıdaki ilkelere göre olanaklı olan bir amaçlar krallığı düşünülebilir.” Bkz. Immanuel Kant, *Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi*, çev. İoanna Kuçuradi, Hacettepe Üniversitesi Yayınları, Ankara, 1982, s. 51. [ç.n.]

Şimdi, böyle bir amaçlar krallığı, ancak kurallarını kesin buyruğun bütün akıl sahibi varlıklara buyurduğu maksimlerle, *bunlara genel olarak uyulduğu takdirde* gerçekleşebilirdi. Ne var ki, akıl sahibi varlık, kendisi bu maksime harfi harfine uysa da, bundan dolayı başka varlıkların da bu aynı maksime bağlı kalacaklarına güven[emez]... [Ancak buna rağmen] 'sırf olanaklı bir amaçlar krallığının genel yasa koyucu bir üyesinin maksimlerine göre eylemde bulun' yasası bütün gücünü korur, çünkü kesin bir şekilde buyuran bir yasadır (Kant 1785: 106).⁵

Daha önce gördüğümüz gibi, ideal alanlar ve aşkın özneler kavrama dâhil olduğu ve amaçlar krallığı anlatısı böyle bir içeriğe büründüğü anda, Rawls Kant'tan ayrılır. Rawls beşeri adalete bir temel oluşturmak açısından bu tür bir anlayışı yetersiz bulur, zira söz konusu anlayış yalnızca gerçek insani durumlardan kopartıldığı sürece insanoğluna uygulanabilir gibi gözükmemektedir – ki bu da insanoğlunun insan olmaktan vazgeçtiği sürece uygulanabileceği anlamına gelir. Bu tür bir anlayış en hafif deyimle muğlâktır ve *a priori* değer biçme standartlarına ve bedenden radikal bir biçimde ayrılmış benlik kavrayışlarına karşı geliştirilen eleştirilere boyun eğmek durumunda kalabilir. Rawls, Sidgwick'le birlikte, Kant'ın her türlü olumsuzluktan soyutlanmayı gerektiren doktrininin, her ikisi de özgürce seçilmiş ve dikkatle izlenmiş tutarlı bir dizi ilkeye göre yaşanmış hayatlar olduğu ölçüde, azizlerle alçakların hayatları arasında bir ayırım yapmaya muktedir olamayabileceği iddiasında bulunarak bu kaygıları, bilhassa keyfilik sorunuyla ilgili olanları dile getirir. Numenal benliğin seçimi bu anlamda keyfi olabilir – hatta, gerçekte, kaçınılmaz bir biçimde keyfidir. “Kant, ahlak yasası doğrultusunda hareket etmenin tabiatımızı teşhis edilebilir şekillerde ifade ettiğini, buna karşıt ilkeler doğrultusunda hareket etmeninse tabiatımızı ifade etmediğini kanıtlamadı” (255). Bu eleştiri, deneysel ve *a priori* olanın ahlak teorisinde oynadığı rol konusunda Rawls'un Kant'la arasındaki genel farkı ve bilhassa Rawls'un 'ahlaki kavramların ve *a priori*'nin analizi, ne kadar geleneksel bir biçimde anlaşılırsa anlaşılınsın, (müstakil bir adalet teorisine) temel oluşturmak için fazlasıyla kırılgandır' yolundaki görüşünü yansıtır. “Ahlak felsefesi olumsal varsayımları ve genel olguları istediği gibi kullanmak konusunda özgür olmalıdır” (51).

5) Çeviri, İoanna Kuçuradi'ye aittir. Bkz. Immanuel Kant, *Ahlak Metafizikinin Temellendirilmesi*, çev. İoanna Kuçuradi, Hacettepe Üniversitesi Yayınları, Ankara, 1982, s. 56. [ç.n.]

Bir yandan hakkın önceliğini korurken, öte yandan bu güçlüklerin üstesinden gelmek için, Rawls, amaçlar krallığı kavramını adalet koşullarına ilişkin ampirik bir anlatıyla uzlaştıracak, ancak bu bağlamda bir şekilde hâkim olacak kişiler arası olumsal farklılıkları da yok sayacak şekilde yeniden formüle etmeye çalışır.

Başlangıç durumunun tanımı numenal benliklerin bakış açısına, özgür ve eşit bir ussal varlığın ne anlama geldiğine yorum getirir. Bu tür varlıklar olarak, doğamız, seçeceğimiz ilkeler doğrultusunda hareket ettiğimiz zaman –ki tabiatımız seçimimizi belirleyen koşullar içinde yansır– göz önüne serilir. Dolayısıyla, insanlar başlangıç durumunda kabullenecekleri şekilde hareket ederek özgürlüklerini, doğanın ve toplumun olumsallıklarından bağımsızlıklarını sergilerler (255-6).

Amaçlar krallığı gibi başlangıç durumu da, cehalet peçesi ile birlikte, ‘ussal varlıklar arasındaki kişisel farklılıklardan ve aynı zamanda bu varlıkların özel amaçlarının bürüneceği her türlü içerikten soyutlama (yapma)’ etkisine sahiptir. Ancak, Kantçı versiyondakinden farklı olarak, gerçek insani varlıklara, insani durumun olağan koşullarına tabiiyeti uygulama gibi sözde bir avantaja da sahiptir.

O halde, başlangıç durumu, Kant’ın özerklik kavramı ve kategorik emperatifinin prosedürel bir yorumu olarak görülebilir. Amaçlar krallığını düzenleyen ilkeler, bu durumda, seçilecek olan ilkelerdir ve bu durumun tanımı özgür ve eşit ussal kişiler olarak tabiatımızı ifade eden ilkeler doğrultusunda hareket etmenin taşıdığı anlamı açıklama imkânı tanır. *Bu kavramlar artık saf anlamda aşkın ve insan davranışı ile açıklanabilir bağlantılardan yoksun değildir, zira prosedürel başlangıç durumu kavramı bu bağlantıları kırmamıza izin verir (vurgu bana ait) (256).*

Başlangıç durumunun amacı, numenal bir alana ya da bütünüyle deneyim ötesi olan aşkın özne kavramına dayanmak zorunda kalınmaksızın, adalet ilkelerini türetecek ve olumsal ve olumsal olduğu için ahlaki açıdan yersiz toplumsal ve tabii etkilerden soyutlanmış –ki Kant’ın özlemi budur– bir araç sağlamaktır. Rawls’un çözümü, başlangıç durumundaki tarafların tanımını, özgür ve eşit ussal varlıklar olarak bütün insanlara ortak olan ayırt edici özelliklerle sınırlandırır. Kabataslak bir ifadeyle, bu ayırt edici özellikler, herkesin kendi amaçlarını seçen

ve bu amaçlar ne olursa olsun gerçekleştirilmeleri için belirli birincil yararları [menfaatleri] araçsal olarak değerlendiren bir varlık olmasıdır. Bu özelliklerin bütün insanlara ortak oldukları ve bu anlamda olumsal olmadıkları varsayılır.

Böylece, insan doğası dikkate alındığında, bunları [birincil yararları] arzu etmek ussal olmanın bir parçasıdır... O halde, birincil yararlar yönündeki tercih, yalnızca ussallık ve insan yaşamının koşulları hakkındaki en genel varsayımlardan türetilir. Adalet ilkeleri doğrultusunda hareket etmek, özel olarak amaçlarımız ne olursa olsun, bize ilişkin olmaları anlamında kategorik emperatifler doğrultusunda hareket etmektir. Bu husus bu tür olumsallıkların, bunların türetilmeleri sırasında dikkate alınan öncüller olarak görülmediği olgusunu açıkça yansıtır (253).

Rawls, her ne kadar Kantçı eğilimler taşısa da, başlangıç durumunun Kant'ın görüşlerinden birçok yönden ayrıldığını kabul eder (256). Adalet ilkelerinin türetilmesi açısından, Rawls'un genelleştirilmiş belirli insani tercihler ya da arzulara duyduğu güven bunlar arasında mutlaka sayılmalıdır. Kant'a göre, ahlak yasasını genelleştirilmiş tercihler ve arzular üzerine kurmak, bunlar insanlar arasında ne kadar yaygın olurlarsa olsunlar, daha dar bir heteronomi yerine daha geniş bir heteronomiyi koymaktan başka bir şey değildir (1788: 25-8). Onun daha müşkülpesent muhakemesine göre, bu, hem genel olarak insan doğasının yapısına hem de belirli insanların yapısına taalluk eden olumsallıktan kaçmak olmayacaktır. 'İnce yarar teorisi' dahi Kant'ın özerklik anlayışını tatmin etmek açısından fazlasıyla kalındır.

Rawls'a göre, bu daha genel olumsallık bir sorun oluşturmaz. Onun derdi, kişiler arasında adilce işleyen bir adalet kuramı geliştirmektir; o halde, yalnızca kişileri birbirinden ayıran olumsallıklar yok sayılmalıdır. İnsanlara ortak olan olumsal özellikler, bu anlamda Rawls için sorun olmamakla kalmaz, aksine, onun ahlak teorisinin asıl içeriğini oluştururlar. "Ahlak felsefesi olumsal varsayımları ve genel olguları istediği gibi kullanmak konusunda özgür olmalıdır." Adalet koşullarının beraberinde getirdiği olgular, bu genel olgular arasındadır. Kant'ın görüşünde bunlar kabul görmese de, Rawls'un teorisi bunlara dayanır; bu olgular, bu teorisinin ürünü olan adalet ilkelerinin, dünyanın ötesinde yer alan bedensizleştirilmiş ya da aşkın varlıklara değil, gerçek dünyadaki insanlara ilişkin olmasını garanti altına alır.

Adalet koşulları altında bulunan [taraflar, M.S.], kendileri gibi ılımlı kıtlığın ve birbiriyle yarışan taleplerin getirdiği sınırlamalarla yüz yüze kalan diğer insanlarla bu dünya üzerine yerleşmişlerdir. Beşeri özgürlük, bu doğal sınırlamalar ışığında seçilmiş olan ilkelerce düzenlenmelidir. Böylece, hakkaniyet olarak adalet, beşeri bir adalet teorisi ve kişiler hakkındaki temel olgular ve bu olguların doğadaki yeri, bu teorinin öncülleri arasındadır (257).

O halde, Rawls'un neden diğer Kantçı tavırlarına uygun şekilde Kantçı bir adalet koşulları anlatısını kolayca benimsemediğini ve neden bunun yerine karakteristik beşeri koşullara ilişkin ampirik bir anlatıyı tanımının bir parçası olarak kapsayan bir başlangıç durumu kavramına başvuruda bulunma baskısı altında olduğunu anlayabiliyoruz. Gözden geçirdiğimiz itirazlara yol açan da işte bu huzursuz kombinasyondur. Kantçı bir kavram olarak ahlak yasası ve amaçlar krallığı, adaletin beşeri konumunu inkâr ediyor gibi görünür; Humecu beşeri konum anlatısı ise adaletin önceliği adına öne sürülen güçlü iddialara uyum sağlayıyor gibi görünür. Ancak, tutarsızlıkların nasıl ortaya çıktıklarını anlamak, bunların ortadan kaldırılmasını değil, varlıklarının teyit edilmesini sağlar. O halde, Rawls'un teorisinin iki emeli, yani hem var olan arzuların olumsuzluğundan hem de aşkın olanın sözde keyfilikinden ve muğlâklığından kaçınmak, bir araya getirilemez; Arşimet noktası bir çelişkiler nakaratı arasında silinip gider.

ADALET KOŞULLARI: DEONTOLOJİK KARŞI YANIT

Bütün bunlara Rawls şöyle yanıt verebilir: Adaletin önceliği ile adalet koşulları arasındaki zahiri bağdaşmazlıklar, başlangıç durumu ve başlangıç durumunun bu anlayışta bir bütün olarak oynadığı role ilişkin bir yanlış anlamaya dayanır. Yöneltilen itirazlar fazlasıyla acelecidir. Bu itirazlar adalet koşulları anlatısının, hatırlanması gerektiği üzere, her şeyden önce varsayımsal bir nitelik taşıyan başlangıç durumu anlatısı içinde yer alan bir anlatı olduğunun ayırdına varmayı beceremez. Burada tasvir edilen koşullarla, başlangıç durumundaki tarafların kendi değerlendirmelerini yaptıkları koşullar kastedilir, sıradan insanların kendi yaşamlarını içinde sürdürmekte oldukları fiili koşullar değil...

Bu itirazlar, büyük ölçüde, adalet koşullarına ilişkin olguları, adalet ilkelerinin fiilen uygulama alanı bulacağı gerçek, fenomenal dünyadaki yaşam olguları olarak düşünmek ve bu nedenle geçerliliklerinin de tüm

sıradan olgusal iddiaların dayandıkları ampirik düşüncelerin aynısına bağlı olduğunu kabul etmek gibi yanlış bir varsayıma dayanmaktadır. Ancak, adalet koşullarının tanımı, sosyolojinin; psikolojinin vs. sunduğu en iyi kanıtlar tarafından yapılacak veya reddedilecek açık bir ampirik genelleme olarak da görülemez. Bütün bir adalet koşulları anlatısı başlangıç durumu anlatısı içinde yer aldığı için, tasvir ettiği koşullar ve saikler, zorunlu olarak gerçek insanlar açısından değil, yalnızca başlangıç durumundaki taraflar açısından ileri sürülmüştür. Adalet koşulları anlatısı, bir kez başlangıç durumuna ilişkin bir öncül konumuna yerleştirildiği anda, fiili beşeri koşullara karşı doğruluğu denetlenilecek basit bir ampirik anlatı olarak işlev göstermeye son verir. Bunun yerine, geçerliliği, düşünümsel [*reflective*] denge halindeki yerleşik kanaatlerimizi başarılı bir biçimde ele geçiren adalet ilkelerini doğuran anlayışın ne ölçüde parçası olduğuna bağlıdır. “En iyisi, bu koşulları, basitçe, son tahlilde ait oldukları külli teoriye göre değerlendirilecek makûl şartlar olarak görmek gibi gözükmemektedir... Doğrulama, anlayışın bütünlüğüne ve bu anlayışın düşünümsel bir dengede bulunan, üzerinde enikonu düşünerek vardığımız hükümlere nasıl uyduğuna ve bu hükümleri nasıl düzene soktuğuna bağlıdır” (578-9).

Ö halde, adalet koşullarının tanımının hakikate uygun ve ampirik anlamda gerçek olmasına asla gerek yoktur. Ne de olsa bunu kapsayan başlangıç durumu [önsel olarak] kabul edilmiş bir kurgudur; adalet muhakememizi belirli şekillerde sınırlamak üzere tasarlanmış, keşfe yarayan bir araçtır. Adalet koşullarına ilişkin hükümler ile beşeri topluluklarda fiilen hâkim olan saikler arasındaki ayrım, Rawls için değişmez bir temadır; “başlangıç durumuna katılan tarafların teorik açıdan tanımlı bireyler olduklarını aklımızda tutmalıyız” (147). “Bu koşullara (yani adalet koşullarına) ilişkin anlatı, insani saiklere ilişkin özel hiçbir teori içermez” (130). “Başlangıç durumundaki kişilerin saikleri, seçilecek ilkeleri kabul eden ve bunlara tekabül eden bir adalet duygusuna sahip olan gündelik hayattaki kişilerin saikleri ile karıştırılmamalıdır” (148).

Rawls, karşılıklı ilgisizlik varsayımının ve başlangıç durumunda önsel ahlaki bağların yokluğunun, insanların gerçekte karşılıklı olarak ilgisiz olduklarına ve hiçbir ahlaki bağ taşımadıklarına dair bir yargı hükmüne zımnen delalet etmediğini özellikle vurgular.

İnsanların birbirleri için asla önemli fedakârlıklarda bulunmadıklarını elbette varsaymamalıyız, zira sevgi ve duygusal bağlar tarafından harekete geçirilen insanlar sıklıkla böylesi fedakârlıklarda bulunurlar (178).

Cehalet peçesi kalktığı anda, tarafların duygusal bağ kurduklarını ve sevgi duyduklarını fark etmeleriyle birlikte diğerlerinin çıkarları doğrultusunda hareket edeceklerini ve amaçlarına ulaştıklarını görmek isteyeceklerini varsaymakta tutarsız bir yan yoktur (129).

Her ne kadar karşılıklı ilgisizlik varsayımı ve öncelikli yararların tercih edileceğine ilişkin tahmin başlangıç durumunun asıl güdüleyici öncülleri olsalar da, bu, ne bu saiklerin gerçek hayattaki kişiler açısından geçerli olduğuna ne de söz konusu saiklerin iki adalet ilkesi tarafından yönetilen iyi düzenlenmiş bir toplumda yaşayan kişiler açısından geçerli olacaklarına yönelik bir ima içerir.

Motivasyon varsayımına ilişkin kapsamın, *yalnızca başlangıç durumundaki taraflar açısından geçerli olduğu* akılda tutulmalıdır; söz konusu taraflar öncelikli yararlarını daha az değil, daha çok tercih edeceklermişçesine müzakereye tutuşmalıdırlar... *Bununla birlikte, bu varsayım, toplumu oluşturan insanların genel motivasyonlarını tanımlamayabilir ve söz konusu varsayım bilhassa iyi düzenlenmiş bir toplumun (başlangıç durumunda benimsenmiş kamusal ilkelerce etkin bir biçimde düzenlenen bir toplumun) yurttaşları açısından yetersiz kalabilir (vurgular bana ait) (Rawls 1975: 543-4).*

Rawls böyle karşılık veriyor ve hatırı sayılır bir avantaj sağlıyor olabilir. Adalet koşullarına ilişkin açıkça deneysel olan yorumu reddetmek, en azından adaletin önceliğine yönelik talebi daha bariz deneysel itirazlardan kurtarmak anlamına gelir. Bu, aynı zamanda, Rawls'un anlatısı bağlamında yalnızca ampirik bir genellemeyi aşılıyor, ancak şartta bağlı bir tanım derecesine de varmıyor gibi gözükken 'beşeri bir toplum, adalet koşulları tarafından tanımlanır' (vurgu bana ait) (129-30) gibi bilmecemsi ifadelerle anlam kazandırmak bağlamında yol kat etmemizi sağlar. Ancak, deneysel yorumun reddi daha zor bir sorun doğurur: Başlangıç durumunun tanımlayıcı öncülleri deneysel testlere anlaşılır hiçbir biçimde tabi değilse, acaba ne tür testlere tabidirler? Güdüleyici varsayımlar üzerine konacak sınırlamalar eğer ampirik sınırlamalar değilse, bunlar ne tür sınırlamalar olabilir?

Başlangıç durumuna ilişkin öncülün temelleri bakımından şu ana kadar bütün söyleyebileceğimiz, geçerliliğinin, parçası olduğu anlayışın, üzerinde eni konu düşünerek vardığımız, düşünömsel bir dengede bulunan yargı hükümlerimizi başarılı bir biçimde ele geçiren adalet ilkelerini doğurup doğurmayacağına ya da ne ölçüde doğuracağına bağlı olduğudur.

Ancak, bu bize fazla bir şey söylemez. Zira düşünümsel denge yöntemini döngüsel olmaktan alıkoyan şey, her ne kadar geçici olsa da, her amaç bakımından –ki bu amaçlar, yaydıkları ışığın yardımıyla diğer amaçları uyumlulaştırmamızı ve doğrulamamızı sağlar– bağımsız yargı ölçütlerinin kullanıma hazır olmasıdır. Adalet meselesi bağlamında, bu, *hem* adalet ilkelerine belirli bir tanım getirmenin doğurabileceği cazibe *hem de* bu ilkeleri ortaya çıkaran güdüsel varsayımların makûl ve mantıklı olup olmadığı konularında (geçici de olsa bağımsız) bazı yargı yollarına [*way of judging*] sahip olmamız gerektiği anlamına gelir. ['Her bir varsayım kendi başına doğal ve makûl olmalıdır' (18).] İlkelerin arzu edilirliliği tarafında [*on the side of the desirability of the principles*] işlev gören ve geçici olmakla birlikte bağımsız da olan ölçütler, neyin adil olduğu hakkındaki sezgilerimizden gelir. Ancak, tanımlayıcı olan tarafta [*on the descriptive side*] buna tekabül eden zemin ne olabilir? Aradığımız şey, başlangıç durumunun öncüllerinin makûl olup olmadığının *kendisine referansla* değerlendirilebileceği unsurlardır. Normatif tarafta aynı cepheyi tutan birileri, akla yakınlık ölçütlerinin ampirik açıdan neyin gerçek olduğuna ilişkin sezgilerimiz tarafından getirildiğini söyleme ayarısına kapılabilirler. Ancak, daha önce bulguladığımız gibi, insanların içinde buldukları gerçek koşulların ve sahip oldukları güdülerin akla yakınlık standartlarını sağladığını düşünme yoluna giren ampirist ayartı kabul edilemez sonuçlara yol açar.

Sorunu başka şekilde ortaya koyarsak: Düşünümsel denge anlatısının ortaya koyduğu üzere, başlangıç durumundaki koşullar insanların içinde buldukları fiili koşullardan cazip [*attractive*] adalet ilkelerini üretecek *herhangi bir* varsayımın olacağı denli bağışık olamaz. Bu gibi ilkelerin dayandıkları öncüller ayırt edilebilir bir biçimde insanlığa ait varlıkların içinde buldukları koşullarla *bazı* benzerlikler taşımadıkları sürece, dengenin ulaştığı başarının altı o ölçüde oyulmuş olur. Adalet hakkındaki kanaatlerimizi yalnızca ilginç, tuhaf ya da metafizik açıdan aşırı uçta bulduğumuz için bize çarpıcı gelen öncüllere başvurarak bir araya getirebilseydik, bu ilkelerin uygun oldukları kanaatleri sorgulamaya haklı olarak sevk edilirdik. Bununla beraber, bu, Rawls'un Kant'a karşı savunduğu iddiaya yaklaşmak, yani Kant'ın ahlaki açıdan zorlayıcı sonuçları yalnızca, açıkça insani bir niteliğe sahip herhangi bir şeyle pek az benzerlik taşıyan ahlaki koşullara ilişkin bir anlatı pahasına tesis edebildiği yolundaki iddiaya yaklaşmak demektir.

Özetlersek: Başlangıç durumunun dayandığı bir öncülün geçerliliği ampirik olarak değil, düşünümsel denge olarak bilinen bir doğrulama

yöntemi uyarınca verilir. Bu yöntem karşılıklı düzeltmeyi ve desteği sağlamak üzere iki farklı doğrulama türünün bir araya getirilmesini gerektirir. Doğrulamanın bir veçhesi adalet hakkında eni konu düşünerek vardığımız kanaatlere başvurur; diğeri ise tanımlama arayışı içinde olduğumuz, katı bir biçimde ampirik nitelik taşıyan akla yatkınlığa değil, tanımlayıcı bir akla yatkınlık standardına başvurur.

Rawls neyi tanımlayıcı standart olarak aldığı konusunda net değildir. Hem doğrulama hakkındaki genel ifadelerinde hem de başlangıç durumunun dayandığı spesifik öncüllere ilişkin savunusunda kullandığı dil kararsızlığını yansıtır ve bu husus daha yakından incelenmeye değer.

(Başlangıç durumuna ilişkin) en çok tercih edilen yorumun ne olduğu konusunda nasıl karar vermeliyiz? Her şeyden önce, adalet ilkelerinin belirli koşullar altında seçilmesi gerektiği konusunda geniş ölçekli bir uzlaşmanın var olduğunu farz ediyorum. Başlangıç durumuna ilişkin belirli bir tanımın doğrulanması için, *genel olarak paylaşılan varsayımları* içerdiği gösterilir. *Genel olarak kabul görmekle birlikte zayıf bir nitelik taşıyan öncüllerden* daha özgül sonuçlara doğru giden bir kanıtlama yöntemi izlenir. Her bir varsayımın kendi içinde doğal ve makûl olması gerekir; bazı varsayımlar *zararsız, hatta önemsiz [trivial]* gözükabilir (vurgu bana ait) (18).

Bu duruma ilişkin en çok tercih edilen yorumu ararken her iki uçta birden çalışınız. Bu arayışa onu tanımlayarak başlarsınız, ki böylelikle başlangıç durumu *genel olarak paylaşılan ve tercihen zayıf olan koşulları* temsil eder. Ardından bu koşulların bir dizi önemli ilkeyi doğuracak kadar güçlü olup olmadığına bakarız. Eğer değillerse, *eşit derecede makûl* başka öncülleri aramaya başlarsınız (vurgu bana ait) (20).

Karşılıklı ilgisizlik varsayımına ilişkin spesifik savunusunda Rawls benzer bir ölçüte başvurur:

Başlangıç durumunda karşılıklı ilgisizliğin var olacağı önermesi, adalet ilkelerinin güçlü varsayımlara dayanmamasını emniyet altına almak için ileri sürülmüştür. Başlangıç durumunun *genel olarak paylaşılacakla birlikte zayıf bir nitelik taşıyan koşulları* bir araya getirmeyi amaçladığını hatırlayınız. O halde, bir adalet kavramı, tabii duygulara ilişkin kapsamlı bağları öngerektirmemelidir. Teorinin temelinde *mümkün olduğunca az varsayımda bulunmaya* çalışmak vardır (vurgu bana ait) (129).

Uygun güdüsel bir öncül olarak karşılıklı ilgisizliğin iyilikseverliğe üstün olduğuna dair kanıt gösterirken, Rawls, müşterek varsayımlar olan karşılıklı ilgisizlik ve cehalet peçesinin, bir yandan görünüş itibarıyla daha cömert güdülerin lütufkâr veçhelerini emniyet altına alırken, aynı zamanda ‘basitlik ve açıklık meziyetlerine’ sahip olduklarını iddia eder. Eğer cehalet peçesi ile birlikte iyilikseverliği neden varsaymadığı sorulacak olursa, ‘bunun yanıtı *bu kadar güçlü bir koşula* ihtiyaç olmadığıdır. Ayrıca, bu önerme, hem adalet kuramını *zayıf koşullar* üzerine kurma amacını bozguna uğratar, hem de adalet koşullarıyla bağdaşmaz’ (vurgu bana ait) (149). Nihayet, Rawls doğrulamaya ilişkin son sözlerinde şöyle der: “Tek tek ele alındığında, ilkelere ilişkin koşulların *asgari bir tabiata* sahip olması gerektiğini defalarca belirttim. Örneğin, karşılıklı ilgisizlik güdüsü varsayımı *talepkâr bir koşul değildir*. Bu koşul, teoriyi makûl ölçülerde kesin olan bir ussal seçim kavramı üzerine kurmamıza olanak tanımakla kalmaz, aynı zamanda *tarafslardan da pek az şey talep eder*” (vurgu bana ait) (583).

Rawls tanımlayıcı bakış açısından başlangıç durumuna ilişkin bir varsayımın nasıl doğrulanacağına dair iki temel yanıt sunuyor görünür, ne var ki, her ikisi de bizi fazla uzağa götürmez. İlk yanıt, başlangıç durumunun yaygın kabul görmesi ve genel olarak paylaşılması gerektiğini, ikincisi ise zayıf ve eğer mümkünse doğal, makûl, zararsız ve hatta önemsiz olması gerektiğini öngörür. Ancak, bu mütalaaların nereye varacağı ya da tarafları karşılıklı olarak ilgisiz veya iyiliksever olarak tanımlamamızın doğru olup olmadığı konusunda bize öyle ya da böyle yardımcı olup olmayacağı belirsizdir.

Öncelikle güdüsel bir varsayım *hakkında* neyin genel olarak paylaşılması ya da yaygın kabul görmesi ve bu hususun niçin bu iddia lehine sayılması gerektiği belirsizdir. En yaygın biçimde paylaşılan güdüyü mü aramalıyız (ki bu durumda insanların güdüleri hakkında bir genellemede bulunmak zorunda kalırız)? Yoksa, en yaygın şekilde hâkim olan güdüyü mü aramalıyız (ki bu durumda insanların diğer insanların güdüleri hakkında yaptıkları genellemeler hakkında genellemede bulunmak zorunda kalırız)? Ya da adalet ilkelerine ilişkin uygun bir koşul olarak en yaygın kabul gören güdüyü mü aramalıyız (ki bu durumda da insanların yorumlamaya çalıştığımız ortak uzlaşma gerekliliğini muhtemelen nasıl yorumlayacakları konusunda bir genelleme yapmak zorunda kalırız)? Ancak, bu yorumlar ya ampiriktir veya *petitio principii* [*question begging*]⁶

6) Bir önermenin doğrulamasını kendi öncüllerinden birine dayandırmasıyla ortaya çıkan mantık hatası. Ya da Hançerlioğlu'nun deyişiyle 'tanıtlanması gereken önermeyi

ya da her ikisi birden ve her halükârda bir başlangıç durumu koşulu olarak karşılıklı ilgisizlik veya iyilikseverlik gibi bir öncülün geçerliliği açısından açıkça uygun değildirler.

Varsayımın güçlü olmasındansa zayıf olması gerekliliği, tam da yanıtlamaya çalıştığımız sorudan yardım dlenir: *Neye göre zayıf ya da güçlü?* Kavramsal açıdan bakıldığında bir varsayımın zayıf olduğunu ve bu nedenle geçerliliği açısından bununla ilişkili görece az sayıda önermenin geçerliliğine dayanması ve dayandığı önermelerin de zayıf ve tartışmasız olmaları durumunda muhtemelen zararsız, önemsiz ya da sair surette tartışma götürmez olduğunu söyleyebiliriz. Bu şartlar altında, bir varsayım, gerçek olabilmesi için –tartışmalı hususlar da dâhil olmak üzere– başka birçok şeyin de gerçek olmak zorunda olması durumunda güçlüdür. Ancak, karşılıklı ilgisizlik ve iyilikseverlik varsayımları kesinlikle bir varsayımın kavramsal açıdan daha zayıf ya da daha güçlü olup olmaması temelinde birbirinden ayırt edilemez; her ikisi de *kavramsal açıdan* diğerinden daha tartışmalı ya da sakıncalı bir öncüle dayanmaz.

Eğer ikisi de kavramsal açıdan diğeri kadar talepkârsa, buna seçenek olabilecek mantık, istatistiksel olasılıklara göndermede bulunmak gibi gözükmektedir. Örneğin, refah ekonomisi uzmanları güdüsel varsayımlara güçlü ya da zayıf bir nitelik atfederlerken, söz konusu güdünün nüfusun büyük bir kesimi açısından geçerli olması olasılığını tanımlamayı kastederler. Rawls'un kullandığı dilin büyük bir kısmı, genel olasılıklara yönelik bu kullanımı öneriyor gibi gözükmektedir. Tarafların karşılıklı olarak ilgisiz olduklarını varsaymanın, tabii hislerden kaynaklanan kapsamlı bağların hâkim olduğunu varsaymaktan “daha az” bir varsayım olduğunu söylerken kastettiği başka ne olabilir? Karşılıklı ilgisizliği varsaymanın ‘tarafardan pek az şey talep ettiği’ için talepkâr bir şart olmadığını nereden biliyor? Bu önerme, tabiatımız gereği iyilikseverlikten çok bencillığe eğilimli olduğumuzu mu varsayıyor? Belki de bazıları bakımından bu önermenin asıl talep ettiği, iyilikseverce olmaktan ziyade bencilce davranmalarındır. Bu durumda, insanların tabii olarak hangi yönde davranmaya eğilimli oldukları istatistiksel bir olasılık meselesi mi? Ve bu soru, gerekli olan bir dizi şartı belirtmeksizin makûl bir tahmin elde etmeye yeterli olacak şekilde nasıl formüle edilebilir? Her halükârda, Rawls'un zayıf varsayımlarla kuvvetli varsayımlar arasındaki farkla kastettiği, öncüllerin daha

az gerçekçi olmasındansa daha gerçekçi olması gerektiği ise, başlangıç durumundaki koşullara ilişkin daha önce reddedilmiş olan salt ampirik anlayışa geri dönmüş oluruz.

Rawls'un başlangıç durumu anlatısı ve buna ilişkin tanımlayıcı öncüllerin durumu belirsiz olsa da, onun teorisine bir anlam vereceksek, bu sorunlara ilişkin bazı anlatılar temel bir zorunluluk teşkil eder. Başlangıç durumu ve bu durumun dayandığı öncülleri açıklarken karşımıza çıkan bariz engellerin üstesinden gelemediğimiz sürece, bütün bir tasavvurun tutarlılığı şüpheli hale gelir. İhtiyacımız olan şey, başlangıç durumuna uygun tanımlayıcı varsayımları sınırlandıran şeyin tam olarak ne olduğuna ilişkin bir anlatıdır; yani adalet hakkındaki kesin kanaatlerimizi oluşturan normatif veçhenin dayattığı sınırlamalara *ilaveten* bu varsayımları neyin sınırladığıdır. Daha genel olarak, ister fenomenal ister başka türlü, başlangıç durumunun statüsü hakkında daha kesin bir şeyler bilmeye ihtiyacımız var; başlangıç durumu nedir esasen?

AHLAKİ ÖZNE ARAYIŞI

Bu soruların, Rawls'un açık diliyle olmasa da, en azından bir bütün olarak onun kavrayışıyla tutarlı olacak şekilde yanıtlanabileceğine inanıyorum. Bu yüzden, yanıtları bulmak, metne bir anlam verebilmek için kimi noktalarda metinden ayrılmayı gerektirebilir. Bu yoruma ilişkin doğrulama, bütün bir metne dağılmış olan üstü kapalı kanıtlarda ve bunların bıraktığı izlerde bulunacaktır ve, daha da önemlisi, söz konusu doğrulama bu anlamda Rawls'un teorisini bir bütün olarak kavramaya ve bilhassa başlangıç durumunun başka türlü çözemediğimiz belirli sorunlu özelliklerini çözme yeteneğini anlamaya olanak tanır.

Ancak, kalkış noktamız metin içinde sabit bir noktadır; yani bir bütün olarak bu tasavvuru yöneten doğrulama yöntemi olarak düşünömsel denge anlayışıdır. Buradaki anahtar, başlangıç durumunu ulaşılabilirdiği ölçüde düşünömsel dengenin destek noktası olarak görmektir. Başlangıç durumu, bütün bir doğrulamanın elinden geçmek zorunda olduğu bir aygıt ve tüm gerekçelerin ulaşmak ve kalkış yapmak zorunda oldukları yer olması itibarıyla doğrulama sürecinin destek noktasıdır. Başlangıç durumunun dayandığı öncülün her iki yönden, yani hem makûl olduğu gerekçesiyle (ki öncelikle bunun da belirlenmesi gerekir) hem de adalet hakkındaki kesin kanaatlerimizle uyumlu olduğu gerekçesiyle savunulabilmesinin veya saldırıya uğrayabilmesinin nedeni budur.

Bu duruma ilişkin en çok tercih edilen tanım arayışında her iki uçta birden çalışırız... Bir ileri bir geri giderek, zaman zaman sözleşmeye ait koşulları değiştirerek, başka durumlarda vardığımız hükümleri geri alıp bunları ilkelerle uyumlu hale getirerek, er geç, hem makûl koşulları ifade edecek hem de fazlalıklarından usulünce arındırılmış ve düzeltilmiş kesin yargılarımıza uygun ilkeleri doğuracak başlangıç durumuna ilişkin bir tanım bulacağımızı varsayıyorum. Düşünümsel denge olarak göndermede bulunduğum hal budur (20).

Başlangıç durumunun tanımı iki temel unsurun ürünüdür: Bir yandan (henüz açıklanmaya muhtaç) 'akla uygunluk ve inandırıcılık' hakkındaki en iyi yargı hükümlerimizin, öte yandan adalete ilişkin kesin kanaatlerimizin... Nihai ürün sezgilerimizin hammaddesinden uygun bir biçimde süzülerek ve başlangıç durumu tarafından şekillendirilerek ortaya çıkar. Ancak, bu, ikili boyutun nihai ürünüdür ve bizim anlatımımızın anahtarı da burada yatmaktadır. Zira bir ucundan adalet kuramını doğuran şey, diğer ucundan bir kişi kuramını ya da –daha kesin bir dille– bir ahlaki özne kuramını doğurmak zorundadır. Bir yönden, başlangıç durumu merceğinden baktığımızda iki adalet ilkesini görürüz; diğer yönden baktığımızda ise kendimizin yansımasını görürüz. Eğer düşünümsel denge yöntemi Rawls'un buna atfettiği simetriyle iş görüyorsa, bu durumda, başlangıç durumu yalnızca bir ahlak kuramı değil, aynı zamanda felsefi bir antropoloji de üretmelidir.

Kitabının büyük bir kısmı boyunca, Rawls, esas itibarıyla bunlardan ilkiyle ilgilidir. Amacı bir adalet kuramı oluşturmaktır ve bu yüzden dikkatinin büyük bir bölümü, başlangıç durumundan adalet ilkelerine doğru uzanan argümana ve adaletin gerekliliklerini tatminkâr bir şekilde öngören başlangıç durumunun tanımına vakfedilmiştir. Argümanı ters yönde takip etmekle daha az ilgilidir –ki bu da anlaşılır bir durumdur– ve bu nedenle bu yönde bulunacak şeyler konusunda daha az sarihtir. Bu husus, ahlaki sezgilerimizin temeli konusunda, 'tanımsal' sezgilerimizin kökeni ve statüsüne göre (bunları makûl veya mantıksız, güçlü veya zayıf vs. kılanın ne olduğuna göre) daha net olmasını kısmen açıklıyor olsa gerektir. Eğer bu yeniden yapılandırma [*reconstruction*] doğru ise, tanımsal varsayımlarımızın akla uygunluğunu ölçen, bağımsız olmakla birlikte geçici standart, ampirik psikoloji ya da sosyolojinin yasaları tarafından değil, anladığımız şekliyle ahlaki öznenin doğası, yani kendi hakkımızdaki kurucu kavrayış tarafından konulmuştur.

Bu tasavvurun amacının bir adalet kuramı oluşturmak olması nedeniyle, adalet ilkeleri bütün ayrıntılarıyla düşünüldüğü anda, bağımsız ya da sürekli olmayan bir ilgi alanına ait, salt keşfe yarayan bir aygıtın parçası olarak başlangıç durumunun kimi zaman çekici gelmeyen güdüsel varsayımlarını reddetme eğilimi ortaya çıkar. Ancak, eğer düşünümsel denge gerçekten de iki yönde etkide bulunuyorsa, buna ulaşıldığı anda ortaya çıkan beşeri koşullar anlatısından kurgusal bir mekanizmanın tesadüfi bir ürünü olduğu gerekçesiyle vazgeçilemez; nasıl adalet ilkelerinden vazgeçilemezse... Başlangıç durumunun metodolojik simetrisi dikkate alındığında, bunun ürünlerinden birine, elekten geçirildiği anda fırlatılıp atılacak saman çöpü gözüyle bakamayız. Başlangıç durumunun içerdiği vizyonla (karşılıklı ilgisizlik vb.) yaşamaya hazırlıklı olmalıyız; başlangıç durumunun insanların ahlaki vaziyetlerinin kusursuz bir yansıması olarak tanımını kabul etmek anlamında ve kendimizi kavrayışımızla [*with our understanding of ourselves*] uyumlu olacak şekilde bununla birlikte yaşamaya hazırlıklı olmalıyız.

Nihayet, başlangıç durumunun varsayımsal doğasının şu soruyu davet ettiğini kendimize hatırlatabiliriz: Ahlaki veya başka bir açıdan baktığımızda, başlangıç durumuna neden ilgi duymalıyız? Yanıtı hatırlayınız: *Bu durumun tanımında tecessüm eden koşullar bizim gerçekte kabul ettiğimiz koşullardır. Eğer kabul etmiyorsak da, felsefi mütalaalar kabilinden ara sıra kullanıma sokulan düşüncelerle kabul etmeye ikna edilebiliriz* (vurgu bana ait) (587).

Saf spekülatif aklın kavramları Kant'ın ahlak teorisi için ne ise, başlangıç durumunda tecessüm eden koşullar Rawls'un adalet kuramı için odur. "Bunlar alelacele dikilmiş bir binanın arkasına konulmak zorunda olan aksesuvarlara ve payandalara benzemez; açıkçası, sistemin yapısının gerçek üyeleridirler" (Kant 1788: 7).

Bu değerlendirmeler, Rawls'un adalet kuramında hem adalet ilkelerini şekillendiren hem de başlangıç durumu aracılığıyla bu ilkelerin suretinde şekillenen bir ahlaki özne anlayışının örtük olarak mevcut olduğunu yetkin bir biçimde gösterir. Benim aydınlatmayı ve araştırmayı önerdiğim şey de bu anlayıştır. Söz konusu anlayış bir şekilde açıklığa kavuşturulabilirse, bu durum yalnızca başlangıç durumunun statüsüyle ilgili çapraşıklıkları çözmeye değil, aynı zamanda bir bütün olarak bu anlayışın içerdiği belli başlı iddiaları değerlendirmeye de yardımcı olacaktır. O halde, Rawls'un yürüttüğü temel tartışma, ahlaki öznenin doğasını verili kabul etme eğilimi

gösterir ve muhakemesi başlangıç durumundan geçerek adalet ilkelerine varırken ben ters yönde ilerlemeyi, yani adalet ilkelerini geçici bir biçimde verili kabul etmeyi ve muhakemeyi geriye, ahlaki öznenin doğasına doğru yürütmeyi öneriyorum. Böyle yaparak şu tür bir argümanın ayırt edici özelliklerinin kökenine ineceğimi varsayıyorum: Adalete ehil varlıklar ya da, daha kesin bir deyişle, adaletin kendileri için öncelik taşıdığı varlıklar olduğumuzu varsayarsak, insani koşullarla belirli bir şekilde ilişkili olan, belirli türde varlıklar [*creatures of a certain kind*] olmak zorundayız. O halde, adaletin kendisi için en önde gelen erdem olduğu özne bakımından gerçek olmak zorunda olan şey nedir? Ve bu tür bir özne anlayışı başlangıç durumunda nasıl tecessüm eder?

İmdi, bu öznenin tanımı ayırt edici bir mantıksal statüye sahip olacaktır. Söz konusu tanım bir bakıma zorunlu, olumsal olmayan [*non-contingent*] ve herhangi bir deneyime öncel bir nitelik taşıyacaktır –formülasyondaki ‘zorunlu’ ibaresi boşuna değildir– ancak elbette analitik bir iddia da olmayacaktır. Bu tanım bir bakıma ampirik olacak, ancak ‘yalnızca’ ampirik olmayacaktır. Bu tür tanımların öze dönüşlü [*reflexive*] karakteri dikkate alınacak olursa, olduğumuz varlık türüne ilişkin yalnızca tanımlayıcı değil, aynı zamanda –kısmen de olsa– kurucu bir nitelik taşıdıkları ortaya çıkar. Onlara ilişkin bilgimiz kısmen onları gerçek kılan şeydir ve bizi de olduğumuz şekliyle kendine dönüşlü [*reflexive*], kendi kendini yorumlayan varlıklar haline getirir.

Kendimizi kavrayışımızın bu kurucu özelliklerine ilişkin genel anlatı çeşitli adlar altında tanımlanabilir: Kişi kuramı, benlik kavrayışı, ahlaki epistemoloji, insan doğası kuramı, ahlaki özne kuramı, felsefi antropoloji. Bu tanımlar birbirinden ayrı, kimi zaman da birbiriyle çelişen çağrışımlar taşır ki bu çağrışımlar çoğunlukla içinden türedikleri felsefi geleneklerle ilişkilidirler. Örneğin, insan doğasından bahsetmek, tüm zamanlar ve yerler bakımından sabit, evrensel bir insani öz anlayışıyla ilişkili, çoğu kez klasik bir teleolojik kavrayışı ortaya atmaktır. Öte yandan, kendinden bahsetmek, meseleyi bireyselci anlayış lehine çevirmeye ve söz konusu öz-kavrayışın yalnızca münferit bir kişinin, örneğin, psikoterapide olduğu gibi farkındalığa ulaşmasıyla eşdeğer olduğunu ileri sürmeye eğilim gösterir. Bu bağlantılar belirli güçlükler doğurur, zira tam da yanıtlamaya çalıştığımız soruları, yani öznenin nasıl kurulduğu, bu öznenin neye dayanarak ve hangi ölçekte uygun bir biçimde kavranacağı sorularını kanıtlanmış sayma tehdidinde bulunurlar. Bu bağlamda, karışıklığı önlemek için, aklımdaki anlatının en geniş anlamıyla felsefi bir antro-

poloji olduğunu önceden söyleyeyim; ampirik bir genellemeden ziyade düşünümsel bir biçimde buna ulaşılması anlamında 'felsefi' ve çeşitli olası kimlik formları içinde tezahür eden beşeri öznenin doğasıyla ilgili olması anlamında 'antropolojik'...

BENLİK VE ÖTEKİ: ÇOĞULLUĞUN ÖNCELİĞİ

Bu nitelermeleri arka plana alarak ve benlik sorunu hakkında daha önce yürüttüğümüz tartışmaya bazı göndermelerde bulunarak, Rawls'un ahlaki özne hakkındaki muhakemesini aşağıdaki gibi yeniden yapılandırmaya devam edebiliriz. Rawls'a göre, adalete ehil her varlığın ilk özelliği sayıca çok olmasıdır. Adalet yalnızca bir öznenin var olduğu bir dünyada uygulama alanı bulamaz. Adalet ancak bir yanıyla birbirinden ayırt edilebilir varlıklardan oluşan bir toplumda kendine yer edinebilir. "Adalet ilkeleri, toplumsal işbirliği aracılığıyla kazanılan avantajlar üzerindeki, birbiriyle çatışan talepleri ele alır; çeşitli kişiler ya da gruplar arasındaki ilişkilere uygulanır. 'Sözleşme' sözcüğü bu çoğulluğu ima eder" (16). Adaletin var olabilmesi için taleplerin çatışma olasılığının mevcut olması ve çatışan taleplerin var olabilmesi için birden çok talep sahibinin mevcut olması zorunludur. Böylece, kişilerin çokluğu adaletin mümkün olabilmesi için zorunlu bir önvarsayım olarak görülebilir.

Rawls, faydacılığı, bir kişinin ussal tercih ilkelerini bir bütün olarak topluma teşmil ettiği için eleştirirken, insan öznesinin esas itibarıyla çoğul bir özellik gösterdiğinde ısrarlıdır. Bu bir yanıltmacadır, diye iddia eder, çünkü birçok adalet sistemini tek bir arzu sisteminde bir araya getirir ve kişiler arasındaki ayrımları ciddiye almayı başaramaz. Faydacılıkta '*birçok kişi tek bir kişide birleştirilmiştir*' ve '*münferit bireyler birbirinden çok farklı şekillerde hayal edilir*'. Ancak, faydacılık yanılmaktadır, zira '*bir insan topluluğunu düzenlemesi gereken ilkelerin, bir kişinin seçim ilkesinin basit bir uzantısı olduğunu varsaymak için hiçbir neden yoktur. Aksine: Her şeyi kapsayan doğru düzenleyici ilkenin bu şeyin doğasına dayandığını ve münferit amaç sistemlerine sahip birbirinden farklı kişilerin oluşturduğu çokluğun insan topluluklarının temel özelliği olduğunu varsayarsak, toplumsal tercih ilkelerinin faydacı bir nitelik taşımasını beklememeliyiz*' (vurgu bana ait) (28-9).

'Bireylerin çokluğunu ve ayırt edici özelliklerini' ciddiye almak, hürriyeti ve düşünce özgürlüğünü savunmaktan ve -faydacıların yaptıkları

gibi- toplum yararının bireylerin tadını çıkardığı avantajlara bağlı olduğunu benimsemekten fazlasını ifade eder. Bu ibareden kasıt, kişilerin çokluğunun, ahlaki özneye ilişkin her türlü anlatının temel özelliği olduğunu anlamaktır; bu, felsefi antropolojinin bir önermesidir. Bu önermenin ışığında, 'faydacılık bireyci değildir; en azından düşüncenin daha doğal seyriyle buna ulaşılması durumunda [...]', zira bütün arzu sistemlerini tek bir sistemde birleştirerek bu temel önermeyle çelişir (29).

Ancak, öznelerin çoğul olması için onları farklılaştıran bir şeyin, birini diğerinden ayırt eden bazı usullerin, birey olmaya ilişkin bazı ilkelerin olması şarttır. Rawls'a göre, bizi kendine özgü bireyler kılan karakteristikler, insanları kendi hususiyetleri içinde tanımlayan gereksinimlerin ve arzuların, hedeflerin ve vasıfların, niyetlerin ve amaçların belirleyici bir biçimde bir araya gelmesiyle ampirik olarak verilir. Her birey zaman ve mekânda benzersiz bir biçimde konumlanır, belirli bir aile ve toplumun içine doğar ve bu koşulların olumsuzlukları, ortaya çıkardıkları çıkarlar, değerler ve özelemlerle bir araya gelerek insanları birbirinden ayırır ve kişileri oldukları özel insan haline getirir.

Her grup içinde, özellikle benzer koşullara sahip olanlar içinde, örtüşen belirli karakteristiklerin, ortak belirli çıkarların bulunması muhtemeldir. Bununla birlikte, şartların en çok benzerlik taşıdığı durumlarda dahi iki kişinin ne özdeş bir biçimde konumlandığı söylenebilir ne de herhangi iki kişi her yönden bire bir aynı hedeflere ve çıkarlara sahip olabilir, zira, böyle bir şey olursa, onları birbirinden ayırt edilebilen iki kişi olarak nasıl teşhis edebileceğimiz hususu artık net olmaktan çıkar. Kişilerin temel bir zorunluluk teşkil eden çoğulluğu böylelikle temin edilmiş, ya da belki daha iyisi, tanımlanmış olur. Rawls'a göre, temel bir önem taşıyan çoğulluğumuz, adalete ehil varlıklar olmamızın zorunlu önvarsayımdır. Oysa, belirli bir kişinin bireyselliğinin neye dayandığı hususu ampirik bir meseledir. Ahlaki öznenin temel özelliği onun çoğulluğudur ve bireyleştirme araçları düşünüldüğünde çokluğunu oluşturan sayı, dünyada ampirik olarak birey haline gelmiş insanların sayısına tekabül eder. Bütün bunlar şu anlama geliyor: Rawls'un ahlaki özne hakkındaki görüşünde münferit her birey ahlaki bir öznedir ve her ahlaki özne de münferit bir kişidir.

Bu noktada, Rawls'un kişi anlayışında hem birliğin hem de çokluğun ahlaki öznenin temel bir özelliği olarak görülüp görülemeyeceğini ve bu hususun da insanın adalete ehil bir varlık olduğu görüşünün eşit ölçüde zorunlu bir önvarsayımı olup olmadığını sormak makûl olabilir. Gerçekten de, Rawls, adalet koşullarını 'işbirliği yapmanın hem mümkün hem de

zorunlu olduğu normal koşullar' olarak tanımlar ve buradan yola çıkarak ahlaki öznenin temel bir önem taşıyan çoğul niteliğinin insani işbirliğini zorunlu kıldığı yerde, kişilerden oluşan temel birliğin de insani işbirliğini mümkün kıldığı düşünülebilir. Ancak, bu, Rawls'un anlayışının dayandığı mantığı yanlış anlamak ve deontolojik etiği dayandığı önceliklerin altını oymakla tehdit etmek demektir. Rawls'un buna vereceği yanıtın kabaca şöyle olacağını sanıyorum:

Birlik ilkesinin hakkaniyet olarak adalette önemli bir yer tuttuğu doğru olmakla beraber (bilhassa toplumsal birlik fikrine ilişkin anlatıya bakınız, 79. Bölüm), bunu çoğullukla eşit bir önceliğe oturtmak yanlıştır; bu, bizim doğamız açısından aynı ölçüde zaruri değildir. Beşeri öznelliklerden oluşan birliğe dair her türlü anlatı bu birliğin içerdiği çoğulluğu *a priori varsaymak* zorundadır, ancak, ters yönden bakıldığında, bu önerme doğru değildir. Genellikle, hem çıkar çatışmasının hem de çıkar birliğinin damgasını vurduğu bir toplum anlayışını karşılıklı avantaj sağlamaya yönelik işbirliğine dayanan bir girişim olarak düşünürsek, bu husus anlaşılabilir. O halde, çıkar çatışmaları, daha önce gördüğümüz gibi, işbirliği yapan öznelerin farklı çıkarlara ve amaçlara sahip olmaları olgusundan kaynaklanır ve *bu* olgu her yönüyle adalete ehil bir varlığın doğasının ortaya çıkardığı bir sonuçtur. Halbuki, çıkar birliği, tarafların ihtiyaçları ve çıkarlarının birbirine uygun ve benzer olması olgusunu ifade eder, öyle ki, bunlar arasındaki işbirliği karşılıklı olarak avantajlıdır. Ve *bu* olgu, yani tarafların ihtiyaç ve çıkarlarının birbirine böylesine uyması, onların özneliğinin tabiatından değil, yalnızca içinde buldukları koşulların mutlu bir tesadüf sonucu çakışmasından kaynaklanır. Karşılıklı avantaj sağlamak için işbirliği yapmak üzere bir araya gelebilmeleri, buna öncel olan bir çoğulluğu *a priori* gerektirir. İşbirliği, tam da doğası gereği, çoğulluk niteliği, işbirlikçi bir toplulukta gerçekleştirecekleri çıkar birliğine öncel olmak zorunda olan failer arası işbirliğidir.

Buradaki temel düşünce şudur: Toplumsal değerleri, kurumsal olanın, toplumun ve birliğe ilişkin faaliyetlerin içkin yararı adına, teorik temeli bireyci nitelik taşıyan bir adalet kavramı yardımıyla oluşturmak isteriz. Diğer birçok gerekçenin yanı sıra açıklık gerekçesiyle, tanımlanmamış bir toplum kavramına bel bağlamak ya da diğerleriyle ilişki halindeki tüm üyelerinden farklı ve bunlardan üstün bir toplumun kendine özgü bir yaşamı olan organik bir bütün olduğunu varsaymak istemeyiz. Böylece, başlangıç durumunun ilk olarak sözleşme temelinde kavranması plan-

lanmıştır... Toplumun değerini, bireyci gibi gözükmeye rağmen, nihai olarak bu kavrayıştan hareketle açıklamak zorundayız (264-5).

Müstakil amaç sistemleri tarafından tanımlanan, birbirinden farklı kişiler olmamız, adalete ehil bir varlığa ilişkin zorunlu bir önvarsayımdır. Amaçlarımızın bilhassa neye dayandığı ve diğerlerinin amaçlarıyla çakışıp çakışmadığı ya da örtüşüp örtüşmediği, yanıtı önceden bilinemeyecek ampirik bir sorudur. Öznelerin çoğulluğuna, onların oluşturduğu birliğe göre öncelik verilmesinin –psikolojik olmaktan ziyade epistemolojik– anlamı budur. Biz öncelikle müstakil bireyleriz; bunun ardından diğerleriyle (koşulların elverdiği ölçüde) ilişki kurar ve onlarla işbirliği esasına dayanan düzenlemelere gireriz. Mesele, kişilerin yalnızca bencil güdülerinden hareketle işbirliği yapmaları değil, birliğin ya da işbirliğinin temeline ilişkin bilgiye yalnızca deneyim ışığında ulaşılabilirken, çoğulluğun temeline ilişkin bilgimize deneyime göre öncelik tanınmasıdır. Her bir münferit olayda işbirliği temelini var olup olmadığını anlamak zorundayız.

Çoğulluğun birliğe önceliği ya da öznenin bireyleşmesinin öncel olduğu görüşü, benlik ile öteki arasındaki ilişkinin adaletin öncelikli olmasını sağlamak zorunda olan şartlarını tanımlar. Ancak, Rawls'un kişi kavramına ilişkin yeniden yapılandırılmamızı tamamlamadan önce buna koşut bir sorunu ele almak zorundayız ki bu da benliğin kendi amaçlarıyla kurduğu ilişkidir.

BENLİK VE AMAÇLARI: MÜLKİYET ÖZNESİ

Deontolojik etikte, 'benlik, kendisi tarafından onaylanan amaçlardan önce gelir' (560). Rawls'a göre, bu önceliğe ilişkin bir anlatı sunmak özel bir güçlük doğurur, zira Rawls'un projesi aşkın [*transcendent*] veya nomenal bir alanı mesken tutmakla öncelik elde eden bir benlik kavramını reddeder. Rawls'un görüşüne göre, benliğe ve amaçlara ilişkin her anlatı bize tek bir şeyi değil, iki şeyi birden anlatmalıdır: Benliğin amaçlarından nasıl ayırt edildiği ve benliğin amaçlarıyla nasıl bir ilişki içinde olduğu. Eğer bunlardan ilki yoksa, radikal biçimde konumlanmış bir özneye baş başa kalırız; ikincisi yoksa, radikal biçimde bedensizleştirilmiş bir özneye...

Rawls'un çözümü –ki bu husus başlangıç durumu tasarımında örtük bir biçimde mevcuttur– benliği bir mülkiyet öznesi olarak tasarlamaktır,

zira, sahiplenme söz konusu olduğunda, benlik, amaçları ile arasına, bunlardan tamamen kopmaksızın, mesafe koymuştur. Bir mülkiyet öznesi olarak benlik kavramı, karşılıklı ilgisizlik varsayımı içine yerleştirilebilir. Yüzeysel olarak bakıldığında – tarafların diğerlerinin çıkarlarına karşı ilgisiz olduğunu öngören– bu varsayım psikolojik bir varsayım gibi görünür, ancak başlangıç durumunda buna verilen yer dikkate alındığında epistemolojik bir iddia, kendini tanıma [*self-knowledge*] formları (ki bunlara muktediriz) hakkındaki bir iddia olarak iş görür. Rawls'un karşılıklı ilgisizlik varsayımının 'başlangıç durumunun temel güdüsel [*motivational*] koşulu' (189) olduğu, bununla birlikte 'insani güdülere ilişkin muayyen bir teoriyle hiçbir ilgisinin bulunmadığı' (130) iddiasını tutarlı bir biçimde sürdürebilmesinin nedeni budur.

Bunun nasıl olduğunu artık görebiliyoruz. Karşılıklı ilgisizlik varsayımı, insanları güdüleyen şeyin ne olduğuna ilişkin bir varsayım değil, genel olarak güdülere sahip öznelerin doğasına ilişkin bir varsayımdır. Benliğin doğasıyla ilgilidir (yani benliğin nasıl kurulduğu, genel olarak içinde bulunduğu durum karşısında nasıl ayakta kaldığı), benliğin arzu ve hedeflerinin doğasıyla değil... Söz konusu varsayım, çıkarların ve amaçların [taşıyıcı] öznesiyle ilgilidir, her ne olursa olsun, bu çıkar ve amaçların içeriğiyle değil... Kant'ın, her türlü deneyimin bir öznenin deneyimi olmak zorunda olması gerektiğini iddia etmesine benzer şekilde, Rawls'un karşılıklı ilgisizlik varsayımı da her türlü çıkarın birilerinin çıkarı olması gerektiğini temel alır.

Bu planlar çerçevesinde geliştirilen çıkarların, *benliğin içinde [in the self]* kökleşmiş çıkarlar olduğu varsayılsa da, söz konusu çıkarlar, kendi yarar/menfaat kavramına onaylamaya değer bir nitelik atfeden *bir benliğin [of a self]* çıkarlarıdır (vurgu bana ait) (127).

Tarafların iyi [yarar/menfaat] kavramları hakkında, bunların uzun vadede rasyonel olmaları haricinde, sınırlayıcı varsayımlarda bulunmuyorum. Bu planlar *bir benliğin* hedef ve çıkarlarını belirlese de, bencilce planlar olarak varsayılmamıştır. Durumun bu merkezde olup olmadığı, kişinin izlediği amaçların türüne bağlıdır. Refah, mevki, nüfuz ve toplumsal prestij sağladığı ödüller kişinin nihai amaçlarını oluşturuyorsa, bu kişinin yarar kavramı şüphesiz bencilcedir. Baskın çıkarları *kendi içinde* kökleşmiştir ve yalnızca, *her zaman olmaları gerektiği şekilde, bir benliğe ait* çıkarlar değildirlir (vurgu bana ait) (129).

Karşılıklı ilgisizlik varsayımında Rawls'un özne kavramının anahtarını, adaletin kendisi için öncelik taşıdığı özneler olarak nasıl olmamız gerektiğine ilişkin bir tasviri buluyoruz. Ancak, mülkiyet öznesi olarak benlik kavramı, tek başına alındığında, bu tasviri tamamlamıyor. Çoğulluk anlatısının önerdiği üzere, herhangi bir mülkiyet öznesi değil, yalnızca öncel olarak bireyleşmiş, benliğinin sınırları deneyimine öncel olarak belirlenmiş bir özne bu tasviri tamamlayacaktır. Deontolojik bir özne olabilmem için kimliğimin sahip olduğum şeylerden bağımsız olarak, yani çıkarlarımdan, amaçlarımdan ve diğerleriyle olan ilişkimden bağımsız olarak verili olduğu bir özne olmalıyım. Sahip olma düşüncesiyle bir araya getirildiğinde, bu birey olma kavramı, Rawls'un kişi kuramını kuvvetli bir biçimde tamamlar. Sahip olmanın iki veçhesini karşılaştırarak –bir çıkar birbirinden farklı iki şekilde 'bir benliğe ait' çıkar olabilir– ve öncel bireyleşme kavramının deontolojik benliği bunlardan birine nasıl bağladığını kavrayarak doğuracağı bütün sonuçları anlayabiliriz.

Bir şeye sahip olduğum ölçüde o şeyle derhal bir bağlantı kurar ve o şeyle arama bir mesafe koyarım. Bir özelliğe, isteğe ya da hırsa sahip olduğumu söylemem, bununla belirli bir şekilde ilişkili olduğumu –bu, *benimdir*; *senin* değil– ve aynı zamanda bununla arama belirli bir biçimde mesafe koyduğumu –bu, bizzat *ben* olmaktan ziyade, *bana ait* olan bir şeydir– söylemem demektir. Bunlardan ikincisi, sahip olduğum bir şeyi kaybetsem dahi, benim, buna daha önce sahip olanla aynı 'ben' olduğum anlamına gelir; sahip olma kavramının bir uzaklaşma [mesafe koyma] kavramı olmasının, ilkin paradoksal gelen, ancak üzerinde düşündükten sonra kaçınılmaz olan anlamı budur. Bu uzaklaşma [mesafe koyma] veçhesi, benliğin sürekliliği açısından asli bir unsurdur. En ufak bir olumsuzlukla karşı karşıya kaldığında dönüşüme uğramaktan alıkoyarak benliğin belirli bir saygınlığa ve bütünlüğe sahip olmasını temin eder. Bu mesafeyi ve mesafenin çağrıştırdığı bütünlüğü korumak, genel olarak belirli bir kendini tanıma şeklini gerektirir. *Benim* [me] ne olduğum ile neyin (salt) *benim* [mine] olduğu hususları arasındaki ayrımı korumak için kim olduğum hakkında bir şeyler bilmem ya da durum gerektirdiğinde bu konuda bir hesaplaşmaya girişebilmem gerekir. Böylelikle, Odysseus, tehlikelerle dolu eve dönüş yolculuğu sırasında farklı kılıklara girerek hayatta kalabilmiş ve bunu yapabilme yeteneği, tabiri caizse, her şeyden önce kim olduğu konusunda bir kavrayışı *a priori* gerektirmiştir. Odysseus, kendi hakkındaki bilgisi tecrübesini bu anlamda öncelediği için evine, ailesine bir yabancı olarak dönen ve sonrasında farklı bir kaderle karşılaşan

Agamemnon'un tersine, terk ettiği zamanki, Penelope'nin tanıdığı ve yolculuğun değiştirmedığı kişi olarak dönme yeteneğine sahiptir.⁷

Birbirinden farklı iki şekilde zayıflaması ya da ortadan kalkması, sahip olmanın ikili görünüşünün bir sonucudur. Yalnızca benim şahsımdan uzaklaştığı için değil, aynı zamanda benliğimle bir şey arasındaki mesafe azaldığı ve kaybolmaya yüz tuttuğu için bu şey üzerindeki iyeliğimi yavaş yavaş yitiririm. Sahip olduğum bir arzuyu ya da hırsı, buna olan bağlılığım zayıfladığı, bunu bir dayanak noktası olarak benimsemekten vazgeçtiğim oranda yitiririm; ancak, aynı zamanda, belli bir noktadan sonra, buna olan bağlılığım büyüdüğü, bununla aramda giderek bir bağ oluştuğu oranda da yitiririm. Arzu ya da hırs, kimliğim açısından giderek daha kurucu bir rol oynadığı oranda *benim* olmaktan çıkarak, *ben* haline gelir. Ya da bazı durumlarda söylediğimiz gibi, ona daha az sahip olduğum oranda onun *tarafından* ele geçirilirim. İlk geçici olarak duyduğum bir arzunun genel amaçlarının içinde giderek daha merkezi bir yer işgal ettiğini ve sonunda düşündüğüm ve yaptığım her şeyde öncelikli bir mütalayaya dönüştüğünü hayal edin. Bir arzu olmaktan çıkıp bir saplantıya dönüştüğü oranda buna daha az sahip olurum, o ise bana daha çok sahip olur, öyle ki, sonunda kimliğimden ayırt edilemez bir niteliğe bürünür.

Başka bir örnek: Amerikan Bağımsızlık Bildirisi doğru kabul edilirse, insanoğluna Yaratıcısı yaşam, özgürlük ve mutluluğun peşinde koşmak gibi birtakım devredilmez haklar bahşetmiştir ve Bildiri'nin meşhur nakaratı özgür insanlar olarak neye *sahip olduğumuzu* değil, ne *olduğumuzu* tarif eder. Bu bağış, sahip olmaktan ziyade belirli bir *tabiatla* ilişkilidir; kendi özgürlüğünü reddeden ya da sefil bir varoluş peşinde koşan kişi bu bağışları bir servet [*possessions*] olarak değil, sınırlama olarak tecrübe eder. Bu haklar gerçekten de devredilmez olduğu ölçüde, kişi, kendi sorunu bağlamında bunlardan kurtulmaya artık yetkili değildir, ne de bunları bir başkasından devralabilir. İntihar cinayetle birdir ve kendini köle olarak satmak, ahlaki açıdan başka birini köleleştirmekle eş düzeydedir.

Bu tasvirlerin akla getirdiği üzere, mülkiyet/sahiplik, faillik ve kendine hâkim olma duygusuna bağlıdır. Sahiplikten mahrum kalma, her iki bakış açısından da, bir tür yetkisiz/güçsüz kılınma [*disempowering*] olarak anlaşılabilir. Bir nesne üzerindeki sahipliğim ya idrak alanımdan kayıp gitmesi ya da olduğundan çok daha büyük bir biçimde önümde belirerek beni altüst etmesi sonucunda zayıfladığı zaman, bu durum

7) Bu örnek için Allen Grossman'a minnettarım.

karşısında yetkisiz/güçsüz kalırım ve bu nesne üzerindeki failliğim de zayıflar. Her meydan okuma farklı bir faillik kavramıyla ilişkilidir ki bu husus –benliğin amaçlarıyla ilişkisine dair– her seferinde farklı bir anlatıyı ima eder. Failliğin, sahiplikten mahrum kalma/bırakma [*dispossession*] eğilimini düzeltene iki boyutunu iki farklı yol olarak düşünebiliriz ve bu ikisini kendine hâkim olma duygusunu yeniden tesis etme usullerine göre birbirinden ayırt edebiliriz.

Sahiplikten mahrum kalmanın ilk türü, amacın, benlik için bir zamanlar olduğu amaç olmaktan çıkarak ondan uzaklaşmasıdır. Bu durumda, bunun hangi anlamda senin, bir başkasının ya da hiç kimsenin amacı değil de benim amacım olduğu hususu giderek belirsizleşir. Benlik, yavaş yavaş tutarlı bir bütün oluşturacak şekilde beraberce örülerek sabit bir hedef sağlayan, bir yaşam planını şekillendiren ve böylelikle benliğin amaçlarıyla birlikte sürekliliğini oluşturan bu amaçlar ve arzulardan ayrıldığı için yetkisiz/güçsüz kalmıştır. Benliğin amaçlarına göre öncelikli kabul edildiği yerde sınırları ilk ve son olarak [*once and for all*] sabitlenmiş olur, öyle ki, bu sınırlar deneyim sonucu yaşanan dönüşümlere karşı geçirgenlik ve kırılganlıklarını tamamen yitirirler; bu tür bir devamlılık daima ve tabiatı gereği sorunludur. Bunun olumlanabilmesinin tek yolu, benliğin kendi ötesine uzanmasından, sahip olacağı amaçları iradesinin bir hedefi olarak kavramasından ve bunları her zaman olması gerektiği şekilde kendi dışında tutmasından geçer.⁸

Sahiplikten mahrum kalmanın/bırakmanın ikinci türü farklı bir biçimde yetkisiz/güçsüz kılar. Burada sorun, amacın benlikten uzağa sürüklenmesiyle oluşan mesafenin üstesinden gelmek değil, benliği çöktürmekle tehdit eden boşluğu yeniden kaplamak ve korumaktır. Olası her türlü hedef ve amacın ürettiği talepler ve yarattığı baskılar tarafından doldurulan ve kimliğimin sınırlarını gelişi güzel çiğneyen bu boşlukta bunların hakkından gelmem, kendi benliğimin limitlerini ya da sınırlarını çizmem ve kimliğimin nerede sona erdiğini ve sıfatlar, amaçlar ve arzular dünyasının nerede başladığını söylemem mümkün değildir. Bilhassa kim olduğum konusunda açık bir hükümden yoksun olmam anlamında yetkisiz/güçsüzümdür. Kimliğimi oluşturan, vazgeçilmez çok fazla unsur

8) Karşılaştırınız: Kant (1797: 62): “Bu nedenle, kişinin kendine dışsal olan bir şeye kendi (mülkü) olarak sahip olması ile ortaya çıkan ilişki, öznenin nesne ile uzam ve zaman içinde kurduğu ilişkiden bağımsız ve idrak edilebilir mülkiyet kavramına uygun olarak öznenin İradesi'nin bu nesneyle kurduğu saf *de jure* birlikten oluşur.”

vardır. Amaçlara oluşturduğu benliğe göre öncelik verildiği yerde öznenin sınırları açık, kimliği muazzam ölçüde uyumlu ve sonuç olarak seyyaldir. Neyin benim olduğunu, benim ne olduğumdan ayırt edemezsem, bir koşullar denizinde boğulma tehlikesiyle sürekli karşı karşıyayım demektir.

Beşeri failliği, benliğin kendine amaçlar edinme yetisi olarak anlayabiliriz. Bu husus, beşeri failliğin sahiplik kavramıyla yakın bağlantısını, ne sahipliğin hangi boyutunun söz konusu olduğu sorusunu ne de benlik ve amaçların görece önceliği sorusunu kanıtlanmış saymaksızın onaylar. Zira eğer amaçları olan bir varlıksam, bu amaçları 'edinebilmemin' en az iki yolu vardır: Bunlardan ilki seçim, diğeri ise 'bir yolunu bularak bunları' keşfetmektir. 'Edinmenin' ilk anlamını failliğin iradi [voluntarist] boyutu, ikincisini ise bilişsel [cognitive] boyutu olarak adlandırabiliriz. Her bir faillik türü, farklı bir sahiplikten mahrum kalma/bırakma türünün onarımı olarak görülebilir.

Benliğin amaçlarından koparıldığı için güçsüz/yetkisiz kaldığı yerde sahiplikten mahrum kalma/bırakma, benliğin amaçlarıyla 'seçim nesnelere yönelmiş iradi bir özne olarak' ilişkili olduğu iradi anlamda faillik yeteneği tarafından telafi edilir. Uygun faillik, irade uygulamasını gerektirir, zira özne ile nesne arasındaki boşluğu, bunun kapanmasına gereksinim duymaksızın aşabilecek olan, iradenin kendisidir.

Benliğin amaçlarından ayırt edilemez olduğu için güçsüz/yetkisiz kaldığı yerde sahiplikten mahrum kalma/bırakma, benliğin amaçlarıyla 'idrak nesnelere yönelmiş bilen bir özne olarak' ilişkili olduğu bilişsel anlamda faillik yeteneği tarafından telafi edilir. Benliğin amaçlarının önceden verili olması durumunda uygun faillik iradi değil, bilişseldir, zira özne kendine hâkim olmayı, kendisine zaten verili olanı seçerek değil (ki bu mantıksız olur), kendi hakkında tefekküre dalarak, kurucu tabiatını araştırarak, bunun yasalarını ve buyruklarını fark ederek ve bu tabiatın amaçlarını kendi amaçları kabul ederek başarır. İrade yeteneğinin benlikle amaçları arasındaki ayrılma eğilimini, bunlar arasında belirli bir sürekliliği yeniden tesis ederek tersine çevirmeye çalıştığı yerde, dönüşlülük [reflexivity] bir mesafe koyma yetisidir ve belirli ölçüde mesafeli bir duruşu doğurur. Bunu da, benlikle amaçları arasında büzüşmüş olan uzamı eski haline iade ederek başarır. Dönüşlülükte, benlik, ışıklarını kendi içine çevirerek kendisini bir araştırma ve düşünüm nesnesine dönüştürür. Saplantım hakkında düşünebildiğim, onu diğer birçok şeyin arasından seçerek düşüncemin konusu kılabilirdiğim zaman, onunla kendi arama belirli bir mesafe koymuş ve böylelikle nüfuzunu azaltmış olurum. Bu şekilde, söz konusu saplantı,

kişiliğimin kurucu unsuru olmaktan ziyade bir vasfı [*attribute*] haline gelir ve bir saplantı olmaktan çıkarak salt bir eğilime dönüşür.

Öznenin amaçlarına öncel kabul edildiği yerde, kendini tanıma, bu anlamda olasılık dâhilinde değildir, zira öznenin tanımlayacağı sınırlar, öncel bireyleşme [*antecedent individuation*] ilkesi gereği, üzerinde düşünülmezsizin peşinen verili olarak ele alınır. Benliğin sınırları sabitlenmiştir ve bu sınırlar dâhilindeki her şey şeffaftır [*transparent*]. Burada uygun düşen ahlaki soru “Ben kimim?” değil (zira bu sorunun yanıtı peşinen verilidir), “Hangi amaçları seçeceğim(dir)?” ve bu da iradeye yöneltilmiş bir sorudur.

Kimliği kendisine öngelen amaçların ışığında oluşturulmuş benlik açısından faillik, iradeye çağrıda bulunmaktan ziyade, öz-kavrayışı aramaktan meydana gelir. Burada uygun düşen soru, hangi amaçların seçileceği değildir, zira benim sorunum, tam da bu soruya ilişkin yanıtın zaten verili olmasıdır. Uygun düşen soru, daha ziyade benim kim olduğumdur, olası amaçlardan oluşan bu yığın arasından neyin benim olduğunu, benim ne olduğumdan nasıl ayırt edeceğimdir. Burada benliğin sınırları sabit birtakım değerler değil, olasılıklardır; benliğin dış çizgileri artık apaçık değil, kısmen de olsa henüz şekillenmemiştir. Bunları açık ve net kılmakla kimliğimin sınırlarını tanımlamak bir ve aynı şeydir. İlk durumda iradem kapsamı ve etki alanı bağlamında ölçülen kendine hâkimiyet, ikinci durumda öz-farkındalığın derinliği ve netliği bağlamında değerlendirilir.

Artık iradi faillik kavramıyla ilişkili varsayımlar yığınının ve sahip olmanın mesafe koyucu veçhesinin Rawls’un kişi kuramını nasıl doldurduğunu kavrayabiliyoruz. Sahip olan, öncel olarak bireyleşmiş ve amaçlarına öngelen özne kavramı, tam da deontolojik etiğin vaadini aşkınlığa sapsaksızın yerine getirmek için gerekli olan kavrayışa benzer. Böylelikle, benlik amaçlarından ayırt edilir –onların ötesinde, belirli bir uzaklıkta durur ve belirli bir önceliğe sahiptir– ancak aynı zamanda seçim nesnelere karşısında duran iradi bir özne olarak kendi amaçlarıyla ilişkilidir.

O halde, iradi faillik kavramı Rawls’un kavrayışında anahtar bir unsurdur ve bir bütün olarak deontolojik etikte merkezi bir rol oynar. ‘Tabiatımızı öncelikle açığa vuran şey amaçlarımız değildir’ (560), en çok önem taşıyan şey amaçlarımızı seçme yeteneğimizdir ve bu yetenek adalet ilkelerinde ifade bulur. “Böylelikle, ahlaki bir kişi, seçtiği amaçlarla birlikte bir öznedir ve temel tercihi, özgür ve eşit bir ussal varlık olarak, tabiatını –şartların izin verdiği ölçüde– eksiksiz bir biçimde ifade eden bir yaşam tarzı oluşturmasına olanak tanıyacak koşullardan yana-

dır” (561). Son olarak, adalete yalnızca diğer değerlerden biri gözüyle bakamamızın nedeni budur. “Tabiatımızı gerçekleştirmek için diğer amaçlarımızı yönetecek adalet duygumuzu korumayı planlamaktan başka bir seçeneğimiz yoktur” (574).

BİREYCİLİK VE TOPLULUĞUN TALEPLERİ

Yeniden yapılandırdığımız deontolojik özne kavramında başlangıç durumunun tanımlayıcı öncüllerinin değerlendirilebileceği standardı, Rawls’un düşünümsel dengesinin her iki uçta da teste tabi tutulmasını sağlayacak ahlaki sezgilerimizi dengede tutacak karşı ağırlığı sonunda buluyoruz. Karşılıklı ilgisizlik varsayımının ifade ettiği şey, insani güdülere dair hususi bir anlatı değil, bu özne kavramıdır.

Rawls’un anlatısında ‘adalet ilkelerinin güçlü varsayımlara bağlı kalmamasını temin etmek için başlangıç durumunda karşılıklı ilgisizlik varsayımında bulunulduğunu’ (129) hatırlamaktayız ve güçlü varsayımların önüne geçme hususu, özel herhangi bir yarar [iyi] kavramını önsel olarak varsaymayan ilkelerin türetilmesini mümkün kılmak içindir. “Bir yarar [iyi] kavramını benimsemek bağlamındaki özgürlük, yalnızca bu kavramlara hiçbir önsel sınırlama dayatmayan bir doktrinden çıkarsanan ilkeler tarafından sınırlanır. Başlangıç durumunda karşılıklı ilgisizliğin var olduğunu farz etmek bu düşünceye yürürlük kazandırır” (254). Güçlü ya da tartışmalı varsayımlar, belirli bir yarar [iyi] kavramını dayatma ve böylelikle ilkelerin seçimini önceden etkileme riskini doğuracaktır.

○ halde, Rawls’un kişi kavramını oluşturan varsayımlar ne kadar güçlü ya da zayıftır? Bu varsayımlar hangi değerler ve amaçlar dizisiyle uyumludur? Söz konusu varsayımlar herhangi bir yarar [iyi] kavramını peşinen yok saymayı engelleyecek kadar zayıf ve yeterince masum mudur? Başlangıç durumunun ampirik yorumunun bu sebeple bir itirazlar nakaratını doğurduğunu daha önce gördük; adalet koşulları ve bilhassa karşılıklı ilgisizlik varsayımının bireyci bir eğilimi piyasaya süreceği ve iyilikseverlik, diğerkâmlık ve cemaatçi duygular gibi güdülerin varlığını inkâr edeceği ya da bunların değerini düşüreceği düşünülür. Bir eleştirinin belirttiği üzere, başlangıç durumu ‘güçlü bir bireyci eğilim içerir ki bu eğilim, karşılıklı ilgisizlik ve kıskançlığın var olmayışı gibi güdusel varsayımlar tarafından güçlendirilir... Başlangıç durumu, görünüşe göre, yalnızca tarafsız bir yarar teorisini değil, biri için dilenebilecek en iyi şeyin,

kendi yolunda ilerlemesinin engellenmemesi ve başkalarının haklarına karışmamasının sağlanması olduğunu öngören liberal, bireyci bir kavrayışı *a priori* varsayar' (Nagel 1973: 9-10).

Ancak, Rawls'un teorisi, kendisinin de haklı olarak ısrar ettiği üzere, ampirik itirazda varsayıldığı gibi 'dar anlamda bireyci bir doktrin' değildir. "Karşılıklı ilgisizlik varsayımının maksadı bir kez anlaşıldığı anda bu itiraz yersiz görünür" (584). Bununla birlikte, bu teorinin bireyci boyutunu oluşturan hakkaniyet olarak adalet [*justice as fairness*] özel toplumu [*private society*] bir ideal olarak savunmaz (522f), veya bencil ya da hodbin güdülerini *a priori* varsaymaz (129), ya da cemaatçi değerlere cephe almaz. "Hakkaniyet olarak adalet, başlangıç durumundaki kişileri bireyler olarak ele almakla işe başlasa da (...) bir topluluğu oluşturan kişileri birbirine bağlamaya hizmet edecek yüksek düzeyli ahlaki duyguları açıklama konusunda engel oluşturmaz" (192).

Rawls, karşılıklı ilgisizlik varsayımının, seçim ilkelerini bireyci değerler lehine ve cemaatçi değerler pahasına etkilemediğini bilhassa vurgulamıştır. Söz konusu varsayımın başlangıç durumunun özel statüsünü gözden kaçırdığını zannedenler, taraflara atfedilen güdülerin iyi düzenlenmiş bir toplumda yaşayan gerçek kişilere genel olarak uygulanmak üzere kastedildiğini varsaymakla yanılığa düşmektedirler. Durum bunlardan ne biridir ne de öteki. Başlangıç durumundaki taraflara atfedilen güdüler ne günümüz toplumundaki gerçek güdülerini yansıtır ne de iyi düzenlenmiş bir toplumda yaşayan kişilerin güdülerini doğrudan doğruya belirler.

Bu varsayımların sınırlı kapsamı doğrultusunda Rawls'ı iddia eder: "İyi düzenlenmiş bir toplumda insanların amaçlarının baskın bir biçimde bireyci olması için hemen akla gelen hiçbir neden yok gibi görünmektedir" (1975: 544). Cemaatçi değerlerin, bireylerin peşinde oldukları diğer değerler gibi, adaletin iki ilkesi tarafından yönetilen bir toplumda var olması ve serpilmesi imkân dâhilindedir.

Eğer iyi düzenlenmiş bir toplum, bireylerin kendi yollarını izlemelerine ve başkalarının (hak ve özgürlüklerine saygı göstermekle birlikte) çıkarları için hiçbir kaygı duymamalarına yol açan yaşam tarzları anlamına geliyorsa, bu toplumun öncelikle bireyci değerleri teşvik etmesi için hiçbir sebep yoktur. Normalde beklenen, birçok kişinin bir veya daha fazla topluluğa ait olması ve bu anlamda en azından bazı kolektif amaçlara sahip olmasıdır. Temel özgürlüklerin hedefi, kişileri birbirlerinden yalıtılmış bir durumda tutmak ya da onları özel yaşamlarını sürdürmeye ikna etmek değil

(her ne kadar bazıları hiç kuşkusuz bu yolda gayret sarf edecek olsalar da), topluluklar ve daha küçük cemaatler arasında serbestçe hareket etme hakkını emniyet altına almaktır (1975: 550).

Doğrusu, Rawls'un kişi kavrayışında, başka birinin ya da başkalarının oluşturduğu, benim de ilişkilendirilebileceğim bir grubun yararını hedefi olarak belirlediği sürece, amaçlarım iyiliksever ve cemaatçi bir nitelik taşıyor ve Rawls'un görüşünce bu anlamda cemaatçi amaçları reddedecek hiçbir şey yoktur. Bütün çıkarlar, değerler ve yarar kavramları, önceden bireyleşmiş ve amaçlarına öncel olan bir öznenin çıkarları olarak tasarlanabildiği, yani bu çıkarlar, olduğum öznenin ziyade aradığım hedefleri tanımladığı sürece Rawlsçu benliğe açıktır. Yalnızca benliğin sınırları önceden sabittir.

Ancak, bu, Rawls'un anlayışının daha derin bir anlamda bireyci olduğunu akla getirir. Rawlsçu benliğin yalnızca bir mülkiyet öznesi değil, menfaatleriyle arasına belirli bir mesafe koyan, öncel olarak bireyleşmiş bir özne olduğunu anımsayarak bu bireyciliğin konumunu belirleyebilir ve dışladığı iyi [yarar] kavrayışlarını teşhis edebiliriz. Bu mesafenin doğurduğu sonuçlardan biri, benliği deneyimin etki alanının ötesine koymak, onu incitilemez kılmak, kimliğini bir kez ve sonsuza dek sabitlemektir. Hiçbir bağlılık, beni, kendimi onsuз anlayamayacağım kadar derinden kavrayamaz. Yaşam hedefleri ve planları bağlamındaki hiçbir dönüşüm, kimliğimin sınırlarını bozacak kadar tedirgin edici olamaz. Hiçbir proje, kendisinden vazgeçilmesi durumunda kişiliğimin sorgulanmasını gündeme getirecek kadar zaruri olamaz. Sahip olduğum değerlerden bağımsız olduğum düşünülecek olursa, daima bunlardan apayrı bir yerde durabilirim; ahlaki bir kişi olarak kamusal kimliğim 'zaman içinde (iyi [yarar] kavrayışlarım bağlamında yaşanacak) değişimlerden etkilenmez' (Rawls 1980: 544-5).⁹

Ancak, her türlü iyi (veya kötü) kavramını [*conception of the good (or of the bad)*] reddedecek denli tamamen bağımsız bir benlik, mülkiyete [sahipliğe] kurucu anlamda bağlıdır. Bu tür bir benlik, kimliğimizle kenetlenmek üzere değerlerimizin ve duygularımızın ötesine uzanabilecek her türlü bağlılık (ya da saplantı) olasılığını reddeder. Bu benlik, katılımcıların kimlikleri kadar çıkarlarının da tehlikede olabileceği bir

9) Rawls, bir noktada, ahlaki bir kişi olarak kişisel/mahrem [*private*] kimliğimin benzer şekilde kurucu bağlantılardan [*constitutive attachments*] bağımsız olmayabileceğini iddia eder (1980:545). Bkz. s. 205.

kamusal yaşam olasılığını öyle ya da böyle yok sayar. Ve bu benlik, ortak amaçlar ve hedeflerin, kapsamlı sayılabilecek öz-kavrayışlara ilham verme ve böylelikle bir topluluğu –yalnızca ortak özlemlerin hedeflerini değil, özneyi tanımlayan bir topluluğu– kurucu anlamda tanımlama olasılığını yok sayar. Daha genel olarak, Rawls'un anlatısı, kendi sınırlarının önceden verili olmadığını varsayan bir özneyi tasarlama yollarını ifade eden 'intersübjektif' ya da 'intrasübjektif' öz-kavrayış formları olarak adlandırabileceğimiz olguların olasılık dâhilinde olduğunu reddeder. Rawls'un kavrayışından farklı olarak, intersübjektif ve intrasübjektif tasavvurlar, benlikten bahsetmenin, ahlaki bir perspektiften bakıldığında, zorunlulukla ve sorunsuz bir biçimde öncel olarak bireyleşmiş bir benlikten bahsetmek demek olduğunu varsaymazlar.

İntersübjektif tasavvurlar, benliğe ilişkin uygun tanımın belirli ahlaki koşullarda münferit bir insandan fazlasını kapsayabilmesine olanak tanır; tıpkı belirli bir kişiden ziyade bir aileye, topluluğa, sınıfa ya da ulusa sorumluluk atfettiğimiz ya da bir mükellefiyet yüklediğimiz zaman olduğu gibi... 'Diğer sebepler yanında açıklık nedeniyle', 'tanımlanmamış bir topluluk kavramı' olarak adlandırdığı şeyi ve 'toplumun organik bir bütün olduğu' nosyonunu (264) reddederken Rawls'un aklında muhtemelen bu gibi tasavvurlar vardır, zira bunlar Kant'ın metafizik açıdan sorunlu yönlerini akla getirir ki Rawls da bunların yerine yenilerini koyarken tedirgindir.

Öte yandan, intrasübjektif tasavvurlar belirli maksatlarla, ahlaki özneye ilişkin uygun tanımın münferit bir kişinin içindeki benlik çeşitliliğine gönderme yapabilmesine olanak tanır; tıpkı rekabet halindeki kimliklerle ilgili olarak içsel bir mütalaaya daldığımızda ya da kendini tanıma bağlamında tıkanıldığımızda içe bakış [*introspection*] yöntemini kullandığımız anlarda veya birini din değiştirmeden önce benimsediği sapkın inançların doğurduğu sorumluluktan kurtardığımızda olduğu gibi... İntersübjektif tasavvurlarda (öncel olarak bireyleşmiş ampirik) bir benlik içindeki benliklerden bahsetmek yalnızca mecazi açıdan değil, kimi zaman ahlaki ve pratik açılardan da hakiki bir önem taşır.

Rawls bu gibi tasavvurları açıkça reddetmese de, her münferit kişiye tekabül edecek tek bir arzu sisteminin olduğunu ve toplumsal bir etik olarak faydacılığın bir kişi için uygun olan seçim ilkelerini yanılığa düşüp topluma uygulamakla başarısızlığa uğradığını zımnen varsayarak inkâr eder. Rawls her bireyin tek ve yalnızca tek bir arzu sisteminden oluştuğunu kabul ettiği için arzuları bir araya getirme sorunu münferit durumlarda ortaya çıkmaz ve ussal sağgörü ilkesi kişinin kendine yönelik tavırlarına

gerektiği şekilde hükmedebilir. “Kişi kendi azami yararına ulaşmak ve ussal amaçlarını mümkün olduğunca öne almak için eylemde bulunduğu ve hiç olmazsa bu amaçla başkalarını etkilemediği sürece oldukça uygun bir biçimde hareket etmiş olur” (23). Özel ahlak söz konusu olduğunda faydacılık yeterli görünür, oysa toplum birçok öznenen olduğu için adalete ihtiyaç duyar; diğerlerini ilgilendirmediği sürece adalet ilkesine atıfta bulunmaksızın kendi yararını azami düzeye çıkarmakta özgüründür.¹⁰ Burada, Rawls, bir kez daha, ‘kişinin kendisine karşı zorunlu görevleri’ kavramını vurgulayan ve adalet kategorisini hem özel hem de kamusal ahlaka uygulayan Kant’tan ayrılır (Kant 1785: 89-90, 96-7, 101, 105).

Böylelikle, başlangıç durumuna ilişkin varsayımlar, oldukça kapsamlı bir öz-kavrayış gerektiren her türlü iyi [yarar] kavramına ve bilhassa kurucu anlamda topluluk olasılığına peşinen karşıttır. Rawls’un bakış açısına göre, cemaat duygusu, öncel olarak bireyleşmiş benliklerin olası bir amacını tanımlar; kimliklerinin bir unsurunu ya da yapı taşı değil. Bu durum, cemaat duygusunun tali statüsünü temin eder. ‘Benliğin asli birliği hak kavramıyla zaten sağlanmış olduğuna’ (563) göre, topluluk, erdemini, adaletçe tanımlanan çerçeve dâhilindeki müsabıklar arasından bulmalıdır; bizzat çerçeveye ilişkin rakip bir anlatı oluşturarak değil... Bu durumda, soru, cemaatçi amaçları benimsemiş olan bireylerin bunları adalet ilkeleri tarafından öncel olarak tanımlanmış ve iyi düzenlenmiş bir toplumda takip edip edemeyecekleridir; (kurucu anlamda) iyi düzenlenmiş bir toplumun, *bizzat* bir cemaat olup olmadığı değil... “İyi düzenlenmiş bir toplumun tamamı için devlet iktidarı tarafından desteklenen ve ortak adalet anlayışının kamusal anlamda kabul gördüğü adil bir toplumu hedef alan kolektif bir amaç elbette vardır; ancak bu çerçevede dahi cemaatçi amaçların izlenmesi toplumun büyük bir çoğunluğu bakımından gayet mümkündür” (Rawls: 1975: 550).

Rawls’un kişi kuramıyla adaletin önceliği iddiası arasındaki ilişkiyi artık daha net bir biçimde görebiliyoruz. Kişinin değerleri ve amaçları

10) Müzakereci ussallık tartışmasında, Rawls, intrasübjektif bir boyutun varlığını ve özel ahlaki tercihler üzerindeki bir sınırlama olarak hak kavramını kabul etmeye ramak kala durur: “Gelecekteki benliğinin taleplerini ve başkalarının çıkarlarını eşit ölçüde reddeden biri, yalnızca onlar açısından değil, kendi kişiliği açısından da sorumsuzca davranmış olur. Bu kişi kendisini kalıcı bir birey olarak görmemektedir. İmdi, bu şekilde bakıldığında, benliğe karşı sorumluluk ilkesi adalet ilkesine *benzer*... Zamanın bir noktasında duran bir kişi, *deyim yerindeyse*, zamanın başka bir noktasında duran birinin eylemleri hakkında şikâyetle bulunamamalıdır” (vurgu bana ait) (423).

asla benliğin yapı taşları değil, yalnızca öznitelikleri/vasıfları [*attributes*] olduğuna göre, cemaat duygusu, iyi düzenlenmiş bir toplumun asla bir yapı taşı değil, yalnızca bir özniteliğidir/vasıftır. Benlik tasvip ettiği amaçlara öncel olduğuna göre, adaletçe tanımlanmış ve iyi düzenlenmiş bir toplum da üyelerinin benimseyebilecekleri –cemaatçi veya başka türlü– amaçlara önceldir. Adaletin, ahlaki ve epistemolojik açıdan, toplumsal kurumların en önde gelen erdemi olmasının anlamı budur.

Rawls'un kişi kavrayışına ilişkin yeniden yapılandırmamız tamamlandı-ğına göre, geriye bu kavrayışı ve desteklemek zorunda olduğu deontolojik etiği değerlendirmek kalıyor. Başlangıç durumunun içerdiği varsayımların, ampirik itirazlarda öne sürülen nedenlerle olmasa da, zayıf ve masum olmaktan ziyade, güçlü ve uzun erimli olduklarını gördük. Bu varsayımlar her türlü amacı kabul edilir bulmaz; aksine, benimsenmesi ya da takip edilmesi, benliğin kimliğiyle kavgaya tutuşulması ya da onun dönüşüme uğratılması sonucunu doğurabilecek her türlü amacı peşinen inkâr eder ve topluluğun yararının bu tür bir kurucu boyuta bağlı olabileceği kabilinden bir olasılığı bilhassa reddeder.

Bu nedenlerle, Rawls'un ilkelerinin iyi [yarar] kavrayışlarına 'hiçbir önsel sınırlama dayatmayan bir öğretiden' türediği söylenemese de, dışarıda bıraktığı kavrayışların şu veya bu şekilde vazgeçilebilir bir nitelik taşıdıkları, bunlar olmadan da adaletin içeriğini oluşturmanın ve iyi düzenlenmiş bir toplum anlayışına ulaşmanın mümkün olduğu iddia edilebilir. Rawls'un adalet kuramı yalnızca bu tür bir girişimden ibarettir. Söz konusu kuramı değerlendirmek ve en önde gelen ilkeleri irdelemek için deontolojik meta etikten yola çıkmak zorundayız. İzleyen bölümlerde Rawls'un kişi kavrayışının ne kendi adalet kuramını destekleyebildiğini ne de failliği ve kendi hakkımızda tefekküre dalma kapasitemizi makûl bir biçimde yerli yerine koyabildiğini iddia edeceğim; adalet, deontolojinin gerektirdiği şekilde öncelikli olamaz, zira bizler tutarlı bir biçimde kendimizi deontolojik etiğin gerektirdiği türde varlıklar sayamayız.

Rawls'un güdüsel varsayımlarının durumunu açıklığa kavuşturduğumuza göre, artık onun kişi ve adalet kuramını, aralarındaki uyumu incelemek üzere yan yana koyabiliriz. Bu şekilde, başlangıç durumunun içerdiği kişi kuramının, hem şekillendirmek hem de yansıtmak zorunda olduğu adalet ilkelerine tekabül edip etmediğini sorarak, düşünümsel denge argümanı içinde iş görebiliriz. Bu amaçla, fark ilkesi [*the difference principle*], yani yalnızca en az avantajlı toplum üyeleri yararına iş gören eşitsizliklere ceza veren ilke özellikle dikkat çekicidir. Bu bölümde, fark ilkesine ilişkin

1) “Desert” sözcüğü kimi zaman “hak etme” kimi zaman ise “liyakat” olarak çevrilmiştir. Kitapta farklı kombinasyonlarla sık sık gündeme gelen bu sözcük kimi zaman karşımıza örneğin “*individual desert*”, “*moral desert*” veya “*social desert*” olarak çıkmaktadır. Bu gibi durumlarda “*bireysel hak etme*”, “*ahlaki hak etme*”, “*toplumsal hak etme*” gibi zorlama bir çeviridense, bu ibare “*bireysel liyakat*”, “*ahlaki liyakat*”, “*toplumsal liyakat*” olarak, yerine göre ise sadece “liyakat” olarak çevrilmiştir. Nitekim, Webster Sözlüğü “desert” sözcüğünün birinci anlamını şu şekilde vermektedir: “*The quality or fact of being worthy of or deserving of rewards or recompense or of requital or punishment.*” Nitekim ceza hukuku bağlamında “*desert-based notion of punishment*” olarak gündeme geldiği zaman, bu sözcük, yine “hak etme” anlamını vermek üzere ‘*istihkak*’ olarak, bu örnekte “*istihkak temeline dayanan bir cezalandırma anlayışı*” olarak çevrilmiştir. (ç.n.)

yeterli bir savunmanın, deontolojik varsayımlarda mevcut olmayan bir kişi kavrayışını öngerektirmek zorunda olduğunu ve hem adaleti kendileri için öncelikli gören hem de fark ilkesini bir adalet ilkesi olarak kabul eden özneler olamayacağımızı göreceğiz. Temel odak, dağıtıcı adalette hak etmenin rolü ve bunun gerektirdiği sahip olma anlayışı üzerinde olacak. Bu meseleleri araştırmak için işe Rawls'un görüşlerini rakip dağıtım teorileriyle ve bilhassa Nozick tarafından savunulan ve Rawls'a rakip olmakla birlikte bazı açılardan onunkıyla çarpıcı benzerlikler taşıyan teori (1974) ile karşılaştırarak başlayacağız.

LİBERTERLİKTEN EŞİTLİKÇİLİĞE

Pratik bir siyasi bakış açısından Rawls'un iddiaları ile Nozick'inkiler net bir biçimde birbirine karşıttır. Refah devletini savunan bir liberal olan Rawls ve özgürlükçü bir muhafazakâr olan Nozick, en azından dağıtıcı adalet sorunları söz konusu olduğunda, Amerikan siyasi gündeminin sunduğu en açık alternatifler arasındaki sınır hatlarını belirler. Ancak, felsefi bir perspektiften bakıldığında birçok ortak noktaları vardır. Her ikisi de konumlarını faydacılığa açıkça karşıt bir biçimde tanımlar; kişiler arasındaki ayrımı inkâr ettiği gerekçesiyle ikisi de faydacılığı reddeder. Her ikisi de, bunun yerine, bireylerin özgürlüklerini daha eksiksiz bir biçimde garantiye aldığını iddia ettikleri hak temelli bir etiği önerir. Nozick'in hak anlatısı her ne kadar Locke'a çok şey borçlu olsa da, her ikisi de Kant'ın herkesi bir araç olarak değil, bir amaç olarak ele almak gerektiği kuralına başvurur ve bunu somutlaştıracak adalet ilkelerini araştırır. Her ikisi de kendisini oluşturan bireylerin üstünde ve ötesinde yer alan toplumsal bir oluşumun varlığını inkâr eder. Nozick, şunları yazdığında hem ilkesel hem de retorik düzlemde Rawls'u yankılar:

Eylem üzerindeki ek sınırlamalar [yani uygunsuz yasaklamalar, M.S.] bunun altında yatan ve bireylerin yalnızca araç değil, amaç olduklarını öngören Kantçı ilkeyi yansıtır... Ek sınırlamalar diğer kişilerin dokunulmazlıklarını ifade eder. Peki, kişilerin dokunulmazlıkları daha üstün bir nitelik taşıyan toplumsal yarar adına neden ihlal edilemez? Bireysel olarak her birimiz bazen daha üstün bir yarar adına ya da daha fazla zarara uğramamak için bazı acılara katlanmayı ya da bazı fedakârlıklarda bulunmayı tercih edebiliriz... Ancak, kendi yararı için bazı fedakârlıklarda bulunan,

kendine özgü bir yarara sahip hiçbir *toplumsal oluşum* yoktur. Var olan şey yalnızca münferit kişilerdir; kendine özgü yaşamlar süren, birbirinden farklı münferit bireyler... Başkalarının yararı için bu kişilerden birini kullanan zihniyet, bu kişiyi kullanarak başkalarına fayda sağlamaktan başka bir şey yapmaz... Bir kişiyi bu şekilde kullanmak, onun ayrı bir kişi ve sürdürdüğü yaşamın da onun tek yaşamı olduğu olgularına yeterince saygı göstermemek ve bu olguları dikkate almamakla eşanlımlıdır (1974: 30-3).

İddia ediyorum ki, ne yapabileceğimize ilişkin ahlaki ek sınırlamalar müstakil varoluşumuzu yansıtır. Bu sınırlamalar kendi aramızda hiçbir ahlaki denkleştirme ediminin vuku bulamayacağı olgusunu yansıtır. Ahlaki açıdan hiçbirimizin hayatı diğerlerinin üzerinde, daha üstün bir genel toplumsal yarara yol açacak kadar ağırlıklı olamaz. Bazılarımızın diğerleri için fedakârlıkta bulunmasını haklı gösterecek hiçbir sebep yoktur (1974: 33).

Her iki kuramcı da Rawls'un 'kişilerin çoğulluk ve farklılıkları', Nozick'inse 'müstakil varoluşumuz olgusu' olarak adlandırdığı şeyi vurgular. Faydacılığın reddettiği, bireyci, hak temelli bir etiğin ise olumladığı temel ahlaki olgu budur. Bu ahlaki olgu ve hakların önemi bağlamında Rawls ile Nozick kesinlikle uyuşurlar. Ne var ki, Rawls hali vakti en az yerinde olanlara yarar sağladığı sürece toplumsal ve ekonomik eşitsizliklere cevaz veren bir adalet kuramına ulaşırken, Nozick yeniden dağıtımcı politikaları bütünüyle reddederek adaleti salt, gönüllü değiş tokuşlar ve transferlerden ibaret bir olgu olarak ele alır. Peki, iki düşünürün adalet kuramları birbirinden nasıl bu kadar keskin bir biçimde ayrılmaktadır? Neyse ki, ayrılma noktasının yeri neredeyse kesin bir biçimde belirlenebilmektedir, zira Rawls ikinci adalet ilkesini (fark ilkesini içeren ilkeyi) geliştirirken, Nozick'inkine benzer bir iddiayla başlayan ancak kendi iddiasıyla sonuçlanan bir muhakeme zincirini ortaya koyar.

Rawls, toplumsal ve ekonomik yarar dağıtımını düzenleyen ve değerlendiren üç olası ilkeyi dikkate alır: Doğal özgürlük (ki Nozick'in 'hak kazanma teorisine' benzer), liberal eşitlik (ki standart bir meritokraziye akrabadır) ve (fark ilkesi üzerine kurulu) demokratik eşitlik. Doğal özgürlük sistemi, her türlü mevkinin uygun yeteneklere sahip herkese açık olduğunu öngören biçimsel (yani hukuksal) fırsat eşitliğinin hâkim değer olduğu etkin bir piyasa ekonomisi ne gibi bir dağıtıma yol açarsa açsın bunu adil olarak tanımlar. Rawls, bu ilkeyi, cevaz verdiği dağıtımın başlangıçtaki yetenek ve

servet dağılımını düpedüz yeniden ürettiği gerekçesiyle uygunsuz bulur; zira bu durumda esaslı bir biçimde donanımlı olanlar büyük bir pay kaparken, daha az varlıklılar daha küçük bir payla yetineceklerdir. Ulaşılan sonucun başlangıçtaki dağılımı yeniden üretme eğiliminde olması durumunda bunun adil olduğu, ancak başlangıçtaki yeteneklerin adilce dağıtılmış olduğu yolunda bir ek varsayım kabul edilirse söylenebilir. Ne ki, böyle bir varsayımda bulunulamaz. 'Başlangıçtaki servet dağılımı her dönemde doğal ve toplumsal rastlantılardan güçlü bir biçimde etkilenmiştir' ve bu anlamda ne adildir, ne de gayrı adil; söz konusu dağılım düpedüz keyfidir. Bunun yerine önerecek hiçbir şey olmadığına göre, başlangıçtaki yetenekleri adaletle aynı kefeye yerleştirmek, talihin keyfiligini tasdik etmekten başka bir anlama gelmez. "Sezgisel açıdan, doğal özgürlük sisteminin en bariz adaletsizliği, dağıtım paylarının bu faktörlerden uygunsuz bir biçimde etkilenmesine izin vermesidir ki, ahlaki bir perspektiften bakıldığında, bu, son derece keyfi bir nitelik arz eder" (72).

Liberal eşitlik ilkesi, biçimsel fırsat eşitliğinin ötesine geçerek ve toplumsal ve kültürel dezavantajları mümkün olduğunca ıslah ederek doğal özgürlüğün adaletsizliğini gidermeye çalışır. Amaç, toplumsal ve kültürel eşitsizliklerin, eşit eğitim fırsatı, belirli yeniden dağıtım politikaları ve diğer toplumsal reformlar aracılığıyla azaltıldığı bir tür 'adil meritokrazi'dir. Liberal eşitlik ilkesinde ideal, herkesin 'eşit bir başlangıç' yapmasını sağlamaktır; böylelikle, doğuştan benzer güç ve yeteneklere sahip ve bunları kullanmaya eşit derecede istekli olanlar 'toplumsal sistemdeki başlangıç konumlarından bağımsız olarak, yani içine doğdukları gelir sınıfı ne olursa olsun aynı başarı beklentisine sahip olacaklardır. Toplumun tüm kesimlerinde, birbirine yakın düzeyde motive ve yetenekli herkes, kabaca eşit kültür ve başarı beklentisine sahip olmalıdır. Aynı yeteneklere ve özlemlere sahip olanların beklentileri, ait oldukları toplumsal sınıflardan etkilenmemelidir' (73).

Ancak, liberal eşitlik, doğal özgürlük sistemine göre bir ilerlemeyi temsil etmekle birlikte, 'sezgisel bir bakışla yine de eksik görünür'. Fırsat eşitliği ne kadar kapsamlı olursa olsun, talihin keyfiligine yönelik fazlasıyla zayıf bir saldırıdır.

Toplumsal olumsuzlukların etkisi mükemmel bir biçimde ortadan kaldırılmış olsa bile, yine de, refah ve gelir dağılımının imkân ve yeteneklerin doğal dağılımı tarafından belirlenmesine izin verir. Arka plandaki düzenlemelerin izin verdiği sınırlar dâhilinde, dağıtım payları, doğal piyangoğun sonucu tarafından kararlaştırılır ve ahlaki bir perspektiften bakıldığında

bu sonuç keyfidir. Gelir ve refah dağılımının doğal servetlerin dağılımı doğrultusunda karara bağlanmasına izin vermek, tarihsel ve toplumsal talih tarafından karara bağlanmasına izin vermekten daha mantıklı değildir (73-4).

Başlangıçtaki yeteneklerin genel olarak hayat beklentilerini belirlemesinin ortaya çıkardığı keyfiliğin bir kez ayırdına vardığımızda, doğal olumsuzlukların etkisinden, toplumsal ve kültürel olumsuzluklar kadar rahatsız olduğumuzu düşünmek durumunda kalırız. “Ahlaki bir bakış açısından, her ikisi de eşit ölçüde keyfidir” (75). (Liberal eşitlik ilkesindeki gibi) ‘adil bir meritokrasiyi’ (doğal özgürlük ilkesindeki gibi) salt biçimsel bir nitelik taşıyan fırsat eşitliğine tercih etmemize yol açan muhakeme, bizi doğal olarak daha da ileri götürüp Rawls’un demokratik tasavvur olarak adlandırdığı şeyi araştırmamıza yol açar. Ancak, demokratik tasavvurun fırsat eşitliği ilkesinin basit bir uzantısı doğrultusunda bulunamayacağı açık görünüyor. Her şeyden önce, fırsat eşitliğini yalnızca toplumsal ve kültürel koşullardan doğan eşitsizlikleri yok edecek kadar ileri götürmek hemen hemen imkânsızdır. Bir kere, aile kurumu ‘benzer yeteneklere sahip olanların eşit başarı şansını ve kültürel eşitliği yakalamalarını garanti altına almayı pratikte imkânsız kılar’ (74). Denkleştirici eğitsel ve diğer reformlar toplumsal ve kültürel yoksunluğu tamamen veya hemen hemen tamamen giderebilese bile, doğal talihin olumsuzluklarını mukayese kabul edecek şekilde ‘gidermek’ için ne tür sosyal politikaların gerekli olduğunu tahayyül etmek imkânsız sayılmasa da güçtür. O halde, ihtiyaç duyulan şey, bu farkların yarattığı *etkilerin* çetin olduğunu teslim etmekle birlikte, bunları ortadan kaldıracak bir tasavvurdur.

Bazı yorumcular ve bilhassa demokratik eşitlik ilkesine düşman olanlar, bir sonraki mantıklı adımı, fırsat eşitliğinden sonuç eşitliğine doğru yapılan bir hamle olarak tanımlar. Bu yorumcuların görüşüne göre, dağıtım bağlamında doğurduğu sonuçlar ahlaki keyfiliğe yol açtığı için meritokratik tasavvuru reddeden her adalet kuramı, doğuştan gelen ve varlığını ısrarla koruyan imkân ve yetenek farklılıklarını gidermek için dağıtım paylarının sürekli yeniden ayarlanmasını gerektiren bir tür tesviye edici eşitlik anlayışına zorunlu olarak bağlı olmak durumundadır (Bell 1973: 441-3). Ancak, sonuç eşitliği hiçbir şekilde meritokratik bir rejime demokratik bir alternatif değildir, ne de Rawls’un benimsediği ilkedir. Fark ilkesi sonuç eşitliğiyle eşanlamlı değildir, ne de kişiler arası farkların tesviye edilmesini gerektirir. “Fark ilkesinden bu ayrımların ortadan kaldırılması

gerektiği sonucu çıkmaz,” diye yazar Rawls. “Bu ayrımların icabına bakmanın farklı bir yolu vardır” (102). Rawls’un izlediği yol, eşitsiz yetenekleri yok etmek değil, en az avantajlı olanların, talihlilerin kaynaklarından pay alabilmelerini sağlayacak bir nimetler-külfetler şeması planlamaktır. Fark ilkesinin gerçekleştirilmeye çalışıldığı planlama işte budur. Söz konusu ilke, yalnızca toplumun en az avantajlı üyelerine fayda sağlamaya yarayan toplumsal ve ekonomik eşitsizlikleri adil olarak tanımlar. Her türlü makam ve mevkinin fırsat eşitliği gereği herkese açık olması ilkesiyle birlikte fark ilkesi, Rawls’un demokratik eşitlik kavrayışını tanımlar.

Fark ilkesi sadece fırsat eşitliği ilkesinin daha eksiksiz bir versiyonu değildir; keyfîlik sorununa temelden farklı bir biçimde saldırır. Fark ilkesi, kendi yeteneklerimi kullandığım koşulları dönüşüme uğratmaktansa, bu koşulların doğurduğu menfaatleri kendisine dayanarak talep ettiğim ahlaki temeli dönüşüme uğratar. Bana artık doğal servetlerimin tek sahibi ya da bu servetlerin beraberinde getirdiği avantajların ayrıcalıklı mirasçısı gözüyle bakılamaz. “Fark ilkesi, gerçekte, doğal yeteneklerin dağılımını ortak bir servet olarak görmek ve bu dağılımın sağladığı yararları her ne olursa olsun bölüşmek konularında bir uzlaşmayı temsil eder”. Böylelikle, fark ilkesi, hasbelkader sahip olduğum güç ve yeteneklerin gerçekte maliki olmadığını, yalnızca bu güç ve yeteneklere nezaret eden bir muhafız ya da bunların depo edildiği bir ambar olduğumu ve bu yüzden bunların kullanımının sağladığı mahsuller üzerinde özel bir ahlaki talep hakkımın olmadığını ileri sürmekle talihin keyfî bir nitelik taşıdığını kabul eder.

Doğanın iltimas ettiği kişiler, kim olurlarsa olsunlar, şanslarından yalnızca mahvolmuş kişilerin durumlarını iyileştirmek koşuluyla kazanç elde edebilirler. Doğal olarak avantajlı olanlar, salt daha yetenekli oldukları için değil, ıslah ve eğitim giderlerini karşılayarak ve yeteneklerini daha az talihli olanlara yardım edecek şekilde kullanarak kazanç sağlamalıdır. Kimse daha üstün doğal yetenekleri hak ederek kazanmadığı gibi, toplum içinde daha avantajlı bir başlangıç konumuna da layık değildir (101-2).

Yetenek ve vasıf dağılımını bireysel servetten ziyade ortak bir servet olarak görmekle, Rawls, toplumsal ve doğal olumsuzlukların keyfiliğine bir çare bulmak için yetenekleri ‘eşitleme’ gereksinimini bertaraf eder. ‘İnsanlar bir diğerinin kaderini paylaşmak konusunda anlaşmışlarında’ (102), bireysel anlamda kaderlerinin farklı olması hususu daha az önem taşır. Fark ilkesi, her ne kadar ‘olumsallıkların yol açtığı sapmaları eşitlik

yönünde düzeltme' eğiliminde olsa da, 'toplumun sanki herkesten aynı yarışta adilce rekabet etmesi bekleniyormuşçasına elverişsiz durumları dengelemeye çalışmasını gerektirmez' (101).

Rawls, fark ilkesinin ve bilhassa 'ortak servetler' olarak yetenek kavramının bireysel liyakate ilişkin geleneksel kavrayışlarla çatıştığını kabul eder. Fark ilkesine 'daha iyi konumda olanların, başkalarına yarar sağlayıp sağlamamalarından bağımsız olarak, daha fazla avantajı hak ettiklerini ileri sürerek itiraz etmek gibi doğal bir eğilim vardır' (103). Rawls'un buna yanıtı, keyfilik hakkındaki genel argümanın da akla getirdiği üzere, bu bireysel liyakat kavrayışının yanlış olduğu yolundadır. "Hiç kimsenin doğal yetenek dağılımında sahip olduğu konumu, kişinin toplum içindeki başlangıç konumundan daha fazla hak etmediği hususu, mülhazalarımızın sabit noktalarından biri gibi görünüyor" (104). Kişinin en azından kendi çabasıyla elde ettiğini hak ettiği iddiası sezgisel açıdan daha makûldür, ancak vazifeşinaslıkla çaba göstermeye gönüllü olmayı dahi belirleyen, ekseriyetle, toplumsal ve doğal olumsuzluklardır. "Bir kişinin yeteneklerini geliştirmek için çaba harcamasını mümkün kılan üstün karakteri hak ettiği iddiası da aynı ölçüde sorunludur; zira karakteri, büyük oranda, kendisine kazandırdığı itibardan pay talep edemeyeceği mutlu bir aileye ve şanslı bir toplumsal mevkiye bağlı olarak belirlenir. Görünen o ki, hak etme kavramı bu gibi durumlarda geçerli değildir" (104).

Bu, bireysel hak sahibi olmanın oynadığı rolü bütünüyle reddetmek anlamına gelmez. Belirli hak türleri fark ilkesiyle uyumludur, ancak burada hak etmekle meşru beklentiler arasında bir ayırım yapmak da zorunludur. Mesuliyeti üzerimde bulunan yetenekleri(n) ve servetleri(n) (bazılarını) atıl durumda bırakmaktansa geliştirmem ve kullanmam genel çıkara uygun olduğu için toplum genellikle bunların geliştirilmeleri ve kullanılmak üzere teşvik edilmeleri için kaynak sağlamak üzere düzenlenmiştir. Elbette, belirlenen koşullar altında bunlara hak kazanmaya yetkili olduğum zaman, bunların sağladığı menfaatlerden payımı almaya da hak kazanmış olurum. Ancak, burada vurgulanması önem taşıyan husus, *bu* taleplerin, çaba gösterinemi sağlamak üzere tasarlanmış olan kurumların yarattığı meşru beklentilere itibar kazandırmalarıdır; sahip olduğum niteliklere dayanarak bana liyakat bahşeden ezeli bir hakka veya talebe değil...

Bir kamusal kurallar şeması olarak adil bir işbirliği sistemi ve bunun tarafından yapılandırılan beklentiler dikkate alındığında, kendi durumlarını iyileştirme beklentisiyle sistemin ödüllendireceğini bildirdiği şekilde

davrananların bazı avantajlara hak kazanmaları kesinlikle doğrudur. Bu anlamda daha talihli olanlar daha iyi durumda olmalarına yönelik bir talep hakkına sahiptirler; bu kişilerin talepleri, toplumsal kurumlarca pekiştirilen meşru beklentilerdir ve toplum bu beklentilere yanıt vermeye mecburdur. Ancak, hak etmeye yüklenen bu anlam, işbirliği şemasının varlığını öngerektirir; söz konusu anlam, bu şemanın öncelikle fark ilkesi ya da başka bir ölçüte uygun olarak tasarlanmasının gerekip gerekmediği sorusuna karşı ilgisizdir (103).

Her ne kadar meşru beklentilerimi karşılayan menfaatlere *hak kazanmaya yetkili* olsam da, bunları *hak etmiyorum*; iki nedenle: İlkin, ortak servetler varsayımı veri kabul edilirse, bu menfaatleri doğuran vasıflara gerçekte *sahip* değilimdir ya da sahip olsam bile güçlü, kurucu (*constitutive*) anlamda değil, sadece zayıf, tesadüfi (*accidental*) anlamda sahip olabilirim ve sahip olmanın taşıdığı bu anlam, hak etmeyi güçlü ve kurumsallığa öngülecek şekilde (*pre-institutional*) tesis etmek açısından uygunsuzdur. İkincisi, kurallara göre adil sayılan payım üzerinde hak sahibi olmakla birlikte, başka kurallar yerine *bu* vasıfları ödüllendiren *bu* kuralların yürürlükte olmasını talep etmeye hakkım yoktur. Bu nedenlerle, donanımlı olanlar 'hak ettiklerini ve bu nedenle başkalarının refahına katkıda bulunmaksızın kazanç sağlamalarına izin veren bir işbirliği şemasına hakları olduğunu söyleyemezler. Bu iddiada bulunmalarına temel oluşturacak hiçbir şey yoktur' (104).

MERİTOKRASİYE KARŞI FARK İLKESİ

Nozick'in Rawls'a yanıtını ve doğal özgürlük savunusunu ele almaya geçmeden önce, (Rawls'un 'demokratik eşitliğindeki') fark ilkesiyle ('liberal eşitlikteki') meritokratik kavrayış arasındaki başka bazı karşıtlıkları açıklığa kavuşturmak yararlı olabilir. İkisi arasındaki en çarpıcı farklılık, meritokratik kavrayışta merkezi bir nitelik taşıyan, hakkaniyet olarak adalette ise hiç yer tutmayan ya da en azından ciddi bir biçimde zayıflatılmış olan bireysel değerlerin ya da liyakatin rolünde açığa çıkar.² 'Adil

2) Alıcıların ahlaki değerine hiçbir göndermede bulunmaksızın, dağıtım paylarını yalnızca yaratıcı teşvikler uğruna ve ilgili yetenekleri cezbetmek adına tahsis eden meritokrasi versiyonlarını bir kenara bırakıyorum.

bir meritokraside', yani ayrımcılığın ve sınıfsal önyargıların üstesinden gelinmiş bir meritokraside, gözde konumları ellerine geçirmiş olanlar, kazandıkları statü nedeniyle buna iştirilmiş ödülleri hak ederler. Eşitsiz dağıtım payları, yalnızca meşru beklentileri doyuma ulaştırmak için değil, aynı zamanda üstün başarıyı takdir etmek için tahsis edilmiştir. Meritokratik etiğin savunucularından birinin açıkladığı üzere:

Meritokrasi, sahip oldukları otoriteyi hak edenlerden oluşur... Meritokrasi, benim bu terimi kullandığım bağlamda, kişinin akranları tarafından kabul edilen bireysel başarısına ve hak edilmiş statüsüne yapılan bir vurgudur... Herkesin saygı görme hakkı olsa da, herkesin övülmeye hakkı yoktur. Meritokrasi, kelimenin taşıdığı en iyi anlamda, övülmeye değer olanlardan oluşur (Bell 1973: 453-4).

Bununla ilintili ikinci farklılık, genetik ve kültürel avantajlar arasındaki ayrıma ilişkindir. Rawls'a göre, bu ayrım, adalete ilişkin sorunlarla fiilen ilgisizdir. Bununla birlikte, meritokratik varsayımlarda bu ayrım can alıcı bir önem taşır; bundan ötürü, meritokratik ideale bağlı olanlar arasında, genetik ve kültürel faktörlerin zekânın ve hayat beklentilerinin genel olarak belirlenmesinde oynadıkları rol konusunda yoğun bir tartışma yaşanır. Dağıtıcı düzenlemelerin sağladığı adaletin, (nihai anlamda) eşitsiz olan ödüller için herkesin eşit bir biçimde rekabet etmesini ön-gören 'adil fırsatlara' bağlı görüldüğü yerde, genetik engelleri toplumsal ve kültürel engellerden ayırt etmek, bu minval üzere yapılan her türlü değerlendirme açısından merkezi bir konuma oturur. Başarının kökenleri kalıtsal faktörlerle ne kadar çok ilişkilendirilirse, toplumsal kurumların eşitsizlikleri gidermeye muktedir (ya da gidermekle yükümlü) olduğu o kadar az varsayılabilir ve liyakatin bağlı olduğu söylenen türde bireysel gayrete kalan saha da görünüşe göre o kadar daralır.

Geleneksel olarak tasavvur edildiği üzere, meritokrasinin doğası kişinin değerlendirilmesinde odak noktasını oluşturan şeyin, zekâ ile başarı arasında bir ilişki olduğunu ve zekânın zekâ katsayısı [IQ] skalasına göre ölçülmesi gerektiğini varsayar. Bu yüzden, buradaki ilk soru, zekâyı belirleyen şeyin ne olduğudur.

Bütün bunlar, zekâ ile genetik miras arasındaki ilişki sorununu son derece hassas bir sorun haline getirir. Zekâ büyük ölçüde miras alınan bir

şey midir? Zekâ beslenmeyle artırılabilir mi? Doğuştan gelen yetenek ve dürtüler, eğitimle edinilen becerilerden nasıl ayırt edilir? (Bell 1973: 411)

Hakkaniyet olarak adalet düşüncesine göre, zekânın belirleyici unsurları hakkındaki tartışmanın ve bu tartışma bağlamında üretilmiş olan kapsamlı sosyal bilim literatürünün konuyla neredeyse hiç ilgisi yoktur. Bireysel liyakat ve 'adil fırsat' kavramlarının dağıtım paylarının birincil temeli olduğu reddedildiği anda, başarıya giden yoldaki genetik ve kültürel engeller arasında yapılan ayırım ahlaki açıdan taşıdığı ilginin çoğunu yitirir. Yeteneklerin dağılımını ortak bir servet olarak görmek konusunda uzlaştığımız anda, nasıl olup da bu yeteneklerden bazılarının sende, diğer bazılarının bende olduğu hususu önemini kaybeder.

Meritokratik tasavvur savunucuları doğal ve toplumsal avantajlar arasında yaptıkları ayırımın *gerekçesi* konusunda her zaman açık bir tavır almazlar, ancak bu konuda biri ahlaki, diğeri pratik nitelik taşıyan iki olası argüman düşünülebilir. Bu argümanlardan ilkinde, doğuştan gelen yeteneklerin toplumsal ve kültürel karakteristiklerden farklı olarak ihlal edilemez bir nitelik taşıdığı iddia edilir; buna göre, bir kişinin doğuştan gelen yetenekleri her nasılsa daha esaslı bir biçimde *ona aittir*; söz konusu yetenekler onun kimliği açısından, toplumsal olarak koşullandırılmış vasıflarına göre daha derinlikli biçimde kurucu bir özellik taşır. Doğuştan gelen farklılıklar ne kadar keyfi olurlarsa olsunlar, aynı şekilde vazgeçilebilir değildirler; toplumsal ve kültürel koşullanmaların doğurduğu sonuçlar değil, bu farklılıklar, yoklukları beni ben olmaktan alıkoyan özelliklerin sınırlarını çizerler. Bu görüşe göre, mesele, örneğin doğuştan gelen zekâyı hak edip etmediğim değildir; önemli olan, doğuştan gelen zekânın, *benim* hakkımda başka hiçbir şeye indirgenemeyecek bir olgu olmasıdır ve kişisel bütünlüğümlle daha kapsamlı olan hangi toplumsal amaç uğruna (bu amaç ne kadar değerli) olursa olsun oynanmamalıdır.

Ancak, –kişinin saç rengi ve diğer önemsiz fiziksel karakteristikleri gibi– birçok doğal özellikten kolaylıkla vazgeçilebilirken, bir kişinin kimliğinin zaruri unsurları olarak görülen niteliklerin –örneğin, kişinin karakterinin, değerlerinin, temel inançlarının ve derin bir biçimde bağlılık hissettiği hususların– çoğunlukla toplumsal ve kültürel faktörlerin ağır etkisi altında olduğu ortaya çıktığı anda bu argüman hatalı gözükmeye başlar. Kişinin temel karakteristikleriyle tesadüfi karakteristikleri arasında yapılacak ayırım geçerli olsa bile, bu ayırımın neden tabii servetlerle toplumsal servetler arasında yapılacak ayırma tekabül etmek zorunda olduğuna

ilişkin apaçık bir neden yoktur. Elbette, Rawls'un bu argümana yönelik itirazı yine de yeterince güçlüdür, zira onun kişi kuramı, ister toplumsal, ister doğal, hiçbir karakteristiğın bu denli zaruri olamayacağını ima eder. Bir kişinin karakteri ve değerleri gibi sezgiselaçından asli bir benliği tanımlamaya en yakın görünen vasıflar dahi olumsal durumlara göndermede bulunur. Nasıl ki bir kişinin karakteri, 'büyük oranda, kişinin kendisine sağladığı itibardan pay talep edemeyeceği mutlu bir aileye ve toplumsal statüye bağlı' (104) ise, sahip olduğumuz değerler de aynı şekilde tesadüfidir. "Şu iyi kavramı yerine bu iyi kavramına sahip olmamızın ahlaki bir duruş noktasından bakıldığında konuyla ilgisi yoktur. Bu iyi kavramını edinirken, bizi cinsiyetimize ve ait olduğumuz toplumsal sınıfa ilişkin malumatı yok saymaya sevk edenlerle aynı tür olumsallıkların etkisi altında kalmışızdır" (Rawls 1975: 537).

Pratik argüman, doğal ve toplumsal eşitsizlikleri, bunlardan ilkinin ikinciden farklı olarak çetin olduğu gerekçesiyle birbirinden ayırt eder ve bu nedenle toplumun sosyal eşitsizlikleri düzeltmekten sorumlu tutulabileceğini, ancak doğal eşitsizlikleri düzeltmekten sorumlu tutulamayacağını öngörür; buna göre, eşitsizliğin kültürel teşvikten ziyade genetik kaynaklı olması oranında toplumun 'bu konuda bir şeyler yapma' imkânı azalır. Adil bir sistem veri olarak alındığında, bazıları diğerlerinden daha başarılı bir biçimde ilerler ve öyle bir noktaya gelir ki en aydınlanmış toplum dahi bu olguyu değiştirecek hiçbir şey yapamaz. Bir noktada, en inatçı reformcular dahi hayatın hiçbir toplumsal kurumun düzeltmeyi umamayacağı kadar adaletsiz olduğunu kabul etmek zorunda kalırlar. İnsanlar birbirinden farklıdır ve bu farklılıklar fırsat eşitliğinin hâkim olduğu bir toplumda dahi (belki de en garantili olarak bu tür bir toplumda), kaçınılmaz bir biçimde, er ya da geç açığa çıkarlar. "Önemli olan, toplumun mümkün merteye gerçek anlamda açık bir toplum olmasıdır" (Bell 1973: 454).

Rawls'un buna muhtemel yanıtı, toplumun oynadığı rolün bu şekilde şüphesiz sınırlanmış olacağı yönünde olacaktır, tabii yalnızca toplumun adaleti teşvik etmek bağlamındaki tek rolünün daha adil bir biçimde rekabet edebilmeleri için en az talihli olanların karşı karşıya olduğu dezavantajları tesviye etme çabasından ibaret olduğunun varsayılması halinde... Ancak, bu varsayım, kurumların peşine düştükleri amaçlarda için toplumsal tercihlerin eşit ölçüde önemli olduğunu ve kurumların süreç içinde ödüllendirdikleri vasıfları gözden geçirir. Kişiler arasındaki farklılıkların büyük bir çoğunluğunun kültürel olmaktan ziyade genetik olduğunun ortaya çıkması durumunda dahi topluma düşen, yine de,

bu farklılıklardan *hangilerinin* farkları esas alan [*differential*] dağıtım paylarının uygun temelini oluşturması gerektiğini belirlemektir; tabii eğer herhangi bir farklılık varsa... Elbette, eğer toplumsal kurumların amacı, örneğin toplumsal üretim toplamını maksimize etmek şeklinde, sabit olarak alınır, 'adil meritokrazi' savunucuları, adalete ilişkin tek sorunun insanların toplum tarafından bu amaca katkıda bulunmak ve yaptıkları katkının sağladığı kazancın semeresini almak üzere ne kadar iyi donatıldıkları olduğunu iddia ederken haklıdırlar. Ancak, burada hemen akla gelmesi gereken soru, yalnızca toplumsal adalet pahasına hâkim olabilmesine rağmen, neden *tam da bu* amacın öncelikli olması gerektiğidir. Özetle, bir toplum yalnızca üyelerini topluluğun kolektif amacına uygun yeteneklerle donatmakla ya da donatmakta başarısız olmakla kalmaz, aynı zamanda kurumsal düzenlemeler aracılığıyla bu amacın doğasını ve buradan türemek üzere ödüllendirilecek vasıfları ve dağıtım paylarının temelini oluşturacak hususları da tanımlar. Belagatini konuşturduğu bir pasajda Rawls şöyle yazar:

Bu mülâhazaları göz önüne aldığımızda, doğal yeteneklerin dağılımı ve toplumsal koşulların olumsuzluğu adaletsiz bir nitelik taşıdığı için kurumların tertibinin her zaman kusurlu olduğu iddiasını reddedebiliriz; söz konusu adaletsizlik kaçınılmaz olarak beşeri düzenlemelere yol açar. Bu düşünce kimi zaman adaletsizliği görmezden gelmek için bir bahane olarak ileri sürülür; sanki adaletsizliğe razı olmayı reddetmek ölümü kabul edememekle bir tutulabilmiş gibi... Doğal dağılım ne adildir ne de gayrı adil; keza insanların toplumdaki belirli bir konum içine doğmuş olmaları da gayrı adil değildir. Bunlar tamamen tabii olgulardır. Adil veya adil olmayan şey, kurumların bu olguları ne şekilde ele aldığıdır (102).

Bu mülâhazalar meritokratik kavrayışlarla demokratik olanlar arasında doğal olarak üçüncü bir zıtlığın doğmasına yol açar; bu zıtlık, bir yanında çeşitli aktifler (servetler) ve vasıfların değeri, öte yanında bunları takdir eden ve ödüllendiren kurumlar bulunan terazinin iki kefesindeki bağıntıya ilişkindir. Meritokratik kavrayışa göre, toplumsal kurumlar şu vasıflar yerine bu vasıfları ödüllendirmeye mecburdur. Bir kurumlar dizisinin doğumuna yol açtığı nitelikler, kurumsal değerlendirmeye öncel bir değere sahiptir ve böylelikle bizzat bu kurumların sağladığı adalete ilişkin bağımsız bir test oluştururlar. Temel niteliklerden ziyade soylu nitelikler üzerine ödül koyan kurumsal düzenlemeler, tam da *buna*

dayanarak daha değerlidirler; bu, söz konusu düzenlemelerin gelişimine katkıda buldukları amaçlar gibi, adalete ilişkin diğer mülahazalardan oldukça farklıdır.

Rawls'un bakış açısına göre, kurumlar bu şekilde kısıtlanmazlar, zira onları kısıtlayacak erdemler kurumsal bir tanım beklentisinde olmak zorundadır. 'Ahlaki değer kavramı dağıtıcı adalete ilişkin ilk ilkeyi sağlamaz', çünkü adalet ilkeleri elde mevcut olmadığı sürece ahlaki değer kavramı kullanıma sokulamaz (312). Hiçbir erdemın öncel ya da kurumsallığa öngelen [*pre-institutional*] bir ahlaki statüsü olmadığı için, kurumların tasarımı, muhtemelen takdir edeceği nitelikler bağlamında açık uçludur. Netice itibarıyla, bir toplumun temin ettiği ve ödüllendirdiği vasıfların içsel değeri, doğurduğu adalete ilişkin bir değerlendirme yapmak için ölçüt sağlayamaz, zira bunların değeri salt öncelikle kurumsal düzenlemelerin ışığında ortaya çıkar. Rawls'un kurumsala öngelen erdem nosyonlarını reddi, hakkın iyiye [yarara] önceliğini ve birbiriyle rekabet halindeki iyi kavrayışları arasında önceden bir seçim yapma tercihini reddetmesinin bir yansımasıdır. (Örneğin, dava meraklısı/kavgacı bir toplumda ödüllendirilen) konuşkanlık yerine ayağına çabukluğu ödüllendiren bir avcı toplum, *bundan* dolayı daha az adil ya da daha az değerli değildir, zira ayağına çabukluğun diline çabukluktan daha erdemli ya da daha az erdemli olduğunu kanıtlayacak öncel hiçbir temel yoktur. Erdem ya da ahlaki değer bağlamında adil kurumların taşıdığı öncelik, kaynağını doğal vasıflarımdan alan menfaatleri niçin hak edemeyeceğime ilişkin ikinci bir gerekçe sağlar. 'Benim' üstün zekâmla, diyelim, ilişkilendirilen menfaatleri hak edebilmem için *hem* zekâma (keyfi olmayan bir biçimde) sahip olmam *hem de* toplumun başka bir şeye tercihan zekâyâ değer vermesi konusunda (kurumsal olana öngelecek, güçlü) bir hakkımın olması zorunludur. Ancak, Rawls'un anlatısı iki koşulu da içermez. Keyfilikten ortak servetlere uzanan argüman bu koşullardan ilkinin zayıflatır; kurumların ahlaki değerlerden önce geldiği iddiası ise ikinci koşulu reddeder.

ORTAK SERVETLERİ SAVUNMAK

Rawls'un kişi kuramına ve fark ilkesine yönelik eleştirimizi geliştirirken, her biri diğerinin ışığı altında olmak üzere, Nozick'in hakkaniyet olarak adalete yönelik eleştirisinin iki kolunu çıkış noktası olarak alacağız. Bunlardan ilki fark ilkesine ve bilhassa bu ilkenin dayandığı sahip olma

kavramına saldırır; ikincisi ise hak etme ve hak sahibi olma nosyonları üzerinde bir karara varmak suretiyle tabii özgürlüğün [*natural liberty*] bir versiyonunu savunur. Kendi çıkarımız için Nozick'i bu şekilde Rawls'a karşı kullanmak, hem Rawls'un kavrayışını değerlendirmemizi hem de her ikisinin dağıtım teorileri arasındaki benzerlikleri ve farklılıkları açıklığa kavuşturmamızı mümkün kılacaktır.

Nozick'in fark ilkesini doğuran argümana yönelik temel itirazı, Rawls'un doğal yeteneklerin dağılımını, en iyisi, bir bütün olarak toplumun 'müşterek' ya da 'kollektif' mülkiyetindeki bir husus olarak görmek gerektiği yolundaki görüşünü merkez alır. Rawls'un belirttiği üzere:

Fark ilkesi, gerçekte, doğal yeteneklerin dağılımını ortak bir servet olarak görmek ve bu dağılımın sağladığı menfaatleri her ne olursa olsun bölüşmek konusunda varılan bir uzlaşmayı temsil eder (101).

Daha önce söylediğim gibi, bu iki ilke doğal yeteneklerin dağılımını kollektif bir servet olarak görme girişimi bakımından eşdeğerdir; buna göre, daha talihliler ancak her şeyini kaybedenlere yardım ederek menfaat sağlayabilirler (179).

Rawls, fark ilkesinde somutlaşan ortak servetler kavramının deontolojik liberalizmin doğrulamaya çalıştığı karşılıklı saygı idealini ifade ettiğine inanır.

Kişiler eşitsizlikleri karşılıklı avantaj sağlanacak şekilde düzenleyerek ve eşit özgürlük çerçevesi içinde doğal ve toplumsal koşulları kötüye kullanmaktan kaçınarak birbirlerine duydukları saygıyı toplum bünyesi içinde ifade ederler... Bunu ifade etmenin başka bir yolu, adalet ilkelelerinin, insanların toplumun temel yapısı içinde birbirlerini bir araç olarak değil, bizzat bir amaç olarak ele alma arzularını açıkça ortaya koyduğunu söylemektir (179).

Buna mukabil, Nozick, insanların doğal servetlerini ortak mülkiyetin konusu olarak görmenin, deontolojik liberalizmin bireyin dokunulmazlığını ve kişiler arasındaki ayrımın ihlal edilemezliğini vurgulayarak olumladığı her şeyle çeliştiğini iddia eder.

İnsanlar doğal yetenekleri ortak bir servet olarak görüp görmeme konusunda birbirlerinden farklılaşırlar. Bazıları, faydacılığa karşı olan Rawls'u yankılayarak, doğal yeteneklerin ortak bir servet olduğu iddiasının 'kişiler

arasındaki ayrımları ciddiye almadığından' şikâyet edecek ve insanların beceri ve yeteneklerini başkaları için bir kaynak olarak ele alan Kantçı yeniden yapılandırmanın [*reconstruction*] uygun olup olmadığını merak edeceklerdir. "Adaletin iki ilkesi (...) insanları diğerlerinin refahı açısından bir araç olarak görme eğilimini dahi yok sayar." Sadece ve sadece insanlarla yetenekleri, servetleri, becerileri ve hususi özellikleri arasındaki ayrımlar konusunda çok ısrarcı olunursa (1974: 228).

Burada, Nozick, Rawls'un özne kuramının kalbine iner. Zira, daha önce gördüğümüz gibi, Rawls benlikle sahip olduğu çeşitli şeyler arasındaki ayırım konusunda gerçekten de çok ısrarcıdır. Bu ayırımın keskinliği, ayırımın kendisi ne kadar sorunlu olsa da, bir bütün olarak deontolojik projenin gerekliliklerine göre özenle biçimlendirilmiştir; söz konusu ayırım benliğin amaçlarına göre öncelik taşımasına izin verir ve yeri geldiğinde hakkın önceliğini ve adaletin üstünlüğünü destekler. Bu tasavvurun başka bir özelliği de Nozick'in fark ilkesine yönelik itirazına karşı müteakiben savunma yapmaya olanak tanımasıdır.

Doğal yeteneklerin dağılımını ortak bir servet olarak görmek kişiler arasındaki farklılıklara karşı çıkmak anlamına gelmez, ne de bazılarının diğerlerinin refahı için bir araç gözüyle bakmakla eşanlamlıdır, çünkü diğerlerinin esenliği için bir araç olarak kullanılan, kişiler değil, yalnızca 'onların' *vasıflarıdır*. 'Zekâmın' ve hatta sarf ettiğim çabanın ortak yarar adına kullanılmasıyla haklarımın bir şekilde ihlal edildiğini ya da suiistimale uğradığımı söylemek, benliği, benliğin tesadüfi olarak verili olan, bütünüyle gereksiz (yani beni ben yapan vasıflardan olmadığı için benim açımdan gereksiz) vasıflarıyla karıştırmak demektir. Yalnızca bu yetenekleri benliğin devredilebilir *vasıflarından* ziyade *asli yapı taşları* olarak kabul eden bir kişi kuramı, servetlerin paylaşımına beni başkalarının amacı için kullanan bir araç gözüyle bakabilir. Ancak, Rawls'un anlatısında bütün yetenekler rastlantısal ve önceliği koşulların girdabına yakalanmadan önce her an geri çekilebilme yeteneğince garanti altına alınmış olan benlikten prensipte kopartılabilir. Deneyim eliyle dönüşüme karşı incitilemezliğini garanti altına alarak kimliğini koruyan özellik budur.

Bu savunma, tutarsızlıktan kaçınmakla birlikte, bununla ilintili bir tutarsızlık itirazını ivedilikle davet eder, zira eğer Rawls benlikle sahibi olduğu şeyler arasındaki ayrıma dikkatli bir biçimde başvurmak zorunda ise, radikal biçimde konumlanmış bir öznenen uzak durmakla Rawls'un karşıt uca sürüklenerek bedeninden radikal biçimde kopmuş [*radically*

disembodied] bir özneyi savunup savunmadığı sorusu derhal ortaya çıkar. Nozick'in ısrarla öne sürdüğü itirazı anarsak, 'söz konusu ayrımın bu kadar vurgulanması halinde, ortada tutarlı bir kişi kavrayışının kalıp kalmayacağı tartışmaya açık bir konuya dönüşür. Kendine has özelliklerle tıka basa dolu olan bizlerin (yalnızca) bu şekilde saflaştırılan [*purified*] içimizdeki insana bir araç gözüyle bakılmadığına niçin sevinmemiz gerektiği de belirsizdir' (1974: 228).

Böylelikle, Nozick, Rawls'un buna karşı geliştireceği savunmayı önceden tahmin eder ve bunun teoriyi kurtaracak son derece dâhiyane bir müdafaa olduğunu gösterir. *Benim* değil, yalnızca *benim servetlerimin* bir araç olarak kullanılması fikri, tam da müracaat ettiği ayrımın inandırıcılığını ve hatta tutarlılığını tehlikeye düşürür. Bu görüş uyarınca, fark ilkesinde kişiler arasındaki ayrımı ancak kişi ile vasıfları arasındaki ayrımın metafizik bir ayrım olarak kabul edilmesiyle ciddiye alabileceğimiz önerilir. Ancak, bu durum, ampirik açıdan teşhis edilebilir karakteristiklerden *tam anlamıyla* soyulmuş (Nozick'in sözcüğüyle son derece 'saflaştırılmış') bir özne ile baş başa kalmamız sonucunu doğurur ki bu da sonuçta Rawls'un kaçınmayı amaçladığı Kantçı aşkın ve bedensiz özneye benzer. Görünen o ki, Rawls, istikrarsızlık suçlamasından ancak tutarsızlığa düşmek pahasına kaçır ve bu nedenle Nozick'in fark ilkesine yönelik itirazı yerindedir.

Ancak, Rawls'un alternatif bir savunma imkânı daha vardır ki, bu, Nozick tarafından öngörülmemiştir. Bu savunma imkânı, fark ilkesini açıkça bedensiz bir özne anlayışına dayanmaktan her ne kadar kurtarsa da, Rawls'un doktrininin bazı veçheleri pahasına ileri sürülebilir ve böylelikle muhtemelen bizzat Rawls tarafından buna karşı çıkılacaktır. Yine de, bu savunma imkânını, fark ilkesini şöyle ya da böyle destekleyebileceğini varsayarak göstermeye çalışacağım. Bu ikinci savunma bağlamında, Rawls, kullanılan *kişiliğimden* ziyade *servetlerim* olduğunu iddia ederek değil, bunun yerine, 'benim' servetlerimden pay alanların uygun tanımının 'ötekiler' olup olmadığını sorgulayarak fark ilkesinin beni başkalarının amaçları için bir araç olarak kullandığını reddedebilir. İlk savunma benlikle vasıfları arasındaki ayrımı ısrarla vurgularken, ikinci savunma belirli ahlaki koşullar altında benliğin uygun tanımının ampirik açıdan bireyleşmiş tekil bir kişiden fazlasını kapsayabilmesine olanak tanıyarak ayrımı benlikle öteki arasındaki bir ayrım olarak tanımlar. İkinci savunma ortak servet kavramını ortak bir mülkiyet öznesi olasılığına bağlar. Kısacası, bu savunma öznelerarası [*intersubjective*] bir benlik kavramına başvurur.

Nozick'in ortaya attığı güçlüklerden tek çıkış yolu, fark ilkesinin Rawls'u başka türlü reddedeceği öznelerarası bir kavrayışa sürüklemesidir. Bu kavrayış, aynı zamanda, Rawls'un özne kuramındaki tartışmasız bir varsayımın altını çizmeye de hizmet eder. Daha önce gördüğümüz gibi, Rawls, benliği peşinen sınırlanmış ve kendi amaçlarına öncel bir mülkiyet öznesi [*subject of possession*] olarak tasavvur eder ve dahası öznenin sınırlarının münferit kişiler arasındaki bedensel sınırlara sorunsuz bir biçimde tekabül ettiğini varsayar. Ancak, bu iddia Rawls tarafından asla savunulmaz, yalnızca varsayılr; tartışmalı konumu, belki de konuya ilişkin ve üzerinde fazlaca düşünmeden benimsediğimiz sağduyulu bakış açısıyla arasındaki yakınlıkça gizlenmiştir.³ Rawls'un insan toplumunun asli özelliği olarak çoğulculuğa yaptığı vurgunun bu varsayıma bir ölçüde destek verdiği düşünülebilir, ancak bu da yalnızca bazı çoğulculuk ve farklılaşma ilkelerinin, zorunlu olarak fiziksel bedene sahip bir özneye değil, insan öznesine ilişkin bir anlatının asli unsuru olduğunu kanıtlayabilir. Rawls'un vurgusu, keza, çokluğu oluşturan sayının her durumda dünya üzerindeki münferit insan varlıklarının sayısına tekabül etmek zorunda olduğunu kanıtlayamaz.

Nozick'in ortak servetlere yönelik itirazı alt edilecekse çökmesi gereken varsayım her halükârda budur. Eğer fark ilkesi bazıları diğerlerinin amaçları için bir araç olarak kullanmaya engel olarsa, bu, yalnızca mülkiyet öznesinin 'ben'den ziyade 'biz' olması koşuluyla mümkün olabilir ki sırası geldiğinde bu koşul da kurucu anlamda bir topluluğun varlığını gerektirir.

Rawls'un teorisinin, kendisinin resmen reddettiği öznelerarası tasavvura örtük bir biçimde dayandığı vargısı, bunu izleyecek olan hak etme ve haklılaştırma tartışmalarında ek bir destek bulur ve metin boyunca bulgularan öznelerarası dile ilişkin çeşitli izler de aynı yöne işaret eder. Bu tür bir dil kullanımı, ilkin fark ilkesine ilişkin tartışma sırasında ortaya çıkar; nitekim, doğal yeteneklerin dağılımı, bu tartışmada, daha önce gördüğümüz gibi, 'ortak yarar' için kullanılacak, sırasıyla 'ortak', 'kollektif' ve 'toplumsal' bir servet olarak tanımlanır (101, 179, 107). "Hakkaniyet olarak adalette insanlar birbirlerinin kaderini paylaşmak konusunda uz-

3) Yine de, Rawls'un faydacılık eleştirisi, birey olma ilkesini daha bütüncül bir biçimde savunurken uğradığı başarısızlığı bilhassa akıl karıştırıcı kılar, zira kişiler arasındaki ayrımı teşhis etmeyi ya da öyle veya böyle ciddiye almayı becerememekle faydacılığın yanılığa düştüğünü iddia ettiği nokta tam da bu meseledir.

laşır” (102). Yani, onlar, farklı yaşam beklentileri için temel oluşturan kişiler arası farklılıkları ciddiye almamaya karar verirler; bunun gerekçesi de bu farklılıkların ahlaki bir perspektiften bakıldığında keyfi gözükten faktörlerden doğmuş olmalarıdır.

Toplumsal birlik düşüncesini ele aldığı tartışmada, Rawls, öznelararası dili ortak servetlerden ortak hedeflere ve amaçlara kaydırır ve retorik bağlamda teleolojik düzleme tehlikeli bir biçimde yaklaşarak ortak tabiatlarını gerçekleştiren insanlardan da bahseder. Toplumsal birlik anlatısında, Rawls, dağıtım sorunlarından kendini gerçekleştirme meşguliyetine kayar ve hakkaniyet olarak adaletin ne önemsiz bir nitelik taşıyan ne de saf anlamda araçsal olan insanın toplumsallığına ilişkin bir yorum getirebileceğini göstermeye çalışır. “O halde, insanlar gerçekte ortak nihai hedeflere sahiptirler ve ortak kurumlarına ve faaliyetlerine kendi başına yararlı unsurlar olarak değer verirler” (522). Toplumsal birliğin ayırt edici özellikleri ‘kendi içinde değerli kabul edilen ortak nihai hedefler ve ortak faaliyetlerdir’ (525). Rawls, Alman idealist geleneğine mensup bir on dokuzuncu yüzyıl liberali olan Humboldt’u izleyerek şöyle yazar: “Her bir birey, üyelerinin ihtiyaçları ve potansiyelleri doğrultusunda kurulan toplumsal birlik aracılığıyla diğerlerinin tahakkuk eden doğal servetlerinin genel toplamına iştirak edebilir... *Birey, yalnızca toplumsal birlik içinde bütünlüğünü sağlayabilir*” (vurgu bana ait) (523, 525n). Toplumsal birlikler çok çeşitli şekil ve boyutlarda tezahür ederler; “aileler ve arkadaşlıklardan çok daha büyük birliklere kadar çeşitlilik gösterirler. Ne de zamana ve mekâna ilişkin sınırlar söz konusudur, zira tarihin ve koşulların büyük ölçüde birbirinden ayırdığı kişiler, yine de, *kendi ortak doğalarını gerçekleştirmek* bakımından işbirliğinde bulunabilirler” (vurgu bana ait) (527).

Fark ilkesi ve toplumsal birlik düşüncesi, öznelararası boyutları itibarıyla, bireyselci varsayımlara birbirinden farklı iki şekilde ters düşer; fark ilkesi, doğal servetler bireysel mülkiyet konusu olarak görüldüğü zaman baş gösteren keyfiliği ortadan kaldırarak; toplumsal birlik düşüncesi ise bireylerin kendi içlerinde bir bütün oldukları düşünöldüğü zaman meydana çıkan tarafgirliğin üstesinden gelerek... Toplumsal bir birlikte “topluluğun üyeleri diğerlerinin doğasına katılır... [ve] *benlik birçok benliğin faaliyeti içinde kendini gerçekleştirir*” (vurgu bana ait) (565).

Kendi başımıza sadece olabileceğimiz şeyin parçaları olmamız insanın toplumsallığının bir özelliğidir. Bir kenara bırakmak zorunda kaldığımız

ya da tamamıyla yoksun olduğumuz faziletleri kazanmak için başkalarına bakmak zorundayız. Toplumun kolektif faaliyeti, birçok cemiyet ve bunları düzenleyen en geniş topluluğun kamusal yaşamı, çabalarımızı besler ve katkıda bulunmamızı sağlar. Ne var ki, ortak kültürden elde edilen yarar bizim eserimizi fazlasıyla aşar; şu anlamda ki, ancak ortak kültür söz konusu olduğunda *salt fragman olmaktan çıkarız*: Bu sayede, *kendimize ait olan*, doğrudan doğruya bizim tarafımızdan gerçekleştirilen bir *parçamız*, amaçlarını tasvip ettiğimiz daha geniş ve adil bir düzenle birleşir (vurgu bana ait) (529).

HAK ETMENİN TEMELİ

Mülkiyet kavramı, doğal olarak, hak etme ve hak sahibi olma iddialarına yol açar. İnsanların neye hangi koşullarda sahip oldukları hakkındaki tartışma, insanların adalet gereği neleri hak ettikleri ya da nelere yetkili oldukları sorusuyla doğrudan bağlantılıdır. Nozick'in hakkaniyet olarak adaletle yönelik eleştirisinin izlediği ikinci rotayı değerlendirmek için yönümüzü şimdi hak etme ve hak sahibi olma meselelerine çevireceğiz. Rawls, tabii özgürlük ve liberal eşitlik ilkelerini, ahlaki bir perspektiften bakıldığında, keyfi bir nitelik arz eden ve insanların hak ettiklerini söylemenin uygun olamayacağı servetler ve vasıfları ödüllendirdikleri gerekçesiyle reddeder ve bu keyfiliği ortadan kaldırdığı gerekçesiyle fark ilkesini benimser. Nozick ilkin bu muhakeme tarzına keyfiliğin hak etmenin değerini azaltmayacağı ve ikinci olarak da azaltsaydı bile buradan çıkarılması gereken sonucun fark ilkesi değil, doğal özgürlüğün bir versiyonu olduğunu iddia ederek saldırır.

Mülkiyet bağlamında belirtildiği üzere, Rawls'un tabii özgürlük ve liberal eşitliğe yönelik itirazının gerekçesi, bu ilkeler altında, insanların aslında onlara *ait olmayan*, ya da en azından aidiyetin güçlü, kurucu anlamı uyarınca onlara ait olmayan doğal ve toplumsal yeteneklerden haksız bir biçimde kazanç sağlamalarına (ya da bunlar yüzünden acı çekmelerine) izin verilmesidir (ya da göz yumulmasıdır). Doğuştan sahip olduğum çeşitli doğal servetlerin zayıf, olumsal anlamda bana 'ait oldukları', tesadüfi bir biçimde içimde yer aldıkları elbette söylenebilir, ancak bu anlamda bir sahiplik ya da mülkiyet, bu servetlere ilişkin bana özel herhangi bir hak ya da bunların kullanımının doğurduğu semerelere yönelik benim lehime ayrıcalıklı bir talep hakkı tesis edemez. Mülkiyetin bu zayıflatılmış anlamı

uyarınca, ben 'burada' [kendi içimde] konumlanan muhtelif servetlerin ve vasıfların gerçekte sahibi değil, yalnızca koruyucusu ya da depo mevkiyimdir. Tabii özgürlük ve liberal eşitlik ilkeleri talihin keyfi bir nitelik taşıdığını kabullenememekle ve 'benim' servetlerimin güçlü, kurucu anlamda bana ait olduğunu varsaymak ve böylelikle dağıtım paylarının bunlara bağlı olmasına kapı açmakla hata yapmaktadırlar.

Hak etmeye ilişkin olarak belirtildiği üzere, Rawls, tabii özgürlük ve liberal eşitlik ilkelerine, insanların hak ettiklerini söylemenin uygun olmayacağı servetler ve vasıfları ödüllendirmeleri nedeniyle itiraz eder. Her ne kadar bazıları talihli kimselerin daha çok avantaj elde etmelerine yol açacak şeyleri hak ettiklerini düşünseler de 'bu görüş kuşkusuz yanlıştır'.

Hiç kimsenin doğal yetenek dağılımında içinde bulunduğu konumu, kişinin toplum içindeki başlangıç konumundan daha fazla hak etmediği hususu, mülahazalarımızın sabit noktalarından biri gibi görünüyor. Bir kişinin yeteneklerini geliştirmek için çaba harcamasını mümkün kılan üstün karakteri hak ettiği iddiası da aynı ölçüde sorunludur; zira karakteri, büyük oranda, kendisine kazandırdığı itibardan pay talep edemeyeceği mutlu bir aileye ve şanslı bir toplumsal mevkiye bağlı olarak belirlenir. Görünen o ki, hak etme kavramı bu gibi durumlarda geçerli değildir (104).

Hiç kimse genetik piyangodaki şansını, toplum içindeki avantajlı başlangıç konumunu ve hatta yeteneklerini çalışkanca geliştirmek üzere kendisini motive eden üstün karakteri hak etmediği için, hiç kimsenin bu servetlerin yarattığı avantajları hak ettiği söylenemez. Nozick'in tartıştığı şey, bu çıkarımdır. 'Bir kişinin Y'yi (kendi yaptığı bir resmi elde tutma hakkı, *A Theory of Justice*'i yazmış olmaktan dolayı övgüye mazhar olması vs.) kazanma sürecinde kullandığı (doğal servetler de dâhil olmak üzere) her şeyi yalnızca kazanmış olması (ya da sair surette *hak etmesi*) durumunda Y'yi hak etmesi doğru değildir. Bu uğurda kullandığı şeylerden bazılarını gayri meşru bir yolla olmamak kaydıyla pekâlâ *sahip* olabilir. Hak etmenin altında yatan temellerin bizatihi hak edilmiş olması, *sürecin tüm aşamalarında* [all the way down] gerekli değildir' diye iddia eder (1974: 225).

Şimdi, bu iddiaya nasıl bir anlam vermeliyiz? Bir şeyi hak etmek için, o şeyi yaratırken kullandığım her şeyi *hak etmem* zorunlu değilse, liyakatim neye *dayanıyor* olabilir? Nozick, kullandığım şeylerden bazılarını 'pekâlâ *sahip* olabil (eçeğimi); bunda gayri meşru bir yan' bulunmadığını (ve bunun muhtemelen keyfi bir yan da taşıyabileceğini) söyler. Mülkiyet kavramı bir

kez daha sahneye çıkmaktadır. Bir şeye gayri meşru olmayan bir biçimde sahip olmamanın, yaratmama yardımcı olduğu şeyleri hak etmemi mümkün kılıp kılamayacağını anlamak için mülkiyetle hak etme arasındaki ilişkiyi daha ayrıntılı bir biçimde araştırmak ve başvurulmuş mülkiyet kavramını bir kez daha tartışmak zorundayız.

Bu amaçla, hak etmenin temellerini ileriki argümanlar açısından anlamlı olacak şekilde, hayran olunacak bir berraklıkla çözümleyen Joel Feinberg'in bir süre önce adalet ve kişisel liyakat hakkında yürüttüğü tartışmayı değerlendirmek yararlı olabilir (1970). Feinberg, hak etmenin herhangi bir temeli olmadığı sürece kimsenin hiçbir şeyi hak edemeyeceği gözlemiyle işe başlar. "Temelden yoksun bir hak etme hak etme değildir." Ancak, bu noktada, derhal ne tür bir temelin gerekli olduğu sorusu ortaya çıkar. Feinberg'in belirttiği üzere, 'eskiye dayanan herhangi bir temel bu bağlamda iş görmez'. Bir kez daha vurgulamak gerekirse, buradaki anahtar kavram mülkiyet kavramıdır. "Eğer bir kimse belirli bir muameleyi hak ediyorsa, *sahip olduğu bazı ayırt edici niteliklere* ya da daha önceki bir faaliyetine dayanarak bunu hak ediyor olmak durumundadır" (vurgu bana ait) (1970: 48).

Benim ayırt edici bir özelliğim senin liyakatin için bir temel oluşturamaz, meğer ki senin ayırt edici bazı özelliklerini bir şekilde açığa vursun ya da yansıtın. Genel olarak, bir öznenin liyakatine temel oluşturan olgular, bu özneye ilgili olgular olmak zorundadır. Örneğin, eğer bir öğrenci bir derste yüksek bir notu hak etmişse, liyakati *kendisi* hakkındaki bazı olgulara dayanmak zorundadır – diyelim ki, daha önceki performansına ya da mevcut yeteneklerine... Kişinin liyakatinin bir temeli olması zorunludur ve bu temel kişinin kendisi hakkındaki bazı olgulara bağlıdır (1970: 58-9, 61).

Feinberg'in analizi, kişinin liyakatini kendisi hakkındaki bazı olgulara bağlaması itibarıyla, Nozick'in 'hak etmenin altında yatan temellerin bizatihi hak edilmiş olması, sürecin tüm aşamalarında gerekli değildir' iddiasını destekliyor gibi gözükcektir. Nitekim, hak etmeyi kişinin sahip olduğu bazı ayırt edici özelliklere dayandırması, Nozick'inkinden bile daha güçlü bir tezi akla getirir: Hak etmenin altında yatan temeller *sürecin tüm aşamalarında*, mülkiyetin altında yatan temellere *sürecin tüm aşamalarında* sahip olmaktan daha fazla hak edilmiş *olamazlar*. Mülkiyet kavramının 'derinlerde bir yerde', kendisi mülkiyet konusu olmayan (zira, bu, onun failliğini reddetmek demektir) bir mülkiyet öznesinin, deyim yerindeyse

'sahip olma edimini gerçekleştirecek' bir öznenin olması zorunluluğunu nasıl gerektirdiğini daha önce görmüştük. Hak etmeye ilişkin bir mukayese, nihai anlamda hak etmeye öngelen bir hak etme *temeline* oturmak zorundadır. Zira, düşünün: Eğer hak etme, sahip olunan bazı ayırt edici özellikleri öngerektiriyorsa ve eğer sahip olunan bazı ayırt edici özellikler de kendisi mülkiyet konusu olmayan bir mülkiyet öznesini öngerektiriyorsa, bu durumda, hak etme, kendisi mülkiyet konusu olmayan bir mülkiyet öznesini ve bu yüzden hak edilmemiş bir hak etme temelini öngerektirmek zorundadır. Nasıl mülkiyete öngelen bir mülkiyet nesnesi var olmak zorunda ise, aynı şekilde hak etmeye öngelen bir hak etme temeli de var olmak zorundadır. Bu yüzden, örneğin, bir kişinin sağlam bir karaktere (sahip olmayı) hak edip etmediği sorusu dile düşmüş, zor bir sorudur (zira karakteri yerinden söküldüğü anda yargılamak üzere geriye kimin ya da neyin kalacağı belirsizdir) ve belirli bir noktanın ötesine geçildiğinde, bir kimsenin olduğu kişi (gibi biri) olmayı hak edip etmediğini toptan sorgulamanın bütünüyle tutarsızlaşması da bu yüzden. Derinlerde bir yerde hak edilmemiş olan bir hak etme temeli olmak zorundadır. Hak etmenin altında yatan temeller sürecin tüm aşamalarında hak edilmiş olamazlar.

Bu sonuç, Nozick'in Rawls'a karşı ileri sürdüğü, bir şeyi yaratırken kullandığım her şeyi *hak etmek* zorunda olmadığım iddiasını fazlasıyla destekliyor gibi görünecektir; bu şeyi hak etmiş olmak için kullandıklarından bazılarını 'gayri meşru olmayan bir biçimde pekâlâ *sahip olabilirim*'. Eğer bu iddia kanıtlanabilirse, Rawls'un, hak etmeyi zayıflatan şeyin keyfilik olduğu tezi iflas etmiş gibi görünecektir. Rawls'un yaptığı gibi, beni yeteneklerimi geliştirmeye sevk eden üstün karakterimi hak etmediğimi söylemek artık yeterli değildir. Liyakatimi reddetmek için, Rawls, buna uygun bir karaktere *sahip olmadığımı* ya da, alternatif olarak, böyle bir karaktere *sahip olmakla* birlikte bunun zaruri gerekliliklerden yoksun olduğunu göstermek zorundadır.

Ancak, bu, tam da Rawls'un kişi kuramının ileri sürmesine izin verdiği tezdır. Zira Rawls'un saf bir mülkiyet öznesi olarak ele aldığı benlikle sahip olduğu emeller ve vasıflar arasında keskin bir ayırım yaptığı düşünülürse, benliğin liyakat temeli olarak tanımlanabilecek esaslı bir özellikten ya da karakteristikten yoksun bırakıldığı anlaşılır. Mülkiyetin mesafe koyucu bir veçhesi olduğu veri olarak alınırsa, *bizatihi* benlik mahrum duruma düşer. Rawls'un kişi kuramında benlik, kelimenin tam anlamıyla, *hiçbir şeye sahip değildir*, en azından liyakat için gerekli olan güçlü, kurucu anlamda hiçbir şeye... Fark ilkesinin *kişiyi* değil, kişinin *vasıflarını* bir

araç olarak kullandığını göstermek için başvurulana benzer bir hamleyle, Rawls, yalnızca bu koşulun prensipte uygun bir kişi kavrayışına göre asla yerine getirilemeyeceğini iddia edebilmek adına, hak edilmemiş bir hak etme temelinin hak etme için gerekli olduğunu kabul edebilir. Rawls'un tasavvuruna göre, sahip olduğum ayırt edici nitelikler benliğime *raptedilmiş* değildir, benlikle yalnızca *ilinti halindedir* ve benlikle bu nitelikler arasında daima belirli bir mesafe vardır. Bu nitelikleri benliğimin yapı taşlarından ziyade vasıfları kılan şey de budur; bunlar *ben* olmaktan ziyade *bana ait olan* şeylerdir; *beni ben yapan* şeyler değil, *sahip olduğum* şeylerdir.

Rawls'un keyfilik tezinin hak etmenin altını, keyfi biçimde verilen bir şeyi *hak edemeyeceğimi* doğrudan iddia ederek değil, keyfi biçimde verilen bir şeye *sahip olamayacağımı*, yani 'benim', mülkiyet öznesi *sıfatıyla*, bu şekilde verili olan şeylere, kendime bir hak etme temeli sağlamak için gerekli olan yakın [*undistanced*], kurucu anlamda sahip olamayacağımı dolaylı olarak göstererek nasıl oyduğunu bu ışık altında görebiliyoruz. Keyfi biçimde verilmiş bir servet, kişiliğimin esaslı bir yapı taşı değil, yalnızca tesadüfi bir vasfı olabilir, zira, aksi takdirde kimliğim salt olumsuzluğa bağlı olur, kimliğimin devamlılığı deneyim aracılığıyla dönüşüme karşı sürekli bir kırılma taşı ve egemen bir fail olarak statüm, epistemolojik bir teminat altında olmak yerine, varoluş koşullarıma bağımlı hale gelir. Rawls'un tasavvurunda hiç kimsenin herhangi bir şeyi hak ettiğini söylemek uygun değildir, çünkü hiç kimsenin herhangi bir şeye sahip olduğunu söylemek uygun değildir, en azından mülkiyetin hak etme kavramı için gerekli, güçlü, kurucu anlamı itibarıyla...

Hak etme kavramından yoksun bir adalet kuramı geleneksel tasavvurlardan dramatik bir ayrılışa delalet ediyor gibi görünebilir, ancak Rawls öyle olmadığını kanıtlamak için büyük uğraş verir. İlk sayfalarda Rawls bu yaklaşımın 'gelenekle bağdaşmıyor gibi gözükebileceğini' kabul eder, ancak gerçekte bağdaştığı konusunda güven tazelemeye çalışır.

Bununla beraber, adalete verdiği ve en bildik formülasyonlara kaynaklık eden spesifik anlam itibarıyla, *Aristoteles'in tanımı*, *pleonexia*'dan, yani *başkalarına ait olan şeyleri*, mülkünü, mükafatını, makamını kendisi için bir yarar elde etmek üzere ele geçirmekten ya da bir kişiye kendisine layık olanı vermekten kaçınmakla (...) *neyin bir kişiye ait olmasının uygun olduğu ve kişinin neye layık olduğuna ilişkin bir anlatıyı açıkça a priori varsayar*. İmdi, bu gibi yetkilerin çoğunlukla toplumsal kurumlardan ve bu kurumların yol açtıkları meşru beklentilerden türetildiğine inanıyorum. Bu konuda

Aristoteles'in farklı bir fikirde olduğunu düşünmek için hiçbir neden yok ve Aristoteles bu iddiaları açıklayacak bir toplumsal adalet tahayyülüne de kesinlikle sahip... Bu anlamda, geleneksel anlayışla bir bağdaşmazlık söz konusu değildir (vurgu bana ait) (10-11)

Hakkaniyet olarak adaleti geleneksel tasavvurlarla karşılaştırırken, Rawls, bu kavramın yeniliğini inkâr etmektense teyit eder. Klasik anlamda tasavvur edilen adalete ilişkin arızı bir nitelik olarak sunduğu şeyin, incelendiği zaman, geleneksel tasavvurdan çarpıcı bir ayrılığa işaret ettiği ortaya çıkar. Rawls'un ileri sürdüğü üzere, geleneksel kavramlar kolaylıkla 'bir kişiye ait olması uygun olan şeyin ne olduğuna' göndermede bulunurlar, kurumları ise büyük olasılıkla bir kenara bırakırlar; bu tasavvurlar belirli özellikleri 'sürecin tüm aşamalarında' [*all the way down*] asli sayılan, kesif bir oluşuma sahip kişilerin [*thickly-constituted persons*]⁴ sabit bir karaktere sahip olduğunu *a priori* varsayarlar. Oysa, Rawls'un tasavvurunda bu kavramlardan hiçbiri kullanışlı değildir. Bir adalet kuramının 'nelerin bir kişiye ait olmasının ('ait olmanın' güçlü anlamı uyarınca) uygun olduğu konusunda bir anlatıyı *a priori* varsayması' oranında, Rawls, bu gibi bir anlayışa sahip olmadığını fiilen kabul eder. Bu gibi bir imada bulunsa da, Rawls'un, çoğulculuğun üstünlüğünü, hakkın önceliğini ve bunların gerektirdiği kişi kuramını veri aldığı göz önüne alınacak olursa, bu tür bir adalet kuramının doğru olabileceğini düşünmek de makûl değildir. Benliğimiz, özü itibarıyla, kendilerini tanımlayan kurumlara öncel olan hakların ve liyakatlerin taşıyıcı öznesi olmak için yeterince kesif değildir. Bu kısıtlamalar düşünülecek olursa, tek alternatif, hak etmeyi tamamen yok sayarak, tercihimizi hak sahibi olmaya/salahiyete [*entitlement*] ve meşru beklentilere dayanan bir adalet kuramından yana kullanmaktır. Rawls yalnızca 'bu gibi salahiyetlerin çoğunlukla bunların doğumuna yol açan toplumsal kurumlar ve meşru beklentilerden türetildiğine inanıyorum' (vurgu bana ait) (10) derken ilkin bu iddiada bulunmaktan kaçınır. Ancak, Rawls'un görüşünün bütün sonuçları ortaya çıktığı zaman 'çoğunlukla' ibaresinin 'her zaman'a dönüştüğü görülür, zira 'bu gibi salahiyetlerin' başka hiçbir şekilde vücut bulamayacağı böylelikle netlik kazanmış olur. Aristoteles söz konusu salahiyetlerin bu şekilde vücut bulabilecekleri konusunda muhtemelen farklı bir görüşte olmasa

4) Sandel burada 'belirli sabit özelliklerle tıka basa dolu kişilere' atıf yapıyor gibi görünüyor. (ç.n.)

da, başka bir şekilde ortaya çıkamayacakları iddiası onun görüşünden çok uzak gibi görünmektedir. Adaletin insanlara hak ettiklerini vermekle ilgili olması zorunluluğunu reddetmekle, 'hakkaniyet olarak adalet' kavramı, geleneksel anlayıştan kesin bir biçimde ayrılır.

Rawls'un, kimsenin herhangi bir şeyi hak edemeyeceği yolundaki kolay anlaşılır görüşü ve bu görüşün 'esas itibarıyla yükümsüz' benlik kavramıyla bağıntısı, meşru beklentileri ve ahlaki liyakati ele aldığı tartışmada daha eksiksiz bir biçimde ortaya çıkar. Rawls, hakkaniyet olarak adaletin, liyakati reddetmekle sağduyuyla ters düştüğünü kabul ederek işe başlar.

Sağduyu, gelir ve refahın ve genel olarak hayattaki iyi şeylerin ahlaki liyakate göre dağıtılması gerektiği varsayımına eğilim gösterir. Adalet, erdeme göre yaşanan mutluluktur. Bu idealin hiçbir zaman tam olarak gerçekleştirilemeyeceği kabul edilse de, dağıtıcı adalete ilişkin, en azından *prima facie* bir ilke olarak, en uygun tasavvur budur ve toplum da koşullar elverdiğince bu ideali gerçekleştirmeye çalışmakla yükümlüdür. İmdi, hakkaniyet olarak adalet bu tasavvuru reddeder. Bu gibi bir ilke başlangıç durumunda seçilmeyecektir. Görünen o ki, bu durumda gerekli ölçütü tanımlamanın hiçbir yolu yoktur (310-11).

Toplumsal kurumlara öncel olan müstakil bir kişi kuramı var olmadığı için, başlangıç durumundaki kişinin erdemine ya da ahlaki değerine ilişkin gerekli ölçütü tanımlamanın hiçbir yolu yok gibi görünmektedir. Ahlaki liyakatin bağımsız bir adalet ölçütü sağlayabilmesi için bunu iş görür hale getirecek müstakil bir kişi kuramının ya da kişilerin değerine ilişkin bir kuramın var olması zorunludur. Ancak, Rawls'a göre, kişilerin değeri kurumlardan sonra gelir ve bunlardan bağımsız değildir. O halde, bir kimsenin ahlaki talepleri kurumların gelişini beklemek durumundadır.

Bu durum, ahlaki liyakat ile meşru beklentiler arasında bir ayırım yapılmasına yol açar. Bir kişi yerleşik kurumların kendisini teşvik ettiği doğrultuda çeşitli edimlerde bulunduğu anda belirli haklara sahip olur; öncesinde değil... Bu kişi kurumların ödüllendireceğini duyurduğu taleplere hak kazanır, ancak kurumların herhangi bir özel talebi evleviyetle ödüllendirmeyi taahhüt etmelerini sağlamaya hak kazanmaz.

O halde, adil bir tasar, insanların neye hak kazandıkları sorusunu yanıtlar; böyle bir tasar, toplumsal kurumlar üzerine kurulu meşru beklentileri do-

yuma ulaştırır. Ancak, insanların neye hak kazandıkları içsel değerleriyle orantılı olmadığı gibi, buna bağımlı da değildir. Temel yapıyı düzenleyen ve bireylerin görev ve yükümlülüklerini belirleyen adalet ilkeleri ahlaki liyakate değinmezler ve buna tekabül edecek dağıtım paylarına yönelik bir eğilimden de bahsedilemez (311).

Adalet ilkeleri ahlaki liyakate değinmezler, çünkü, kelimenin tam anlamıyla, kimsenin herhangi bir şeyi hak ettiğinden bahsedilemez. Benzer şekilde, insanların hak sahibi olmalarının içsel değerleriyle orantılı olmadığı gibi buna bağımlı da olmamasının nedeni, Rawls'a göre, *insanların içsel bir değere sahip olmamalarıdır*, yani adil kurumların insanlara atfettikleri değere öncel veya bağımsız ya da bundan ayrı olarak kendilerine ait içsel değer anlamında bir değere...

Esas mesele, ahlaki değer kavramının dağıtıcı adaletin ilk ilkesini sunmasıdır. Bunun nedeni, bu tür bir ilkenin, adalet ilkeleri ve tabii görev ve yükümlülük ilkeleri kabul edilene kadar kullanıma sokulamamasıdır... [A]hlaki değer kavramı hak ve adalet kavramlarına göre ikincildir ve müstakil bir dağıtım payı tanımında hiçbir rol oynamaz (312-13).

Rawls 'hak etmenin mantıksal açıdan kamusal kurumlar ve bunların koyduğu kurallara öncel ve bunlardan bağımsız olmak anlamında *ahlaki* bir kavram olduğu' konusunda Feinberg'le aynı fikirde olabilirdi, ancak 'hak etmenin tanımı açısından öncel herhangi bir standart' (313) olduğu iddiasını reddedeceği gibi, böylelikle '[kamusal bir hak bahsetme sisteminin, MS] amaçlarından birinin insanlara hak ettiklerini vermek' (1970: 86) olduğu konusunda Feinberg'le ihtilafa düşecektir. Rawls'a göre, adalet ilkeleri erdemi ödüllendirmeyi hedeflediği gibi, insanlara hak ettiklerini vermeyi de amaçlamaz; bunların yerine ortak çıkarlara hizmet etmek için gerekli kaynakları ve yetenekleri ortaya çıkarmayı hedefler.

Adaletin verdiği hiçbir emir, erdemi ödüllendirmeyi amaçlamaz. Nadir bulunan doğal yeteneklerin kazandırdığı ödüller, örneğin, öğretim giderlerini karşılamalı, öğrenme gayretini teşvik etmeli ve aynı zamanda yeteneği ortak çıkarlara en iyi şekilde katkıda bulunacağı noktaya doğru yönlendirmelidir. Ortaya çıkan dağıtım payları ahlaki değerle ilişkili değildir (311).

Adil kurumların erdeme ve ahlaki değere göre önceliğini tasvir etmek için, Rawls, mülkiyet kuralları ile yağma ve hırsızlıkla [*robbery and theft*] ilgili yasalar arasındaki ilişkiye dair bir benzetmede bulunur.

Bu suçlar ve bunların gerektirdiği ihtarlar, öncel ve bağımsız toplumsal hedeflere ulaşmak için tesis edilmiş olan mülkiyet kurumunu *a priori* varsayar. Zira bir toplumun ahlaki liyakati bir ilk ilke olarak ödüllendirmek amacıyla kendisini örgütlemesi, hırsızların cezalandırılması için mülkiyet kurumuna sahip olmak gibi bir şeydir. O halde, her birinin erdemine göre belirlenen ölçüt başlangıç durumunda seçilmeyecektir (313).

Burada kullanılan benzetme merak uyandırıcıdır, ancak bütünüyle Rawls'un yararına iş görüp görmeyeceği şüphelidir. Mülkiyet kurumunun ilişkili suçlar bakımından *belli bir* önceliğe sahip olduğu aşikâr olmakla birlikte, bağımlılığın niçin tek yönlü işlemesi gerektiği o kadar açık değildir; bilhassa Rawls'un düşünümsel denge yöntemine bağlılığı dikkate alınır... Örneğin, mülkiyet kurumunun geçerliliğine duyduğumuz inanç, yağma ve hırsızlığın yanlış olduğu kanaati tarafından hiçbir şekilde güçlendirilmiyor diyebilir miyiz? Mülkiyet kurumuna duyduğumuz güven, bu kurumun yağmacı ve hırsız olarak tanımlandığı kişilerin istisnasız biçimde iyi ve erdemli insanlar olduklarının ortaya çıkması durumunda hiçbir şekilde azalmaz diyebilir miyiz? Peki, daha uç durumları ele alsak nasıl bir tabloyla karşılaşırız? İnsan yaşamını koruyan normlar ve kuralların –insanları hayatta tutmak, ıstıraba engel olmak vb.– çok çeşitli gerekçelere dayanarak savunulabileceği kuşku götürmese de, cinayete yönelik yasaklamaları meşrulaştıran gerekçelerden birinin katilleri cezalandırmak olabileceğini düşünmek mantıken hatalı mıdır?

Rawls'un buradaki iddiası, dağıtıcı adalet ile cezalandırıcı adalet arasında çizdiği karşıtlık ışığında bilhassa akıl karıştırıcı görünür ki ikinci durumda [cezalandırıcı adalet bağlamında] ahlaki liyakat nosyonu pekâlâ uygun düşebilir. Dağıtım paylarının ahlaki değerle mümkün mertebe uyuşması gerektiği görüşü, diye yazar Rawls, 'dağıtıcı adaleti cezalandırıcı adaletin bir şekilde karşıtı olarak düşünmekten doğuyor olabilir'. Ancak, bu benzetme yanlıştır. Makûl ölçüde iyi düzenlenmiş bir toplumda 'adil yasaları ihlal etmekten dolayı cezalandırılanlar normal olarak yanlış bir şey yapmışlardır. Ceza hukukunun amacının temel doğal vazifeleri [*basic natural duties*] muhafaza etmek olmasının nedeni budur (...) cezalar da bu amaca hizmet etmelidirler'.

Bunlar, basitçe, belirli davranış şekillerine paha biçmek amacıyla tasarlanmış ve böylelikle insanların karşılıklı yarar elde etmeye yönelik davranışlarına rehberlik edecek bir vergi ve sorumluluk sistemi değildir. Ceza yasalarında belirlenen eylemlerde hiç bulunmamış olmak çok daha yeğdir. *O halde, bu tür eylemlerde bulunma eğilimi kötü karakterin bir belirtisidir* ve adil bir toplumda kanuni cezalar yalnızca bu suçları işleyenlere verilir.

Ekonomik ve toplumsal avantajların dağılımının tamamen farklı bir konu olduğu aşikârdır. Bu düzenlemeler, deyim yerindeyse, ceza hukukunun tam zıttı değildir; biri salt belirli suçları cezalandırırken, diğeri salt ahlaki değeri ödüllendirmez. Eşitsiz dağıtım paylarının işlevi, talim ve eğitim masraflarını karşılamak, bireyleri toplumsal bir perspektiften bakıldığında kendilerine en çok ihtiyaç duyulan yerlere ve demeklere doğru çekmektir, vs... Dağıtıcı ve cezalandırıcı adaleti birbirinin zıttı olarak düşünmek tamamen yanıltıcıdır ve bu düşünce biçimi dağıtım payları için aslında var olmayan bir ahlaki temel önerir (vurgu bana ait) (314-15).

Ceza hukukuyla ilişkili cezalar ve yasaklamalar, kaynağını dağıtıcı düzenlemelerden alan yararlılardan farklı olarak, basitçe, bazı davranış şekillerini teşvik etmek, bazılarının ise önüne geçmek üzere tasarlanmış saikler ve caydırıcı unsurlardan oluşan amoral bir sistem değildir. Rawls'a göre, dağıtıcı adalet bağlamında dışlanan ve kurumsal olana öngelen [*pre-institutional*] ahlak kavrayışları bir şekilde cezalandırıcı amaçların anlam kazanmasını sağlar ve bunlara tekabül edecek cezalandırmaya yönelik bir eğilimden de bahsetmek mümkündür.

Şimdi, önümüzde duran bilmece, bu anlatının mülkiyet ve hırsızlık arasında kurulan analogiyle nasıl uyumlu olabileceğidir. Eğer cezalandırıcı adalet dağıtıcı adaletten tam da öncel ahlaki temeline dayanarak farklılaşıyorsa, 'mülkiyet ve hırsızlık' örneğinin toplumsal kurumların erdem ve ahlaki değer bakımından taşıdığı önceliği (eğer bu öncelik yalnızca dağıtıcı adalet açısından geçerliyse) nasıl kanıtlayabileceğini anlamak zordur. Bu görece önemsiz karışıklık bir kenara bırakılacak olursa, daha temel sorun, Rawls'un cezalandırıcı adalet bağlamındaki istihkakı [*desert/hak etme*], benlik teorisiyle ve dağıtıcı adaletin amaçları uyarınca liyakati inkâr eden ilgili varsayımlarla çelişkiye düşmeden nasıl kabul edebileceğidir. Eğer kurumsal olana öngelen ahlaki talepler ve içsel ahlaki değer gibi kavramlar bunları desteklemek için esas itibarıyla fazlasıyla ince/kırılgan olan yükümsüz benliğe [*unencumbered self*] dayanarak dağıtıcı

adalet teorisinden dışlanırlarsa, cezalandırıcı adaletin [dağıtıcı adaletten] uygun herhangi bir yolla nasıl farklılaşabileceğini anlamak zordur.⁵

Keyfiliğe ilişkin aynı savlar, dağıtım payları söz konusu olduğunda cezalandırmaya bir temel oluşturan hak etme kavramını dışlamaz mı? Suç işleme eğilimi, en az hayır işleme eğilimi kadar, ahlaki bir perspektiften bakıldığında keyfi görünen faktörlerin bir sonucu değil midir? Eğer değilse, başlangıç durumundaki taraflar hem cezai sorumluluğu hem de dağıtıcı düzenlemeleri hedef tutarak birbirlerinin kaderini paylaşmak konusunda neden mutabakata varmasınlar? Cehalet peçesi altında hiçbiri kendisini bir suçlu hayatı sürmeye sevk edecek olumsuz toplumsal ve ailevi koşullar içine doğma talihsizliğini yaşayıp yaşamayacağını bilemeyeceği için, taraflar hem cezalandırma hem de dağıtım payları bakımından bir tür fark ilkesini neden benimsemesinler ve doğal ve toplumsal sorumlulukları fiilen ortak bir sorumluluk olarak görmek konusunda neden uzlaşsınlar?

Rawls 'adil yasaları ihlal ettikleri için cezalandırılanların tabiatıyla yanlış bir şey yaptıklarını' savunur; bu kişiler bundan dolayı cezalandırılmayı hak ederler (314). Ama, varsayalım ki, yıkıcı bir eylem sırasında bir topluluğu refah ölçüsü sayılan bir şeyden, diyelim ki, bir pencereye tuğla fırlatarak yoksun kıldım. Yıkıcı eylemin tüm bedelini üstlenmenin, bu pencereyi üreten kişinin verimliliği sonucu ortaya çıkan yararın tamamından fayda sağlamayı *hak etmesinden* daha çok bana müstahak olması için herhangi bir neden var mı? Rawls'un bu soruya muhtemel yanıtı şöyle olacaktır: "Bu tür eylemlerde bulunma eğilimim kötü karakterin bir belirtisidir." Ancak, eğer işçinin pencereyi üretirken sergilediği çalışkanlık (ahlaki, kurumsal olana öngelen anlamda) iyi karakterin bir belirtisi değilse, benim pencereyi kırmakla sergilediğim kötülük niçin (ahlaki, kurumsal olana öngelen anlamda) kötü karakterin bir belirtisi olsun? Elbette (Rawls, s. 103'ü takip edersek), adil bir ceza hukuku sistemi veri alınırsa, sistemin cezalandıracağını bildirdiği şeyleri yapanlar

5) Bir dipnotta, Rawls (315), bu iddiayı açıkça destekleyen Feinberg'ten alıntı yapar, ancak Feinberg liyakatin hem dağıtıcı hem de cezalandırıcı adalet açısından rol oynamasına izin vermektedir. Feinberg'in sözünün altında yatan maksat şudur: Dağıtıcı adalet Feinberg'in kutupsal olmayan [*nonpolar*] liyakat kavramı olarak adlandırdığı şeyi kapsarken (ki burada, bir ödülün söz konusu olması durumunda olduğu gibi, bazıları hak eder, bazıları ise etmez), cezalandırıcı adalet kutupsal [*polar*] bir liyakat kavramını kapsar (ki burada kişiler ya iyi bir şeyi hak ederler ya da kötü bir şeyi). Ancak, her iki durum da kurumsal olana öngelen, ahlaki anlamda bir liyakat kavramını gerektirir (Feinberg 1970: 62).

buna uygun bir biçimde muamele görürler ve bu anlamda cezayı 'hak etmişlerdir'. "Ancak, bu hak etme algısı [cezalandırıcı, M.S.] sistemin varlığını öngerektirir; bu algı, sistemin öncelikle fark ilkesi ya da başka bir ölçüde uygun olarak tasarlanmasının gerekip gerekmediği sorusuna karşı ilgisizdir" (103).

Bazıları suçlunun güçlü, ahlaki anlam uyarınca cezayı hak ettiğini düşünebilirler, çünkü bu kişi suçluluğunda yansımaları bulan düşük karakteri hak etmektedir. Belki de Rawls 'bu tür eylemlerde bulunma eğilimi kötü karakterin bir belirtisidir' diye yazdığı anda aklında olan buydu; buna göre, bu gibi hataları sergileyenlerin payına düşen şeyin cezalandırma olması uygundur. Zira saldırgan bu anlamda daha az değerlidir ve başına gelen talihsizlik ona müstahaktır. Ancak (yine Rawls, s. 104'ü takip edersek), bir kez daha vurgulamak pahasına, bu görüş kesinlikle yanlıştır. Kimsenin doğuştan gelen yeteneklerin ve eğilimlerin dağılımı itibarıyla konumunu, kişinin toplum içindeki başlangıç konumunu hak ettiğinden daha fazla hak etmediği hususu mütalalarımızın sabit noktalarından biri gibi görünmektedir. Kişinin eğilimlerinin üstesinden gelmesini engelleyen bayağı karakterini hak ettiği iddiası da eşit derecede sorunludur; zira karakteri, büyük ölçüde, sahip olmaktan ötürü suçlanamayacağı talihsiz ailevi ve toplumsal koşullara bağlıdır. Hak etme kavramı bu durumlarda geçerli gibi görünmemektedir. Bunların hiçbiri, genel olarak bakıldığında, amoral bir dağıtıcı adalet teorisinin ahlaki ya da hak etme temeline dayanan bir cezalandırma teorisiyle bağdaşmaz olduğu anlamına gelmez; yalnızca, hak etme temeline dayanan dağıtıcı düzenlemeleri reddetmek için öne sürdüğü gerekçeler dikkate alındığında, Rawls'un hak etme temeline dayanan cezalandırıcı düzenlemeleri reddetme düşüncesine de açıkça bağlı olduğu anlamına gelir.

Rawls'un ileri sürdüğü cezalandırma ve dağıtım teorileri arasındaki bariz tutarsızlık bir bütün olarak teorisine ciddi bir zarar vermek durumunda değildir. Düşünümsel denge yöntemi dikkate alındığında, 'hakkılaştırma, birçok mülahazanın ve birbirine uyan her türlü unsurun tek bir tutarlı görüş oluşturmak üzere bir araya getirilmesine ilişkin bir meseledir' (21). Teorinin geneli açısından bakıldığında, hakkaniyet olarak adalete güçlü, istihkak temeline dayanan bir cezalandırma anlayışına bağlı olanları göz önünde tutarak kazandırdığı akla yatkınlık ölçüsü dışında pek az şey Rawls'un cezalandırma teorisine bağlıdır. Rawls'un ayrımı eğer başarıya ulaşırsa, istihkak temeline dayanan bir cezalandırma anlayışına bağlı olanlar cezalandırma saikleriyle fark ilkesi arasında

bir seçim yapmak zorunda kalmayacaklardır; eğer başarıya ulaşmazsa, söz konusu kanaatlerden biri ya da diğeri çökmek durumundadır. Eğer, üzerinde düşünüldüğü zaman, amoral bir cezalandırma teorisi suçlu karakteristik ve eğilimlerinin keyfiliklerinin ışığı altında bile kabul edilemez görünüyorsa –hak etme kavramını reddeden– fark ilkesi ciddi anlamda sorgulanacaktır. Öte yandan, eğer suçluların cezalandırılmayı hak ettikleri yönündeki sezgimizin erdemin ödüllendirilmeye layık olduğu yönündeki sezgimizden (ki bu da Rawls'un açıkça reddettiği, sağduyuya dayanan bir sezgidir) daha vazgeçilmez olmadığı ortaya çıkarsa, sezgilerimizi fark ilkesine karşı çıkmaktansa bunu onaylayacak bir yönde ayarlayabiliriz. Bu vadide hem dağıtıcı hem de cezalandırıcı düzenlemelerin temeli olarak hak etme kavramı [liyakat/istihkak] reddedilir, böylelikle de tutarsızlık sorunu çözülmüş olur.

Ancak, böyle bir çözüm bizi hak etme kavramından yoksun bir adalet teorisinin karşı karşıya olduğu daha büyük zorluklara ve her türlü mülkiyetten mahrum bırakılmış ya da yapı taşı niteliğindeki özelliklerden yoksun kılınmış bir benlik kavrayışına geri götürür. Rawls'a karşı, Nozick, hak etmenin altında yatan temellerin bizatihi hak edilmiş olmasının sürecin tüm aşamalarında gerekmediğini iddia eder. Ancak, daha önce gördüğümüz gibi, Rawls'un liyakati inkârı, Nozick'in reddettiği teze değil, saf, katıksız, 'esas itibarıyla toplumdan soyutlanmış [yükümsüz-*unencumbered*]' bir mülkiyet öznesi olarak benlik kavrayışına dayanır. Rawls, kişinin bir şeyi üretirken kullandığı her şeyi hak etmesi halinde ürettiği şeyi hak edebileceği görüşünden ziyade, kimsenin bir liyakat temeli için zorunlu olan güçlü, kurucu anlamda hiçbir şeye sahip olamayacağı görüşüne bağlıdır. Hiç kimsenin herhangi bir şeyi (güçlü, kurumsal olana öngелеcek anlamda) hak ettiğinden bahsedilemez, çünkü kimse (güçlü, kurucu anlamda) hiçbir şeye sahip olamaz. Keyfilik tezinin felsefi gücü buradan kaynaklanır.

Keyfilik tezinin bu minval üzere iş gördüğü, Rawls'un izlediği şekilde, tabii özgürlükten adil fırsatlara, oradan da demokratik kavrayışa uzanan hamleler kişinin mülkiyetten mahrum kılınmasının aşamaları olarak görülürse anlaşılabilir. Her bir aşamadan diğerine geçişle birlikte, hususi özelliklerle yoğun bir biçimde dolu olan müstakil benlik, bir zamanlar kimliği açısından esaslı addedilen ayırt edici niteliklerinden giderek mahrum bırakılır. Özelliklerinin daha ziyade keyfi biçimde verili özellikler olarak görülmesiyle bunlar, benliğin varsayımsal yapı taşlarından önemsiz vasıflarına havale edilmiş olurlar. Daha önceki formülasyonumuzu hatırlarsak,

bu özelliklerin daha büyük bir kısmı 'bana ait' özelliklere dönüşürken, daha azı 'ben'i ifade eder; ta ki sonunda benlik ampirik yapıtaşlarından tamamen soyulana ve sahip olduğu nesnelere ötesinde duran bir faillik formuna dönüşene dek... Rawls'un tezinin mantığı aşağıdaki gibi yeniden inşa edilebilir:

Yelpazenin en uzak ucunda, tabii özgürlüğün ortaya çıkmasından dahi önce, aristokratik toplumlar ve kast toplumları bulunur; bu tür toplumlarda bir kişinin yaşam beklentileri, içine doğmuş olduğu, kişiliğinden ayrılmaz bir hiyerarşiye bağlanmıştır. Burada benlik en eksiksiz şekilde yüklenmiş, içinde bulunduğu koşullarla adeta ayırt edilemez bir biçimde kaynaşmış, kendi konumu içine gömülmüştür. Tabii özgürlük sistemi kişinin varsayımsal bir yapı taşı olarak sabit doğumsal statüyü ortadan kaldırır ve sahip olduğu kapasiteyi ve kaynakları dikkate alarak herkese, pazarda elinden gelen en iyi şekilde rekabet etmek ve ektiğini biçmek açısından özgür bireyler gözüyle bakar. Tabii özgürlük sistemi beklentilerin temelini statüden sözleşmeye yönelterek ve kişiyi daha yakından, deyim yerindeyse, onu kuşatan unsurlardan ayrılabilir ve soyut olarak ele alarak hiyerarşik toplumların keyfilğini telafi eder. Yine de, bir miktar keyfilik, bilhassa toplumsal ve kültürel olumsuzluklar formunda baki kalır. Tabii özgürlük rejiminde [*in the regime of natural liberty*] bir kişinin yaşam beklentileri tevarüs ettiği statüye göre (güçlü, kurucu anlamda) kişiye daha atfedilebilir olmayan faktörler tarafından düzenlenir. Kişiyi hiyerarşik yükünden kurtarmakla birlikte, tabii özgürlük ilkesi, yine de, toplumsal ve kültürel olumsuzlukların ilineklerinin yükü altında olan, kesifbir oluşuma sahip bir benlik tasarlar. Böylelikle, adil fırsatlara doğru yapılan hamle, benliği toplumsal ve kültürel ilineklerinden ve tevarüs ettiği statüden soyar. 'Adil bir meritokrazi'de sınıfsal statü ve kültürel dezavantajın yarattığı etkilerin toplumun kusurunu daha fazla, bireyin kusurunu ise daha az gösterdiği farz edilir. Karşılaştırılabilir yeteneklere iye ve 'bu yetenekleri kullanmaya aynı derecede istekli olanlar, toplumsal sistem içindeki başlangıç konumları ne olursa olsun, yani içine doğmuş oldukları gelir sınıfından bağımsız olarak, aynı başarı beklentisine sahip olmalıdırlar' (73). Bu şekilde, meritokratik kavrayış benliğe daha az, içinde bulunduğu konuma ise daha fazla atıfta bulunarak tabii özgürlük mantığını genişletir.

Ancak, adil fırsat ilkesi dahi bireysel çabayı ödüllendirmekle benliğin yetki alanını fazlasıyla geniş bir biçimde tasavvur eder. Zira 'kişinin sarf etmeye istekli olduğu çaba dahi doğal yetenek ve becerilerin ve kendisine

açık olan seçeneklerin tesiri altındadır. Daha donanımlı olanların, diğer konular bir yana, işine bağlılıkla gayret göstermeleri daha olasıdır ve sahip oldukları daha fazla şansı hesaptan düşmek için hiçbir yol yok gibi görünmektedir' (312). Yine de, benlik fazlasıyla yüklenmiştir [*over-ascribed*]. Keyfiliği dikkate alındığında, bir kişinin motivasyonunu belirleyen karakterine dahi kimliğinin esaslı bir yapı taşı gözüyle bakılamaz. Ve, son olarak, demokratik kavrayışa doğru yapılan ve esas itibarıyla yükümsüz [*unencumbered*], peşinen kuşatılmış, amaçlarına öncel, nihayetinde ince [*thin*], saf bir faillik ve mülkiyet öznesi olan benliğin olumsal olarak verili bütün vasıflardan mahrum bırakılarak bir tür supra-ampirik [deney-üstü] bir statü üstlendiği hamle gelir. Yalnızca karakterim değil, değerlerim ve en derin inançlarım dahi, kişiliğimin yapıtaşlarından ziyade, içinde bulunduğum durumun özelliği olarak olumsal olana havale edilir. "İyiye ilişkin bir kavrayış yerine bir başkasına sahip olmamız ahlaki bir perspektiften bakıldığında birdir. Bunlardan birini edinirken, bizi cinsiyetimiz ve sınıfımız hakkındaki bilgi birikimini yok saymaya sevk eden [diğeriyle] aynı tür olumsallıkların etkisi altında kalmışızdır" (Rawls 1975: 537). Onu yutmakla tehdit eden bir dünyada egemenliğini bir kez ve sonsuza dek temin etmek için benliği incitilemez bir konuma yerleştirmek yalnızca bu yolla mümkün olabilir. Yalnızca benliğin kaderi (o benlik ki, koşulların kapisinin hükmü altındadır) bu şekilde vasıfları ve amaçlarının kaderinden kopartılırsa önceliği koruma, failliği ise garanti altına alınabilir.

Sırasıyla tabii özgürlük ve meritokrasi savunucuları olan Nozick ve Bell'in ısrarla reddettikleri kişi vizyonu budur; bununla birlikte, bunun yerine kendilerinin dayanmakta oldukları benlik kavrayışının ayrıntılarını hiçbir şekilde açıklamazlar. Her ikisi de, sürekli olarak, başvuru keyfiliğin tezinin kaçınılmaz bir biçimde kişinin ortadan kalkmasına ve bireysel sorumluluk ve ahlaki tercihin inkârına yol açacağı itirazında bulunur. "Bu fikir yürütme tarzı, kişinin özerk tercihleri ve faaliyetlerinin (ve bunların sonuçlarının) kullanıma sokulmasını, kişi hakkındaki kayda değer *her şeyi* tamamıyla, salt belirli 'dışsal' faktörlere atfederek bloke etmek suretiyle başarıya ulaşabilir," diye yazar Nozick. Nozick, ortak servetler kavramına karşı çıkan tezini yankılayarak, Rawls'un anlattısında tutarlı bir kişi kavrayışının varlığını sürdürüp sürdürmediğini ve, eğer sürdürüyorsa, bunun deontolojik liberalizmin kendi adına öne sürdüğü ahlaki açıdan övgüye değer bir kişi tipi olup olmadığını sorgular.

○ halde, kişinin özerkliğini ve eylemlerinden dolayı üstlendiği asıl so-

rumluluğu yermek, özerk varlıkların haysiyetini ve özsaygısını sair surette berkitmeyi arzu eden bir teori için riskli bir yoldur; bilhassa kişinin tercihleri üzerine (bir yarar teorisi de dâhil olmak üzere) bu kadar çok şey inşa eden bir teori için... Rawls'un teorisinin *a priori* varsaydığı ve bel bağladığı yüceltilmemiş insan portresinin, yol göstermek ve somutlaştırmak üzere tasarlandığı insan onuruna dair görüşle bir araya getirilip getirilemeyeceği kuşkuludur (1974: 214).

Bell bu itirazı şu vecizeyle özetler: "Kişi ortadan kaybolmuştur. Geriye kalan yalnızca vasıflarıdır" (1973: 419). Rawls benliğin özerkliğini onu dünyadan soyutlayarak temin etmeye çalışırken, tenkitçileri vardığı noktanın benliği korumak üzere ortadan kaldırmak olduğunu söylerler.

Rawls ile Nozick arasında geçen, hak etme sorunu bağlamındaki tartışmanın yeniden kurgulanmış versiyonunu özetlemek adına: Nozick, ilkin, servetlerin keyfiliğinin liyakati zayıflatmayacağını, çünkü liyakatin yalnızca hak ettiğim şeylere değil, aynı zamanda (gayri meşru bir biçimde olmayacak şekilde) basitçe bana *ait olan* şeylere de dayanabileceğini iddia eder. Rawls'un buna yanıtı, benlikle servetleri arasındaki ayrıma, hem de bu ayrımın en güçlü versiyonuna başvurmak ve böylelikle 'benim', saf mülkiyet öznesi *sifatıyla*, *-benimle* ilişkili olmaktan ziyade *bana* bağlı olan- hiçbir şeye, en azından bir liyakat temeli için zorunlu olan kurucu anlamda mülkiyet yoluyla hiçbir şeye *sahip olmadığımı* iddia etmektir. Nozick'in buna karşı yanıtı ise bu savunmanın uzun bir süre boyunca başarılı olamayacağı yönündedir, zira doğuracağı sonuç, bizi bir özneyle baş başa bırakmaktır; öyle bir özne ki, ampirik açıdan teşhis edilebilir ayırt edici niteliklerden, Rawls'un kaçınmaya kararlı olduğu Kantçı aşkın ya da bedeninden koparılmış özneye yeniden benzeyecek *kadar* soyulmuştur. Bireyi ancak görünmez kılarak dokunulmazlaştırır ve bu liberalizm türünün her şeyden önce teminat altına almaya çalıştığı haysiyet ve özerkliği sorgular.

BİREYSEL VE TOPLUMSAL TALEPLER: KİM NEYE SAHİPTİR?

Ancak, Nozick'in ilkinden bağımsız bir itirazı daha vardır ki, şuna benzer bir şeydir: Rawls keyfiliğın bireysel sahipliği ve dolayısıyla bireysel liyakati zayıflattığı konusunda haklı olsa dahi, fark ilkesi bunun

kaçınılmaz sonucu değildir; tabii özgürlük ilkesi gibi bir şey –ve burada Nozick ‘hak sahibi olma teorisi’ olarak adlandırdığı kendi versiyonuna dayanarak konuşmayı tercih eder– yine de doğru olabilir. Zira kimse doğal servetlerinden hiçbirini hak etmese [*deserve*] bile, bunlara ve bunlardan kaynaklanan her şeye yine de hak kazanabilir [*entitled*].

Bu tez, olsa olsa, Rawls’un fark ilkesine ilişkin iddiası keyfilik argümanı tarafından yeterince desteklenmezse devamlılığını koruyabilir. Bireylerin, birey olmaları itibarıyla kendi servetlerini hak etmediklerini ya da bunlara sahip olmadıklarını kanıtlamak, bir bütün olarak toplumun bunları *hak ettiğini* ya da bunlara sahip olduğunu zorunlu olarak kanıtlamaz. Sırf tesa-düfi bir biçimde benim içimde yer alan bazı vasıflar *benim* servetlerim değil diye, bundan çıkmak zorunda olan sonuç, neden bu servetlerin, Rawls’un düşündüğü gibi, hiç kimseye ait olmayan servetler değil de ortak servetler niteliğinde oldukları olsun? Eğer bunların bana ait olduklarını söylemek uygun değilse, neden topluma ait oldukları otomatik olarak varsayılıyor? Bu servetlerin konumunun *toplumun* yetki alanına dâhil olması, ahlaki bir perspektiften bakıldığında daha az tesadüfi ya da daha az keyfi midir? Değilse, bunlara niçin, ister bireysel ister toplumsal, *herhangi bir* mülkiyet öznesinden peşinen bağımsız olan yüzer-gezer [*free-floating*] servetler gözüyle bakmayalım?

Burada, kişi ile taşıdığı yetenekler arasındaki ilişkinin ahkâmı konusunda daha net olmak şart. Üç tanım, olası durumları kapsıyor gibi gözü-küyor; amaçlanan mülkiyet türünün anlamına bağlı olarak, ben, taşıdığım yeteneklerin sahibi, muhafızı ya da ambarı olarak tanımlanabilirim. Mülkiyet kavramının en güçlü versiyonu yeteneklerim üzerinde mutlak, kayıtsız şartsız, münhasır haklarım olduğunu, daha ılımlı versiyonları ise yeteneklerim üzerinde, sınırsız olmamakla birlikte, en azından başka herhangi birinin bu yeteneklere yönelik sahip olabileceğinden daha geniş kapsamlı bir hak demetine ve birtakım münhasır talep haklarına sahip olduğumu ima eder. Rawls’un keyfilik tezinin hedef aldığı ve başarılı olup olmadığı kuşkuyla bir yolla zayıflattığı bireysel mülkiyet mantığı budur işte.

Eğer Rawls haklıysa ve servetlerimin ve vasıflarımın sahibi olarak tanımlanmam uygun değilse, geriye iki almaşık anlatı kalıyor. Bunlardan biri bireysel mülkiyeti daha esaslı bir malik ya da mülkiyet öznesi (ki münferit kişiler bu öznenin bir vekili konumundadırlar) lehine inkâr eden muhafızlık kavramıdır. Taşıdığım yeteneklerin muhafızı olduğumu söylemem, bunlara sahip olanın başka bir özne olduğunu ima ettiğim

anlamına gelir; öyle bir özne ki, ancak onun namına ya da onun hakkı için veya onun lütfuyla bu yeteneklerimi geliştirebilir ve icra edebilirim. Bu, kişinin gerçekte Tanrı'ya ait olan servetlerin muhafızı olarak birtakım şeylere sahip olduğu erken Hıristiyanlığı anımsatan bir sahiplik kavramıdır ve çeşitli cemaatçi mülkiyet kavrayışlarıyla da uyumludur.⁶

Üçüncü anlatıya göre, ben, tesadüfi olarak şahsiyetimde konumlanan servetler ve vasıfların sahibi ya da muhafızı değil, bunların depo edildiği bir ambarımdır. Bireyin yeteneklerin depo edildiği bir ambar olarak kavranışı, bunların nihai anlamda sahibi olan başka bir mülkiyet öznesini varsaymayı gerektirmez; aksine, bir varsayımda bulunurken malik olmayı tamamen dışarıda bırakır. Tabii servetlerin depo edildiği bir ambar olduğum sürece, bu servetlerin nihai anlamda kime ait olduğunu uzun boylu sorgulama gerekliliği ortadan kalkar; bunların benim içimde bulunmaları, benim ya da başkalarının bunlara yönelik talep haklarına/haklarına ilişkin hiçbir sonuç doğurmaz.

İmdi, bu ayrımlara dayanarak, Nozick, filen, Rawls'un keyfilik tezinin –bireysel sahipliği ve dolayısıyla liyakati zayıflatmayı başarsa bile– ikinci tanıma değil, üçüncüsüne (bireylerin servetlerin ambarı olmalarına) kapı açtığını iddia eder. Ancak, keyfilik tezinin tesis ettiği şeyin bundan ibaret olması halinde fark ilkesine yol açmayacağı ortadadır. Zira fark ilkesi ikinci tanıma *a priori* varsaymak zorundadır – benim, bir bütün olarak toplumun, üzerinde öncelikli bir hakka ya da talep hakkına sahip olduğu servetlerin muhafızı olduğumu öngören tanıma... Eğer her türlü keyfilik, hususi anlamda kimseye ait olmayan servetlerin depo edildiği bir ambar olduğum anlamına geliyorsa, toplumun bunlara bana kıyasla daha fazla sahip olduğu varsayılmaz. Servetler ve bunlardan kaynaklanan yararlar sanki cennetten akan kudret helvası gibidir (tasvir Nozick'e aittir), öncel

6) Rev. Vernon Bartlet (1915: 97-8), 'Asıl Hıristiyanca tavır' her bireyin mülkiyet hakkının 'yalnızca her şeyin ve herkesin Yarattıcısı ve Sahibi olarak Tanrı'nın mutlak haklarıyla karşılaştırıldığında değil, aynı zamanda ortak refahı temsilen üstün nitelikli insan hakları ya da Toplum'un türev [ikincil] hakları ile karşılaştırıldığında da bütünüyle görelî' olduğunu kabul etmektir, diye yazar. "Bu bağlamda bireyin refahı yalnızca bağımlı bir cüzdür ve diğer herkesin kişisel refah koşullarına yönelik hakları tarafından sınırlanmalıdır... Bundan doğan pratik ilkeler, yani hem Tanrı hem de Toplum adına mülkiyeti konu alan vekilharçlık ve müteakabil nitelikli bireysel haz alma hakkının koşulu olarak bu ilişki bağlamında gündeme gelen ahlaki sadakat görevi, İsa'nın öğretilerinde derin bir biçimde gömüldür; örnek vermek gerekirse, bilhassa mesellerde..." Bartlet I. St. Paul, Corinthians iv. 71'den alıntılar: "Zira seni üstün kılan kimdir? Ve sana verilmeyen neye sahipsin? Peki, eğer sana verildiyse sanki verilmemiş gibi niye övünürsün?"

talepler tarafından imlenmemiştir ve ister bireysel, ister toplumsal, her türlü mülkiyet öznesinden bağımsızdır.

O zaman, bu servetler nasıl dağıtılmalıdır? Spontane bir biçimde yaratılan ödüller için birbiriyle yarışan talepler hangi temele göre değerlendirilmelidir? Hak etme açısından bakıldığında, servetleri denk geldiği yerde bırakınakla bunları başka bir şekilde dağıtmaya çalışmak arasında bir seçim yapmaya elverecek hiçbir gerekçe yok gibi görünmektedir. Dağıtım, bu gibi varsayımlar altında, bir tür uzak durma ya da ahlaki bir kayıtsızlık sorunu olarak görülmediği sürece, insanların kazandıkları haklar, mülkiyet ya da liyakat [hak etme] kavramlarından farklı mülahazalara dayanmak zorundadır. Bu konuda Rawls ile Nozick uzlaşmaya hazır gibi görünmektedirler. Ancak, bu mülahazalar ne olabilir? Bu konuda ise yolları ayrılır. Her ikisi de söz konusu kayıtsızlığı kendi kavrayışları lehine aşmak için liyakatle ilgisiz mülahazaları ileri sürebileceğini düşünür.

Nozick'e göre, liyakatin yokluğu, servetleri denk geldiği yerde bırakmak lehine bir varsayım yaratır; en azından şeylerin dünyada, cennetten akan kudret helvası gibi değil, ancak belirli kişilerin elinde ya da bu kişilere bağlı bir biçimde ortaya çıkabileceği bir kez kabul edilirse...

Birtakım şeyler zaten sahip olunan şeyler olarak (ya da bunlara nasıl sahip olunacağı konusunda varılan uzlaşmalar vesilesiyle) ortaya çıktığına göre, sahip olunmayan edinimler için herhangi bir kalıp aramaya gerek yoktur... Durum, şunları merak etmeye uygun değildir: "Bu şeylere ne olacak; bunları ne yapmalıyız?" Her şeyin insanlar tarafından yapıldığı, üretildiği ya da dönüştürüldüğü, cennetten-kudret-helvası-akmayan dünyada [*in the non-manna-from-heaven world*], bir dağıtım teorisinin, teorisi olacağı ayrı bir dağıtım süreci yoktur (1974: 219).⁷

Nozick, bir adım ileri giderek, eğer bir kişi başka hiç kimsenin üzerinde hak sahibi olmadığı bir servete sahipse, bu kişinin söz konusu serveti *hak etmese dahi*, hem bu servetin hem de başka hiç kimsenin hakkını ihlal etmeyen bir süreç sonunda bu servetten kaynaklanan şeylerin üzerinde *hak sahibi olabileceğini* iddia eder. "Kişiler, tabii servetlere ve bu servetlerden kaynaklanan şeylere, bunların ahlaki bir perspektiften

7) Nozick'ten yapılan bu alıntının çevirisinde, bu eserin daha önceki Türkçe çevirisinden önemli ölçüde yararlanılmıştır. Bkz.: Robert Nozick, *Anarşi, Devlet ve Ütopya*, çev. Alişan Oktay, Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul, 2006, s. 282-283. [ç.n.]

bakıldığında keyfi olup olmamasından bağımsız olarak hak kazanırlar” (1974: 226).

Öte yandan, Rawls’a göre, bireysel liyakatin yokluğu, yeteneklerin dağılımını ortak bir servet olarak görmek lehine bir varsayım yaratır. Liyakatin ya da kurumsala öngelen bir erdem kavramının yokluğu, kurumların toplumsal adaletin birincil erdemini arayışlarında öncel ahlaki taleplerle sınırlanmadıkları anlamına gelir. Bu anlamda, cennetten akan kudret helvası benzetmesi uygundur. Talihin dağıttığı servetlerin oluşturduğu dizi ne adildir, ne de gayri adil. “Bunlar düpedüz doğal olgulardır. Adil ya da gayri adil olan, kurumların bu olguları ne şekilde ele aldığıdır” (102). Servetleri ve bunlardan kaynaklanan yararları denk geldikleri yerde bırakmak için hiçbir gerekçe yoktur. Bu gibi bir tavır, tabiatın keyfiliğini tescil ve tasdik etmekle aynı kapıya çıkar. Erdem ve hak kazanma olgularının –kısıtlanmaktan ziyade– toplumsal kurumlara yönelik beklenti içinde olmalarının keşfi, adaletin peşine ısrarla düşmenin bir nedenidir; keyfiliği mevcut haliyle dondurmanın değil...

Ö halde, liyakatin yokluğu varsayımının yarattığı bariz ahlaki kayıtsızlığın üstesinden gelmeye yönelik girişimleri ne yapmalıyız? Nozick insanların tabii servetlerini hak etmediklerini kabul etmeye hazırdır, bununla birlikte, kişilerin bunlara hak kazanabileceklerini iddia eder. “Eğer bir kimsenin X’i varsa ve X’e sahip olması (bunu hak edip etmemesi bir yana) başka birinin X üzerindeki (Lockeçu) hakkını ya da X’e hak kazanma yetkisini ihlal etmiyorsa ve Y hiç kimsenin (Lockeçu) hakkını ya da hak kazanma yetkisini ihlal etmeyen bir süreç uyarınca kaynağını X’ten alıyorsa (X’ten doğarak vücut buluyorsa, vesaire), o zaman, bu kişi Y’ye hak kazanmış demektir” (1974: 225). Ancak, bunun neden böyle olduğunu göstermez, ne de liyakatle [hak etmeyle] hak kazanma arasındaki farkın neye dayandığı konusunda nettir. Rawls ile Feinberg ‘liyakat(in) kamusal kurumlardan ve bunların kurallarından bağımsız ve mantıksal açıdan bunlara öncel olma anlamında *ahlaki* bir kavram olduğu’ (Feinberg 1970: 87) konusunda mutabıktırlar. Buna karşılık, hak kazanma yetkisi, zaten tesis olunmuş kurumların kuralları ya da kısıtlayıcı şartları altında doğabilecek olan talep haklarıdır ki Rawls bunları toplumsal kurumlara dayalı meşru beklentiler olarak tanımlar. Toplumsal kurumları tasarlamak ya da değerlendirmek amacı açısından, kişilerin hak kazanma yetkilerinin kurumlardan *türemeleri* [derivative] itibarıyla ahlaki ya da eleştirel güçten yoksun olmaları bu görüşün bir sonucudur. Bir kurumun hakkaniyetini kişilerin neye hak kazanmaya yetkili oldukları ışığında değerlendirmek,

bir kuralın geçerliliğine bu kuraldan doğan talep hakları ışığında hükmetmek gibidir; daha önce yürüttüğümüz tartışmayı hatırlarsak, bu, analiz nesnesiyle tamamen iç içe geçmiş bir analiz standardına başvurmakla eşanlamlıdır. Hak kazanma kavramının birincil bir adalet ilkesi sunamaması bu yüzdendir. Rawls'un açıkladığı üzere, bu kavram 'bir işbirliği şemasının varlığını öngerektirir ve bu nedenle fark ilkesine ya da başka bir ölçüte uygun bir şemanın öncelikle tasarlanmasının gerekip gerekmediği sorusuna karşı ilgisizdir' (103).

Nozick bu güçlkle hiçbir zaman yüzleşmez. Tezini oluştururken liyakatten ziyade hak kazanma ifadesini açıkça benimser, ancak bunun daha az ahlaki güç taşıdığını kabul etmez. Nozick'in kullanımında hak kazanma kavramı liyakatle aynı işi görür, ancak kurumsala öngelen kanıtları asla tesis edilmeksizin... 'İnsanların doğal servetlerine hak kazandıkları' öncülüyle işe başlar ve bu servetlerden kaynaklanan yararlarla hak kazandıklarını iddia ederek devam eder (1974: 225-6). Ama hak kazanma kavramının söz konusu tezi işler kılacak kadar güçlü bir anlamını bularak insanların servetlerine niçin hak kazandıklarını asla söylemez.

Bir noktada, Nozick, insanların 'gayrı meşru olmayan bir yolla *sahip oldukları*' şeylere hak kazandıklarını iddia ediyor gibi görünür; bu kişilerin tabii servetleri de tahminen bunlar arasındadır. Ancak, bir şeye gayrı meşru olmayan bir yolla sahip olmak, buna hak kazanmakla aynı şey değildir; bu, mülkiyetin belirlenmemiş bir anlamı uyarınca o şeye basitçe sahip olmaktan başka bir şey değildir. Zekâm, fiziksel gücüm ya da sağlığım gayrı meşru olmayan bir yolla sahip olabileceğim şeyler arasında yer alsada, bundan çıkan sonuç bu gibi şeylere hak kazandığım değildir; zira hak kazanma olgusu, daha önce gördüğümüz gibi, zaten yürürlükte olan bir işbirliği planına dayanır.

Buna karşılık, başka noktalarda, Nozick, insanların tabii servetlerine ve bunlardan kaynaklanan yararlarla, toplumsal kurumlara öncel bir hak kazanma anlamı uyarınca (ki bu da bir bakıma liyakate eşdeğer bir hak kazanma olgusunu ifade eder) hak kazandıklarını iddia ediyor gibi görünür. ("Hak etmenin altında yatan temellerin bizatihi hak edilmiş olması sürecin tüm aşamalarında gerekli değildir.") Bu, benim, mülkiyetin bir liyakat [hak etme] temeli için uygun olan güçlü anlamı uyarınca ilgili birtakım servetlere sahip olmamı gerektirir ki bu da, yeri geldiğinde, bazı şeylere benliğin salt vasıfları olarak değil, en azından yapı taşları olarak sahip olmama elverecek bir kişi kuramını gerektirir. Ancak, Nozick'in kişi kuramını ayırt etmek kolay değildir. O, Rawls'un kuramında içkin

olan 'saflaştırılmış' benliğin, 'hususî özelliklerle tıka basa dolu' [*thick with particular traits*] varlıklar olarak kendimize ilişkin bize daha tanıdık gelen anlayışımızla radikal bir karşıtlık içinde görüldüğünden şikâyet eder (1974: 228) ve, daha ileri giderek, bu kadar 'saflaştırılmış' bir benliğin, tutarlılığını korusa bile, yalnızca bireysel liyakati değil, bireysel özerklik, sorumluluk, insan onuru ve özsaygı gibi deontolojik liberalizmin olumsuzlamayı amaçladığı vazgeçilmez kavramları da tehdit ediyor görüldüğü itirazında bulunur (1974: 214). Bunlar şüphesiz güçlü itirazlardır. Ancak, söz konusu itirazlar, 'hususî özelliklerle tıka basa dolu' bir kişiyi terk etmeyi ve aynı zamanda Rawls'un olumsuzluklarla yüklü benlikle özdeşleştirdiği ahlaki ve epistemolojik güçlüklerden kaçınmayı başaran müstakil bir kişi kuramını pek de ifade etmezler. Bir bakıma inkâr edilemez olanı, bizim 'hususî özelliklerle tıka basa dolu' olduğumuzu basitçe ileri sürmek bir şeydir, bunun nasıl doğru olabileceğini, çevresi tarafından sonsuza dek koşullandırılan ve deneyim eliyle dönüşüme her an tabî olan 'radikal biçimde konumlanmış bir özne' ile ilişkilendirilen rakip tutarsızlıklara tabî olmayacak şekilde kanıtlamak bambaşka bir şey. Bu nedenle, Nozick'in kayıtsızlığa karşı önerdiği çözüm yalnızca eleştirel bir ilgi alanı oluşturabilir.

O halde, Rawls'un girişimi için ne söylenebilir? Eğer Nozick bireysel liyakatin yokluğunun tabii servetleri denk geldikleri yerde bırakmak lehine bir varsayıma yol açtığını kanıtlamakta başarısız ise, Rawls bu gibi servetlere yönelik genel toplumsal talep hakkı lehine bir varsayımı ne ölçüde başarıyla kanıtlamaktadır? Nozick'e göre, Rawls'un görüşü 'herkesin (bir havuz olarak görülen) tabii servetlerin toplamı üzerinde birtakım yetkileri ya da talep hakları olmasını, kimsenin de farklı talep haklarına sahip olmamasını' öngörür (1974: 228) ve ortak servetler kavramı gerçekten de buna benzer bir görüşü ima ediyor görünür. Buradaki sorun, ne tür bir 'yetki ya da talep hakkının' söz konusu olduğu ve bunun nasıl tesis edilebileceğidir. Burada iki olasılık akla gelmektedir: Tabii servetlerin toplamı üzerindeki genel toplumsal talep hakkı ya bir liyakat talebi olabilir ya da bir yetki talebi veya meşru bir beklenti. Eğer bununla kastedilen bir liyakat talebi ise, bu talep, Rawls'un teorisi tarafından, en hafif tabirle, yeterince belirlenmemiştir [*underdetermined*], zira, daha önce gördüğümüz gibi, keyfilik tezi yalnızca bireysel liyakatin altını oymayı hedefler, zorunlu olarak toplumsal bir liyakat tesis etmeyi değil... Dahası, bir bütün olarak topluluğun kendi yetki alanındaki tabii servetleri ve bunlardan kaynaklanan yararları hak etmesi için toplumun kurumsala öngelen bir statüsünün olduğunu (ki bireyler bu tür bir sta-

tüden yoksundur) varsaymak zorunludur, zira ancak bu şekilde topluluğun servetlere, mülkiyetin bir liyakat [hak etme] temeli oluşturmak için zorunlu, güçlü, kurucu anlamı uyarınca sahip olduğu söylenebilir. Ancak, bu gibi bir görüş, Rawls'un bireyselci varsayımlarıyla ve bilhassa toplumun 'birbirleriyle ilişki içinde bulunan tüm üyelerinin yaşamından ayrı ve bunların fevkinde, kendince bir yaşamı olan organik bir bütün' olmadığı yolundaki görüşüyle ters düşecektir (264).

Bunun alternatifi, toplumun servetlerin dağıtımını üzerindeki talep hakkını, 'öncel ve bağımsız toplumsal amaçlar için tesis edilmiş olan' (yani bizzat yetkiye öncel ve bundan bağımsız olan) toplumsal kurumlara dayalı meşru beklentilerce belirlenmiş bir yetki olarak görmektir (313). Bu çerçevede, Rawls, fark ilkesinin, toplumun bireylere tanınmayan, kurumsal olana öngelen bir statüsü olduğunu varsaymadığını, yalnızca başlangıç durumundaki tarafların doğal yeteneklerin dağılımını ortak bir servet olarak görmek ve bu dağılımın yararlarını paylaşmak konularında uzlaşacaklarını varsaydığını iddia edebilir. Bireylerin muhafızı oldukları doğal servetlerin sahibi olan toplum anlayışı, bu halde, başlangıç durumunun öncülü değil, sonucu olarak görülecektir.

Ancak, bu, yine de bizi 'öncel ve bağımsız toplumsal amaçlar' ve bunların öncelik ve bağımsızlığının kaynağı konusunda merakta bırakır. Toplumun servetlerin dağıtımını üzerindeki talep hakkı, kurumların tesisinden önce her nasılsa bir fark yaratmak zorundadır. Servetlerin dağıtımına yönelik bazı toplumsal talepler başlangıçtaki uzlaşmanın zorunlu bir önvarsayımı olarak görülecektir, aksi takdirde taraflar (henüz) hakkıyla kendilerinin olmayan payları nasıl tahsis edecekleri konusunu istişare edeceklerdir. Nozick, benzer satırırlarla şu iddiada bulunur:

Acaba başlangıç durumundaki kişiler her şeyin nasıl paylaşılacağı konusunda karar verme hakkına sahip olup olmadıklarını hiç merak ederler mi? Belki de, bu sorunu kararlaştırdıklarına göre, bunu yapmaya yetkili olduklarını varsaymak zorunda olduklarını düşünürler; ve bu nedenle belirli insanlar edinimlere yönelik belirli yetkilere sahip olamazlar (çünkü, o zaman, tüm edinimlerin nasıl bölüştürüleceğini kararlaştırma hakkına sahip olmayacaklardır) (1974: 199n).

Rawls buna muhtemelen başlangıç durumundaki tarafların dağıtım paylarını nasıl tahsis etmeleri *gerektiğine* ilişkin ahlaki sorunla aslında karşı karşıya kalmadıkları (gerçekte, bu, öncel bir karar verme 'hakkına'

sahip olduklarına delalet eder), yalnızca, enformasyon vs. üzerindeki makûl kısıtlamalar dikkate alındığında, bireysel özçikar perspektifinden bakarak bireysel payların tahsisi konusunda nasıl bir *tercihte bulunacakları* gibi bir sağgörü sorunuyla karşı karşıya kaldıkları için öncel bir toplumsal talebin söz konusu olmadığı karşılığını verecektir. Başlangıç durumu, diye hatırlatacağı Rawls bize, gerçek bir tahsis mevki *[actual site of allocation]* değil, daha ziyade bir düşünce tarzıdır *[way of thinking]*.

Yine de, neden *bu* düşünce tarzının dağıtıcı adalet sorunlarına uygun olduğunu ve söz konusu düşünce tarzının uygun oluşunun tabii servetlerin toplamı üzerinde öncel bir talep hakkına sahip başlangıç durumundaki taraflara bağlı olup olmadığını bilmek isteriz. Zira, başlangıç durumundaki taraflar, ussal bir sağgörü sorunu olarak, Rawls'un varsaydığı doğrultuda düşünseler dahi, bazı öncel toplumsal taleplerin yokluğu durumunda tarafların kolektif tercihlerinin, bu servetlerin adil bir dağıtımına niçin sebep olacağı hemen açıklığa kavuşmaz. Bu da bizi meşrulaştırma sorununa ve başlangıç durumu tezinin sonuç olarak ortaya çıkan ilkeleri haklı göstermeye nasıl hizmet edeceği meselesine götürür. Eğer toplumun tabii servetlerin dağıtımına yönelik talep hakkının başlangıçtaki uzlaşmanın öncülü olmaktan çok ürünü olduğu gösterilebilirse, Rawls, bir bütün olarak topluma öncel bir liyakat talebi atfetmek zorunda kalmaksızın bahsi geçen kayıtsızlığı fark ilkesi lehine aşmış olacaktır. Öte yandan, eğer ortak servetler kavramının başlangıçtaki uzlaşmanın bir önvarsayımı olduğu ortaya çıkarsa, Rawls, kayıtsızlığı yalnızca toplumsal liyakat iddiasına ve dolayısıyla daha kapsamlı bir mülkiyet öznesine, (muhtemelen) bireysel olarak bizim taşıdığımız servetleri kendine mal eden topluluğa açıkça dayanarak aşmış olacaktır. Böylelikle, Rawls'un bireyselci projesine bir kez daha özneler arası bir boyut sızmış olacaktır. Bu gibi bir sonuç Rawls'un savunmaya çalıştığı deontolojik etiğe hatırı sayılır ölçüde zarar verse de, onun sözleşme kuramına ilişkin yorumunun bundan kaçınamayacağını kanıtlamaya çalışacağım.

Fark ilkesinin geçerliliğini değerlendirirken son olarak gerekçe/haklılaştırım [*justification*] sorununa ve bilhassa başlangıç durumunun niçin adalet hakkında her halükârda uygun bir düşünce tarzı sunduğu sorununa ulaştık. Bu tezin hatırına, başlangıç durumundaki tarafların gerçekten de Rawls'un seçeceklerini söylediği ilkeleri seçeceklerini varsaysak dahi, *bu durum* neden bu ilkelerin adil olduklarına inanmamız için bir gerekçe sunsun ki? Rawls, adalet ilkelerinin 'kendi çıkarlarına katkıda bulunmakla meşgul, özgür ve rasyonel kişilerin başlangıçtaki eşitlik konumunda seçecekleri' ilkeler olduğunu (11) ve başlangıç durumunun 'bu durumda varılan uzlaşmaların adil olmasını temin eden uygun bir başlangıç statüsü' olduğunu yazar (17). "Bu şekilde anlaşıldığında, gerekçe sorunu, müzakere sorununun çözüme ulaştırılmasıyla karara bağlanır: Sözleşmesel konum veri olarak alındığında, hangi ilkeleri benimsemenin mantıklı olacağını tespit etmek zorundayız. Bu husus adalet kuramını ussal tercih kuramıyla bağlantılandırır" (17).

Ancak, başlangıç durumunun, ussal tercihin ifasının doğurduğu sonuçlara nasıl ahlaki bir statü vereceği ve başlangıç durumu tezinin haklılaştırıcı gücünün neyi kapsadığı açık değildir. Haklılaştırım sorunu,

Rawls'un aynı anda biri düşünümsel denge yöntemine, diğeri toplum sözleşmesi geleneğine başvuran birbirinden farklı iki haklılaştırım türüne bel bağlıyor gibi görünmesi karşısında daha da karmaşık bir hal alır ve Rawls bu iki türün ayrı ayrı belirli güçlükler çıkaran rollerine bir düzen getirir (Lyons, *Reading Rawls*: 141-68).

Ancak, dikkatimi hakkaniyet olarak adaletin sözleşmesel veçhesine odaklamak için bu güçlükleri şimdilik bir kenara bırakacağım. Adalet ilkeleri haklılaştırılmaları bağlamında sözleşmeci başvuru yoluna dayandığı ölçüde, bu başvuru yolunun ahlaki gücü neye dayanıyor olabilir? Bu sorunun yanıtını araştırmak, Rawls'un kavrayışının içsel tutarlılığını ve adalet kuramıyla buna tekabül eden kişi kuramı arasındaki uyumu test etmek için ilave bir imkân daha sağlayacaktır. Başlangıç durumu tezinin, ancak deontolojik projenin merkezinde yer alan iradeci [voluntarist] ve bireyci varsayımlara dair hatırı sayılır bir bedel ödemek pahasına ulaştığı sonuçları haklı gösterebileceğini göstermeye çalışacağım.

SÖZLEŞMENİN AHLAKİLİĞİ

Rawls, adalet kuramını Locke, Rousseau ve Kant'a dek geri giden toplumsal sözleşme geleneği içinde konumlandırır. Buna 'rehberlik eden düşünce', adalet ilkelerinin başlangıçta varılan uzlaşmanın hedefi olmasıdır. "Bu nedenle, toplumsal işbirliğine girişenlerin, ortak bir eylem çerçevesinde temel hak ve sorumlulukları tayin edecek ve toplumsal yararların bölüşümünü belirleyecek ilkeleri beraberce seçtiklerini hayal etmek durumundayız" (11). Toplumsal sözleşmeyi tasarlarırken 'bir grup insan kendi aralarında neyin adil, neyin adaletsiz sayılacağına ilk ve son olarak karar vermek zorundadırlar' ve seçecekleri ilkeler 'bunu izleyen eleştirileri ve kurumsal reformu düzenlemek durumundadır' (12-13). Bu açıdan, başlangıçtaki sözleşme sıradan bir sözleşmenin apaçık bir türü [*ordinary contract writ large*] olarak görülecektir.

Ancak, Rawls'a göre, başlangıçta varılan uzlaşma gerçek bir tarihsel sözleşme değil, yalnızca varsayımsal bir uzlaşmadır (ki Rawls'un bazı sözleşmeci selefleri de bu düşünceyi paylaşırlar) (12). Geçerliliği, gerçekte varılan uzlaşmanın koşullarına değil, daha ziyade tarafların zorunlu varsayımsal koşullar altında *varması muhtemel* olan uzlaşma düşüncesine dayanır. Rawls'un varsayımsal toplum sözleşmesi birçoklarından daha hayalidir. Onun sözleşmesi asla gerçekleştirilmemiş olmakla kalmaz; bu

sözleşmenin, gerçekte hiç varolmamış türde varlıklar arasında, yani ce-
halet peçesinin zorunlu kıldığı, çapraşık sayılabilecek bir hafıza kaybına
uğramış varlıklar arasında vuku bulduğu varsayılır. Bu anlamda, Rawls'un
kuramı iki kat varsayımsaldır. Gerçekte asla var olmamış türde varlıkları
kapsayan, asla gerçekleşmemiş bir olayı varsayar.

Ancak, bu durum, sözleşme kuramına sezgisel çekiciliğinin büyük
kısmını kazandıran ahlaki analogiyi zayıflatıyor gibi görünecektir. Toplum
sözleşmesi varsayımsal bir şeye dönüştüğü anda, başlangıçtaki uzlaşma
açıkça görünür olmaktan çıkar, yalnızca –açıkça görünür şekilde yapılmış
olması *muhtemel* olmakla birlikte– asla yapılmamış bir sözleşmeye dönüşür.
Ve Ronald Dworkin'in yazdığı gibi, 'varsayımsal sözleşme gerçek bir söz-
leşmenin sadece soluk bir biçimi değildir; aksine, hiçbir surette sözleşme
sayılmaz' (1997a: 17-18). O halde, doğurduğu ilkeleri haklı kılmaya, *adalet*
ilkeleri olarak statülerini doğrulamaya nasıl hizmet edebilir?

Bu soruyu yanıtlamak için daha basit bir soruyu ele alarak ve genel
olarak sözleşme ve uzlaşmaların ahlaki gücünü soruşturarak işe başla-
yabiliriz. Haklılaştırmaların gerçek sözleşmelerde nasıl işlediğini bir kez
söyleyebildiğimiz zaman, varsayımsal sözleşmelerde nasıl işlediğini daha
net bir şekilde görebiliriz.

İki kişi bir anlaşmaya vardıklarında, bu anlaşmanın hakkaniyetini
genellikle iki açıdan değerlendirebiliriz. Anlaşmanın yapıldığı koşulları,
 tarafların özgür mü yoksa baskı altında mı olduklarını sorgulayabiliriz ya
da anlaşmanın koşullarını, her iki tarafın da adil bir pay alıp almadığını
 sorgulayabiliriz. Bu iki mülhaza birbiriyle pekâlâ ilişkilendirilebilse de
kesinlikle özdeş değildirler ve, daha sonra değerlendirilecek bazı özel felsefi
varsayımlar haricinde, normalde birbirlerine indirgenemezler. Pratikte,
özgürce varılan bir anlaşmanın adil koşullar doğurması diğer anlaşmalara
göre daha olasıdır ve (esas itibarıyla) adil bir değiş tokuş –baskı altında
yapılan bir anlaşmadan ziyade– özgürce varılan bir anlaşmayı akla getirir,
ancak ikisi arasında her iki yönde işleyen zorunlu bir bağıntı da yoktur.

Ne kadar özgürce varılmış olursa olsun, sözleşmesel bir uzlaşmayla
ilgili şu soruyu sormak her daim anlaşılır ve çoğunlukla makûldür: 'Peki,
üzerinde uzlaşmaya vardıkları şey *adil mi*?' Bu soru, 'peki, üzerinde uzlaş-
maya vardıkları şey, uzlaşmaya varmış oldukları şey mi?' gibi boş bir soruya
tercüme edilemez. Bu uzlaşmayı adil kılan, yalnızca üzerinde uzlaşmaya
varılmış olması değil, bunun ötesindeki bir sorundur.

Benzer şekilde, herhangi bir işlem veya düzenleme ne kadar adil olursa
olsun, ilkesel düzlemde şu soruya açıktır: 'Bu adil düzenlemeye özgür bir

biçimde mi varılmıştır?’ Bu soru da ‘bu düzenleme adil bir düzenleme midir?’ gibi saçma bir soruya indirgenemez. Bir işlemi özgür kılan, adil bir sonuç doğurması değildir; adil bir muamele görmemiz ne bizi özgür kılar ne de özgür olmamızı gerektirir. Bu da ilave bir sorundur.

Bu iki tür sorun arasındaki ayırım, sözleşmenin ahlakiliğini, birbiriyle ilişkili olmakla birlikte birbirinden ayırt edilebilir iki idealden ibaretmiş gibi düşünebileceğimizi akla getirir. Bunlardan biri özerklik idealidir ki bu ideal sözleşmeyi, ahlakiliği işlemin gönüllü niteliğinde mündemiç olan iradi bir edim olarak görür. Diğeri karşılıklılık idealidir ki bu ideal, sözleşmeyi karşılıklı yarara ulaştıran bir araç olarak görür ve buradaki ahlakilik mübadelenin altında yatan hakkaniyete bağlıdır.¹

Her bir ideal, sözleşmesel yükümlülük için farklı bir temel önerir. Özerklik açısından bakıldığında, bir sözleşmenin ahlaki gücü, gönüllü bir biçimde uzlaşmaya varılmış olması olgusundan türer. Bir anlaşmaya özgür bir biçimde dâhil olduğumda, ne olursa olsun şartlarıyla bağlıyım. Koşulları ister adil olsun ister gayrı adil, ister uygun ister ağır, ‘buna kendim sebep oldum’ ve bunları kendime dayatmış olmam olgusu, niçin bunların gereğini yerine getirmekle yükümlü olduğuma ilişkin en azından bir gerekçe sağlar.

Öte yandan, karşılıklılık ideali, sözleşmesel yükümlülüğü işbirliğine dayanan düzenlemelerin sağladığı karşılıklı yararlarından türetir. Özerklik, yükümlülük kaynağı olarak bizzat sözleşmeye işaret ederken, karşılıklılık, adil düzenlemelere uymak için sözleşme *aracılığıyla* öncel bir ahlaki gerekliliğe işaret eder ve böylelikle bir mübadelenin hakkaniyetinin değerlendirilebilmesine yarayacak bağımsız bir ahlaki ilkeye zımnen delalet eder. Karşılıklılıkta vurgu, uzlaşmaya varmış olmam olgusundan ziyade, yararlandığım menfaatler üzerindedir; sözleşmeler bizi, gönül rızasıyla bağitlandıkları için değil, adil sonuçlar üretmeye eğilimli oldukları için (ya da bu ölçüde) bağlarlar.

Yükümlülüğe ilişkin anlatılarında, her idealin, diğerrinin ahlaki eksikliğini vurguladığı görülebilir. Özerklik açısından bakıldığında, yükümlülüklerim gönül rızasıyla üstlendiklerimle sınırlıdır, ancak bunlar zahmetli ve ağır koşullar içerebilir. Karşılıklılık açısından bakıldığında, zor anlaşmalar daha az bağlayıcıdır, ancak buna karşılık rızaya duyulan ihtiyaç da azalır ve arzu etmediğim yararlar ya da denetimim dışında kalan bağımlılıklar

1) Sözleşme hukukununun ahlaki temelini ilişkin olarak, sırasıyla özerklik ve karşılıklılık ideallerini vurgulayan değerli tartışmalar Fried (1981) ve Atiyah'da (1979) bulunabilir.

bakımından da yükümlü kılınabilirim. İlkinde adil olmayan koşullarla, ikincisinde ise tercih etmediğim şekillerde bağlı kılınabilirim.

Nihayet, her bir sözleşmesel yükümlülük anlatısı sözleşme ve haklılaştırım arasında farklı bir şekilde *ilişki kurar*. Özerklik idealinde haklılaştırımı *sağlayan* sözleşmedir; özgür olduğu ölçüde, sürecin kendisi, 'her ne olursa olsun' sonucu haklı göstermeye hizmet eder. Buna karşılık, karşılıklılık idealine göre, sözleşme, adaleti *sağlamaktan* ziyade buna *yaklaşır*; süreç adil bir sonuca ulaşmak açısından kesin olmaktan ziyade araçsaldır. İlkinde adil sonuç özgür olan bir sürecin çıktısı olarak tanımlanır; ikincisinde ise özgür süreç, (her türlü etkenden bağımsız olarak) adil bir sonuca ulaşmak için kullanılabilir araçlardan yalnızca biridir.

Gönül rızasıyla üstlenilen yükümlülüklerden farklı olarak, karşılıklılık ideali gereği doğan yükümlülükler, sözleşmeden bağımsız birtakım hakkaniyet ölçütlerini, bir mübadelenin objektif hakkaniyetinin değerlendirilmeye konu olabileceği şekilde, *a priori* varsaymak zorundadır. Böylelikle, bu gibi yükümlülükler, sözleşmenin yükümlülük yaratması anlamında sözleşmesel değildirler; bu yükümlülükler daha ziyade sözleşmenin zaten var olan bir yükümlülüğü tanımlamaya ya da açıklığa kavuşturmaya yardımcı olacağı şekilde sınırlı bir bilgisel [*epistemic*] ya da bulgusal [*heuristic*] anlam taşırlar (Atiyah 1979: 143-6). Yarar temelli yükümlülüklerin bu özelliğinin doğurduğu sonuçlardan biri, sözleşmenin uygulamaya konmasının, yükümlülüğün varlığı açısından asli bir unsur olmamasıdır. En azından ilkesel düzlemde, bu gibi yükümlülükleri sözleşmeye başvurmaksızın tanımlamanın çeşitli yolları vardır.

Ancak, özerklik idealinden doğan bu yükümlülükler, ilkesel düzlemde dahi, bunları doğurmuş olan süreçlerin dışında ya da bunlara öncel olarak tanımlanabilecek belirli sonuçlarda içkin hiçbir adalet niteliğini varsaymazlar. Bu tür yükümlülüklerle hiçbir sonuç, fiilen gerçekleştirilmiş bir prosedüre göndermede bulunmaksızın belirlenemez. Neyin adil olduğu, tanımı gereği, belirli bir sürecin ürünü olduğu gerekçesiyle doğrudan bilinemez; doğrudan doğruya bilinemez çünkü öncelikle yaratılması gerekir ve yaratılana kadar da bilinemez.

Sözleşme ve haklılaştırmayı birbiriyle tezat teşkil edecek şekillerde ilişkilendiren bu iki ideal, Rawls'un saf prosedürel adaletle mükemmel (ya da kusurlu) prosedürel adalet arasında öngördüğü ayırım aracılığıyla aydınlatılabilir. Saf prosedürel adalette 'doğru sonuç için bağımsız bir ölçüt yoktur: Bunun yerine, ne olursa olsun sonucun doğru ya da adil olmasını mümkün kılacak doğru ya da adil bir prosedür vardır; bunu sağlayacak olan da söz

konusu prosedürü muntazaman takip etmektir' (86). Buna karşılık, mükemmel ya da kusurlu adalette 'hangi sonucun adil olduğuna karar vermek için bağımsız bir standart vardır' ve buradaki sorun, basitçe, adil sonuca yol açması garantili olan bir prosedürün bulunup bulunamayacağıdır (85-6).

İmdi, bir sözleşme özerklik idealini gerçekleştirdiği ölçüde saf prosedürel adalet örneğine yaklaşır ki, bu durumda, sonuç her ne olursa olsun, bunu doğuran sözleşmeye dayandığı için adildir. Karşılıklılık idealinde, sözleşme, bağımsız biçimde tanımlanmış bir adalet standardına yaklaşmaya çalışan kusurlu bir prosedürel adalet meselesidir. Rawls'un belirttiği üzere, 'saf prosedürel adaletin ayırt edici özelliklerinden biri, adil sonucu belirlemeyi hedefleyen prosedürün bilfiil gerçekleştirilmek zorunda olmasıdır; zira bu gibi durumlarda kendisine referansla kesin bir sonucun adil bulunacağı bağımsız bir ölçüt yoktur... Adil bir prosedür, yalnızca bilfiil gerçekleştirilmesi halinde *hakkaniyetini* sonuca *tercüme eder* [*translates its fairness to the outcome*]' (vurgu bana aittir) (86).

Ö halde, gerçek sözleşmelerin kendilerini nasıl mazur gösterdiklerine ilişkin başlangıçta sormuş olduğumuz sorunun yanıtı halen 'eksik' gibi görünmektedir. 'İlave sorunun' ('Peki, üzerinde uzlaşmaya vardıkları şey adil mi?') önemsiz sayılmayacak tutarlılığının da gösterdiği üzere, gerçek sözleşmeler kendi kendine yeterli ahlaki enstrümanlar değildirler, aksine, arka planda bir ahlakılığı gerektirirler, öyle ki, bu ahlakilikten doğacak yükümlülükler gene bu ahlakilik ışığında vasıflandırılıp değerlendirilebilir. Bir kişiyi belirli şartlar altında, daha önce yaptığı anlaşmanın koşullarından sorumlu tutmak bir ihtimal adil olsa da, anlaşmaya varmış olmasından bizzat anlaşma koşullarının adil olduğu sonucuna varılamaz. Sağduyu, pratikte, gerçek sözleşmelerin niçin adil olmayan sözleşmelere dönüştüklerine ilişkin çok çeşitli gerekçeler sunar; taraflardan biri ya da her ikisi baskı altına alınmış veya olumsuz bir pazarlık konumu itibarıyla sair surette dezavantajlı kılınmış ya da mübadele edilen şeylerin değeri konusunda aldatılmış veya bir şekilde hataya düşmüş olabilir ya da kendi ihtiyaçları ve çıkarları konusunda net bir fikir sahibi olmayabilir. Ancak, bir anlaşmanın adil bir anlaşmaya dönüşmesi (örneğin, bu gibi faktörlerin doğurduğu etkilerin telafi edici sonuçlar yaratmaları durumunda olduğu üzere) ve anlaşmanın hakkaniyetinin anlaşmanın yürürlüğe konması için bir gerekçe sağlaması durumunda dahi, anlaşmayı adil *kılanın*, üzerinde anlaşılması olduğunun varsayılması mümkün değildir. Gerçek sözleşmeler kusurlu prosedürel adaletle ilişkin tipik örneklerdir; saf prosedürel adalet ise dünyada görülürse de nadiren görülür.

SÖZLEŞMELERE KARŞI SÖZLEŞMECİ TEZLER

Rawls bu formülasyona muhtemelen karşı çıkmayacaktır. Rawls'un teorisi sözleşmecî bir temele sahip olsa da, o, salt uzlaşma olgusunun, uzlaşmanın hakkaniyetinin mihenk taşı olduğunu ya da gerçek sözleşmelerin doğurduğu sonuçları haklı çıkaran kendi kendine yeterli ahlaki enstrümanlar olduğunu veya gönüllü olarak üstlenilen yükümlülüklerin önceden var olan adalet ilkeleri ışığında eleştiriye tabi tutulmaktan bağışık olduğunu varsaymaz. Rawls'un teorisinin bir haklı çıkarma enstrümanı olarak sözleşme nosyonuna dayanmamasının taşıdığı anlamı kavramak, ona dayanmasının taşıyacağı anlamı kavramak açısından zaruridir.

Bu bağlamda, vurgulanacak ilk nokta, başlangıç durumunda varılan uzlaşmanın yükümlülükler değil (en azından doğrudan doğruya değil), adalet ilkelerine yol açmasıdır. Adalet ilkeleri iki tür ilkeyi içerir – toplumun temel yapısı açısından geçerli olan 'kurumlar için ilkeler' ve kişilerin kurumlara ve birbirlerine karşı görev ve yükümlülüklerini belirleyen 'bireyler için ilkeler'. Bunlardan ilki bir kurumu ya da toplumsal bir pratiği neyin adil kıldığını belirlerken, ikincisi bireylerin uymak zorunda oldukları koşulları tayin eder.

Bireyler için ilkeler, kişilerin doğal bir görev ya da yükümlülük gereği bağlı olabilmeleri açısından iki farklı yol tayin eder. Doğal görevler, göstermiş oldukları rıza hesaba katılmaksızın kişilere yüklenen, sıkıntıda olan diğer kişilere yardım etme, zalim olmama, adil olma vs. görevleri gibi ahlaki taleplerdir. Bu gibi görevler belirli bir kuruma ya da toplumsal düzenlemeye bağlı olmama, aksine genel olarak kişilere borçlu olma anlamında 'doğaldırlar' (114-15).

Buna karşılık, yükümlülükler ya sözleşme ya vaat ya da muvafakat bildiren başka bir ifade gereği gönüllü olarak üstlendiğimiz ahlaki bağları tanımlar. Gönüllü olarak elde edilmeye çalışılan kamusal görevlerin beraberinde getirdiği yükümlülükler buna ilişkin bir örnektir. Ancak, yükümlülüklerde dahi rıza, bir bağ yaratmak için yeterli değildir. Adil (ya da hemen hemen adil) olduğu kabul edilen kurum ya da pratiğin iki adalet ilkesine uygun olması, ilaveten aranan bir koşuldur. Rawls, gönüllülük boyutuna bakmaksızın, fiili yükümlülüklerimizin asla yalnızca rızadan kaynaklanmadığını, bağımsız bir biçimde türetilmiş, arka planda yer alan öncel bir ahlakiliği de kaçınılmaz olarak gerektirdiğini vurgular ki bu ahlakilik ışığında kişinin muvafakat etmesinin *gerekli* olmadığını sormak her zaman mümkündür.

Yükümlülükler yalnızca arka planda yer alan belirli koşulların sağlanması durumunda doğarlar. Bariz bir biçimde adaletsiz kurumlara razı olmak ya da zımnen muvafakat etmek yükümlülük doğurmaz. Baskı altında verilen sözlerin *ab initio* [baştan itibaren] geçersiz olduğu genel kabul gören bir husustur. Ancak, benzer şekilde, adaletsiz toplumsal düzenlemeler de bir tür gasp, hatta bir tür şiddettir ve bunlara rıza göstermek bir bağlayıcılık yaratmaz (343).

Otokratik ve keyfi yönetim biçimlerine karşı bir yükümlülük altında olmak bilhassa mümkün değildir. Yükümlülüklerin, her ne kadar dile getirilse de, rızaya dayalı ya da başka türlü edimlerden doğması için zorunlu arka plan bu durumda mevcut değildir. Mükellefiyet yükleyen bağlar adil kurumları ya da belirli şartlar altında makûl derecede adil kurumları gerektirir (112).

Taahhütler dahi tek başlarına yükümlülük doğurmazlar. Rawls burada vaat kuralı [*rule of promising*] ile sadakat ilkesini [*principle of fidelity*] birbirinden ayırır ve bir vaadi yerine getirme yükümlülüğünün vaadin bir sonucu değil, bir adalet kuramından türeyen ve vaade öncel ahlaki bir ilke olduğunu iddia eder. “Vaat kuralı ile sadakat ilkesini birbirinden ayırmak zaruridir. Sadakat ilkesi ahlaki bir ilke ve hakkaniyetin ilkesinin bir sonucu iken, kural yalnızca kurucu bir ahittir... Bir vaadi yerine getirme yükümlülüğü hakkaniyet ilkesinin bir sonucudur” (346). Kurucu bir pratik ya da ahit olarak vaat kuralı, hukuk kurallarına ya da bir oyunun kurallarına benzer; bunların adil olup olmadıkları her daim, pratikten bağımsız olan ahlaki bir standarda başvurmaksızın yanıtlanamayacak ilave bir soru oluşturur. “Sözleşme hukuku gibi vaatte bulunmanın da birçok varyasyonu vardır. Muayyen bir pratiğin (...) adil olup olmadığını belirlemek adalet ilkelerine kalan bir husustur” (345-6).

○ halde, bizi (belli başlı) vaatlerimize kelimenin tam anlamıyla bağlayan şey vaatlerimiz değil, sadakat ilkesidir ve bu ilke kökenini başlangıç durumunda bulur.

Vaat kuralı dahi kendi başına ahlaki bir yükümlülüğe yol açmaz. Güvene dayalı yükümlülükleri açıklamak için hakkaniyet ilkesini bir öncül olarak alabiliriz. Böylelikle, diğer birçok ahlaki kuramla birlikte ‘hakkaniyet olarak adalet’, doğal görev ve yükümlülüklerin yalnızca ahlaki ilkelere dayanarak ortaya çıkacaklarını öngörür. Bu ilkelere başlangıç durumunda seçilecek olan ilkelerdir (348).

Ancak, eğer Rawls gerçek sözleşmelerin ya da vaatlerin en azından kendi içlerinde bağlayıcı olduklarını kabul etmiyorsa, ortaya koyduğu kuram ne anlamda sözleşmecidir? Burada rızanın gerçek yaşamdaki rolünü başlangıç durumundaki rolünden ayırt etmek önemlidir. Rıza başlangıç durumunda belirleyici iken, gerçek görev ve yükümlülüklerimiz açısından daha az merkezi bir rol oynar. Sözleşmeci kökenine bakılmaksızın, doğal görevler, gönüllü edimlerimize gönderme yapılmaksızın geçerlidir ve yükümlülüklerin gerektirdiği rıza başlangıç durumunda söz konusu olan rızadan her halükârda farklıdır.

Her ne kadar doğal görev ilkeleri sözleşmeci bir bakış açısından türetilmiş olsalar da, geçerli sayılmak için bir rıza edimini, açık veya örtük herhangi bir gönüllü edimi *a priori* gerektirmezler. Bireyler açısından geçerli olan ilkeler, tıpkı kurumlar açısından geçerli olan ilkeler gibi, başlangıç durumunda kabul edilecek olanlardır. Bu ilkeler varsayımsal bir uzlaşmanın sonucu olarak anlaşılır. Eğer bunların formülasyonu, sözleşmesel ya da başka türlü hiçbir bağlayıcı eylemin bunların tatbiki açısından bir ön-varsayım olmadığını kanıtlarsa, koşulsuz geçerlilik kazanırlar. Yükümlülüklerin gönüllü edimlere dayanmasının gerekçesi, bu koşulu ifade eden hakkaniyet ilkesinin ikinci kısmında verilidir. Bunun hakkaniyet olarak adaletin sözleşmeci tabiatıyla hiçbir ilgisi yoktur (115-16).

Gerçek sözleşmeler, haklı çıkarılması bir adalet ilkesini gerektirmek zorunda olan mübadeleler ya da düzenlemeler halinde vücut bulurlar; varsayımsal sözleşme ise bu düzenlemeleri değerlendirmeye ya da genel olarak sözleşmelerin doğurduğu ahlaki sonuçları tanımlamaya muktedir adalet ilkeleri halinde vücut bulur. Bu şartlar altında, tarafların (gerçek) uzlaşmalara vermeyi kararlaştırdıkları rol, *onların* (varsayımsal) uzlaşmalarının haklılaştırma ediminde oynadığı rolden farklıdır.

Nozick, bir sözleşme kuramının gönüllü mübadelelere tam anlamıyla haklı çıkarıcı bir güç kazandırmayan adalet ilkeleri üretmesinin bir bakıma tutarsız olduğunu belirterek itiraz eder. Nozick'in iddiasına göre, eğer sözleşmeler bağlayıcı ise Rawls'un kuramı birçok durumda gücünü inkâr eden ilkeler yaratması bakımından yanlıştır ve eğer sözleşmeler bağlayıcı olamazlarsa Rawls'un kuramı bir sözleşme üzerine kurulu olduğu için zayıf düşmüş demektir.

Sözleşme argümanları belirli bir prostenen geçerek oluşan her şeyin adil olduğu varsayımına vücut verir. Bir sözleşme argümanının gücü bu temel

varsayımın gücüne dayanır. O halde, hiçbir sözleşme argümanı, proses ilkelерinin bir toplumun kurumları hakkında hüküm vermek üzere kullanılan dağıtıcı adalete ilişkin temel ilkeler haline gelmesine engel olacak şekilde yapılandırılmamalıdır; hiçbir sözleşme argümanı, üzerine dayalı olduğu varsayımlarla aynı tür sonuçlara yol açmasını imkansız kılacak şekilde yapılandırılmamalıdır. Eğer prosesler, üzerine bir teori kuracak kadar iyi ise, bu teörinin muhtemel sonucu olacak kadar da iyidirler. Bu ikisinden birini kabul edip diğeri ni kabul etmeme zlik edemeyiz (1974: 208-9).

Ancak, bu itiraz, gerçek uzlaşmalarımızı genel olarak tanımlayan kusurlu prosedürel adaletle başlangıç durumunda sağlanan, ya da en azından sağlanması amaçlanan saf prosedürel adalet arasındaki ayrımı gözden kaçıır. Ya da, meseleyi başka bir biçimde ifade edersek, söz konusu itiraz sözleşmeyi sözleşme argümanlarıyla birbirine karıştırır. Rawls'un gözlemediği üzere, gerçek sözleşmeler argümanlar değil, ahlaki sonuçları sözleşmec i teoriye ya da başka türlü bir ahlak teorisine bağlı olan toplumsal olgulardır. Bir uzlaşma olgusuyla bunun meşruiyet zemini arasında öngörülen bu gibi bir ayrım, 'ilave soruya' ('Peki üzerinde uzlaştıkları şey adil mi?') tutarlılık kazandırmak durumundaysak veya bununla bağlantılı olarak bir kimsenin rıza göstermesinin *gerekip gerekmediği* sorusunu yorumlayacak sak ya da adalet konusundaki tartışmalarda karşılaşılan ve rakip olmakla birlikte aynı zamanda mütekebil bir nitelik taşıyan özerklik ve karşılıklılık taleplerini hesaba katacak sak zaruridir.

Bu ışık altında değerlendirildiğinde, sözleşmelerin haklı çıkarıcı rollerini sınırlayan ilkeleri üreten sözleşme argümanında bir çelişki yoktur. Gerçekte, bir sözleşme argümanının sonuçlarının, dayandığı varsayımlarla 'aynı türden' *olamayacağı* gibi mühim bir algı ortaya çıkar. Zira, Nozick'in iddia ettiği üzere, 'sözleşme argümanları *belirli* bir prosesten geçerek oluşan her şeyin adil olduğu varsayımına vücut veri (yorsa)' (vurgu bana ait) (1974: 208), herhangi bir koşul altında varılacak herhangi bir uzlaşmanın adil olması garantili sonuçlar üretebileceğini varsaymak olası gözükmemektedir. Ve bir uzlaşmanın koşulları haklılaştırma zeminine uygun görüldüğü anda, bizzat argümanın haklılaştırma ediminin tamamını gerçekleştirdiği iddia edilemez. Bir koşulun uygun olduğunu kabul etmek, şartların ahlaki açıdan zorunlu özelliklerini tanımlamaya yarayacak uzlaşmadan bağımsız bir ahlaki yaptırımı önceden kabul etmek demektir.

Vaatlere ilişkin analizinde Rawls'un işaret ettiği gibi, bu yaptırımın kaynağı (vaatleri yerine getirme vaadi gibi) ilave bir vaat ya da uzlaşma

olamaz, çünkü arka plandaki bu vaadin güvenilirliğini gösteren hususlar aynı ölçüde şüphe götürür. Bir vaadin (ya da bir sözleşmenin) desteği, salt başka bir vaatten (ya da sözleşmeden) daha fazla bir şey olmalıdır. Farklı türde bir öncül olmalıdır. Sözleşme teorisinde 'daha ziyade bir uzlaşmanın gereğini yerine getirme konusunda uzlaşma gibi gözükene, ancak aslında böyle bir uzlaşma olamayan' (349) bu öncül, tam da başlangıç durumundaki varsayımsal uzlaşmanın sağlamaya çalıştığı şeydir. Rawls, bu düzeneğin, uzlaşmayı hedefleyen bir uzlaşmayla ilişkilendirilen *petitio principii* [*question-begging*] bir regresyona düşmeden sözleşme teorisinin iradi [voluntarist] çekiciliğini koruyacak bir öncül sağlayabileceğine inanır. Rawls'un çözümünü değerlendirmeden önce, yanıtlamayı amaçladığı haklılaştırma sorununu özetlemek ve Rawls'un reddettiği diğer iki çözümü kısaca gözden geçirmek yararlı olabilir. Bu şekilde, Rawls'un haklılaştırma anlatısıyla deontolojik projesinin merkezi birtakım özellikleri arasında bazı bağlantılar kurmak mümkün olabilir.

LIBERALİZM VE PROSEDÜRÜN ÖNCELİĞİ

Bir mübadeleyi ya da kurumsal bir düzenlemeyi haklı göstermek için onun ilgili taraflar arasında varılmış gönüllü bir uzlaşmadan doğmuş olduğunu kanıtlamak yeterli değildir; birbirinden farklı en az iki nedenle: Bunlardan biri ahlaki, diğeri epistemolojiktir. Her ne kadar Rawls bu argümanları açıkça birbirinden ayırt etmese de, her ikisi de Rawls'un anlatısında içkindir ve bunlardan her biri diğeri takviye etmeye hizmet eder. Bunlardan ilkinin olumsuzluk argümanı, ikincisini görenekçilik argümanı olarak adlandırabiliriz. İlki, Rawls'un 'demokratik kavrayışının' düzeyine erişemeyen meritokratik, aristokratik ve rakip diğer eşitlik anlayışlarına karşı fark ilkesine destek olmak üzere ileri sürülen keyfilik argümanını anımsatır. Bu argüman, haklılaştırma bağlamında, daha önce ileri sürülmüş olduğu üzere, anlaşmaların pratikte çok çeşitli nedenlerle adaletsiz bir niteliğe büründüğü gözlemiyle işe başlar; taraflardan biri ya da diğeri pazarlık konumunda iken baskı altına alınmış ya da sair surette dezavantajlı kılınmış veya mübadele konusu nesnelere değeri konusunda yanlış yola sevk edilmiş ya da kasıtlı olarak yanlış bilgilendirilmiş veya kendi ihtiyaç ve çıkarları konusunda kafası karışmış ya da yanıltılmış veya belirsiz hasılat beklentileri açısından kötü bir risk tahmini yapmış vs. olabilir. Bu durumlardan bazılarında, bilhassa doğrudan doğruya baskı altına

alınmış ve aldatılmış olmayı içeren durumlarda, mübadelenin gerçekte gönüllü bir mübadele olmadığını veya 'sözleşmenin' geçersiz olduğunu söyleme ve böylelikle sonucun adaletsizliğini rızanın uygunsuzluğuna atfetme ayartısına kapılabiliriz. Gönüllü anlaşmaların kendilerini bütünüyle haklı çıkardıklarını iddia eden liberterler ve diğerleri, zorlayıcı ve zorlayıcı olmayan etkiler, meşru ve gayri meşru pazarlık taktikleri, tehditler ve teşvikler, vs. arasında yapılan ayrımlara başvurarak bu gibi durumların varlığını inkâr etme konusunda çok heveslidirler (Nozick 1972; Kronman 1980).

Ancak, Rawls, buna benzer herhangi bir ayrımın, ahlaki açıdan keyfi birtakım etkilerin varlığını sürdürmesine izin verildiği sürece, kendi kendini haklı çıkaran bir dizi anlaşmanın sınırını çizme konusunda başarıya ulaşabileceğini reddedecektir. Gönüllü anlaşmaların gereklilikleri ne kadar kesin olarak tanımlanırsa tanımlansın, farklı kişilerin farklı konumlarda olmaları olgusu, güç ve bilgi açısından bazı farklılıkların varlığını sürdürmesine yol açacak ve 'gönüllü' olanlar da dâhil olmak üzere anlaşmaların –ahlaki bir bakış açısıyla– keyfi gözükten faktörlerden etkilenmesine izin verecektir. "İnsanları kışkırtan ve toplumsal ve tabii şartları kendi yararlarına sömürmeye ayartan spesifik olumsuzlukların doğurduğu etkileri bir şekilde sınırlamak zorundayız" (136).

Gönüllü anlaşmaların dahi özerklik idealine ulaşamamaları olasılığı vardır ki bu tür anlaşmalarda üstlenilen yükümlülükler, vasıflarına ve amaçlarına öncel olarak tanımlanan ve böylelikle heteronom belirlenimlerden bağımsız, dar anlamda 'benliğin' kendi kendine dayattığı yükümlülüklerdir. Yalnızca benliğin taşıdığı bu anlam ve bunun izin verdiği özerklik anlayışı keyfi etkilerin varlığını tamamen inkâr eder. Tek başına baskıyı ortadan kaldırmak, bir sözleşmeyi, yalnızca sınıf imtiyazlarını ortadan kaldırmanın meritokrasiyi mazur gösterebilmesinden daha fazla haklı çıkaramaz. Her iki durumda da çok fazla şey ahlaki bir bakış açısından keyfi görünen olumsuzluklara tabi kılınmıştır. Bireysel özerkliğimize yönelik en aşikâr engeller bir kez canımızı sıktağında, ortaya çıktıkları her yerde heteronom etkileri nasıl reddedeceğimizi düşünmek zorunda kalırız.²

Sözleşmelerin kendi kendilerini haklı çıkaran bir niteliğe sahip oldukları fikrinin ahlaki açıdan taşıdığı zorluğun ötesinde epistemolojik bir zorluk yatar. Bu zorluk, Rawls'un deyimiyile, 'kurucu görenekler'

2) Rawls'un fark ilkesi hakkındaki düşünceleri ile karşılaştırmız (1971: 74-5).

olarak sözleşmelerin statüsüyle ilgilidir ve Arşimet noktasıyla bağlantılı olarak ortaya çıkan sorunu, yani değerlendirme standardını değerlendirecek şeyden ayırt etme sorununu hatırlatır. Sözleşmeler söz konusu olduğunda, paralel ayırım, ahlaki bir ilkeyle bir kural, bir pratik ya da bir görenek arasındaki ayırmadır. Örneğin, vaat pratiği veya bir oyunun kuralları ya da sözleşmeler hukukunun normatif önemine bakılmaksızın, bu gibi pratikler, kurallar ya da yasalar kendi başlarına hiçbir şeyi haklı çıkaramazlar; aksine, doğrudukları ahlaki sonuçlar açısından bunlardan bağımsız bir ilkeye dayanmak zorundadırlar. “Sözleşme doktrini, tek başına kurumların varlığından hiçbir ahlaki gerekliliğin çıkarsanamayacağını öngörür” (348). Nasıl ki bir yasa yalnızca usulüne uygun biçimde yürürlüğe konduğu kanıtlanarak temize çıkarılamazsa, kurucu bir görenek olarak statüsü dikkate alınan bir mübadele de yalnızca gönüllü olarak anlaşmaya varıldığı kanıtlanarak temize çıkarılamaz. Bir işlemin yapılması konusunda anlaşmaya varılmış olması ya da bir yasanın yürürlüğe girmesi olgusu, arka planda yer alan uygun normlar dikkate alındığında, uyulacak birtakım yasal ya da kurumsal zorunlulukları tesis etmek için yeterli olabilir, ancak ‘bu zorunlulukların ahlaki görevler ve yükümlülüklerle bağlantılı olup olmadığı hususu ayrı bir sorun oluşturur’ (349). Yine de [bu ahlaki görev ve yükümlülüklerin dikkate alınması halinde], tarafların aynı şekilde rıza gösterip göstermemiş ya da yasa koyucuların oy haklarını aynı şekilde kullanıp kullanmamış olması gerektiğini bilmemiz gerekir.

Eğer gerçek sözleşmeler doğrudukları sonuçları haklı çıkarmak için öncel bir ilkeyi *a priori* varsaymak zorunda iseler, doğal olarak, bu tür bir ilkenin nasıl türetilebileceği sorusu ortaya çıkar. Bu tür bir ilkeyi daha önce varılmış olan ve belirli anlaşmaların adil olma koşullarını belirleyen daha genel bir uzlaşmada arama ayartısına kapılabiliriz. Ancak, bu çözüm, olumsuzluk ve görenekçilik sorunlarının yalnızca ertelenmesine yol açtığı anlaşıldığı anda çabucak zayıflar. Olumsuzluk ve görenekçilik sorunları bir kez kabul edildiği zaman, ikinci derece sözleşmelerin, muayyen sözleşmelerden farklı olarak, kendi kendilerini haklı çıkaran bir niteliğe büründürülebileceğini düşünmek için hiçbir neden yoktur. Bir sözleşme, bundan böyle, anlaşmaların gereğinin yerine getirilmesine ilişkin daha önce varılmış bir anlaşma tarafından, bir yasanın yasa koyma işlevi hakkında çıkarılacak bir yasayla haklı çıkarılabilemesinden daha fazla teyit edilemez. Her iki durumda da ‘ilave soru’ çözülmemiş, yalnızca ertelenmiştir. Bir anlaşma hakkındaki anlaşmalar ahlaki bir ilkeyi değil, yalnızca bunun ötesindeki bir toplumsal olguyu oluşturur.

Eğer hiçbir gerçek sözleşme, ne kadar genel olsa da, belirli bir toplumun pratik ve göreneklerine dâhil olmasından dolayı sözleşmeleri haklı çıkaramazsa, bunun alternatifi, muayyen pratik ve göreneklere her nasılsa öncel olan bir adalet ilkesine başvurmak gibi gözükecektir. Bu, aslında, Toplumsal Sözleşme'yi Tabii Hukuk'a başvurarak desteklemiş olan geleneksel sözleşme kuramcılarının aramış oldukları çözümdür (Barker 1948: x-xi). Bu yüzden, Locke'a göre, başlangıçtaki sözleşmeyi sınırlandıran ve sözleşmenin meydana getirdiği devlet iktidarına sınırlar koyan, 'Tanrısal ve Tabii Hukuk'tur'.

Bu yüzden, tabii hukuk bütün insanlar, yasa koyucular ve diğerleri açısından ebedi bir yasa niteliğindedir. Bu kişilerin, diğer insanların eylemleri ve kendi eylemleri için koydukları kurallar tabii hukuka, yani Tanrı'nın iradesine uygun olmak zorundadır ki söz konusu kurallar da bunun [tabii hukukun, Tanrısal iradenin, M.S.] bir beyanı niteliğindedir ve tabiatın temel yasası insanoğlunu korumak olduğu için hiçbir insani yaptırım bunun karşısında iyi ve geçerli olamaz (1690: 90).

Ancak, bu geleneksel çözüm en az iki nedenle Rawls tarafından kullanılamaz. Bu nedenlerden en bariz olanına göre, 'Tanrısal ve Tabii hukuka' dayanmak, Rawls'un üstlenmeye hazır olduğundan daha esaslı bir teolojik ve metafizik adanmışlığı gerektirir. Bu kadar tartışmalı bir varsayım 'genel olarak paylaşılan ve tercihen zayıf olan koşulları' savunmakla ve 'adalet ilkelerinin güçlü varsayımlar üzerine kurulu olmaması' (129) kararlılığıyla çatışır. "Teorinin temelinde kişinin mümkün olduğu kadar az varsayımda bulunmaya çalışması yatar" (129).

Rawls'un amacı açısından adaleti, Locke'un yaptığı gibi, tabii hukuk öncülü üzerine kurma fikrinin karşılaştığı bir başka güçlük, deontolojik projenin temel varsayımlarıyla ters düşmesidir. Daha önce gördüğümüz gibi, deontolojik liberalizmin belli başlı özelemlerinden biri, ne belirli bir iyi kavramını *a priori* varsayan ne de belirli bir insani motivasyon teorisine dayanan bir düzenleyici ilkeler dizisini elde etmektir. İyi [yarar/menfet] kavrayışlarının çeşitlilik arz etmesi, tekil ve baskın bir insani amacın olmaması, insanın amaçları verili olmaktan çok seçili bir varlık olması ve iyi düzenlenmiş bir toplumun bu yüzden insanların çeşitli hedeflerinin peşinden gitmekte (adil koşullar dâhilinde bu hedefler her ne olursa olsun) özgür insanlardan oluşması, bu amaçla bağlantılı gayelerdir. "Bir iyi [yarar/menfet] kavramını benimsemekte özgür olmak, yalnızca bu

kavramlara hiçbir önsel sınırlama dayatmayan bir öğretiden çıkarsanmış ilkeler tarafından sınırlanır” (253). Bu ilkelerin altında yatan iradi beşeri failik kavrayışını vurgulamak için Rawls, başlangıç durumundaki tarafların önsel ahlaki bağlarla bağlı olmadıklarını ve ‘kendilerini (sayıca daima çok olan) nihai hedeflerini seçebilen ve seçen varlıklar olarak düşündüklerini’ (563) varsayar.

Başlangıç sözleşmesinin bir öncülü olarak tabii hukuka başvurmakla, Locke, adaleti insani amaçlar ve motivasyonlar hakkındaki belirli iddialar üzerine kurar ki deontolojik etik bunu kabul etme konusunda isteksiz olacaktır. Locke, insanların ‘genel itibarıyla mülkiyet olarak adlandırdığı yaşamlarını, özgürlüklerini ve malvarlıklarını karşılıklı olarak korumak için birleşmek amacıyla’ toplum içinde diğerleriyle bir araya geldiklerini varsaydığına, insanlara belirli bir baskın amaç atfeder ve bu amacı hâsıl olacak ilkelerin öncülü haline getirir. “Bu yüzden, insanların devletler halinde birleşmesinin ve kendilerini hükümetlere tabi kılmalarının yüce ve ana amacı mülklerini korumaktır ki tabiat halinde bu konuda pek çok eksiklik söz konusudur” (1690: 90).

Ancak, Rawls için, adalet ilkelerini tabiat tarafından verildiği söylenen amaçlar ya da arzular (bunlar ister mutluluk peşinde koşmak, ister mülkiyetin ya da bizzat yaşamın korunması olsun) üzerine kurmak, iyiyi [yararı/menfaati] hakkın önüne koymak, esas itibarıyla çeşitlilik arz eden insani amaçları inkâr etmek ve bunun yerine baskın bir nitelik taşıyan tek bir amaç koymak, adaleti belirli tabii olumsuzluklara dayandırmak ve insanı seçtiği amaçlar doğrultusunda davranan iradi bir öznenen ziyade, amaçları önceden verili bir özne olarak tasarlayarak benlikle amaçların önceliğini ters yüz etmek demektir.

Doğa tarafından verilmiş baskın bir amaç başlangıç sözleşmesinin öncülü olarak bir kez kabul edildiğinde, taraflar artık ‘kendilerini nihai amaçlarını seçebilen ve seçen varlıklar olarak’ düşünemezler, aksine, önceden kayıtlanmışlardır. Girişimlerinin iradi boyutu böylelikle zayıflar ve sözleşme şartları bir seçim meselesi olmaktan çıkar, aksine, kendi önkoşulunu oluşturan tabii hukukun gerekliliklerine uygun olarak önceden belirlenmiştir (Pitkin 1965: 990-9).

Deontolojik bir liberalin Locke’u çözümü bu nedenlerden dolayı reddedecek olmasını destekleyen olgu, Kant’ın geleneksel sözleşme görüşlerine karşı benzer bir itirazı ileri sürmüş olmasıdır. Kant’ın eleştirisi Hobbes’a yöneltilmiş olmakla birlikte, ileri sürdüğü itirazlar bu bağlamda Locke’a karşı da aynı ölçüde kullanılabilir gibi görünecektir.

Kant, insanlar arasında varılan ve insanların paylaşageldikleri bazı ortak amaçlara katkıda bulunmak üzere tasarlanmış toplumsal anlaşmalarla herkesin paylaşması gereken, kendi içinde tek bir ilkeye, yani doğruluk ilkesine adanmış toplumsal anlaşmalar arasında ayırım yapar. Yalnızca ikinci tür sözleşme, her bir kişinin özgürlüğünün, doğruluğun hâkim olduğu koşullar altında diğer herkesin özgürlüğüyle uyumlu hale getirildiği medeni bir hal [*a civil state*] oluşturur.

Bütün bir dışsal hak kavramı, tamamıyla, insanların karşılıklı dışsal ilişkilerinde içkin olan *özgürlük* kavramından türer ve insanların tabiatları gereği sahip oldukları amaçla (yani mutluluğu yakalamakla) ya da bu amaca ulaşmak için kabul edilmiş araçlarla hiçbir ilgisi yoktur. Ve böylece ikinci amaç, dışsal hakkı yöneten yasaları belirleyen bir unsur olarak hiçbir suretle işe karışmaz (1793: 73).

Kant'a göre, başlangıç sözleşmesini teyit eden bir unsur olarak hizmet veren ilke, 'mülkiyeti korumaya ilişkin yüce ve ana amaç' ya da mutluluk peşinde koşmak değil, bizzat 'herkese layık olduğunu verebilen ve herkesi diğerlerinin saldırılarından koruyan zorlayıcı kamusal yasalara tabi insanların haklarını' temin etme görevidir 'ki bu görev diğer tüm dışsal görevlerin en yüce biçimsel koşuludur' (1793: 73). Ve bu görev doğadan gelmez, aksine, '(tamamı mutluluk başlığı altında toplanabilen) hiçbir ampirik amacı dikkate almaksızın *a priori* yasa koyan saf aklın gereğidir'. Mutluluğun ampirik amacı ve mutluluğu oluşturan şeyin ne olduğu hakkında insanlar farklı görüşlere sahip oldukları için, mutluluk, bu insanların iradelerini herkesin özgürlüğüyle uyum sağlayacak dışsal bir yasa altına toplayamaz. Bu yüzden, medeni hal, yalnızca *a priori* olarak verili 'dışsal insan hakkının [*external human right*] saf ussal ilkelerine' uygun bir biçimde tesis edilebilir. Medeni hal *a priori* ilkeler üzerine kurulmak zorundadır, zira ne tabiat ne de deneyim bize neyin doğru olduğu konusunda bilgi sağlayabilir (Kant 1793: 73-4, 86). Sonuç, Locke'un liberalizminden esaslı bir biçimde ayrılan bir liberalizmdir ve Rawls tarafından ele alınan deontolojik etiğin temel esaslarını içerir. Kant'ın belirttiği gibi:

Burada, öznenin devletin kurumları ya da yönetiminden elde etmeyi umabileceği hiçbir mutlulukla değil, esas itibarıyla herkes açısından teminat altına alınan haklarla ilgiliiyiz. *Ve bu, devletle ilişkili her tür ilkenin başlangıcını oluşturmaya gereken ve diğer hiçbir ilkeyle sınırlandırılmayan en yüce ilkedir.*

Genel olarak geçerli hiçbir yasa koyucu ilke mutluluk üzerine kurulamaz. Mutluluğun (ki kimse başkalarına buna nasıl ulaşmaları gerektiğini salık veremez) ne olduğuna ilişkin mevcut koşullar ve birbirleriyle çatışan, değişken yanılısamarlar her türden sabit ilkeyi imkânsız kılar, o kadar ki, tek başına mutluluk asla uygun bir yasa koyucu ilke olamaz (vurgu bana ait) (1793: 80).

Locke başlangıç sözleşmesini Tanrısal ve Tabii Yasa ile desteklerken, Kant söz konusu sözleşmeyi tabiatın değil, saf aklın koyduğu bir hak/doğruluk ilkesiyle destekler. Bu iki çözümden Kant'ınki, hakkı iyiden üretmekten kaçınması ve böylelikle deontolojik varsayımları koruması anlamında, Rawls'un kavrayışına daha yakındır. Ancak, daha önce gördüğümüz üzere, Rawls, sakıncalı bulunduğu metafizik varsayımlara bağlı gözüktüğü ölçüde Kant'ın çözümüne karşıdır. Rawls, saf aklın iş başında olduğu idealist metafiziğe kuşkuyla yaklaşır ve Kantçı ahlak yasasının *a priori* kökeninin keyfiliği gibi gözüken şeyden rahatsızdır. Böylelikle, Rawls, Kant'ın haklı çıkarım sorununa ürettiği çözümü doğrudan doğruya benimsemektense, 'Kant'ın öğretisinin altında yatan yapıyı metafizik ortamından koparmak için' Kant'ın deontolojik öğretilerini yeniden formüle eder ve bunu Kant'ın öğretisinin 'daha açıkça görülebilmesi ve itirazdan görece bağımsız biçimde sunulabilmesi amacıyla' yapar (264). Burada, başlangıç durumunun bir Arşimet noktası sağlama misyonuna geri dönüyoruz: Görenekçilik ile keyfilik arasında bir orta yol bulma ve ne dünyayla dolaşık olmasından dolayı tavizkâr ne de kopukluktan dolayı ayrılmış bir görüntü arz eden, bu yüzden de yetkisizlikle malul bir değerlendirme standardı arama misyonuna...

Sözleşme kuramıyla Arşimet noktasının ortaya koyduğu meydan okuma daha belirli bir şekle bürünür. Açıkçası, haklı çıkarım, sözleşmelerle ilkeler arasında gerçekleşen bir tür karşılıklı etkileşimle ilgilidir. Gerçek sözleşmeler, kendisi de varsayımsal bir başlangıç sözleşmesinden türeyen adalet ilkelerini *a priori* gerektirirler. Peki, haklı çıkarım *bu noktada* nasıl iş görür? Daha ötede yer alan bir öncel ilkeler katmanına başvurmak gerekli midir? Yoksa, sözleşme bu aşamada ahlaki açıdan kendi kendine yeterli midir ve kendini tam anlamıyla temize çıkarabilir bir nitelik taşır mı? Kimi zaman nihai bir tasdik arayışı, her biri sırasıyla diğerinin arkasına saklanan prosedürle ilkenin kavranması son derece güç dansına benzer. Sözleşme kuramının varsayımları dikkate alındığında, hiçbiri diğerine temel teşkil edecek sabit bir dayanak noktası gibi gözükmez. Eğer başlangıç sözleşme-

sinin tarafları adalet ilkelerini seçerlerse, doğru seçim yaptıklarını söylemek ne demektir? Öncel olarak *verili* ilkeler ışığında seçim yaparlarsa, hangi anlamda *seçim yaptıkları* söylenebilir ki? Böylelikle, haklı çıkarma sorunu bir öncelik sorununa dönüşür; hangisi –gerçek ve nihai anlamda– önce gelir: Sözleşme mi, yoksa ilke mi?

Kant'a gelince, hak ilkesinin [*the principle of right*] başlangıçtaki uzlaşmanın ürünü mü yoksa öncülü mü olduğu belirsizdir ve onun 'a priori yasa koyan saf akla' (1793: 73) duyduğu güven ikinci seçeneği akla getirir. Rawls'un, sözleşmenin önceliğini öne sürerek ve böylelikle rasyonel tercih teorisiyle adalet arasındaki bağlantıyı vurgulayarak Kantçı iddiayı yeniden formüle etmeye çalıştığı nokta budur. "Sözleşme terminolojisinin değeri, adalet ilkelerinin rasyonel kişiler tarafından seçilecek ilkeler olarak tasavvur edilebilmesi ve bu şekilde adalet kavrayışlarının açıklanıp haklı çıkarılabilmesi düşüncesini ifade etmesinde saklıdır" (16).

Adaleti başlangıç sözleşmesinin üzerine inşa etmekle Rawls, neyi Kantçı anlayışın merkezi olarak kabul ettiğini ifade etmeye çalışır; yani, 'ahlak ilkelerinin ussal tercih konusu olduğu düşüncesini' (251)... O, başlangıç durumunu 'Kant'ın özerklik kavrayışının ve kategorik buyruğunun *prosedürel* bir tefsiri (...), Kant'ın amaçlar krallığı kavrayışının ve özerklik ve kategorik buyruk kavramlarının doğal, *prosedürel* bir yorumu' olarak tanımlar (vurgu bana ait) (256, 264).

Neden *prosedürel* bir yorum? Bu ilkelere açıkça *prosedürel* ya da sözleşmesel bir köken kazandırmak için Kant'ı ıslah etmek niçin gerekli olsun? Rawls'un buna yanıtı şöyle olmak zorundadır: Ahlak yasasını, ne kadar varsayımsal olsa da, belirli bir ussal tercih sürecinin sonucu olarak tasarlamakla, başka türlü kolaylıkla anlaşılmayacak insan deneyimi üzerinde bu yasa lehine bir talep hakkı tesis etmek mümkün hale gelir. "Bu kavramlar, bundan böyle, saf anlamda aşkın ve insan davranışıyla açıklanabilir bağlantılardan yoksun bir nitelikte değildirler, zira başlangıç durumunun *prosedürel* tasavvuru bu bağlantıları kurmamıza izin verir" (256).

Rawls'un haklılaştırma anlatısında *prosedürün* önceliği, hakkın iyiye [yarara] göre ve benliğin amaçlarına göre paralel önceliklerini akla getirir. Söz konusu öncelik, böylelikle, haklılaştırma anlatısıyla hakkaniyet olarak adaletin gerektirdiği kişi kuramı arasında ilgi kurar ve genel olarak deontolojik proje açısından sözleşme kuramının taşıdığı önemi akla getirir. Nasıl ki benlik onayladığı amaçlara öncelse, sözleşme de doğurduğu ilkelere önceldir. Elbette, her sözleşme adalet ilkelerine öncel değildir; daha önce gördüğümüz gibi, gerçek sözleşmeler tam olarak haklı çıkaramazlar,

çünkü genellikle adaletin değerlendirmek zorunda olduğu pratiklerin ve göreneklerin içinde konumlanırlar. Benzer şekilde, genellikle 'hususî özelliklerle tıka basa dolu' olarak tahayyül edilen gerçek kişiler, amaçlarına göre tam anlamıyla öncel değildirler; aksine, 'egemen' öznenin mülkiyet öznesi *sıfatıyla* amaçlarını arasından seçeceği değerler, çıkarlar ve arzuların içine gömülmüşler ve bunlar tarafından koşullanmışlardır. Egemen failiği teminat altına alınan benliğin önceliğini ileri sürmek için, saf bir mülkiyet öznesi olarak tasarlanan, olumsal amaçları ve niteliklerinden apayrı ve bunların ardında duran, 'esas itibarıyla yükümsüz/toplumdan soyutlanmış' benliği teşhis etmek zarurîydi.

Sözleşme örneğinde prosedürün önceliği, bağımsız bir hakkaniyet ölçütüne yer vermeyen sıradan bir prosedürün bir nevi temize çıkarılmış, önsel olarak konumlanmış [*pre-situated*] versiyonunun söz konusu olduğu saf prosedürel adalete ilişkin özel durumu ayırt etmeye bağlıdır. Yalnızca saflaştırılmış öznenin egemen bir fail olması ve yalnızca saf prosedürel adaletin adil sonuçlar doğurması garantiye alınmıştır. Rawls'un başlangıç durumunda başvurduğu, bu prosedür kavramıdır.

Başlangıç durumu fikri, kabul edilmiş her ilkenin adil olması için adil bir prosedür tesis etmeyi amaçlar. Hedef, saf prosedürel adaleti teorisinin temeli olarak kullanmaktır (136).

Saf prosedürel adalet, doğru sonuç için bağımsız hiçbir ölçüt olmadığı zaman geçerlidir: Doğru sonuç yerine söz konusu olan, prosedürün uygun bir biçimde izlenmesi koşuluyla, sonucun, her ne olursa olsun, doğru ya da adil olmasını sağlayacak doğru ya da adil bir prosedürdür (86).

Buna ilave iki paralellik, Rawls'un haklılaştırma anlatısını kişi kuramına bağlar. Bunlardan biri, deontolojik etikte seçimin oynadığı rolün altını çizer, diğeri ise çoğulculuk varsayımını vurgular. Benliğe ilişkin yürüt-tüğümüz tartışmada benliğin amaçlarına ulaşmasını sağlayan iki failik anlatısını değerlendirmiştik; benliği seçim nesnelereyle iradi bir özne olarak ilişkilendiren iradi [voluntarist] anlatıyı ve benliği idrak nesnelereyle bilen bir özne olarak ilişkilendiren bilişsel [*cognitive*] anlatıyı... Benliğin amaçlarına önceliğinin iradi anlatıyı gerektirdiği görülmüştü.

Başlangıç durumundaki tarafların adalet ilkeleri arayışında olduklarını bir kez tahayyül ettiğimizde, benzer şekilde, iki olası haklılaştırma anlatısını tasarlayabiliriz; tarafların bir seçim ya da uzlaşma edimiyle

ilkelere ulaştıkları iradi anlatıyı ve tarafların bir keşif ya da kolektif bir kavrayış edimiyle ilkelere ulaştıkları bilişsel anlatıyı... Faillik için geçerli olan şey, haklılaştırım açısından da geçerlidir: Sözleşmenin ilkeye öncel olabilmesi için tarafların adalet ilkelerini keşfetmekten ziyade seçmeleri gerekir. Hem benliğin önceliği hem de prosedürün önceliği, iradi faillik anlayışlarını ve haklı çıkarımı ayrı ayrı gerektirir. Benliğin öncel olması için amaçları verili olmaktan ziyade seçili olmalıdır; sözleşmenin öncel olması için adalet ilkeleri keşif konusu olmaktan ziyade bir uzlaşmanın ürünü olmalıdır.

Seçime yapılan bu vurguya ek olarak, çoğulculuk varsayımı, hem kişi kuramına hem de sözleşmeci görüşteki haklılaştırma anlatısına ortak-tır. Nasıl 'ayrı amaç sistemlerine sahip farklı kişilerden oluşan çokluk [*plurality*]' (29) Rawls'un özne anlayışının temel unsuru ise, başlangıç durumundaki tarafların öncel çokluğu da varsayımsal uzlaşma anlayışının temel unsurudur. Bir sözleşmenin sözleşme olması için kişilerin çokluğu gereklidir. Mecazi anlam hariç olmak üzere, kendimle bir sözleşme yapmam ya da uzlaşmaya varamam; buradaki mecaz da, kısmen, 'benden' bir değil de iki kişiymişim gibi, tek bir kişinin içinde birçok benlik varmış gibi bahsetmeyi içerir. Rawls'un belirttiği üzere, adalet ilkeleri 'birçok kişi ya da grup arasındaki ilişkiler açısından geçerlidir. "Sözleşme" sözcüğü bu çokluğu akla getirir' (16).

Rawls'un bir yanıt aradığı gerekçe [haklılaştırma] sorununu yeniden yapılandırdığımıza ve Rawls'un ele aldığı çözüm formunu değerlendirdiğimize göre, geriye bu çözümün deontolojik etiğin ihtiyaç duyduğu temeli sağlama konusunda başarıya ulaşıp ulaşmadığını göstermek kalıyor. Böylelikle, başlangıç durumundaki varsayımsal sözleşmeye nihayet geri dönüyoruz; bundan muradımız başlangıç durumunda ne olup bittiğini ve, yaptığı eğer buysa, haklı çıkarma edimini nasıl gerçekleştirdiğini anlamak. Başlangıçtaki uzlaşmanın fenomenolojisine açıklık kazandırılacaksa, tanıdık olanı ezip geçme tehlikesini göze alarak, metni daha ayrıntılı bir biçimde araştırmak zorundayız.

CEHALET PEÇESİNİN ARDINDA GERÇEKTE NE OLUP BİTİYOR?

Başlangıç durumunda cereyan eden şey, her şeyden önce bir seçimdir ya da, daha kesin bir dille, birlikte bir seçim yapmaktır, taraflar arasında varılan bir

uzlaşmadır. Tarafların uzlaşmaya vardıkları şey adalet ilkeleridir. [Kendini] temize çıkaramayan [*justify*] birçok gerçek sözleşmeden farklı olarak, tarafların kendi aralarında uzlaşmaya vardıkları varsayımsal sözleşme [kendini] temize çıkarır; tarafların seçtikleri ilkeler, onların seçmiş oldukları ilkeler olmaları itibarıyla adildir. Haklı çıkarmaya ilişkin iradi [*voluntarist*] anlatıda ileri sürüleceği üzere, adalet ilkeleri bir seçimin ürünüdürler.

Burada rehberlik eden düşünce, toplumun temel yapısını belirleyen adalet ilkelerinin başlangıçtaki *anlaşmanın* hedefi olmasıdır (vurgu bana ait) (11).

O halde, toplumsal işbirliğinde bulunanların temel hak ve ödevleri tayin edecek ve toplumsal yararların bölüşümünü belirleyecek ilkeleri *birlikte, toplu bir edimle seçtiklerini* tahayyül edeceğiz. İnsanlar birbirlerine yönelttikleri talepleri nasıl düzenleyeceklerine önceden *karar vermek* durumundadırlar (vurgu bana ait) (11).

Nasıl ki her bir şahıs neyin kendi yararına olacağına, yani izlemesinin rasyonel olacağı amaç sistemine rasyonel bir biçimde fikir yürüterek *karar vermek* zorunda ise, *bir grup insan da* bunlar arasında neyin adil, neyin adaletsiz sayılacağına ilk ve son olarak [*once and for all*] *karar vermek zorundadır*. Bu varsayımsal eşit özgürlük durumunda [*situation of equal liberty*] rasyonel kişilerin yapacakları *seçim*, bu *seçim* sorununun bir çözümü olduğunu şimdilik varsayarsak, adalet ilkelerini belirler (vurgu bana ait) (11-12).

Herkes benzer bir konuma sahip olduğu ve kimse ilkeleri kendi özel koşulu yararına tasarlayamayacağı için, adalet ilkeleri adil bir *anlaşma ya da pazarlığın* ürünüdür (vurgu bana ait) (12).

Hakkaniyet olarak adalet, daha önce belirttiğim gibi, insanların birlikte yapabilecekleri her türlü *seçimin* en genel olanıyla işe başlar, yani bir adalet anlayışına ilişkin ilk ilkelerin *seçimi* ile (vurgu bana ait) (13).

Adalet ilkeleri başlangıç durumunda *seçilecek olan* ilkelerdir. Bu ilkeler belirli bir *seçim* durumunun sonucudurlar (vurgu bana ait) (41-2).

Adalet ilkelerini kanıtı kendi içinde saklı/aşikâr [*self-evident*] ilkeler olarak düşünmüyorum, aksine, bu ilkelerin *meşrulaştırımı seçilecek olmaları olgusunda* yatar (vurgu bana ait) (42).

Bir sözleşme öğretisinde ahlaki olgular başlangıç durumunda *seçilecek olan* ilkeler tarafından belirlenir... Bu ilkeleri *seçmek* başlangıç durumundaki *kişilere kalmış bir şeydir* (vurgu bana ait) (45).

Hakkaniyet olarak adalet, 'anlaşmanın verili bir topluma girmekle ya da verili bir yönetim biçimini benimsemekle ilgili olmaması' (16) açısından geleneksel sözleşme kuramlarından farklıdır. Anlaşmanın sonucu, doğrudan doğruya olmasa da, bireyleri etkileyecek bir dizi yükümlülük değil, toplumun temel yapısını etkileyecek adalet ilkeleridir. Ne var ki, haklılaştırımın iradi veçhesi, iradi bir anlaşma olarak toplum kavramına bir anlamda tekabül eder. Rawls, iradi bir haklılaştırım anlatısından türetilen adalet ilkelerince yönetilen bir toplumda yaşamının, gerçekte, seçmiş olduğumuz bir toplumda yaşamaktan sonra gelen en iyi şey olduğunu yazar.

Hiçbir toplum, insanların gerçek anlamda iradi bir biçimde dâhil oldukları bir işbirliği projesi olamaz; herkes kendisini doğduğu anda belirli bir toplumdaki belirli bir konumda bulur ve bu konumun doğası, yaşam beklentilerini maddi anlamda etkiler. Ne var ki, hakkaniyet olarak adalet ilkelerinin gereğini yerine getiren bir toplum, *iradi bir projeye* bir toplumun yaklaşabildiği kadar yaklaşır, zira özgür ve eşit kişilerin adil koşullar altında *nıza gösterecekleri* ilkeleri karşılar. Bu gibi bir toplumun üyeleri bu anlamda özerktirler ve kabul ettikleri yükümlülükleri *kendi kendilerine dayatmışlardır* (vurgu bana ait) (13).

Yeniden yapılandırma gayretimizin akla getireceği üzere, Rawls'un sözleşme görüşünün iradi doğası, beşeri öznelerin asli bir önem taşıyan çokluğu [*plurality*] ve talep çatışmasını çözüme ihtiyacıyla bağlıdır. Çokluk olmaksızın sözleşmeler, hatta adalet ilkeleri ne mümkün olabilir ne de gerekli. "Adalet ilkeleri toplumsal işbirliği sonucu elde edilmiş kazanımlar üzerinde çatışan talepleri ele alır; çeşitli kişiler ya da gruplar arasındaki ilişkiler açısından geçerlidir. 'Sözleşme' sözcüğü hem çokluğu hem de kazanımların bütün taraflar açısından kabul edilebilir ilkelere uygun bir biçimde bölüşümünü akla getirir" (16).

Daha önce gördüğümüz gibi, hakkaniyet olarak adalet, çokluğa ve bireylerin ayırt edici özelliklerine yaptığı vurguyla faydacılıktan ayrılır ve bu farklılık sözleşmenin haklılaştırma konusunda oynadığı rolde somutlaşmıştır.

Faydacı, tek bir kişi için geçerli olan seçim ilkelerini topluma teşmil ederken, hakkaniyet olarak adalet, *sözleşmecî bir görüş olması itibarıyla*, bizzat toplumsal seçim ilkelerinin ve adalet ilkelerinin başlangıçtaki *anlaşmanın* hedefi olduklarını varsayar (vurgu bana ait) (28).

Ussal sağgörü ilkesini tarafsız bir gözlemci tarafından inşa edilen bir arzu sistemine yalnızca teşmil ederek, *sözleşme kuramının* duruş noktasından bir toplumsal seçim ilkesine ulaşılamaz. Bunu yapmak, *çokluğu ve bireylerin ayırt edici özelliklerini* ciddiye almamak ya da insanların *nıza gösterecekleri* şeyi adaletin temeli olarak kabul etmemek demektir (vurgu bana ait) (29).

Adalet ilkelerini taraflar arasındaki bir anlaşmaya dayandırmakla, Rawls, varsayımsal sözleşmenin gerçek sözleşmelerle paylaştığı iki özelliği, yani seçimi ve çokluğu vurgular. Ancak, seçimin ve çokluğun bileşimini oluşturan unsurların adaleti sağlamaya yetmediğini görmüştük; ikisini de içeren gerçek sözleşmeler haklı çıkarma gücünden yoksundurlar. Bunun nedeni olumsuzluk ve görenekçilik olarak tanımladığımız sorunlardır. Gerçek sözleşmeler, farklı konumları işgal eden kişiler arasındaki kaçınılmaz güç ve bilgi farklılıklarıyla ilişkili çeşitli (cebri ya da cebri olmayan) olumsuzluklar yüzünden adaletsizdir. Ama başlangıç durumunda bu gibi olumsuzluklara çare bulunmuştur. Cehalet peçesi ve diğer eşitlik koşullarından dolayı herkes benzer biçimde konumlanmıştır ve böylelikle kimse, istemeyerek dahi olsa, daha avantajlı bir pazarlık konumunun doğurduğu fırsattan yararlanamaz.

Başlangıç durumu, aynı zamanda, görenekçilik sorununun üstesinden gelmek üzere tasarlanmıştır. Gerçek sözleşmeler kaçınılmaz bir biçimde belirli bir toplumdaki pratikler ve gelenekler içine gömülmüşken, başlangıç durumunda varılan anlaşma aynı şekilde bir dolaşıklıkla malul değildir. Söz konusu anlaşma gerçek değil, yalnızca varsayımsal bir sözleşmedir. Bu sözleşmenin adalet ilkelerinin sahneye çıkmasından önce ortaya çıktığı tahayyül edildiği için, 'önsel olarak konumlanmasının' uygun olduğu düşünülebilir; bu, doğurduğu sonuçları tekzip edebilecek hiçbir öncel ahlaki ilkenin mevcut olmadığı bir anda, adaletin vasıl olmasından önce var olan bir statükodur. Bu şekilde, saf prosedürel adalet idealini gerçekleştirmek mümkün olabilir. [İronik olan şu ki, başlangıçtaki anlaşmanın varsayımsal doğası ilkin kendini mazur gösteren gücünü zayıflatıyor gibi görünürken, şimdi olumlu, hatta belki de vazgeçilmez bir avantaj gibi görünmektedir. Rawls '(başlangıçtaki anlaşmaya) benzeyen hiçbir şeyin gerçekte meydana

gelmiş olmasının gerekmediğini' (120) vurgularken, bu tür bir anlaşmanın asla gerçekleşmeyecek ve yine de görenekçilik sorununun üstesinden gelebilecek olması gibi bir durum da pekâlâ söz konusu olabilir.]

Herkes benzer konumda yer aldığı ve kimse ilkeleri kendi özel konumu lehine tasarlayamayacağı için, adalet ilkeleri adil bir anlaşma ya da pazarlığın sonucudurlar (vurgu bana ait) (12).

Başlangıç durumunun *uygun bir başlangıç statükosu* olduğu ve, bu nedenle, bu durumda varılan temel uzlaşmaların adil oldukları söylenebilir. Bu, 'hakkaniyet olarak adalet' deyiminin niçin uygun olduğunu açıklar: Bu deyim, adalet ilkelerinin *adil bir ilk durumda [initial situation]* kabul edilmiş olduğunu ifade eder (vurgu bana ait) (12).

Bu, tarafların ahlaki kişiler olarak eşit düzeyde temsil edildikleri bir durumdur ve bu durumda elde edilen *sonuç keyfi olumsuzluklar* ya da toplumsal güçlerin görelî dengesi tarafından *koşullanmamıştır*. Bu yüzden, hakkaniyet olarak adalet, saf prosedürel adalet düşüncesini baştan itibaren kullanmaya muktedirdir (vurgu bana ait) (120).

Cehalet peçesini dayatarak 'insanları birbirine karşı kıskırtan ve onları toplumsal ve doğal koşulları kendi yararlarına sövmürmeye teşvik eden spesifik olumsuzlukların etkilerini ortadan kaldırmak' mümkün olur (136).

Ayrıntılara ilişkin bilgiye [*knowledge of particulars*] izin verilmesi halinde doğacak sonuç, *keyfi olumsuzlukların* etkisine açık olur. Daha önce gözlemlediğimiz üzere, herkese elinde bulundurduğu tehdit avantajına göre pay ayrılması bir adalet ilkesi değildir. Eğer başlangıç durumu adil anlaşmalar doğuracaksa, tarafların *adil bir biçimde konumlanması* ve ahlaki kişiler olarak muamele görmeleri zorunludur. Dünyanın keyfiliği, başlangıçtaki sözleşmesel durumun koşullarının uyarlanmasıyla düzeltilmek zorundadır (vurgu bana ait) (141).

Sözleşmenin taraflarının her bakımdan benzer şekilde konumlandıkları bir kez varsayılırsa, güç ve bilgiye ilişkin farklılıklar kaybolur ve olası adaletsizlik kaynakları da böylelikle yok edilmiş olur. Kimse tesadüfi olarak verili niteliklere dayanarak seçim yapamayacağı için, gerçek sözleşmelerde içkin olmakla birlikte uygulanabilir olmayan özerklik idealinin gereği yerine

getirilmiş, karşılıklılık ideali doğal olarak gerçekleştirilmiş ve sözleşmenin 'ilave soru' ('Peki, bu adil mi?') karşısındaki kırılabilirliği ortadan kaldırılmış olur. "Cehalet peçesi, başlangıç durumundaki kişileri, heteronom ilkeleri seçmelerini mümkün kılacak bilgiden mahrum bırakır. Özgür ve eşit ussal kişiler olarak, taraflar, yaptıkları seçime yalnızca adalet ilkelerine duyulan ihtiyacı doğuran koşulların sağlanmasıyla ulaşacaklarını bilirler" (252).

Hakkaniyete ilişkin 'ilave soru', tarafların muhtemelen hiçbir adaletsizliğin ortaya çıkamayacağı şekilde konumlanmalarına bağlı olarak bağımsız ahlaki gücünü bir kez kaybettiğinde, varılmış olan herhangi bir anlaşma bir saf prosedürel adalet meselesine dönüşür; bu anlaşmanın doğurduğu sonuç, her ne olursa olsun, yalnızca bu anlaşmaya varılmış olmasından dolayı adildir. Bu koşullar altında, sözleşme, kurucu bir anlaşma olmaktan çıkarak bir haklı çıkarma aracına dönüşür.

Amaç, seçilecek olan ilkelerin, *her ne olursa olsunlar*, ahlaki bir perspektiften bakıldığında kabul edilebilir oldukları bu durumu tanımlamaktır. Başlangıç durumu, *varılan her türlü anlaşmanın adil olduğu* bir statüko şeklinde tanımlanır (vurgu bana ait) (120).

Başlangıç durumundan maksat, *kabul edilen her ilkenin adil olmasını* sağlayacak adil bir prosedür inşa etmektir. Amaç, saf prosedürel adalet nosyonunu teorinin temeli olarak kullanmaktır (vurgu bana ait) (136).

Ancak, bu noktada önemli bir belirsizlik ortaya çıkar, zira 'saf prosedürel adalet nosyonunu teorinin temeli olarak kullanmanın' tam olarak ne anlama geldiği açık değildir. Rawls, durumun *bir kez* uygun bir biçimde tanımlanmasından *sonra* seçilmiş olan ilkelerin, *her ne olurlarsa olsunlar*, ahlaki bir perspektiften bakıldığında kabul edilebilir olduklarını iddia eder; başlangıç durumu *bir kez* uygun şekilde tanımlandığında, bu durum dâhilinde *varılmış olan anlaşmalar* adildir; adil bir prosedür *bir kez* kurulduğu zaman, bu prosedür uyarınca *kabul edilmiş olan her türlü ilke* adil olacaktır.

Burada belirsiz olan, bu koşulların seçicilere karşı ne kadar cömert olduğudur. Bir yoruma göre, koşullar gerçekten de cömert görünür; tam da yukarıda önerilen iradi koşulların cisimleşmiş hali gibidir. Tarafların kendilerini adil bir durumda bulmalarıyla her şey mümkün hale gelir; seçimlerinin kapsamı sınırsızdır. Müzakerelerinin doğurduğu sonuçlar 'ne olursa olsun' ahlaki açıdan kabul edilebilir olacaktır. Hangi ilkeleri seçmiş olurlarsa olsunlar bu ilkeler adil sayılacaktır.

Ne var ki, içinde buldukları duruma ilişkin daha dar kapsamlı bir yorum daha vardır ki bu yorum bu kişilerin girişimine hatırı sayılır ölçüde dar bir saha tanır. Bu yorumda, seçilmiş olan ilkelerin 'ne olurlarsa olsunlar' adil olacaklarını söylemek, yalnızca içinde buldukları durum dikkate alındığında tarafların *doğru* ilkeleri seçmelerinin garantili olduğu anlamına gelir. Diledikleri her ilkeyi seçebilecekleri tam anlamıyla doğru olmakla birlikte, içinde buldukları durum, yalnızca belirli ilkeleri seçmeyi 'arzu etmelerini' garanti altına alacak şekilde tasarlanmıştır. Bu görüş uyarınca, başlangıç durumunda 'varılan her türlü anlaşma' adildir; prosedür her türlü sonuca kutsallık kattığı için değil, başlangıç durumu belirli bir sonucu garanti ettiği için... Ancak, kabul edilmiş olan ilkeler, yalnızca adil ilkeler kabul edilebileceği için adilse, söz konusu girişimin iradi veçhesi ilkin göze görüneceği denli ferah bir yaşam alanı sunmaz. Saf ve mükemmel prosedürel adalet arasındaki ayırım yavaş yavaş gözden kaybolur ve prosedürün 'taşıdığı hakkaniyeti sonuca mı dönüştürdüğü' yoksa, söz konusu prosedürün hakkaniyetinin onun zorunlu olarak doğru sonuca götürmesiyle mi belirlendiği/temin edildiği hususu belirsizleşir.

Rawls, 'bu ilkelerin kabulü psikolojik bir yasa ya da bir olasılık olarak öngörülmemiştir. İdeal olarak, her halükârda, bunların kabulünün başlangıç durumunun tam tanımıyla tutarlı tek seçenek [sic] olduğunu gösterinem gerekecek. Buradaki argüman, sonuçta tam anlamıyla tündengelimli olacaktır' (121) diye yazdığında daha az iradi olan yorumu teyit etmiş olur. Başlangıç durumunun tam tanımının, tarafların kabul etmekten başka bir şey yapamayacağı tek 'seçeneği' belirleyeceğini öne süren anlayış, haklı çıkarma edimine bilişsel bir unsur sokuyor ve görünüşe göre sözleşme görüşünün –ve genel olarak deontolojik projenin– gerektirdiği prosedürün ilkeye önceliği iddiasını sorguluyor gibidir. Ancak, bu yorumun daha doğrudan bir sonucu, başlangıç durumunda ne olup bittiği hakkındaki anlatımızı zora sokmasıdır. Rawls, cehalet peçesinin ardında olup bitenin, birçok kişinin belirli bir adalet anlayışı üzerinde oybirliğiyle uzlaşmaya varması olduğunu iddia eder. Bu tanım daha yakından incelenmeye değer.

Her şeyden önce, taraflar arasındaki farklılıklar onlar tarafından bilinmediği ve herkes eşit ölçüde ussal ve benzer konuma sahip olduğu için, *herkes aynı argümanlarla ikna olmuş durumdadır*. Bu yüzden, başlangıç durumundaki tercihe rastgele seçilen bir kişinin perspektifinden bakabiliriz.

Eğer herhangi bir kişi dikkatle düşündükten sonra bir adalet anlayışını diğerine tercih ediyorsa, hepsi edecek demektir ve oybirliğine dayanan bir anlaşmaya varılabilir (vurgu bana ait) (139).

Koşulları berraklaştırmak için, tarafların birbiriyle, teklif edilen seçenekleri ileten, tarafları bir anlaşmaya vardıklarında bilgilendiren ve benzeri işlemlerle uğraşan bir hakem aracılığıyla iletişim kurduklarını hayal edebiliriz. “Ancak, tarafların değerlendirmelerinin benzer olmak zorunda olduğu varsayıldığı için, bu tür bir hakem aslında gereksizdir” (139).

Dolayısıyla, bundan çıkacak çok önemli bir sonuç, tarafların alışılmış anlamda pazarlık yapmaları için bir dayanağın olmamasıdır. Kimse ne toplum içindeki konumunu ne de tabii servetlerini bilir ve bu yüzden kimse ilkeleri kendi lehine uyarlayacak bir konumda değildir (139).

Cehalet peçesi belirli bir adalet anlayışına oybirliğiyle ulaşılmasını mümkün kılar. Bilgi üzerindeki bu sınırlamalar olmasaydı, başlangıç durumundaki pazarlık sorunu içinden çıkılmazcasına karmaşık bir hal alırdı (140).

Taraflar ‘benzer şekilde konumlandıkları’ için aynı şekilde akıl yürütecekleri ve ‘alışılmış anlamda’ pazarlık yapmalarının bir dayanağının olmayacağı kesindir. Bu, başka bir anlamda pazarlık yapılması için bir dayanak olduğunu ima ediyor gibi görünecektir [“Adalet ilkeleri adil bir uzlaşma ya da pazarlığın sonucudur” (12)], ancak bu başka anlamın ne olabileceğini hayal etmek zordur. *Şu veya bu* anlamda pazarlık etmek, pazarlık eden kişiler arasında çıkar, tercih, güç ya da bilgi açısından birtakım farklılıkların olmasını gerektirir, ne var ki, başlangıç durumunda bunların hiçbiri yoktur. Bu gibi koşullar altında herhangi bir pazarlığın nasıl yürütülebileceğini hayal etmek zordur.

Eğer hiçbir pazarlık yapılamazsa, herhangi bir tartışmanın olup olmayacağı sorusu da baş gösterir. Rawls, nihai uzlaşmaya varmadan önce çeşitli alternatiflerin teklif edilebileceğini iddia eder. Ancak, eğer tarafların aynı şekilde akıl yürütecekleri ve aynı argümanlarla ikna olacakları varsayılıyorsa, belirli bir düşüncenin birinin aklına gelip diğerinkine gelmemesi pek olası gözükmez. Tartışma, pazarlığa benzer şekilde, müzakereye katılanların çıkar, bilgi ya da kaygı algılarında birtakım farklılıkları öngerektirir, ne var ki, başlangıç durumunda bu gibi farklılıklara yer yoktur. Bu yüzden, tarafların ‘müzakerelerinin’ sessizlik içinde yürüdüğünü

ve oybirliğiyle kabul edilen tek bir anlayışla sonuçlandığını varsaymak zorundayız.

Ancak, bu, başlangıç durumundaki uzlaşmaya ilişkin anlatıyı daha da içinden çıkılmaz bir hale getirir. Zira, eğer pazarlık ya da tartışma için herhangi bir dayanak yoksa, uzlaşma ve hatta oybirliğine dayanan bir uzlaşma için herhangi bir dayanak olup olamayacağı da kuşkuludur. Rawls, 'eğer herhangi bir kişi dikkatle düşündükten sonra bir adalet anlayışını diğerine tercih ediyorsa, hepsi edecek demektir ve oybirliğine dayanan bir uzlaşmaya varılabilir' diye yazar (vurgu bana ait) (139). Peki, niçin 've' der? Keşif bir kez yapıldığı zaman uzlaşmanın buna *eklediği* şey nedir? Herkesin dikkatle düşündükten sonra belirli bir adalet anlayışını tercih edeceğini keşfettiğini ve, dahası, her birinin, herkesin aynı anlayışı tercih ettiğini bildiğini varsayalım. Bu kişiler *bir adım daha atarak* bu anlayış üzerinde uzlaşmaya varacaklar mıdır? İlkin bu keşifte bulunmanın ve ardından *bir adım daha atarak* bunun üzerinde uzlaşmanın onlar için taşıdığı anlam nedir? Bir anlaşma yapmak üzere *bir adım daha atmanın* ne anlama geldiğini hayal edebilssek dahi, anlaşma, herkesin aynı anlayışı tercih ettiğini keşfetmesinin üzerine ne *ekler*? Söz konusu anlayış, herkesin 'bir anlaşma yapmak üzere adım atmasının' ardından, herkesin bu anlayışı tercih ettiğini *anladıktan* sonra, lakin 'anlaşma yapmalarından' önce meşrulaştırılmayacağı biçimde meşrulaştırılmış mı olur?

Bu noktada, 'uzlaşmanın/anlaşmanın' iki farklı anlamını birbirinden ayırt etmek önemlidir. Bunlardan ilki, bir kişi (ya da birden çok kişi) ile bir teklif hakkında uzlaşmayı, ikincisi ise bir teklife razı olmayı içerir. İlk uzlaşma türü bir çeşit 'beraberce tercihte bulunmaktır' ve birden çok kişiyi gerektirir. (Mecazi anlamda kendi kendimle anlaşma yapmam hariç olmak üzere.) Bir sözleşme yaparken genellikle söz konusu olan bu tür bir anlaşmadır ki anlaşma da kısmen bir niyeti biçimlendirmekle ilgilidir. Her ne kadar iki kişinin bir sözleşme yapmaya *razı olduklarını* söylesek de, bundan kastımız, iki kişinin belirli koşullara uyma konusunda *görüş birliğine varmalarıdır*. Anlaşma ve koşulları, bir araya gelerek bir sözleşme oluştururlar. Bu anlamda, anlaşma niyete dayalı bir edimi ya da bir irade uygulamasını gerektirdiği için, bunu iradi anlamda bir anlaşma olarak tanımlayabiliriz.

İkinci tür anlaşma, yani bir teklife razı olmak, tek bir kişiden fazlasını gerektirmez ve irade uygulamasını da içermez. Bu anlamda, anlaşma, yani bir teklife razı olmak, onun geçerliliğini tanımakla aynı kapıya çıkar ve bu ne başkalarının da sürece dâhil olmasını gerektirir ne de teklifin geçerliliğini bir tercih meselesi olarak kabul etmemi. $2 + 2 = 4$ önermesi-

ne razı olmam (ya da kabul etmem veya tanımam) gibi, bir önermenin geçerli olduğunu *görmem* kâfi gelebilir. Bu anlamda, kabul etmek, zaten var olan bir şeyi kavramaktır. Matematikteki bu zor sorunun yanıtının 'x' olduğuna 'karar verdiğimi' söylesem de, bu karar, soruya doğru yanıt verip vermediğimi *belirleyen* bir karardan başka bir şey değildir. Bu ikinci anlamdaki anlaşma niyet etmekten ziyade bilmekle ilgili bir sorun olduğu için, bunu bilişsel anlamdaki bir anlaşma olarak tanımlayabiliriz.

Bu ayrım zihnimizde doğduğu anda, Rawls'un başlangıçtaki uzlaşmaya ilişkin anlatısı yeni bir ışık altında belirir. İlk iradi anlamdaki anlaşmayı tanımlıyor gibi gözüken pasajlar, görünen o ki, artık bilişsel bir yorumu da kabul etmektedir. Rawls, ilkin sanki 'adalet ilkelerini *belirleyen* (...) tercihlerdir' (vurgu bana ait) (12) diye yazarken, başka yerlerde sanki tarafların zaten mevcut ilkeleri yalnızca *kabul ettiklerini* yazar.

Söz konusu anlaşma, verili bir topluma dâhil olmak ya da verili bir yönetim biçimini benimsemekle değil, belirli ahlaki ilkeleri *kabul etmekle* ilgilidir (vurgu bana ait) (16).

(Başlangıç durumunda) bu iki ilkenin *kabul edileceğini* iddia ediyorum (vurgu bana ait) (118).

Bunlar, kendi çıkarlarına katkıda bulunmakla ilgili özgür ve rasyonel kişilerin başlangıçtaki eşitlik durumunda *kabul edecekleri* ilkelerdir (vurgu bana ait) (11).

(İyi düzenlenmiş bir toplumun üyelerinin) tamamı, yaptıkları düzenlemelere, ilkelerin seçimi konusunda geniş ölçüde kabul gören, makûl sınırlamaları somutlaştıran bir başlangıç durumunda *kabul edecekleri* koşulları karşılıyor gözüyle bakabilir (vurgu bana ait) (13).

Bu yüzden, insanlar, başlangıç durumunda *kabul edecekleri* şekilde davranarak özgürlüklerini ve doğanın ve toplumun olumsuzluklarından bağımsızlıklarını sergilerler (vurgu bana ait) (256).

İronik bir şekilde, hakkaniyet olarak adaletin Kantçı yorumu, iradi yorumdan bilişsel yoruma kayışın altını çizer. Seçime yapılan bazı atıflar baki kalsa da, taraflar iradi faillerden ziyade dünyayı belirli bir şekilde *algılayan* özneler olarak tanımlanırlar.

Ben, başlangıç durumunu, numenal benliklerin dünyayı *algıladıkları bakış açısı* olarak düşünmemizi öneriyorum. Numenal benlikler sıfatıyla taraflar, arzu ettikleri ilkeleri seçmekte tamamen özgürdürler, ancak bu kişiler aynı zamanda idrak edilebilir âlemin rasyonel ve eşit üyeleri olarak tabiatlarını tam da bu seçim özgürlüğü aracılığıyla ifade etme arzusuna da sahiptirler, *yani dünyaya bu şekilde bakabilen* ve yaşamlarındaki bu *perspektifi* toplumun üyeleri olarak ifade eden varlıklar olarak (vurgu bana ait) (255).

Hem Rawls'un kişi kuramında hem de haklılaştırım anlatısında seçim ve çoğulculuk varsayımları anlayışın temel özellikleri olarak bir arada bulunur. Başlangıç durumuna dair iradi yorumun bilişsel yorumu yol açması gibi, çoğulculuk varsayımı da sorguya çekilir. Rawls her yerde başlangıç durumundaki *taraflardan* söz eder ve Kantçı yorumda numenal *benliklerden* dahi bahseder. Ancak, cehalet peçesi başlangıç durumundaki taraflar *sıfatıyla* tarafları ayırt edici her türlü özellikten mahrum bırakma etkisi gösterdiği için, çoğulluklarının neye dayanabileceğini kavramak zordur.

Rawls 'herkesin benzer şekilde konumlandığını' (12) yazdığında bu koşulu kısmen kabul eder ve böylelikle oybirliğine dayanan bir anlaşma garanti altına alınmış olur. Ne var ki, kimliği belirleyen *tüm* ayırt edici nitelikler bir kez dışlandığında, taraflar (gerçek hayatta benzer yaşam koşullarına ve belli ölçüde örtüşen çıkarlara sahip kişiler gibi) yalnızca *benzer şekilde* konumlanmakla kalmaz, aksine, *özdeş bir biçimde* konumlanırlar. Ve, daha önce gördüğümüz gibi, bizzat Rawls'un kişi kuramı, hiçbir iki özneye asla özdeş bir biçimde konumlanmış gözüyle bakılamayacağını, bunların birbirinden ayırt edilebilir kişiler sayılması gerektiğini kabul eder. Cehalet peçesinin ardında birçok kişinin değil, tek bir öznenin bulunduğu varsayan anlayış, o durumda niçin hiçbir pazarlık ya da müzakerenin gerçekleşemeyeceğini açıklar. Bu anlayış, aynı zamanda, iradi anlamda hiçbir sözleşme ya da anlaşmanın niçin var olamayacağını da açıklar. Zira müzakereler gibi sözleşmeler de birçok kişinin var olmasını gerektirir ve cehalet peçesi indiği anda bu çeşitlilik de [*plurality*] ortadan kalkar.

Kitabın başında ve de sonunda, Rawls, eğer başlangıç durumu yalnızca varsayımsalsa, ahlaki açıdan veya başka bir açıdan niçin buna ilgi duymamız gerektiğini sorar. Buna yanıtı her durum açısından şu şekildedir: "Başlangıç durumunun tanımında somutlaşan koşullar, gerçekte kabul ettiğimiz koşullardır. Eğer kabul etmiyorsak da, felsefi açıdan fikir yürüterek kabul etmeye muhtemelen ikna olabiliriz" (21, ve 587). Rawls'un bizi ikna edeceği felsefi değerlendirmeler sözleşmecî gelenekten yola

çıkarması. Rawls'un önerdiği iyi düzenlenmiş toplum 'bir toplumun gönüllü bir proje olmaya mümkün olduğunca yaklaştığı bir toplumdur' (13). Ancak, bir seçim ve rıza etiği olarak başlayan şey, kasten olmasa da, bir basiret ve öz-kavrayış etiği olarak sonlanır. Kitabın son pasajında seçim ve iradeyle ilgili olan dil, yerini kavramak ve algılamakla ilgili dile bırakır; Kant'ın iradi [voluntarist] imgesi nasıl Spinoza'nın bilişsel imgesine yol veriyorsa öyle...

Bu tasavvuru bir kez kavradığımız zaman, toplumsal dünyaya her zaman zaruri *görüş noktasından bakabiliriz*... Bu nedenle, toplumdaki yerimizi bu konunun *perspektifinden görmek*, bunu *sub specie aeternitatis görmek* demektir: Bu, insanlık durumuna yalnızca olası tüm toplumsal bakış açılarından değil, aynı zamanda zamana dair tüm *bakış açılarından bakmak* anlamına gelir. *Ebediyet perspektifi* dünyanın ötesindeki belirli bir yerin sunduğu *perspektif* değildir, ne de aşkın bir öznenin bakış açısıdır; daha ziyade rasyonel kişilerin dünyanın sınırları içinde benimseyebilecekleri belirli bir *düşünce biçimi* ve duygudur... Kalbin sağlığı, eğer kişi buna ulaşabilirse, şeyleri *net bir biçimde görmek* ve *bu bakış açısından hareketle zarafet ve kendine hâkimiyetin çizdiği yolda eylemde bulunmaktır* (vurgu bana ait) (587).

Başlangıç durumunun –ve haklılaştırıcı gücünün– püf noktası, tarafların bu durumda ne *yaptıklarında* [do] değil, daha ziyade neyi *kavradıklarında* [apprehend] yatar. Burada önemli olan neyi seçtikleri değil, neyi gördükleri, neye karar verdikleri değil, neyi keşfettikleridir. Başlangıç durumunda gerçekleşen şey bir sözleşme değil, intersübjektif bir varlığın öz-farkındalık kazanmasıdır.

Rawls'un adaletin önceliği iddiasını değerlendirmek üzere yola çıkmış ve bunun belirli bir ahlaki özne kavrayışını gerektirdiği sonucuna ulaşmıştık. Ardından, bu kavrayışı, Rawls'un ahlak teorisiyle tutarlılığını ve genel olarak akla yatkınlığını tetkik etmek amacıyla, bir bütün olarak bu teorinin ışığında gözden geçirmeye çalışmıştık. Netice itibarıyla, bu şekilde, Rawls'un özne kuramını ve nihayet bu kuramın desteklemek zorunda olduğu adaletin önceliği iddiasını değerlendirmeyi ummuştuk.

Şu ana kadar Rawls'un özne kuramını öncelikle adalet kuramı ya da hak/doğru kavrayışıyla ilişkisi çerçevesinde ele aldık. Ancak, Rawls'un da vurguladığı üzere, tam teşekküllü bir ahlak kuramı, hak/doğru hakkında olduğu kadar yarar [menfaat/iyi] hakkında da bir anlatı sunmalı ve bu kitabın son üçte birlik bölümünde bunu yapmaya çalışacağım. Gerçekten de, adaletin önceliği, bizzat yalnızca adalet hakkında değil, aynı zamanda adaletin yarar [menfaat/iyi] kavramı kapsamına giren erdemlerle ilişkisine dair bir iddiadır. Bu nedenle, bu son iddiayı değerlendirebilmemiz için Rawls'un özne kuramını, aynı zamanda bu yarar [menfaat/iyilik] kavramıyla [*theory of the good*] ilişkisi çerçevesinde ele almak zorundayız.

BENLİĞİN BÜTÜNLÜĞÜ

Rawls'un ahlak kuramıyla özne kuramı arasındaki bağlantının belli başlı noktalarını anımsayarak işe başlayabiliriz. Hakkın/doğrunun ahlakiliği benliğin sınırlarına tekabül eder, bizi birbirimizden ayırt eden şeylerden bahsederken yararın/iyinin ahlakiliği kişilerden oluşan birliğe tekabül eder ve bizi birbirimize bağlayan şeylerden bahseder. Hakkın yarara [menfaate/iyiye] öncel olduğu deontolojik etikte, bu, bizi birbirimizden ayıran şeyin bizi birbirimize bağlayan şeye göre önemli ölçüde öncelikli –hem epistemolojik hem de ahlaki açıdan öncelikli– olduğu anlamına gelir. Her şeyden önce birbirinden farklı bireyleriz ve ancak *bunun ardından* ilişki kurar, diğerleriyle işbirliğine dayanan düzenlemelere gireriz; dolayısıyla, çokluk/çoğulluk [*plurality*] birlikten önce gelir. Öncelikli olarak boş mülkiyet özneliriz ve ancak *bunun ardından* sahip olacağımız amaçları seçeriz; dolayısıyla, benlik amaçlarından önce gelir.

Ahlak kuramı ve deontolojik liberalizmin tabii olduğunun görüldüğü felsefi antropolojinin birbiriyle çatışan iddiaları kısaca bunlardır. Rawls'un özne kuramını hakkın duruş noktasından ele aldığımızda, benliğin farklılığı ve sınırlarının oluşumuna odaklanmıştık. Şimdi, Rawls'un özne kuramını yararın [menfaatin/iyinin] duruş noktasından ele alırken odak noktamız, benliğin bütünlüğüne ve sınırlarının nasıl pazarlık konusu yapıp kat edilebileceği sorusuna kayacak. Bu soru iki kısım halinde gündeme gelecek. Bunlardan ilki, Rawls'un topluluk kuramı ve öncel olarak bireyleşen/kimliği öncel olarak belirlenmiş kişilerin [*antecedently individuated persons*] toplumsal bir birlik içinde nasıl bir araya geleceklerini konu alan anlatısına ilişkindir. İkincisi ise Rawls'un faillik kuramı [*theory of agency*] ve peşinen sınırlanmış mülkiyet öznelinin amaç ve hedeflerini nasıl edineceklerini konu alan anlatısına ilişkindir.

Benliğin belli başlı iki özelliğinden –farklılığı ve birliği– bahsetmiştik; sanki her biri bir bakıma kendine yeterliymiş gibi, sanki her biri diğerinden bağımsız olarak tanımlanabilirmiş gibi... Ancak, benliğin bu iki özelliği arasındaki ayrımı, bunlar arasındaki içsel bağlantıya değinmeksizin pratikte gözlemlemek güçtür. Benliğin sınırlarına ve hak kavramına odaklandığımız zaman dahi, bir birlik ilkesini araştırmak ve bunu sağlayabilecek bir cemaat kuramını öngörmek için fırsat bulduk. Hakkın duruş noktasından, Rawls'un öne sürdüğü kadarıyla benliğin sınırlarının çöktüğünü gördük.

Fark ilkesinin daha kapsamlı bir mülkiyet öznesini gerektirdiği görüldüğüne göre, adalet ilkeleri, deyim yerindeyse, öncel olarak bireyleşmiş/

kimliği öncel olarak belirlenmiş öznelerin sınırlarını aşmış ve Rawls'un yararın [menfaatin/iyinin] yetki alanı için rezerve ettiği birlik/bütünlük formuna peşinen dayanmıştır. Rawls, kişilerin kimliklerini ortak özelliklerinden bağımsız olarak tespit edecek ve hakkı yarara [menfaate/iyiye] (ilişkin tam bir teoriye) atıf yapmaksızın tanımlayacakken, fark ilkesinin 'baştan itibaren' bir topluluk kuramına dayanmasını öngören anlayış bu öncelikleri esasen reddedecektir. Rawls adaletin istikrarını ve kendisine destek yaratma eğilimini göstermek üzere tasarlanmış yarar [menfaat] kuramını [*theory of the good*] adaletin önkoşulu olmaktan çok bütünleyicisi olarak görünürken, fark ilkesinde içkin olan daha kapsamlı mülkiyet kavramı, yalnızca kendisini çevreleyen sınırlar dâhilinde [*perimeter*] değil, aynı zamanda adaletin kuruluşunda belirli cemaat ve faillik kuramlarına gereksinim duyacaktır.

Bu yüzden, Rawls'un yarar [menfaat] kuramını ve bilhassa cemaat ve faillik anlatısını, yalnızca genel olarak akla yatkınlıkları açısından değil, aynı zamanda adalet kuramının bütünlüğe erişebilmesi için ihtiyaç duyduğu türde bir anlatıyı sağlama yeteneği açısından da değerlendirmemiz gerek. Rawls'un tasavvurunun her iki açıdan da, benzer nedenlerle başarısızlığa uğradığını göstermeye çalışacağım. Ancak, Rawls'un yarar [menfaat] kuramını doğrudan doğruya ele almadan önce, bir topluluk kuramında adalet açısından tehlikede bulunan şeyin tam olarak ne olduğuna ve liberal pozisyonun bunsuz iş görmeye çalıştığında neyin ters gittiğine ilişkin somut bir izahı gözden geçirmek faydalı olabilir. Bu amaçla, azınlıkların üniversiteye kabulünde pozitif ayrımcılık ilkesinden veya iltimastan yararlanmaları lehine Ronald Dworkin tarafından ileri sürülmüş olan bir tezi gözden geçirmeyi öneriyorum. Dworkin'in tezi, Rawls'un bu konuda öne süreceği muhtemel teze özdeş olmasa da, Rawls'un ahlaki öznenin meziyeti, liyakati ve doğasına ilişkin genel görüşüyle birçok ortak noktası vardır ve meşgul olduğumuz deontolojik varsayımların altını çizmeye hizmet eder.

POZİTİF AYRIMCILIK ÖRNEĞİ

Dworkin, tıp ve hukuk gibi okullara yapılan başvurularda, bu okulların arzu edilen bir toplumsal hedefe, yani toplumsal açıdan stratejik olan bu mesleklerde siyahilerin ve diğer azınlıkların mevcudiyetini artırma ve böylelikle 'Amerikan toplumunun baştan başa ırkçı ayrımları önemseyen bir toplum olma düzeyini (önünde sonunda) düşürme' (1977b: 11)

hedefine yönelik etkili ya da en azından etkili olması muhtemel bir araç olduğu gerekçesiyle, pozitif ayrımcılık politikası uygulanması gerektiğini savunur. Dworkin'in temel tezi bir toplumsal yarar [*social utility*] tezidir. Pozitif ayrımcılık, daha önce uğradıkları ayrımcılık nedeniyle veya başka bir sebeple kendisine öncelik tanınanlar bir avantaja hak kazandıkları için değil, yalnızca 'bu kişilere yardım etmek şu anda ulusal bir sorunu hedef almanın etkili bir yolu olduğu' için (1977b: 12) meşru gösterilir.

Ancak, Rawls gibi Dworkin de, genel refaha ne kadar hizmet ederse etsin, bireysel hakları ihlal eden hiçbir toplumsal politikanın mazur gösterilemeyeceğine inanır. Bu yüzden, pozitif ayrımcılığın, elverişsiz konuma itilen, kimi zaman da dışlanan beyazların haklarını ihlal ettiği iddiasını dikkate alır. Ancak, tam tersi yönde bir sonuca varır: Öncelikli muamelenin/iltimasın 'arzu edilen bir toplumsal hedefle önemli bireysel haklar arasında bir çatışma oluşturacağı düşüncesi zihinsel bir karmaşadan başka bir şey değildir' (1977b:12).

Dworkin'in dikkate aldığı iddianın bir versiyonu, kişinin kontrolü dışında bir niteliğe bel bağladığı için ırkı hesaba katmanın adaletsiz olduğu iddiasıdır. Dworkin, bu iddiayı, pozitif ayrımcılığın ırkı bir ölçüt olarak kavramadığını, aksine, zekâ da dâhil olmak üzere, yüksekokul ve üniversite başvurularında genellikle kullanılan birçok standarda başvurduğunu söyleyerek yanıtlar. İnsanların ırklarını seçmedikleri doğru olmakla birlikte,

yetenek ya da başvuru testlerinde düşük skor yapanların kendi zekâ seviyelerini seçmedikleri de doğrudur. Keza çok yaşlı oldukları için veya okulda ülkenin yeterince temsil edilmeyen bir bölgesinden gelmedikleri için ya da iyi basketbol oynayamadıkları için başvuruları reddedilenler de fark yaratan niteliklere sahip olmamayı seçmemişlerdir (1977b: 15).

İrk farklı bir faktör gibi gözükebilir, zira ırka dayalı dışlamalar, tarihte, dışlanan ırka yönelik önyargıları ya da horgörüü ifade etmiştir. Ancak, pozitif ayrımcılık sonucu dışlanan beyazlar, horgörüü nedeniyle değil, daha tanıdık ölçütleri meşru gösteren aynı türden bir araçsal hesaplama dayanarak dışlanmışlardır. Test skorları düşük bir beyazın siyah olsaydı kabul göreceği doğru olmakla birlikte, 'daha zeki olsaydı veya mülakat sırasında daha iyi bir izlenim bırakmış olsaydı kabul edileceği de doğrudur ve tam da aynı kapıya çıkar... *Bu kişinin* durumunda, ırk, kendi denetiminin aynı ölçüde ötesinde kalan diğer faktörlerden farklı bir mesele değildir' (1977b: 15).

Dworkin'in dikkate aldığı tezin farklı bir versiyonu, dışlanan bazı beyazların eriştiklerinden daha düşük test skorlarına sahip olan siyahların üniversiteye kabul edilmesiyle, pozitif ayrımcılığın, hakkında liyakat temelinde hüküm verilmesi gereken başvuruçuların haklarını ihlal ettiği iddiasıdır. Dworkin buna liyakat sayılan şeyin soyut olarak belirlenemeyeceğini, aksine, kurumun hizmet ettiği toplumsal amaçlara uygun olduğu farz edilen niteliklere bağlı olduğunu söyleyerek yanıt verir. Tıp ve hukuk fakültesi örneğinde, standart testlerle ölçülen zekâ, uygun olan diğer ayırt edici niteliklerden biri olmakla birlikte, kabul komitelerinin uzun süredir mevcut pratiklerinin de kanıtladığı üzere, asla uygun olan tek mülhaza değildir. Başvuruçunun gerekli işlevi görme yeteneğini değerlendirirken, kişiye ve geçmişine ait diğer vasıflar da genel olarak tartılır ve mevcut toplumsal amaca uygun olması durumunda siyahî olmak da bir meziyet sayılmalıdır.

'Meziyeti' soyut anlamda oluşturacak yetenek, maharet ve özelliklerden oluşan bir birleşim yoktur; potansiyel bir cerrah örneğinde eli çabukluk bir meziyet sayılıyorsa, bu, eli çabukluk onun halka daha iyi hizmet etmesini mümkün kıldığı içindir, başka bir sebepten dolayı değil. Üzücü bir durum olmakla birlikte, eğer siyah bir ten başka bir doktorun farklı bir tabii görevi daha iyi yapmasını sağlıyorsa, bu durumda siyah bir ten de aynı şekilde bir 'meziyettir' (1977b: 13).

Dworkin, ırkı bir meziyet türü sayma iddiasını bazıların tehlikeli bulabileceğini kabul eder, ancak bu, 'yalnızca söz konusu kişilerin, bu iddianın vardığı noktayı –siyah bir tenin belirli durumlarda toplumsal açıdan yararlı bir özellik olabileceği hususunu– bundan çok farklı ve aşağılıkça olan, bir ırkın tabiatı gereği diğer bir ırktan daha değerli olabileceği düşüncesiyle birbirine karıştırmalarından dolayıdır' (1977b: 12).

Dworkin'in argümanlarının çoğunda zımnen mevcut olan fikir, her şeyden önce kimse –ister beyaz olsun, ister siyah– tıp veya hukuk fakültesine gitmeyi *hak etmediği* [*deserves*] için, kimsenin kendi haklarının pozitif ayrımcılık programları tarafından ihlal edildiğini haklı olarak iddia edemeyeceğini öngörür; kimse kabul edilmeye matuf öncel bir hakka sahip değildir. Kabul için öngörülmüş koşulları en geniş ölçüde yerine getiren kişiler kabul edilmeye *hak kazanmışlardır* [*entitled*] ve bu kişileri dışlamak yanlış olur. Ancak, bu kişilerin veya başkalarının kabul edilmeyi *hak etmiş* oldukları en azından iki nedenle söylenemez. İlkin, uygun olan

ayırt edici niteliklere sahip olmaları birçok durumda onların marifeti değildir; doğuştan gelen zekâları, aile çevreleri, sahip oldukları toplumsal ve kültürel fırsatlar vs. esas olarak denetimlerinin ötesinde kalan faktörlerdir ve çoğunlukla şansla ilgilidirler. Ve, her halükârda, kimse tıp veya hukuk fakültelerinin her şeyden önce belirli nitelik türlerini ödüllendirme işini üstlenmiş olduklarını ileri sürme hakkına sahip değildir. Belirli bir görev için nitelik sayılan şeyler, bu görevin gerektirdiği vasıflara bağlıdır, fazlasına değil. O halde, mesleklerle ilişkilendirilen yararlar, üstün hüneler için öngörülmüş olan ödüller değil, uygun nitelikleri cezbetmeye yönelik teşviklerdir. Bu yüzden, belirli bir ölçüt setine göre yargılanmaya matuf öncel bir hak olamaz.

Buradan görünen o ki, Dworkin'in argümanları Rawls'un kuramıyla birçok açıdan açıkça çakışıyor. Geleneksel başvuru ölçütleri gibi ırkın da başvuruçunun marifeti olmadığı anlayışı, Rawls'un, talihlilerin sahip oldukları avantajın ahlaki bir perspektiften bakıldığında keyfi bir nitelik taşıdığı savını hatırlatır. Dworkin'in, kurumların tanımladıkları ve izledikleri amaçlara atıfta bulunmayan, soyut anlamda 'meziyet' diye bir şeyin olmadığı savı, Rawls'un meritokrasie karşı öne sürdüğü, liyakat, erdem ve ahlaki değer kavramlarının öncel veya kurumsal olana öngelen [*pre-institutional*] bir ahlaki statüsünün olmadığı ve bu yüzden de sair surette adil olan kurumların eleştirilebileceği bağımsız bir duruş noktası sağlayamayacağı savıyla paraleldir. Ve Dworkin'in, kimsenin, ister siyah olsun, ister beyaz, tıp veya hukuk fakültesine gitmeyi hak etmediği, kimsenin kabul edilmeye matuf öncel bir hakkının bulunmadığı savının içerdiği genel ima, Rawls'un ahlaki meziyetle meşru beklentiler arasında öngördüğü ayrıma tekabül eder.

Rawls'un ve Dworkin'in konumları daha genel bir anlamda da benzerdir. İkisi de faydacı anlayışlarla açık bir karşıtlık çerçevesinde tanımlanan hak temelli teorilerden yanadır ve ikisi de toplumsal çıkarların hesabına karşı belirli bireysel talepleri savunur. İkisi de, bireyci özlemlerine rağmen, her şeyden önce haklarını korumaya çalıştıkları bireyin nihai zayıflığını ve hatta tutarsızlığını teyit etmek gibi paradoksal bir etki yaratan bir özne kuramına dayanır. Rawls'un kavrayışında, benliğin, savın farklı noktalarında nasıl ya radikal bir biçimde bedensizleştirilmiş bir özneye doğru çözüldüğünü ya da radikal bir biçimde konumlanmış bir öznenin içine çöktüğünü daha önce görmüştük. Şimdi, göreceğimiz üzere, Dworkin'in pozitif ayrımcılık lehine geliştirdiği sav, ilkin soyut olarak tanımlanan bu çapraşıklıkların pratikte nasıl sonuçlandığını tasvir eder.

Pozitif ayrımcılık lehine verilen örneklerde esas mesele, tarihte beyaz olmayanlara yöneltilmiş hukuki engeller ve Yahudi karşıtı kotalar örneklerinde olduğu gibi, siyahlara ve diğer azınlıklara karşı uygulanan ayrımcılığı, pozitif ayrımcılık programlarının siyahlar ve diğer azınlıklar lehine uygulanmasını öngördüğü türden pozitif ayrımcılıktan ayırt edebilmektir. Dworkin, ilk ayrımcılık türü lehine ileri sürülen gerekçenin, kısmen de olsa, genellikle 'aşğılıkça olan, bir ırkın tabiatı gereğı diğer bir ırktan daha değerli olabileceğı düşüncesine' dayandığını, oysa ikinci ayrımcılık türünü mazur gösteren gerekçenin, bunun yerine, tıp ve hukukla ilgili mesleklerin temsili anlamda daha geniş kapsamlı bir tabana kavuşmasından bir bütün olarak toplumun kazançlı çıkacağına ilişkin faydacı kavrayışa dayandığını savunur.

İlk ayrımcılık türü lehine ileri sürülen gerekçe bakımından, Dworkin gibi Rawls da, bir ırkın tabiatı gereğı diğer bir ırktan daha değerli olabileceğı düşüncesini açıkça reddedecektir. Anımsanması çarpıcı olan, bu alçakça düşüncenin, en azından Rawls'un özne kuramında, niçin yanlış olması gerektiğidir. Rawls'a göre, beyazların tabiatları gereğı siyahlardan daha değerli olduğu iddiasının düştüğü mantık hatası, siyahların içsel değerini reddetmesi değil, beyazlara yanlış bir biçimde içsel bir değer atfetmesi ve böylelikle onlara liyakate ilişkin hiçbir temeli olmayan bir talep hakkını mal etmesidir. Bunun nedeni, Rawls'a göre, iyi/yarar kavramı gibi, ahlaki değer kavramının da 'hak/doğru ve adalet kavramlarına göre ikinci planda kalması ve dağıtım paylarına ilişkin kapsamlı bir tarumda hiçbir rol oynama (masadır)' (312-13). Bundan böyle insanlar içsel bir değere sahip olamayacakları gibi, içsel bir meziyete ya da liyakate de sahip olamazlar, yani adil kurumların onlara atfedebileceğı değere öncel ve bundan bağımsız olarak kendilerine ait olan bir değere, meziyete ya da liyakate sahip olamazlar. Ve, daha önce gördüğümüz gibi, kimsenin herhangi bir şeyi hak ettiğinden söz edilemez, çünkü kimsenin bir şeye *sahip olabileceğinden* bahsedilemez; en azından hak etmeye temel oluşturmak için zorunlu olan mülkiyetin yakın [*undistanced*], kurucu anlamı uyarınca... Rawls'un özne kuramında hiç kimse ya da hiçbir ırk tabiatı gereğı diğerinden daha değerli ya da hak etmeye layık [*deserving*] olamaz; hepsi içsel anlamda –aynı ölçüde– değerli ve hak etmeye layık olduğu için değil, hiçbiri içsel anlamda değerli ve hak etmeye layık olmadığı için bu böyledir ve bu yüzden her türlü talep hakkı adil kurumların vusulünü aynı şekilde beklemek zorundadır.

Bazıları, Dworkin'in pozitif ayrımcılık lehine geliştirdiğı savı –ve bunu desteklediğı ölçüde Rawls'un adalet kuramını– bireyin kendi vasıflarına

sorunsuz bir biçimde sahip olduğu ve bu nedenle bunlardan kaynaklanan yararları hak ettiği ve bir kurumun ya da dağıtıcı [*distributive*] bir tasarımın adil olmasının, bireyleri ödüllendirilmeye layık olmalarından önce ödüllendirmek anlamına geldiği gibi standart meritokratik gerekçelerle reddedecektir. Ancak, Rawls ve Dworkin, bu varsayımlara karşı, meritokrasi savunucularını oldukça zorlayacak güçlü savlar sunarlar. Dworkin'in savındaki sıkıntı, bana öyle geliyor ki, başka bir yerde yatıyor; söz konusu sıkıntı, meritokratik birey kavrayışı bir kez reddedildiğinde geriye kalan olası alternatif özne vizyonlarıyla ilgilidir. Bu da bizi öznenin sınırları sorununa geri döndürür.

Esas itibarıyla, mülksüzleştirilmiş, kurucu özelliklerinden yoksun kılınmış, içsel bir değer veya liyakat taşımayan ve yaşam beklentileri açısından adaletle ilişkili kurumların ona bahşedeceği haklara ve fırsatlara bütünüyle bağımlı bir kişi kavramıyla ilintili zorlukları daha önce zaten ele almıştık. Ahlaki açıdan böylesine güçsüz kılınan bir kişinin, bireyin haklarını dokunulmaz kılmak üzere tasarlanmış liberal bir etiğin ürünü olması gerekliliğinin yarattığı ironiyi de daha önce belirtmiştik. Ancak, eğer bireysel liyakatin inkârı ve benlikle vasıfları arasındaki sınırlar üzerindeki ısrar bizi radikal bir biçimde bedensizleştirilmiş bir özneye doğru yönlendiriyorsa, ortak servetler kavramı, benliğin bütünlüğünün içerdiği, benlikle öteki arasındaki sınırların bir şekilde zayıflatılmasının zorunlu olduğu imasına yönelik farklı bir tehdit oluşturur. Zira, birey olmaya dair salt ampirik olandan başka bir ilke bulunmadığı sürece, buradaki tehlike, radikal bir biçimde konumlanmış bir özneye doğru sürüklenmektir.

Dworkin'in pozitif ayrımcılık savında bu çapraşıklık şu şekli alır: Kabulün veya reddin, soyut ya da öncel bir bireysel talep bağlamında 'hak etme' kavramına dayanması makûl görülemediği anda, bunun alternatifi, bir bütün olarak toplumun kolektif amaçlarının otomatik olarak hâkim olması gerektiğini varsaymaktır. Ancak, ilgili toplumun sınırları asla tesis edilmemiş, uygun bir mülkiyet öznesi olarak statüsü asla doğrulanmamıştır. Benlik münferit benlik *sıfatıyla* mülksüzleştirildiği anda, bireyin talepleri, bunun altında yatan ve asla mazur gösterilmeyen bir faydacılığı açığa vurmaya başlar. Ve, Rawls'un daha baştan ima ettiği üzere, faydacılık, bir bakıma, sınırsız öznenin etiğidir; kişiler arasındaki ayrımları ciddiye almayı beceremeyen bir etikdir.

Buna karşılık, Dworkin'e göre, faydacı mülhazalar tam da pozitif ayrımcılıkta söz konusu olan meşru ayrımcılığı, önyargıya ve horgörüye dayanan, mazur gösterilemeyen türde ayrımcılıktan ayırt edenlerdir. Ba-

zılarının tabiatları gereği diğerlerinden daha *liyakatli* [*worthy*] oldukları söylenemezse de, en azından mevcut toplumsal amaçlar bakımından daha *değerli* [*valuable*] oldukları ve bu temele dayanan ayrımcılığın mazur gösterilebilir olduğu söylenebilir. İltimas politikası, insanları kendi içlerinde daha liyakatli/daha az liyakatli şeklinde *yargılamaktansa*, yararlı hedefler uğruna *kullandığı* sürece hoşgörülebilir. Irka dayalı bir dışlama ediminin ardındaki saik önyargı değil de 'araçsal bir hesaplama', 'sınırlı kaynakların toplumsal açıdan en yararlı şekilde kullanımını konu alan rasyonel bir hesaplama' ya da 'siyah bir tenin toplumsal açıdan kullanışlı bir özellik' (1977: 12) olduğu gibi bir düşünce olduğu sürece, bu edim faydacı mülahazalarla tutarlı olduğu gibi, mazur da gösterilebilir. Bir kişinin beklentileri, Dworkin'in verdiği özel anlam uyarınca haklar üzerine kurulu olmadıkça, 'daha genel bir toplumsal kaygı' karşısında daima gerilemek zorundadır; tıpkı yeni ve üstün nitelikli bir yolun inşa edilebilmesi için küçük bir işadının işyerini kapatmak zorunda kalması örneğinde olduğu üzere (1977: 15). Küçük işadamları nasıl süper-otoyolun önünü kesemese, reddedilen başvuruçular da, ugradıkları hayal kırıklığı anlaşılır ve sempaticimizi kazanmaya layık olsa da, toplumun ihtiyaç duyduğu tıp mesleği yoluna çıkamazlar.

Dworkin'in argümanı, bireysel hakların tehlikede bulunmadığı yerde sosyal politikanın faydacı gerekçelere dayanarak oluşturulmasının uygun olduğunu varsaymakla birlikte, bunun neden böyle olması gerektiğini asla belirtmez. Faydacı argümanların bireysel hakları neden yenilgiye uğratamayacağını göstermesi bir yana, Dworkin'in kuramı, faydacı etiğe ilişkin açık bir savunuda bulunmaz ve bireysel hakların söz konusu olmadığı durumlarda faydacılığın niçin üstün gelmesi gerektiği konusunda da pek az şey söyler. Dworkin, kuramının altında yatan faydacı varsayımları haklı çıkarma ihtiyacını hissetmiyor olabilir, zira bu varsayımlar görünüşte apaçık bir çekiciliğe sahip görünmektedirler. Eğer hiçbir bireyin şans eseri kendisine verili servet ve yeteneklerden kaynaklanan yararları yönelik öncel bir talep hakkı yoksa, bir bütün olarak toplumun böyle bir talep hakkı olduğunu varsaymak tabii görünebilir. Ancak, ortak servetler ve fark ilkesi hakkındaki tartışmada gördüğümüz üzere, bu varsayımın hiçbir garantisi yoktur. Bir kimsenin servetlerinin taşıdığı keyfi nitelik, yalnızca kişinin bunlara ya da bunların sağladığı yararları yönelik imtiyazlı bir talep hakkına sahip olduğu önermesine karşı bir kanıttır; belirli bir toplumun bunlara sahip olduğu ya da bunlara yönelik imtiyazlı bir talep hakkının bulunduğu önermesinin lehine bir kanıt değildir... Ve, görünen o ki,

bu ikinci önerme kabul ettirilemedikçe, bunları denk geldikleri yerde bırakmak yerine bu gibi servet ve yeteneklerin faydacı dağıtımını tercih etmek için hiçbir gerekçe yoktur.

Rawls'un ortak servetler kavramının da ihtiyaç duyuyor gibi görüldüğü daha kapsamlı bir mülkiyet öznesi kavramı olmaksızın, bu servetlerin niçin bireysel hedeflerden ziyade genel toplumsal hedeflere hizmet etmesi gerektiğine dair açık bir gerekçe yok gibi görünmektedir. Aksine, daha kapsamlı bir mülkiyet öznesinin yokluğunda, 'benim' hüner ve yeteneklerime salt daha kapsamlı bir toplumsal amacın enstrümanları gözüyle bakmak, beni başkalarının hedefleri için bir araç olarak kullanmak ve böylelikle merkezi nitelikli Rawlsçu ve Kantçı bir ahlaki yasağı ihlal etmek demektir.

Üniversiteye kabulün, Rawls'un ve Dworkin'in önerdikleri varsayıma dayandırılmasının ahlaki açıdan tuhaflığını, pozitif ayrımcılık işe karışsa da karışmasa da, bu düşünürlerin tavsiye ettiği politikanın ahlaki temelini ifade etmek üzere yazılmış şu kabul ve ret mektuplarını tahayyül ederek tasvir etmek mümkündür:

Sayın (Seçilmemiş) Başvurucu,

Kabul başvurunuzun reddedildiğini bildirmekten üzüntü duyarız. Kararımızla sizi gücendirmek niyetinde olmadığımızı anlayacağınızı umuyoruz. Sizi reddedişimiz, ne sizi horgördüğümüz anlamına gelir ne de başvurunuzu kabul edilenlerinkinden daha az kabule layık bulduğumuz.

Siz ortaya çıktığınız sırada toplumun sahip olduğunuz vasıflara ihtiyaç duymayacağının tutması sizin suçunuz değil. Sizin yerinize kabul edilenler ne bu yeri hak ediyorlar ne de kendilerinin kabulüne yol açan faktörlerden dolayı övgüye layıktır. Öyle veya böyle, biz, onları –ve sizi– daha kapsamlı bir toplumsal amaca yönelik araçlar olarak kullanmaktayız.

Vasıfları toplumun ihtiyaçlarıyla her an çakışanlara sağlanan yararların semeresini toplama umudunuzun gerçekleşmeyecek olması anlamında bu haber sizi muhtemelen hayal kırıklığına uğratacak. Ancak, bu tür bir hayal kırıklığı, bireyin tercihlerinin toplumun tercihlerine yol vermek zorunda kaldığı her durumda ortaya çıkar ve reddedilmenizin şu veya bu şekilde içsel ahlaki değerini yansıttığı düşüncesiyle mübalağa edilmemesi gerekir; emin olun, kabul edilenler de tabiatları gereği sizin kadar değersizler.

Başvurduğunuz sırada toplumun talep edeceğinin tuttuğu vasıflara sahip olmamanız çok fena; o yüzden, halinizden anlıyoruz. Bir dahaki sefere size bol şans diliyoruz. Saygılarımızla...

Değerli (Seçilmiş) Başvurucu,
Başvurunuzun kabul edildiğini bildirmekten memnuniyet duyarız. Kendi marifetiniz olmamakla birlikte, görünen o ki, toplumun şu anda ihtiyaç duyduğu vasıflara siz sahipsiniz; biz de sizi tıp/hukuk okumanız için kabul ederek sahip olduğunuz servetleri toplum yararına sömürmeyi teklif ediyoruz.

Niyetimiz övgüde bulunmak olmadığı gibi, bu karardan övgü sonucu da çıkmaz, zira uygun vasıflara sahip olmanız ahlaki bir perspektiften bakıldığında keyfi bir nitelik taşır. Başvurunuzun kabulüne yol açan vasıflara sahip olduğunuzdan dolayı itibarı hak ettiğiniz için değil –itibarı hak etmiyorsunuz–, piyangoonun kazananının tebrik edilmesi gerektiği için tebrik edilmelisiniz. Doğru anda, doğru vasıflarla ortaya çıktığınız için şanslısınız ve teklifimizi kabul etmeyi seçerseniz bu uğurda kullanılmaya ilüştürülmüş olan yararları nihai anlamda hak kazanmış olacaksınız. Bunu gerektiği şekilde kutlayabilirsiniz.

Siz, ya da daha büyük bir olasılıkla anne-babanız, bu kabulün doğuştan gelen yeteneklerinizi olmasa da, en azından yeteneklerinizi geliştirme ve muvaffakiyetinizin önünde dikilen engellerin üstesinden gelme yolunda sarf ettiğiniz dürüst çabayı uygun bir biçimde yansıttığını kabul ederek kutlama ayarısına kapılmış olabilirsiniz. Ancak, gösterdiğiniz çaba için gerekli olan üstün karakteri dahi hak ettiğiniz varsayımı aynı ölçüde sorunludur, zira karakteriniz de kendinize itibar payı biçmeyeceğiniz çeşitli talihli koşullara bağlıdır. Liyakat [hak etme] kavramı sizin durumunuza uygun düşüyor gibi görünmemektedir.

Her şeye rağmen sonbaharda sizi görmeyi dört gözle bekliyoruz. Saygılarımızla...

Bu mektupların da gösterdiği üzere, Rawls ve Dworkin'in savundukları politika, bu düşünürlerin etkin bir biçimde sorguladıkları meritokratik varsayımlarda bulunmayanlar açısından dahi sorunlu olabilmektedir. Örneğin, izleyen satırlardaki gibi bir yanıt tahayyül edilebilir.

Bir birey olarak, bana bahşedilen servetlerin (münhasıran) sahibi olduğumu ya da bu servetlerin kullanımının doğuracağı semereler üzerinde özel bir ahlaki talep hakkımın olduğunu iddia etmiyorum. Kimliğimin oluşumu açısından –anne-babama, aileme, şehriime, kabileme, sınıfıma, ulusuma, kültürüme, içinde bulunduğum tarihsel çağa, muhtemelen tanıya, tabiata ve belki de şansa– çok çeşitli şekillerde minnettar olduğumu kabul ediyorum ve bu yüzden şu anda olduğum kişi haline gelmemden

dolayı kendime pek az itibar payı biçebilirim ya da hiç biçemem (ve aynı nedenle kendimi suçlayamam). Yalnızca kimin veya neyin, benim şu veya bu parçamdan sorumlu olduğunu tartışmak, belirli bir noktadan sonra tamamlanması imkânsız hale gelebilen, zor ve kimi zaman vazgeçilmez bir ahlaki faaliyettir. Ancak, ilkin beni seçilebilir kılacak vasıflara kendi başıma malik olmadığım için ve, ikincisi, malik olsaydım bile yürürlükteki kuralların bir vasıflar ya da yeterlilikler seti yerine diğerini ödüllendirmesini sağlama yetkisine sahip olamayacağım için, her halükârda, öncel ahlaki anlamda, elverişli herhangi bir konuma kabul edilmeyi hak etmediğimi kabul ediyorum.

Buradan yola çıkarak, ilk bakışta ‘benim’ servetlerim gibi görünen şeyin ortak servetler olarak tanımlanmasının bir bakıma daha uygun olacağını varsaymak makûl gözüküyor; beni başkaları olduğum kişi kıldığı ve çok çeşitli şekillerde kılmaya devam ettiği için, teşhis edebildiğim ölçüde onlara ‘benim’ başarılarımın iştirakçileri ve bu başarıların sağladığı ödüllerden ortak bir biçimde faydalanan kişiler gözüyle bakmam uygun görünüyor. Kimi başkalarının başarı ve çabalarına iştirak etmenin taşıdığı bu anlamın katılımcıların düşünömsel öz-kavrayışlarıyla ilgili olduğu yerde, kendimizi, çeşitli faaliyetlerimizin kapsadığı bütün bir alan içinde, belirli ortak şeylere sahip bireleşmiş özneler olarak değil de, (yine belirli olmakla birlikte) daha kapsamlı bir öznelliğin üyeleri olarak, ‘ötekiler’ olarak değil de, daha ziyade, ister bir aile olsun, ister bir topluluk, sınıf, halk ya da ulus, ortak bir kimliğin üyeleri olarak kabul edebiliriz.

Bu tür bir ölçüğü büyütölmüş öz-kavrayışın doğurduğu sonuçlardan biri, ‘benim’ servetlerimin ya da yaşam beklentilerimin ortak bir çabanın hizmetine kaydedilmesi durumunda, bunları başkalarının hedefleri için kullanılmanın değil, kendi topluluğum saydığım topluluğun amaçlarına katkıda bulunmanın bir yolu olarak tecrübe etmemin daha yüksek bir olasılık olmasıdır. Eğer buna fedakârlık denebilirse, fedakârlığının gerekçesi, tanımadığım ötekilerin benim kaybettiğimden fazlasını kazanmalarının soyut anlamda güvence altına alınmasını değil, sürmekten gurur duyduğum ve kimliğimin sınırlarını çizen bir yaşam tarzının gerçekleştirilmesine katkıda bulunma çabamı konu alan oldukça zorlayıcı bir anlayıştır. Bir birey olarak ortak çabaya uygun niteliklere sahip olmaktan dolayı kendim için bir itibar talebinde bulunamayacağım doğru olmakla birlikte, bu şekilde katkı sağlama yeteneğine sahip olduğum için gurur duyabilirim ve bu yetenek, semeresini görecek olmam bir yana, belki de kutlamak için doğru bir vesiledir.

Elbette, bu, herhangi bir cihetten 'benim' kaynaklarıma yönelecek bir talebin bu şekilde tanımlanabileceğini söylemek anlamına gelmez. Topluluk bağlarının kapsamı ne kadar geniş olursa olsun, sınırsız değildir. Bir topluluk olarak tasavvur edilen genişletilmiş bir benliğin dahi, dış hatları ne kadar iğreti olursa olsun, sınırları vardır. Benlikle ötekiler arasındaki sınırlar intersübjektif anlatıda böylelikle gevşemiş olur, ancak bu, radikal anlamda konumlanmış bir özneye geçit verecek denli tastamam bir gevşeme değildir. Varlığını sürdüren sınırlar, münferit bireyler arasında fiziksel, bedensel anlamda verili sınırlar değil, benliğin düşünüm yoluyla kendi kimliğinin oluşumuna katılma ve –koşullar elverdiğinde– kapsamlı bir öz-kavrayışa ulaşma kapasitesinin belirlediği sınırlardır.

Ortak servetlerin intersübjektif tanımının bir diğer özelliği, bireysel perspektiften bakıldığında görüldüğü şekliyle, bireyin mülksüzleşmesini nihai anlamda daha az çaptan düşürücü kılmasıdır. Keyfilik savı, münferit birey sıfatıyla kişiyi vasıflarından ve servetlerinden yoksun kılar ve benliği deneysel olarak teşhis edilebilir özelliklerinden tecrit edilmişlik içinde yok olup gideceği kadar soyarken ('Kişi ortadan kalkmıştır; geriye kalan yalnızca vasıflarıdır'), daha kapsamlı bir mülkiyet öznesi kavramı, kişiyi yeniden oluşturma ve yetkilerini iade etme yolunda bazı adımlar atar. 'Burada' [kendi içimde] konumlanan servetlerin sahibi olamasam da, en azından koruyucusu olabilirim; dahası, kendimi bir üyesi saydığım topluluğun da koruyucusu olabilirim.

Bunların hiçbiri pozitif ayrımcılığa karşı bir sav niteliği taşıyor. Ne var ki, bu husus, Dworkin'in pozitif ayrımcılık savını yetkinleştirmeden önce ele almak zorunda olduğu ek bir ahlaki meseleyi akla getirir; bu da, uygun mülkiyet öznesinin nasıl tesis edileceği ya da bir kısmını tesadüfen taşıdığı servetlerin arasında hangilerinin ortak servet sayılmasının uygun olduğunun nasıl tespit edileceği sorunudur. Meseleyi başka şekilde ortaya koyarsak, faydacılık bir paylaşma etiğidir. (Bu açıdan fark ilkesine benzer.) Bu anlamda, faydacılık, doyumlarını azamileştireceği ve süreç içinde emeklerini ve beklentilerini tüketiceği taraflar arasında öncel bir bağı ya da ilişkiyi varsaymak zorundadır. Aksi takdirde bazılarını diğerlerinin amaçları için bir araç olarak kullanmaya yönelik bir formülden başka bir şey olmaz ki bu da deontolojik liberallerin reddetmeye yeminli oldukları bir formüldür.

Ancak, Dworkin'in bu sorun karşısındaki tavrı en hafif tabirle muğlâktır. Kimi zaman sanki daha kapsamlı bir mülkiyet öznesini konu alan bir anlatıya gerek yokmuş, sanki bir faydacı savın başanya ulaşması

için bireysel bir beklentinin 'daha genel bir toplumsal kaygı' ile çatışması yeterliymiş gibi ifadelerde bulunur ki sözünü ettiği bağlamlarda bu beklenti dürüstlük gereği gözetilmez. Bu izaha göre, ben 'kendi' servetlerimi 'bir bütün olarak toplumla' paylaşmak zorundayım; bu toplum beni olduğum kişi kıldığı ve dolayısıyla bu servet ve yeteneklerden bir bakıma, bireysel olarak benim sorumlu olmadığım kadar sorumlu olduğum için değil, aksine, şüpheli varsayımdaki gibi, 'toplum', birey mülksüzleştirildiği anda geriye kalan halka açık servetlerin mirasçısı olduğu için... Bu yorum, belirsiz bir anlamda 'toplumun' (tüm insanlığın?) tüm servetler üzerinde, bireyin sahip olmadığı öncelikli bir talep hakkı olduğunu varsayar. Ne var ki, yalnızca bir birey olarak, tesadüfen 'burada' [kendi içimde] yer alan servetler üzerinde imtiyazlı bir talep hakkımın olmamasından, dünyadaki herkesin kolektif olarak böyle bir talep hakkı olduğu sonucu çıkmaz. Zira bu talep hakkının 'toplumun' (ya da bu sayede insanlığın) yetki alanı içinde yer aldığını peşinen düşünmenin ahlaki açıdan daha az keyfi bulunması için bir neden yoktur. *Benim* içimdeki servetlerin keyfi bir nitelik taşımaları bunları *benim* amaçlarıma hizmet etmek açısından yetersiz kılıyorsa, belirli bir toplum içindeki keyfiliklerinin bunları toplumun amaçlarına hizmet etmek açısından da yetersiz kılmaması için açık bir gerekçe yok gibi görünmektedir.

Dworkin bazen zihninde kesin bir mülkiyet öznesi varmış gibi konuşur; bu da ulus-devlettir. Örneğin, 'Amerikan toplumu şu anda ırkçı ayrımları önemseyen bir toplumdur' diye yazar ve pozitif ayrımcılığın hedefi 'Amerikan toplumunun baştan başa ırkçı ayrımları önemseyen bir toplum olma düzeyini düşürmektir'. Bu programların 'ulusal bir sorun üzerine eğilmenin etkin bir yolunu' sağlayacağını söyler (vurgu bana ait) (1977b: 11-12). Ancak, eğer Dworkin'in niyeti üniversiteye kabulün ve kariyer umutlarının belirlenmesi açısından *ulusal* topluluğun amaçlarının adamakıllı ağır bastığını iddia etmekse, bunun neden böyle olması gerektiği konusunda çok daha fazla şey söylemek zorundadır. Ve bu argüman, kısmen, ulusun şu anda kendisine yararı dokunan vasıf ve yeteneklerin gelişimine katkıda bulunmaktan sorumlu olmasına dair bazı kanıtları, ortak kimliklerinin temeli olarak üyelerinin düşünömsel öz-kavrayışlarını harekete geçirme kapasitesini ve kaynağını bu kimlikten alacak amaçlar konusunda görüş birliğine varılamasa da en azından bu amaçlara sahip çıkma yeteneğini içermek zorundadır. Kısacası, söz konusu argüman, en azından üniversite eğitimi ve belirli mesleki kariyerlerin seçimi söz konusu olduğunda, ulusun, çeşitli topluluklar ve kimlik formları arasında,

ortak amacı tanımlama ve bu amacın takip edilmesi için gerekli ortak servetlerin bir plana göre yayılması konularında yetkili olması uygun tek unsur olduğunu göstermelidir. Amerikan ulusu uygun bir anlam taşıyan bir topluluğu tanımlıyor olabileceği gibi olmayabilir de;¹ ancak, Dworkin ulusa uygun bir mülkiyet öznesi olarak başvurmayı kastettiği ölçüde ona düşen, bunun neden böyle olduğunu kanıtlamaktır.

Dworkin'in ulusa yaptığı göndermeler rastgele bir nitelik taşısa da, hem o hem de Rawls, bireysel haklar söz konusu olduğu anda, belirli bir topluluğa ya da daha kapsamlı bir mülkiyet öznesine ilişkin bir anlatıya ihtiyaç duymaksızın, belirsiz de olsa toplumsal talebin ağır bastığını genel olarak varsayar. Bu yüzden, Dworkin 'daha genel toplumsal kaygıya' hizmet etmekten ve 'toplumun daha genel bir kesiminin en çok ihtiyaç duyduğu şeylerin' temin edilmesi gereksiniminden (1977b: 15) bahseder ve Rawls 'ortak çıkarılara' (311) katkıda bulunmak ve 'öncelikli ve bağımsız toplumsal amaçlara' (313) hizmet etmek amacıyla dağıtım projeleri düzenleme gereğini dile getirir.

Bu varsayımın karşı karşıya olduğu güçlükleri şöyle özetleyebiliriz: İlk, soyut olarak alındığında, 'bir bütün olarak toplum' ya da 'toplumun daha genel bir kesimi', egemenliği tartışma konusu olmayan ya da daha ayrıntılı bir tanım gerektirmeyen mücerret bir 'nihai' topluluk/cemaat diye bir şey yoktur. Her birimiz bazısı diğerinden daha kapsayıcı olan, her biri bizden farklı şekilde sadakat talep eden sayısız topluluk/cemaat içinde hareket halindeyiz ve vasıflarımız ve doğuştan gelen yeteneklerimizden ibaret belirli bir kümenin tabiatına hükmetmesi gereken şeyin toplumun amaçları mı, yoksa cemaatin amaçları mı olduğunu önceden belirleyen bir sav yoktur.

İkincisi, eğer soyut olarak alındığında 'bir bütün olarak toplum' diye bir şey yoksa, keyfi olarak belirlenmiş herhangi bir toplumun doğuştan gelen belirli bir yetenekler kümesi bağlamında, bu yetenekleri tesadüfen barındıran bireye göre daha üstün bir talep hakkına sahip olabilmesi kuşkulu görünecektir, zira söz konusu yeteneklerin keyfi bir biçimde belirlenmiş bir topluluğun yetki alanı dâhilinde yer alması, ahlaki bir perspektiften

1) Bir topluluk [cemaat] olarak ulusa ilişkin aydınlatıcı bir tartışma Beer'da (1966) bulunabilir. Beer, yönetimin merkezileşmesi ile ulusal bütünleşmeyi birbirinden ayırır ve ne kadar birbirinden bağımsız olsa da, bu iki eğilimin birbiri ile çakışmasının garantili olmadığını vurgular. Ulusal bütünleşmede ulus 'daha ziyade bir cemaatten oluşur' ve üyelerinin ortak bir yaşamı paylaşmaları daha derin bir anlama sahiptir (1966: 80-2).

bakıldığında şüphesiz daha az keyfi olamaz. Bu gibi 'daha genel toplumsal kaygıların', her durumda, sırf genellikleri nedeniyle daha yerel ya da tikel kaygılara niçin üstün gelmesi gerektiğine ilişkin açık bir gerekçe de yoktur. Bu bağlamda, faydacılığın daha önceki teolojik versiyonlarının (Tucker ve Paley'de olduğu üzere), amaçları daha yerel kaygılara üstün olan nihai mülkiyet öznesine –yani Tanrı'ya– ilişkin açık bir anlatı sunduğunu kaydetmek ilginçtir (MacIntyre 1967: 462-6). Ancak, faydacılık dünyevi bir dönüşüm geçirdiği anda uygun mülkiyet öznesi yerleşik bir husus olmaktan çıkar ve bir dizi kaygının bir başkasına üstün olduğunu ileri sürmenin gerekçesi, uygun özneye ya da topluluğa/cemaate ilişkin daha ayrıntılı bir tanımı ve bunun gündeme getirdiği taleplerin dayandığı temeli beklemek zorundadır.

Son olarak, 'benim' servetlerimi gereğince paylaştıran uygun topluluğu/cemaati belirlemek ve güvenilirliğini tesis etmek mümkün olmadığı sürece, Dworkin'in pozitif ayrımcılık tezi ve Rawls'un ortak servetler kavramı, hem bazı kişileri diğerlerinin amaçları için kullanmaya yönelik Kantçı ve Rawlsçu yasakla çelişme hem de benlikle öteki arasındaki sınırları tamamen gevşeterek bu çelişkiden kaçınmaya çalışırken radikal bir biçimde konumlanmış bir özneyi savunma yanılığısına düşme etkisini doğurur.

Deontolojik etikte adaletin yalnızca 'ahenk ve istikrarını' kanıtlamak için değil, kendi tutarlılığını sağlamak için bir topluluk kavramına nasıl gereksinim duyduğuna ilişkin pratik bir tasviri gördüğümüze göre, artık Rawls'un kavrayışının bunu sağlayıp sağlayamayacağını ele almalıyız. Rawls 'hakkaniyet olarak adaletin topluluğun değeri açısından merkezi bir konuma sahip' olduğunu yazar ve, bu açıdan, başka durumlarda reddettiği Kant'ın idealist yönüne benzer bir iddiada bulunur (264). Burada mesele, Rawls'un sunduğu topluluk kuramının ihtiyaç duyulan adalet ilkelerini kotarıp kotaramayacağı ve, aynı zamanda, genel olarak bir topluluk erdemi oluşturup oluşturamayacağıdır.

ÜÇ TOPLULUK KAVRAMI

Rawls'un topluluk kuramını değerlendirirken, onun bireycilik anlayışının, saiklerin [*motivations*] nesnesini değil, öznesini tanımladığını hatırd tutmak yararlı olabilir. Başlangıç durumundaki tarafların peşinde koştukları çıkarlar, benliğin içinde yer alan [*in the self*] çıkarlar değil, benliğe ait olan

[of a self] çıkarlardır; daha spesifik olmak gerekirse, kimliği öncel olarak belirlenmiş benliğin çıkarlarıdır. Rawls, kendi teorisinin bireyciliğini, arzuların nesnesinden ziyade öznesiyle özdeşleştirerek, insani saiklere ilişkin belirli bir teoriye ve bilhassa bazı geleneksel liberal teorilerde ortak olan bir varsayıma, insanın doğası gereği bencil olduğu varsayımına bel bağlamaktan kaçınabileceğine inanır. İyiye/yarara ilişkin belirli bir saike ya da anlayışa gönderme yapmaksızın bir adalet kuramı türetmek deontolojik proje açısından elzemdir ve Rawls bunun geleneksel bireyci varsayımlara göre daha bütünlüklü bir topluluk kuramına izin vereceğine inanır. Saiklerin içeriği açık bırakıldığı zaman, bireylerin toplumsal ya da cemaatçi amaçlar izleyebilecekleri gibi, yalnızca bireysel hedeflerin peşine de düşebileceklerini varsaymak mümkün olur; bilhassa da özgüven duygusunu olumlamak üzere işlev gören bir karşılıklık planı uyarınca yönetilen bir toplumda...

Eğer iyi düzenlenmiş bir toplum, bireylerin kendi yollarını izlemelerine ve başkalarının (hak ve özgürlüklerine saygı göstermekle birlikte) çıkarları için hiçbir kaygı duymamalarına yol açan yaşam tarzları anlamına geliyorsa, bu toplumun öncelikle bireyci değerleri teşvik etmesi için hiçbir sebep yoktur. Normalde beklenen, birçok kişinin bir veya daha fazla topluluğa ait olması ve bu anlamda en azından bazı kolektif amaçlara sahip olmasıdır (Rawls 1975: 550).

'Toplumsal birlik düşüncesi' hakkında yürüttüğü tartışmada (79. Bölüm), Rawls, 'topluluk yararı'nın iki anlamını birbirinden ayırt eder. Bunlardan ilki, faillerin öz-çıkara yönelik saiklerini mutlak addeden geleneksel bireyci varsayımlara dayanır. Bu anlatı, toplumu bütünüyle araçsal terimler çerçevesinde tasarlar ve bireylerin toplumsal düzenlemelere kaçınılmaz bir yük gözüyle baktıkları ve yalnızca kendi özel hedefleri uğruna işbirliği yaptıkları bir 'mahrem toplum' [*private society*] fikrini akla getirir. Rawls, kendi topluluk görüşünü, ki bu görüş uyarınca katılımcılar belirli 'ortak nihai hedeflere' sahiptirler ve işbirliği projesini bizatihi iyi bir şey olarak algıladılar, bu araçsal anlayıştan ayırır. Rawls'un toplumunda katılımcıların çıkarları yeknesak bir biçimde birbirine zıt değildir; bu çıkarlar bazı durumlarda birbirini tamamlar ve örtüşür. Rawls, herkesin bencilce saiklere sahip olduğunu peşinen varsaymadığı için, bazılarının, başkalarının refahını hesaba katabileceği ve geliştirmeye çalışabileceği olasılığına kapıları kapatmaz. "Kişilerin birbirleri için asla önemli fedakârlıklarda

bulunmadıklarını (...) varsaymamız gerekmiyor, zira sevgi ve duygusal bağların etkisiyle çoğu kez böyle fedakârlıklarda bulunurlar. Ancak, bu tür eylemler toplumun temel yapısınca adaletin gereği olarak talep edilmez" (178).

Rawls'un sunduğu topluluk anlatılarının ikisi de bireyci olmakla birlikte bireycilik tarzları birbirinden farklıdır. Araçsal anlatı, işbirliğine girişen öznelere öz-çıkara dayalı saikler tarafından yönetildikleri varsayıldığı ve topluluğun yararı yalnızca bireylerin kendi bencil hedeflerinin peşinde koşarken işbirliği yapmalarından doğan avantajları kapsadığı için bireycidir. Rawls'un anlatısı, gerçek saikleri yardımseverce amaçlar kadar bencilce amaçları da içerebilecek olan işbirlikçi öznelere öncelikle bireyleşmenin [*antecedent individuation*] konusu olduklarını varsayması anlamında bireycidir. Sonuç olarak, Rawls'a göre, topluluğun yararı yalnızca toplumsal işbirliğinin sağladığı doğrudan kazançlara değil, aynı zamanda bu işbirliğine eşlik etmesi ve süreç içinde gelişmesi muhtemel duygusal bağlara ve saiklerin niteliğine bağlıdır. İlk anlatıda topluluk, kendisini meydana getiren bireylerin amaç ve çıkarlarına tamamen dış-salken [*external*], Rawls'un tahayyülündeki topluluk, bir işbirliği projesiyle meşgul olanların duygu ve hassasiyetlerine eriştiği oranda, kısmen de olsa öznelere içseldir [*internal*]. Bu nedenle, araçsal topluluk anlayışının tersine, Rawls'un anlatısını duyarlı bir anlayış olarak tanımlayabiliriz.

Ancak, ne araçsal anlatı, ne de duyarlı anlatı, görünüşe göre Rawls'un ve Dworkin'in savlarının gereksindiği güçlü topluluk kuramını doğurmaya muktedirdir; Rawls'un savı fark ilkesinin içerdiği ortak servetler anlayışını kurtarmak için, Dworkin'in savı ise pozitif ayrımcılık argümanındaki uygun paylaşımcı topluluğu tanımlamak için böyle bir kurama ihtiyaç duyar. Daha önce gördüğümüz gibi, her iki sav da tamamlanmaları için birilerini diğerlerinin amaçları uğruna araç olarak kullanmaksızın ve radikal bir biçimde konumlanmış bir özne konumuna düşmeksizin, kendi amaçları için gerekli servetlere yönelik meşru bir talebi ortaya koymaya muktedir, daha kapsamlı bir mülkiyet özneline ihtiyaç duyuyor gibi görünmektedir. Ancak, her ikisi de öznenin öncelikle bireyleşmesini *a priori* varsayan araçsal ve duyarlı topluluk anlatısının ne biri ne de diğeri öznenin sınırlarının yeniden çizilebileceği bir yol sunabilirler; ne biri ne de diğeri benlikle öteki arasındaki sınırları radikal biçimde konumlanmış bir özne üretmeksizin gevşetmeye muktedir görünmektedir.

Bu nedenle, benliğe, duyarlı görüşün izin verdiğinden daha derin bir biçimde nüfuz edebilecek bir topluluk anlayışı tahayyül edilmelidir. Zira,

Rawls topluluğun yararının benliğin hedeflerini ve değerlerini kenetleyecek ölçüde içsel olabileceğini kabul etse de, bu yarar, saiklerin ötesine uzanarak saiklerin öznesine ulaşacak kadar eksiksiz olamaz. Topluluğun yararı o kadar öteye erişemez, zira bunu yapmak, benliğin amaçlarına önceliğini ihlal etmek, öncel bireyleşmesini reddetmek, çeşitliliğin birliğe önceliğini tersyüz etmek ve iyiye/yarara benliğin oluşumunda bir yetki tanımak anlamına gelir ki Rawls'ta bu yetki hak kavramına ayrılmıştır. ["Benliğin asli birliği hak kavramı tarafından önceden belirlenmiştir" (563).]

Yetki alanı saiklerin öznesi kadar nesnesine de genişletilen bir topluluk kuramı, ne geleneksel anlamda ne de Rawls'un kastettiği anlamda bireycidir. Bu kuram, topluluk fikri katılımcıların amaçları ve değerlerinde –örneğin, kardeşçe duygular ve yoldaşlık hissi gibi– açığa çıktığı için Rawls'un anlayışına benzer, ancak topluluk yalnızca bir *duyguyu* değil, failerin kimliğini kısmen oluşturan bir öz-kavrayış tarzını tanımladığı için Rawls'un anlayışından farklıdır. Bu güçlü görüş uyarınca bir toplumun üyelerinin bir topluluk hissiyle bağlı olduklarını söylemek, yalnızca birçoğunun cemaatçi duygulara sahip olduklarını ve cemaatçi hedeflerin peşine düştüklerini değil, kimliklerinin –duygularının ve özlemlerinin yalnızca nesnesinin değil, aynı zamanda öznesinin– bir parçasını oluşturdukları toplulukça bir ölçüde tanımlandığını tasarladıklarını söylemek demektir. Onlar için topluluk, yurttaşlar olarak yalnızca neye *sahip olduklarını* değil, aynı zamanda ne *olduklarını*, (gönüllü olarak girdikleri bir dernekteki gibi) seçtikleri bir ilişki biçimini değil, keşfettikleri bir bağlılığı, kimliklerinin yalnızca bir vasfını değil, ayrılmaz bir unsurunu tanımlar. Araçsal ve duyarlı topluluk anlayışlarından farklı olarak, bu güçlü görüşü kurucu [*constitutive*] kavrayış olarak tanımlayabiliriz.

Rawls kurucu topluluk kavrayışına ve bunun gerektirdiği özne kuramına karşı çıksa da, kullandığı dilin kimi zaman onu duyarlı anlayışın ötesine nasıl taşıdığını, kendi adalet kuramının tutarlılığını sağlamak için nihayetinde tam da resmen reddettiği intersübjektif boyuta dayandığını zımnen de olsa kabul ettiğini –ki durumun bu olduğunu iddia etmiştik– daha önce görmüştük. Fark ilkesi anlatısında bize söylenen, doğal servetlerin dağıtımının en iyi tanımının 'ortak servet' olduğu ve hakkaniyet olarak adalette insanların 'diğerlerinin kaderini paylaşmayı' kabul ettiğiydi. Toplumsal birlik anlatısında deneysel, cismani kişiler arasındaki sınırların yine de zayıflamış olduğu görülür. İnsanların 'ortak nihai hedeflere' sahip oldukları ve topluluk aracılığıyla 'diğerlerinin gerçekleştirilmiş tabii

servetlerinin genel toplamına' katıldıkları söylenir. Böylelikle, 'tarihin ve koşulların büyük çapta birbirinden ayırdığı kişilerin ortak tabiatlarının farkına vararak işbirliği yapabilmeleri için' (527) sınırlarının zamanın ve mekânın dahi ötesine uzandığı tahayyül edilebilen 'insanlık topluluğu kavramına' ulaşmış oluruz. 'Birey yalnızca toplumsal birlik içinde yetkinliğe ulaşabilir', zira ancak orada 'salt parçalar [fragments] olmaktan çıkarız' (529). Topluluk üyeleri 'diğerlerinin tabiatlarına katılırlar' ve 'benlik birçok benliğin faaliyeti içinde gerçekleşir' (565).

'İntersübjektif bir sada bırakan' bu pasajların ne kadar ciddiye alınması gerektiğini bilmek güç, zira burada ifade edilenlerin çoğu mecazi ve mecazlar da çoğunlukla karışık. İntersübjektif ve bireyci tasvirler rekabet halindeki birbirine zıt taahhütleri açığa vururcasına, rahatsız edici ve kimi zaman beceriksizce kombinasyonlar halinde belirir. Bir yerde 'ortak' olarak tanımlanmış servetler, başka bir yerde 'kolektif' servetlere dönüşür. İnsanların 'birbirlerinin kaderini paylaşması' anlayışı ilerleyen satırlarda 'karşılıklılık' ve 'karşılıklı yarar' ilkesi olarak yeniden tanımlanır. Bir yerde 'diğerlerinin tabiatlarına katıldığı' söylenenlerin, başka bir yerde daha mesafeli bir ifadeyle 'asosiyatif faaliyetlerle' meşgul olduklarından bahsedilir. Ve bir noktada kendi tarafgirliklerini alt edebilen ve kendi tabiatlarını yalnızca topluluk içinde gerçekleştirebilenler, ilerleyen satırlarda cemaatçi buyruklarını salt bir veya daha fazla topluluğa katılma ve 'bu anlamda en azından bazı kolektif amaçlara sahip olma' olasılığına indirgenmiş bulurlar. Belirsiz tasvirlerin belki de en dikkat çekici olanında, topluluğun 'benzer ya da birbirini *tamamlayan* yeteneklere sahip farklı kişilerin, *tabiri caizse ortak* ya da *uyuşan* tabiatlarını *gerçekleştirirken işbirliği* yapabilecekleri' olgusunu içerdiği söylenir (vurgu bana ait) (523).

Ancak, duyarlı ve kurucu topluluk anlayışları arasındaki ayrımın gösterdiği üzere, güçlü anlamdaki topluluğun ahlaki lügatçesi, her durumda, 'teorik temeli itibarıyla bireyci olan' bir anlayış tarafından ele geçirilemez. O halde, bir 'cemaat' hiçbir kayıp olmaksızın bir 'cemiyete' dönüştürülemez; ne de bir 'bağlılık' bir 'ilişkiye', 'paylaşmak' 'misli ile karşılık verme', 'katılım' 'işbirliğine', 'ortak olan' da 'kolektif olana' dönüştürülebilir. Rawls'un çeşitliliğin birliğe önceliği savı genellikle bu çiftlerden her biri içinde ikincilere uygun düşmekle birlikte, ilk sırada yer alanlar açısından geçerli olması şart da değildir. Bir zamanlar ayrı ayrı ellerde bulundurulmuş Allah vergisi yetenekleri ifade eden 'kolektif' servetler artık bir bütün olarak devredilirken, 'ortak' servetlerin devredilmesi gerekmez; bunlar mantıken öncel bireyleşmeyi *a priori* varsaymak zorunda değildir. Ve 'karşılıklılık' bir

mübadele ilkesini ve böylelikle faillerden oluşan bir çeşitliliği ifade ederken, 'paylaşma' kavramı hiçbir mübadelenin işe karışmasını gerektirmeyen bir dayanışmayı akla getirebilir; bir nükteyi, bir arzuyu ya da bir anlayışı paylaşmak gibi... Ve 'cemiyet' ve 'işbirliği' ilişki kurmak ve işbirliği yapmak üzere bir araya gelenlerin öncel olarak çokluk [plurality] arz etmelerini genellikle gerektirirken, 'cemaat' ve 'katılım', ortak noktaları girdikleri ilişkilerden ziyade keşfettikleri bağlılıkları içeren üyelerin kendilerini 'ilk adımı atmak' üzere ortak bir konumda buldukları bir yaşam tarzını tanımlıyor olabilir.

O halde, hem Rawls'un hem de Dworkin'in ihtiyaç duyduğu güçlü, kurucu anlamda topluluk, Rawls'un terime verdiği özel anlam uyarınca dahi bireyci anlayıştan görünüşe göre sorumlu tutulamaz. Zira bireyci anlatı öznenin sınırlarını öncel olarak verili ve nihai anlamda sabit kabul eder, ancak Rawls ve Dworkin daha geniş bir mülkiyet öznesinin hudutlarını çizmeye muktedir bir anlayışa, kendi kimliğinin oluşumuna katılmak üzere yetkilendirilmiş özneyi merkez alan bir kavrayışa ihtiyaç duyarlar. Bu tür bir anlayışın deontolojik varsayımlar bağlamında geçerli olmadığı, ilerleyen satırlarda anlaşılacaktır.

Bir öznenin kendi kimliğinin dış hatlarını şekillendirmede rol oynaması belirli bir düşünce yetisini gerektirir. Tek başına irade yeterli değildir. İhtiyaç duyulan şey, belirli bir kendini tanıma yeteneği, bilişsel anlamda faillik olarak adlandırdığımız yetenektir. Bu, Rawls'un özne kuramını başta yeniden kurgularken dikkate aldığımız faillik ve mülkiyete ilişkin iki anlatıyı anımsarsak anlaşılabilir. Rawls'un anlayışına tekabül eden ilk anlatı benliğin sınırlarını verili kabul ediyor ve seçim nesnelere yönelik iradi özne olarak benliği amaçlarıyla, iradi anlamda faillik aracılığıyla ilişkilendiriyordu. Bu tür bir faillik irade yeteneğine dayanır, zira benliğin kendi ötesine ulaşmasına, peşinen sabitlenmiş sınırları aşmasına, sahip olacağı amaçları kavramasına ve –her zaman olması gerektiği şekilde– bunları kendi dışında tutmasına izin veren şey iradedir.

Buna karşılık, ikinci anlatı benliğin sınırlarını açık kabul ediyor ve öznenin kimliğini failliğinin öncülü olmaktan ziyade ürünü olarak kavriyordu. Buraya uygun düşen faillik ise iradi değil, bilişsel; benlik amaçlarına bir seçim aracılığıyla değil, düşünüm aracılığıyla ulaşıyordu; bilen (ya da araştıran) bir özne (öz) kavrayışın nesnesine nasıl ulaşırsa... Buradaki sorun benliğin amaçlarıyla arasındaki mesafe değil, peşinen sınırsız olması itibarıyla benliğin, hepsi de fark gözetmeksizin kimliğinin sınırlarını ihlal eden ve onu daima yutmakla tehdit eden muhtemel her türlü amaç ve hedefin istilasına uğramış olması olgusuydu. Faile yönelik

meydan okuma, benliğin sınırlarını düzene sokmak, özneyi içinde bulunduğu durumdan ayırt etmek ve bu suretle ona sahte bir kimlik üretmektir.

Kimliği kendisine öncel olan amaçların ışığında oluşmuş özne açısından faillik, iradeyi toplamaktan ziyade öz-kavrayışı araştırmayı içerir. Benliğin kendi ötesine ulaşmasını mümkün kılan seçim yeteneğinden farklı olarak, düşünüm yeteneği, benliğin kurucu tabiatını araştırması, çeşitli bağlılıklarını incelemesi ve bunların ayrı ayrı taleplerini kabul etmesi, benlikle öteki arasındaki –bir genişleyip bir daralan– sınırları düzene sokması, asla tam anlamıyla şeffaf olamasa da daha az mat bir öz-kavrayışa, asla nihai anlamda sabit olamasa da daha az akışkan bir öznelliğe ulaşması ve böylelikle tedricen, bir ömür boyunca kendi kimliğinin oluşumuna katılması için ışığını kendi içine çevirmesini mümkün kılar.

○ halde, bilişsel anlatının ileri sürdüğü düşünüm yeteneği, eğer radikal biçimde konumlanmış bir özne konumuna düşerek zeval bulmayacaksa, Rawls'un 'daha geniş mülkiyet öznesi'nin tam da ihtiyaç duyduğu özellik gibi gözükmemektedir, zira bu yetenek, peşinen verili kabul etmeksizin benliğin sınırlarına ulaşma olasılığını canlı tutar. Gerçekten de, öznenin öncel bireyleşmesi varsayımı bir kez sorgulanmaya başladığında, benlik *bilişsel* anlatıda tasvir edilen mülksüzleşme durumuna yaklaşacak gibi görünmektedir ki bu anlatıda benlik ile amaçları ve hedefleri arasındaki mesafeden ziyade, ancak makûl bir kendi kendini inceleme ediminin düzene sokmayı umut edebileceği, görünüşe göre zaruri amaçlarla tıka basa dolu bohça, faillığe yönelik daha büyük bir tehdit oluşturmaktadır.

Ancak, Rawls'un ahlaki epistemolojisinde düşünümün faaliyet alanı ciddi biçimde sınırlı gibi görünecektir. Kendini tanıma uygun anlamda bir olasılık olarak görünmemektedir, zira tanımlayacağı sınırlar peşinen, üzerinde düşünülmemektedir, ilk ve son olarak bir öncel bireyleşme ilkesi tarafından konulmuş kabul edilmektedir. Ancak, bu sınırlar bir kez geri çekildiği anda bunun yerini alabilecek hiçbir şey kalmaz. Rawls'unki gibi bir özne açısından paradigmatik ahlaki soru 'Ben kimim' değil –zira bu sorunun yanıtı meydandadır– 'Hangi amaçları seçeceğim'dir ve bu da iradeyi muhatap alan bir sorudur. Böylelikle, benlik söz konusu olduğunda, Rawls'un öznesi epistemolojik açıdan fakirleşmiştir, kavramsal açıdan ise tercihleri ve arzularıyla meşguliyetinin ötesine geçmeye ve bu suretle bunları kapsayan özneyi yeniden tanımlamaya muktedir bir tür öz-düşünümle meşgul olmak için yeterince donanımlı değildir.

En azından şu husus açık gözükmemektedir ki topluluk meselesi bizi doğal olarak düşünüm sorununa götürmektedir ve düşünümün Rawls'un

tasavvur ettiği düzende oynadığı rolü değerlendirebilmek için onun faillik teorisini ve benliğin amaçlarına nasıl ulaştığına dair anlatısını daha ayrıntılı bir biçimde incelememiz gerekmektedir. Rawls açısından benliğin amaçlarını seçerek edindiğini veya, daha incelikli bir ifadeyle, benliğin amaçları ile seçim nesnelere yönelik iradi bir özne olarak ilişkili olduğunu görmüştük ve bu seçim yeteneğini iradi anlamda faillik olarak tanımlamıştık. Peki, bu seçim anında olup biten tam olarak nedir ve düşünüm amaca ulaşmakta (eğer bir rol oynuyorsa) ne gibi bir rol oynamaktadır?

FAİLLİK VE DÜŞÜNÜMÜN ROLÜ

Rawls'a göre, faillik ve amaçlar anlatısı yarar/iyi kavrayışının kapsamına girer. Hak [doğru/adil olan] gibi yarar da/iyi de iradeci bir anlamda tasarlanmıştır; seçim içinde temellenmiştir. Hakka ilişkin ilkeler başlangıç durumundaki kolektif bir seçimin ürünü oldukları gibi, yarar [menfaat/iyi] kavrayışları da gerçek dünyadaki bireysel seçimlerin ürünüdürler.

Ancak, burada önemli bir farklılık ortaya çıkar. Zira hem hak hem de yarar [menfaat/iyi] seçim içinde temellenmiş olmakla birlikte, hakkın/doğrunun 'seçildiği' özel (yani varsayımsal) koşullar, gerçek kişilerin bu işle bir ilgilerinin olmadığı anlamına gelir. Doğru ya da adil sayılan şeyler, seçmekte özgür olduğumuz şeyler değildir, çünkü adalet ilkeleri, cehalet peçesi ortadan kalktığı anda, yani gerçek bir seçim ediminin baş göstermesinden önce yürürlüğe girerler. Adalet ilkeleri, öncel olarak türemeleri itibarıyla, faillliğimize tabi değildirler; onları sevsek de sevmesek de geçerlidirler.

Yararın [menfaatin/içinin] ise durumu farklıdır. Burada herkes arzu ettiği yarar [menfaat/iyi] kavrayışı her ne ise kendisi için bunu seçmekte ve benimsemekte özgürdür. Herkes için farklı bir şey iyidir ve yalnızca adaletin sınırlamalarına tabi olan her bir kişi 'kendi yaşamını arzu ettiği şekilde planlamakta serbesttir' (447). 'Felsefi açıdan bakıldığında (herkesin kendini bağlı sayması gereken tek) bir doğru adalet kavrayışının olduğu' (446) varsayılmakla birlikte, yine felsefi açıdan bakıldığında bununla karşılaştırılması mümkün olan doğru bir yarar [menfaat/iyi] kavrayışı [*correct conception of the good*] yoktur ve herkes kendi yarar [menfaat/iyi] kavrayışını ileri sürmekte serbesttir.

O halde, burada hem ahlaki hem de epistemolojik boyutları açısından hakkın yarara [menfaate/iyiye] öncel olduğuna ilişkin bir tasvire daha

rastlıyoruz. Ahlaki öncelik, adalet ilkelerinin, bireylerin peşine düşmeyi tercih edebilecekleri yarar [menfaat/iyi] kavrayışlarını sınırlaması olgusuna dayanır; kişinin değerlerinin adaletle çatışması durumunda galip gelen, adalet olacaktır. Rawls'un da defaaten kabul ettiği üzere, adalet ilkeleri düşünülebilir her türlü yaşam planıyla uyumlu değildir ve uyumlu olmayan planlar reddedilmek zorundadır.

Hakkaniyet olarak adalette hak kavramı yarar/iyi kavramına önceldir. Teleolojik kuramların tersine, bir şey yalnızca mevcut hak ilkelerine uygun yaşam tarzlarıyla uyumlu ise iyidir (396).

Gerçekten de, insanlar için neyin iyi olduğunu belirleyen rasyonel yaşam planları ve –deyim yerindeyse– insan yaşamının değerleri dahi adalet ilkeleri tarafından kısıtlanmıştır (398).

Yaşam tarzımız, özel koşullarımız ne olursa olsun, bağımsız bir biçimde ulaşılan adalet ilkelerine daima uymak zorundadır (449).

O halde, toplumsal kurumları sorgusuz sualsiz düzenlemesi için bu ilkelere mutlak bir üstünlük tanınmıştır ve herkes kendi planını bu ilkelere uygun olarak kurar. Çizgiyi aşacak olan planlar yeniden gözden geçirilmek zorundadır (565).

[İnsanların, M.S.] arzu ve özelemleri, daha baştan itibaren, insanların amaç sistemlerinin saygı göstermek zorunda olduğu, sınırları kesin olarak tayin eden adalet ilkeleri tarafından kısıtlanmıştır... Adalet önceliğini kazandıran şey, kısmen, adaletin ihlalini gerektiren çıkarların hiçbir değerinin olmadığını kabul etmekten geçer. Zaten bir liyakate sahip olmadıkları için adalet ilkelerinin taleplerini geçersiz kılamazlar (31).

Hakkın yarara/iyiye önceliği, ne kadar keskin olursa olsun, çoğunluğun tercih ve kanaatlerinin bireysel hakların beraberinde getirdiği meşru talepleri alt edemeyeceğini öngören tanıdık liberal kanıya meta-etik bir arka plan sağlar. Deontolojik bir etikte çoğunluğun kanaatleri yalnızca hususi yarar/iyi kavrayışlarını yansıtır. Bu anlamda, bunların 'felsefi bir açıdan doğru oldukları' iddia edilemez; bunlar yalnızca çoğunlukçu bir bakış açısından tercihe şayan olabilirler ve salt tercihler adaletin gerekliklerini geçersiz kılamaz.

Çoğunluğun keskin kanaatleri, öncel olarak tesis edilmiş adalet ilkelerine göre hiçbir temele sahip olmayan salt tercihlerden ibaret olması durumunda daha baştan hiçbir ağırlık taşımaz. Bu duyguların tatmini, eşit özgürlük taleplerinin karşı kefesine konulabilecek bir değere sahip değildir... Bu ilkelere karşı ne duygunun yoğunluğu ne de çoğunluk tarafından paylaşılması herhangi bir değer taşır (450).

Hak ile yarar/iyi arasındaki karşıtığa bakmanın başka bir yolu, yararın [menfaatin/iyinin], ister bireysel olsun, ister kolektif, ahlaki bir perspektiften bakıldığında keyfi olan muhtelif olumsuzlukları cüz olarak içerdiğini, buna karşılık hakkın bu tür bir keyfilikten azade olduğunu hatırlamaktır. Rawls'un vurguladığı, fırsatlar ve menfaatlerin dağılımını ahlaki bir açıdan keyfi olmayacak bir biçimde düzenleme ihtiyacı, niçin hakkın öncelikli olmak zorunda olduğuna dair en azından bir gerekçeyi akla getirir. Bununla birlikte, hakkın üstünlüğü bir kez teminat altına alındığında, olumsuzluk ve keyfiliğe bir nebze de olsa bulaşmış yarar [menfaat/iyi] kavrayışlarının peşine düşmekte mahzur yoktur. Adalet ilkeleri bu tür kavrayışları etkin bir biçimde ehlileştirir ve bunları sınırlar dâhilinde güvende tutar.

Rasyonel planların bu olumsuzluklara uygun olmasının bir mahzuru yoktur, zira adalet ilkeleri zaten seçilmiş durumdadır [chosen] ve bu planların içeriğini, teşvik ettikleri amaçları ve kullandıkları araçları kısıtlar (449).

O halde, yaşam planlarının keyfi özellikleri, bu ilkeleri ya da temel yapının nasıl düzenlenmesi gerektiği hususunu etkilemez. Rasyonellik kavramındaki belirsizlik kendisini insanların birbirlerine dayatabilecekleri meşru taleplere dönüştürmez... İnsanların birbirlerine yönelttikleri talepler etkilenmeyeceği için belirsizlik görece zararsızdır (449, 564).

Hakkın önceliği, son olarak, öncel kaynağına dayanarak incelenebilir ve nihai anlamda 'seçilmemiş' arka plana duyulan ihtiyaç yarar [menfaat/iyi] kavrayışlarının seçiminin bir önkoşulu olarak görülebilir. Eğer adalet ilkeleri elde edilmeye müsaitse, o zaman, 'hakkaniyet olarak adaletin bireyler ve gruplar için adalet çerçevesinde teminat altına aldığı seçim özgürlüğü' (447) artık teminat altında olmaktan çıkacaktır. Seçimin kendisi güvence altına alınacaksa, seçimin ötesinde kalan bir şey olmak zorundadır (ve bu şey söz konusu özgürlüğü sınırlar). Deontolojik etiğin

ahlaki önceliğe naklettiği şey, bu epistemolojik önceliktir.² Bu nedenle, seçim özgürlüğünü kendi sınırları dâhilinde teminat altına alan hakkın ahlakiliği *bizzat* buna meydan okuyan ya da bunu sınırlayan herhangi bir seçim karşısında kırılğan olamaz, çünkü bu tür bir meydan okumanın ahlaki gücü, her durumda, içinde tasarlandığı çerçevenin ahlaki gücüne ulaşamaz. Zira, sözleşme kuramı hakkındaki tartışmamızda gördüğümüz üzere, bu çerçevenin tasdiki, söz konusu çerçevenin içinde vücut bulan amaçlar ve değerlerin tasdikinden farklı olarak, düpedüz bir seçim ya da bir sözleşme değil, hakkaniyeti bağımsız bir biçimde tesis edilen özel koşullar altında tasarlanan varsayımsal bir anlaşmadır.

Hakkın önceliğinin epistemolojik veçhesi, buna paralel olan benliğin amaçlarına önceliğini hatırlatır. Her iki durumda da, öncel olarak verili ve 'seçilmemiş olan' bir çerçeve, seçimin önkoşulu olarak görülür. Yarar [menfaat/iyi] kavrayışları arasında bir seçimin mümkün olmasını garanti altına almak için adalet ilkelerinin nasıl öncel olarak verili (ve bundan ötürü seçimin ötesinde) olması zorunlu ise, benliğin sınırları da öznenin failliğini ve kendi amaçlarını seçme yeteneğini garanti altına almak için öncel olarak verili (ve bundan ötürü seçimin ötesinde) olmak zorundadır. Adalet tarafından dayatılan sınırlar, kişilerin bu sınırların oluşumlarına katılamamaları, yalnızca bu sınırlar dâhilinde seçim yapabilmeleri anlamında seçimin anlamsız bir biçimde sınırlandırılması olarak görülebilse de, söz konusu sınırlar, gerçekte, günün birinde başka türlüşünü tercih edebilecek kamuoyunun saçma sapan isteklerine karşı, herkesin kendi amaçlarını kendisinin seçmesini öngören eşit özgürlüğünü [*equal liberty*] güvence altına alır. Benzer şekilde, benliğin sınırları da, benliğin bunların oluşumuna katılamaması anlamında faillik üzerinde anlamsız bir sınırlama gibi görülebilse de, söz konusu sınırlar gerçekte failliğin bir önkoşuludur. Zira bu sınırlar, deyim yerindeyse, dünyayı uzakta tutar ve özneye kendisi için seçim yapmak amacıyla ihtiyaç duyduğu mesafeli duruşu [*detachment*] sağlar. Söz konusu sınırlar, aksi halde kendisini yutacak koşulların kaprisine karşı, benliğin seçim yapma yeteneğini güvence altına alır. Benliğin sınırları gibi adalet ilkelerinin de seçim için kendisi seçilmemiş olan bir

2) Bunu, nesnelerin kavramlarının genellikle kendi *a priori* koşulları olarak tüm ampirik bilginin temelini oluşturmak zorunda olduğunu öngören Kant'ın transandantal tümdengelim savı ile karşılaştırınız. "A *priori* olan kategorilerin objektif geçerliliği, bu yüzden, bir düşünce şekli söz konusu olduğu ölçüde, deneyimin yalnızca bu kategoriler aracılığıyla mümkün hale gelmesi olgusuna dayanır" (1781: 126).

temel sağlamasını öngören anlayış bir çelişki değil, seçim yeteneği olan bir özne açısından zorunlu bir önvarsayımdır. Bu bağlamda, bu anlayış, kendisi mülkiyet konusu olmayan bir mülkiyet öznesi, kendisi hak edilmiş olmayan bir liyakat [hak etme] temeli, kendisi sözleşmesel olmayan bir sözleşme temelini kapsayan ve deontolojik kavrayış boyunca karşımıza çıkan paralel anlayışlarla karşılaştırılabilir.

Amaçların seçiminin öncel olarak tanımlanmış adalet ilkeleri tarafından daha baştan itibaren kısıtlanmış olduğunu gördük. Ancak, Rawls'un seçim anlatısını tasvir etmek ve düşünümün rolünü değerlendirmek için (eğer bunların varlığından bahsedilebilirse) adaletin dayattığı kısıtlamanın kendisini nasıl hissettirdiğini ve bunun failin değerlendirmesine nasıl dâhil olduğunu daha ayrıntılı bir biçimde bilmemiz gerekir. Hakkın kısıtlamaları, ilkin yalnızca yarara [menfaate/iyiye] ilişkin adil arzu ve anlayışların ortaya çıkabilecekleri şekilde değerlendirme faaliyetine bir biçimde dâhil mi olur, yoksa fail, adaleti ihlal ettikleri açığa çıktığı anda, pratikte yalnızca bastırmak [suppress] ya da bir kenara bırakmak için belirli adaletsiz arzulara dayanan değerleri ve amaçları kendisi mi biçimlendirir?

Zaman zaman, Rawls, adalet ilkeleri yarar [menfaat/iyi] kavrayışını baştan itibaren belirliymişçesine, hatta bu kavrayışı formüle ediyormüşçesine ifadelerde bulunur. “Planlar yaparken ve özelemler hakkında hüküm verirken insanlar bu kısıtlamaları hesaba katmak durumundadırlar... [O]nların arzu ve özelemleri, daha baştan itibaren, insanların amaç sistemlerinin riayet etmek zorunda olduğu sınırları kesin olarak tayin eden adalet ilkeleri tarafından sınırlandırılmıştır” (31). Başka zaman ise, Rawls, hakkaniyet olarak adalette kişilerin ‘yarar [menfaat/iyi] kavrayışlarını adalet ilkelerinin gerekliliklerine uydurmayı ya da en azından bu ilkeleri doğrudan ihlal eden talepleri baskı altına almamayı zımnen kabul etmiş olduklarını’ yazdığı anda olduğu gibi, ikinci anlatıdan yana görünür [vurgu bana ait, M.S.] (31).

Adaletin yaşam planlarını seçtiğim noktada mı, yoksa sonrasında, bunların peşine düşeceğim noktada mı müdahale edeceği belirsiz ise de, en azından iki anlatının da bizim ilgilendiğimiz anlamda bir öz-düşünüm unsurunu kullanıma sokmadığı açıktır; her ikisi de hakkın benim yararımı bütünüyle belirlememesine olanak tanır; benim yarar [menfaat/iyi] kavrayışım belirli bir alanla sınırlı olsa bile, yine de bana seçim yapmak için bir pay kalır. Bu noktada, Rawls, seçimimizi daraltmak amacıyla, başka bir değerlendirme setini, onun tabiriyle araçsal rasyonalitenin temel prensiplerine kabaca denk düşen belirli ‘tadadi ilkeleri’ kullanıma sokar.

Bu ilkeler, örneğin, verili amaçlara yönelik daha az elverişli değil, daha elverişli araçları, daha az kapsayıcı değil, daha kapsayıcı bir planı, daha az değil, daha çok başarı şansı sunan planı seçmemi, vs. salık verir. Bununla birlikte, Rawls, tadadi ilkelerin, diğer muhtelif rasyonel seçim ilkeleriyle tamamlanması halinde dahi 'planları bir düzene koymaya yetmeyeceğini' (416) ve hakkın ve araçsal rasyonalitenin kısıtlamalarının bir araya gelse-ler bile bizi tek bir kesin tercihe götürmek için yeterli olmayacağını kabul eder. Bu ilkeler tükendiği anda basitçe seçim yapmak zorunda kalırız. "Saf anlamda öncelikli tercih hakkının alanını daraltmamız mümkün olsa da, bunu tamamen ortadan kaldıramayız... Eninde sonunda, ilkenin rehberliği olmaksızın en çok tercih ettiğimiz planda karar kılmak zorunda kaldığımız bir noktaya erişiriz" (552, 551).

Rawls'a göre, neleri ne kadar istediğimizi en iyi şekilde belirleyebil-memiz ve ilgili tüm olgular ışığında bu arzuları tümüyle gerçekleştirmesi en olası planı tespit edebilmemiz için düşünümümüzün devreye girmesi gereken nokta budur.

Rasyonel ilkeler varacağımız hükümleri ayarlar ve düşünümümüz için kılavuz ilkeler kurgularken, biz, nihai olarak, seçimimizin yalnızca neleri isteyeceğimiz değil, aynı zamanda bunları ne kadar isteyeceğimiz hakkın-daki dolaysız öz-bilgimize [kendimizi tanımamıza] (*direct self-knowledge*) dayanması anlamında kendimiz için bir tercihte bulunmak zorunda kalırız. Kimi zaman arzularımızın görelî yoğunluğunu değerlendirme zorunlulu-ğunu görmezden gelmenin bir yolu yoktur (416). Bir kişi için rasyonel bir planın (bir kez tesis edildiğinde, tadadi ilkelerle ve diğer rasyonel seçim ilkeleriyle uyumlu olanlar arasından) düşünümsel rasyonaliteyle seçeceği plan olduğunu söyleyebiliriz. Bu plan, failin, ilgili tüm olgular ışığında, bu planı uygulamanın nasıl sonuçlar doğuracağını gözden geçirdiği ve böylece daha temel arzularını en iyi şekilde gerçekleştirecek yol haritasını tespit ettiği dikkatli bir düşünme ediminin sonucu olarak üzerinde karara varacağı plandır (417).

Rawls'un nasıl seçim yaptığımız hakkındaki anlatısı, onun kavrayışında düşünüm için ayrılan alanın ne kadar sınırlı olduğunu teyit ediyor gibi görünecektir. Belirli bir kişi için en uygun olan yaşam planı ya da yarar [menfaat/iyi] kavrayışının 'dikkatli bir düşünümün sonucu' olduğu söylen-mekle birlikte, bu düşünümün konularının (1) muhtelif alternatif planlar ve bunların failin arzularını gerçekleştirmesi açısından muhtemel sonuçları

ve (2) failin arzu ve gereksinimleri ve bunların görelî yoğunluklarıyla sınırlı olduğu açıktır. Ne birinde ne de diğesinde düşünüm, arzu öznesi *sıfatıyla* benliğı konu alır. Birinci durumda (1) söz konusu olan düşünüm, alternatiflerin tartılması ve bunların muhtemel sonuçlarının hesaplanmasını içerir ki bunun bir öz-düşünüm biçimi olduğundan pek bahsedilemez; burada özne içeriden ziyade dışarıya bakar; bu edim, fail hakkında görece az şey, ancak ilgili alternatifler ve bu alternatiflerin genellikle doyuma ulaştırdığı çıkar ve arzu türleri hakkında bir hayli şey bilen harici bir uzman [*an outside expert*] tarafından prensipte eşit ya da daha büyük bir başarıyla yürütülebilecek bir tür sağgörölü muhakemeye/usavurmaya denk düşer.

İkinci durumda (2) söz konusu olan ve arzuların görelî yoğunluğunu değerlendiren düşünümde özne bir bakıma içeriye bakar, ancak *bütünüyle* değil. Bu düşünüm benliğın olumsal gereksinimlerini, arzularını ve tercihlerini konu alır, ancak benliğın *kendisini* konu almaz. Bu düşünüm biçimi ışıklarını, araştırdığı gereksinim ve arzuların ardında duran benliğe dek uzatmaz; arzu öznesi *sıfatıyla* benliğe ulaşamaz. Rawls'a göre, öz-düşünüm yeteneğı mevcut arzu ve gereksinimlerin görelî yoğunluğunu tartmakla sınırlı olduğu için bunun gerektirdiğı enine boyuna düşünme edimi failin kimliğini ("Gerçekten de, *kimim* ben?") soruşturamaz, yalnızca failin duygu ve sezgilerini ("Gerçekten ne *hissediyorum* ya da en çok neyi *tercih ediyorum*?") soruşturabilir. Bu tür bir düşünme edimi, (üzerinde düşünülmeksizin) peşinen verili bir kimliğe sahip olan bir öznenin arzularını değerlendirmekle sınırlı olduğu için, failin kendi kimliğinin oluşumuna katılımını mümkün kılan güçlü anlamda bir öz-kavrayışa yol açamaz.

Rawls 'bizim dolaysız öz-bilgimizden', neleri ne kadar arzu ettiğimizden kısaca bahsetse de, bu anlamdaki 'öz-bilginin' mevcut arzu ve gereksinimlerimiz konusundaki farkındalıktan biraz daha fazlası olduğu görülür. Ve bu öz-bilgi dar anlamda bizim farkındalığımızda açıkça verili olması itibarıyla 'dolaysız' olduğu ölçüde, alışılmış anlamda düşünümeye veya mütalaaya benzeyen bir şeyin nasıl vuku bulabileceğini tahayyül etmek güçtür, zira mütalaaya benzeyen bir şeyin başlamasından önce, bilmemiz gereken her şeyi 'göz açıp kapayıncaya kadar' muhtemelen biliriz. Ancak, 'dolaysız öz-bilgimiz' düşünüm açısından düzene konması gereken bazı belirsizliklere izin verse bile, belirsizlik çözüldüğü anda anlaşılan benlik, gerçekte dar anlamda bu süreç boyunca ayırt edilen benlik değil, yalnızca benliğın olumsal arzuları [ilinekleri] ve vasıflarıdır.

Yalnızca failin arzularını dikkate alan düşünüm türü ile arzu öznesine dek uzanan ve onun kimliğini keşfe çıkan düşünüm türü arasındaki

farklılık, kısmen, Charles Taylor'ın faillik anlatısında yaptığı 'basit tartıcı' [*simple weigher*]/'güçlü değerlendirici' [*strong evaluator*] ayırımına denk düşer. Her iki ayırımın da merkezinde yüzeysellik ve derinlik imgeleri yer alır. Taylor'a göre, 'basit tartıcı' yol haritasını değerlendirmek ve kendi değerlendirmeleri doğrultusunda eylemde bulunma kudretine sahip olması anlamında minimum düzeyde düşüncelidir. Ancak, basit tartıcının düşünümü, değerlendirmelerinin alternatiflere ilişkin anlaşılmaz bir 'sezgi' ile sınırlı olması anlamında derinlikten yoksundur.

Basit tartıcı için kendi *de facto* arzularının tanımladığı farklı iyi sonuçların arzu edilirliliği önemliyken, güçlü değerlendirici –düşünüm yoluyla– failin olası farklı varolma biçimlerini de inceler. Daha fazla gibi hissettiğimiz şey hakkındaki düşünüm –ki basit bir tartıcının güdülere değerlendirerek yapabildiği bundan ibarettir– kendisi gibi bizi de periferide tutar; olduğumuz türde varlıklar hakkındaki düşünüm ise bizi fail olarak varoluşumuzun merkezine götürür... Söz konusu düşünüm bu anlamda daha derindir (1977: 114-15).

Rawls'a göre, *sahip olduğumuz* türde arzulardan ziyade, '*olduğumuz* türde varlıklar hakkındaki' düşünüm, ilkin olduğumuz türde varlıklar öncel olarak verili olduğu ve düşünümün ya da başka herhangi bir faillik formunun ışığında bir revizyona tabi olmadığı için, ikinci olarak da Rawls'un benliği yapı taşı niteliğindeki özelliklerden yoksun olarak ve yalnızca daima belirli bir mesafede tutulan olumsal vasıfların tasarrufundaymış gibi tasarlandığı ve böylece benliğin içinde araştırılacak ya da anlaşılacak hiçbir şey olmadığı için imkân dâhilinde değildir. Rawls'a göre, öznenin kimliği seçim ve mütalaa anlarında (gelecekteki amaçları ve vasıflarının etkilenmesi elbette mümkün olsa da) asla tehlikede olamaz, zira onu tanımlayan sınırlar –ister iradi, ister bilişsel– bunların dönüşümüne katkıda bulunacak olan failin erişiminin ötesinde kalır.

Rawls'unki gibi arzu nesnelereyle sınırlı olan bir düşünüm anlayışı ile Taylor'ınki gibi daha öteye uzanarak arzu öznesine nüfuz eden düşünüm anlayışı arasındaki ayırım, daha önce tespit ettiğimiz duyarlı ve kurucu topluluk kavrayışları arasındaki ayırma denk düşer. Zira duyarlı kavrayışta topluluğun yararı, öncel olarak bireyleşen öznelerin cemaatçi amaç ve duygularıyla sınırlıdır; buna karşılık, kurucu kavrayışta yalnızca kişinin *duygularını* tanımlamak için değil, kısmen onun kimliğini oluşturan, kısmen de daha önce kim olduğunu tayin eden bir öz-kavrayış kipini

tanımlamak amacıyla topluluğun yararının kişiye daha derinden nüfuz ettiği kabul ediliyordu.

Rawls'un adalet kuramının tutarlılığını sağlamak için kurucu anlamda bir topluluk kavrayışına ihtiyaç duyduğunu görmüştük ki bu da yeri geldiğinde bilişsel anlamda bir faillik anlayışını gerektirir ve Rawls'un yarar [good] teorisinin ne birine ne de diğerine geçit verdiğini bulgulamıştık. Bu, adalet kuramı veya yarar teorisi ya da her ikisi hakkında şüphe doğurur. Ancak, bunların bir bütün olarak Rawls'un anlayışı açısından yarattığı güçlüklerin ötesinde, Rawls'un sınırlı faillik ve düşünüm anlatıları kendi içlerinde dahi makûl değildir ve seçimin ve mütalaanın neyi kapsayabileceği konusunda makûl bir açıklama yapmaktan acizdir. Dört başı mamur bir düşünüm devre dışı bırakıldığı anda geriye kalacak seçim tasvirini dikkate alarak, kabaca da olsa bunu göstermeye çalışacağım.

FAİLLİK VE SEÇİMİN ROLÜ

Daha önce gördüğümüz gibi, Rawls'un yarar teorisi iradecidir [*voluntaristic*]; temel amaçlarımız ve değerlerimiz ve iyi/yarar kavrayışlarımız, bizim tercih hakkımız dâhilinde olan şeylerdir ve bunları seçerek faillüğimizin gereğini yerine getirmiş oluruz. Rawls'un tanımladığı üzere, rasyonel (yani araçsal) seçim ilkeleri tükendiği anda, '*biz, nihai olarak, seçimimizin yalnızca neleri isteyeceğimiz değil, aynı zamanda bunları ne kadar isteyeceğimiz hakkındaki dolaysız öz-bilgimize dayanması anlamında kendimiz için bir tercihte bulunmak zorunda kalırız...* En çok arzu ettiği şeyin ne olduğuna karar vermek, *açıkça failin kendisine bırakılmıştır*' [vurgu bana ait, M.S.] (416). Rasyonel seçim ilkeleri tek bir en iyi yaşam planını tayin etmediği için, '*geriye karar vermek üzere bir hayli şey kalır...* Eninde sonunda, ilkenin rehberliği olmaksızın en çok tercih ettiğimiz planda *karar kılmak zorunda kaldığımız bir noktaya erişiriz...* [*S*]af anlamda öncelikli tercih hakkının alanını daraltınamız mümkün olsa da, bunu tamamen ortadan kaldıramayız... Şimdiki ve gelecekteki tüm eğilim ve arzularını hesaba katarak bir karar vermek zorunda olan, *kişinin kendisidir*' [vurgu bana ait] (449, 551, 552, 557).

Rawls'un benim değerlerimi ve iyi/yarar kavrayışlarımı seçim ya da kararın ürünü olarak tanımlayacağı açıksa, geriye bu seçimin neyi kapsadığını ve buna nasıl ulaştığımı anlamak kalıyor. Rawls'a göre, neyi ne kadar istediğimizi '*seçimimizin çoğunlukla bu konudaki dolaysız öz-bilgimize*

dayalı olması anlamında kendimiz seçeriz. Ancak, bir seçim, yani mevcut arzu ve gereksinimlerime ‘dayalı olması anlamında’ (bunlar tarafından belirlenen? M.S.) bir seçim, olsa olsa yalnızca tuhaf bir seçim olabilir. Zira, Rawls gibi, seçimlerimin ‘dayalı’ olduğu arzu ve gereksinimlerin seçilmemiş, aksine, koşulların ürünleri olduklarını varsayarsak [“Şu anda neyi arzu ettiğimizi şu anda seçmiyoruz” (415)], bu tür bir ‘seçim’, iradi bir edimden ziyade, bu arzu ve gereksinimlerin gerçekte ne olduklarının olgusal bir muhasebesini içerecektir. Ve bu psikolojik bilgiyi ‘dolaysız öz-bilgi/kendini tanıma’ aracılığıyla anlamayı başardığım anda, görünen o ki, benim için seçecek hiçbir şey kalmayacaktır. Yine de, bu şekilde anladığım arzu ve gereksinimlerimi, bunları doyuma ulaştırmak açısından en elverişli araçlarla buluşturmak zorundayımdır; ancak, bu, irade gücü ya da irade uygulamasını içermeyen bir sağgörü sorunudur.

Rawls ‘en çok arzu ettiği şeyin ne olduğuna karar vermek failin kendisine bırakılmıştır’ (416) ve ‘hangi planları en çok tercih ettiğimize karar vermeliyiz’ (451) diye yazdığında, failin almak zorunda olduğu ‘karar’ ikrar edeceği değerlere veya peşine düşeceği amaçlara ilişkin bir seçim değildir; bu ‘karar’ zaten var olan gereksinimlerin veya zaten sahip olduğu tercihlerin bir hesabından ya da psikik bir dökümünden daha fazla bir şey etmez. Başlangıç durumundaki kolektif ‘seçim’ ya da ‘anlaşma’da olduğu gibi, bu tür bir ‘karar’, failin zaten *varolan* bir şeyi –bu durumda varoluşa öncel [*pre-existing*] arzularının şeklini ve yoğunluğunu– ne kadar doğru bir biçimde algıladığını hükme bağlayan bir olgudan başka bir şey değildir. Ancak, eğer durum buysa, failiğin iradi veçhesi tamamen yok olmuş gibi görünecektir.

Varolan arzu ve gereksinimlerimi basitçe dikkate alarak bir yaşam planına veya bir iyi/yarar kavrayışına ulaşmak ne planı ne de arzuları seçmek demektir; bu, basitçe, zaten varolan amaçlarımı, bunları doyuma ulaştıracak en elverişli araçlarla buluşturmak anlamına gelir. Bu gibi bir tanım altında amaçlarım, değerlerim ve iyi/yarar kavrayışlarım seçimin ürünleri değil, belirli bir yüzeysel iç gözlemin, içinde bulunduğum durumun arazlarının beni baş başa bıraktığı güdüler ve arzuları eleştirel olmayan bir biçimde incelemeye ancak yetecek kadar ‘içe dönük’ bir gözlemin konusudurlar; bunları hissettiğim gibi kolayca bilirim ve bunların gereğini yerine getirmek için elimden geleni yaparım.

Rawls’un bu faillik ve seçim anlatısının apaçık çöküşünden iki yoldan birine başvurarak kaçınabileceği öne sürülebilir. Bunlardan ilki, insanların, yalnızca arzularının yoğunluğunu değil, aynı zamanda bunların arzu edilirliliğini değerlendirmek anlamında düşünüm kudretine, yani

belirli birinci-derece arzuları [*first-order desires*] konu alan ikinci-derece arzuları şekillendirme kudretine sahip oldukları düşüncesini kullanıma sokmaktır (Frankfurt, 1971). O halde, belirli arzulara sahip olmak, başkalarınınsa sahip olmamak isteyebilirim veya belirli türde arzuları arzu edilir, başkalarınınsa daha az arzu edilir sayabilirim. Bir şeyin (haksız yere olmayacak şekilde) arzu edilmiş olması olgusu bunu iyi kılmak için artık yeterli değildir, zira bu olgu, bunun ötesinde yer alan, söz konusu arzunun arzu edilir olup olmadığı sorusuna bağlı olacaktır. (Gerçekte) ne istediğimi bir ilk derece arzu meselesi olarak anladığım anda, bana düşen şey, arzusunun arzu edilirliliğini değerlendirmek ve bu anlamda onu onaylamak ya da reddetmek olacaktır.

Gerçekten, Rawls, her ne kadar 'şu anda neyi arzu ettiğimizi şu anda seçmiyorsak' da, en azından 'daha sonraki bir zamanda hangi arzulara sahip olacağımızı şu anda seçebiliriz... Şu anda, gelecekte sahip olacağımız arzuları etkileyeceğini bildiğimiz bir şeyi yapmaya elbette karar verebiliriz... Böylece, varolan arzularımızın ışığında, gelecekteki arzular arasından bir seçim yaparız' (415) diye yazdığında, bu olasılığın varlığını belli belirsiz kabul ediyor görünür.

Ancak, Rawls'ün bir fail belirli başka arzulara yönelik arzuları biçimlendirme yeteneğine sahip olsa bile, bu kişinin failliği anlamlı olacak hiçbir şekilde restore edilemeyecektir. Zira, bu kişi, bir tür arzusunun arzu edilirliliğini başka bir arzuya karşı mazur göstermeye ya da savunmaya yarayan ikinci derece bir arzusu olması gibi bir olgu dışında hiçbir gerekçeye sahip olmayacaktır. Bu kişinin elinde, yine de, yalnızca kendisine başvurmak üzere (artık ikinci derece olan) tercihinine ilişkin psikolojik bir hakikat ve değerlendirmek üzere de bunun görelî yoğunluğu bulunur. Ne bir arzusunun içsel değeri ne de bu arzusunun failin kimliğiyle zaruri bağıntısı söz konusu arzu onaylamak için bir temel sağlayabilir, çünkü Rawls'un anlatısında bir arzusunun değeri yalnızca bir kişinin iyiliği/yararı ışığında ortaya çıkar ve failin kimliği yapı taşı niteliğindeki özelliklerden yoksundur, öyle ki, hiçbir amaç ya da arzu failin kimliği açısından asli olamaz. İkinci derece arzuların oluşumunun akla getirdiği arzuların onaylanması ya da reddi, Rawls'un varsayımlarında düşünöme ya da iradeye ilişkin ek bir unsur kullanıma sokmayacaktır, zira bu tür bir değerlendirme, ilk ve ikinci derece arzular da dâhil olmak üzere, varoluşa öncel arzuların görelî yoğunluğuna ilişkin yalnızca bir parça daha karmaşık bir hesabı yansıtabilir. Buradan hâsıl olan iyi/yarar kavrayışının seçilmiş olduğundan artık bahsedilemez; yalnızca ilk derece arzuların doğmuş olduğu söylenebilir.

Rawls'un kavrayışındaki seçimin tutarlılığını sağlamak için ikinci olası girişim, failin yoğunlukları ayrı ayrı, düzgün bir biçimde ölçülen çeşitli arzularının bir eşitliğe yol açtığı ve mütalaanın uygun tercihlerin tamamını zaten dikkate aldığı, öyle ki, başka hiçbir tercihin bu eşitliği bozmak üzere kullanıma sokulamayacağı bir durumu tahayyül etmek olabilir. Böyle bir durumda, diye devam edecektir muhtemelen bu anlatı, failin, hiçbir tercihe ya da arzuya dayanmaksızın, şu veya bu biçimde, rastgele bir seçime tüm desteğini vermekten başka hiçbir seçeneği kalmayacaktır. Varoluşa öncel gereksinim ve arzuların etkisinden bu kadar bağımsız olan bir 'seçimin' –bazen tanımlandığı şekliyle 'radikal biçimde özgür bir seçimin'–, failin varoluşa öncel gereksinim ve arzularıyla uyumlu bir 'seçim yapmaya' mecbur olması durumunda, failiğin iradi veçhesine geçit vermesinin görünüşe göre mümkün olmadığı ileri sürülebilir.

Ne var ki, Rawls, varoluşa öncel gereksinim ve arzuların etkisinden tamamen kaçabilecek bütünüyle keyfi bir faillik formunu reddeder. "Radikal seçim kavramının (...) hakkaniyet olarak adalette yeri yoktur" (Rawls, 1980: 568). Failin özerkliğini ifade eden ve olumsuzluklardan azade olmak zorundaki hak ilkelerinden farklı olarak, iyi kavrayışlarının baştan başa heteronom bir nitelik taşıdıkları kabul edilir. Birbiriyle bağdaşmayan amaçların ortaya çıktığı yerde, Rawls, ilkin üzerinde düşündüğümüz (gayrı)faillik formunu hatırlatarak, radikal biçimde özgür ya da keyfi seçimden değil, 'saf anlamda öncelikli tercih hakkından' bahseder. Her halükârda, hiçbir mütalaanın hükmetmediği salt keyfi bir 'seçim' kavramı, iradi faillik anlatısı açısından, bütünüyle önceden belirlenmiş tercihlerin ve arzuların hükmettiği bir 'seçimden' burun farkıyla daha makûldür. Ne 'saf anlamda öncelikli tercih hakkı' ne de 'salt keyfi seçim' Rawls'un iradi anlamda faillik kavramını kurtarabilir; bunlardan ilki seçimi zorunlulukla, ikincisi ise geçici hevesle karıştırır. İkisi bir araya gelerek Rawls'un anlatısında düşünöme ayrılan sınırlı alanı ve bunun sonucu olarak ortaya çıkan inandırıcılıktan uzak beşeri faillik anlatısını yansıtır.

YARARIN/İYİNİN STATÜSÜ

Rawls'un yarar [menfaat/iyilik] teorisinin karşılaştığı güçlük epistemolojik olduğu kadar ahlakidir ve bu anlamda hak kavramıyla bağıntısı çerçevesinde ortaya çıkan bir sorunu –değerlendirme standardını değerlendirilen şeyden ayırt etme sorununu– hatırlatır. Eğer temel değerlerim ve nihai amaçların o

anki gereksinim ve arzularını değerlendirmemi ve bunları düzene sokmamı mümkün kılacaklarsa –ki elbette böyle yapmaları gerekir–, bu değerler ve amaçların, bunları belirli bir yeğlilikle tesadüfen elimde bulundurmam olgusundan bağımsız bir tasdike sahip olmaları gerekir. Ancak, eğer yarar [menfaat/iyi] kavrayışım o anki gereksinim ve arzularının basit bir ürünü ise, bunun sağladığı eleştirel duruş noktasının, değerlendirmeye çalıştığı arzulardan daha değerli ya da daha geçerli olduğunu varsaymak için sebep yoktur; söz konusu yarar [menfaat/iyi] kavrayışı, bu arzuların ürünü olarak aynı olumsuzlukların hükmü altında olacaktır.

Hak kavramı bağlamında karşılaştığı bu güçlük karşısında, Rawls, hakkaniyet olarak adaletin içinde ‘mevcut gereksinim ve çıkarların, deyim yerindeyse, merhametine kalmamış’ (261) bir Arşimet noktası arayarak tepki verir. Ancak, daha önce gördüğümüz gibi, Rawls’un hak kavramı özel ahlaka dek uzanmaz, ne de mesafeli durmayı mümkün kılan başka herhangi bir enstrüman iyiyi/yararı failin mevcut gereksinim ve arzularına tam anlamıyla müdahil olmaktan korur. ‘Saf anlamda öncelikli tercih hakkı’ tümüyle heteronom bir tercihtir ve kimsenin değerlerinin ya da yarar [menfaat/iyi] kavrayışının bunun ötesine uzanması mümkün değildir. Rawls’un şaşırtıcı bir şekilde kabul ettiği üzere, ‘Şu yarar/iyi kavrayışındansa bu iyi kavrayışına sahip olmamız ahlaki bir perspektiften bakıldığında birdir. Bunları edinirken, bizi cinsiyetimiz ve sınıfımız hakkındaki malumatı yok saymaya sevk eden aynı tür olumsuzlukların etkisi altında kalmışızdır’ (1975: 537).

Rawls’un anlatısındaki düşünümün sınırlı alanı ve bunun sonucu olarak ortaya çıkan sorunlu ve hatta kuvvetten düşmüş yarar [menfaat/iyi] teorisi, her ne kadar hak kuramı buna pek benzemese de, deontolojik liberalizmin esas itibarıyla faydacı bir yarar anlatısını ne ölçüde kabul ettiğini açığa vurur. Bu faydacı arka plan, ilkin, Dworkin’in pozitif ayrımcılık savunusu hakkındaki tartışmamızda karşımıza çıkmıştı; hiçbir bireysel hakkın tehlikede görülmediği durumlarda faydacı mülahazalar otomatik olarak üstün geliyordu. Her ne kadar Dworkin ‘faydacılık karşıtı hak kavramı’ olarak adlandırdığı şeyi savunsa da, bu hakkın kapsamı (kaçamaklı olmakla birlikte) katı bir biçimde sınırlanmıştır; öylesine ki, ‘özgürlüğümü kısıtlayan yasaların büyük bir kısmı, ortak çıkar ya da genel refah yararına olduğu gerekçesiyle mazur gösterilir’ (1977a: 269).³

3) Bu bağlamda, Dworkin’in görüşü hakkındaki zorlayıcı bir eleştiri için bkz. H.L.A. Hart (1979: 86-9).

Rawls'un kavrayışının faydacı arka planı, bireysel ahlaki yaşama yaptığı göndermelerde en açık şekilde ortaya çıkar. Hakkaniyet olarak adalet toplumsal –ya da kamusal– ahlakın temeli olarak faydacılığı reddetmekle birlikte, bireysel –ya da özel– ahlakın temeli olarak faydacılıkla açıkça anlaşmazlık halinde değildir – Kant'ın 'kişinin kendine karşı ödevleri' kavramına rağmen... Rawls, özel ahlaka ilişkin faydacı anlatıyı, görülür bir itiraz olmaksızın, şu şekilde tanımlar:

Bir kişi en üstün yararına ulaşmak, rasyonel amaçlarını mümkün olduğu kadar geliştirmek için eylemde bulunduğu anda, en azından bundan başkaları etkilenmediği sürece, uygun bir biçimde eylemiş olur... Bir bireyin prensibi kendi refahını mümkün olduğu kadar artırmak, kendi arzu sistemini mümkün olduğu kadar geliştirmektir (23).

Elbette [bir bireyin yaşam planı seçiminde, M.S.] genel bir yanıt sağlıyor gibi gözükür biçimsel bir ilke vardır. Bu, beklenen net tatmin dengesini azami hadde çıkaran planı benimseme ilkesidir (416).

Rawls'a göre, faydacılık, yararı, değerleri konusunda aralarında ayırım gözetmeksizin, keyfi bir biçimde verili arzuların tatmini olarak tasavvur ederken değil –zira hakkaniyet olarak adalet de bu düşünceyi paylaşır–, yalnızca bu arzuların gerçekleştirilme biçimlerinin bireyler arasındaki dağılımına kayıtsız kaldığı için yanılır. Rawls'un gördüğü kadarıyla faydacılığın hatası, 'bütün insanların arzularını tutarlı tek bir arzu sistemi içinde' bir araya getirmek amacıyla, 'bir bütün olarak toplum açısından, tek bir kişi için rasyonel olan tercih/seçim ilkesini' benimsemek ve bu arzunun genel tatmini için çalışmaktır (26-7). Faydacılık böyle yaparak bütün insanları tek bir kişi içinde 'kaynaştırır' ya da 'birleştirir', toplumsal tercihi de (muhtemelen bireysel tercihin uygun bir biçimde indirgenebilmesi için) 'esas itibarıyla bir etkin yönetim sorununa' indirger ve böylelikle kişiler arasındaki farklılıkları ciddiye almayı beceremez (27,33).

Hakkaniyet olarak adalet, kişiler arasındaki farklılıkları vurgulayarak ve faydacılığın birleştirdiği muhtelif 'arzu sistemlerinin' ayrılıkları konusunda ısrarcı olarak bu eksiklikleri gidermeye çalışır. Rawls'un bu bağlamda faydacılıktan ayrılmasının nedenleri hemen ortaya çıkmaz. Her ne kadar Rawls, münferit her bir bireye tam olarak tek bir 'arzu sisteminin' tekabül edeceğini öngören görüşünden dönmez gibi gözükse de, bunun neden böyle olması gerektiğini ya da bir 'arzu sisteminin' tam olarak neyi

kapsadığını veya bu arzu sistemlerini birleştirmenin neden yanlış olduğunu asla söylemez. Belirli bir şekilde *düzenlenmiş* bir dizi arzudan oluşan bir 'arzu sistemi' bu arzuların rölatif değerlerine veya failin kimliğiyle asli bağlantılarına göre bir hiyerarşi içinde mi tanzim edilir, yoksa yalnızca görelî yoğunlukları ve tesadüfî konumları itibarıyla birbirinden ayırt edilebilen arzuların keyfi bir biçimde dizilerek basitçe sıralanmasından mı ibarettir? Eğer bir arzu sistemi ikincisi gibiyse, eğer belirli bir kişi içinde tesadüfen vücut bulan arzuların keyfi bir biçimde derlenmesinden fazlasını ifade etmiyorsa, böyle bir 'sistemin' bütünlüğünün ahlaki ve metafizik açıdan neden bu kadar ciddiye alınması gerektiği belirsizdir. Eğer arzular kişilerin içinde [*within persons*] uygun bir şekilde birleştirilebiliyorsa, neden kişiler arasında da [*between persons*] birleştirilemesin?

Öte yandan, arzuları bir *sistem* haline getiren şey, niteliksel olarak birbirinden ayırt edilebilen arzuların hiyerarşik olarak sıralanması ise, arzuların kişiler arasındansa bir kişinin içinde 'birleştirilmesi' artık mazur gösterilemez ve faydacılık açısından yanlış olan şey, en azından bu bağlamda, hakkaniyet olarak adalet açısından da yanlış olur. İster kişilerin içinde, ister kişiler arasında, arzuları birleştirme eğilimi, bunları *düzenleme* ya da bunlar arasındaki niteliksel farklılıkları teslim etme konusunda uğranılan başarısızlığı yansıtır. Ancak, bu başarısızlık bireysel tercihle toplumsal tercih arasındaki ayrımın ötesine geçer, zira *bu* anlamda bir 'arzu sisteminin' her durumda deneysel olarak bireyselleşmiş kişiye tekabül edeceğini varsaymak için hiçbir neden yoktur. Kısmen de olsa ortak bir kimlik veya yaşam biçimi oluşturan ortak değerler düzeni ya da yapısı tarafından bir ölçüde saptanabilir oldukları sürece, çeşitli türdeki topluluklar bu anlamda farklı 'arzu sistemleri' sayılabilirler. Bu açıdan bakıldığında, faydacılığın kişiler arasındaki farklılıkları ciddiye almak konusunda uğradığı başarısızlık, farklı arzu düzenleri arasında değer açısından görülen niteliksel farklılıkları ciddiye almak konusunda uğranılan daha büyük başarısızlığın yalnızca bir belirtisi olarak görünecektir ki bu da hakkaniyet olarak adaletin de paylaştığı görülen, kuvvetten düşmüş yarar anlatısında kökleşmiş bir başarısızlıktır.

Rawls'un ki gibi bir deontolojik öğreti açısından yararı [menfaat/iyi] bütünüyle olumsuzluğa saplanıp kalmış bir olgu olarak görmek, söz konusu öğretinin genel olarak akla aykırılığına rağmen, en azından hakkın önceliğini daha da mücbir kılmaya yardımcı olma avantajına sahip olacaktır. Eğer yarar [menfaat/iyi] değerine bakılmaksızın, keyfi olarak verili tercihlerin rastgele tatmininden daha fazla bir şey değilse, hakkın

(ve hatta farklı türdeki birçok talebin) buna ağır basmak zorunda olmasını tahayyül etmek güç değildir. Ancak, gerçekte, yararın [menfaatin/iyinin] ahlaken zayıflayan statüsü, adaletin statüsü konusunda da kaçınılmaz bir biçimde soru işareti uyandırmak zorundadır. Zira yarar [menfaat/iyi] kavrayışımızın ahlaki açıdan keyfi olduğu kabul edildiği anda, tüm (toplumsal) erdemler arasında en yücesinin, niçin bu keyfi kavrayışları 'koşulların elverdiği ölçüde tamamıyla' takip etmemizi mümkün kılan erdem olması gerektiğini anlamak güçtür.

ADALETİN AHLAKİ EPİSTEMOLOJİSİ

Yarar [menfaat/iyi] konusundaki tartışmamız bizi böylelikle adalet sorunu ve adaletin önceliği iddiasına geri döndürüyor ve bu suretle başlangıç durumundaki adalet koşullarına geri dönmüş oluyoruz. Rawls'un, faydacılığı ıslah eden bir unsur olarak üzerinde ısrarla durduğu 'kişiler arası ayrılık ya da farklılık' kavramı, bireylerin diğerlerinin çıkarlarına ilgi duymamaları anlayışını ifade eden karşılıklı ilgisizliğin anahtar varsayımı yerine konulmuştur (218). Başlangıç durumundaki koşulları ilk incelediğimizde, özellikle bu varsayım ve genel olarak adalet koşullarının deneysel yorumu, adaletin önceliğini çeşitli şekillerde zayıflatıyor gibi görünmüştü: Adaletin etkisinin belirli ampirik ön-koşulların varlığına bağlı olduğu yerde, söz konusu etki artık hakikatin teoriler karşısındaki konumu gibi mutlak değil, fiziksel cesaretin savaş bölgesindeki tezahürü gibi yalnızca şarta bağlıydı; en azından müteakıl bir statüye sahip rakip bir erdemi ya da bir erdemler dizisini gerektiriyordu; belirli durumlarda düzeltici bir boyutu varsayıyordu; nihayet, uygunsuz biçimde sergilendiğinde erdemden ziyade kusur olarak ortaya çıkıyordu. Uzun sözün kısası, –Rawls'un açıkça benimsediğine benzer– Hume'cu bir adalet koşulları anlatısı, Rawls'un gerekli bulduğu ve Kant'ın yalnızca Rawls'un kabul edilemez bulduğu ahlaki bir metafiziğe başvurarak savunduğu adaletin imtiyazlı statüsüyle tezat halinde gibi görünüyordu.

Hume'un kendi adalet görüşü, tarafsızlığını teyit eder; en azından Hume ve Rawls'un paylaşıyor gibi gözüktükleri öncüllerden türetildiği ölçüde... Hume'a göre, adalet koşulları, mevcut beşeri toplumların talihsiz olmakla birlikte kaçınılmaz birtakım maddi ve güdüsel koşullarını tanımlar; bunlardan en önemlileri mutedil kıtlık ve 'sınırlı cömertlik'tir. Bir araya geldiklerinde, bu koşullar, adaletin vusulünün delalet ettiği

bazı daha asil ancak daha nadide erdemlerin yokluğunun taşıdığı anlamı sergiler.

“Eğer herkes bir diğeri için müşfik bir saygı besleseydi ya da doğa tüm gereksinim ve arzularımızı fazlasıyla karşılasaydı (...) adaletin varsaydığı çıkar kıskançlığı artık kendine yer bulamazdı”; ne de, der Hume, mülkiyet ile sahip olma arasında ayırım yapmak için herhangi vesile kalırdı. “İnsanın iyilikseverliğini ya da doğanın mükâfatlarını yeterli miktarda artırırsanız, adaleti, yerine çok daha asil erdemler ve daha büyük lütuflar koyarak gereksizleştirmiş olursunuz.” Eğer maddi kıtlığın yerine bolluk konsaydı ‘ya da herkes, herkes için, kendisine karşı beslediğiyle aynı sevgi ve müşfik saygıyı besleseydi, adalet de, adaletsizlik de insanlar arasında aynı ölçüde bilinmez olurdu’. Ve, böylelikle, Hume şu sonuca varır: “Adaletin kökeni, yalnızca insanların gereksinimleri için doğanın sunduğu yetersiz şartlardan türer” (1739: 494-5).

Hume’a göre, adalet toplumsal kuruluşların ilk erdemi olamaz (en azından kategorik anlamda olamaz) ve bazı durumlarda bir erdem olduğu dahi şüphelidir. Örneğin, aile kuruluşunda bağlılıklar o denli genişleyebilir ki adalet bir ‘ilk erdeme’ göre çok daha az yer tutar, hatta neredeyse hiç yer tutmaz. Ve cömertliğin sınırlı olduğu ve adaletin daha kapsamlı bir yer tuttuğu daha geniş bir toplulukta dahi adalet, erdemi yalnızca yoklukları adaleti var eden daha yüce ya da daha asil erdemlerin teşkil ettiği arka plana karşı oluşturulabilir. Karşılıklı iyilikseverlik ve genişletilmiş bağlılıklar daha kapsamlı bir biçimde geliştirilebilseydi, ‘temkinli, kıskanç adalet erdemine’ duyulan ihtiyaç oransal olarak azalır ve insanoğlu daha iyi bir konumda olurdu. Kıtlığın ve bencilliğin bütünüyle üstesinden gelinebilseydi, o zaman, ‘tamamen yararsız hale gelen adaletin (...) erdemler katalogunda kendine yer bulması muhtemelen asla mümkün olmazdı’ (1777: 16); bu, Rawls’un söz konusu erdemi atayacağı birinci sıradan çok daha azı anlamına gelir.

Ancak, bizzat Rawls’un davet ettiği, Hume’un anlatısıyla kendisinininki arasındaki paralellığe rağmen, karşılıklı ilgisizlik varsayımı Rawls için farklı bir anlama sahiptir. Söz konusu varsayım insanların genellikle ‘bencillik ve sınırlı cömertliğin’ hükmü altında olduğunu ima etmez; gerçekten, bununla insanların güdülerindeki bir iddia kastedilmemektedir. Bu varsayım, daha ziyade, güdülerin öznesi hakkındaki bir iddiadır. Çıkarların zorunlu olarak, peşinen bireyleşmiş ve amaçlarına öncel bir mülkiyet öznesi olan bir benliğin içinde [in a self] bulunduğunu değil, bir benliğe ait [of a self] olduğunu kabul eder.

Buradan adaletin statüsü açısından önemli sonuçlar doğar. Artık iyilik-severlik adalete öncel değildir ve bazı durumlarda adaletin ayağını kaydırıp onun yerine geçemez. Rawls'a göre, adalet erdemi, egoistçe güdülerini *a priori* çıkış noktası olarak almadığına göre, kendisi için elverişli bir durum bulmak amacıyla iyilikseverliğin kuvvetten düşmesini beklemeye ihtiyaç duymaz ve 'genişletilmiş bağlılıkların' tam anlamıyla olgunlaşması dahi onu yerinden edemez. Adalet 'daha asil erdemler' konusunda salt düzeltici olmaktan çıkar, zira etkisi artık bunların yokluğuna bağlı değildir. Aksine, kişilerin Rawls'un anladığı şekilde bireyleştiği yerde, adalet yalnızca hâkim duygular ve güdülerden bağımsızlığını kazanmakla kalmaz, aynı zamanda asli bir unsur olarak bunların üzerinde yer alır. Zira, Rawls'un tasarladığı şekliyle öznenin doğası dikkate alındığında, adalet yalnızca diğer, daha düşük erdemler gibi bir düşünce ya da duygu değil, her şeyden önce bu erdemleri sınırlayan ve bunlar karşısında 'düzenleyici' bir çerçevedir.

O halde, tabiatımızı gerçekleştirmek için adalet duygumuzu diğer amaçlarımıza hükmedecek şekilde korumayı planlamaktan başka bir seçeneğimiz yoktur. Bu duygu, diğer arzuların başka bir şey değilmiş gibi, öteki amaçlarımız karşısında taviz konusu yapılıp ve bunlarla bir tutulursa erişim alanının dışında kalır... Aksine, tabiatımızı ifade etmeyi ne kadar başarabileceğimiz, nihai anlamda düzenleyici olan adalet duygumuz doğrultusunda ne kadar tutarlı bir biçimde eylemde bulunacağımıza bağlıdır. Yapamayacağımız şey, adalet duygusunu diğer arzuların başka bir şey değilmiş gibi bunlarla karşılaştıran bir planı izleyerek tabiatımızı ifade etmektir. Zira bu duygu kişinin ne olduğunu açığa vurur ve bundan taviz vermek benliğin dilediği gibi davranmasını sağlamaz, aksine, dünyanın olumsuzluk ve rastlantılarına yol vermek anlamına gelir (574-5).

Benliğin önceliği gibi, adaletin önceliğinin de özgürlüğünü büyük oranda dünyanın olumsuzluk ve rastlantılarından azade olmasından nasıl elde ettiğini daha önce görmüştük. Bu, hak ile benliğin sınırları hakkındaki tartışmamızda büyük oranda ortaya çıkmıştı. Yarar/iyi hakkında yürüttüğümüz tartışma ışığında, Rawls'un özne kuramında iyilikseverlik ve hatta sevgi gibi birtakım erdemlerin niçin kendi kendine yeterli ahlaki idealler olmadıklarını ve tamamlanmaları için adaleti beklemeleri gerektiğini de artık anlayabiliyoruz.

Rawls'un anlatısında düşünümüne biçilen sınırlı rol dikkate alındığında, iyilikseverlik ve sevgi erdemleri, iyinin vasıfları olarak, içgöründen ziyade

duygu biçimleridir, bilmekten ziyade hissetme yollarıdır. Amaçları hemen hemen dolaysız bir biçimde farkındalığımda verili olan kişisel veya birinci derece [*first-order*] duygu ve düşüncelerden farklı olarak, iyilikseverlik ve sevgi, amacı diğerinin iyiliği olan arzulardır. Ancak, kişilerin ayrılıkları ve aralarındaki sınırların inatçı doğası dikkate alındığında, *bu* iyiliğin içeriği (yani başkası için dilediğim iyiliğin içeriği) benim için büyük oranda anlaşılmasız olmalıdır. Rawls'un görüşünde sevgi kördür, yoğunluğu açısından değil, meşgalesinin konusunu oluşturan iyiliğin anlaşılmasızlığı açısından. "Durumun muğlâk kalmasının nedeni, sevgi ve iyilikseverliğin ikinci derece kavramlar olmalarıdır: Bunlar sevilen bireylerin zaten verili olan iyiliklerine [menfaatlerine/yararlarına] katkıda bulunmaya çalışırlar" (191).

Eğer kişinin kendi yararına ulaşması öncelikle mevcut tercihleri araştırma ve bunların görelî yoğunluklarını değerlendirme meselesi ise, bu, kişinin yakını dahi olsa, başka birinin kolaylıkla katılabileceği bir araştırma türü değildir. Yalnızca kişinin kendisi gerçekten ne istediğini 'bilebilir' ve en çok neyi tercih ettiğine 'karar verebilir'. 'Başka birinin bakış açısını kabul etsek ve onun menfaatinin ne olacağını kestirmeye çalışsak bile, bunu, deyim yerindeyse, bir danışman olarak yaparız' (448) ve Rawls'un kavrayışının sınırlı bilişsel erişime izin verdiği dikkate alınacak olursa, bunun oldukça imtiyazsız [*unprivileged*] bir danışman olduğu söylenebilir.

Menfaatlerine katkıda bulunacağımız, sevdiğimiz bir bireyin yararının nerede yattığını bilme güçlüğü'nün kimi zaman üstesinden gelebilsek dahi, sevgimizi ya da iyilikseverliğimizi, çıkarları birbiriyle çatışması muhtemel bir çokluğa [*plurality*] teşmil etmemiz durumunda sorun umutsuzca içinden çıkılmaz bir hal alacaktır. Zira sınıflandırmak üzere her birinin çıkarını ayrı ayrı yeterince bilmeyi ve her birinin görelî [*relative*] taleplerini değerlendirmeyi umut edemeyiz. İyilikseverlik Hume'un varsayımsal görüşünde ileri sürüldüğü kadar kapsamlı bir biçimde geliştirilebilse dahi, etkisi yine de kendi kendine yeterli olmayacaktır, zira daha fazla iyilikseverliğin olmaması durumunda insanlık sevgisinin ne emredebileceği belirsiz kalacaktır. "Durum hakkında iyilikseverliğin dikte ettiği şekilde bir yargıya varılması gerektiğini söylemek son derece anlamsızdır. Bu iddia öz-kayıtı tarafından yanlış yöne meylettirildiğimizi varsayar. Oysa, sorunumuz başka bir yerde yatmaktadır. İyilikseverlik, birçok sevgisi birçok nesnesinin kişiliği içinde tezat halinde bulunduğu sürece adeta kayıptır" (190). Sürpriz olmayan şu ki, bu iyilikseverliğin ihtiyaç duyduğu çapayı adalet erdemi sağlar; iyilikseverlik, en kapsamlı haliyle dahi, olgunluğa erişebilmek için adalete

muhtaçtır. “Kişiler arası ayrımları korumayı, yaşam ve deneyimin müstakillliğini kabul etmeyi arzu eden bir insanlık sevgisi, bağrına bastığı birçok menfaatin karşılık içinde bulunması halinde amaçlarını belirlemek için iki adalet ilkesini kullanacaktır” (191). İnsanlık sevgisi gibi son derece asil bir erdem karşısında dahi adaletin önceliği galip gelir; her ne kadar baki kalan sevgi tuhaf bir biçimde hukuki bir ruh taşısa da.

Bireylerin ahlaki kişiler olarak onlara eşit temsil hakkı tanıyan adil bir ilk duruma [*initial situation*] gösterecekleri rıza bu sevgiye rehberlik eder. (191).

Böylelikle, tarafların karşılıklı ilgisizliği varsayımının, *hakkaniyet olarak adaletin çizdiği çerçevede dâhilinde* iyilikseverliğe ve insanlık sevgisine ilişkin makûl bir yoruma engel teşkil etmediğini görüyoruz [vurgu bana ait] (192).

Rawls’a göre, kişiler arasındaki ayrımları ciddiye almanın doğurduğu sonuçlar doğrudan ahlaki değil, daha kesin olarak epistemolojiktir. Kişiler arasındaki sınırların kuşattığı şey, duygularımızın erişim alanından ziyade –ki buna ilişkin önceden verilmiş bir hüküm içermezler– kavrayışımızın erişim alanıdır, başkalarına doğru uzanan bilişsel erişim alanımızdır. Ve düzeltilmesi için adalete ihtiyaç duyan ve bu yüzden adaletin üstünlüğünün sebebini açıklayan, iyilikseverlik eksikliğinden ziyade (ki bu, her halükârda, değişken ve olumsaldır) (öznenin doğasından türeyen) bu *epistemik* açıktır [*deficit*]. Hume’a göre birbirimizi yeterince *sevmediğimiz* için adalete ihtiyaç duyarken, Rawls’a göre birbirimizi yeterince *tanıyamayacağımız* için adalete ihtiyaç duyarız, zira sevgi dahi tek başına yeterli değildir.

Ne var ki, faillik ve düşünüm hakkında yürüttüğümüz tartışmada ileri sürüldüğü üzere, Rawls’un ahlaki epistemolojisinin gerektirdiği kadar ne kendimize karşı saydamızdır ne de başkalarına karşı opak. Eğer failliğimiz Rawls’un anlatisinin ima ettiği ‘etkin yönetim’ icrasından daha fazlasını kapsayacaksa, mevcut gereksinim ve arzularımıza ilişkin ‘dolaysız öz-bilginin’ izin verdiğiinden daha derin bir iç-gözlem yeteneğine sahip olmamız gerekir. Ancak, daha eksiksiz bir düşünüme muktedir olmak için peşinen bireyleşmiş, amaçlarımıza öncel olması sağlanmış, bütünüyle soyutlanmış mülkiyet özneleri olamayız, aksine, kısmen temel arzu ve bağlılıklarımız tarafından oluşturulmuş, yeniden gözden geçirilmiş öz-kavrayışların ışığında büyümeye ve dönüşüme daima açık, gerçekten kırılğan özneler olmak zorundayız. Ve kurucu öz-kavrayışlarımız yalnızca

bireyden daha kapsamlı bir özneyi ihtiva ettiği ölçüde, bu özne ister aile, kabile ya da şehir olsun, isterse ulus ya da halk, bu haliyle söz konusu öz-kavrayışlar kurucu anlamda bir topluluğu tanımlar. Ve bu tür bir topluluğu meydana koyan şey, yalnızca iyilikseverlik ruhu veya cemaatçi [*communitarian*] değerlerin ya da belirli 'ortak nihai amaçların' hüküm sürmesi değil, ortak bir söylem lügatçesi ve katılımcıların opaklığını/ anlaşılabilirliğini nihai olarak asla ortadan kaldırmasa da azaltan, zımnî pratikler ve kavrayışlardan oluşmuş bir arka plandır. Adaletin üstünlüğü bilişsel anlamda kişilerin müstakillğine ve sınırlılığine dayandığı ölçüde, bu opaklığın/anlaşılabilirliğin azalmasıyla ve topluluğun derinleşmesiyle adaletin önceliği de zayıflayacaktır.

ADALET VE CEMAAT

Herhangi bir toplumun, Rawls'un anladığı manada ne ölçüde adil ya da 'iyi düzenlenmiş' bir toplum [*society*], ne ölçüde bir cemaat [*community*] olduğu daima sorulabilir ve bu sorunun yanıtı hiçbir durumda yalnızca katılımcının duygu ve arzularına gönderme yapılarak tam anlamıyla verilemez. Rawls'un gözlemlediği üzere, belirli bir toplumun adil olup olmadığını sormak, sayıca çok olan üyelerinin sahip olduğu birçok arzu arasında adil bir biçimde eylemde bulunma arzusuna da –her ne kadar, bu, adil bir toplumun bir özelliği olsa da– yer olup olmadığını sormak değil, bizzat bu toplumun, 'temel yapısını' yalnızca bu yapının içindeki kişilerin eğilimlerinin değil, adaletin tanımladığı, belirli bir biçimde düzenlenmiş, belirli bir toplum olup olmadığını sormaktır. Bu nedenle, Rawls, her ne kadar kişilerin tavır ve eğilimlerini adil ve gayri adil olarak adlandırsak da, hakkaniyet olarak adalet açısından 'birincil adalet öznesi [*primary subject of justice*] toplumun temel yapısıdır' diye yazar (7). Bir toplumun bu güçlü anlam uyarınca adil olması için, çerçevesini sadece belirli katılımcıların yaşam planlarının vasıfları değil, adalet kurmalıdır.

Benzer şekilde, belirli bir toplumun bir cemaat olup olmadığını sormak sadece sayıca çok olan üyelerinin sahip olduğu birçok arzu arasında diğerleriyle ilişki kurma ya da cemaatçi amaçları destekleme –her ne kadar bu, cemaatin bir özelliği olsa da– arzusuna da sahip olup olmadıklarını sormak değil, bizzat bu toplumun, temel yapısını yalnızca bu yapının içindeki kişilerin eğilimlerinin değil, cemaatin tanımladığı, belirli bir biçimde düzenlenmiş, belirli bir toplum olup olmadığını sormaktır. Bir

toplumun bu güçlü anlam uyarınca cemaat olması için, cemaat, sadece belirli katılımcıların yaşam planlarının vasıflarından değil, katılımcıların ortak öz-kavrayışlarından kurulu olmalı ve bunların kurumsal düzenlemelerinde vücut bulmalıdır.

Rawls, bu gibi bir kurucu cemaat anlayışının 'diğerleri yanında açıklık gerekçesiyle' ya da 'birbiriyle ilişki içinde bulunan tüm üyelerinin yaşamlarından ayrı ve bunlara üstün, kendine ait bir yaşama sahip organik bir bütün' olarak bir toplumu varsaydığı gerekçesiyle reddedilmesi gerektiğini söyleyerek itiraz edebilir (264). Ancak, kurucu bir cemaat anlayışı, metafizik açıdan, Rawls'un savunduğu gibi bir kurucu adalet anlayışından daha sorunlu değildir. Zira, eğer bu cemaat kavramı yapı içindeki bireylerin duygu ve eğilimlerinden ayırt edilebilirse ve bir anlamda bunlara öncel öz-kavrayışların çerçevesini tanımlıyorsa, hakkaniyet olarak adaletin benzer şekilde kapsadığı bireylerin duygu ve eğilimlerinden ayırt edilebilir ve bunlara öncel bir 'temel yapıyı' ya da çerçeveyi tanımlaması da aynı anlama gelir.

Eğer faydacılık bizim farklılığımızı/müstakilliğimizi ciddiye almayı beceremiyorsa, hakkaniyet olarak adalet de ortak özelliklerimizi ciddiye almayı beceremiyor. Benliğin sınırlarını ilk ve son olarak öncel ve sabit olarak görmekle ortak özelliklerimizi iyinin [yararın/menfaatin] bir vechesine havale ediyor ve iyiliği de/yararı da salt olumsuzluğa, 'ahlaki açıdan uygun görünmeyen' rastgele gereksinim ve arzuların bir ürününe havale ediyor. Bu şekilde zayıflatılan bir iyi [yarar/menfaat] kavramı dikkate alındığında, hakkın önceliği gerçekten de itiraz kabul etmez bir iddia olarak görünebilir. Ancak, faydacılık iyiye [yarara/menfaate] kötü bir ad takmış ve hakkaniyet olarak adalet de bunu eleştirmeksizin benimsemekle deontoloji adına sahte bir zafer kazanmıştır.

Sonuç: *Liberalizm ve Adaletin Sınırları*

Adaletin ilk erdem olması için hakkımızdaki bazı şeylerin doğru olması gerekir. İnsanlık durumuyla belirli bir ilişki içinde bulunan, belirli bir tür varlık olmamız gereklidir. İster Kant'ın durumunda olduğu gibi aşkın özneler olarak, ister Rawls'un durumundaki, esas itibarıyla soyutlanmış mülkiyet özneleri olarak, içinde bulunduğumuz durumla kendi aramıza belirli bir mesafe koymalıyız. Her halükârda, kendimizi bağımsız saymak zorundayız: Her an sahip olabileceğimiz menfaatler ve bağılıklardan bağımsız, kimliği asla amaçlarımız tarafından açığa vurulmayan, aksine, daima bunları araştırmak, değerlendirmek ve yeniden gözden geçirmek üzere geri çekilmeye ehil saymalıyız (Rawls 1979: 7; 1980: 544-5)...

DEONTOLOJİNİN ÖZGÜRLEŞTİRME PROJESİ

Bağımsız benlik kavramıyla bağlı olmak, bu benliğin ikamet etmek zorunda olduğu ahlaki evrenin vizyonudur. Klasik Yunan ve Ortaçağ Hıristiyanlığına özgü anlayışlardan farklı olarak, deontolojik etiğin evreni içsel anlamdan mahrum bir yerdir; Max Weber'in deyimiyile 'büyüsü bozulmuş'

bir dünyadır, objektif bir ahlaki düzenden yoksun bir dünyadır. 17. yüzyıl bilim ve felsefesinin de teyit ettiği üzere,¹ yalnızca *telos*'tan [öz-amaç] yoksun bir evrende, amaçlarından ve hedeflerinden ayrı ve bunlara öncel bir özne tasarlamak mümkündür. Yalnızca maksatlı bir düzen tarafından yönetilmeyen bir dünya, adalet ilkelerini beşeri inşa faaliyetine ve iyi [yarar/menfaat] kavrayışlarını bireysel tercihe açık bırakır. Bu bağlamda, deontolojik liberalizm ve teleolojik dünya görüşleri arasındaki zıtlığın derinliği tam olarak ortaya çıkar.

Ne doğanın ne de kozmosun idrak edilecek ya da kavranacak anlamlı bir düzen sağladığı yerde, kendi başına anlam oluşturmak insan öznesine düşer. Bu, Hobbes'tan itibaren sözleşme teorisinin edindiği şöreti ve buna tekabül eden ve Kant'ta zirvesine ulaşan bilişsel etiğe karşı voluntarist etiğe yapılan vurguyu açıklayacaktır. Artık bulunamayacak olan şey, yine de, bir şekilde yaratılabilir.² Rawls, kendi görüşünü bu bağlamda Kantçı 'konstrüktivizmin' bir versiyonu olarak tanımlar.

Başlangıç durumundaki taraflar ahlaki olguların ne olduğu konusunda anlaşmaya varmazlar, sanki bu gibi olgular zaten mevcutmuş gibi... Mesele tarafsız bir konum almak değildir; söz konusu tarafların öncel ve ahlaki bir düzen hakkında açık ve çarpıtılmamış bir görüşleri vardır; buna karşılık, (konstrüktivizme göre) *böyle bir düzen yoktur* ve bu yüzden bir bütün olarak prosedürden başka buna benzer bir olgu da yoktur [vurgu bana ait] (1980: 568).

Benzer şekilde, Kant'a göre ahlak yasası teorik aklın bir keşfi değil, pratik aklın bir beyanıdır, saf iradenin ürünüdür. 'Temel pratik kavramların temelini akılda verili bir saf irade formu oluşturur' ve bu iradeyi yetkili kılan, anlamın henüz ulaşmak durumunda olduğu bir dünyada yasa koymasıdır. Pratik aklın teorik akla göre avantajı tam da bu iradi yetenekte, idraka [*cognition*] başvurmaksızın doğrudan pratik emir [*practical precepts*]

1) 17. yüzyıl bilimsel devriminin ve dünya görüşünün ahlaki, siyasi ve epistemolojik açıdan doğurduğu sonuçlar hakkındaki tartışmalar için bkz. Strauss 1953; Arendt 1958: 248-325; Wolin 1960: 239-85; ve Taylor 1975: 3-50.

2) Liberal bir yazarın cesurca öne sürdüğü üzere: "Zor olan gerçek şudur: Evrenin içinde saklı ahlaki bir anlam yoktur... Bununla birlikte bu boşluğun altında ezmeye de gerek yoktur. Kendi anlamlarımızı yaratabiliriz, sen ve ben" (Ackerman 1980: 368). Tuhaf olan şu ki, Ackerman liberalizmin ne belirli bir metafiziğe ya da epistemolojiye ne de 'son derece tartışmalı bir nitelik taşıyan herhangi bir Büyük Soru'ya [*Big Question*] kendini adadığı konusunda da ısrarlıdır (356-7, 361).

üretme kapasitesinde yatar. ‘Saf iradenin bütün emirleri açısından mesele yalnızca iradenin belirlenimi olduğuna göre’, bu emirlerin ‘bir anlam kazanmak için sezgilere bağlı olmasına’ gerek yoktur. “Bunun kayda değer nedeni, *gönderme yaptıkları gerçeği kendilerinin üretmesidir*” [vurgu bana ait] (1788: 67-8).

Deontolojik görüşte, temel amaç ve bağlılıklardan özü itibarıyla yoksun olmanın, hiçbir amaca sahip olmayan ya da ahlaki bağlar kurmaktan aciz varlıklar olduğumuzu ifade etmediğini hatırlamak önemlidir; aksine, sahip olduğumuz değerler ve ilişkilerimiz seçimlerimizin ürünleri, amaçlarına öncel bir benliğin edinimleridir. Deontolojinin evreni açısından da durum buna benzer. Objektif ahlaki düzen olasılığını reddetmesine rağmen, bu liberalizm, her şeyin mübah olduğunu ifade etmez. Bu liberalizm adaleti tasvip eder, nihilizmi değil. İçsel anlamdan yoksun bir evren kavramı, deontolojik görüşte, düzenleyici ilkeler aracılığıyla bütünüyle yönetilemez bir dünyayı ima etmez; kastettiği, daha ziyade, kendi başlarına anlam oluşturmaya muktedir öznelerin –hak bağlamında *inşa eden* failler, iyilik/yarar bağlamında *seçim yapan* failler olarak– mesken tuttıkları bir ahlaki evrendir. Numenal benlikler ya da başlangıç durumundaki taraflar *sıfatıyla* adalet ilkelerine ulaşırız; gerçek, münferit benlikler *sıfatıyla* iyi/yarar kavrayışlarına ulaşırız. Ve numenal benlikler olarak inşa ettiğimiz ilkeler, münferit benlikler olarak seçtiğimiz amaçları sınırlar (ancak belirlemez). Bu husus, hakkın iyiye/yarara öncel oluşunu yansıtır. Deontolojik evrenle bu evrenin içinde bağımsız olarak hareket eden benlikler, birlikte alındığında, özgürleştirici bir vizyonda ayak direr. Doğanın emirlerinden ve toplumsal rollerin yaptırımlarından özgürleştirilen deontolojik özne, egemen bir özne yerine konur; mevcut ahlaki anlamların yaratıcısı rolü bu özneye verilir. *Telos*’tan yoksun bir dünyanın sakinleri olarak, bizler, öncel olarak verili bir değer düzeni tarafından sınırlanmamış adalet ilkelerini inşa etmekte özgürüz. Adalet ilkeleri, her ne kadar, kelimenin tam anlamıyla seçim sorunu olmasalar da, tanımladıkları toplum ‘bir toplumun iradi bir düzene yakın olabildiğince yakındır’ (13), zira bunlar öncel bir ahlaki düzenden sorumlu olmayan bir saf iradeden ya da inşa ediminden doğarlar. Ve bağımsız benlikler olarak, bizler, bu tür bir düzen ya da gelenek, teamül veya tevarüs edilmiş bir statü tarafından sınırlanmamış amaçları ve hedefleri seçmekte özgürüz. Bunlar adil olmadıkları sürece, iyi/yarar kavrayışımız her ne olursa olsun, yalnızca bunları seçmiş olmamıza dayanarak önem taşır. Biz ‘geçerli iddiaların kendi kendini icat eden kaynaklarıyız’dır (Rawls 1980: 543).

İmdi, adalet, deontolojinin özgürleştirme vizyonunu somutlaştıran ve gelişimine izin veren erdemdir. Adalet, her türlü değer oluşumuna öncel olarak konumlanmış olmakla beraber, egemen öznenin inşa edeceği söylenen ilkeleri tanımlayarak somutlaştırır. Adalet, bu ilkelerle donanmış adil toplumun her bir kişinin amaç seçimini herkes için tanınacak benzer bir özgürlükle tutarlı olacak şekilde düzenleyerek bu vizyonun gelişimine izin verir. Adaletin hükmü altındaki yurttaşların deontolojinin özgürleştirme projesini koşullar elverdiğince gerçekleştirmeleri –‘geçerli iddiaların kendi kendini icat eden kaynakları’ olarak sahip oldukları kapasiteyi kullanmaları– böylece mümkün kılınmış olur. Bu nedenle, adaletin önceliği, deontolojik dünya görüşünün ve benlik kavrayışının özgürleştirme özlemlerini derhal tarif eder ve ilerletir.

Ne var ki, deontolojik vizyon hem kendi şartları içinde hem de ahlaki deneyimimize ilişkin daha genel bir anlatı olması itibarıyla hatalıdır. Kendi şartları içinde, olası her türlü kurucu bağlılıktan soyulmuş olan deontolojik benlik, özgürleştirilmekten ziyade güçsüz düşürülmüştür. Daha önce gördüğümüz gibi, ne hak ne de iyi/yarar deontolojinin gerektirdiği iradi kökeni kabul eder. İnşa eden failer olarak gerçekte bir şey inşa etmiyoruz (3. Bölüm) ve seçim yapan failer olarak gerçekte seçim yapmıyoruz (4. Bölüm). Cehalet peçesinin ardında olup biten bir sözleşme ya da anlaşma değildir, illa bir tanım yapacaksak bir tür keşiftir ve ‘saf anlamda öncelikli tercih hakkı’ bağlamında olup biten, taşıdıkları değer bakımından aralarında bir fark gözetmeksizin, amaçların seçiminden ziyade, varoluşa öncel arzuların, bunları doyuma ulaştıracak en elverişli araçlarla eşleştirilmesidir. Olağan müzakereci rasyonelliğin tarafları gibi, başlangıç durumundaki taraflar açısından da özgürleştirme anı henüz gelmeden solup gider; egemen özne, hâkim olduğu düşünülen koşullarda, şaşkın vaziyette bırakılarak terk edilir.

Deontolojik benliğin ahlaki zayıflığı birinci derece ilkeler düzleminde de ortaya çıkar. Burada da servetlerinden esas itibarıyla mahrum bırakılmış bağımsız öznenin olağan anlamda hak etmeye muktedir olmak için fazlasıyla ince [*too thin*] olduğunu bulgulamıştık (2. Bölüm). Zira, liyakat [hak etme] iddiası kurucu anlamda servet sahibi olmaya muktedir varlıklar olarak kesif bir oluşuma sahip benlikleri [*thickly constituted selves*] *a priori* varsayarken, deontolojik benlik bu tür servetlerden bütünüyle yoksundur. Bu eksikliği kabul eden Rawls, bunun yerine meşru beklentilere dayanan hak kazanma kavramını bulacaktır. Hak etmeye muktedir olmasak bile, en azından kurumların doğumlarına yol açarak itibar kazandırdığı beklentilere hak kazanma yetkisine sahibizdir.

Ne var ki, fark ilkesi bundan fazlasını gerektirir. Sahip olduğum servetlerin tesadüfen bana ait olduğu düşüncesiyle yola koyulur ki bu, deontolojik görüşe de uygundur. Ancak, bundan dolayı bu servetlerin ortak servetler oldukları ve toplumun bunların kullanımından doğan semereler üzerinde öncelikli bir talep hakkı olduğu varsayımına ulaşır. Bu ise deontolojik benliği ya zayıflatır ya da bağımsızlığını inkâr eder. Ya beklentilerim ‘öncel ve bağımsız toplumsal amaçlar’ (313), kendiminkilerle çakışıp çakışmayacağı meçhul amaçlar uğruna tesis edilmiş kurumların insafına bırakılmıştır ya da kendimi kısmen bu amaçlar tarafından tanımlanan bir topluluğun üyesi saymak zorundayımdır ki bu durumda kurucu bağılıklardan soyutlanmış olmaktan çıkarım. Her iki durumda da, fark ilkesi, deontolojik projenin özgürleştirme özlemiyle çelişir. Hem adaletin kendileri için öncelikli olduğu hem de fark ilkesinin kendileri için bir adalet ilkesi olduğu kişiler olamaz.

KARAKTER, KENDİNİ TANIMA VE DOSTLUK

Eğer deontolojik etik kendi özgürleştirme vaadini yerine getirmeyi başaramıyorsa, ahlaki deneyimimizin vazgeçilmez belirli veçhelerini makûl bir biçimde açıklamayı da başaramaz. Zira deontoloji kendimizi bağımsız –kimliğimizin amaçlarımız ve bağılıklarınızla asla bağlı olmaması anlamında bağımsız– benlikler saydığımız konusunda ısrarcıdır. ‘Bir iyi/yarar kavrayışını oluşturma, gözden geçirme ve rasyonel bir biçimde izlememizi sağlayan ahlaki güc (ümüz)’ dikkate alındığında (Rawls 1980: 544), kimliğimizin sürekliliği sorunsuz bir biçimde temin edilmiş olur. Amaçlarımız ve bağılıklarımızın geçireceği hiçbir dönüşüm olduğum kişi konusunda şüphe uyandıramaz, zira bu tür hiçbir bağıllık, ne kadar derin olursa olsun, her şeyden önce kimliğimle meşgul olamaz.

Ancak, bazı bağılıklar ve kanaatler konusunda büyük bir bedel ödemeksizin kendimize bu şekilde bağımsız gözüyle bakamayız, zira bu bağıllık ve kanaatlerin ahlaki güçleri, kısmen, kendimizi tam da olduğumuz kişiler olarak anlamamızdan ayrılmaz olmalarında yatmaktadır – şu aile, topluluk, ulus ya da halkın üyeleri olarak, bu tarihin taşıyıcı özneleri olarak, o devrimin oğulları ya da kızları olarak veya filanca cumhuriyetin yurttaşları olarak... Bu gibi bağılıklar, tesadüfen sahip olduğum değerlerden ya da ‘herhangi bir zaman diliminde benimsediğim’ amaçlardan daha fazlasını ifade eder. Bunlar, gönüllü olarak üstlendiğim yükümlülüklerin

ve insanlara borçlu olduğum 'tabii görevlerin' ötesine geçer. Söz konusu bağılıklar, bazı kişilere, adaletin gerektirdiğinden ya da cevaz verdiğinden daha çok borçlu olmama imkân tanır; yapmış olduğum anlaşmalar nedeniyle değil, birlikte ele alındığında, olduğum kişiyi kısmen tanımlayan, kalıcı sayılabilecek bağılıklar ve vaatlerden dolayı.

Bu gibi kurucu bağılıklar tesis etmekten aciz bir kişiyi tahayyül etmek, ideal olarak özgür ve rasyonel bir faili tasavvur etmek değil, karakterden ve ahlaki derinlikten bütünüyle yoksun bir kişiyi hayal etmektir. Zira karakter sahibi olmak ne huzuruma çağırduğım ne de komuta ettiğim bir tarihin içinde hareket ettiğimi bilmektir ki, her şeye rağmen, bu tarih, yaptığım seçimler ve tavırlarım açısından bazı sonuçları beraberinde getirir. Tarih beni bazı sonuçlara yaklaştırır, bazılarından uzaklaştırır; bazı amaçları benim açımdan daha uygun kılar, bazılarını ise daha az uygun. Kendi kendini yorumlayan bir varlık olarak kendi tarihim hakkında düşünebilir ve bu anlamda onunla arama mesafe koyabilirim, ancak bu mesafe daima sallantıda ve geçicidir; düşünümün konusu, bizzat tarihin dışındadır, nihai olarak emniyet altına alınmamıştır. O halde, karakter sahibi bir kişi, düşündüğü zaman dahi, muhtelif şekillerde bu tarihe dâhil edilmiş olduğunu bilir ve bildiği şeyin ahlaki ağırlığını hisseder.

Bu, faillik ve kendini tanıma açısından bir fark yaratır. Zira, daha önce gördüğümüz gibi, deontolojik benlik, karakterden bütünüyle yoksun olması itibarıyla, ahlaki açıdan önem taşıyan herhangi bir şekilde kendini tanımayan acizdir. Benliğin soyutlanmış ve esas itibarıyla servetlerinden mahrum bırakılmış olduğu yerde, öz-düşünüm hakkında düşünecek kimse kalmaz. Deontolojik görüşte amaçlar üzerine kafa yormanın yalnızca keyfilik içinde yapılabilecek bir egzersiz olmasının nedeni budur. Kurucu bağılıkların yokluğunda, aradığımız amaçlar anlamına gelen 'saf anlamda öncelikli tercih hakkını' konu alan mütalaa sorunu, olumsuzluğa saplanıp kalmış olması itibarıyla, 'ahlaki açıdan bakıldığında uygun değildir' (Rawls 1975: 537).

Buna karşılık, iyi kötü kalıcı bir nitelik taşıyan karakter özelliklerini eyleme döktüğümde, amaçlara ilişkin tercihim/seçimim aynı şekilde keyfi değildir. Tercihlerime müracaat ederken yalnızca bunların yoğunluklarını tartmam gerekmez, aynı zamanda (hâlihazırda) olduğum kişiye uygunluklarını da değerlendirmem gerekir. Mütalaa ederken yalnızca gerçekten ne istediğimi değil, gerçekte kim olduğumu da sorarım ve bu son soru, beni arzularına yönelttiğim dikkatin ötesine taşıyarak, bizzat kimliğim hakkında düşünmeme yol açar. Kimliğimin dış hatları bir şekilde açık ve gözden geçirmeye tabi olmakla birlikte, bütünüyle de şekilden yoksun değildir.

Ve kimliğimin şekilden yoksun olmaması olgusu, daha acil gereksinim ve arzular arasında ayırım yapabilmemi mümkün kılar; bunlardan bazıları beni tanımlayan planlar ve vaatler açısından şu anda daha zaruri, diğerleri ise daha tali gözüktür. Olduğum kişi olarak sonuçlanmış olmamda çözümlenemez muayyen olumsuzluklar rol oynamış olmakla birlikte –yalnızca teoloji bu konuda bir şeyler söyleyebilir elbette–, olduğum kişi olmam itibarıyla şu amaçlardansa bunları kabul etmem, şu yoldansa bu yola sapmam ahlaki bir farklılık yaratır. Kurucu bağlılık kavramı ilkin faillığe yönelik bir engel olarak görülebilse de –artık yükümlenmiş [*encumbered*] olan benlik tam anlamıyla öncel değildir–, karakterin görece sabitliği, keyfiliğe kaymayı önlemek açısından zaruridir ki deontolojik benliğin kaçınmadığı şey tam da budur.

Kurucu anlamda karakterin imkân dâhilinde olması, aynı zamanda, belirli bir tür dostluk, karşılıklı anlayış ve hassasiyetin damgasını vurduğu bir dostluk açısından vazgeçilmezdir. Genel görüşe göre, dostluk belirli duygulara bağlıdır. Dostlarımızı severiz, onlara bağlılık duyarız, iyi olmalarını dileriz. Arzularının doyumuna, planlarının başarıya ulaşmasını dileriz ve kendimizi çeşitli şekillerde onların amaçlarına katkıda bulunmaya adanır.

Ancak, kurucu bağlılık kurmaktan aciz olduğu varsayılan kişiler açısından bu gibi dostluk edimleri güçlü bir sınırlamayla karşı karşıyadır. Bir arkadaşımın iyi olmasını umut etsem ve buna katkıda bulunmak için hazır olsam da, yalnızca bizzat arkadaşım kendi iyiliğinin/yararının nerede yattığını bilebilir. Başkalarının iyiliğine/yararına sınırlı erişim, öz-düşünüme ayrılan sınırlı kapsamın sonucudur ki bu durum her şeyden önce deontolojik benliğin zayıflığını [*thinness*] ortaya koyar. İyiliğim/yararım üzerinde düşünmek, farkındalığımda doğrudan verili gereksinim ve arzuları dikkate almaktan daha fazla bir şey olmadığına göre, bunu kendi başıma yapmak zorundayımdır; bu, ne başkalarının katılımını gerektirir ne de buna müsaade eder. Böylelikle, her dostluk edimi, önceden saptanabilir bir iyilik/yarar üzerinde asalakça bir edime dönüşür. “İyilikseverlik ve sevgi ikinci derece kavramlardır: Sevilen kişilerin zaten verili olan iyiliklerine/yararlarına katkıda bulunmaya çalışırlar” (191). En dostça duygular bile dostluğun erişemeyeceği bir içgözlem anını beklemek zorundadır. Bir arkadaştan daha fazlasını beklemek ya da ona daha fazlasını sunmak, yalnızca kendini tanımanın çözümlenemez mahremiyetine aykırı bir varsayım olabilir.

Buna karşılık, başkalarıyla paylaştıkları bir tarih tarafından kısmen engellenen [*encumbered*] kişiler açısından kendini tanımak daha karmaşık

bir şeydir. Bu, aynı zamanda, daha az mahrem bir şeydir. İyiliğimi/yararımı aramanın kimliğimi keşfetmeye ve yaşam öykümü yorumlamaya bağlı olduğu yerde, aradığım bilgi benim için daha az saydam, başkaları içinse daha az opaktır. Bu bağlamda, dostluk, sevmek kadar bilmenin de bir yoluna dönüşür. Hangi yolu seçeceğim konusunda kararsız kaldığımda beni iyi tanıyan bir arkadaşıma akıl danışırım ve, onunla birlikte, kişiliğim ve karşı karşıya kaldığım ve kimliğim üzerinde etkili olan seçenekler hakkında birbiriyle yarışan tanımlar sunarak ve bunları değerlendirerek müzakereye gireriz. Bu tür bir müzakereyi ciddiye almak, arkadaşımın benim dikkatimden kaçmış bir şeyi kavrayabilmesine, kimliğimin önümde yer alan seçeneklerle meşgul olma şekline ilişkin daha uygun bir anlatı sunabilmesine geçit vermek demektir. Bu yeni tanıma benimsemek, kendimi yeni bir biçimde görmem demektir; eski öz-imgem artık gözüme tarafgir ve tıkalı gözükür ve geriye dönüp baktığımda arkadaşımın beni, benim kendimi tanıdığımdan daha iyi tanımuş olduğunu söyleyebilirim. Arkadaşlarla müzakere etmek bu olasılığı kabul etmektir ve, yeri geldiğinde, bu, deontolojinin izin verdiğiinden daha zengin oluşuma sahip bir benliği öngerektirir. Dostluğun, ne kadar hatalı olsa da, bir arkadaşın öz-imgesine saygılı olmayı gerektirdiği zamanlar olmakla birlikte, bu da anlayış ister; burada saygı gösterme gerekliliği bilme yeteneğini içerir.

Ö halde, kendimizi deontolojinin bizi göreceği şekilde görmek, kendimizi, kurucu planlar ve bağlılıkların olasılık dahilinde olmasına bel bağlayan karakter özelliklerinden, derin düşünme yeteneğinden ve dostluktan mahrum bırakmaktır. Ve kendimizi bu gibi vaatlere düşkün olarak görmemiz, iyilikseverliğin tanımladığından daha derin bir ortaklığı, ortak öz-kavrayışlar kadar 'genişletilmiş bağlılıklara' da dayanan bir ortaklığı kabul etmektir. Bağımsız benliğin sınırlarını ayrı duramadığı amaç ve bağlılıklarda bulması gibi, adalet de sınırlarını katılımcıların çıkarları kadar kimliklerini de meşgul eden topluluk biçimlerinde bulur.

Deontoloji tüm bunlara son olarak bir kabul ve bir ayrımla yanıt verebilir: 'Yurttaşların kişisel ilişkilerinde ayrı kalmayacaklarına ya da kalamayacaklarına inandıkları sevgi ve bağlılıklara sahip olmalarına', 'belirli dini ve felsefi kanaat ve adanmışlıklar olmaksızın kendilerini (...) düşünülemez saymalarına' izin vermek bir şeydir (Rawls 1980: 545). Kamusal yaşam ise başka bir şey... Kamusal yaşamda hiçbir sadakat ya da bağlılık, kim olduğumuza ilişkin duygumuz açısından benzer şekilde elzem olamaz. Ailemiz ve arkadaşlarımızla olan bağlarımızdan farklı olarak, hiçbir şehre ya da ulusa, hiçbir partiye ya da davaya adanmışlık

tanımlayıcı olacak kadar derine nüfuz edemez. Bireysel kimliğimizle tezat oluşturacak şekilde, ahlaki kişiler olarak 'kamusal kimliğimiz' iyi/yarar kavrayışlarımızda 'zaman içinde meydana gelecek değişimlerden etkilenmez' (Rawls 1980: 544-5). Her ne kadar bireysel anlamda kesif bir oluşuma sahip benlikler olsak da, kamusal anlamda bütünüyle soyutlanmış [yükümsüz] benlikler olmak zorundayızdır ve adaletin üstünlüğü kavramının galip geldiği alan da burasıdır.

Ne var ki, deontolojik iddianın özel statüsünü aklımıza getirdiğimiz zaman, bu ayrımın gerekçesinin ne olabileceği belirsizdir. Bu, ilk bakışta psikolojik bir ayrım gibi gözükabilir; kayıtsızlık [mesafeli duruş] sahip olduğumuz bağların genellikle daha az zorlayıcı olduğu kamusal yaşamda daha kolay bir biçimde gündeme gelir; diyelim ki, partizan bağlılıklarım-dan belirli kişisel sadakat ve bağlılıklarım göre daha kolaylıkla geri adım atabilirim. Ancak, daha baştan itibaren gördüğümüz gibi, deontolojinin benliğin bağımsızlığına ilişkin iddiası, psikoloji ya da sosyolojinin bir iddiasından daha fazla bir şey olmalıdır. Aksi takdirde, adaletin üstünlüğü, herhangi bir toplumun esinlemeyi becerdiği iyilikseverliğin ve dayanışma duygusunun derecesine bağlı olurdu. Benliğin bağımsızlığı, psikolojik bir özdek olarak, şu veya bu durumda değerlerim ya da amaçlarımdan dışına çıkmak için gerekli olan kayıtsızlığı davet edebileceğim anlamına gelmez; daha ziyade, kendime değerlerim ve amaçlarımdan—bunlar her ne olursa olsun—ayrı bir benliğin taşıyıcısı olarak bakmam gerektiği anlamına gelir. Bu, her şeyden öte, epistemolojik bir iddiadır ve kamusal ya da özel ilişkilerle bağlantılandırılan rölatif duygu yoğunluğuyla pek az ilgisi vardır.

Bununla birlikte, epistemolojik bir iddia olarak anlaşılan deontolojik benlik kavramı ihtiyaç duyulan ayrıma müsaade edemez. 'Kişisel' amaçların tehlikeye düştüğü yerde kurucu olasılıklara kapı açmak, kaçınılmaz olarak 'kamusal' amaçların da kurucu olmalarının olasılık dâhilinde olmasına geçit vermek gibi görünecektir. Benliğin sınırları sabit, peşinen ayırt edilebilir ve deneyime öncel olmaktan çıktığı anda, ne tür deneyimlerin bunları şekillendirebileceği ve yeniden biçimlendirebileceği ilkesel düzlemde söylenemez; bu sınırlar açısından yalnızca 'kişisel' olayların belirleyici olabileceğinin, 'kamusal' olaylarınsa asla belirleyici olamaya-çağının muhtemelen hiçbir garantisi yoktur.

Bencil değil, kimi zaman iyiliksever de olabilen yabancılar deontolojik cumhuriyeti yurttaşları için garanti ederler; adalet gereklidir, çünkü birbirimizi ya da amaçlarımızı yalnızca ortak yarar tarafından yönetilmeye yetecek kadar bilemeyiz. Bu koşulun ortadan kalkması pek mümkün

değildir ve ortadan kalkmadığı sürece de adalet gerekli olacaktır. Ancak, daima hâkim olması da garantili değildir ve garantili olmadığı sürece topluluk da adalet açısından muhtemel ve tedirgin edici bir varlık olacaktır.

Liberalizm benlikle amaçlar arasındaki mesafeye saygı göstermeyi öğretir ve bu mesafe ortadan kalktığı zaman da bizim olmaktan çıkmış bir duruma batmış oluruz. Ancak, bu mesafeyi bütünüyle garantiye almaya çalışırken, liberalizm kendi içgörüsünü zayıflatır. Benliği politikanın erişim alanının ötesine koymakla beşeri failliği sürekli bir dikkat ve kaygı konusu olmaktan çıkarıp inanç konusuna, politikanın istikrarsız bir başarısındansa onun öncülüne dönüştürür. Bu nedenle, politikanın *pathos*'unu ve onun vesile olduğu en ilham verici olasılıkları gözden kaçıtır. Politikanın yolunda gitmemesi durumunda yalnızca hayal kırıklıklarının değil, alışılmış yaşam biçiminde tedirgin edici değişikliklerin ortaya çıkması tehlikesini dikkate almaz. Ve politikanın yolunda gitmesi durumunda, yalnız başına bilemeyeceğimiz birçok şeyi bir araya gelerek bilmemizin olasılık dâhilinde olduğunu unuttur.

Rawls'un Siyasal Liberalizm'ine Bir Yanıt

Bu yeni kapanış bölümünde,¹ John Rawls'un *Siyasal Liberalizm*'de sunduğu gözden geçirilmiş liberalizm yorumuna yanıt veriyorum.² Bununla beraber, yanıt vermeden önce harikulade eserinin ilham verdiği farklı bir dizi argümanı tanımlayarak, Rawls'un son kitabını bir bağlama oturtmak istiyorum.

Rawls'un daha önceki eseri olan *A Theory of Justice*'in bir değil, üç fikir mücadelesine sebep olmuş olması, onun büyüklüğünün bir ölçüsüdür.³ Bunlardan ilki, şu sıralarda ahlak ve siyaset felsefesi öğrencilerinin başlangıç noktasını oluşturur ve faydacılarla hakları temel alan liberaller arasındaki tartışmadır. Adalet, Jeremy Bentham ve John Stuart Mill'in savundukları gibi, fayda üzerine mi kurulmalıdır, yoksa bireysel haklara

1) Bu bölümün daha önceki bir versiyonu *Harvard Law Review*, vol. 107, no. 7, Mayıs 1994, s. 1765-94'te yayımlandı. Yochai Benkler, Joshua Cohen, Stephen Macedo ve J. Russell Muirhead'e yararlı yorumları ve eleştirileri nedeniyle müteşekkirim.

2) John Rawls, *Political Liberalism* (1993).

3) John Rawls, *A Theory of Justice* (1971).

saygı, adalet açısından, Kant ve Rawls'un iddia ettikleri gibi, faydacı mülhazalardan bağımsız bir temeli mi gerektirir? Rawls eserlerini kaleme almadan önce faydacılık Anglo-Amerikan ahlak ve siyaset felsefesinde baskın olan görüştü. *A Theory of Justice*'ten beri hak yönelimli liberalizm üstün duruma geçti.⁴

Rawls'un eserinin ilham verdiği ikinci tartışma, hak yönelimli liberalizmin terimleri içinde gerçekleşen bir tartışmadır. Eğer belirli bireysel haklar genel refah mülhazalarının dahi bunları çiğneyemeyeceği kadar önemli ise, geriye kalan, bunların hangi haklar olduğunu sormaktır. Robert Nozick ve Friedrich Hayek gibi liberter liberaller [*libertarian liberals*], devletin temel haklara ve siyasal özgürlüklere ve aynı zamanda, piyasa ekonomisinin ihsan etmiş olduğu üzere, emeğimizin semereleri üzerindeki haklara saygı göstermesi gerektiğini iddia ederler; bu nedenle, zenginleri yoksullara yardım etmek için vergilendiren yeniden dağıtımcı politikalar haklarımızı ihlal eder.⁵ Rawls gibi eşitlikçi liberaller ise aynı görüşte değildir. Onlar, medeni ve siyasi özgürlüklerimizi temel toplumsal ve ekonomik ihtiyaçlar sağlanmadan anlamlı bir biçimde kullanamayacağımızı iddia ederler; bu yüzden, devlet herkese, sahip oldukları hakların gereği olarak, iyi düzeyde bir eğitim, gelir, konut, sağlık hizmeti vb. hizmetleri temin etmelidir. Hak yönelimli liberalizmin liberter ve eşitlikçi versiyonları arasında, 1970'li yıllarda akademi içinde gelişen tartışma, Amerikan politikasında New Deal'dan bu yana tanınan olan, piyasa ekonomisini müdafaa edenlerle refah devleti savunucuları arasındaki tartışmaya kabaca tekabül eder.

Rawls'un eserinin tetiklediği üçüncü tartışma, liberterlerin ve eşitlikçilerin paylaştıkları bir varsayımı merkez alır. Bu, devletin birbirleriyle yarışan iyi yaşam anlayışları karşısında tarafsız olması gerektiği düşüncesidir. Hangi haklara sahip olduğumuz hakkında muhtelif anlatılar sunmalarına rağmen, hak yönelimli liberaller, haklarımızı tayin eden adalet ilkelerinin belirli bir iyi yaşam anlayışına dayanarak haklı gösterilmemesi gerektiği

4) Bkz. H.L.A. Hart, 'Between Utility and Rights', in Alan Ryan (yay. haz.), *The Idea of Freedom*, s. 77-98 (1979).

5) Robert Nozick, *Anarchy, State, and Utopia* (1974); Friedrich A. Hayek, *The Constitution of Liberty* (1960).

konusunda hemfikirdirler.⁶ Kant'ın⁷ ve Rawls'un⁸ ve günümüzdeki birçok liberalin liberalizm anlayışında merkezi bir yer tutan bu düşünce, hakkın iyiden önce geldiği iddiasında özetini bulur.

HAKKIN İYİYE ÖNCELİĞİNE KARŞI KOYMAK

Kant'a göre olduğu gibi Rawls'a göre de hak iki anlamda iyiye önceldir ve bu ikisini birbirinden ayırt etmek önemlidir. İlkin, hak, belirli bireysel hakların ortak yarar mülahazalarına karşı "koz olmaları" ya da bunlara ağır basmaları anlamında iyiye önceldir. İkincisi, hak, haklarımızı kesin olarak tayin eden adalet ilkelerinin mazur gösterilmeleri açısından herhangi bir iyi yaşam anlayışına dayanmamaları anlamında iyiye önceldir. Rawlsçu liberalizm hakkındaki en son tartışma dalgasını tetikleyen, hakkın önceliğini ileri süren bu ikinci iddiadır ki bu da 1980'ler ve 1990'larda gelişmiş olan ve bir bakıma yanıltıcı bir biçimde liberal-cemaatçi tartışması olarak yaftalanan tartışmadır.

1980'lerde yazan birçok siyaset felsefecisi, adaletin iyi/yarar kavrayışlarından kopartılabileceği anlayışına itiraz ediyordu. Alasdair MacIntyre,⁹ Charles Taylor,¹⁰ Michael Walzer'in¹¹ yazılarında ve benim çalışmamda¹² çağdaş hak yönelimli liberalizme yönelik itirazlar kimi zaman liberalizminin

6) Bkz. Rawls, *A Theory of Justice*; Nozick, *Anarchy, State, and Utopia*, s. 33; Ronald Dworkin, 'Liberalism,' Stuart Hampshire (yay. haz.), *Public and Private Morality* içinde, s. 127 (1978); Ronald Dworkin, *Taking Rights Seriously* (1977); Bruce Ackerman, *Social Justice in the Liberal State* (1980); Charles Fried, *Right and Wrong* (1978); Thomas Nagel, 'Moral Conflict and Political Legitimacy,' *Philosophy and Public Affairs*, 227-37 (1987); Charles Larmore, *Patterns of Moral Complexity* (1987).

7) Immanuel Kant, *Groundwork of the Metaphysics of Morals* (1785); Kant, *Critique of Pure Reason* (1788); Kant, "On the Common Saying: 'This May Be True in Theory; But It Does Not Apply in Practice'" (1793), Hans Reiss (yay. haz.), *Kant's Political Writings* içinde, s. 61-92 (1970).

8) Rawls, *A Theory of Justice*, s. 30-2, 446-51, 560.

9) Alasdair MacIntyre, *After Virtue* (1981); MacIntyre, *Is Patriotism a Virtue?* (1984), MacIntyre, *Whose Justice? Which Rationality?* (1988).

10) Charles Taylor, 'The Nature and Scope of Distributive Justice', Charles Taylor, *Philosophy and Human Sciences* içinde, 2 *Philosophical Papers* 289-317 (1985); Taylor, *Sources of the Self* (1989).

11) Michael Walzer, *Spheres of Justice* (1983).

12) Michael J. Sandel, *Liberalism and the Limits of Justice* (1982); Sandel, 'The Procedural Republic and the Unencumbered Self,' 12 *Political Theory*, s. 81-96 (1984).

'cemaatçi' eleştirisi olarak tanımlandı. Bununla beraber, 'cemaatçi' terimi, hakların herhangi bir verili toplumda, herhangi bir verili zamanda hâkim olan değerler ve tercihlere dayanması gerektiğini ifade ettiği ölçüde yanılıcıdır. Hakkın önceliğine itiraz edenlerden pek azı bu anlamda cemaatçidir (belki de hiçbiri değildir). Mesele haklara saygı gösterilip gösterilmemesi gerektiği değildir; hakların, herhangi bir iyi/yarar kavrayışını *a priori* varsaymayacak biçimde saptanıp saptanamayacağı ve mazur gösterilip gösterilemeyeceğidir. Rawls'un liberalizmi hakkındaki üçüncü tartışma dalgasında ihtilafli olan, bireysel ve toplumsal taleplerin görelî ağırlıkları değil, hak ile iyi/yarar arasındaki ilişkinin koşullarıdır.¹³

Hakkın önceliğini reddedenler adaletin yarara/iyiye bağlı olduğunu, ondan bağımsız olmadığını iddia ederler. Felsefi bir sorun olarak, adalet hakkındaki düşüncelerimiz, iyi yaşamın doğası ve en yüce insani amaçlar hakkındaki düşüncelerimizden makûl bir biçimde kopartılamaz. Siyasi bir sorun olarak, adalet ve haklar hakkındaki düşüncelerimiz, içinde oldukları birçok kültür ve gelenekte ifade bulan iyi/yarar kavrayışlarına gönderme yapmaksızın bir yere varamaz.

Hakkın önceliği hakkındaki tartışmanın büyük bölümü, rekabet halindeki kişi kavrayışlarına, amaçlarımızla ilişkimizi nasıl anlamamız gerektiğine odaklanmıştı. Ahlaki failler olarak yalnızca kendi seçtiğimiz amaçlar ve rollerle mi bağlıyız, yoksa kimi zaman seçmemiş olduğumuz belirli amaçları –örneğin, tabiat ya da Tanrı'nın veya bir aile ya da halkın, bir kültür ya da geleneğin bir üyesi olarak kimliğimizin adını koyduğu amaçları– gerçekleştirmekle yükümlü kılınabilir miyiz? Hakkın önceliğini eleştirmiş olanlar, ahlaki ve siyasi yükümlülüklerimizi tamamıyla iradi veya sözleşmesel terimlerle makûl kılabileceğimiz anlayışına muhtelif şekillerde karşı çıktılar.

A Theory of Justice'te, Rawls, hakkın önceliğini iradi ya da genel anlamda Kantçı kişi kavrayışına bağlar. Bu anlayışa göre, biz, faydacıların varsaydıkları gibi, basitçe arzularımızın toplamı şeklinde tanımlanamayız, ne de Aristoteles'in inandığı gibi, tabiat tarafından konulan belirli amaçları gerçekleştirerek ya da hedeflere vararak mükemmelliği yakalayabilecek varlıklarızdır. Aksine, biz, öncel ahlaki bağlardan azade, kendi hedeflerini kendi seçmeye muktedir, özgür ve bağımsız benliklerizdir. Tarafsız bir çerçeveye oluşturan devlet idealinde ifadesini bulan kişi kavrayışı budur.

13) Bu tartışma, bu kitabın kaynakçasının ikinci bölümünde zikredilen ve 1980'li ve 1990'lı yıllara tarihlenen eserlerde sürdürülmüştür.

Tam da kendi hedeflerini kendi belirlemeye muktedir, özgür ve bağımsız benlikler olduğumuz içindir ki, hedefler arasında taraf tutmayan bir hak çerçevesine ihtiyaç duyarız. Hakları bir iyi/yarar kavrayışına dayandırmak, bazı değerleri başkalarına dayatmak demektir ve bu nedenle de bu anlayış herkesin kendi hedeflerini seçme yeteneğine saygı göstermek konusunda başarısızdır.

Bu kişi kavrayışı ve bu kavrayışla hakkın önceliği sorunu arasındaki bağıntı *A Theory of Justice* boyunca ifadesini bulur. Buna ilişkin en açık ifadeye, kitabın sonuna gelindiğinde, Rawls'un 'adaletin yararnı' anlattığı bölümde rastlanır. Burada, Rawls, Kant'ı izleyerek, teleolojik doktrinlerin hak ile iyi/yarar arasındaki ilişkiyi yanlış şekilde kurdukları için 'temelden yanlış anlaşıldığını' iddia eder.

İlkin bağımsız bir şekilde tanımlanmış iyi/yarar kavramına bakarak kendi yaşamımızı biçimlendirmeye çalışmamalıyız. Tabiatımızı öncelikle açığa vuran, amaçlarımız değil, bu amaçların içinde biçimlendiği arka plandaki koşullara ve bunlara ulaşma tarzına hâkim olmamızı sağlayan ilkelere. Benlik kendisi tarafından teyit edilen amaçlara öncel olduğu için, baskın nitelikte bir amaç dahi birçok olasılık arasından seçilmek zorundadır... Bu yüzden, teleolojik doktrinlerin önerdiği hak ile iyi/yarar arasındaki ilişkiyi tersine çevirmeli ve hakkın önce geldiğini düşünmeliyiz.¹⁴

A Theory of Justice'te benliğin amaçlarına önceliği kavramı, hakkın iyiye/yarara önceliğini destekler: "Ahlaki bir kişi, kendi seçtiği amaçlara sahip bir öznedir ve bu öznenin temel tercihi, özgür ve eşit derecede rasyonel bir varlık olarak doğasını şartlar elverdiği ölçüde ifade eden bir yaşam tarzını şekillendirmesini mümkün kılan koşullardan yanadır."¹⁵ Öncel ahlaki bağlardan azade, özgür ve bağımsız benlikler olduğumuz anlayışı, adalet mülâhazalarının diğer daha özel taleplere daima ağır basmasını garantiye alır. Kantçı liberalizme ilişkin etkili bir ifadesinde, Rawls, hakkın önceliğinin ahlaki önemini şu sözlerle açıklar:

Özgür ve eşit derecede rasyonel bir varlık olarak doğamızı ifade etme arzusu, yalnızca hak ve adalet ilkeleri en öncelikliymiş gibi davranmakla gerçekleştirilebilir... Bu öncelikten hareket ederek olumsuzluk ve tesadüf-

14) Rawls, *A Theory of Justice*, s. 560.

15) *A.g.e.*, s. 561.

ten bağımsızlığımızı ifade ederiz. Bu yüzden, doğamızı gerçekleştirmek için diğer amaçlarımızı yöneten adalet duygumuzu korumayı planlamaktan başka bir seçeneğimiz yoktur. Bu hassasiyet, adalet duygusundan, diğerleri gibi bir arzudan başka bir şey değilmiş gibi geri adım atılması ve bu duygunun diğer arzularla denkleştirilmesi durumunda yerine getirilemez... [D]oğamızı ifade etmeyi ne kadar başarabileceğimiz, nihai anlamda düzenleyici olan adalet duygusu doğrultusunda ne kadar tutarlı bir biçimde hareket edeceğimize bağlıdır. Yapamayacağımız şey ise doğamızı, adalet duygusunu diğer arzularla başka bir şey değilmiş gibi bu arzularla ölçmeyi uygun gören bir planı izleyerek ifade etmektir. Zira bu duygu kişinin ne olduğunu açığa vurur ve bundan ödün vermek, benliğe özgür bir yönetim olanağı sağlamak değil, dünyanın olumsuzluklarına ve rastlantılarına geçit vermek demektir.¹⁶

Hakkın önceliğine karşı çıkanlar, Rawls'un öncel ahlaki bağlar tarafından engellenmemiş [yükümlenmemiş], özgür ve bağımsız benliğe sahip kişi kavrayışına itiraz etmişlerdir.¹⁷ Bu yazarlar, amaçlarına ve bağlılıklarına öncel olan benlik kavrayışının, ahlaki ve siyasi deneyimimizin önemli veçhelerine anlam veremeyeceğini iddia etmişlerdir. Genel olarak kabul ettiğimiz belirli ahlaki ve siyasi yükümlülükler –örneğin, dayanışma yükümlülüğü ya da dinsel görevler– bizden seçimle ilgisi olmayan gerekçeler göstermemizi talep edebilir. Bu gibi yükümlülükleri salt karmaşık olduğu gerekçesiyle defetmek güç olmakla birlikte, eğer kendimizi seçmediğimiz ahlaki bağlardan azade, özgür ve bağımsız benlikler olarak kavırıyorsak, bunları açıklamaları da zordur.¹⁸

HAKKIN İYİYE ÖNCELİĞİNİ SAVUNMAK

Siyasal Liberalizm'de, Rawls, hakkın iyiye/yarara önceliği iddiasını savunur. İlk iki tartışma dalgasında faydaya [*utility*] karşı haklar ve dağıtıcı adalete ilişkin liberter anlayışlara karşı eşitlikçi anlayışlar hakkında ortaya

16) *A.g.e.*, 574-5.

17) Örneğin, bkz. Larmore, *Patterns of Moral Complexity*, s. 118-30 (1987).

18) Bkz. MacIntyre, *After Virtue*, s. 190-209 (1981); MacIntyre, *Is Patriotism a Virtue? The Lindley Lecture* (1984); Sandel, *Liberalism and the Limits of Justice*, s. 175-183 (1982); Taylor, *Sources of the Self* (1989).

konulmuş sorunları büyük ölçüde bir kenara bırakır. *Siyasal Liberalizm*, bunlar yerine, üçüncü tartışma dalgasında hakkın önceliği hakkında ortaya atılan sorunlara odaklanır.

Hakkın önceliğini destekleyen Kantçı kişi kavrayışı üzerindeki ihtilaf dikkate alındığında en azından iki yanıt hattı mümkün gözükmektedir. Bunlardan biri, liberalizmi Kantçı kişi kavrayışını müdafaa ederek savunmaktır; diğeri, liberalizmi Kantçı anlayıştan kopartarak savunmaktır. *Siyasal Liberalizm*'de Rawls ikinci rotayı izler. Ahlaki bir ideal olarak Kantçı kişi kavrayışını savunmaktansa, onun tasavvur ettiği şekliyle liberalizmin hiç de bu kişi kavrayışına dayanmadığını iddia eder. Hakkın iyiye/yarara önceliği, belirli bir kişi kavrayışını –*A Theory of Justice*'in üçüncü bölümünde geliştirilen kişi kavrayışını dahi– gerektirmez.

Siyasal Liberalizme karşı Kapsamlı Liberalizm. Liberalizmin davası, diye iddia eder Rawls, siyasidir, felsefi ya da metafizik değil ve bu nedenle benliğin doğasına ilişkin tartışmalı iddialara dayanmaz. Hakkın iyiye/yarara önceliği, Kant'ın ahlak felsefesinin politikaya uygulanması değil, modern demokratik toplumlarda insanların iyi/yarar konusunda genellikle uyuşmamaları olgusuna (ki bu tanıdık bir olgudur) verdikleri pratik bir yanittir. İnsanların ahlaki ve dinsel kanaatlerinin birbirine yaklaşması muhtemel olmadığı için, bu ihtilaflar karşısında tarafsız kalacak adalet ilkeleri üzerinde uzlaşmaya çalışmak daha makûldür.

Rawls'un gözden geçirdiği görüşünde merkezi bir yer tutan ayırım, siyasal liberalizmle kapsamlı bir ahlak öğretisinin bir bölümü olarak işlev gören liberalizm arasındaki ayırımdır. Kapsamlı liberalizm, liberal siyasal düzenlemeleri, özerklik, bireysellik ve kendine güven gibi belirli ahlaki idealler adına onaylar. Kapsamlı bir ahlaki öğreti olan liberalizm modelleri, Kant ve John Stuart Mill'in liberal görüşlerini içerir.¹⁹ Rawls'un da kabul ettiği üzere, *A Theory of Justice*'te sunulan liberalizm yorumu aynı zamanda kapsamlı liberalizme bir örnektir: "Hakkaniyet olarak adaletle ilişkilendirilen iyi düzenlenmiş bir toplumun temel özelliklerinden biri, bu toplumdaki tüm yurttaşların bu kavrayışı artık kapsamlı bir felsefi öğreti

19) Kapsamlı liberalizmin yakın örnekleri için bkz. George Kateb, *The Inner Ocean: Individualism and Democratic Culture* (1992) ve Joseph Raz, *The Morality of Freedom* (1986). Ronald Dworkin 'Foundations of Liberal Equality,' *XI The Tanner Lectures of Human Values*, s. 1-119'da (1990) kendi görüşünü kapsamlı liberalizmin bir versiyonu olarak tanımlar.

olarak adlandıracağım bir temelde uygun bulmalarıdır.”²⁰ Rawls artık kendi teorisini ‘siyasal bir adalet’ kavrayışı’ olarak yeniden tasarlayarak gözden geçirmektedir.

Kapsamlı liberalizmden farklı olarak, siyasal liberalizm, benlik kavrayışları hakkındaki ihtilafları da içeren kapsamlı öğretilerden doğan ahlaki ve dinsel ihtilaflarda taraf tutmayı reddeder. “Hangi ahlaki yargıların doğru olduğu, enine boyuna düşünülürse, siyasal liberalizmin bir sorunu değildir... Siyasal liberalizm, kapsamlı öğretiler arasında tarafsızlığını korumak için, bu öğretilerin üzerinde bölündükleri ahlaki konulara spesifik olarak gönderme yapmaz.”²¹ Herhangi bir kapsamlı kavrayış üzerinde uzlaşmaya varmayı garanti etme gücü dikkate alındığında, iyi düzenlenmiş bir toplumda dahi, insanların liberal kurumları, örneğin benliğin amaçlarına önceliğini ifade etmekle aynı nedenden dolayı destekleyeceklerini beklemek mantıksızdır. Siyasal liberalizm, gerçekçi olmadığı ve adaleti muhtelif ahlaki ve dinsel fikir taraftarlarının kabul edebileceği ilkeler üzerine kurma amacına aykırı olduğu gerekçesiyle bu umudu bir kenara bırakır. Adalet ilkelerine felsefi bir temel bulmaya çalışmak yerine, siyasal liberalizm, ‘örtüşen mutabakatın’ [*overlapping consensus*] desteğini arar. Bu, farklı kişilerin, eşit temel özgürlükler gibi liberal politik düzenlemeleri, benimsedikleri kapsamlı muhtelif ahlaki ve dini anlayışları düşünerek farklı nedenlerle uygun bulmak üzere ikna edilebilecekleri anlamına gelir. Siyasal liberalizm, mazur gösterilmesi bağlamında bu ahlaki ve dini anlayışların hiçbirine dayanmadığı için, ‘serbestçe kendi ayakları üzerinde duran’ bir görüş olarak sunulur; bu görüş ‘hoşgörü ilkesini bizzat felsefeye uygular’.²²

Siyasal liberalizm her ne kadar Kantçı kişi kavrayışına dayanmayı reddetse de, kişi kavrayışı olmaksızın da yapamaz. Rawls’un da kabul ettiği üzere, bu gibi bir anlayış başlangıç durumu –adalet ilkelerinin doğumuna neden olan varsayımsal toplumsal sözleşme– fikri açısından elzemdir. Adaleti düşünme biçimi, hangi ilkelerin kendilerini ilksel bir eşitlik durumunda bir araya gelmiş bulan ve her biri ait olduğu ırkı, dini ve cinsiyeti, amaçlarını ve bağlılıklarını geçici bir süreyle görmezden gelen kişilerce kabul edileceğini sormaktır, diye iddia eder Rawls, *A Theory of Justice*’te. Ancak, adalet hakkındaki bu düşünce biçiminin

20) Rawls, *Political Liberalism*, s. xvi.

21) *A.g.e.*, s. xx, xxviii.

22) *A.g.e.*, s. 10.

ağırlık taşıması için, başlangıç durumu tasarısı, adil bir toplum içinde bizim gerçekte olduğumuz ya da olacağımız kişi türü hakkında bir şeyler yansıtmalıdır.

Başlangıç durumu tasarısını mazur göstermenin bir yolu, Rawls'un *A Theory of Justice*'in üçüncü bölümünde geliştirdiği Kantçı kişi kavrayışına başvurmak olabilir. Eğer amaçlarımızı seçme yeteneğimiz, ahlaki kişiler olarak tabiatımız açısından, seçtiğimiz belirli amaçlardan daha önemli ise, 'tabiatımızı öncelikle açığa vuran şey, amaçlarımızdan ziyade, bu amaçların içinde şekillendirileceği arka plan koşullarına hâkim olmak için kabul edeceğimiz ilkeler ise',²³ eğer 'benlik kendisi tarafından onaylanan amaçlara öncel ise',²⁴ o zaman, adaleti, izleyecekleri amaçlara ilişkin her türlü bilgiye öncel olarak müzakereye giren kişilerin görüş noktasından düşünmek makûldür. Eğer 'ahlaki bir kişi kendi seçtiği amaçlara sahip bir özne ise ve temel tercihi de koşullar elverdiğince özgür ve eşit, rasyonel bir varlık olarak tabiatını ifade eden bir yaşam tarzını tasarlamasını mümkün kılan koşullardan yana ise',²⁵ o zaman, başlangıç durumu, ahlaki kişiliğimiz ve ondan kaynaklanan 'temel tercihin' bir ifadesi olarak mazur gösterilebilir.

Bununla birlikte, Rawls Kantçı kişi kavrayışını reddettiği anda, başlangıç durumunu bu şekilde mazur göstermek artık mümkün olmaktan çıkar. Ne var ki, bu, zor bir soruyu doğurur: Adalet hakkındaki düşüncelerimizin amaçlarımıza ve hedeflerimize gönderme yapmaksızın ilerlemesi gerektiğinde ısrar etmek için geriye hangi gerekçe kalır? Neden ahlaki ve dini kanaatlerimizi, iyi yaşam anlayışımızı 'paranteze almak' ya da bir kenara koymak zorunda olalım? Toplumun temel yapısına hâkim olan adalet ilkeleri neden en yüce insani amaçlar hakkındaki en iyi kavrayışımıza dayandırılmamalı?

Kişinin Siyasal Açıdan Kavranışı. Siyasal liberalizm şöyle yanıt verir: Adaleti, amaçlarından tecrit olmuş kişilerin görüş noktasından düşünmemiz gerekliliğinin nedeni, amaçlarımıza öncel, özgür ve bağımsız benlikler olarak tabiatımızı ifade eden bu prosedür değildir. Aksine, adalet hakkındaki bu düşünce tarzı, tüm ahlaki amaçlar açısından olmasa da, siyasal amaçlar açısından kendimizi öncel görev ve yükümlülüklerden azade,

23) Rawls, *A Theory of Justice*, s. 560.

24) A.g.e., s. 560.

25) A.g.e., s. 561.

özgür ve bağımsız yurttaşlar olarak düşünmemiz gerekliliğince garantiye alınmıştır. Siyasal liberalizme göre, başlangıç durumu tasarımı mazur gösteren şey 'kişinin siyasal açıdan kavranışı'dır. Başlangıç durumunda somutlaşan kişinin siyasal açıdan kavranışı, Kantçı kişi anlayışıyla yakın bir paralellik kurar; şu önemli farkla ki, kapsamı kamusal kimliğimizle, yurttaşlar olarak kimliğimizle sınırlıdır. Bu yüzden, örneğin, yurttaşlar olarak özgürlüğümüz, kamusal kimliğimize herhangi bir anda benimseydiğimiz amaçlar tarafından ne sahip çıktığı ne de kamusal kimliğimizin bu amaçlar tarafından tanımlandığı anlamına gelir. Özgür kişiler olarak yurttaşlar kendilerini 'nihai amaçlar şemasına sahip bu tür bir kavrayıştan bağımsız ve bunlarla özdeşleşmeyen varlıklar' olarak görürler.²⁶ Kamusal kimliğimiz, iyi/yarar kavrayışlarımızda zaman içinde gerçekleşen değişimlerden etkilenmez.

Kişisel, kamusal olmayan kimliğimiz bağlamında, Rawls, 'amaç ve bağlılıklarımıza siyasal kavrayışın varsaydığından çok farklı bir biçimde' bakmamıza izin verir. Bu bağlamda, insanlar kendilerini 'ayrı durmamacaklarına, gerçekte duramayacaklarına ya da durmamaları gerektiğine ve nesnel bir biçimde değerlendiremeyeceklerine inandıkları' bağlılıklar ve taahhütler içinde bulurlar. "İnsanlar kendilerini belirli dini, felsefi ve ahlaki kanaatlerden veya süreklilik arz eden sadakat ya da bağlılıklardan ayrı görmeyi düpedüz düşünülemez sayabilirler."²⁷ Ancak, kişisel kimliklerimizin içinde ne kadar engellenmiş [yükümlenmiş] olursak olalım, ahlaki ve dinsel kanaatler tarafından ne kadar elimiz kolumuz bağlanmış olursa olsun, engellenmişliklerimizi kamusal alanda paranteze almak zorundayız ve kamusal benlikler sıfatıyla kendimizi belirli sadakat ve bağlılıklardan veya belirli bir iyi/yarar kavrayışından bağımsız saymalıyız.

Kişinin siyasal açıdan kavranışının bununla ilgili bir özelliği, bizim 'geçerli iddiaların kendi kendini doğrulayan [*self-authenticating*] kaynakları' olmamızdır.²⁸ Yurttaşlar olarak ileri sürdüğümüz iddialar, her ne olursa olsun, sırf bizim bunları ileri sürmemize dayanarak ağırlık taşırlar (gayri adil olmadıkları sürece). Bazı iddialar yüce ahlaki ya da dini idealleri veya yurtseverlik ya da ortak yarar kavramlarını yansıtırken, diğerlerinin salt çıkarları ya da tercihleri yansıtmaları, siyasal liberalizmin görüş noktasından bakıldığında önemsizdir. Siyasi bir perspektiften bakıldığında, yurt-

26) Rawls, *Political Liberalism*, s. 30.

27) *A.g.e.*, s. 31.

28) *A.g.e.*, s. 32.

taşlık, dayanışma veya dinsel inançtan doğan ödevler ve borçlar üzerine kurulu iddialar yalnızca insanların istedikleri şeylerdir – ne azı, ne de fazlası. Siyasi iddialar olarak bunların geçerliliğinin, bunların teyit ettikleri yararların ahlaki önemleriyle hiçbir ilgisi yoktur; söz konusu geçerlilik, yalnızca birinin bunları ileri sürmüş olması olgusundan ibarettir. Vicdanın ilahi emir ve buyrukları dahi, siyasi açıdan 'kendi kendini doğrulayan' iddialardır.²⁹ Bu da kendilerini ahlaki, dinsel veya toplumsal borçlarla bağlı sayanların dahi, siyasi amaçlar açısından, yükümsüz [toplumdan soyutlanmış] benlikler olmasını garantiye alır.

Bu siyasi kişi kavrayışı, siyasi liberalizme göre, adaleti niçin başlangıç durumunun bizi davet ettiği şekilde, amaçlarımızdan soyutlanmış bir biçimde düşünmemiz gerektiğini açıklar. Ancak, bu, başka bir soruyu doğurur: Neden her şeyden önce siyasi kişi kavrayışının görüş noktasını benimsememiz gerekli olsun? Neden siyasi kimliğimiz kişisel hayatlarımızda onayladığımız ahlaki, dinsel ve toplumsal kanaatleri ifade etmemeli? Daha geniş bir açıdan bakıldığında, neden yurttaşlar olarak kimliğimizle ahlaki kişiler olarak kimliğimiz arasındaki ayırımı ısrar edelim? Neden adaleti düşünürken hayatımızın kalanını şekillendiren ahlaki yargıları bir kenara bırakmamız gerekli olsun?

Rawls'un buna yanıtı, yurttaşlar olarak kimliğimizle kişiler olarak kimliğimiz arasındaki ayırımı ya da 'düalizmin' 'modern demokratik toplumların özel tabiatından kaynaklandığı' şeklindedir.³⁰ Geleneksel toplumlarda insanlar siyasi yaşamı kendi kapsamlı ahlaki ve dini idealleri suretinde şekillendirmeye çalışmışlardır. Ancak, bizimki gibi, ahlaki ve dini görüş çeşitliliğinin damgasını vurduğu modern bir demokratik toplumda bizler genelde kamusal ve kişisel kimliklerimiz arasında bir ayırım yaparız. Benimsediğim ahlaki ve dini ideallerin doğruluğundan ne kadar emin olsam da, bu ideallerin toplumun temel yapısında yansımaları bulması konusunda ısrarcı olmam. Siyasi liberalizmin diğer veçheleri gibi,

29) Ahlaki ve dini ödevlerimizi 'siyasi perspektiften kendi doğruluğunu teyit eden iddialar' olarak görmemiz gerekliliği (a.g.e., s. 33) Rawls'un *A Theory of Justice*'teki 'hakkaniyet olarak adaletin görüş noktasından bu [ahlaki ve dini, M.S.] borçlar kendi kendine dayatılmış borçlardır' (206) ifadesiyle tutarlıdır. Ancak, bu görüşe göre, dinsel inançları ya da vicdani talepleri, insanların eşit derecede veya daha yoğun bir biçimde benimseyebilecekleri diğer tercihlerle uyumlu olmayan özel saygıyla telif etmeyi mazur gösteren şeyin ne olabileceği açık değildir (205-11).

30) A.g.e., s. xxi.

özgür ve bağımsız bir benlik olarak siyasal kişi kavrayışı, 'demokratik bir toplumun genel siyasal kültüründe içkindir'.³¹

Ancak, Rawls'un haklı olduğu varsayılsa bile, bize atfettiği liberal öz-tahayyül bizim siyasal kültürümüzde zaten mevcuttur. Bu husus, bunu doğrulamak ve desteklediği adalet kavrayışını benimsemek için yeterli gerekçe sunar mı? Bazı yazarların yorumlarına göre, Rawls'un yakın zamanlı yazıları hakkaniyet olarak adaletin, siyasi bir adalet kavrayışı olarak, siyasal kültürümüzde mevcut ortak anlayışlara yaptığı başvuru bir yana, hiçbir ahlaki veya felsefi haklılaştırmaya ihtiyaç duymadığını akla getirmektedir. Rawls, *A Theory of Justice*'ten sonra ancak *Siyasal Liberalizm*'den önce yayınladığı bir makalede şöyle yazdığında bu yorumu davet ediyor gibi görünüyordu:

Bir adalet anlayışını mazur gösteren şey, öncel ve bize verili bir düzende doğru olması değil, kendimize ve özlemlerimize ilişkin en derin kavrayışımızla ve kendi tarihimiz ve kamusal yaşamımızın içinde gömülü gelenekler dikkate alındığında, bunun bizim için en makûl öğreti olduğunu anlamamızla uygunluk arz etmesidir.³²

Richard Rorty, ferasetini sergilediği bir makalede, Rawls'un gözden geçirdiği görüşünü 'baştan aşağı tarihselci [historicist] ve evrenselcilik karşıtı' bir görüş olarak yorumlar (ve buna kucak açar).³³ *A Theory of Justice* adaleti Kantçı bir kişi kavramına dayandırıyor gibi gözükmele birlikte, Rorty, Rawls'un liberalizminin 'felsefi bir insan benliği anlatısına değil, yalnızca şu anki yaşam tarzımıza ilişkin tarihsel-sosyolojik bir tanıma bağlı olduğunu' yazar.³⁴ Bu görüş uyarınca, Rawls, 'demokratik kurumlara felsefi bir temel sağlamamakta, Amerikan liberallerine özgü ilke ve sezgileri basitçe sistematik hale koymaya çalışmaktadır'.³⁵ Rorty, Rawls'un pragmatik dönüşünü, liberal siyasal düzenlemelerin felsefi bir haklılaştırma zeminine ya da insan öznesine ilişkin bir teoride 'munzam bir politik temele' gereksindiği anlayışından sapmasını uygun bulur.

31) A.g.e., s. 13.

32) Rawls, 'Kantian Constructivism in Moral Theory', 77 *Journal of Philosophy*, 519 (1980).

33) Richard Rorty, 'The Priority of Democracy to Philosophy,' Merrill D. Peterson ve Robert C. Vaughan (yay. haz.) içinde, *The Virginia Statute for Religious Freedom*, s. 262 (1988).

34) A.g.e., s. 265.

35) A.g.e., s. 268.

Adalet bir toplumun ilk erdemi haline geldiği ölçüde, [diye yazar Rorty, M.S.] bu tür bir meşrulaştırmaya duyulan ihtiyaç tedricen azalır. Bu tür bir toplum, sosyal politikanın, kendilerini aynı tarihsel geleneklerin mirasçısı olarak bulan ve aynı sorunlarla yüz yüze gelen bireyler arasındaki başarılı uzlaşmadan daha fazla otoriteye ihtiyaç duymadığı düşüncesine zamanla alışacaktır.³⁶

Siyasal Liberalizm'de, Rawls, bu saf pragmatik anlatıdan ricat eder. Hakkaniyet olarak adalet, her ne kadar 'genel kültüre, zımmen kabul edilmiş temel düşünce ve ilkelerden oluşan ortak bir servet olarak bakmaya'³⁷ başlasa da, bu ilkeleri yalnızca yaygın olarak paylaşıldığı gerekçesiyle onaylamaz. Rawls kendi adalet ilkelerinin örtüşen bir mutabakatın desteğini kazanabileceğini iddia etse de, ulaşmaya çalıştığı örtüşen mutabakat 'yalnızca bir *modus vivendi*'³⁸ ya da çatışan görüşler arasındaki bir uzlaşma değildir. Farklı ahlaki ve dinsel anlayışların taraftarları, kendi anlayışlarının hatlarını belirlediği adalet ilkelerini kabul etmekle işe başlarlar. Ancak her şey yolunda giderse, bu ilkeleri önemli siyasal değerleri ifade ettikleri gerekçesiyle kabul etme noktasına ulaşırlar. İnsanlar liberal kurumların hâkim olduğu çoğulcu bir toplumda yaşamayı öğrendikçe liberal ilkelere bağlılıklarını güçlendirecek meziyetleri kazanırlar.

Anayasal bir rejimi mümkün kılan siyasi işbirliği meziyetleri (...) çok üstün meziyetlerdir. Örneğin, hoşgörü ve diğerleriyle orta noktada buluşma meziyetini ve makûliyet ve hakkaniyet duygusu meziyetini kastediyorum. Bu meziyetler toplumda yaygınlık kazandığında ve siyasi adalet kavrayışını desteklediğinde çok büyük bir kamusal yarar sağlarlar.³⁹

Rawls, liberal meziyetleri büyük bir kamusal yarar olarak tasvip ve bunların gelişimini teşvik etmenin kapsamlı bir ahlaki anlayış üzerine kurulu mükemmeliyetçi bir devleti onaylamakla aynı şey olmadığını vurgular. Bu durum, hakkın iyiyeye/yarara önceliğiyle çelişmez. Bunun nedeni, siyasal liberalizmin liberal meziyetleri yalnızca siyasi amaçlarla –insanların haklarını koruyan anayasal bir rejimi desteklemek konusunda oynadıkları rol nedeniyle– onaylamasıdır. Bu meziyetlerin insanların ahlaki yaşamlarında

36) A.g.e., s. 264.

37) Rawls, *Political Liberalism*, s. 8.

38) A.g.e., s. 147.

39) A.g.e., s. 157.

genel olarak rol oynayıp oynamaması ya da hangi ölçüde rol oynaması gerektiği, siyasal liberalizmin yanıtlayamadığı bir sorudur.⁴⁰

SİYASAL LIBERALİZMİ DEĞERLENDİRMEK

Eğer *Siyasal Liberalizm* hakkın önceliğini Kantçı kişi kavrayışından kopartarak savunuyorsa, bu savunma ne kadar ikna edici olabilir? Kanıtlamaya çalışacağım üzere, *Siyasal Liberalizm* hakkın önceliğini –yalnızca diğer prensipler karşısında kırılğan kılmak pahasına– benliğin doğası hakkındaki ihtilaflardan kurtarır. Siyasi bir adalet kavrayışı olarak tasarlanan liberalizmin üç itiraza açık olduğunu bilhassa göstermeye çalışacağım.

İlkin, Rawls'un başvurduğu 'siyasi değerler' önem taşımakla birlikte, kapsamlı ahlaki ve dinsel öğretilerden kaynaklanan talepleri paranteze almak ya da siyasi amaçlarla bir kenara bırakmak her zaman makûl değildir. Ciddi ahlaki sorunlar söz konusu olduğu zaman, ahlaki ve dinsel ihtilafları siyasal uzlaşma uğruna paranteze almanın makûl olup olmaması, kısmen, çekişme halindeki ahlaki ya da dinsel öğretilerden hangisinin doğru olduğuna bağlıdır.

İkinci olarak, siyasal liberalizm açısından hakkın iyiye/yarara önceliği iddiası, modern demokratik toplumların iyi/yarar hakkındaki 'makûl çoğulculuk keyfiyeti' tarafından tanımlandığı iddiasına bağlıdır. Modern demokratik toplumlardaki insanların çelişik birtakım ahlaki ve dini görüşleri benimsedikleri kesinlikle doğru olmakla birlikte, ahlak ve din hakkındaki 'makûl çoğulculuk keyfiyetinin' aynı zamanda adalet sorunlarına taalluk etmeyeceğini söylemek mümkün değildir.

Üçüncüsü, siyasal liberalizm tarafından geliştirilen kamusal akıl idealine göre, yurttaşların temel siyasal ve anayasal sorunları kendi ahlaki ve dinsel ideallerine gönderme yaparak tartışmaları meşru değildir. Ancak, bu, siyasi söylemi yoksullaştıracak ve kamusal müzakerenin önemli boyutlarını ortadan kaldıracak fazlasıyla katı bir kısıtlamadır.

Ciddi Ahlaki Sorunları Paranteze Almak. Siyasal liberalizm, kapsamlı ahlaki ve dinsel ideallerimizi siyasi amaçlar uğruna paranteze almamız ve siyasi kimliğimizi kişisel kimliğimizden ayırmamız konusunda ısrarcıdır. Bunun nedeni şudur: İnsanların iyi yaşam konusunda genel olarak uyumsuzluk

40) A.g.e., s. 194-5.

halinde bulunduğu bizimkine benzer modern demokratik toplumlarda, ahlaki ve dinsel kanaatlerimizi paranteze almamız, toplumsal işbirliğini karşılıklı saygı temelinde garantiye alacak, zorunludur. Ancak, bu, siyasal liberalizmin kendi şartları içinde yanıtlayamayacağı bir soruyu doğurur. Karşılıklı saygı temelinde toplumsal işbirliğini güvenceye almanın önemi kabul edilse bile, bu menfaatin kapsamlı ahlaki ya da dinsel görüşlerden doğabilecek her türlü menfaate her zaman ağır basacak kadar önemli olmasını garanti etmek ne demektir?

Siyasi adalet kavramının [*political conception of justice*] önceliğini (ve bu yüzden hakkın önceliğini) sağlamanın bir yolu, paranteze aldığı ahlaki ya da dinsel anlayışların herhangi birinin doğru olabileceğini reddetmektir.⁴¹ Ancak, bu, siyasal liberalizmi tam da kaçınmaya çalıştığı türde bir felsefi iddiaya bulaştıracaktır. Rawls, siyasal liberalizmin kapsamlı ahlaki ve dinsel öğretilerin iddiaları konusundaki şüpheciliğe bel bağlamadığını defalarca vurgular. Eğer siyasal liberalizm bundan dolayı bu gibi öğretilerin doğru olabileceğini kabul ediyorsa, bu öğretilerin hiçbirinin, tabiri caizse, parantezlerin ortadan kalkması sonucunu doğuracak kadar zorlayıcı değerler üretememesini ve söz konusu öğretilerin hiçbirinin karşılıklı saygı temelinde dayanan hoşgörü, hakkaniyet ve toplumsal işbirliği gibi siyasi değerlere ahlaki açıdan ağır basmamasını garantiye almak ne demektir?

Bu soruya, siyasal değerlerin ve kapsamlı ahlaki ve dinsel öğretilerden kaynaklanan değerlerin farklı öznelere hitap ettiği yanıtı verilebilir. Denebilir ki, ahlaki ve dinsel değerler kişisel yaşamın ve gönüllü birliklerin tavırlarına müracaat ederken, siyasal değerler toplumun temel yapısına ve anayasal esaslara müracaat ederler. Ancak, mesele yalnızca konu farklılığından ibaret olsaydı, siyasal değerlerle ahlaki ve dinsel değerler arasında ihtilaf çıkması asla mümkün olmazdı ve, Rawls'un tekrar tekrar ileri sürdüğü üzere, siyasal liberalizmin hüküm sürdüğü anayasal bir demokraside 'siyasal değerlerin genel olarak bunlarla çatışma halindeki siyasal olmayan değerlere ağır bastığını'⁴² iddia etmeye ihtiyaç duyulmazdı.

'Siyasal değerlerin' üstünlüğünü ahlakın ve dinin iddialarına gönderme yapmaksızın ileri sürmenin güçlüğü, en iyi biçimde, ciddi ahlaki ve dinsel

41) Siyasi bir adalet kavrayışı geliştirdiği söylenebilecek olan Thomas Hobbes, birbirleriyle çatışma halindeki ahlaki ve dinsel anlayışlardan doğan talepler bağlamında kendi siyasi kavrayışının taşıdığı önceliği, bunların doğruluğunu reddederek güvenceye alır. Bkz. Hobbes, *Leviathan* (1651).

42) Rawls, *Political Liberalism*, s. 146, ve ayrıca s. 155.

sorunlarla ilişkili olan iki siyasal ihtilaf dikkate alınarak anlaşılabilir. Bunlardan biri, kürtaj hakkına ilişkin güncel tartışmadır. Diğeri, Abraham Lincoln'le Stephen Douglas arasında gerçekleşmiş olan, halk egemenliği ve kölelik hakkındaki meşhur tartışmadır.

Kürtaja cevaz verilip verilmemesi gerektiği hakkındaki yoğun uyuşmazlık dikkate alındığında, çekişme halindeki ahlaki ve dinsel sorunları paranteze alan –ve bunlar karşısında tarafsız kalan– siyasal bir çözüm arama meselesi bilhassa zorlu görünecektir. Ancak, söz konusu kapsamlı ahlaki ve dinsel öğretileri siyasal amaçlarla paranteze almak, büyük oranda bu öğretilerden hangisinin doğru olduğuna bağlıdır. Eğer Katolik Kilisesi'nin öğretisi doğru ise, eğer insan hayatının gebelik başlangıcıyla birlikte başlaması ahlaken uygun ise, insan hayatının ne zaman başladığına ilişkin ahlaki-teolojik sorunları paranteze almak, rakip ahlaki ve dini varsayımları paranteze almaktan çok daha az makûl olacaktır. Fetüslerin bebeklerden –ahlaken uygun bir biçimde– farklı olduklarına ne kadar emin olursak, fetüslerin ahlaki statüsü hakkındaki ihtilafı bir kenara bırakan siyasal bir adalet kavrayışını o kadar güvenle onaylayabiliriz.

Siyasal liberal, kadınlara yönelik hoşgörü ve eşit yurttaşlık gibi siyasal değerlerin, kadınların kürtaj olup olmamayı bizzat seçmekte özgür olmaları gerektiği sonucuna varmak için yeterli gerekçe oluşturduğu yanıtını verebilir; devlet insan yaşamının ne zaman başladığı hakkındaki ahlaki ve dinsel çekişmelerde taraf tutmamalıdır.⁴³ Ancak, eğer fetüsün ahlaki statüsü konusunda Katolik Kilisesi haklı ise, eğer kürtaj ahlaki açıdan cinayetle eşitse, hoşgörü ve kadınların eşitliği gibi siyasal değerlerin, her ne kadar önemli de olsalar, niçin hâkim olmaları gerektiği açık değildir. Eğer Katolik öğretisi doğru ise, siyasal liberalin siyasal değerlerin üstünlüğü iddiası haklı savaş kuramının bir örneğine dönüşmek zorundadır; o [siyasal liberal] her yıl bir buçuk milyon sivilin ölümü pahasına da olsa, bu değerlerin niçin galip gelmesi gerektiğini açıklamak zorunda kalacaktır.

Elbette, insan yaşamının ne zaman başladığına ilişkin ahlaki-teolojik soruyu paranteze almanın imkânsız olduğunu ileri sürmek, kürtaj hakkına karşı çıkmak anlamına gelmez. Kürtaj hakkı meselesinin söz konusu ahlaki ve dinsel ihtilaf karşısında tarafsız olamayacağını kanıtlamak kolaydır. Bu iddia, kapsamlı ahlaki ve dinsel öğretilerden kaçınmak yerine, bunları

43) Rawls, kürtaj hakkındaki bir dipnotta bu görüşü benimsiyor görünür; ne var ki, Katolik öğretisi doğru olsa dahi niçin siyasal değerlerin galip gelmesi gerektiğini açıklamaz. Bkz. *Political Liberalism*, s. 243-4.

işin içine katmak zorundadır. Liberaller hakkın iyiye/yarara üstünlüğünü ihlal ettiği için bu meşguliyyete çoğunlukla ayak direrler. Ne var ki, kürtaj tartışması bu üstünlüğün sürdürülebilir olmadığını gösterir. Kadının kürtaj olup olmamaya kendisinin karar verme hakkına saygı gösterilmesi iddiası, bir fetüsün gelişimin görece erken bir evresinde düşürülmesiyle bir çocuğu öldürmek arasında –ahlaki açıdan kanıtlanabileceğine inandığım– uygun bir farklılık olduğunun kanıtlanmasına bağlıdır.

İhtilaf konusu olan ahlaki sorunları paranteze almaya çalışan siyasi bir adalet kavrayışının doğurduğu güçlüklerle ilişkin ikinci örneği, Abraham Lincoln ile Stephen Douglas arasındaki 1858 tartışmaları oluşturur. Douglas'ın halk egemenliği öğretisi savı, Amerikan tarihinde ihtilafli ahlaki sorunları siyasi uzlaşma uğruna paranteze almaya ilişkin belki de en meşhur örnektir. Köleliğin ahlakiliği konusunda insanların ihtilafa düşmeleri kesin olduğu için, Douglas, ulusal politikanın bu sorun karşısında tarafsız olması gerektiğini öne sürmüştür. Onun savunduğu halk egemenliği öğretisi, köleliğin doğru olup olmadığı konusunda bir hükme varmaz, bunun yerine, kendi hükümlerini kendilerinin vermesi amacıyla bütün bölge halklarını serbest bırakır. 'Federal gücün ağırlığını, özgürlükten ya da kölelikten yana olan eyaletler lehine terazinin kefesine koymak' anayasanın temel ilkelerini ihlal edecek ve bir iç savaş doğurma riskini de beraberinde getirecektir. Ülkeyi bir arada tutmaya yönelik tek umut, fikir ayrılığına düşülebileceğini kabul etmek, kölelik hakkındaki ahlaki ihtilafı paranteze almak ve 'her bir eyaletin ve her bir bölgenin bu sorunlar hakkında kendi kararlarını kendilerinin vermelerine matuf haklarına' saygı göstermekten geçer, diye iddia eder Douglas.⁴⁴

Lincoln, Douglas'ın iddiasına karşılık, siyasi bir adalet kavrayışını savunur. Politika, kölelik hakkında müstakil bir ahlaki yargıdan kaçınmak yerine, tam da böyle bir yargıyı dile getirmelidir. Lincoln kölelik karşıtlarından olmasa da, devletin köleliği ahlaki açıdan yanlış bir uygulama olarak ele alması ve diğer bölgelere yayılmasını yasaklaması gerektiğine inanıyordu. 'Bu ihtilafıta gerçek sorun –herkesin zihnini zorlayan sorun– kölelik kurumunu yanlış bulan bir sınıfla bu kurumu yanlış bulmayan başka bir sınıfın hissiyatından ibaretti. Lincoln ve Cumhuriyetçi Parti köleliğe yanlış bir şey gözüyle bakıyor ve 'bunun yanlış bir şey olarak ele alınması konusunda ısrar ediyordu ve bunun yanlış

44) Paul M. Angle (yay. haz.), *Created Equal? The Complete Lincoln-Douglas Debates of 1858*, s. 369, 374 (1958).

bir şey olarak ele alınmasının yöntemlerinden biri, daha da yayılmaması için önlem almak[tı]'.⁴⁵

Kişisel ahlaki görüşleri ne olursa olsun, Douglas, en azından siyasi amaçlarla, kölelik sorunu karşısında agnostik olduğunu iddia ediyordu; köleliğin 'kabul mü, yoksa ret mi edildiği' umurunda bile değildi. Lincoln, köleliğin ahlakiliği sorununun paranteze alınmasının, onun düşündüğü gibi, bunun ahlaken kötü olduğu varsayımının kabul edilmesi halinde makûl olacağı yanıtını veriyordu.

Kölelikte yanlış bir şey görmeyen [herkes siyasi tarafsızlığı savunabilir, M.S.]; ancak kölelikte yanlış bir şeyler gören kimse mantıken böyle bir şey söyleyemez; çünkü kimse, bunun kabul mü, yoksa ret mi edildiğinin umurunda bile olmadığını mantığa uygun bir biçimde söyleyemez. Kişi önemsiz bir şeyin kabul edilmesi ya da reddedilmesinin umurunda olmadığını söyleyebilir, ancak kişinin doğru bir şeyle yanlış bir şey arasında bir tercihi olmak zorundadır. Douglas, hangi toplum köle istiyorsa buna sahip olma hakkının olduğunu iddia eder. O halde, eğer yanlış bir şey değilse, onların bir tercih hakkı vardır. Ancak, yanlış ise, insanların yanlış yapmaya haklarının olduğu söylenemez.⁴⁶

Lincoln'le Douglas arasındaki tartışma esas itibarıyla köleliğin ahlakiliği hakkında değil, siyasi uzlaşma uğruna ahlaki bir ihtilafı paranteze alıp almamak hakkındaydı. Bu açıdan, halk egemenliği hakkındaki tartışmaları, kürtaj hakkı konusundaki güncel tartışmaya benzer. Bazı çağdaş liberallerin devletin kürtajın ahlakiliği konusunda şu veya bu şekilde taraf tutmaması, aksine, her kadının bu konuda kendi başına karar vermesine izin vermesi gerektiğini iddia etmeleri gibi, Douglas da ulusal politikanın köleliğin ahlakiliği konusunda şu veya bu şekilde taraf tutmaması, aksine, her bölgenin bu konuda kendi başına karar vermesine izin vermesi gerektiğini iddia etmiştir. Elbette, bu ikisinin arasında şöyle bir fark var: Kürtaj hakkı örneğinde önemli ahlaki sorunu paranteze alacak olanlar tercih hakkını genel olarak bireylere bırakırlarken, kölelik örneğinde Douglas'ın paranteze alma biçimi tercihi bölgelere bırakır.

Ne var ki, Lincoln'un Douglas'a karşı ileri sürdüğü sav, tam da bu tür bir paranteze almaya karşıydı; en azından ciddi ahlaki sorunlar söz konusu

45) A.g.e., s. 390.

46) A.g.e., s. 392.

olduğunda... Burada Lincoln'un öne sürdüğü esas nokta, Douglas'ın savunduğu siyasi adalet kavrayışının inandırıcılığının, paranteze aldığını iddia ettiği önemli ahlaki soruna verilecek belirli bir yanıtla bağlı olmasıydı. Bu nokta, fetüsün ahlaki statüsü hakkındaki ihtilafta taraf tutmadığını iddia eden kürtaj hakkı savlarına da aynı güçle uygulanabilir. İç savaş olasılığı gibi toplumsal işbirliğinin korkunç bir tehditle karşı karşıya kalması durumunda dahi, Lincoln, günün en tartışmalı ahlaki ihtilaflarını paranteze almanın ne ahlaki ne de siyasi açıdan anlamlı olduğunu iddia ediyordu.

Derim ki, bu ahlaki ihtilaftan bahsetmeyi bırakmamızı ve böylelikle kamusal aklın da bundan dolayı altüst olmaktan bir anda kurtulacağını öngören varsayım felsefenin ya da devlet adamlığının neresine sığar? Ne var ki... Douglas'ın savunduğu politika budur – bunu hiç umursamamalıyımız! Size soruyorum, bu yanlış bir felsefe değil midir? Tam da herkesin en çok dikkat ettiği şeyi hiç umursamama temeli üzerine bir politika sistemi inşa etmeyi üstlenen devlet adamlığı, yanlış bir devlet adamlığı değil midir?⁴⁷

Günümüz liberalleri Douglas'ın eşlikçilerine şüphesiz karşı çıkacaklar ve, muhtemelen, köleliğin insanların haklarını ihlal ettiği gerekçesiyle, ulusal politikanın köleliğe karşı çıkmasını isteyeceklerdir. Mesele, siyasi bir adalet kavrayışı olarak tasarlanan liberalizmin, kapsamlı ahlaki ideallere yapılan başvurulara karşı kendi eleştirisiyle tutarlı bir biçimde Douglas ve eşlikçilerine karşı çıkıp çıkamayacağından ibarettir. Örneğin, Kantçı bir liberal, köleliğe, insanları kendi içinde bir amaç ve saygı değer varlıklar olarak ele almaktan aciz olduğu için karşı çıkabilir. Ancak, Kantçı bir kişi kavrayışına dayanan bu sav siyasal liberalizm tarafından kullanılamaz. Köleliğe karşı ileri sürülmüş olan ve tarihsel açıdan önem taşıyan diğer savlar da siyasal liberalizm tarafından benzer gerekçelerle kullanılamaz. Örneğin, 1830'lu ve 1840'lı yıllarda Amerikalı kölelik karşıtları tezlerini genel olarak siyasal liberalizmin müracaat edemeyeceği dinsel terimler çerçevesinde tasarlıyorlardı.

O halde, siyasal liberalizm Douglas'ın eşlikçilerini nasıl atlatabilir ve kapsamlı bir ahlaki görüşü *a priori* varsaymaksızın köleliğe nasıl karşı çıkabilir? Bu soruya Douglas'ın, her ne pahasına olursa olsun, yalnızca herhangi bir siyasal uzlaşma değil, toplumsal barışı aramakla yanlış yaptığı yanıtı verilebilir. Siyasi bir kavram olarak tasarlanması durumunda dahi,

47) A.g.e., s. 388-9.

hakkaniyet olarak adalet yalnızca bir *modus vivendi* değildir. Siyasi kültürümüzde zımnen mevcut ilkeler ve öz-kavrayışlar dikkate alındığında, yalnızca insanlara özgür ve eşit yurttaşlar olarak adil davranan şartlara dayalı bir uzlaşma toplumsal işbirliği için akla yakın bir temel sağlayabilir. En azından yirminci yüzyıldaki Amerikalılar için köleliğin reddi yerleşikleşmiş bir esastır. Douglas'ın iddiasının tarihe intikal etmiş olması, artık siyasal geleneğimizde yer alan bir olgudur; her türlü siyasal uzlaşma bunu veri kabul etmek zorundadır.

Siyasi kültürümüzde zımnen mevcut olan yurttaşlık kavramına yapılan bu başvuru, siyasal liberalizmin günümüzde köleliğe nasıl karşı çıkabileceğini açıklayabilir; ne de olsa mevcut siyasal kültürümüz önemli ölçüde İç Savaş, Yeniden Teşkilatlanma, Onüçüncü, Ondördüncü ve Onbeşinci Anayasa Değişiklikleri'nin kabulü, *Brown v. Board of Education* kararı, sivil haklar hareketi, *Voting Rights Act vs.* tarafından şekillendirilmiştir. Bu deneyimler ve bunların biçimlendirdiği, ırksal eşitlik ve eşit yurttaşlık konularındaki ortak anlayış, köleliğin –geçen yüzyılda izlediği gelişim çizgisi itibarıyla– Amerikan siyasal ve anayasal pratiğine aykırı olduğunun kabul edilmesi için yeterince gerekçe sağlar.

Ne var ki, bu, siyasal liberalizmin 1858'de köleliğe nasıl karşı çıkabileceğini açıklamaz. Amerikan siyasal kültüründe 19. yüzyılın ortalarında zımnen mevcut olan eşit yurttaşlık kavramı, büyük olasılıkla, kölelik kurumuna karşı hoşgörülüydü. Bağımsızlık Bildirgesi 'bütün İnsanların [*all Men*] eşit yaratıldıklarını ve (...) Yaratıcıları [*Creator*] tarafından kendilerine devredilemez bazı haklar bahşedilmiş' olduğunu ilan ediyordu, ancak Douglas, mantıksız sayılmayacak şekilde, Bildirge'nin imzacılarının kolonicilerin İngiliz yönetiminden özgür olma haklarını ileri sürdüklerini iddia ediyordu; siyahî kölelerin eşit yurttaşlık haklarını değil...⁴⁸ Anayasa'nın kendisi de köleliği yasaklamıyordu, aksine, eyaletlerin köle nüfuslarının beşte üçünü paylaşdırma amacıyla saymalarına izin vererek,⁴⁹ Kongre'nin 1808'e kadar köle ticaretini yasaklayamamasını sağlayarak⁵⁰ ve kaçak kölelerin iadesini emrederek⁵¹ köleliğe yer açıyordu. Ve kötü şöhretli *Dred Scott* vakasında Anayasa Mahkemesi köle sahiplerinin köleler üzerindeki mülkiyet haklarını korudu ve Afrikalı-Amerikalıların

48) *A.g.e.*, s. 374.

49) Article I, sec. 2, cl. 3.

50) Article I, sec. 9, cl. 1.

51) Article IV, sec. 2, cl. 3.

Birleşik Devletler vatandaşı olmadıklarına hükmetti.⁵² Siyasal liberalizm, kapsamlı ahlaki ideallere başvurmayı reddettiği ve bunun yerine siyasal kültürde zımnen mevcut yurttaşlık kavramlarına dayandığı sürece, 1858'de neden Lincoln'un haklı, Douglas'ın ise haksız olduğunu açıklamakta zorlanacaktır.

Makûl Çoğulculuk Olgusu. Günümüzdeki kürtaj tartışması ve 1858'deki Lincoln-Douglas tartışması, siyasi bir adalet kavramının, en azından ciddi ahlaki sorunlar söz konusu olduğunda, paranteze aldığını bildirdiği ahlaki sorunlara ilişkin bazı yanıtları ne şekilde *a priori* varsaymak zorunda olduğunu gösterir. Bu gibi örneklerde hakkın iyiye önceliği sürdürülemez. Siyasal liberalizmin karşı karşıya olduğu başka bir güçlük, hakkın iyiye/yarara üstünlüğünü peşinen ileri sürmesine ilişkin gösterdiği gerekçeyle ilgilidir. Kantçı liberalizm açısından hak ile iyi/yarar arasındaki asimetri belirli bir kişi kavrayışından doğar. Kendimizi amaç ve bağlılıklarımıza öncel ahlaki özneler olarak düşünmek zorunda olduğumuz için, hakka onayladığımız belirli amaçlar konusunda düzenleyici bir kavram gözüyle bakmak zorundayız; hak iyiye/yarara önceldir, çünkü benlik de amaçlarına önceldir.

Siyasal liberalizm açısından hak ile iyi/yarar arasındaki asimetri Kantçı kişi kavrayışına değil, modern demokratik toplumların belirli bir özelliğine dayanır. Rawls bu özelliği 'makûl çoğulculuk olgusu' olarak tanımlar: "Modern bir demokratik toplumu tanımlayan şey, yalnızca kapsamlı dinsel, felsefi ya da ahlaki öğretilerden oluşan bir çoğulculuk değil, birbirlerine zıt olmakla birlikte makûl bir nitelik taşıyan kapsamlı öğretilerden oluşan bir çoğulculuktur. Bu öğretilerden hiçbiri yurttaşların çoğunluğu tarafından onaylanmaz."⁵³ Ne de bu çoğulculuğun yakın gelecekte geçerliliğini kaybetmesi olası görünmektedir. Ahlaki ve dinsel sorunlar hakkındaki uyuşmazlık geçici bir durum değil, bağımsız kurumların himayesinde olan 'insan aklının kullanılmasının normal sonucudur'.⁵⁴

'Makûl çoğulculuk olgusu' dikkate alındığında, sorun, özgür ve eşit yurttaşların, aralarındaki ahlaki, felsefi ve dinsel farklılıklara rağmen tasvip edebilecekleri adalet ilkelerini bulmaktır. "Bu bir siyasal adalet sorunudur, bir en yüce yarar sorunu değil."⁵⁵ Hangi ilkeleri ortaya çıkar-

52) *Dred Scott v. Sandford*, 60 U.S. (19 Howard) 393 (1857).

53) Rawls, *Political Liberalism*, s. xvi.

54) A.g.e.

55) A.g.e., s. xxv.

rırsa çıkarsın, bu sorunun çözümü hakkın iyiye/yarara önceliğini kabul etmek zorundadır. Aksi takdirde, bu çözüm, birbirine zıt olmakla birlikte makûl nitelik arz eden ahlaki ve dinsel inançların yandaşları arasındaki toplumsal işbirliği için bir temel sağlamakta başarısız olacaktır.

O halde, siyasal liberalizm açısından hakkın önceliği, iyi/yarar hakkındaki 'makûl çoğulculuk olgusuna' dayandırılır. Ancak, burada bir güçlük ortaya çıkar. Zira, doğru olsa bile, bu olgu hakkın önceliğini tesis etmek için yeterli değildir; hak ile iyi/yarar arasındaki asimetri ek bir varsayım daha dayalıdır. Bu da, ahlak ve din hakkındaki uyuşmazlıklarımıza rağmen, adalet konusunda benzer uyuşmazlıklara sahip olmadığımız, ya da yeterince düşünülürse sahip olmayacağımız varsayımdır. Siyasal liberalizm, insan aklının özgürlük koşullarında kullanılmasının yalnızca iyi yaşam konusunda uyuşmazlıklar üreteceğini değil, insan aklının özgürlük koşullarında kullanılmasının aynı zamanda adalet konusunda uyuşmazlıklar üretmeyeceğini de varsaymak zorundadır. Ahlak ve din hakkındaki 'makûl çoğulculuk olgusu', yalnızca adalet konusunda karşılaştırılabilir hiçbir 'makûl çoğulculuk olgusu' olmadığı varsayımıyla birleştirildiği zaman hak ile iyi/yarar arasında bir asimetri yaratır.

Bu ilave varsayımın haklı olup olmadığı açık değildir. Modern demokratik toplumların adalet konusunda uyuşmazlıklarla dolu olduğunu görmek için yalnızca şöyle bir çevremize bakmamız yeterlidir. Yalnızca birkaçını anmak adına, örneğin, pozitif ayrımcılık, gelir dağılımı ve vergi adaleti, sağlık hizmetleri, göç, eşcinsellerin hakları, nefret söylemine karşı ifade özgürlüğü ve idam cezası hakkında günümüzde yürütülen tartışmaları düşünün. Ya da dinsel özgürlüğe, ifade özgürlüğüne, özel hayatın gizliliğine, seçim haklarına, sanık haklarına vs. ilişkin davalarda Anayasa Mahkemesi yargıçlarının bölünen oylarını ve fikir ayrılıklarını aklınıza getirin. Bu tartışmalar adalet konusunda bir 'makûl çoğulculuk olgusunu' sergilemez mi? Eğer sergiliyorsa, modern demokratik toplumlarda adalet konusunda hâkim olan çoğulculuk, ahlak ve din konusundaki çoğulculuktan nasıl farklılaşır? Yakın gelecekte bir gün, ahlak ve din hakkındaki uyuşmazlıklarımız varlıklarını sürdürse bile, adalet hakkındaki uyuşmazlıklarımızın ortadan kalkacağını düşünmek için bir neden var mı?

Siyasal liberal, adalet hakkındaki iki tür uyuşmazlığı birbirinden ayırt ederek bu soruları yanıtlayabilir. Adalet ilkelerinin ne olması gerektiği hakkında uyuşmazlıklar vardır; bir de bu ilkelerin nasıl uygulanması gerektiği hakkında uyuşmazlıklar vardır. Adalet hakkındaki uyuşmazlıklarımızın çoğunun ikinci türden olduğu iddia edilebilir. Örneğin, ifade

özgürlüğünün temel hak ve özgürlüklerden biri olduğunu genel olarak kabul etsek de, ifade özgürlüğü hakkının ırksal lakapları, şiddet içeren pornografik tasvirleri, ticari reklamları ya da seçim kampanyalarına yapılan sınırsız katkıları koruyup korumaması gerektiği konusunda uyuşamayız. Bu uyuşmazlıklar her ne kadar çetin ve hatta yola gelmez uyuşmazlıklar olsa da, adil bir toplumun ifade özgürlüğüne ilişkin temel hakkı kapsadığını öngören, ilke düzeyinde vardığımız mutabakatla uyumludurlar.

Buna karşılık, ahlak ve din hakkındaki uyuşmazlıklarımızın daha temel bir nitelik taşıdıkları düşünülebilir. Bunların birbirine zıt iyi yaşam anlayışlarını yansıttıkları iddia edilebilir; geniş bir uzlaşmayı hak eden ya da hak edeceği düşünülen iyi yaşam anlayışlarının nasıl uygulamaya konacağı hakkındaki uyuşmazlıkları değil... Eğer adalet konusunda düştüğümüz ihtilaflar, paylaştığımız, ya da yeterince düşünürsek paylaşacağımız ilkelere uygulanmasıyla ilgiliyken, ahlak ve din hakkındaki ihtilaflarımız daha derine iniyorsa, siyasal liberalizmin hak ile iyi/yarar arasında geliştirdiği asimetri kanıtlanmış olacaktır.

Ancak, acaba bu tezat güvenle ileri sürülebilir mi? Adalet konusundaki uyuşmazlıklarımızın tamamı, ilkelerin kendisinden, paylaştığımız, ya da yeterince düşünürsek paylaşacağımız ilkelerin uygulanmasıyla mı ilgilidir? Dağıtıcı adalet hakkındaki tartışmalarımıza ne demeli? Bu noktada, uyuşmazlıklarımız uygulama değil, ilke düzeyindeymiş gibi görünecektir. Bazıları, Rawls'un fark ilkesiyle uyumlu olacak şekilde, yalnızca toplumun en az avantajlı üyelerinin içinde buldukları koşulları iyileştiren toplumsal ve ekonomik eşitsizliklerin adil olduğunu ileri sürerler. Bu kişiler, örneğin, tüm yurttaşların temel özgürlüklerini anlamlı bir biçimde kullanabilmeleri için devletin gelir, eğitim, sağlık hizmetleri, barınma vb. belirli temel ihtiyaçların karşılanmasını garanti altına almak zorunda olduğunu iddia ederler.

Diğerleri fark ilkesini reddederler. Örneğin, liberterler insanların kendilerinden daha az talihli olanlara yardım etmelerinin iyi bir şey olabileceğini iddia eder, ancak bu bir hayırseverlik meselesi olarak ele alınmalıdır, hak kazanma meselesi olarak değil. Devlet zorlayıcı gücünü gelir ve refahın yeniden dağıtımı için kullanmamalıdır; aksine, insanların kendi yeteneklerini tercih ettikleri şekilde kullanma ve piyasa ekonomisinin tanımladığı mükâfatları toplama haklarına saygı göstermelidir.⁵⁶

56) Bkz. Robert Nozick, *Anarchy, State, and Utopia* (1974); Milton Friedman, *Capitalism and Freedom* (1962); Milton ve Rose Friedman, *Free to Choose* (1980); Friedrich A. Hayek, *The Constitution of Liberty* (1960).

Rawls gibi liberal eşitlikçilerle Nozick ve Milton Friedman gibi liberterler arasındaki tartışma, modern demokratik toplumdaki siyasi münakaşanın çarpıcı bir özelliğini açığa vurur. Bu tartışma, dağıtıcı adalete ilişkin doğru ilkenin ne olduğu konusundaki uyuşmazlığı yansıtır, fark ilkesinin nasıl uygulanacağı hakkındaki uyuşmazlığı değil. Ne var ki, bu, demokratik toplumlarda hem adalet hem de ahlak ve din konularında bir 'makûl çoğulculuk olgusunun' var olduğunu akla getirecektir. Ve eğer durum buysa, hak ile iyi/yarar arasındaki asimetri devamlılık gösteremez.

Siyasal liberalizmin bu itiraza verecek bir yanıtı yok değildir, ancak vermek zorunda olduğu yanıt, başka durumlarda teşvik ettiği hoşgörü ruhundan bir ölçüde uzaklaşır. Rawls'un yanıtı, dağıtıcı adalet konusunda çoğulculuk bir vakia olmakla birlikte, makûl çoğulculuk olgusu diye bir şey yoktur, şeklinde olmak zorundadır.⁵⁷ Ahlak ve din konusundaki uyuşmazlıklardan farklı olarak, fark ilkesinin geçerliliği hakkındaki uyuşmazlıklar makûl değildir; liberter dağıtıcı adalet kuramları, yeterince düşünüldüğünde savunulamaz. Ahlak ve din konusundaki görüş ayrılıklarımızdan farklı olarak, dağıtıcı adalet konusundaki görüş ayrılıklarımız, insan aklının özgürlük koşullarının hüküm sürdüğü yerde kullanılmasının doğal sonucu değildir.

Dağıtıcı adalet konusundaki uyuşmazlıkların makûl olmadığı iddiası ilk bakışta keyfi, hatta katı ve siyasal liberalizmin 'hoşgörü ilkesini bizzat felsefeye' uygulama vaadiyle çelişik gözükebilir.⁵⁸ Bu iddia, Rawls'un ahlak ve din konusundaki görüş ayrılıklarına karşı görünüşte cömert tavrıyla keskin bir tezat teşkil eder. Bu görüş ayrılıkları, diye yazar Rawls tekrar tekrar, normaldir, modern yaşamın arzu edilir bir özelliğidir, yalnızca baskıcı bir devlet gücünün kullanımıyla üstesinden gelinebilecek insani farklılığın bir ifadesidir.⁵⁹ Kapsamlı bir ahlakın söz konusu olduğu yerde, 'tüm akli güçlerle donanmış vicdanlı kişilerin hepsinin, özgür bir tartışma sonrasında dahi, aynı sonuca ulaşacakları beklenmemelidir'.⁶⁰

57) Rawls bu görüşü açıkça dile getirmemekle birlikte, söz konusu görüş 'makûl çoğulculuk olgusu' ve hakkın önceliğini desteklemekte oynadığı role bir anlam verebilmek açısından gereklidir. Rawls, makûl uyuşmazlıkların hangi politikaların fark ilkesini gerçekleştireceği konusunda baş gösterebileceğini belirtir; ne var ki, 'bu, doğru ilkelerin ne olduğu konusundaki bir farklılık değil, yalnızca ilkelerin başanya ulaşip ulaşmadığını anlamının güçlüğü bağlamında gündeme gelen bir farklılıktır' diye de ekler (*Political Liberalism*, s. 229-30).

58) A.g.e., s. 10.

59) A.g.e., s. 304.

60) A.g.e., s. 58.

İnsan aklının kullanılması makûl ahlaki ve dinsel öğretilerden oluşan bir çokluğu üreteceği için, 'devletin yaptırım gücünü bizden farklı düşünenleri düzeltmek ya da cezalandırmak için kullanmasını istemek mantıksızdır, hatta mantıksız olmaktan da beterdir'.⁶¹ Ne var ki, bu hoşgörü ruhu adalet konusundaki uyumsuzluklarımıza dek uzanmaz. Örneğin, liberterlerle fark ilkesi savunucuları arasındaki uyumsuzluklar makûl bir çoğulculuğu yansıtmadığı için, devlet gücünün fark ilkesinin uygulanması amacıyla kullanımına yönelik bir itiraz yoktur.

Her ne kadar ilk bakışta hoşgörüsüz gibi gözükse de, fark ilkesiyle çelişen dağıtıcı adalet kuramlarının makûl olmadıklarını ya da liberter adalet kuramlarının, üzerinde yeterince düşünülürse hayatta kalamayacaklarını öngören anlayış, keyfi bir iddiayı dile getirmez. Tam tersine, *A Theory of Justice*'te, Rawls, fark ilkesi lehine ve liberter anlayışlar aleyhine bir dizi zorlayıcı sav öne sürer: Piyasa ekonomisinde bazılarının çok, bazılarının ise az kazanmasına yol açan yetenek ve servet dağılımı ahlaki bir perspektiften bakıldığında keyfidir; piyasanın sizin ya da benim bolca sahip olabileceğimiz yetenekleri her daim ödüllendirmesi olgusu da keza öyledir; dağıtım paylarının (aristokratik toplumlarda ya da kast toplumlarında olduğu gibi) toplumsal statüye ya da doğum rastlantısına dayandırılması gerektiğini ve tabiatın belirlediği yetenek dağılımının daha az keyfi olmadığını liberterler de kabul edeceklerdir; liberterlerin başvurdukları özgürlük kavramı yalnızca insanların belirli temel toplumsal ve ekonomik ihtiyaçlarının giderilmesinin güvenceye alınması durumunda anlamlı bir biçimde uygulanabilecektir; eğer insanlar kendi çıkarlarına atıf yapmaksızın ya da kendi yeteneklerine ve bu yeteneklerin piyasa ekonomisindeki değerine ilişkin önsel bilgiye sahip olmaksızın dağıtıcı adalet hakkında müzakereye girişirlerse, yeteneklerin doğal dağılımının dağıtım paylarının temeli olmaması gerektiği konusunda uzlaşacaklardır vs.⁶²

Buradaki maksadım Rawls'un fark ilkesi savını uzun uzadıya anlatmak değil, yalnızca sunduğu gerekçe türlerini anımsamak. Gerekçelendirmeyi 'düşünümsel dengeyi' hedefleyen ilkelerle kesin hükümler arasındaki karşılıklı uyum süreci olarak kabul etmekle, Rawls,⁶³ fark ilkesinin liberterlerce önerilen alternatifinden daha makûl olduğunu kanıtlamaya çalışır. Argümanları inandırıcı olduğu, ki ben öyle olduklarına inanıyorum, ve

61) A.g.e., s. 138.

62) Bkz. Rawls, *A Theory of Justice*, özellikle s. 72-5, 100-107, 136-42, 310-15.

63) Bkz. a.g.e., s. 20-22, 48-52, 120, 577-87.

demokratik bir toplumun yurttaşlarını ikna edebildiği ölçüde, destekledikleri ilkelerin kamusal politika ve hukukta somutlaşması uygundur. Bu durumda, uyuşmazlığın varlığını sürdüreceği şüphesizdir. Liberterler suskunluğa gömülmeyecek ya da ortadan yok olmayacaklardır. Ancak, onların farklı görüşlerine, karşısında devletin tarafsız kalmak zorunda olduğu 'makûl bir çoğulculuk olgusu' olarak bakılmasına gerek yoktur.

Ne var ki, bu, siyasal liberalizmin hakkın iyiye/yarara önceliği iddiasının can damarına giden bir soruya yol açar: Eğer ahlaki argüman ya da Rawls'un öngördüğü düşünüm türü, birbiriyle çatışan görüşlerin varlıklarını sürdürmesine rağmen, bazı adalet ilkelerinin diğerlerinden daha makûl olduğu sonucuna varmamızı mümkün kılıyorsa, benzer türdeki düşünümün ahlaki ve dinsel ihtilaf durumunda mümkün olmadığını garanti eden şey nedir? Düşünsel bir denge arayarak dağıtıcı adalete ilişkin ihtilafli ilkeler hakkında akıl yürütebiliyorsak, neden aynı şekilde iyi/yarar kavrayışları hakkında da akıl yürütemeyelim? Bazı iyi/yarar kavrayışlarının diğerlerinden daha makûl oldukları kanıtlanabilirse, uyuşmazlığın devamının, devletin tarafsız kalmasını gerektirecek bir 'makûl çoğulculuk olgusu' ile aynı kapıya çıkması zaruri değildir.

Örneğin, genel kültürümüzde homoseksüelliğin ahlaki statüsü hakkındaki ihtilafı düşünün; kapsamlı ahlaki ve dinsel öğretilere dayanan bir ihtilafdır bu. Bazıları homoseksüelliğin günah olduğunu ya da en azından ahlaki açıdan müsaade edilebilir olmadığını savunur; başkaları ise homoseksüelliğin ahlaki açıdan caiz olduğunu ve bazı durumlarda önemli insani yararları ifade ettiğini iddia eder. Siyasal liberalizm homoseksüelliğin ahlakiliği hakkındaki bu iki görüşün de adalet ve hakları konu edinen kamusal tartışmalarda bir rol oynamaması gerektiği konusunda ısrarcıdır. Devlet bunlar karşısında tarafsız kalmak zorundadır. Bu, homoseksüellikten tiksinenlerin kendi görüşlerini hukukta somutlaştırmaya çalışamayacakları anlamına gelir; aynı zamanda homoseksüellerin haklarını savunanların, tezlerini homoseksüelliğin ahlaken savunulabilir olması anlayışı üzerine kuramayacakları anlamına gelir. Siyasal liberalizmin perspektifinden, her iki yaklaşım da hakkı –hatalı biçimde– bir iyi kavrayışı üzerine kurmaktadır; ikisi de kapsamlı ahlakilikler hakkındaki 'makûl çoğulculuk olgusuna' saygı göstermekte başarısız olacaklardır.

Ne var ki, acaba toplumumuzda homoseksüelliğin ahlaki statüsü hakkındaki uyuşmazlık, dağıtıcı adalet hakkındaki uyuşmazlıktan daha çok bir 'makûl çoğulculuk olgusu' oluşturur mu? Siyasal liberalizme göre, liberterlerin fark ilkesine yönelik itirazları devletin tarafsızlığını gerektirecek

bir 'makûl çoğulculuk olgusu' oluşturmaz, çünkü, yeterince düşünülürse, fark ilkesi lehine ileri sürülen argümanların liberteryanizmi destekleyen argümanlardan daha ikna edici olduğu sonucuna varmak için sağlam gerekçeler vardır. Ne var ki, yeterince düşünülürse, homoseksüelliğin ahlaken caiz olduğu iddiası lehine ileri sürülen argümanların, buna karşı ileri sürülenlere göre daha ikna edici olduğu sonucuna, aynı derecede ya da daha büyük bir güvenle varmak mümkün değil midir? İlkeler ve kesin hükümler arasında düşünümsel bir denge arayışıyla tutarlı biçimde, bu tür bir düşünce, homoseksüel ilişkilerin heteroseksüel ilişkilere göre ahlaken daha aşağıda yer aldığını ileri sürenlerce geliştirilmiş gerekçeleri değerlendirerek yoluna devam edebilir.

Homoseksüelliğin ahlaka aykırı olduğunu düşünenler, örneğin, homoseksüelliğin insan cinselliğinin en yüce amacını gerçekleştiremeyeceğini, doğurganlığın yararına olmadığını ileri sürebilirler.⁶⁴ Buna, korunmalı cinsel ilişki, kısır çiftler arasındaki cinsel ilişki ya da doğurganlık çağını geçmiş partnerler arasındaki cinsel ilişki örneklerinde olduğu gibi, birçok heteroseksüel ilişkinin de bu amacı gerçekleştirmediği yanıtı verilebilir. Bu, doğurganlık menfaatinin, her ne kadar önemli olsa da, insanların cinsel ilişkilerinin ahlaki değeri açısından zaruri olmadığını akla getirir; cinselliğin ahlaki değeri, ifade ettiği aşk ve sorumluluktan da ibaret olabilir ve bu değerler heteroseksüel ilişkiler kadar homoseksüel ilişkilerde de geçerli olabilir. Karşıt düşünce taraftarları, buna, homoseksüellerin çoğunlukla hafifmeşrep oldukları, bu yüzden de aşk ve sorumluluk değerlerini gerçekleştirmelerinin daha düşük bir olasılık olduğu karşılığını verebilirler. Bu iddiaya verilecek yanıt, aksinin deneysel olarak kanıtlanmasından ya da hafifmeşrepliğin varlığının homoseksüelliğin ahlaki değerine değil, yalnızca belirli örneklerine karşı kanıt oluşturduğunun gözlemlenmesinden ibaret olabilir.⁶⁵ Heteroseksüeller de hafifmeşrep ve

64) Bu paragrafta, Stephen Macedo, 'The New Natural Lawyers,' *Harvard Crimson*, 29 Ekim 1993; Harvey C. Mansfield, 'Saving Liberalism from Liberals,' *Harvard Crimson*, 8 Kasım 1993; ve John Finnis ve Martha Nussbaum, 'Is Homosexuality Wrong? A Philosophical Exchange,' 209 *New Republic*, s. 12-13'te (1993) homoseksüelliğin ahlakılığı lehine ya da aleyhine ileri sürülen savlardan bazılarını kullanıyorum.

65) Alternatif bir yanıt tarzı, hafifmeşrepliği savunma ve aşk ile sorumluluk değerlerinin cinselliğin ahlaki değeri açısından zaruri olduğu görüşünü reddetme işini üstlenebilir. Bu perspektiften bakıldığında, benim önerdiğim düşünce tarzı, yanlışlığa düşerek, heteroseksüelle kurulan bir benzerlik yoluyla homoseksüelliğin ahlaki meşruiyetini savunmaya çalışır. Bkz. Bonnie Honig, *Political Theory and the Displacement of Politics*, s. 186-95 (1993).

cinselliğe ahlaki bir değer kazandıran menfaatlerle çatışan pratiklerle meşgul olabilirler, yine de, bu olgu heteroseksüellikten tiksınmemize yol açmaz. Vs. vs.

Buradaki maksadım homoseksüelliğin ahlaki açıdan caiz olması lehine eksiksiz bir sav sunmak değil, yalnızca bu tür bir savın nasıl ilerleyebileceğine dair bir yol önermek. Rawls'un fark ilkesi tezi gibi bu sav da ilkelerimizle kesin hükümlerimiz arasında, her birini diğeri ışığında ötekiyle uyumlulaştıracak düşünömsel bir denge arayarak ilerleyebilir. Homoseksüelliğin ahlakiliği lehine ileri sürölen savın, fark ilkesi savından farklı olarak insani amaçlara ve iyi kavrayışlarına hitap etmesi, aynı ahlaki muhakeme yönteminin ilerleyemeyeceği anlamına gelmez. Bu tür bir ahlaki muhakemenin ahlaki ve dinsel ihtilaflara yönelik olarak kesin ya da itiraz kabul etmez yanıtlar üreteceği kuşkuludur. Ancak, Rawls'un da kabul ettiğİ üzere, bu tür bir muhakeme, adalet sorunlarına yönelik olarak da itiraz kabul etmez yanıtlar üretmez; daha mütevazı bir haklı çıkarma anlayışı burada uygun düşecektir. 'Felsefede en temel düzeydeki sorunlar çoğunlukla nihai bir tezle çözüme kavuşturulmamıştır' diye yazar Rawls, adalet hakkındaki tartışmalara gönderme yaparak. "Bazılarına açık gözükken ve temel bir düşünce olarak kabul edilen hususlar başkalarına anlaşılmaz gelebilir. Bir sorunu çözenin yolu, bütün ayrıntısıyla düşündükten sonra hangi görüşün en tutarlı ve ikna edici anlatıyı sunduğunu dikkate almaktan geçer."⁶⁶ Kapsamlı ahlaki öğretiler hakkındaki savlar açısından da aynı şey söylenebilir.

Hak kadar iyi/yarar hakkında da akıl yürötmek mümkünse, siyasal liberalizmin hak ile iyi/yarar arasında asimetri olduğu iddiası zayıflamış olur. Siyasal liberalizm açısından, bu asimetri, ahlaki ve dinsel uyumsuzluklarımızın 'makül çoğulculuk olgusunu' yansıttığı, adalet hakkındaki uyumsuzluklarımızın ise yansıtmadığı varsayımına dayanır. Rawls'un dağıtıcı adalet hakkındaki uyumsuzluklarımızın 'makül çoğulculuk olgusuna' erişmeyeceği iddiasını sürdürmesini mümkün kılan şey, fark ilkesi lehine ve liberteryanizm aleyhine geliştirdiği tezlerin gücüdür. Aynı şey –bazı ahlaki ve dinsel ihtilafları da muhtemelen kapsayan– diğeri ihtilaflar için de söylenebilir. Demokratik toplumların genel kültürleri, adalet ve kapsamlı ahlak anlayışları hakkındaki benzer ihtilafları kapsar. Eğer devlet liberterlerin görüş ayrılıkları karşısında dahi dağıtıcı politikaların hakkaniyetini onaylayabiliyorsa, neden, diyelim ki, homoseksüelliğin

66) Rawls, *Political Liberalism*, s. 53.

ahlaki meşruiyetini, homoseksüelliği günah olarak kabul edenlerin görüş ayrılıkları karşısında dahi hukuken onaylamasın?⁶⁷ Milton Friedman'ın dağıtıcı politikalara yönelik itirazı, Pat Robertson'ın eşcinsel haklarına yönelik itirazından daha az 'makûl bir çoğulculuk' mudur?

Ahlak açısından olduğu kadar adalet açısından da, salt uyumsuzluk olgusu, devletin tarafsız olmak zorunda olmasına ilişkin talebe yol açan 'makûl çoğulculuğa' kanıt oluşturmaz. Yeterince düşünürsek, belirli bazı durumlarda bazı ahlaki ve dinsel öğretilerin diğerlerinden daha makûl oldukları sonucuna varmamamız için prensipte hiçbir sebep yoktur. Bu gibi durumlarda tüm uyumsuzlukların ortadan kalkacaklarını beklemeyiz, ne de müzakere sürecinin günün birinde görüşümüzü gözden geçirmemize yol açabilmesi olasılığını yok sayarız. Ancak, her iki halde de, adalet ve haklar konusundaki müzakerelerimizin ahlaki ya da dinsel ideallere atıfta bulunamaması konusunda ısrar etmekte haklı nedenlerimiz olamaz.

Liberal Kamusal Aklın Sınırları. Herhangi bir ahlaki ya da siyasi ihtilafta, varacağımız uzlaşmaya doğru giden yolda akıl yürütmemizin mümkün olup olmadığı, denemeden bilebileceğimiz bir şey değildir. Kapsamlı ahlak anlayışları hakkındaki ihtilafların 'makûl çoğulculuk olgusunu' yansıttıklarının, adalet hakkındaki ihtilafların ise yansıtmadıklarının peşinen söylenememesinin nedeni budur. Ahlaki ya da siyasi bir ihtilafın, makûl olmakla birlikte birbirine zıt iyi/yarar kavrayışlarını yansıtıp yansıtmadığı veya bu ihtilafın düşünme ve müzakere edimleri aracılığıyla çözülüp çözülemeyeceği, yalnızca düşünme ve müzakere edimleriyle belirlenebilir. Ancak, bu, siyasal liberalizm açısından başka bir güçlük doğurur. Zira tasvir ettiği siyasal yaşam, çekişme halindeki kapsamlı ahlak anlayışlarının akla uygunluğunun sınanması açısından gerekli olan türdeki kamusal müzakere için –ahlak ideallerimizin meziyetleri konusunda başkalarını ikna etmek, başkalarının ahlak ideallerinin meziyetleri konusunda ikna olmak için– dar bir alan bırakır.

Siyasal liberalizm ifade özgürlüğü hakkını her ne kadar desteklese de, siyasi tartışmalara meşru katkılarda bulunan türdeki savları, bilhassa anayasal esaslar ve temel adalet konusundaki tartışmaları katı bir biçimde

67) Belirli eşcinsel haklarını, homoseksüelliği ne onaylayan ne de reddeden bir temelde savunmak mümkündür. Buradaki sorun, homoseksüelliğin ahlaki meşruiyetini onaylayan gerekçelerle buna ilişkin yasaları ya da politikaları (örneğin, eşcinseller arası evliliği) destekleyen devletin haklı olup olmadığıdır.

sınırlar.⁶⁸ Bu sınırlama hakkın iyiye/yarara önceliğini yansıtır. Yalnızca devlet şu veya bu iyi/yarar kavrayışını uygun bulmamakla kalmamalıdır, yurttaşlar da, en azından adalet ve haklar gibi konuları tartışırken, kendi kapsamlı ahlaki ya da dinsel inançlarını siyasal söylem içinde kullanıma sokmamalıdır.⁶⁹ Rawls 'kamusal akıl idealinin' bu sınırlamayı gerektirdiğini iddia eder. Bu ideale göre, yalnızca bütün yurttaşların kabul edeceklerini beklemenin makûl olduğu 'siyasal değerler' siyasal söyleme yol göstermelidir. Demokratik toplumların yurttaşları kapsamlı ahlaki ve dinsel anlayışları paylaşmadıkları için, kamusal akıl bu gibi anlayışlara atıfta bulunmamalıdır.

Rawls kamusal aklın sınırlarının siyasal sorunlar hakkındaki kişisel mütalaalarımıza ya da 'dinsel, felsefi ve ahlaki düşüncelerin' rol oynamasının uygun olduğu kilise ve üniversite gibi kurumların üyeleri olarak yürüttüğümüz tartışmalara uygulanmamasına müsaade eder.

Ancak, kamusal akıl ideali, kamusal alanda siyasal propagandayla meşgul olanları ve böylelikle seçim için kampanya yürüten siyasi parti üyelerini ve adayları ve bunları destekleyen diğer gruplar açısından geçerlidir. Aynı şekilde, bu ideal, anayasal esaslar ve temel adalet meseleleri söz konusu olduğunda yurttaşların seçimlerde nasıl oy kullanacaklarıyla da ilgilidir. Dolayısıyla, kamusal akıl ideali, temel sorunlarla ilgili konular söz konusu olduğunda, yalnızca seçimlerin kamusal söylemini değil, aynı zamanda bu sorunlar hakkında yurttaşların nasıl oy kullanacaklarını da düzenler.⁷⁰

Peki, siyasal savlarımızın, her türlü ahlaki ya da dinsel inanca dayanmaktan gereğince mahrum bırakılmış kamusal aklın gerekliliklerini karşılayıp karşılamadığını nasıl bilebiliriz? Rawls bu konuda yeni bir test önerir: "Kamusal aklı takip edip etmediğimizi denetlemek için şu soruyu sorabiliriz: İleri sürdüğümüz sav bir yüksek mahkeme kararı olarak sunulsa bize nasıl görünürdü?"⁷¹ Rawls'un önermesine göre, bir demokraside yurttaşların

68) Rawls, kamusal aklın sınırlarının anayasal esaslar ve temel adalete ilişkin her türlü tartışmaya uygulanacağını belirtir. Diğer siyasal sorunlara gelince, Rawls, 'siyasal sorunların kamusal aklın değerine müracaat ederek çözülmesinin genellikle son derece arzu edilir bir şey' olduğunu yazar. "Yine de, sorunlar her zaman bu şekilde çözülmeyebilir." Bkz. Rawls, *Political Liberalism*, s. 214-15.

69) A.g.e., s. 10, 15, 215, 224, 254.

70) A.g.e., s. 215.

71) A.g.e., s. 254.

temel sorunlar hakkındaki siyasi söylemlerini ahlaki ve dinsel idealler aracılığıyla şekillendirmelerine izin vermek, bir yargıcın Anayasa'ya kendi ahlaki ve dinsel inançları doğrultusunda anlam vermesinden daha meşru değildir.

Bu kamusal akıl kavramının kısıtlayıcı niteliği, varlığını reddedeceği türde siyasi tartışmalar göz önüne alınarak anlaşılabilir. Kürtaj hakkı konusundaki tartışmada, fetüsün gebeliğin başlangıç anından itibaren bir kişi olduğuna ve bu nedenle kürtajın cinayet olduğuna inananlar, açık bir siyasi tartışmada diğer yurttaşları bu görüşe ikna etmeye çalışmazlar. Ne de kürtajı ahlaki ve dinsel inançlar temelinde kısıtlayacak bir yasa lehinde oy kullanabilirler. Kürtaj konusunda Katolik öğretiden yana olanlar, kürtaj hakkı konusunu dinsel terimler çerçevesinde kendi kiliselerinde tartışabilirler de, siyasi bir kampanyada, eyalet parlamentosu zemininde ya da Meclis [Kongre] koridorlarında bunu yapamazlar. Hatta Katolik öğretisi taraftarları kürtaj hakkındaki iddialarını siyasi arenada tartışamazlar. Kürtaj hakkıyla ilgili sorunla açıkça ilintili olmakla birlikte, Katolik ahlak öğretisi, siyasal liberalizm tarafından tanımlanan siyasi arenada tartışılmaz.

Liberal kamusal aklın kısıtlayıcı niteliği eşcinsel hakları konusundaki tartışmada da görülebilir. İlk bakışta bu kısıtlamalar hoşgörüyü hizmet ediyor görünür. Homoseksüelliği ahlaka aykırı bulanlar ve bu yüzden de heteroseksüel mahremiyet için uygun bulunan dokunulmazlık hakkına layık görmeyenler, görüşlerini kamusal tartışma esnasında meşru bir şekilde dile getiremezler. Ne de eşcinsel erkekleri ve lezbiyenleri ayrımcılıktan koruyacak yasalara karşı oy kullanarak kendi inançlarına uygun biçimde eylemde bulunabilirler. Bu inançlar kapsamlı ahlaki ve dinsel kanaatleri yansıtırlar ve bu nedenle adaletle ilgili sorunlar bağlamında siyasal söylemde rol oynayamazlar.

Ne var ki, kamusal aklın gereklilikleri eşcinsel haklarını destekleme konusunda geliştirilebilecek tezleri de sınırlar ve böylelikle hoşgörü adına müracaat edilebilengerekçelerin erişim alanını da kısıtlar. *Bowers v. Hardwick*⁷² vakasında söz konusu olan türden sodomi karşıtı yasalara cephe alanlar, bu yasalarda somutlaşan ahlaki yargıların yanlış olduğunu iddia edemezler; yalnızca yasanın herhangi bir ahlaki yargıyı somutlaştırmasının yanlış olduğunu iddia edebilirler.⁷³ Eşcinsel hakları savunucuları, sodomi

72) 478 U.S. 186 (1986).

73) Bkz. Michael J. Sandel, 'Moral Argument and Liberal Toleration: Abortion and Homosexuality', 77 *California Law Review*, 521-38 (1989).

karşıtı yasaların altında yatan esas ahlaki yargıya karşı çıkamazlar ya da açık bir siyasi tartışma yoluyla diğer yurttaşları homoseksüelliğin ahlaken caiz olduğuna ikna etmeye çalışamazlar, zira bu tür bir argüman liberal kamusal aklın yasalarını ihlal edecektir.

Liberal kamusal aklın kısıtlayıcı niteliği, Amerika'da 1830'lar ve 1840'larda köleliğin kaldırılmasından yana olanların ileri sürdüğü tezler aracılığıyla da gözler önüne serilir. Kökleri evanjelik Protestanlıkta bulunan kölelik karşıtı hareket, köleliğin iğrenç bir günah olduğu gerekçesiyle kölelerin derhal azat edilmesi gerektiğini iddia eder.⁷⁴ Kürtaj hakkına karşı çıkan günümüz Katoliklerinden bazılarının tezine benzer şekilde, kölelik karşıtlarının iddiaları da, açıkça, kapsamlı bir ahlaki ve dinsel öğretiyeye dayanıyordu.

Akıl karıştırıcı bir paragrafta, Rawls, kölelik karşıtlarının iddialarını ele alır ve köleliğe karşı geliştirdikleri tezlerin, ne kadar dinsel bir nitelik taşısa da, liberal kamusal akıl idealini ihlal etmediğini iddia eder. Bir toplumun iyi düzenlenmemesi durumunda, diye açıklar, kamusal tartışmanın yalnızca 'siyasal değerlere' dayanarak yürütüldüğü bir toplum oluşturmak için kapsamlı ahlak anlayışlarına başvurmak gerekli olabilir.⁷⁵ Kölelik karşıtlarının dinsel içerikli argümanları, kamusal söylemde dinsel argümanların artık meşru bir rol oynamayacağı bir devrin gelişini hızlandıracak gerekçesiyle mazur gösterilebilir. Rawls şu sonuca varır: "Kölelik karşıtları eğer müracaat ettikleri kapsamlı gerekçelerin, ulaşılmaya çalışılan siyasi anlayışın yeterli güce ulaşması için gerekli olduğunu düşündülerse veya üzerinde kafa yormaları durumunda böyle düşünecek idiyse (ki kafa yorsalardı kesinlikle böyle düşünebilirlerdi), kamusal akıl idealine aykırı davranmamışlardır."⁷⁶

Bu argümana ne anlam verileceğini bilmek güçtür. Kölelik karşıtlarının dünyevi siyasi gerekçelerle köleliğe karşı çıktıklarını ve dinsel argümanları yalnızca halkın desteğini kazanmak amacıyla kullanmış olduklarını varsaymak için pek az neden vardır ve ben Rawls'un bunu ileri sürdüğünü düşünmüyorum. Ne de kölelik karşıtlarının, duydukları heyecanla, dünyayı dünyevi siyasi söylemlere karşı güvenli bir yer haline

74) Bkz. James M. McPherson, *Battle Cry of Freedom: The Civil War Era*, s. 8 (1988); Eric Foner, *Politics and Ideology in the Age of Civil War*, s. 72 (1980); Aileen S. Kraditor, *Means and Ends in American Abolitionism* (1967).

75) Rawls, *Political Liberalism*, s. 251n.

76) A.g.e., s. 251.

getirmeye çalıştıklarını düşünmek için neden var. Keza, geriye doğru bakıldığında dahi, kölelik karşıtlarının, köleliğe karşı ileri sürdükleri dinsel argümanlar aracılığıyla, siyasi tartışmalarda kullanılan dinsel argümanlara soğuk yaklaşan bir toplumun doğuşuna katkıda bulunmuş olmaktan dolayı iftihar edeceklerini varsaymak mümkün değildir. Aslına bakacak olursak, tersi daha olasıdır: Kölelik gibi bariz bir adaletsizliğe karşı dinsel argümanlar geliştirmekle kölelik karşıtı harekete ilham veren Protestanlar, aynı zamanda, Amerikalıları diğer siyasi sorunları ahlaki ve dinsel terimler çerçevesinde görmeleri konusunda teşvik etmeyi umuyorlardı. Her halükârda, kölelik karşıtlarının, söyledikleri şeyler konusunda ciddi olduklarını, köleliğin Tanrı'nın yasasıyla çeliştiği için yanlış olduğunu, iğrenç bir günah olduğunu ve buna son verilmesi gerekliliğinin ardında bu nedenin yattığını varsaymak mantıklıdır. Olağanüstü bazı varsayımların yokluğunda, kölelik karşıtlarının tezlerini, hakkın iyiye önceliği veya siyasi liberalizm tarafından geliştirilen kamusal akıl idealiyle tutarlı bir biçimde yorumlamak güçtür.

Kürtaj, eşcinsellerin hakları ve kölelik karşıtlığı örnekleri, liberal kamusal aklın siyasi tartışmalara dayatacağı sert kısıtlamaları gösterir. Rawls, bu kısıtlamaların, yurttaşların birbiriyle çatışan kapsamlı ahlak anlayışları ışığında dahi uygun bulmalarını beklemenin makûl olduğu ilkeler uyarınca yönetildiği adil bir toplumun idamesi açısından elzem olduğu gerekçesiyle haklı olduğunu iddia eder. Kamusal akıl, yurttaşların temel siyasi sorunları 'kendilerinin gördüğü şekliyle bütüncül hakikate' gönderme yapmaksızın halletmelerini gerektirse de, bu kısıtlama, bunu mümkün kılan nezaket ve karşılıklı saygı gibi siyasi değerler aracılığıyla mazur gösterilir.⁷⁷ "İyi düzenlenmiş bir anayasal rejim tarafından gerçekleştirilen siyasi değerler çok yüce değerlerdir ve kolayca çiğnenemezler ve dile getirdikleri idealler de kolaylıkla terk edilemez."⁷⁸ Rawls kısıtlayıcı kamusal akıl örneğini ceza davalarındaki kısıtlayıcı ispat kuralları örneğiyle karşılaştırır. Bu örnekte, –mesela hukuka aykırı biçimde elde edilmiş deliller aracılığıyla– bilebileceğimiz şekliyle, bütüncül hakikate gönderme yapmaksızın karar vermeyi, diğer yararları önde tutmak adına kabul ederiz.⁷⁹

Liberal kamusal akıl ile kısıtlayıcı ispat kuralları arasında kurulan benzerlik öğreticidir. Bildiğimiz şekliyle bütün gerçeği bir kenara koy-

77) A.g.e., s. 216.

78) A.g.e., s. 218.

79) A.g.e., s. 218-19.

mak, hem ceza davaları hem de kamusal akıl açısından birtakım ahlaki ve siyasi bedelleri beraberinde getirir. Bu bedellerin ödenmeye değer olup olmadıkları, mümkün kıldıkları menfaatlere nazaran ne kadar önemli olduklarına ve bu menfaatlerin başka bir şekilde güvence altına alınıp alınamayacağına bağlıdır. Örneğin, kısıtlayıcı ispat kurallarını değerlendirmek için, bunun sonucunda kaç suçlunun cezadan paçayı kurtardığını ve daha az kısıtlayıcı kuralların suç işlediğinden şüphelenilen masum kişilere haddinden fazla sıkıntı verip vermeyeceğini, kanunların yürürlüğüne ilişkin arzu edilmeyen pratiklere yol açıp açmayacağını, özel hayatın gizliliğine (ABD Anayasası'nın 4. Maddesi'ni ihlal ederek yasadışı yollarla elde edilen tanıklığın geçersizliği kuralına) ve eşler arası mahremiyete (eş olmanın gerektirdiği imtiyaza) saygı gibi önemli idealleri çiğneyip çiğnemediğini bilmemiz gerekir. Tüm kanıtların geçerli olması durumunda, feda edilecek ideallerin önemiyle bütün gerçeğin ışığında karar vermenin önemini karşılıklı tartarak ispat kurallarına ulaşız.

Benzer şekilde, kısıtlayıcı kamusal akıl kurallarını değerlendirmek için bunların ahlaki ve siyasi bedelleriyle mümkün kıldıkları söylenen siyasi değerleri karşılıklı tartmamız gerekir; aynı zamanda –hoşgörü, nezaket ve karşılıklı saygı gibi– siyasi değerlerin kamusal akla ilişkin daha az kısıtlayıcı kurallar altında gerçekleştirilip gerçekleştirilemeyeceğini de sormak zorundayız. Siyasal liberalizm her ne kadar tasvip ettiği siyasi değerlerle kapsamlı ahlak öğretileri içinde doğabilecek rekabet halindeki değerleri karşılıklı tartmayı reddetse de, kısıtlayıcı kamusal akıl kuralları örneği bu tür bir karşılaştırmayı öngerektirmek zorundadır.

Liberal kamusal aklın iki tür bedeli vardır. Mutlak ahlaki bedeller, liberal kamusal aklın adaletle ilgili sorunlar hakkında hüküm verirken bir kenara koymamızı gerektirdiği ahlaki ve dinsel öğretilerin geçerliliğine ve önemine bağlıdır. Bu bedeller, ister istemez, bir durumdan diğerine değişiklik gösterecektir. Siyasal bir adalet kavrayışı Douglas'ın halk egemenliği savındaki kölelik gibi vahim bir ahlaki yanlışı hoşgörmeyi uygun buluyorsa, bu bedeller en yüksek seviyeye ulaşacaktır. Kürtaj örneğinde paranteze alınan bedeli, eğer Katolik öğretisi doğru ise yüksek, aksi takdirde çok daha düşüktür. Bu da, hoşgörünün ahlaki ve siyasi öneminin dikkate alınması durumunda dahi, verili bir pratiği hoşgörmeyi öneren savın, hem söz konusu pratiğin ahlaki statüsünü hem de toplumsal ihtilaftan kaçınmanın insanların kendi başlarına karar vermelerinin önünü açmanın vs. yararını bir ölçüde dikkate almak zorunda olduğunu akla getirir.

Liberal kamusal aklın ahlaki bedeli hakkındaki bu düşünce tarzı, aslına bakılırsa, bizzat siyasal liberalizmle ihtilafhalindedir. Her ne kadar, Rawls, siyasal bir adalet kavrayışının kendisiyle çelişen sair her türlü değerden genel olarak daha önemli değerleri ifade ettiğini mütemadiyen ileri sürse de,⁸⁰ aynı zamanda bunun siyasal değerlerle çığnediği ahlaki ve dinsel değerler arasında esaslı bir karşılaştırmayı gerektirmediği konusunda da ısrarcıdır:

Siyasal adaletin savlarının şu veya bu kapsamlı görüşün savlarına karşı olup olmadığını dikkate almamıza gerek yoktur; ne de siyasal değerlerin tabiatı gereği diğer değerlerden daha önemli olduğunu ve bu yüzden bunları ikinci planda bıraktığını söylememize gerek vardır. Kaçınmayı umduğumuz şey, tam da bu iddiadır.⁸¹

Ne var ki, siyasal liberalizm kapsamlı ahlaki ve dinsel öğretilerin gerçek olabilmesine imkân tanıdığına göre, bu tür karşılaştırmalardan makûl bir biçimde kaçınmak mümkün değildir.

Liberal kamusal aklın ahlaki bedellerinin ötesinde belirli siyasi bedeller yer alır. Bu bedeller, kamusal söylemi siyasal liberalizmingeliştirdiği kamusal akıl idealine en çok yaklaşan ülkelerin, bilhassa Birleşik Devletler'deki eyaletlerin politikalarında giderek bariz bir hal almaktadır. Son yıllarda Amerikan siyasal söylemi, sivil haklar hareketi gibi belli başlı bir iki istisna haricinde, devletin ahlaki ve dinsel sorunlar karşısında tarafsız olmasını ve kamu politikasına ilişkin temel sorunların belirli bir iyi kavrayışına atıfta bulunmaksızın tartışılması ve kararlaştırılmasını öngören liberal tasarımı yansıtmaya başlamıştır.⁸²

Ne var ki, demokratik politika, Yüksek Mahkeme'nin kararlarının gerektirdiği kadar soyut, alışılagelmiş ve ahlaki amaçlardan kopuk bir kamusal yaşama uzun süre riayet edemez. Ahlakı ve dini tümüyle paranteze alan bir politikanın büyüü eninde sonunda bozular. Siyasal söylemin ahlaki bir tınıdan yoksun olduğu yerde, daha geniş bir anlam taşıyan bir kamusal yaşama duyulan özlem arzu edilmeyen ifade biçimlerine bürünür. 'Ahlaki çoğunluk' ve Hıristiyan sağ gibi gruplar çıplak kamusal alanı dar

80) A.g.e., s. 138, 146, 156, 218.

81) A.g.e., s. 157.

82) Bu iddiayı şu eserde ayrıntılarıyla ele alıyorum: Michael J. Sandel, *Democracy's Discontent: America in Search of a Public Philosophy* (1996).

ve hoşgörüsüz bir ahlakçılıkla kaplamaya çalışırlar. Liberallerin adım atmaktan korktukları yerlere köktendinciler hücum eder. Büyü bozumu aynı zamanda daha dünyevi formlara da bürünür. Kamusal sorunların ahlaki boyutuna seslenen bir siyasi gündem yokluğunda toplumun ilgisi kamu görevlilerinin ahlaksızlıklarına mıhlanır. Kamusal söylem bulvar gazetelerinin, söyleşi programlarının ve nihayet ana akım medyanın tedarik ettiği skandallar, sansasyonlar ve itiraflarla gitgide daha fazla işgal edilir.

Siyasal liberalizmin toplum felsefesinin bu eğilimlerden tamamen sorumlu olduğu söylenemez. Ancak, siyasal liberalizmin kamusal akıl vizyonu, canlı bir demokratik yaşamın ahlaki enerjisini içermek için fazlasıyla dardır. Böylelikle, bu vizyon hoşgörüsüz, entipüften ve saptırılmış diğer ahlakçılıklara yol açan ahlaki bir boşluk yaratır.

Eğer liberal kamusal akıl fazlasıyla kısıtlayıcı ise, geriye daha engin bir kamusal aklın, siyasal liberalizmin teşvik etmeye çalıştığı idealleri, bilhassa farklı ahlaki ve dinsel görüşlerdeki yurttaşlar arasında karşılıklı saygı idealini feda edip etmeyeceğini sormak kalıyor. Bu noktada, iki karşılıklı saygı kavramını birbirinden ayırt etmek gerekiyor. Liberal anlayışa göre, hemşerilerimizin ahlaki ve dinsel inançlarına (siyasi amaçlarla) bunları yok sayarak, onları rahatsız etmeyerek, siyasi tartışmaları bu inançlara atıfta bulunmaksızın sürdürerek saygı gösteririz. Ahlaki ve dinsel idealerin adalet hakkındaki siyasi tartışmalara dâhil olmasına izin vermek, bu anlamda, karşılıklı saygının altını oyar.

Ne var ki, bu, demokratik yurttaşlığın dayandığı karşılıklı saygıyı anlamanın tek veya belki de en akla yakın yolu değildir. Farklı bir saygı kavramına göre –bunu müzakereci kavrayış olarak adlandıralım–, hemşerilerimizin ahlaki ve siyasi inançlarına, bilhassa bu inançlar önemli siyasal sorunlarla ilgili ise, bunlarla meşgul olarak, bunları dikkate alarak –bazen bunlara meydan okuyarak, itiraz ederek, bazen de bunlara kulak vererek ve bunlardan bir şeyler öğrenerek– saygı gösteririz. Müzakereci saygı tarzının her halükârda diğerlerinin ahlaki ve dinsel inançlarıyla bir uzlaşmaya, hatta bunları takdire götüreceğinin garantisi yoktur. Ahlaki ya da siyasi bir öğretinin hakkında daha çok şey öğrenmenin bu öğretiyi daha az sevmemize yol açması her zaman mümkündür. Ancak, müzakereye ve meşguliyete duyulacak saygı, liberalizme göre daha engin bir kamusal akla olanak tanır. Bu, aynı zamanda, çoğulcu bir toplum için daha uygun bir idealdir. Ahlaki ve dinsel uyuşmazlıklarımız insani menfaatlerin nihai anlamda çokluğunu yansıttığı ölçüde, müzakereci saygı tarzı, farklı yaşamlarımızın ifade ettiği hususi menfaatlerin değerini bilmemizi daha mümkün kılar.

Kaynakça

I. BÖLÜM

Burada listelenenler, metinde gönderme yapılan tüm kaynaklar ve –doğrudan gönderme yapılmamış olsa bile– metinde etkisi görülen kaynaklardır.

Ackerman, B.A. 1980. *Social Justice in the Liberal State*, New Haven.

Arendt, H. 1958. *The Human Condition*, Chicago.

Aristoteles. *Nichomachean Ethics*, çev.: D. Ross, 1925, Londra.

Politics, E. Barker (yay. haz.), 1946, Londra.

Atiyah, P.S. 1979. *The Rise and Fall of Freedom of Contract*, Oxford.

Barker, E. (yay. haz.), 1948. *Social Contract*, New York.

Bartlet, V. 1915. The Biblical and early Christian idea of property. *Property: Its Duties and Rights*, C. Gore (yay. haz.), Londra.

Beer, S. 1966. Liberalism and the National Idea, *The Public Interest* (Güz) No. 5, 70-82.

Bell, D. 1973. *The Coming of Post-Industrial Society*, Harmondsworth.

Bickel, A.M. 1975. *The Morality of Consent*, New Haven.

Dworkin, R. 1977a. *Taking Rights Seriously*, Londra.

1977b. Why Bakke has no case, *New York Review of Books* (10 Kasım), 11-15.

1978. *Liberalism. Public and Private Morality* içinde, S. Hampshire (yay. haz.), s. 113-43. Cambridge.
- Feinberg, J. 1970. *Doing and Deserving*, Princeton.
- Frankfurt, H. 1971. Freedom of the will and the concept of a person, *Journal of Philosophy* 68, 5-20.
- Fried, C. 1978. *Right and Wrong*, Cambridge.
1981. *Contract as Promise*, Cambridge.
- Hampshire, S. 1959. *Thought and Action*, Londra.
1972. Spinoza and the idea of freedom. *Freedom of Mind* içinde, s. 183-209. Londra.
1977. *Two Theories of Morality*, Oxford.
1978. Morality and pessimism. *Public and Private Morality* içinde, S. Hampshire (yay. haz.), s. 1-22. Cambridge.
- Hart, H.L.A. 1979. Between utility and rights. *The Idea of Freedom* içinde, A. Ryan (yay. haz.), s. 77-98. Oxford.
- Hegel, G.W.F. 1807. *Phenomenology of Spirit*, çev. A.V. Miller, 1977. Oxford.
1821. *Philosophy of Right*, çev. T.M. Knox, 1952. Londra.
1899. *The Philosophy of History*, çev. J. Sibree, 1956. New York.
- Hume, D. 1739. *A Treatise of Human Nature*, 2. Baskı, L.A. Selby-Bigge (yay. haz.), 1978. Oxford.
1777. *An Enquiry Concerning the Principles of Morals*, 1966 baskısı, La Salle, Illinois.
- Kant, I. 1781. *Critique of Pure Reason*, 1. Baskı, çev. N. Kemp Smith, 1929. Londra.
1785. *Groundwork of the Metaphysics of Morals*, çev. H.J. Paton, 1956. New York.
1787. *Critique of Pure Reason*, 2. Baskı, çev. N. Kemp Smith, 1929. Londra.
1788. *Critique of Practical Reason*, çev. L.W. Beck, 1956. Indianapolis.
1793. On the Common Saying: 'this may be true in theory, but it does not apply in practice'. *Kant's Political Writings* içinde, H. Reiss (yay. haz.), 1970, s. 61-92. Cambridge.
1797. *The Metaphysical Elements of Justice*, çev. J. Ladd, 1965. Indianapolis.
- Kronman, A. 1980. Contract law and distributive justice, *Yale Law Journal* 89, 472-511.
- Locke, J. 1690. *Treatise of Civil Government*, C.L. Sherman (yay. haz.), 1937. New York
- Lyons, D. (tarih yok) Nature and soundness of the contract and coherence arguments. *Reading Rawls* içinde, N. Daniels (yay. haz.), s. 141-68. New York.

- MacIntyre, A. 1967. Egoism and altruism. *Encyclopedia of Philosophy* içinde, P. Edwards (yay. haz.), c. ii, s. 462-6. New York.
1981. *After Virtue*, Notre Dame.
- Marx, K. *Early Writings*, çev. R. Livingstone ve G. Benton, 1975, Harmondsworth.
- Mill, J.S. 1849. *On Liberty*. *The Utilitarians* içinde, 1973, s. 473-600. Garden City.
1863. *Utilitarianism*. *The Utilitarians* içinde, 1973, s. 399-472.
- Murdoch, I. 1970. The idea of perfection. *Sovereignty of Good* içinde, s. 1-45. Londra.
- Nagel, T. 1973. Rawls on justice. *Reading Rawls* içinde, N. Daniels (yay. haz.), s. 1-15. New York.
- Nozick, R. 1972. Coercion. *Philosophy, Politics and Society* içinde, 4th series, P. Laslett, W.G. Runciman ve Q. Skinner (yay. haz.), s. 101-35.
1974. *Anarchy, State, and Utopia*, New York.
- Oakeshott, M. 1962. *Rationalism in Politics*, Londra.
- Pitkin, H. 1965. Obligation and consent – I, *American Political Science Review* 66, 990-9.
- Rawls, J. 1971. *A Theory of Justice*, Oxford.
1972. Reply to Lions and Teitelman, *Journal of Philosophy* 69, 556-7.
1975. Fairness to goodness, *Philosophical Review* 84, 536-54.
1977. The basic structure as subject, *American Philosophical Quarterly* 14, 159-65.
1979. A well-ordered society. *Philosophy, Politics, and Society* içinde, 5th series, P. Laslett ve J. Fishkin (yay. haz.), s. 6-20. Oxford.
1980. Kantian constructivism in moral theory, *Journal of Philosophy* 77, 515-72.
- Spinoza, B. 1670. *A Theologico-Political Treatise*, çev. R.H.M. Elwes, 1951. New York.
1677. *The Ethics*, çev. R.H.M. Elwes. *The Rationalists* içinde, 1960, s. 179-408. Garden City
- Strauss, L. 1953. *Natural Right and History*, Chicago.
- Taylor, C. 1975. *Hegel*, Cambridge.
1977. What is human agency? *The Self: Psychological and Philosophical Issues* içinde, T. Mischel (yay. haz.), s. 103-35. Oxford.
- Unger, R. 1975. *Knowledge and Politics*, New York.
- Wolin, S. 1960. *Politics and Vision*, Boston.

II. BÖLÜM

Aşağıda anılan eserler ya *Liberalizm ve Adaletin Sınırları*'nın ilk baskısına eleştirel yanıtlar sunuyor ya da söz konusu kitapta ele alınanlarla ilişkili sorunları tartışıyor.

- Allen, Jonathan. 1992. Liberals, communitarians, and political theory, *South African Journal of Philosophy* 11: 77-91.
- Avineri, Shlomo ve Avner de-Shalit (yay. haz.), 1992. *Communitarians and Individualism*. Oxford: Oxford University Press.
- Badhwar, Neera K. 1996. Moral agency, commitment, and impartiality. *The Communitarian Challenge to Liberalism* içinde, Ellen Frankel Paul, Frad D. Miller, Jr. ve Jeffrey Paul (yay. haz.), s. 1-26. Cambridge: Cambridge University Press.
- Baker, C. Edwin. 1985. *Sandel on Rawls*, University of Pennsylvania Law Review 133: 895-928.
- Bell, Daniel. 1993. *Communitarians and Its Critics*. Oxford: Clarendon Press.
- Benhabib, Sheyla. 1992. Autonomy, modernity and community: Communitarianism and critical social theory in dialogue. *Situating the Self: Gender, Community, and Postmodernism in Contemporary Ethics* içinde, s. 68-88. New York: Routledge.
- Berten, André, Pablo de Silveira ve Hervé Pourtois (yay. haz.), 1997. *Libéraux et Communautariens*. Paris: Presses Universitaires de France.
- Borgmann, Albert. 1989. Technology and the crisis of liberalism: Reflections on Michael J. Sandel's work. *Technological Transformation: Contextual and Conceptual Implications* içinde, Edmund F. Byrne ve Joseph C. Pitt (yay. haz.), s. 105-22. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers.
- Buchanan, Allen E. 1989. Assessing the communitarian critique of liberalism, *Ethics* 99: 852-82.
- Caney, Simon. 1991. Sandel's critique of the primacy of justice: A liberal rejoinder, *British Journal of Political Science* 21: 511-22.
1992. Liberalism and communitarianism: A misconceived debate, *Political Studies* 40: 273-90.
- Delaney, C.F. (yay. haz.), 1994. *The Liberalism-Communitarianism Debate*. Lanham, Md.: Rowman & Littlefield.
- Doopelt, Gerald. 1989. Is Rawls' Kantian liberalism coherent and defensible? *Ethics* 99: 815-51.
- Douglass, R. Bruce, Gerald M. Mara ve Henry S. Richardson (yay. haz.), 1990. *Liberalism and the Good*. New York: Routledge.

- Feinberg, Joel. 1988. *Harmless Wrongdoing*, c. 4 of *The Moral Limits of the Criminal Law*, 4 cilt, New York: Oxford University Press.
1988. Liberalism, community and tradition, *Tikkun* Mayıs-Haziran: 38-41, 116-20.
- Ferrara, Alessandro (yay. haz.), 1992. *Comunitarismo e Liberalismo*. Roma: Editori Riuniti.
- Frazer, Elizabeth ve Nicola Lacey. 1993. *The Politics of Community: A Feminist Critique of the Liberal Communitarian Debate*. Toronto: University of Toronto Press.
- Friedman, Jeffrey. 1994. The politics of communitarianism, *Critical Review* 8: 297:340.
- Friedman, Marilyn. 1989. Feminism and modern friendship: Dislocating the community, *Ethics* 99: 275-90.
- Gardbaum, Stephen A. 1992. Law, politics, and the claims of community, *Michigan Law Review* 90: 685-760.
1996. Liberalism, autonomy, and moral conflict, *Stanford Law Review* 48: 385-417.
- Gerber, Leslie E. 1990. The man who mistook his wife for a transcendental subject, *First Things* 2: 36-41.
- Gill, Emily R. 1986. Goods, virtues, and the constitution of the self. *Liberals on Liberalism* içinde, Alfonso J. Damico (yay. haz.), s. 111-28. Totowa, N.J.: Rowman & Littlefield.
- Gilman, James E. 1994. Compassion and public covenant: Christian faith in public life, *Journal of Church and State* 36: 747-71.
- Gutmann, Amy. 1985. Communitarian critique of liberalism, *Philosophy and Public Affairs* 14: 308-22.
- Hekman, Susan. 1992. The embodiment of the subject: Feminism and the communitarian critique of liberalism, *Journal of Politics* 54: 1098-1119.
- Hirsch, H.N. 1986. The threnody of liberalism, *Political Theory* 14: 423-49.
- Holmes, Stephen. 1993. *The Anatomy of Antiliberalism*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- Honig, Bonnie. 1993. *Political Theory and the Displacement of Politics*. Ithaca, N.Y.: Cornell University Press.
- Iroegbu, Pantaleon. 1991. La Pensée de Rawls face au défi communautarien, *Revue Philosophique de Louvain* 89: 113-28.
- Kukathas, Chandran. 1996. Liberalism, communitarianism, and political community. *The Communitarian Challenge to Liberalism*, Ellen Frankel

- Paul, Fred D. Miller, Jr. ve Jeffrey Paul (yay. haz.), s. 105-36. Cambridge: Cambridge University Press.
- Kukathas, Chandran ve Philip Pettit. 1990. *Rawls: A Theory of Justice and its Critics*. Stanford, Calif.: Stanford University Press.
- Kymlicka, Will. 1988. Liberalism and communitarianism, *Canadian Journal of Philosophy* 18: 181-204.
1988. Rawls on teleology and deontology, *Philosophy and Public Affairs* 17: 173-90.
1989. *Liberalism, Community and Culture*. Oxford: Clarendon Press.
1990. *Contemporary Political Philosophy: An Introduction*. Oxford: Clarendon Press.
- Larmore, Charles E. 1987. *Patterns of Moral Complexity*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Lasch, Christopher. 1986. The communitarian critique of liberalism, *Soundings* 69: 60-76.
- Lund, William R. 1993. Communitarian politics and the problem of equality, *Political Research Quarterly* 46: 577-601.
- Macedo, Stephen. 1990. *Liberal Virtues: Citizenship, Virtue, and Community in Liberal Constitutionalism*. Oxford: Clarendon Press.
- MacIntyre, Alasdair. 1984. Is patriotism a virtue? Findley Lecture, University of Kansas.
1988. *Whose Justice? Which Rationality?* Notre Dame, Ind.: University of Notre Dame Press.
- Meyer, Michael J. 1992. Rights between friends, *Journal of Philosophy* 89: 467-84.
- Miller, David. 1989. In what sense must socialism be communitarian? *Social Philosophy and Policy* 6: 57-73.
- Moore, Michael S. 1989. Sandelian antiliberalism, *California Law Review* 77: 539-51.
- Mosher, Michael A. 1991. Boundary revisions: The deconstruction of moral personality in Rawls, Nozick, Sandel and Parfit, *Political Studies* 39: 287-303.
- Mouffe, Chantal. 1988. American liberalism and its critics: Rawls, Taylor, Sandel and Walzer, *Praxis International* 8: 193-206.
- Mulhall, Stephen ve Adam Swift. 1992. *Liberals and Communitarians*. Oxford: Blackwell.
1993. Liberalisms and communitarianisms: Whose misconception? *Political Studies* 41: 650-6.

- Neal, Patrick. 1987. A liberal theory of the good? *Canadian Journal of Philosophy* 17: 567-82.
- Okin, Susan. 1989. *Justice, Gender, and the Family*. New York: Basic Books.
- Paul, Ellen Frankel, Fred D. Miller, Jr. ve Jeffrey Paul (yay. haz.), 1996. *The Communitarian Challenge to Liberalism*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Paul, Jeffrey ve Fred D. Miller, Jr. Communitarian and liberal theories of the good, *Review of Metaphysics* 43: 803-31.
- Post, Robert. 1989. Tradition, the self, and substantive due process: A comment on Michael Sandel, *California Law Review* 77: 553-60.
- Rasmussen, David (yay. haz.), 1990. *Universalism vs. Communitarianism: Contemporary Debates in Ethics*. Cambridge, Mass.: MIT Press.
- Rawls, John. 1985. Justice as fairness: Political not metaphysical, *Philosophy and Public Affairs* 14: 223-51.
1987. The idea of an overlapping consensus, *Oxford Journal of Legal Studies* 7: 1-25.
1987. The priority of right and ideas of the good, *Philosophy and Public Affairs* 17: 251-76.
1993. *Political Liberalism*. New York: Columbia University Press.
- Regan, Milton C., Jr. 1985. Community and justice in constitutional theory, *Wisconsin Law Review* 1073-1133.
- Rorty, Richard. 1988. The priority of democracy to philosophy. In *The Virginia Statute of Religious Freedom*, Merrill D. Peterson ve Robert C. Vaughan (yay. haz.), s. 257-82, Cambridge: Cambridge University Press.
- Rosenblum, Nancy [L.] 1987. *Another Liberalism: Romanticism and the Reconstruction of Liberal Thought*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- Rosenblum, Nancy L. (yay. haz.), 1989. *Liberalism and the Moral Life*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- Sandel, Michael J. 1984. The procedural republic and the unencumbered self, *Political Theory*, 12: 81-96.
1989. Moral argument and liberal toleration: Abortion and homosexuality. *California Law Review* 77: 521-38.
1996. *Democracy's Discontent: America in Search of a Public Philosophy*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- Sandel, Michael J. (yay. haz.), 1984. *Liberalism and its Critics*. Oxford: Blackwell.
- Scheffler, Samuel. 1992. Responsibility, reactive attitudes, and liberalism in philosophy and politics, *Philosophy and Public Affairs* 21: 299-323.

- Sher, George. 1989. Three grades of social involvement, *Philosophy and Public Affairs* 18: 133-58.
- Simon, Thomas W. 1994. The theoretical marginalization of the disadvantaged: A liberal/communitarian failing. In *The Liberalism-Communitarianism Debate*, C.F. Delaney (yay. haz.), s. 103-36 Lanham, Md. Rowman & Littlefield.
- Sorell, Tom. 1991. Self, society, and Kantian impersonality, *Monist* 74: 30-43.
- Sypnowich, Christine. 1993. Justice, community, and the antinomies of feminist theory, *Political Theory* 21: 484-506.
- Tamir, Yael. 1993. *Liberal Nationalism*. Princeton, N.J.: Princeton University Press.
- Taylor, Charles. 1985. *Philosophical Papers*. 2 cilt, Cambridge: Cambridge University Press.
1987. Cross-purposes. The liberal-communitarian debate. In *Liberalism and the Moral Life*, Nancy L. Rosenblum (yay. haz.), s. 159-82. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
1989. *Sources of the Self: The Making of the Modern Identity*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- Tessman, Lisa. 1995. Who are my people? Communitarianism and the interlocking of oppressions, *International Studies in Philosophy* 27: 105-17.
- Thigpen, Robert B. ve Lyle A. Downing. 1987. Liberalism and the communitarian critique, *American Journal of Political Science* 31: 637-55.
- Tomasi, John. 1991. Individual Rights and community virtues, *Ethics* 101: 521-36.
1994. Community in the minimal state, *Critical Review* 8: 285-96.
- Urbinati, Nadia. 1992. Il ritorno alla comunità nella filosofia Americana contemporanea, *Giornale Critico Della Filosofia Italiana* 12: 518-35.
- Velek, Josef. 1995. Communitarian criticism of the liberal self and liberal community according to Michael Sandel, *Filosoficky Casopis* 43: 265-71.
- Waldron, Jeremy. 1988. When justice replaces affection: The need for rights, *Harvard Journal of Law and Public Policy* 11: 625-47.
1993. Particular values and critical morality. *Liberal Rights* içinde, s. 168-202. Cambridge: Cambridge University Press.
- Wallach, John R. 1987. Liberals, communitarians, and the tasks of political theory, *Political Theory* 15: 581-611.
- Walzer, Michael. 1983. *Spheres of Justice: A Defense of Pluralism and Equality*. New York: Basic Books.
1990. The communitarian critique of liberalism, *Political Theory* 18: 6-24.
- Young, Iris M. 1986. The ideal of community and the politics of difference, *Social Theory and Practice* 12: 1-26.

Dizin

- Ackerman, B. 29, 208, 219, 253.
- Adalet
- Adaletin ahlaki epistemolojisi 200.
 - Adaletin sınırları 30-31.
 - Adaletin üstünlüğü 20-21, 36, 38, 205.
 - Adalet koşulları 50-52, 54-55, 57, 59, 63-65, 84, 200.
 - Adalet ve cemaat 205.
 - Bir erdem olarak adalet 51, 53, 202-203.
 - Cezalandırıcı adalet 116-118.
 - Dağıtıcı adalet 91, 116-117, 119, 131, 240-242, 244.
 - Adalet ve iyi/yarar kavramı 169.
 - Prosedürel adalet 136-137, 141, 150, 154-157.
- Aynı zamanda bkz: Hakkaniyet
- Ahlaki değer 102, 115, 117, 168-169.
- Ahlaki epistemoloji 73.
- Ahlaki kayıtsızlı 127.
- Ahlaki özne 71-75, 163.
- Ahlaki sorunları paranteze almak 230.
- Ahlak yasası 24-25, 60, 63, 208.
- Aile 52, 55-56, 75, 94, 168, 174, 201, 205, 211, 220.
- Amaçlar krallığı 33, 59-61, 63, 149.
- Anlaşma 137, 144, 152-157, 159-161, 194, 210.
- Arendt, H. 208, 253.
- Aristoteles 10, 17, 112-113, 220, 253.
- Arşimet noktası 42, 48, 63, 148, 197.
- Atiyah, P. S. 135, 136, 253.
- Barker, E. 10, 145, 253.
- Bartlet, V. 125, 253.
- Başlangıç durumu 49, 61, 63-64, 67, 69-72, 77, 84, 131-132, 155-157, 161, 224-226.
- Beer, S. 177, 253.
- Bell, D. 94, 98-100, 122-123, 253, 256.
- Bencilik 30-31, 53-54, 201.
- Benlik
- Benliğin birliği 45.

- Benliğin önceliği 41, 45, 151.
 Benliğin sınırları 83, 86, 188, 202.
 İntersübjektif (özneler arası) 87, 162, 175, 181.
 Bickel, A. 36, 253.
 Bireycilik 31, 178, 180.
- Cehalet peçesi 45, 65, 118, 154, 156, 158.
 Cemaat
 Adalet ve cemaat 205.
 Cemaatçılık 8, 15.
 Cesaret 53, 55, 57.
 Cezalandırma 90, 118-120.
- Çıkarlar 11, 24, 29, 31, 37, 46, 75, 78, 86, 100, 150, 178-179.
 Çoğulluk 76, 92, 164.
- Dağıtıcı adalet 90-91, 116-117, 119, 131, 240-242, 244.
 Deontoloji 21, 33-34, 206, 211, 214.
 Doğal özgürlük 92-94, 97.
 Dostluk 17, 52, 213-214.
 Düşünüm 82, 175, 183-185, 189-194, 204, 212, 242.
 Düşünümsel denge 66, 70-72, 90, 116, 133.
 Düzenleyici ilkeler 145, 209.
 Dworkin, R. 17, 29, 134, 165-173, 175-178, 180, 183, 197, 219, 223, 253.
- Epistemoloji
 Ahlaki epistemoloji 73, 184.
 Erdem 21, 30, 51, 53-54, 56-57, 73, 102, 117, 127, 168, 200-201, 204, 207.
 Eşitlik
 Demokratik eşitlik 92, 94-95.
 Fırsat eşitliği 94-95.
 Liberal eşitlik 93-94.
 Sonuç eşitliği 94.
 Eşitlikçi 218, 222.
 Eşit özgürlük 39, 43, 103, 152, 187.
- Faillik
 Beşeri faillik 63, 76, 82.
 Faillik ve düşünüm 193, 204.
- Faillik ve mülkiyet 122.
 İradi faillik 83, 151, 196.
 Tercih hakkı 196, 197, 210, 234.
- Fark ilkesi 90, 92, 94-95, 97, 103, 106-108, 119-120, 123, 125, 131, 143, 171, 181, 211, 241, 243-244.
 Faydacılık 23, 74-75, 88, 106, 170, 175, 178, 197-199, 206, 218.
 Feinberg, J. 110, 115, 118, 127, 254, 257.
 Frankfurt, H. 195, 254.
 Fried, C. 29, 135, 219, 254.
 Friedman, M. 239-240, 245, 257.
- Görenekçilik 142, 144, 154-155.
 Grossman, A. 80.
- Hak
 Hakkın önceliği 29, 187, 220.
 Hak etme 90, 96, 103, 106, 108-112, 117-120, 123, 126, 128, 130, 170, 173, 189, 210.
 Hakkaniyet
 Hakkaniyet olarak adalet 36, 85, 99, 152-153, 198, 229.
 Hak kazanma 92, 127-128, 210, 239.
 Haklılaştırma 106, 119, 140-142, 149-151, 153, 228.
 Hart, H. L. A. 197, 218, 254.
 Hayek, F. 218, 239.
 Hedonizm 42.
 Heteronomi 62.
 Hobbes, T. 146, 208, 231.
 Homoseksüellik 242.
 Hulbert, M. 33.
 Humboldt, W. Von 107.
 Hume, D. 32, 33, 50-54, 57-58, 200-201, 203-204, 254.
- İdealizm 33.
 İstihkak 90, 119, 120.
 İyilikseverlik 31, 52, 54, 56, 57, 69, 84, 201, 202, 203, 204, 205.
 İyi/yarar 24, 169, 193-195, 209-211, 215, 219-221, 223, 226, 230, 237-240, 242, 244-246.

- Kant, I. 9, 19-21, 23-28, 32-35, 44-45, 49, 58-62, 66, 72, 78, 81, 87-88, 91, 133, 146-149, 162, 178, 188, 198, 200, 207, 208, 218-219, 221, 223, 254.
- Karakter 11-12, 47, 211-212, 214.
- Kardeşlik 54, 56-57.
- Karşılıklık 135-136, 141, 156, 179, 182.
- Kategorik emperatifin 59.
- Kendini gerçekleştirme 57, 107.
- Kendini tanıma (öz-farkındalık) 26-27, 43, 45, 78-79, 83, 87, 183, 194, 212.
- Keyfilik 33, 42, 60, 95-96, 111-112, 121-122, 124-125, 129, 142, 148, 212.
- Kimlik 74, 176, 184, 199.
- Kişi kuramı (deontolojik)
Rawls'un kişi kuramı 161.
- Konstrüktivizmin 208.
- Kronman, A. 143, 254.
- Kürtaj hakkı 234-235, 247.
- Liberal eşitlik 92-93, 108-109.
- Liberal kamusal akıl ve sınırları 230, 246-252.
- Liberalizm
Deontolojik liberalizm 19, 30, 208.
Liberalizmin temelleri 20.
Mill'in liberalizm anlayışı 22.
Rawls'un liberalizm anlayışı 220.
Siyasal Liberalizm 217, 222-223, 228-230.
Siyasal Liberalizme karşı Kapsamlı Liberalizm 223.
- Liberteryanizm 244.
- Lincoln-Douglas tartışması 237.
- Liyakat 90, 96, 99, 110-111, 114, 116, 118, 120, 123, 126-131, 167-168, 170, 189, 210.
- Locke, J. 20, 91, 133, 145-148, 254.
- Lyons, D. 133, 254.
- MacIntyre, A. 8, 178, 219, 222, 255, 258.
- Makûl çoğulculuk 230, 237-238, 240, 242-245.
- Meritokrasi 93, 97, 101, 121-122, 170.
- Meşru beklentiler 96, 114, 127, 168.
- Meziyet 167-168.
- Mill, J. S. 20, 22-23, 217, 223, 255.
- Mülkiyet
mülkiyet öznesi 77-79, 86, 105-106, 111-112, 120, 122-124, 150, 170, 172, 175-178, 184, 189, 201.
- Nagel, T. 85, 219, 255.
- Nozick, R. 91-92, 97, 102-106, 108-111, 120, 122-130, 140-141, 143, 218-219, 239-240, 255, 258.
- Olumsuzluk 62, 142, 144, 154, 187, 202, 221.
- Ortak servetler
Ortak servetlerin intersübjektif tanımının 175.
- Öncelikli muamele 166.
- Özerklik 11, 33, 61-62, 129, 135-137, 141, 143, 149, 155, 223.
- Özgürlük
Kant ve özgürlük (Aynı zamanda bkz. özerklik) 61.
- Özne
Aşkın özne 32, 61.
Mülkiyet öznesi 77-79, 86, 105-106, 111-112, 120, 122-124, 150, 170, 172, 175-178, 184, 189, 201.
Öncel olarak bireyleşmiş özne 79, 83, 86-88, 164.
Radikal bir biçimde bedensizleştirilmiş özne 168, 170.
Radikal bir biçimde konumlanmış 168, 170, 178, 180.
- Paley, W. 178.
- Pitkin, H. 146, 255.
- Pozitif ayrımcılık 165-170, 172, 175, 178, 180, 197, 238.
- Prosedürel adalet 136-137, 141, 150, 154-157.
- Prosedürün önceliği 147, 149-151

Rawls, J. 7, 9, 18, 29, 33-35, 37-52, 56-72, 74-79, 83-92, 94-98, 100-109, 111-134, 136-151, 153-166, 168-170, 172-173, 177-187, 189-212, 214-215, 217-232, 237, 239-242, 244, 246, 248-249, 251, 254-259.
 Rıza 138-141, 144, 153-154, 162, 204.
 Rorty, R. 228, 229, 259.
 Rousseau, J. -J. 133.

Sahip olma

Kurucu anlamda 86, 87, 88, 106, 109, 111, 112, 120, 121, 123, 183, 193, 205, 210.

Ve depo mevkii olarak benlik 109.

Ve mesafe koyma 79, 82.

Ve muhafazılık 124.

Sidgwick, A. 60.

Sonuçculuk (*consequentialism*) 21.

Sözleşmeler

Gerçek sözleşmeler 137, 141, 144, 149, 154.

Sözleşmenin ahlakiliği 133, 135.

Varsayımsal sözleşmeler 134.

Sözleşme teorisi 142.

Spinoza, B. 162, 254, 255.

Strauss, L. 208, 255.

Tabii görevler 212.

Taylor, C. 8, 17, 192, 208, 219, 222, 255, 258, 260.

Teleolojik 10, 22, 29, 38, 39, 40, 42, 73, 107, 208, 221.

Tercih 12, 29, 42, 46, 55, 62, 65, 67, 71, 74, 91, 94, 124, 132, 136, 149, 158, 159, 172, 186, 188, 190, 191, 193, 194, 196, 197, 198, 199, 203, 210, 212, 234, 239.

Topluluk

Araçsal topluluk anlayışının 180.

Duyarlı topluluk 180, 181.

Kurucu topluluk 181, 182, 192.

Rawls'un topluluk kuramı 164.

Topluluğun yararı 180, 192.

Toplumsal birlik 107, 179, 181.

Toplumsal sözleşme 133, 224.

Tucker, J. 178.

Ussal tercih 46, 74, 132, 149.

Ussal varlıklar 59.

Üstünlük

Ahlaki üstünlük 53.

Çoğulculuğun üstünlüğü 113.

Epistemolojik üstünlük 28, 32, 37, 41, 43, 44, 77, 78, 89, 112, 129, 143, 164, 184, 185, 188, 196, 208, 215.

Vaatler 213.

Walzer, M. 8, 219, 258, 260.

Weber, M. 207.

Wolin, S. 208, 255.

Yarar

Adalet ve Yarar 163.

İnce yarar teorisi 46, 47.

Rawls'un yarar [menfaat] kuramını 165.

Topluluğun yararı 180, 192.

Yükümlülükler 12, 136, 137, 138, 143, 222.

LIBERALİZM VE ADALETİN SINIRLARI

Michael J. Sandel

Türkçesi: A. Emre Zeybekoğlu

Her türlü tekil ve bağlayıcı dayatmanın ötesinde, toplumun tüm fertlerini seçimlerinde özgür bırakması gerektiği yönündeki prensip liberalizmin en açık ve bildik tanımı olageldi. Bu esas, adalet prensiplerinin düzenleyici rolünü kabul ederken, iyi bir hayatın nasıl olması gerektiği yönündeki yerleşik öngörülere mesafeyle yaklaştı. Bütün tartışmanın gelip bağlandığı yer ise bu tür prensiplerin gerçekten var olup olmadığı. Ve eğer yoksalar, ahlaki ve siyasi bir ideal olarak adaletin sonuçlarının neye benzeyeceği. Rawls, Nozick, Dworkin gibi düşünürlerle birlikte, konu hakkında fikir beyan eden parlak bir kuşağın en seçkin, en etkili temsilcilerinden Sandel, çağdaş liberalizme dair en parlak eleştirilerinden birini bu kitapta temellendiriyor. Liberalizmin sınırlarını, onu tayin eden kişi kavrayışının köklerine kadar izleyip topluluk fikrine dair daha geniş bir tartışmanın temel ilkelerini saptıyor. Modern liberalizmi Kant geleneğinde konumlayan Sandel, sonu Rawls'un kavramlaştırmalarına çıkan bir hat boyunca tüm bir liberalizm tartışmasına boyut ve derinlik katıyor.

siyaset

siyaset felsefesi

