

John Rawls

BİR ADALET  
TEORİSİ

Çeviren:

Vedat Ahsen Coşar

Bir Adalet Teorisi

John Rawls



phoenix

# Bir Adalet Teorisi

John Rawls

Çeviren: Vedat Ahsen Coşar

phoenix 

Bu kitabın yayın hakkı PHOENİX YAYINEVİ'ne aittir. Yayınevinin ve yayıncısının yazılı izni alınmaksızın kısmen veya tamamen alıntı yapılamaz, hiçbir şekilde kopyalanamaz, çoğaltılamaz ve yayınlanamaz.

## **Bir Adalet Teorisi**

**John Rawls**

**Orijinal Künye:** *A Theory of Justice*, Harvard University Press, Revised Edition, 1999.

**Çeviren:** Vedat Ahsen Coşar

**Yayınevi Editörü:** Fatma Gedikoğlu Üstün

**Kapak Tasarımı ve Sayfa Düzeni:** Gamze Uçak

**©Phoenix Yayınevi Tüm Hakları Saklıdır.**

Mart 2017, Ankara

**ISBN No:** 978-605-9801-50-8

**Phoenix Yayınevi-Ünal Sevindik**

Sertifika No: 11003

Şehit Adem Yavuz Sok. Hitit Apt. 14/1

Kızılay/Ankara

Tel: 0 (312) 419 97 81 pbx

Faks: 0 (312) 419 16 11

**e-posta:** [info@phoenixkitap.com](mailto:info@phoenixkitap.com)

**http://www.phoenixyayınevi.com**

**Baskı:**

Desen Ofset A. Ş.

Sertifika No: 11289

Birlik Mah. 448. Cad. 476. Sk. No: 2

Çankaya/Ankara Tel: 0 (312) 496 43 43

**Dağıtım:**

**Siyasal Kitabevi**

Şehit Adem Yavuz Sok. Hitit Apt. 14/1

Kızılay-Ankara

Tel: 0 (312) 419 97 81 pbx

Faks: 0 (312) 419 16 11

**e-posta:** [info@siyasalkitap.com](mailto:info@siyasalkitap.com)

**http://www.siyasalkitap.com**

**V. Ahsen Coşar**, 01 Şubat 1949 tarihinde Samsun Vezirköprü'de doğdu. 1967 yılında Konya Maarif Koleji'nden, 1974 yılında İstanbul Üniversitesi Hukuk Fakültesi'nden mezun oldu. 1975 yılından bu yana Ankara Barosuna kayıtlı olarak serbest avukatlık yapan Coşar, evli ve iki çocuk babasıdır.

Ankara Barosu Yönetim Kurulu, Türk Hukuk Kurumu Yönetim Kurulu, Türkiye Futbol Federasyonu Disiplin Kurulu ve Hukuk Kurulu üyeliği ile Şike Tahkik Kurulu Üyeliği ve Başkanlığı yapan Coşar, öğretim görevlisi olarak çalıştığı Bilkent Üniversitesi İktisadi İdari ve Sosyal Bilimler Fakültesi'nde 1998-1999, 1999-2000, 2000-2001, 2001-2002, 2002-2003, 2003-2004, 2006-2007, 2007-2008, 2008-2009, 2009-2010, 2010-2011, 2011-2012, 2012-2013 akademik yıllarında İngilizce okutulan '*Hukuka Giriş/Introduction To Law*', 1998-1999, 2000-2001 akademik yıllarında ise '*Kamu Hukuku/Public Law*' derslerini verdi.

18 Ekim 2004 -14 Ekim 2006, 15 Ekim 2006 - 26 Ekim 2008, 27 Ekim 2008 - 13 Haziran 2010 tarihleri arasında Ankara Barosu Başkanı olan Coşar, 13 Haziran 2010 - 26 Mayıs 2013 tarihleri arasında Türkiye Barolar Birliği Başkanlığı yaptı.

18 Ekim 2004 ile 14 Temmuz 2006 tarihleri arasında Ankara, Bükreş, Sofya, Makedonya, Moskova, Kiev, Gürcistan, Moldova, Atina, Bakü, Trabzon, İstanbul, Yalova Barolarından oluşan Karadeniz Ülkeleri Barolar Birliği Başkanlığı yapan Coşar, 14 Temmuz 2006 - 25 Ekim 2009 tarihleri arasında aynı kuruluşun genel sekreterliği görevini yürüttü. 25 Ekim 2009 tarihinde anılan kuruluşun Başkanlığı'na yeniden seçilen Coşar, bu görevi Türkiye Barolar Birliği Başkanı seçildiği 13 Haziran 2010 tarihine kadar sürdürdü.

2005-2006 akademik yılında Gazi Üniversitesi Hukuk Fakültesi'nde '*Adli Yazışmalar / Hukuki Metinler*', 2010 - 2011, 2011 - 2012 ve 2015-2016 akademik yıllarında ise '*Avukatlık Hukuku*' derslerini verdi.

Ulusal ve uluslararası sempozyumlarda hukukla ilgili tebliğler sunan, resmi ve özel kuruluşlarca düzenlenen sertifika programlarında özel hukukun değişik konuları ile ilgili dersler veren Coşar'ın, pek çok dergi ve gazetede yayınlanmış makaleleri, ders verdiği öğrencileri için hazır-

layıp bastırđı Türkçe ve İngilizce ders notları, *ek Cumhuriyeti Anayasası*, *Rusya Federasyonu Anayasası*, *Insider Trading*, *Hasta Hakları* isimli yayınlanmış tercümeleri ile '*Arbitration -Alternative Dispute Resolution / Tahkim - Alternatif Uyuşmazlık zm*' ve '*Equality of Sexes In Turkish Law/Türk Hukukunda Cinsiyetlerin Eşitliği*' isimli İngilizce olarak yayınlanmış makaleleri, '*Bir Gözyaşı*, *Bir Gülümseme*' isimli yayınlanmış bir kitabı vardır.

## Çevirmenin Önsözü

Amerikalı siyaset bilimci ve hukukçu John Rawls'ın "A Theory of Justice/Bir Adalet Teorisi" isimli kitabının Türkçe tercümesi olan bu eser, çağdaş bir sosyal sözleşme teorisidir. Nitekim John Rawls kitabına yazdığı önsözde bu hususu "*Benim amacım, örnekleri Locke, Rousseau ve Kant'da bulunan sosyal sözleşme teorisini genelleştirmek, benzer nitelikteki bu teorilerin yüksek düzeydeki soyutlamasına ulaşan bir adalet kavramı sunmaktır*" demek suretiyle ifade etmektedir.

Bilindiği üzere, geleneksel sözleşme teorisyenleri olan Locke'un, Rousseau'nun, Hobbes'un , sosyal sözleşme teorisi yazmaktan amaçları; siyasal itaat yükümlülüğünün ve siyasal topluma, yani devlet merkezli topluma geçişin temelini ve nedenlerini araştırmaktır. Gerek geleneksel sözleşme teorileri, gerekse Rawls'ın teorisi, tarihsel bir gerçeklik değil, hukuki, siyasal, düşünsel, felsefi ve sosyolojik bir kurmacadır. Yani varsayımsaldır. Adalet anlayışı konusunda Rawls'ı geleneksel sosyal sözleşme teorisyenlerinden ayıran en önemli husus, onun teorisinin toplumdaki tüm değerlerin dağıtımının, gelir ve refahla sınırlı olmaması, özgürlük gibi, eşitlik gibi, siyasal güç gibi, hayatın sunduğu fırsatlar gibi anlamlı değerler üzerine kurulu olmasıdır.

Rawls'un adalet üzerine olan bu çalışmasının bir diğer özelliği, kendisinin de ifade ettiği üzere, bu çalışmanın, Anglo-Sakson siyasi düşüncesini uzun bir süreden bu yana çekip çeviren faydacılık/utilitarianism kuramına, sistemli ve kabul edilebilir bir alternatif oluşturacak bir adalet kavramı olmasıdır. Rawls'a göre böyle bir alternatif oluşturmak istemesinin birinci nedeni, faydacılık kuramının ana-  
yasal demokrasi kurumları temelini zayıf olmasıdır.

Yakın Doğu Üniversitesi'nin değerli akademisyenlerinden Prof. Dr. Mehmet Kocaoğlu'nun "*John Rawls- Adalet Teorisi ve Temel Kavramlar*" isimli gerçekten okunmaya değer eserinde ifade ettiği üzere "*Rawls, adil bir toplumda toplumsal işbirliğinin nasıl inşa edileceğine ilişkin izlenecek yolu sorgularken bunun Tanrı iradesine ve ahlaki değerler düzenine bağlı yapılamayacağını, toplumsal işbirliğinin aktörleri olan eşit ve özgür bireylerin karşılıklı avantajı üzerine bir anlaşmayla mümkün olacağını belirtmektedir. Rawls'un teorisinde bu anlaşmaya orijinal pozisyon aracılığıyla ulaşılmaktadır.*"

Rawls'a göre "*orijinal pozisyon/başlangıç durumu*", geleneksel sözleşme teorilerindeki "*tabii hal/state of nature*" durumuna, yani doğa durumuna tekabül eden bir kavramdır. Bu aynı zamanda, adalet ilkelerinin seçilmesinde işlevsel olan düşünsel ve fakat tarafsız bir zemindir. Rawls'un ifadesiyle orijinal pozisyon/başlangıç durumu, "*eşit ve özgür bireylerin, adil işbirliği temelinde birleştikleri, bunun koşullarını belirledikleri ve yine bütün bunların kamusal kabul edilebilirliğini aradıkları bir pozisyon-dur.*" Kurmaca, yani varsayımsal bir durum olan orijinal pozisyon-daki/başlangıç durumundaki insanlar, "*veil of ignorance/cehalet perdesi*" arkasında, alternatif adalet ilkelerini araştırmakta ve tartışmakta, bu ilkelerin ihtiyaçları karşılamanın gerekliliği içinde hareket etmekte, özgür ve eşit bireyler olarak adalet ilkelerini bu bilinçle ve bizzat kendileri seçmektedirler.

Rawls'a göre, başlangıç durumunun esaslı özellikleri arasında, hiç kimsenin o kişinin toplumdaki yerini, sınıfını, sosyal statüsünü bilmemesinin yanı sıra, o kişinin kendisinin de, doğal varlıkların, yeteneklerin, zekanın, kuvvetin ve benzeri diğer şeylerin dağıtılmasındaki kendi şansını bilmemesi vardır. Dahası Rawls, bu durumda olan tarafların, kendi iyi kavramları ile özel psikolojik eğilimlerini de bilmediklerini varsayar. Adalet ilkeleri bir cehalet perdesinin arkasından seçilmiştir. Seçimin bu şekilde yapılmış olması, Rawls'a göre doğal bir şans veya beklenmedik durumlar tarafından belirlenen tercih/seçim ilkelerinin, hiç kimsenin lehine ya da aleyhine olmamasını sağlar. Herkes benzer bir şekilde konumlandığında, hiç kimse kendi lehine ya da aleyhine olan ilkeleri biçimlendirme gücüne sahip olamaz ve dolayısıyla adalet ilkeleri bir pazarlığın ve adil bir anlaşmanın sonucunda oluşur.

Sadece hukukun, hukuk devletinin, hukukun üstünlüğünün, Rawls'ın ifadesiyle, düşünce sisteminin bir gerçeği olarak, sosyal kurumların en önde gelen erdemi olan adaletin değil, *Sivil İtaatsizlik, Vic-*

*dani Ret, Ahlak, Yetki/Otorite Ahlakı, Ortaklık/İştirak Ahlakı, İlkeler Ahlakı, Ahlaki Duyguların Nitelikleri, Ahlak Psikolojisinin İlkeleri, Eşitlik, Özgürlük Kavramı, Vicdan Özgürlüğü, Hoşgörü, Hoşgörüsüzlüğün Hoşgörüsü, Siyasal Adalet ve Anayasa, Sosyal Adalet, Katılma İlkesinin Sınırları, Sezgicilik, Faydacılık, Hedonizm/Hazcılık, İstikrar, İyilik, Hınc, Kıskançlık, Utanç, Mükemmellik, Öz-sayıgı* gibi başlıklar altında siyasetin, siyaset biliminin, siyaset felsefesinin, genel felsefenin, ahlakın, etiğin, insani özelliklerin ve değerlerin de ele alınıp işlendiği eser, gerçekten zengin bir içeriğe sahiptir ve pek çok yönüyle ilginçtir. Okunmayı hak eden, çok dikkatli, sindire sindire okunması gereken, sadece hukukçuların değil, iktisatçıların da, sosyologların da, siyasetçilerin de, felsefeye ilgi duyanların da okuması gereken bir kitaptır.

1971 yılında yazılmış, dünyanın pek çok ülkesinin diline çevrilmiş, üzerine pek çok kitap yazılmış, eleştiri ve inceleme yapılmış olmasına rağmen bugüne kadar Türkçeye çevrilmemiş ve ilk kez benim tarafından çevrilmiş olan bu önemli eserin, özellikle akademik çevrelerde ve entelektüel düzeyde ilgiyle karşılanacağını, adalet ve hukuk konularında son derece ciddi sıkıntılar yaşayan ülkemizin önemli bir ihtiyacını karşılayacağını ve bu konulara yeni bir yol ve anlayış getireceğini umuyor ve bunu diliyorum.

Kitabın çok büyük kısmında birebir tercüme yapmakla beraber, birebir tercüme yapılması durumunda anlaşılması çok zor olan, Rawls'ı eleştirmek haddim olmamakla birlikte, son derece dağınık ve soyut ve hatta absurd olan, yer yer fikir uçuşmaları ve tekrarlar bulunan bazı bölümlerinde, akıcılığı ve anlaşılmayı sağlamak için yazarın ana fikrine sadık kalarak anlam tercümesi yaptım. Bazı sözcük, kavram ve kurumların anlaşılmasını sağlamak ve kolaylaştırmak için "çevirenin notu" adı altında açıklamalarda bulundum.

Yaklaşık sekiz dokuz aylık son derece yorucu, emekli ve yoğun bir çalışmanın ürünü olan bu çevirinin yapılmasında, gerek Türkçenin bir felsefe dili olmaması, gerekse İngilizcedeki bazı kavram ve kurumların Türkçede tam olarak karşılıklarının bulunmaması, bir çok sözcüğün birden fazla anlama gelmesi, tercüme eden kişinin sadece İngilizce bilmesinin yeterli olmaması, hukuk, felsefe, sosyoloji, siyaset bilimi vs. gibi alanlarda da bilgi sahibi olmasının gerekmesi ve esasen Rawls'ın ifade tarzının ve İngilizcesinin çok ağır olması nedeniyle zorlandığım bölümler ve zamanlar oldu. Bu bölümlerin tercümesinde bana yardımcı ve



destek olan *Dr.Meral Güçeri'ye, Dr.Mehmet Ayrıl'a, Sabahat Yazıcı'ya* ve Bilkent Üniversitesi İktisadi İdari ve Sosyal Bilimler Fakültesi'nden öğrencim, şimdi ise avukat ve akademisyen adayı olan *Ünal Yıldız'a*, avukat olan kızım *H.Zeynep Salih Coşar'a*, kitabın editörlüğünü yapan ve kitabı yayına hazırlayan *Fatma Gedikoğlu Üstün'e* çok şey borçluyum. O nedenle, bana verdikleri destek ve katkı için isimlerini saydığım hepsi birbirinden değerli bu güzel insanlara ve yine kitabın çevirisi için beni tercih eden ve bu suretle beni onurlandıran yayınevi sahibi *Ünal Sevin-dik'e*, kitabın basımında emeği olan yayınevi ve matbaa çalışanlarına sonsuz teşekkürlerimi sunuyorum.

V.Ahsen Coşar

# İçindekiler

Çevirmenin Önsözü .....	5
Gözden Geçirilmiş Baskı İçin Önsöz .....	13
Önsöz .....	21

## I. Bölüm TEORİ

<b>I. Kısım: Hakkaniyet Olarak Adalet .....</b>	<b>31</b>
1. ADALETİN ROLÜ .....	32
2. ADALETİN KONUSU .....	35
3. ADALET TEORİSİNİN ANA FİKRİ .....	39
4. ORJİNAL POZİSYON VE HAKLILAŞTIRMA .....	46
5. KLASİK FAYDACILIK .....	51
6. İLGİLİ BAZI KARŞILAŞTIRMALAR .....	56
7. SEZGİCİLİK .....	63
8. ÖNCELİK PROBLEMİ .....	69
<b>II. Kısım: Adalet İlkeleri .....</b>	<b>83</b>
10. KURUMLAR VE ŞEKLİ ADALET .....	83
11. ADALETİN İKİ İLKESİ .....	89
12. İKİNCİ İLKENİN YORUMLANMASI .....	94
13. DEMOKRATİK EŞİTLİK VE FARK İLKESİ .....	103
14. ADİL FIRSAT EŞİTLİĞİ VE SAF USULÜ ADALET .....	113
15. BEKLENTİLERİN TEMELİ OLARAK BİRİNCİL SOSYAL DEĞERLER .....	119
16. İLGİLİ SOSYAL POZİSYONLAR .....	123
17. EŞİTLİĞE EĞİLİM .....	127
18. BİREYLER İÇİN İLKELER: HAKKANİYET İLKESİ .....	135
19. BİREYLER İÇİN İLKELER: DOĞAL ÖDEVLER .....	141

<b>III. Kısım Orijinal Pozisyon</b> .....	145
20. ADALET KAVRAMLARI İÇİN OLAN ARGÜMANIN DOĞASI.....	145
21. SEÇENEKLERİN SUNULMASI .....	149
22. ADALET DURUMLARI .....	153
23. HAK KAVRAMININ ŞEKLİ SINIRLAMALARI .....	156
24. CEHALET PERDESİ .....	163
25. TARAFLARIN RASYONELLİĞİ .....	169
26. ADALETİN İKİ İLKESİNE ÖNCÜLÜK EDEN MUHAKEME .....	176
27. ORTALAMA FAYDA İLKESİNE ÖNCÜLÜK EDEN MUHAKEME .....	187
28. ORTALAMA İLKESİNİN BAZI ZORLUKLARI .....	193
29. ADALETİN İKİ İLKESİ İÇİN BAZI TEMEL ZEMİNLER.....	202
30. KLASİK FAYDACILIK, TARAFSIZLIK VE YARDIMSEVERLİK.....	211

## II. Bölüm KURUMLAR

<b>IV. Kısım: Eşit Özgürlük</b> .....	223
31. DÖRT AŞAMA SİLSİLESİ .....	223
32. ÖZGÜRLÜK KAVRAMI.....	229
33. EŞİT VİCDAN ÖZGÜRLÜĞÜ .....	233
34. HOŞGÖRÜ VE ORTAK ÇIKAR.....	240
35. HOŞGÖRÜSÜZLÜĞÜN HOŞGÖRÜSÜ .....	245
36. SİYASAL ADALET VE ANAYASA .....	249
37. KATILMA İLKESİ ÜZERİNDEKİ SINIRLAMALAR .....	256
38. HUKUK DEVLETİ .....	263
39. TANIMLANAN ÖZGÜRLÜĞÜN ÖNCÜLLÜĞÜ .....	272
40. HAKKANİYET OLARAK ADALETİN KANTÇI YORUMU .....	280
<b>V. Kısım: Dağıtıcı Paylar</b> .....	289
41. SİYASAL EKONOMİDE ADALET KAVRAMI .....	290
42. EKONOMİK SİSTEMLER HAKKINDA BAZI UYARILAR .....	296
43. DAĞITICI ADALET İÇİN ARKAPLAN KURUMLAR.....	305
44. KUŞAKLARARASI ADALET PROBLEMİ .....	315
45. ZAMAN TERCİHİ .....	323
46. ÖNCÜLLÜĞÜN İLERİ DURUMLARI .....	328
47. ADALETİN KURALLARI.....	333
48. MEŞRU BEKLENTİLER VE AHLAKİ HAKEDİŞ.....	339
49. KARMA KAVRAMLAR İLE MUKAYESE .....	344
50. MÜKEMMELLİK İLKESİ.....	353

<b>VI. Kısım Ödev ve Yükümlülük</b> .....	361
51. DOĞAL ÖDEV İLKESİ İÇİN ARGÜMANLAR.....	361
52. HAKKANİYET İLKESİ İÇİN ARGÜMANLAR.....	370
53. GAYRİADİL BİR YASAYA UYMA ÖDEVİ.....	378
54. ÇOĞUNLUK KURALI STATÜSÜ.....	384
55. SİVİL İTAATSİZLİĞİN TANIMLANMASI.....	391
56. VİCDANİ REDDİN TANIMLANMASI.....	396
57. SİVİL İTAATSİZLİĞİN HAKLILAŞTIRILMASI.....	399
58. VİCDANİ REDDİN HAKLILAŞTIRILMASI.....	405
59. SİVİL İTAATSİZLİĞİN ROLÜ.....	410

### **III. Bölüm AMAÇLAR**

<b>VII. Kısım: Rasyonalite Olarak İyilik</b> .....	423
60. İYİ TEORİSİNE OLAN İHTİYAÇ.....	423
61. BASİT VAKIALAR İÇİN İYİ TANIMI.....	428
62. ANLAM ÜZERİNE BİR NOT.....	434
63. HAYAT PLANLARI İÇİN İYİ TANIMI.....	437
64. MÜZAKERECİ RASYONALİTE.....	445
65. ARİSTOTELES İLKESİ.....	454
66. KİŞİLERE UYGULANAN İYİ TANIMI.....	463
67. KENDİNE SAYGI, MÜKEMMELLİK VE UTANMA.....	469
68. DOĞRU VE İYİ ARASINDAKİ BİRKAÇ KARŞITLIK.....	476
<b>VIII. Kısım: Adalet Duygusu</b> .....	483
69. İYİ DÜZENLENMİŞ TOPLUM KAVRAMI.....	483
70. OTORİTE AHLAKI.....	493
71. ORTAKLIK AHLAKI.....	498
72. İLKELER AHLAKI.....	503
73. AHLAKİ DUYGULARIN ÖZELLİKLERİ.....	509
74. AHLAK VE DOĞAL DAVRANIŞLAR ARASINDAKİ BAĞLANTI.....	515
75. AHLAK PSİKOLOJİSİNİN İLKELERİ.....	520
76. GÖRECELİ İSTİKRAR PROBLEMİ.....	526
77. EŞİTLİĞİN TEMELLERİ.....	534
<b>IX. Kısım: Adaletin Değeri</b> .....	543
78. ÖZERKLİK VE OBJEKTİFLİK.....	544
79. SOSYAL BİRLİK FİKRİ.....	550
80. HINÇ PROBLEMİ.....	560
81. HINÇ VE EŞİTLİK.....	565

82. ÖZGÜRLÜĞÜN ÖNCELİĞİNİN ZEMİNLERİ.....	572
83. MUTLULUK VE BASKIN AMAÇLAR.....	578
84. BİR SEÇME YÖNTEMİ OLARAK HEDONİZM .....	585
85. BENLİK BİRLEŞİMİ.....	591
86. ADALET DUYGUSUNUN DEĞERİ.....	597
87. HAKLILAŞTIRMA ÜZERİNE SONUÇ ÇIKARICI AÇIKLAMALAR.....	608
Dizin.....	619

# Gözden Geçirilmiş Baskı İçin Önsöz

“Bir Adalet Teorisi”nin gözden geçirilen bu baskısı için önsöz yazıyor olmaktan dolayı son derece memnunum. Çalışmamın ilk baskısına yönelik pek çok eleştiriye rağmen, ben hala çalışmamın merkezini oluşturan görüşleri savunuyor ve eserimin temel çerçevesini kabul ediyorum. Elbette belirli bazı şeyleri farklı şekilde yaptığımı, daha sonra bunların üzerinde önemli bazı düzeltmelerde bulunduğumu birilerinin görmesini istiyorum. Bu münasebetle, bazı yazarların söyledikleri gibi “Bir Adalet Teorisi”ni bugün yeniden yazıyor olsaydım, asla ve tamamen ayrı bir kitap yazmayacağımın bilinmesini istiyorum.

Şubat ve Mart 1975’de kitabımın İngilizce ilk metni, o yıl Almanca olarak basılacağı için dikkate değer biçimde gözden geçirildi. Bildiğim kadarıyla daha sonra yapılan tercümelemler, o tarihe kadar yapılan düzeltmeleri kapsıyordu ve o nedenle daha fazla eklemeye bulunmayı gerektirmiyordu. Dolayısıyla bütün tercümelemler gözden geçirilen bu metin üzerinden yapıldı. O aşamaya kadar gözden geçirilen bu metnin kapsadığından daha anlamlı bir düzeltme yapılmadı. Yapılan bütün düzeltmeleri içeren gözden geçirilen bu baskının tercümesi, (titizliğini korumayı sağladı) kanımca öncekilerden ve hatta İngilizce aslından da daha iyi oldu.

Başkaca önemli düzeltmeleri ve bu düzeltmelerin neden yapıldığını değerlendirmeden önce, “Bir Adalet Teorisi” isimli kitabımda, adalet kavramı üzerine sunduğum ve “hakkaniyet olarak adalet” şeklinde isimlendirdiğim kavramı değerlendirmek istiyorum. Çünkü bu kavramın merkezi fikrini ve amacını, anayasal demokrasi yönünden felsefi bir kavram olarak görüyorum. Umudum, hakkaniyet olarak adalet kav-

ramının, değişik siyasal yorumlar dūşüncesini ve demokratik geleneğin ortak çekirdeğinin en hayati parçasını, tam ve doyurucu olarak ifade etmese dahi, yararlı ve kabul edilebilir olduğu yönündedir.

Bu kavramın merkezi amaç ve fikirleri hususunda, ilk baskının önsözüne yollamada bulunuyorum. İlk baskının önsözünün ikinci ve üçüncü paragrafında açıkladığım üzere, öyle ya da böyle Anglo-Sakson siyasal dūşüncesini uzun bir süreden bu yana çekip çeviren faydacılık kuramına\*, sistemli ve kabul edilebilir bir alternatif oluşturacak bir adalet kavramı üzerinde çalıştım. Böyle bir alternatif oluşturmak istememin birinci nedeni, faydacılık kuramının anayasal demokrasi kurumları temelini zayıf olduğuna ilişkin dūşüncemdir. Özellikle ifade etmek isterim ki, faydacılık kuramının, demokratik kurumlar adına birincil önemde ve mutlak bir gereksinim olduğuna, yine yurttaşların serbest ve eşit insanlar olarak temel hak ve özgürlüklerine tatmin edici şekilde hizmet ettiğine inanmıyorum. O nedenle, daha genel ve soyut olan orijinal pozisyon/başlangıç durumu fikri aracılığıyla sosyal sözleşme fikrine katkıda bulunmaya çalıştım. Hakkaniyet olarak adaletin birinci amacı, temel hak ve özgürlükler ile bunların önceliği konusundaki inandırıcılığıdır. İkinci amacı, farklılık ilkesine ve hakkaniyetli fırsat eşitliği ilkesine öncülük yapan demokratik eşitlik anlayışının birleşmesini sağlamasıdır.<sup>1</sup>

Kitabımın ilk baskısında bulunan bazı zayıf noktaları, 1975 yılında yaptığım gözden geçirmelerle gidermeye çalıştım. Şimdi bunlara işaret etmeye çalışacağım. Bunu yaparken, bunların, önceki metni bilmeyenler yönünden anlaşılabilir olmamasından dolayı endişe duyuyorum. Bu hususu bir yana bırakırsak, özgürlük adına en ciddi zafiyet, 1973 yılında H.L.A. Hart tarafından yapılan eleştirel incelemede ifade edilen eksikliklerdir.<sup>2</sup> Hart'ın anlaşılmaz olduğuna işaret ettiği bazı hususlara, Pa-

---

\* Çevirenin notu: Jeremy Bentham ve James Mill tarafından geliştirilen bu kurama göre, insani tüm faaliyetlerin temelinde esas olan faydadır. Düşünce, mutluluk ve keyif veren şeyler iyidir, acı ve üzüntü veren şeyler ise kötüdür. Kişiler bu kurala dayanarak memnuniyeti çoğaltmaya, acıyı ise en aza indirmeye çalışırlar. Bunun ölçülmesinde, duyulan haz veya işe yararlılık esas alınır.

<sup>1</sup> Bu ilkeler için Kısım II \*12-14'e bakınız. Hakkaniyet olarak adalete, liberal veya sosyal demokrat karakterini veren bu iki ilke ve özellikle farklılık ilkesidir.

<sup>2</sup> Bakınız Hart'ın *Rawls on Liberty and Its Priority/Öncelik ve Özgürlük Üzerine Rawls*, University of Chicago Law Review, 40 (1973), sf. 534-555

ragraf 11,1'den başlayarak yaptığım gözden geçirmelerle açıklık getirdim. Ama yine de gözden geçirilen metinde özenle yapılan bu düzeltmelerin, tam olarak tatmin edici olduğunu söyleyemem. Bu konudaki daha iyi bir örneği, 1982 yılında yazdığım "Temel Özgürlükler ve Bunların Önceliği"<sup>3</sup> isimli makalemde bulabilirsiniz. Bu makale, Hart'ın önemli itirazları göz önüne alınarak yapılan bir yanıtlama girişimidir.

Bu makalemde de ifade edildiği üzere, benim iki temel olgu olarak isimlendirdiğim, -adalet duygusu için yeterlilik ve iyi kavramı için bunların yeterliliği- temel hak ve özgürlükler ile bunların önceliğinin yeterli biçimde geliştirilmesi, tam ve bilgili olarak uygulanması, temel haklar ve özgürlükler ile bunların önceliği, yurttaşların tamamı için güvenceli olan eşitlik koşullarıdır. Çok kısa biçimde ifade etmek gerekir ise, buradaki birinci temel olgunun, adalet ilkelerinin, yurttaşların uyguladıkları adalet duygusu yoluyla toplumun temel yapısına uygulanması olduğu söylenebilir. İkinci temel olgu, yurttaşların kendi iyi kavramını oluşturmada, bunu rasyonel olarak takip ve revize etmede, pratik akıllarını ve düşünce güçlerini kullanmalarıdır. Her iki durumda da, yurttaşların kendi adil değerlerini (36'da sunulan bir düşünce), düşünce özgürlüğü, örgütlenme özgürlüğü dahil eşit siyasal özgürlükler için ahlaki güçlerini, serbest, etkili ve bilgilendirilmiş biçimde kullanmalarının sağlanmış olması gerekir. Gözden geçirilen metinde, özgürlük adına bu değişikliklerin bulunduğunu ve bunun hakkaniyet olarak adalet kavramının çerçevesiyle uyumlu olduğunu söyleyebilirim.

İlk baskıdaki ikinci ciddi zafiyet birincil değerler üzerine\* olandır. Bunlar, değer üzerine olan Kısım VII'de, ne isterlerse istesinler, ne ve

---

<sup>3</sup> Bakınız *Tanner Lectures on Human Values/İnsan Değerleri Üzerine Tanner Dersleri*, (Salt Lake City: University of Utah Press, 1982) vol. III, sf. 3-87, John Rawls'ın *Political Liberalism/Siyasal Liberalizm* isimli kitabında Ders VIII olarak yeniden basılmıştır. (New York: Columbia University Press, 1993)

\* Çevirenin notu: Birincil değerler/primary goods kavramı John Rawls tarafından siyaset bilimine ve felsefesine kazandırılmıştır. Her insan tarafından sahip olunması arzu edilen ve insana yararlı olan bu değerleri Rawls, doğal birincil değerler ve sosyal birincil değerler olmak üzere ikiye ayırır. Doğal birincil değerler zeka, hayal etme, yaratıcılık, sağlık vb. şeylerdir. Sosyal birincil değerler ise hakları (siyasal ve sivil haklar), özgürlükleri, geliri, refahı ve öz-saygının sosyal temellerini kapsar. Kitabının genişletilmiş/düzeltilmiş ikinci baskısında Rawls, bu değerleri, yurttaşların özgür kişiler ve toplumun üyeleri olarak ihtiyaç duydukları şeyler olarak nitelendirir. Çoğulu "goods", tekili "good" olan bu sözcüklerden "goods" İngilizcede mal/emtia, iyiler,



neden olurlarsa olsunlar, rasyonel kişiler için söylenmiş olan hususların bir açıklamasıdır. Üzülerek ifade etmek gerekir ise, değer üzerine söylenmiş olan bu sözler, birincil değerlerin sadece insan psikolojisinin doğal olgularına mı, yoksa belirli bir idealin kişinin kendi ahlak kavramına mı dayandığı hususunda bir çift anlamlılık yaratmıştır. Bu çift anlamlılık, sonraki lehine çözümlenmiş: Kişiler, iki ahlaki gücü (yukarıda sözü edilen) ve bu güçleri kullanmak ve geliştirmek hususunda yüksek oranda menfaat sahibi olarak gösterilmişlerdir. Bu kez birincil değerler, tamamlanmış bir hayat üzerinde toplumla olağan ve tam bir işbirliği içindeki kişilerin statülerinde, serbest ve eşit yurttaşlar olarak neye ihtiyaç duydukları şeklinde karakterize edilmiştir. Yurttaşlar yönünden birincil değerler indeksinde yapılan siyasal adalet amaçlı kişiler arası karşılaştırmalar ve bu değerler kişilerin ihtiyaç duydukları kişisel arzu ve tercihlerin aksine verilmiş bir cevap olarak görülebilir. §15'den başlayarak yaptığım bu bakış açısı değişikliği, 1982 yılında yayınlanan "Sosyal Birlik ve Birincil Değerler" başlıklı makalemde itibaren yer verdiğim daha tam bir açıklamanın kısaltılmışıdır.<sup>4</sup> Temel özgürlükler adına yapılan değişikliklerde olduğu gibi, o açıklamanın içerdiği değişikliklerin de, gözden geçirilen metnin çerçevesiyle uyumlu olduğunu söyleyebilirim.

Özellikle Kısım III'de ve yine daha az da olsa Kısım IV'de pek çok düzeltme yapılmıştır. Kısım III'de yanlış anlamalara daha az neden olacak ve muhakemede bulunmaya olanak sağlayacak basit düzeltmeler yapmaya çalıştım. Bu düzeltmelerin çok fazla olduğunu ifade etmekle birlikte, bunların ilk baskıdaki yaklaşımından çok önemli bir uzaklıkta olmadığını düşünüyorum. Kısım V içindeki 44'dekiler korunarak yapılan düzeltmeler, bu bölümün anlaşılmasını sağlamak için yapılmaya çalışılmış; Kısım IX, §82 içindeki ilk altı paragraf, özgürlüğün önceliği

---

"good" ise iyi anlamına gelir. Rawls'ın "primary goods" kavramı bağlamında yaptığı ayrımda yer alan özelliklerin mal veya iyi olmadığını, bir kısmının insana ait hasletler, özellikler, bireysel zenginlikler, diğer kısmının ise yine insana ait maddi varlıklar ve düşünsel değerler olduğunu düşündüğüm için "primary goods" kavramını 'birincil değerler' olarak tercüme ettim.

<sup>4</sup> Bu makale Amartya Sen ve Bernard Williams'ın editörlüğünü yaptıkları *Utilitarianism and Beyond/Faydacılık ve Ötesi* (Cambridge: Cambridge University Press, 1982), sf. 159-185: yine Samuel Freeman'ın editörlüğünü yaptığı John Rawls'un *Collected Papers/Toplu Makaleler*, Cambridge, Mass: Harvard University Press, 1999, Chap.17, sf. 359-387

için ileri sürülen argümandaki ciddi hatanın düzeltilmesi için yeniden yazılmış<sup>5</sup> ve yine bu bölümün kalan kısmında daha ileri bazı değişiklikler yapılmıştır. Biri temel özgürlükler, diğeri birincil değerler üzerinde yaptığım bu değişiklikler, benim nazarımda, düzeltmelerin niteliğini ve kapsamını belirtmek için yeterli göstergelerdir.

“Bir Adalet Teorisi”ni şimdi yeniden yazsaydım iki şeyi farklı biçimde ele alırdım. Bunlardan birisi, orijinal pozisyondan (bakınız Kısım III’e) adaletin iki ilkesi (bakınız Kısım II) için olan argümanın sunulmasıyla ilgilidir. Deyim yerindeyse, bu ikisinin karşılaştırmalı olarak sunulması bence daha iyi olmuştur. Birincisinde, taraflar, adaletin iki ilkesi arasında, adalet ilkesinin fayda ilkesinin (ortalama) yegane birimi olduğunu esas alarak bir karar vermelidirler. İkinci karşılaştırmada, taraflar, adaletin iki ilkesi arasında ve aynı ilkeler üzerinde sadece önemli bir değişiklik yaparak karar vermelidirler; çünkü burada fayda (ortalama) ilkesi, farklılık ilkesiyle yer değiştirmiştir (Bu yer değiştirme sonrasında, her iki ilke, benim isimlendirmemle karma kavram olmakla, bu husus, fayda ilkesinin sınırlarının önceliği ilkelerinin konusuna uygulanması olarak anlaşılmalıdır: Eşit özgürlükler ilkesi ve adil fırsat eşitliği ilkesi). Bu iki ilkenin karşılaştırılmasının kullanılması, eşit temel özgürlükler argümanının ve bunların önceliğinin, farklılık ilkesi argümanından ayrılması konusunda önemli bir değere sahiptir. Farklılık ilkesinin daha kırılgan bir dengeyi içerdiği dikkate alındığında ve ilk nazarda, eşit temel özgürlükler ilkesi argümanı kanımca daha güçlüdür. Adaletin temel amacı olan hakkaniyete ulaşılabilmesi için, önce ilk karşılaştırmaya esas olan bu iki ilkenin uygulanması gerektiği açıktır. Ve hatta üçüncü karşılaştırmada dahi, fayda ilkesi yerine ikinci karşılaştırmının karma kavramı olan ikinci ilke uygulanmalıdır. Ben, farklılık ilkesinin önemli olduğunu düşünmeyi sürdürüyor, iki ilkenin kurumsal arka planını tatmin edecek (ikinci karşılaştırmada olduğu gibi) bir olguyu kabul etmek üzerinde halauğraşıyorum. Zira bu olguyu tanımak, açıkça iki ilkeye ilişkin argümanları zorlamaktan hem daha iyi, hem de daha benzersizdir.

---

<sup>5</sup> Bu yanlış için bakınız ‘Basic Liberties and Their Priority/Temel Özgürlükler ve Bunların Önceliği’, *ibid./adı geçen eser n.83, p.87 veya Political Liberalism/Siyasal Liberalizm, n.84, p.371*

Şimdi yapmak istediğim bir diğer düzeltme, mülkiyet-sahipli/kazanımlı demokrasi düşüncesini (kısım V'de sunulmuştur), refah devleti düşüncesinden kesin olarak ayırt etmektir.<sup>6</sup> Bu iki düşünce birbirinden çok farklıdır; ancak her iki düşüncenin de üretken varlıklar içindeki özel mülkiyete izin vermesinden bu yana, biz, bunların gerçekten aynı olduklarını düşünmek konusunda yoldan çıkmış durumdayız. Bu iki düşünce arasındaki en büyük farklılık, mülkiyet-sahipli/kazanımlı demokrasi\* kurumlarının arka planının, rekabet edebilen pazarlar (çalışabilirse) sistemiyle birlikte, toplumun küçük bir parçasının ekonomiyi ve dolaylı olarak siyaseti kontrol etmesini engellemek için, refah ve sermaye sahipliğini dağıtımına tabi tutmaya çalışmasıdır. Mülkiyet-sahipli/kazanımlı demokrasi, her periyodun sonunda gelirin daha az gelir sahibi olanlara yeniden dağıtılmaması için değil, bunun yerine her periyodun başlangıcında üretken varlıkların ve insani sermayenin (eğitilmiş yetenekler ve öğretilmiş/alıştırılmış beceriler) yaygın mülk sahipliğini sağlamak için bundan kaçınır. Zira bütün bunlar adil fırsat eşitliğinin ve eşit temel özgürlüklerin arka planına karşıdır. Buradaki düşünce, sadece kazayla veya şanssızlıkla kayba uğramış olanlara yardım etmek düşüncesi olmayıp, (her şeye rağmen bu da yapılmalıdır) bunun yerine bütün yurttaşların işlerini yönetebilecekleri şekilde ve karşılıklı saygıya dayanan toplumsal işbirliği içinde ve uygun eşit şartlar altında toplumda yer almalarıdır.

Burada siyasal kurumların amacının zaman içinde değişen iki farklı yaklaşımı not edilmelidir. Refah toplumunda amaç, hiç kimsenin hayat standardının iyinin altına inmemesi, işsizlik ya da tıbbi bakım gibi konularda, herkesin kazalara ve şanssızlıklara karşı belirli güvencelere sahip bulunmasıdır. Gelirin yeniden dağıtımı, her periyodun sona erdiği zaman yardıma ihtiyacı olanların yeniden tespit edilmesi amacıyla hizmet eder. Böyle bir sistem, gelirin eşit olmayan biçimde dağıtıldığı

---

\* Çevirenin notu: İngilizcesi "property-owning democracy" olan, Türkçe'de tam olarak bir karşılığı bulunmayan bu kavramı, "owning" sözcüğü Türkçe'de hem "sahip olan", hem de "edinim/kazanım" anlamlarına geldiği için "mülkiyet sahipli/kazanımlı demokrasi" şeklinde tercüme ettim.

<sup>6</sup> Mülkiyet sahipli/kazanımlı demokrasi, benim J.E.Meade'nin '*Efficiency, Equality and the Ownership of Property/Verimlilik, Eşitlik ve Mülkiyet Sahipliği*' (London: G.Allen&Unwin, 1964). Bakınız, özellikle Kısım V. isimli eserinden borç aldığım fikrin bazı nitelikleridir.

farklılık ilkesini ihlal ettiği kadar, büyük ve miras yoluyla intikal eden eşitsizliklerin, siyasal özgürlüklerin adil değerine karşıt olmasına da izin verir(§36'da sunulmuştur). Her ne kadar fırsat eşitliğinin güvence altına alınması yönünde çabalar var ise de bunlar siyasal nüfuz ve refahın farklılığı nedeniyle oldukça yetersiz ya da etkisizdir.

Buna karşın, mülkiyet-sahipli/kazanımlı demokraside amaç, eşit ve özgür kişiler arasında zamanla adil bir işbirliği sisteminin olduğu bir toplum idealinin kurulmasını başarmaktır. Böylece, toplumun üyelerinin tam bir işbirliği içinde olmalarını sağlamak için, temel kurumlar, başlangıç olarak sadece birkaç yurttaşın değil, tamamının eline verimli araçlar vermelidir. Buradaki vurgu, fazla çalışmayla veya hukuk ya da miras yoluyla istikrarlı şekilde sermaye ve kaynak sahibi olmak kadar, siyasal özgürlüklerin adil değerini destekleyen kurumların veya buna benzeyen adil fırsat eşitliği hükümlerinin korunduğu eğitim ve öğretim üzerinden sermaye sahibi olmak noktasında toplanmaktadır. Farklılık ilkesinin tam gücünü görmek için bu ilkenin refah devletinde değil, mülkiyet-sahipli/kazanımlı demokrasi temelinde olması şarttır (veya liberal sosyalist rejim temelinde). Bu durum, toplumun serbest ve eşit yurttaşlar arasında ve bir kuşaktan diğer kuşağa adil bir işbirliği sistemini görebilmesi için gerekli olan bir karşılıklılık ilkesidir.

Birkaç satır yukarıda ifade edildiği üzere, liberal sosyalist rejim, bana, hakkaniyet olarak adaletin, mülkiyet-sahipli/kazanımlı demokraside mi, yoksa sosyalist bir rejimde mi en iyi şekilde gerçekleşebileceği sorusunun cevabını hazırlamam gerektiğini söylüyor. Elbette bu sorunun cevabı, her ülkenin kendi tarihsel şartları, gelenekleri, kurumları tarafından verilmelidir.<sup>7</sup> Siyasal bir kavram olarak adalet, tıpkı hakkaniyet gibi, verimlilik anlamında, ne özel mülkiyetin, ne de çalışan-sahipli ve yönetilen şirketlerin doğal hiçbir hakkını kapsamaz(Bununla birlikte, yurttaşların bağımsızlığı ve bütünlüşmesi için gerekli kişisel mülkiyet hakkını kapsar.). Bu, adalet kavramı yerine, verili bir ülkenin özel durumunun bu soruları makul şekilde cevaplandırmasını teklif eder.

John Rawls  
Kasım 1990

---

<sup>7</sup> Kısım V, §42'nin son iki paragrafın bakınız.



## Önsöz

Sunduğum adalet teorisi, bir düzine veya daha fazla yıldan bu yana yazdığım makalelerde açıkladığım görüşlerimi tutarlı bir şekilde bir araya getirme çabasıdır. Bütün bu makalelerin merkezini oluşturan konular, bu kitapta olabildiğince daha ayrıntılı olarak yeniden ele alınmıştır. Aynı zamanda, teorinin ileriye taşınmasını kapsayan daha farklı sorunlar da bu kitapta incelenmiştir. Kitaptaki sunumum üç ayrı parçadan oluşmaktadır. İkinci bölümün üçüncü kısmı pek çok eklemeye beraber ve sırasıyla “Anayasal Özgürlük” (1963), “Dağıtıcı Adalet” (1967) ve “Sivil İtaatsizlik” (1966) konularını kapsamaktadır. Birinci bölüm “Hakkaniyet Olarak Adalet” (1958) ve “Dağıtıcı Adalet: Bazı İlaveler” (1968) konularını içermektedir. Son bölümün ikinci kısmı “Adalet Duygusu” (1963) üzerinedir. Birkaç yer dışında, bu bölümün diğer kısımları daha önce yayınlanmış makalelerle paralellik içinde değildir. Uyumsuzlukları gidermeme, birçok konudaki argümanları tamamlamama ve güçlendirmeme rağmen, ana fikirleri bu makalelerle hemen hemen aynıdır.

Bu kitaba konu amacımı şimdi daha iyi açıklayacağımı sanıyorum. Şöyle ki, çağdaş ahlak felsefesinin gelişmesi üzerinde egemen olan sistematik teorinin önemli bir kısmı faydacılığın bazı şekilleri olmuştur. Bunun bir nedeni, bazı parlak yazarların, uzun bir zaman dilimi içerisinde kendi alanlarında etkileyici ve rafine bir düşünce sistemi inşa etmiş olmalarıdır. Kimi zaman biz, Hume, Adam Smith, Bentham ve Mill gibi büyük faydacıların, ilk derecedeki sosyal teorisyenler ve ekonomistler olduklarını, onların üzerinde çalıştıkları ahlak öğretisinin, yine onların bu hususa ilişkin ihtiyacı karşılamaya yönelik geniş ilgileri ve kapsamlı projeleri sayesinde tasarlanmış bulunduğunu unuturuz.

Onları eleştirenler, bunu sıklıkla ve çok dar bir cephede yaparlar. Bunu yaparken fayda ilkesinin anlaşılmasının güçlüğüne, bu ilkenin ifade ettikleri arasındaki kolay anlaşılır uyumsuzluklara ve ahlak duygumuza işaret ederler. Ne var ki, bunu yapanlar, bunda başarılı olamamışlardır, onun için ben, bütün bunlara muhalif sistematik ve pratik bir ahlak kavramının inşa edilebileceğine inanıyorum. Bunun sonucu, çok sık görülen faydacılık ile sezgicilik\* arasında ki seçimin zor olmasıdır. Sonuç olarak biz, sezgisel sınırlamalar tarafından belirli yollarla geçicileştirilen ve kısıtlanan değişik bir fayda ilkesi üzerinde yoğunlaşırız. Böyle bir bakış irrasyonel değildir; ancak daha iyisini yapacağımızın bir teminatı da yoktur. Ama bu, bunu denememek için bir neden olamaz.

Benim yapmaya giriştiğim şey, Locke, Rousseau ve Kant tarafından temsil edilen geleneksel sosyal sözleşme teorilerini genellemek ve bunları daha yüksek bir soyutlama düzeyine taşımaktır. Bu yolla teorinin gelişebileceğini ve dolayısıyla teorinin kaderine, düşünülenden daha uzun boylu, daha açık ve sık itirazların olmayacağını umut ediyorum. Dahası, adalet adına sistemli bir alternatif sunan bu teori gerçekten üstündür. Ben o nedenle faydacı geleneğin baskınlığını tartışabiliyorum. Sonuç itibarıyla teori oldukça yüksek düzeyde Kantçı bir niteliğe sahiptir. Onun için ileri sürdüğüm özgün görüşlerin her birinden vazgeçiyorum. Çünkü teoriye öncülük yapan fikirler, klasik ve iyi bilinen fikirlerdir. Benim niyetim, belirli sadeleştirme araçlarını kullanarak, o fikirleri genel bir çerçeve içinde düzenlemek ve böylece bunların gücünün tam olarak takdir edilmesini sağlamaktır. Sözleşme geleneğinin ifade ettiği alternatif adalet kavramının merkezi yapısının özelliklerini ve bunun daha ilerisindeki ayrıntı noktalarını işaret ettiklerini birilerinin açıkça görmesine olanak sağlaması durumunda, beni bu kitabı yazmaya yönelten bütün hırsım gerçekleşmiş olacaktır. Adalet düşüncesini yaklaşık en iyi şekliyle düşünen bu incelemenin, demokratik bir toplumun en uygun ahlaki temelini oluşturacağına inanıyorum.

---

\* Çevirenin notu: Henri Bergson'un kurucusu olduğu bu felsefi görüşe göre, bilginin kaynağı konusunda temel referans insanın sezgileridir. Felsefi anlamda sezgicilik; sezgiye akıl, zihin ve soyut düşünce karşısında hem öncelik, hem de üstünlük tanır. Bunu edinmek için insanın doğal bir yeteneğe sahip olması gerekir. Bu yeteneğe sahip olan insan, bir akıl yürütmeye bulunmadan bildiği bazı ilkelerden hareketle ve araçsız bir kavrayışla şeyleri doğrudan doğruya keşfeder, kavrar ve buna göre hareket eder.

Bu kitap sadece sayfa olarak değil, içerik ve kapsam olarak da uzun bir kitaptır. Bundan dolayı birkaç uyarı yapmak suretiyle okuyuculara rehberlik etmek ve onlar için bazı şeyleri kolaylaştırmak gerekir. Adalet teorisinin temel sezgisel fikirleri Kısım I'in §§1-4'ü içinde sunulmuştur. Buradan kurumlar için adalet teorisinin iki ilkesinin incelendiği Kısım II'nin §§11-17'sine ve sonra Kısım III'deki orijinal pozisyona ve bunun tamamına doğrudan gitmek mümkündür. Öncüllük nosyonunun yabancı gelmesi durumunda, bunu kavramak için §8'e bir bakış yeterli olacaktır. Daha sonra gelen ve eşit özgürlük üzerine olan Kısım IV'ün, §§33-35 bölümleri, özgürlüğün öncüllüğü ve Kantçı yorumlar üzerine olan §§39-40 bölümleri teorinin en iyi görüntülerini vermektedir. Bu bölümler, bütünün üçüncüsü üzerinedir ve teorinin şimdiye kadar olan en önemli esasını içermektedir.

Buradaki tehlike, son bölümdeki argümanları incelemeden adalet teorisini anlamanın olanaksız olmasıdır. O nedenle, özellikle aşağıdaki bölümlere vurgu yapmak gerekmektedir. Ahlaki değer ve öz-saygı ve ilgili nosyonlar üzerine olan Kısım VI, §§66-67; eşitliğin temeli üzerine olan Kısım VIII, §77; tamamı Kısım IX bulunan ve sosyal birlik ve özerklik üzerine olan §§78-79, özgürlüğün öncüllüğü üzerine olan §82 ve yine öz ve uyum birliği üzerine olan §§85-86. Bu kısımları diğerlerine eklediğimiz takdirde, önemli ölçüde metnin yarısından biraz daha azına gelmiş oluruz.

İndeks ve her kısmın önsözünde işaret edilenler ile bölüm başlıkları okuyuculara kitabın içeriği konusunda rehberlik edecektir. Bazı istisnalar dışında, gereksiz olan geniş metodolojik yorumlar yapmaktan kaçındığımı söylemek isterim. §9'da ahlak teorisinin doğası, §4 ve §87'de bunun haklılaştırılması üzerine olan kısa bir görüş mevcuttur. §62'de 'iyi' kavramı üzerine konu dışı birkaç söz bulunabilir. Ara sıra yapılan metodolojik yorumları bir kenara bırakırsak, birçok bölümde adaletin maddi teorisi üzerinde fikir egzersizi yapmaya çalıştım. Diğer teorilerle yapılan karşılaştırmalar ve bunlarla olan çelişkiler, özellikle bunların faydacılıkla ilgili şimdiki ve daha sonraki eleştirileri bu amaçla dikkate alınmıştır.

Kitabın IV-VIII kısımları hariç, diğer temel bölümlerinde, bu kısımların veya sadece bunların uygulanması kapsamına girmeyen konularda bir öneride bulunmadım. Bunun yerine, adalet teorisinin önemli bir testinin, daha geniş bir sorun yelpazesi içinde bizim düşüncelerimize



nasıl daha iyi bir düzen ve sistem sunabileceğini inceledim. Bundan dolayı, bu kısımların konuların içine alınmasına ve ulaşılan sonuçların önerilen görüşe göre ve sırayla değiştirilmesine ihtiyaç duyulmuştur. Ancak bu konuda okuyucu, kendi tercihlerini takip etmekte ve kendisini daha çok ilgilendiren konulara bakmakta serbesttir.

Bu kitabın yazılmasında metinde işaret edilenlerin yanı sıra pek çok kişiye borçlandım. Bu kişileri burada tanıtmak isterim. Üç değişik el yazması versiyonu, öğrencilerimin ve meslektaşlarımin incelemesinden geçti. Bu incelemelerden tahminlerin ötesinde yarar sağladım. Sayılamayacak kadar çok öneri ve eleştiri aldım. İlk versiyona (1964-1965) yönelik eleştirileri için Allan Gibbard'a minnettarım. Onun sunduğu bilinmezlik/cehalet perdesine yönelik eleştirileri karşılamak için iyi teorisinin metne eklenmesi gerekli oldu. Sonuç olarak, Kısım VII'de kavramın temellendirildiği birincil değer nosyonu incelendi. Ona bu nedenle teşekkür borçluyum. Onunla birlikte Norman Daniels'e, bireysel ödevler ve yükümlülükler dayanan faydacılık teorisi üzerine olan zorluklara yaptığı işaret için teşekkür borçluyum. Onların itirazları, benim o bölümdeki pek çok konuyu elememe, teorimi sadeleştirmeme ve iyileştirmeme öncülük etti. David Diamond, benim eşitlikle ilgili incelememe şiddetle itirazda bulunmuş ve özellikle bununla ilgili değerlendirmenin başarısız olmasına engel olmuştur. Bu ve diğer soruların üstesinden gelebilmek için, birincil değer olarak öz-saygıyla ilgili değerlendirmenin en başına, sosyal birliğin sosyal birliği ve özgürlüğün önceliği olarak toplumu dahil ettim. David Richards ile birlikte siyasal ödevler ve yükümlülükler üzerine son derece yararlı incelemelerde bulundum. Yine kitabın merkezi konusu olmayan işgüzarlık üzerindeki yorumlarıma, benim bu hususa ilişkin söylediklerime itiraz etmeye devam eden Barry Curtis ve John Troyer'in yardımları oldu. Metnin son kısmında yaptığım bazı düzeltmeler için Michael Gerdner ve Jane English'e teşekkürlerimi sunuyorum.

Makaleleri baskıdayken inceleyen kişilerden aldığım değerli eleştirilerden dolayı şanslıyım.<sup>1</sup> Vardıkları sonuçları kabul etmemiş olsam da,

---

<sup>1</sup> Bu paragrafta sözü edilen düzenin ilk altı makalesindeki referansları aşağıdaki gibidir: 'Justice as Fairness/Hakkaniyet Olarak Adalet', *Philosophical Review*, cilt.57 (1958); 'Distributive Justice: Some Addenda/Dağıtıcı Adalet: Bazı İlaveler', *Natural Law Forum/Doğal Hukuk Forum'u*, cilt 13 (1968); 'Constitutional Liberty and the Concept of Justice/Anayasal Özgürlük ve Adalet Kavramı', *Nomos VI: Justice*, ed.C.J.Friedrich and

adaletin iki ilkesi üzerine olan argümanları ve bunların oluşumlarını incelemelerinden dolayı Brian Barry'ye, Michael Lessnof'a ve R.P.Wolff'a borçluyum.<sup>2</sup> Şimdi sunulan teori onlar tarafından büyütülmemiş ve John Chapman tarafından hatırlatılmamış olsaydı, zorluklara daha uzun boylu açık olmazdı.<sup>3</sup> Adaletin iki ilkesi arasındaki ilişkiyle ve benim adaletin genel kavramı olarak isimlendirdiğim hususun birbirine benzedikleri hususu S.I. Benn tarafından önerilmiştir.<sup>4</sup> Bu nedenle, ona ve aynı yöndeki önerileri için Lawrence Stern ve Scott Boorman'a müteşekkirim. Norman Care'in ahlak teorisine ilişkin maddi eleştirilerinin bana makalelerinden verdiği sesle, adalet teorisini geliştirmeye çalıştım ve böylece onun itirazlarından kurtuldum.<sup>5</sup> Bunu yaparken, W.V. Quine'in görüşünü bana açıklayan ve nosyonun anlamlarıyla analitikliğin benim tasarladığım ahlak teorisi üzerinde hiçbir önemli rolü olmadığına ilişkin W.V. Quine'in görüşünü bana açıklayan Burton

---

Chapman (New York, Atherton Press,1963) ; 'Distributive Justice/Dağıtıcı Adalet', *Philosophy, Politics, and Society/Felsefe, Siyaset ve Toplum*, Third Series, ed.Peter Laslett and W.G.Runciman (Oxford, Basil Blackwell, 1967); 'The Justification of Civil Disobedience/Sivil İtaatsizliğin Haklılaştırılması', *Civil Disobedience/Sivil İtaatsizlik* ed.H.A.Bedau (New York , Pegasus, 1969); 'The Sense of Justice/Adalet Duygusu', *The Philosophical Review*, cilt 62 (1963)

- <sup>2</sup> Bakınız Brian Barry, 'On Social Justice/Sosyal Adalet Üzerine', *The Oxford Review* (Trinity Term, 1967), sayfa 29-52; Michael Lessnoff, John Rawls, 'Theory of Justice/Adalet Teorisi', *Political Studies*, vol.19 (1971), sf.65-80; R.P.Wolff, 'The Refutation of Rawls' Theorem on Justice/Rawls'ın Yalanlaması Adalet Üzerine Bir Teorem', *Journal of Philosophy*, vol.63 sf.179-190 (1966); 'Distributive Justice/Dağıtıcı Adalet' tamamlandıktan sonra ve fakat yayıncıya gönderilmeden önce Wolff'un makalesi yayınlandı, bunu gözden geçirmeyi atladığım ve oradaki tespitleri referans olarak kullanmadığım için pişmanım.
- <sup>3</sup> Bakınız John Chapman, 'Adalet ve Hakkaniyet', *Nomos VI:Justice*.
- <sup>4</sup> Bakınız S.I.Benn, 'Egalitarianism and the Equal Cosidiration of Interest/Eşitlikçilik ve Menfaatin Eşit Düşünülmesi', *Nomos IX: Equality/Eşitlik*, ed.J.R.Pennock and John Chapman (New York, Atherton Press, 1967,sf.72-78
- <sup>5</sup> Bakınız Norman Care, 'Contractualism and Moral Criticism/Sözleşmecilik ve Ahlak Eleştirisi', *The Review of Metaphysics*, vol.23 (1969) sf. 85-101. Burada yine kitabımın R. L. Cunningham tarafından yapılan eleştirisini tanıtmaktan memnunum, 'Justice: Efficiency or Fairness/Adalet: Verimlilik veya Hakkaniyet', *The Personalist*, vol.52 (1971) : Dorothy Emmett, 'Justice/Adalet', *Proceeding of the Aristotelian Society*, susf.vol. (1969); Charles Frankel, 'Justice and Rationality/Adalet ve Rasyonellik', *Philosophy, Science and Method*, ed.Sidney Morgenbesser, Patrick Susfes, and Morton White (New York, St.Martin's Press, 1969) and Ch.Perelman, '*Justice/Adalet*', (New York, Random House, 1967), esp.sf.39-51

Dreben'in beni ikna ettiğini gördüm. Diğer felsefi sorunlarla bunların bağlantısını burada veya başka yolla tartışmaya ihtiyaç yoktur. Bununla birlikte, adalet teorisini bunlardan bağımsız olarak geliştirmeye çalıştım. Bunun için, bana ait olan "Etiğin Ana Hatları" üzerine olan bakış açımı, bunun üzerinde bazı değişiklikler yaparak takip ettim.<sup>6</sup> Aynı zamanda A.K. Sen'e adalet teorisine ilgili incelemesi ve eleştirileri gözden geçirmesi nedeniyle teşekkür ediyorum.<sup>7</sup> Bunlar değişik yerlerde benim sunumumu değiştirmemi sağladı. A.K. Sen'in kitabı, sosyal seçmenin resmi teorisi üzerinde daha çok çalışmak isteyen düşünürlere, ekonomistlerin bunun üzerinde düşündüklerinden daha çok gerekli olan hususları ve yine felsefi sorunların dikkatli iyileştirmeler almaya ihtiyacı olduğunu gösterecektir.

Pek çok kişi, el yazmalarımın birkaç versiyonu üzerine gönüllü olarak yazılı yorumlarda bulunmuştur. Bu gönüllülerin ilki olan Gilbert Harman, beni pek çok noktada ve erken bir zamanda temel değişiklikler yapmaya ve bir dizi görüşü terk etmeye zorlamıştır. Diğerlerini Boulder'daki Felsefe Enstitüsü'nde iken (1966 yazı) ard Krimerman'dan, Richard Lee'den, Huntington Terrel'dan ve daha sonra yine Terrell'dan aldım. Bunları, en baştan beri bana her biri çok geniş ve kurucu değerlerde görüşler sunan Charles Fried'in, Robert Nozick'in ve J.N.Shklar'ın görüşleriyle uzlaştırmaya çalıştım. Değer nosyonu üzerine olan geliştirmelerde J.M. Cooper'dan, T.M. Scanlon'dan ve A.T. Tymoczko'dan ve yine çok şey borçlu olduğum Thomas Nagel'in, uzun yıllardan bu yana olan faydacılık ve adalet teorisi arasındaki ilişki üzerindeki açıklayıcı incelemelerinden çok şey elde ettim. Yine R.B.Brandt ve Joshua Rabinowitz'e, ikinci el yazmasının (1967-1968) düzeltilmesindeki pek çok yararlı görüşleri ve B.J. Diggs'e, J.C. Harsanyi'ye ve W.G. Runciman'a karşılıklı yazışmalardaki aydınlatmaları için teşekkür ediyorum.

Üçüncü versiyonun (1969-1970) yazımı sırasında bana sürekli tavsiyelerde bulunan Brandt, Tracy Kendler, E.S. Phelps ve Amelia Rorty'nin eleştirilerinin büyük yardımı oldu. Bu el yazmasındaki deği-

---

<sup>6</sup> *The Philosophical Review*, vol.50 (1951) 05324452591

<sup>7</sup> Bakınız *Collective Choice and Social Welfare/Kolektif Tercih/Seçim ve Sosyal Refah'*, (San Francisco, Holden Day, 1970) özellikle sf.136-141, 156-160. büyük yardımda bulunan Charles Fried'in, Robert Nozick'in ve J.N.Shklar'ın,

şikler için Herbert Morris'den, Lessnoff'dan ve Nozick'den çok değerli yorumlar ve öneriler aldım. Bunlar beni bir dizi boşluk bırakmaktan korudu ve kitabı çok daha iyi yaptı. Son aşamalardaki teşvikleri hiç durmayan yardımları için Nozick'e özel olarak minnettarım. Üzülerek ifade etmeliyim ki, aldığım bütün eleştirilerle gereği kadar meşgul olmadığım için geriye kalan hatalarımın tamamıyla farkındayım. Bununla birlikte, benim borcumun ölçüsü, olması gerekenden ve baştan itibaren kat ettiğim mesafeden daha az değildir.

Stanford'daki İleri Çalışma Merkezi çalışmamı tamamlayabilmek için bana ideal bir yer sağlamıştır. 1969-1970 ve yine 1964-1965 arasındaki yardımları için Guggenheim ve Kendall Vakıflarına en derin takdirlerimi ifade etmek isterim. Anna Tower'a ve Margaret Griffin'e son el yazmasındaki yardımlarından dolayı minnettarım.

Bu iyi insanların iyi niyetleri olmasaydı, bu kitabı asla bitiremezdim.

John Rawls  
Cambridge, Massachusetts  
Ağustos 1971



# I. Bölüm

## TEORİ



## I. Kısım

# Hakkaniyet Olarak Adalet

Bu kısımda, kendi geliştirdiğim adalet teorisinin ana fikirlerini taslak olarak sunacağım. Sunumum biçimsel olmayıp daha sonra ayrıntılı olarak yapılacak olan argümanlara ulaşmayı amaçlayan bir hazırlıktır. Bu incelemem ile daha sonra yapacağım incelemeler arasında kaçınılmaz olarak bir örtüşme vardır. İncelememe, toplumun temel yapısındaki adalet öznesinin kısa bir değerlendirmesini yapmakla ve toplumsal işbirliğinde adaletin işlevini tanımlamakla başlayacağım. Daha sonra geleneksel sosyal sözleşme kavramına daha yüksek düzeyde soyutlamalarla ulaşmak ve adalet teorisini genelleştirmek için hakkaniyet olarak adalet fikrinin ana hatlarını sunacağım. Toplumun yoğunlaşan yapısı, adalet ilkeleri üzerine olan orijinal anlaşmanın öncülük ettiği başlangıç durumunun belirli usulü sınırlamalarının şekil verdiği argümanlarıyla yer değiştirmiştir. Yine karşıtlıkları gidermek ve bunlara açıklık getirmek amacıyla adaletin geleneksel faydacılık yönüyle kurumsal yönünü ele alacağım ve bu görüşler ile hakkaniyet olarak adalet kavramı arasındaki farklılıkları inceleyeceğim. Esas amacım felsefi geleneğimize uzun zamandan bu yana egemen olan bu doktrinlere karşı geçerli bir seçenek oluşturacak bir adalet teorisi üzerinde çalışmaktır.



## 1. ADALETİN ROLÜ

Düşünce sisteminin bir gerçeği olarak adalet, sosyal kurumların en önde gelen erdemidir. Ne kadar iyi düzenlenmiş ve verimli olurlarsa olsunar, kanunların ve kurumların adil olmamaları durumunda, yürürlükten kaldırılmalarında veya değiştirilmelerinde olduğu gibi, eğer bu görüş doğru değil ise, seçkinci ve ekonomikselse teorinin reddi gerekir. Eğer adalet, bir bütün olarak toplumun refahını sağlayamayacak ise, hiç kimse adalet üzerindeki bozulmalara sahip çıkmamalıdır. Zira adalet, başkalarıyla paylaşılan daha büyük bir iyi için hak olarak kabul edilen özgürlük kaybını reddeder. Adalet, daha fazla sayıdaki insanın lehine olan ve ağırlığını onlar için koyan özverinin dayatılmasına izin vermez. Bundan dolayı, adil bir toplumda yurttaşların eşit özgürlükleri çözümlenmiş olmalıdır. Adalet tarafından korunan haklar, sosyal menfaatlerin hesaplanmasına veya siyasal pazarlıklara konu olmamalıdır. Bize bu konuda izin verecek yegane şey, bir teori içindeki hatanın daha iyi olandan eksik olmasına rıza göstermek olmalıdır. Aynı şekilde, adaletsizlik, sadece daha büyük bir adaletsizlikten kaçınmak için hoş karşılanmalıdır. İnsani faaliyetlerin birincil erdemleri olan hakikatten ve adaletten asla ödün verilmemelidir.

Bu önermeler, adaletin önceliğine ilişkin olan bizim sezgisel kanaatimizin bir açıklaması olarak görülebilir. Elbette bunlar oldukça güçlü biçimde ifade edilecektir. O nedenle, her olayın temelinde, bu veya buna benzer tartışmaların seslendirilip seslendirilmeyeceğini, eğer seslendirilecek ise bunlara değer verilip verilmeyeceğini incelemek istiyorum. Bu iddiaların yorumlanmasının ve bunlara değer verilmesinin ışığı altında ve bu amaçla bir adalet teorisi üzerinde çalışılması gerektiğine inanıyorum. Onun için bu çalışmaya adalet ilkelerinin işlevini inceleyerek başlayacağım. Fikirleri sabitlediğimizi, toplumun az ya da çok kişisel doyuma ulaşmış kişilerin birlikteliğinden oluştuğunu, bu kişilerin birbirleriyle olan ilişkilerinde belirli davranış kurallarını ve bunların bağlayıcılığını kabul ettiklerini ve yine bu kişilerin önemli bir kısmının bu kurallara uygun davrandıklarını varsayalım. Daha ötesini, bu bağlamda, bu kuralların bir işbirliği sistemi ve bu sistemin içinde yer alanların iyiliği için düzenlendiğini düşünelim. Daha sonra, toplumun iki taraf lehine olan bir işbirliği girişimi içinde olmakla birlikte, bunun menfaat kimliği tarafından olduğu kadar, bir çatışma tarafından da

tipik olarak işaretlendiğini kabul edelim. Kuşkusuz her insan kendi kişisel çabasıyla tek başına yaşayabilir. Ama yine de, sosyal işbirliğinin kurulduğu andan itibaren ve daha iyi bir hayat yaşayana kadar, insanların tamamının arasında kimlik çıkarları konusunda bir çatışma vardır ve bu çatışma her zaman olacaktır. Kendi amaçlarını aramayı sürdürmek için daha küçük bir pay yerine, daha büyük bir payı tercih eden her insanın, işbirliği içinde olmanın ürettiği büyük menfaatlerin dağıtılmasına kayıtsız kalmayacağı noktaya kadar bu menfaat çatışması devam edecektir. Avantajların bölüşülmesini belirleyen değişik sosyal düzenlemeler arasında tercih/seçim yapılabilmesi ve payların orantılı olarak dağıtıldığı bir anlaşmanın imzalanması için bir dizi ilkeye ihtiyaç vardır. Bu ilkeler sosyal adalet ilkeleridir. Bu ilkeler, sosyal işbirliğinin getirdiği yüklerdir ve bunlar menfaatlerin uygun biçimde dağıtılmasını tanımlarlar ve yine toplumdaki temel kurumlar içindeki hakların ve ödevlerin tahsis edilmesinin yolunu bu ilkeler sağlar.

Şimdi, sadece üyelerinin lehine olarak değil, aynı zamanda kamusal adalet kavramı tarafından da etkili biçimde düzenlenen bir toplumun iyi düzenlenmiş bir toplum olduğunu söyleyebiliriz. Bir başka ifadeyle, bu toplum (1) herkesin adaletin aynı ilkelerini başkalarının da kabul ettiğini bilen ve kabul eden; (2) bu ilkelerin temel toplumsal kurumlarca genellikle tatmin edildiği ve bunun genel olarak bilindiği bir toplumdur. İnsanların başkalarından aşırı talepte bulunduğu böyle bir durumda insanlar, kendi iddialarının karara bağlanmış olduğunu ve bu konuda ortak bir görüşün oluştuğunu yine de bilmezler. Eğer insanların kişisel çıkar eğilimleri başkalarına karşı uyanık olmalarını gerektiriyorsa kamusal adalet duygusu onlara, güvenli birlikteliğin hep beraber yapılmasının gerekli olduğunu söyler. Bir adalet kavramını, farklı amaç ve hedefleri olan insanlar kendi aralarında paylaştıklarında bu sivil bir dostluk bağının kurulmasını sağlar ve adalet için olan bu genel arzu başkaca aşırılıkların peşinden gidenleri sınırlar. Bu durumdaki bir kişi, iyi düzenlenmiş insan birlikteliğinin kamusal adalet kavramının temel şartını oluşturduğunu düşünür.

Neyin adil, neyin gayri adil olduğunun genel olarak tartışmalı olduğu toplumlar, elbette bu anlamda nadiren iyi düzenlenmiş toplumlardır. İnsanlar, hangi ilkelerin, birlikteliklerinin temel koşullarını tanımladığı hususunda her zaman aynı fikirde değildirler. Ama öyle de olsa biz onların her birinin hâlâ bir adalet kavramına sahip olduklarını

söyleyebiliriz. Bu durum, onların sosyal işbirliği yükümlülüğünün ve menfaatlerin orantılı olarak dağıtılmasının belirlenmesinde yer almaları, temel hakların ve yükümlülüklerin tahsisi konusundaki özellikli ilkeleri oluşturmaları ve bunu kabullenmeye hazırlanmalarından dolayı anlama ihtiyacı içinde bulunmaları nedeniyledir. O nedenle, değişik kavramların, oluşturulan değişik ilkelerin işlevinin kesin olarak ifade edilmesinde, adalet kavramının değişik adalet anlayışlarından farklı olduğunu ortaklaşa düşünmek doğal görülebilir.<sup>1</sup> O nedenle, farklı adalet kavramlarına sahip bulunanlar, kuralların sosyal hayatın lehine olan rekabetçi iddialar arasında uygun bir denge belirlediği ve yine temel hak ve yükümlülüklerin insanlar arasında tahsis edilmesinde keyfi bir yaklaşım içinde olunmadığı durumlarda kurumların adil oldukları konusunda aynı görüşte olabilirler. İnsanlar, adalet kavramının keyfi bir farklılık içinde olmaması, uygun bir denge nosyonunu içermesi, kabul ettikleri şekliyle adalet ilkelerini yorumlamalarına imkân verilmesi durumunda adil kurumların bu şekilde açıklanması konusunda anlaşabilirler. İnsanlar arasındaki benzerliklerin ve farklılıkların, bunlarla bağlantılı olan hak ile ödevlerin ve yine hangi avantaj farklılığının uygun olduğu belirlenebildiği takdirde bu ilkeler birbirlerinden ayırt edilebilir. Bu durumda, adaletin bu ve değişik diğer kavramları arasındaki farklılık açıkça önemli bir mesele oluşturmaz. Bu sadece sosyal adaletin rolünün teşhis edilmesine yardımcı olur.

Bununla birlikte, adalet kavramı içindeki bazı anlaşma ölçüleri, insan topluluğu için tek başına geçerli ve öncelikli olarak gerekli değildir. Özellikle eşgüdüm, verimlilik, istikrar gibi başkaca temel sosyal sorunlar vardır. O nedenle, bireylerin planları birlikte olmalarını gerektirir ve böylece onların faaliyetleri bir diğeriyle rekabet eder ve hiç kimse olmasa da onlar meşruiyet beklentilerini hep birlikte ve ağır bir hayal kırıklığı olarak taşırlar. O nedenle, bu planlar adaletle uyumlu ve verimli yollarla yürütülmeli ve sosyal amaçların başarılı olmasına önderlik etmelidir. Dahası son olarak sosyal işbirliği planı istikrarlı olmalıdır. Az ya da çok düzenli, uyumlu ve temel kurallara bağlı olarak hareket etmeye istekli olmalıdır. Müdahaleler olduğunda daha ileri ihlalleri önlemek, düzenlemeleri onarmak hususunda istekli olan istikrarlı güçler bulun-

---

<sup>1</sup> Burada H.L.A.Hart'ın, *The Concept of Law/Hukuk Kavramı* (Oxford, The Clarendon Press, 1961), sf.155-159'u takip ediyorum.

malıdır. Şimdi yeri gelmiş iken işaret etmek gerekir ki, bu üç sorunun da adaletle bağlantılı olduğu aşikardır. Neyin adil neyin gayri adil olduğu hususundaki anlama ölçülerinin eksik olması durumunda, bireylerin karşılıklı olarak yararlı düzenlemelerini korumayı sağlamak için planlarını etkili şekilde koordine etmeleri açıkça çok zordur. Güvenmeme ve gücenme sivillik bağlarını paslandırır, kuşku ve düşmanlık insanları başka zamanlarda yapmaktan kaçınacakları hareketleri yapma konusunda baştan çıkartır. Dolayısıyla adalet kavramlarının farklı rolü, temel hak ve yükümlülükleri kesin olarak belirtir ve uygun dağıtım oranlarını belirlerken, kavramın içindeki bir yol, bunu verimliliğin, eşgüdümün ve istikrarın getirdiği sorunların etkisini sınırlandırarak yapar. Biz, genelde adalet kavramını sadece onun dağıtıcı rolüyle takdir edemeyiz. Ne var ki adalet kavramının belirlenmesinde bize faydalı olacak olan rol de budur. Adalet kavramının geniş bağlantılarını dikkate almalıyız. Her şeye rağmen adaletin belirli bir öncüllüğü vardır. Kurumların en önemli erdemi adalet olmalıdır. Adalet dışında kalan değerlerin eşit olduğu hala doğrudur. Bir adalet kavramı bir diğerine, onun daha geniş sonuçlar doğurması arzu edildiği zaman tercih edilebilir.

## 2. ADALETİN KONUSU

Pek çok şeyin adil veya gayri adil olduğu söylenebilir: Bu sadece kanunlar, kurumlar, sosyal sistemler için değil; fakat aynı zamanda kararların, hükümlerin, ithamların da dahil bulunduğu bir çok çeşit özel aksiyon için de söylenebilir. Yine biz, kişilerin davranışlarını ve tasarruflarını adil ve gayri adil olarak seslendiririz. Kişiler de kendi davranışlarının ve tasarruflarının adil ve gayri adil olduğunu belirtirler. Konumuz bundan dolayı sosyal adalettir. Bize göre adaletin birincil konusu toplumun temel yapısıdır. Daha kesin olarak söylemek gerekir ise, büyük kurumların temel hakları ve ödevleri dağıtmada ve yine sosyal işbirliğinden doğan avantajların bölünmesinin belirlenmesinde takip ettiği yol adalet üzerine kuruludur. Benim büyük kurumlardan anladığım siyasal anlamda anayasa, ekonomi ilkesi ve sosyal düzenlemelerdir. Bu nedenle düşünce özgürlüğünün, vicdan özgürlüğünün, rekabetçi pazarların, üretimin aracı olarak özel mülkiyetin, tek eşli ailenin hukuken korunması büyük sosyal kurumların somut örnekleridir. Bunları tek bir proje olarak ele aldığımızda insanların haklarını ve ödevlerini tanımla-

yan, hayata dair beklentilerini etkileyen, ne olmayı beklemeleri, nasıl yapmayı umut etmeleri gerektiğini söyleyen şeyin bu büyük kurumlar olduğunu görürüz. Temel yapı, adaletin asıl konusudur; çünkü onun etkileri çok derindir ve bu yapı başlangıçtan itibaren vardır. Buradaki sezgisel nosyon, bu yapının değişik sosyal durumların ve değişik koşullarda doğan insanların hayata dair farklı beklentilerinin ekonomik ve sosyal durumlar kadar ve kısmen siyasal sistem tarafından belirlenmesidir. Toplumsal kurumlar başkaları üzerinden olan belirli başlangıç yerlerini ancak bu şekilde hoş görürler. Bunlar özellikle derin eşitsizliklerdir. İnsanlar liyakat ve hak etme nosyonlarını kullanarak bir doğrulamada bulunmadan bu kurumlar kapsayıcı olamazlar ama insanların hayatlarındaki değişikliklerin başlangıcını etkilerler. Sosyal adaletin ilk aşamadaki uygulamasında, sanırım bu eşitsizlikler herhangi bir toplumun temel yapısı içinde kaçınılmazdır. Bu ilkeler, daha sonra siyasal anlamda anayasanın seçimini ve yine ekonomik ve sosyal sistemin en önemli unsurlarını düzenlerler. Sosyal bir sistemin adalet tasarısı esas olarak, toplumun değişik kesimlerindeki ekonomik fırsatlar ile sosyal şartlara ve yine temel haklar ile ödevlerin ne şekilde tahsis edildiğine bağlıdır.

İncelememizin alanı iki yol ile sınırlıdır. Öncelikli olarak ben adalet sorununun özel durumuyla ilgileniyorum. O nedenle, genel anlamda ulusların adalet sistemlerinin işleyişini ve devletlerarası ilişkiler hariç adalet kurumlarını ve bunların sosyal pratiklerini incelemeyeceğim (§58). Ama eğer birisi adalet kavramının uygulanmasına, bir şeylerin bölüştürülmesinin lehe veya aleyhe olduğu varsayımıyla yaklaşacak olursa, o durumda adalet kavramının sadece o şekilde uygulanmasıyla da ilgilenmemiz gerekir. Esasen her durumun mevcut temel yapısı bağlamında ilkelerin her zaman tek başına tatmin edici ve zamanın ötesinde olduğunu varsaymak için herhangi bir neden yoktur. Bu ilkeler, özel kuruluşların ya da daha az kapsayıcı sosyal grupların kuralları ve uygulamaları için işlemiyor olabilir. Bu ilkeler, gönüllü işbirliği düzenlemeleri veya sözleşme anlaşmaları yapma yöntemleri için belki iyi olabilir ama günlük hayatın örf ve adetleri ile değişik gayri resmi toplantılar için konu dışı kalabilir. Bu özel durumun anlamı açıktır ve o nedenle bu özel durum herhangi bir açıklamaya ihtiyaç duymaz. Ulusların hukukunun koşulları, bazı farklı yollarla oluşur. Bir süre için diğer toplumlardan izole olmuş kapalı bir sistem olarak tasarlanmış olan toplumun temel yapısı için kabul edilebilir bir adalet kavramını formüle etmek

eğer mümkün olursa ben bundan tatmin olmuş olacağım. Bu durumla ilgili olarak sahip olduğumuz sağlam teori, konjonktüre uygundur. Öyle olduğu için de adaletin arta kalan sorunları, onun ışığı altında daha izlenebilir şekilde kanıtlanabilir. Böyle bir teori elverişli değişikliklerle bazı sorunları çözmek için anahtar işlevi görmeyi sağlamalıdır.

İncelememizin diğer sınırlaması, benim üzerinde daha çok çalıştığım iyi düzenlenmiş bir toplumu şekillendiren adalet ilkeleri üzerinedir. Herkesten adil hareket etmesi ve kendi alanı içinde adil kurumların devamını destekleyecek şeyleri yapması beklenmelidir. Hume'un işaret ettiği gibi adalet, ihtiyatlı, kıskanç bir erdem olmakla birlikte, biz hâlâ adil bir toplumun mükemmelliğinin neye benzediğini soruyor olabiliriz.<sup>2</sup> O nedenle, öncelikli olarak kısmen uyma/itaat teorisinin tam tersi olan ve katı uyum olarak isimlendirdiğim hususu inceleyeceğim(§§25,39). Daha sonra bizim adaletsizlikle nasıl uğraşmamız gerektiğine hükmeden ilkeler üzerinde çalışacağım. Bu çalışma, ceza teorisi, haklı savaş doktrini, gayri adil yönetimlere muhalefet etmenin değişik yolları olan ve devrimden militan direnişe kadar sıralanan sivil itaatsizliğin ve vicdani reddin haklılaştırılması gibi konuları kapsamaktadır. Yine onarıcı adalet ve kurumsal adaletsizliğin bir şeklinin bir diğer şekliyle tartışılması gibi sorunlar da bu çalışma kapsamında incelenecektir. Uyma/itaat teorisinin kısmi problemlerinin meseleleri baskılamak ve kaçınılmazlaştırmak olduğu bellidir. Bunlar günlük hayatımızda karşı karşıya geldiğimiz şeylerdir. İdeal teoriyle başlamamın nedeni, bu daha baskılayıcı problemlerin sistemli olarak yegane kavranma temelini bunun sağlayacağına inanıyor olmamdır. Sivil itaatsizliğin incelenmesi mesela, buna bağlıdır(§§55-59). O nedenle ve en azından, her yönüyle mükemmel olan adil bir toplumun amaçlarının ve doğasının adalet teorisinin temel yapısı olduğunu ve daha derin bir anlayışın bir başka yolla kazanılamayacağını varsayıyorum.

Hiç kuşkusuz temel yapı kavramı oldukça belirsizdir. Bunun hangi kurumları ve özellikleri kapsadığı her zaman açık değildir. Ancak, bu sorun üzerinde burada endişe duymak zamansızdır. Ben bu konuda, sezgisel anlayış olarak neyin temel yapının parçası olarak mutlak şekilde uygulanacağına ilişkin ilkeleri inceleyerek ilerleyeceğim. Daha sonra

---

<sup>2</sup> An Enquiry Concerning the Principles of Morals/Ahlak İlkelerine İlişkin Bir Soruşturma, sec.III, pt.1, par.3, ed.L.A.Selby –Bigge, 2nd edition (Oxford,1902), p.184

bu yapının belli başlı unsurlarının ne şekilde ortaya çıkabileceğini kapsayacak şekilde bu ilkelerin uygulanmasının genişletilmesi üzerinde çalışacağım. Belki de bu ilkeler genel olarak ters yüz edilmiş olacaktır, belki böyle bir olasılık yoktur. Ama yine de sosyal adaletin önemli pek çok olgularına uygulanması için bu bence yeterlidir. Burada akılda tutulması gereken nokta, temel yapı için bir adalet kavramı kendi iyiliğine sahip olmaya değerdir. Bu reddedilmemelidir, çünkü onun ilkeleri her yerde tatmin edici değildir.

Mademki temel yapının dağıtıcı yönleri değerlendirilecek, o halde sosyal adalet anlayışı da ilk aşamada bir standart sağlayıcı olarak dikkate alınmalıdır. Ancak bu standart diğer erdemleri tanımlayan ilkelerle, genel olarak temel yapı ve sosyal düzenlemeler için, belki adil veya gayri adil şeylerde olduğu gibi verimli veya verimsiz, liberal veya bagna ve diğer pek çok şeyle karmakarışık olmamalıdır. İlkeleri tanımlayan tam bir kavram, temel yapının bütün erdemleri üzerinde bir çatışma olduğunda kendi ağırlıklarıyla birlikte bir adalet kavramından çok daha fazladır: Bu sosyal bir idealdir. Adalet ilkeleri, böyle bir kavramın parçası hatta en önemli parçasıdır. Bir sosyal ideal sırayla bir toplum anlayışına bağlıdır. Bu aynı zamanda sosyal işbirliğinin amaçlarının ve hedeflerinin anlaşılması yolunun bir vizyonudur. Adaletin çeşitli kavramları, insan hayatının fırsatlarının ve doğal gerekliliklerinin görüşü karşısında olmanın arka plandaki tam tersi olan toplumun farklı nasyonlarının doğal uzantısıdır. Bir adalet kavramını tam olarak anlayabilmek için sosyal işbirliği kavramını, bu kavramın türetildiği noktadan daha belirgin hale getirmemiz gerekir. Ancak bunu yaparken adalet ilkelerinin özel rolüne ilişkin bakış açısını veya bunların uygulandığı temel konuyu kaybetmememiz gerekir. Bu başlangıç vurgulamalarında, rekabet eden iddialar arasında uygun bir denge işlevi gören adalet kavramını, dengeyi tespit eden bağlantılı düşüncelerin ilgili olduğu ilkeler kümesi olarak nitelendirilen adalet kavramından ayırıyorum. Aynı şekilde, sosyal idealin bir parçası olarak adaletin, aynı zamanda benim önerdiğim teorinin günlük algıyı genişletmeyeceği hususunda kuşku yaratmayacağını düşünüyorum. Bu teori, sıradan anlamları tanımlamak için değil, toplumun temel yapısı için belirli dağıtıcı ilkeler adına önerilmiştir. Kabul edilebilir herhangi bir etik teorinin bu temel sorunun ve bunun ilkelerinin, bunlar her ne olursa olsunlar, adalet doktrinini oluşturduğunu varsayıyorum. Benim tanımlamak için esas aldığım adalet

kavramı, hakların ve ödevlerin tahsis edilmesindeki ilkelerin rolünü ve sosyal adalet ayrımının uygunluğunu temel alan bir anlayıştır. Bir adalet anlayışı, bu rolün bir yorumlanmasıdır.

Bu yaklaşım, gelenekle uyumlu görülmeyebilir. Ancak ben yine de uyumlu olduğuna inanıyorum. Aristoteles'in adalete yüklediği daha belirgin anlam ve bundan türetilen benzer nitelikteki formülasyonlar; bir kişinin, kendisi, mülkü, ödülü, görevi ve benzeri şeyleri elde etmesi için başkalarına ait olan bazı avantajları veya verdiği sözleri yerine getirmeyi, borcunu geri ödemeyi, başkalarına saygı göstermeyi vb. inkar etmesi olan *pleonexia*'dan\* sakınmaktır.<sup>3</sup>

Bu tanımın, icraatları ve karakterlerinin devamlı bir unsuru olarak adil olmak yönündeki arzuları etkili ve ciddi olan ve olabildikleri ölçüde adil olmayı düşünen insanlara uygulanmak üzere tasarlandığı aşikardır. Aristoteles'in tanımı, neyin uygun olarak bir insana ait olması ve neyin ona göre olduğu konusunda açık bir ön varsayımdan ibarettir. Ben o nedenle, bu şekilde hak edilenlerin, yoğun olarak sosyal kurumlardan ve bu kurumların geliştirdiği meşru beklentilerden türetildiğine inanıyorum. Aristoteles'in bununla hemfikir olmaması için hiçbir neden yoktur; çünkü o, kesinlikle bu iddialar adına olan mutlak bir sosyal adalet kavramından yanadır. Benim uyarladığım tanım, en önemli olguya, yani adaletin temel yapısına doğrudan uygulanmak üzere biçimlendirilmiştir. Bunun geleneksel nosyonla çatışan herhangi bir yönü de yoktur.

### 3. ADALET TEORİSİNİN ANA FİKRİ

Benim amacım, örnekleri Locke'da, Rousseau'da ve Kant'da bulunan sosyal sözleşme teorisini genelleştirmek, benzer nitelikteki bu teorilerin yüksek düzeydeki soyutlamasına ulaşan bir adalet kavramı sunmaktır.<sup>4</sup>

---

\* Çevirenin notu: Mecazi oburluk

<sup>3</sup> *Nicomachean Ethics*. 1129b-1130b5. Gregory Vlastos'un edit ettiği *Plato'nun 'Justice and Happiness in The Republic/Cumhuriyette Adalet ve Mutluluk'* isimli kitabındaki yorumunu takip ettim; *A Collection of Critical Essays/Eleştirel Makaleler Koleksiyonu*, Vlastos tarafından basıma hazırlanmıştır.(Garden City, N.Y.Doubleday and Company,1971), vol.2, sf70f. For a Discussion of Aristotle on Justice/Aristoteles'in Adalet Üzerine Bir İncelemesi. Bakınız W.F.R.Hardie. *Aristotle's Ethical Theory/Aristoteles'in Etik Teorisi* (Oxford, The Clarendon Press, 1968) ch.X.

<sup>4</sup> Önerilen metin, Locke'un *Second Treatise of Government/Hükümet Üzerine İki İnceleme*, Rousseau'nun *The Social Contract/Sosyal Sözleşme* ve Kant'ın sözleşme geleneğinin tanı-



Bunu yapmak için orijinal sözleşmeyi, herhangi bir kişinin özel bir topluma girmesi veya özel bir hükümet şekli kurması olarak düşünmememiz gerekir. Bunun yerine bize rehberlik edecek fikrin, orijinal anlaşmanın toplumun temel yapısı olan adalet ilkelerinin objesi olduğunu düşünmeliyiz. Bu ilkeler, birlikteliklerinin temel şartını kendi menfaatlerinin daha ilerisinde tanımlayan ve henüz eşitliğin başlangıç durumunda olan serbest ve rasyonel kişilerin benimsediği ilkelerdir. Bu noktadan daha ileriye doğru olan bütün anlaşmaları bu ilkeler düzenler, bu bağlamda sosyal işbirliğinin kapsayacağı durumları ve kurulabilecek hükümet şekillerinin çeşitlerini kesin olarak bu ilkeler belirler. Ben, adalet ilkelerinin bu şekilde dikkate alınmasını “hakkaniyet olarak adalet” diye isimlendiriyorum.

O nedenle, sosyal işbirliği kapsamındaki kişilerin, temel hak ve ödevleri tayin etmekte ve sosyal menfaatlerinin bölünmelerini belirlemekte esas aldıkları ilkeleri, ortak bir eylemin birlikte seçilmesi şeklinde hayal edebiliriz. Zira insanlar, birbirlerine karşı iddialarını nasıl düzenleyeceklerine ve yine kendi toplumlarının kuruluş şartlarının nasıl olması gerektiğine peşinen kendileri karar verirler. Her bir kişinin kendi iyiliğini ne şekilde oluşturduğuna rasyonel bir düşünceyle karar vermesinin gerekli olması gibi bu da o kişinin izlemesi gereken rasyonel bir amaçlar sistemidir. Onun için bir grubun içindeki insanın bir defada ve her zaman bunların arasındakilerden neyin adil veya neyin gayri adil olduğunu hesaba katması gerekir. Rasyonel insan varsayımsal bir durum olan eşit özgürlük içinde yaptığı seçimi, mevcut durum için bu tercih/seçim sorununun adalet ilkelerinin belirlediği bir çözüm olduğunu varsayar.

“Hakkaniyet olarak adalet” kavramı içindeki eşitliğin orijinal pozisyonu, sosyal sözleşmenin geleneksel teorisi içindeki tabiat haline/tabii hale tekabül eder. Orijinal pozisyon, elbette gerçek bir tarihsel

---

myla ilgili olan ve *The Foundations of the Metaphysics of Morals/Ahlakın Metafizik Temelleri* kitabından başlayan etik çalışmaları. Hobbes, *Leviathan*. Tarihsel bir soruşturma olarak J.W.Gough, *The Social Contract/Sosyal Sözleşme* (2nd ed. (Oxford, The Clarendon Press,1957) ve Otto Gierke, *Natural Law and the Theory of Society/Doğal Hukuk ve Toplum Teorisi*, Ernst Barker'in sunuşuyla (Cambridge, The University Press. 1934) Etik teori olarak sözleşme bakışı üzerine bir sunum için G. R. Grice, *The Grounds of Moral Judgment/AhlakYargısının Temelleri*, (Cambridge, The University Press.1967) Aynı zamanda §19, not 30'a bakınız.

olgu olarak düşünülmemeli, kültürün ilkel şartlarının daha azı olarak kabul edilmelidir. Orijinal pozisyon, belirli bir adalet kavramına öncülüğü karakterize eden mutlak bir faraziye hal olarak anlaşılmalıdır.<sup>5</sup> Bu halin esaslı özellikleri arasında hiç kimsenin o kişinin toplumdaki yerini, sınıfını, sosyal statüsünü bilmemesi ve yine o kişinin kendisinin de doğal şeylerin dağıtılmasındaki kendi şansını bilmemesi vardır. Dahası ben bu durumda olan tarafların kendi iyi anlayışları ile özel psikolojik eğilimlerini de bilmediklerini varsaymaktayım. Adalet ilkeleri bir cehalet perdesinin arkasından seçilmiştir. Seçimin bu şekilde yapılmış olması doğal bir şans veya beklenmedik durumlar tarafından belirlenen tercih/seçim ilkelerinin hiç kimsenin lehine ya da aleyhine olmamasını sağlar. Herkes benzer biçimde konumlandığında hiç kimse kendi lehine olan ilkeleri biçimlendirme gücüne sahip olamaz ve dolayısıyla adalet ilkeleri bir pazarlığın ve adil bir anlaşmanın sonucunda oluşur. Verili orijinal pozisyon/başlangıç durumu için rasyonel varlıklar olarak kendi amaçları ve yetenekleri içinde herkesin birbirleriyle olan ilişkilerinin simetrisi sadece ahlaklı kişiler arasında adildir. O nedenle ben bunu adalet duygusu olarak varsayacağım. Birisinin, orijinal pozisyonun temel anlaşmaların adillığe ulaşmasında uygun bir başlangıç durumu olduğunu söylemesi gerekir. Bu da 'hakkaniyet olarak adalet' isminin yerinde olduğunu gösterir: Bu açıklama orijinal pozisyonda üzerinde anlaşılan adalet ilkesi fikrini adil olmaya dönüştürür. 'Metafor olarak şiiir' deyimindeki şiiir ve metafor kavramları nasıl aynı anlama gelmez ise, "hakkaniyet olarak adalet" isminde de adalet ve hakkaniyet kavramları aynı anlama gelmez.

Daha öncede söylediğim gibi hakkaniyet olarak adalet, genel bütün seçimlerin en önemlisinin insanların birlikte yapmalarıyla, diğer bir deyişle adalet kavramı ilkelerinin ilki olan kurumların reformunu ve

---

<sup>5</sup> Kant orijinal anlaşmanın kurgusal/varsayımsal olduğu konusunda açıktır. Bakınız *The Metaphysics of Morals/Ahlakın Metafiziği*, pt.I (Rechtslehre) özellikle §§47,51; ve pt.II'deki makale 'Concerning the Common Saying: This May Be True in Theory but It Does Not Asfly in Practice/Ortak Söyleyişle İlgili: Bu Teoride Doğrudur ama Uygulamaya Konulamaz' Kant'ın *Political Writings/Siyasal Yazılar*, ed.Hans Reiss ve çeviren H.B.Nisbet (Cambridge, The University Press.1970), sf.73-87. Bakınız Georges Vlachos, *La Pensee politique de Kant/Kant'ın Siyaset Üzerine Düşünceleri*, (Paris, Presses Universitaires de France, 1962) sf. 326-335; ve daha ileri bir inceleme için J.G.Murphy, *Kant: The Philosophy of Right/Kant: Hak Felsefesi* (London, Macmillan, 1970) sf. 109-112, 133-136.

daha sonra gelen bütün eleştirileri düzenleyen bir seçimle başlar. Böylece seçilmiş bir adalet kavramına sahip olan biz, daha sonra bunların başlangıçta üzerinde anlaşılan adalet ilkeleriyle uyumlu bir anayasa ve yasa ve benzeri diğer şeyleri yapmak üzere seçildiklerini kabul edebiliriz. Kuralların genel sistemi tarafından tanımlanan bizim akdettiğimiz bu anlaşma eğer farazi anlaşmanın ardılı ise bizim sosyal durumumuz da adildir. Dahası orijinal pozisyonun bir dizi kural belirlediğini kabul ettiğimiz takdirde, (bu özel bir adalet kavramının seçilmiş olması demektir) birbirlerine karşı saygılı, eşit, serbest ve adil olan insanlar eğer sosyal kurumların bu kuralları tatmin ettiğini birbirleriyle olan ilişkilerinde birbirlerine samimiyetle ifade ederlerse bu doğru olacaktır. Bu insanların hepsi, yaptıkları düzenlemelerde şartlarla karşılaştıklarında orijinal pozisyonda ilkelerin seçimi konusunda üzerinde anlaştıkları kabul edilebilir sınırlamaları ve kabul ettikleri diğer geniş şekillenmeleri gösterebilirler. Bu olgunun genel olarak tanınması adalet ilkelerine denk düşen kamusal bir kabulün temeli olarak şart koşulmalıdır. Elbette hiçbir toplum insanların edebi bir duyguya gönüllü olarak dahil oldukları bir işbirliği projesi değildir. Her insan kendisini doğumla birlikte herhangi bir toplumda, herhangi bir yere yerleştirilmiş olarak bulur ve bu pozisyonun doğası o insanın hayat beklentilerini maddi yönden etkiler. Hakkaniyet olarak adalet ilkelerini tatmin eden bir toplum, adil durumlar altında bu ilkeleri kabul edecek olan eşit ve özgür insanların gönüllü projesini karşılamaya olabildiğince yaklaşmış bir toplumdur. Bu bağlamda, bu toplumun üyeleri özerktir ve bu üyelerin üstlendikleri yükümlülükler de sadece kendilerini bağlar.

Hakkaniyet olarak adaletin bir diğer özelliği, orijinal pozisyondaki tarafların rasyonel ve karşılıklı olarak önyargısız olmalarıdır. Bu tarafların bencil olmaları demek değildir. Bireylerin sadece belirli bazı şeylerle ilgileri oldukları anlamındadır. Örneğin bunlar; refah, itibar ve egemenliktir. Ancak bu kişiler, bir başkasına ait olan bir menfaati kabullenmemiş kişiler olarak tasavvur edilmelidirler. Ruhsal amaçları aksine dahi olsa bu insanlar farklı dinlerin zıt olan amaçlarının peşindeymiş gibi varsayırlar. Dahası, rasyonalite kavramı en etkili araçların sonunda alınan ekonomi standardının içinde mümkün olduğu kadar geniş yorumlanmalıdır. Daha sonra (§46)'da açıklanacağı üzere, ben bu kavramı değiştireceğim ama birilerinin bunu tartışmalı etik unsurlar temelinde

sunmaktan da kaçınması gerekir. Orijinal pozisyon, mutlaka kabul edilen en geniş şekli şart koşularak karakterize edilmelidir.

Hakkaniyet olarak adalet kavramı üzerine yapılan çalışmada en önemli görev, orijinal pozisyonda hangi adalet ilkelerinin seçilmesi gerektiğinin açıkça belirlenmesidir. Bunu yapabilmek için bu durumu ayrıntılarıyla tarif ve bunun sunduğu seçme sorununu dikkatle formüle etmemiz gerekir. Bu sorunları müteakip bölümlerde öncelikle ele alacağım. Bununla birlikte, gözlenen odur ki eşitlik durumunda adalet ilkelelerinin orijinal anlaşmadan doğduğu hususu bir defa düşünüldüğünde, bunun fayda ilkesinin tanınması sorununa yol açacağını kabul etmek gerekir. Biraz zorlukla da olsa bu durum söz gelişi, kendilerini eşit ve başkalarının iddiaları konusunda yetkili gösteren insanların, başkalarının hoşuna gidecek bazı basit avantajlar elde etmek uğruna daha az hayat beklentileri içeren bir ilke üzerinde anlaşma sağlamalarına benzetilebilir. Her bir insan kendi menfaatlerini, kendi iyi ve değer kavramını geliştirme yeterliliğini korumayı arzu ettiğinden kimsenin daha büyük ve net bir tatmin dengesi sağlamak amacıyla kendisi için daimi bir kayba razı olmak için herhangi bir nedeni olamaz. Güçlü ve sonsuz yardımseverliğin eksik olması, rasyonel bir insanı sadece temel yapıyı kabul etmemeye yöneltir, çünkü bu durum, o kişinin kendi hak ve menfaatleri üzerinde kalıcı bir etki olmasına bakılmaksızın cebirsel avantajlar toplamını azamileştirir. O nedenle faydacılık ilkesi eşitler arası karşılıklı avantaj için sosyal işbirliği kavramına karşıt görünebilir. Bunun, iyi düzenlenmiş bir toplum nosyonunun içindeki müteakabiliyet fikri ifadeyle tutarsız olduğu düşünülebilir. Ama her ne şekilde düşünülürse düşünülün, ben bunu bu şekilde tartışacağım.

Başlangıç durumundaki insanların iki farklı ilkeden birini seçebilmeleri yerine, mesela refah ve yetki eşitsizlikleri, toplumun özellikle en avantajlı üyelerinin ve sadece herkesin yararlarını tazmin etmenin sonucu ise, adil olmak gibi sosyal ve ekonomik eşitsizlikleri ikinciler elde tutarken, ben birincilerin ihtiyaç duydukları temel hak ve ödevlerin tahsis edilmesindeki eşitliği koruyacağım. Bu ilkeler, toplumda daha büyük iyi tarafından zorlukları dengeleme temelinde kurumların haklaştırmaları konusunda bir istisna teşkil eder. Birilerinin zengin olmaları için birilerinin daha aza sahip olmaları belki bir yol olabilir ama bu adil olmaz. Yine büyük menfaatler elde eden birkaç kişinin, insanların durumunu iyileştirmelerini sağlamaları çok fazla bir şans olmasa da, bu

adaletsizlik de olmaz. Sezgisel düşünce; hiç kimsenin tatmin edici bir hayatı olmaksızın, herkesin iyi olmasının bir işbirliği projesine dayanmasını, avantajların bölünmesinin daha az iyi durumda olanlar da dahil olmak üzere, herkesin içinde yer almaya istekli olmasını gerektirir. Sözü edilen bu iki ilke, herkesin iyi hal şartları için gerekli bir proje uygulandığı zaman “başkalarıyla işbirliğine istekli olmayı hak etti” diyebileceğimiz hiç kimsenin beklediği bir şey değil iken, sosyal pozisyonları içinde kendilerine daha çok şey bahşedilenlere veya şanslı olanlara adil gelebilir.<sup>6</sup> Doğal bağışların kazaya uğramasının kullanılmasını, sosyal ve ekonomik avantajlar için sosyal durumun ihtimallerinin karşılığının aranmasını önleyen adalet kavramına bakmayı kararlaştırdığımızda, biz bu ilkeleri takip ederiz. Bunlar, ahlaki açıdan keyfi görünen sosyal dünyanın koşullarının bir kenara bırakılmasının sonucunu ifade eder.

Bununla birlikte ilkelerin seçimi sorunu son derece zordur. O nedenle, bu konuda herkesi ikna etmek için yapacağım öneriye cevap verilmesini beklemiyorum. Şundan dolayı beklemiyorum; diğer sözleşme açılarında olduğu gibi en baştan itibaren not etmeye değer olan husus, hakkaniyet olarak adalet kavramının şu iki bölümden oluşmasıdır: Başlangıç durumunun yorumu ve seçme sorununun o noktada tavırlı olması ve ileri sürülen ilkeler dizisi üzerinde anlaşılmuş olunması. Birisi teorinin birinci kısmını kabul edebilir (veya bunların bir değişimini) fakat diğerini ya da tersini kabul etmeyebilir. Diğer öneriler reddedilmesine rağmen, akdi başlangıç durumu kavramı kabul edilebilir görünebilir. Emin olunuz ki, bu durumun en uygun kavramının, faydacılığa ve mükemmeliyetçiliğe karşı adalet ilkelerini takip etmesi ve dolayısıyla sözleşme doktrininin bu bakışlara alternatif sağlaması için ben bu düşünceyi muhafaza etmek istiyorum. Birileri, sözleşmesel yöntemin bahsettiklerinin, etik teoriler ve bunların altında yatan varsayımları belirleyen hususlar üzerinde çalışmak için yararlı bir yol olduğunu ileri sürmesine rağmen, birileri de bu iddiaya hala itiraz edebilir.

Hakkaniyet olarak adalet, benim sözleşme teorisi olarak isimlendirdiğim kavrama bir örnektir. Şimdi burada “sözleşme” terimine ve ilgili diğer açıklamalara yönelik bir itirazda bulunulabilir ama ben bu terimin, bu konudaki görüşlerime kabul edilebilir bir mükemmellekle hizmet edeceğini düşünüyorum. Başlangıçta şaşırtıcı gelen pek çok

---

<sup>6</sup> Bu sezgisel fikrin formülasyonunu Allan Gibbard’a borçluyum.

sözcüğün yanıltıcı çağrışımları vardır. “Fayda” ve “faydacılık” terimlerinin kesinlikle bir istisnası yoktur. Bu terimler, bunları istismar etmeye niyetli çok fazla düşmanca ve şanssız eleştirilere muhataptırlar. Ki bu faydacılık doktrini üzerinde daha henüz çalışmaya hazırlananlar için yeterince açıktır. Bu durum, “sözleşme” teriminin ahlak teorilerine uygulanması yönünden de aynı şekilde doğrudur. Daha önce de işaret ettiğim üzere, bunun anlaşılması için kişinin, bunun belirli bir soyutlama düzeyini ifade ettiğini aklında tutması gerekir. Özellikle ifade etmek gerekir ise, ilgili anlaşmanın içeriği verili bir topluma girmek veya verili bir hükümet şeklinin benimsenmesi demek değil, sadece belirli ahlak ilkelerini kabul etmektir. Dahası, buna yönelik olarak işaret edilen taahhütler tamamen varsayımsaldır. Sözleşme görüşü, iyi tanımlanmış bir başlangıç durumunda belirli ilkelerin kabulünü savunur.

Sözleşme terminolojisinin değeri, bunun rasyonel insanlar tarafından adalet ilkelerinin ilkeler olarak tasarlanmasının seçilmesinde, adalet düşüncesinin yol göstermesi ve bu suretle adalet kavramlarının açıklanabilmesi ve haklılaştırılmasıdır. Adalet teorisi rasyonel tercih/seçim teorisinin bir parçası ve belki de en önemli parçasıdır. Yine adalet ilkeleri, birkaç kişi veya grup arasındaki ilişkilere uygulanan sosyal işbirliğinin kazandırdığı avantajlar üzerine olan çatışma iddialarıyla da uğraşır. “Sözleşme” sözcüğü bütün taraflarca kabul edilen ilkelerle uyum içinde olan uygun avantajlar bölünmesinin şartlarıyla birlikte bu çoğulculuğu teklif eder. Adalet ilkeleri için kamusal şartı aynı zamanda sözleşmenin anlatım biçimi anlamına gelir. O nedenle, eğer bu ilkeler bir anlaşmanın sonucu ise, yurttaşlar başkaları tarafından takip edilen ilkeler konusunda bilgi sahibidirler. Bu durum sözleşme teorilerinin siyasal ilkelerin kamusal doğasını vurgulamasının bir özelliğidir. Son olarak, sözleşme doktrininin uzun bir geleneği vardır. Bu düşünme geleneğine ilişkin bağın açıklanması fikirlerin tanımlanmasına yardım eder ve doğal dindarlıkla bağdaşır. Böyle bir durumda, “sözleşme” teriminin kullanılmasında birkaç avantaj vardır. Uygun önlemler alındığında bu yanıltıcı olmaz.

Son bir açıklama: Hakkaniyet olarak adalet tam bir sözleşme teorisi değildir. Bunun anlaşılır olması için sözleşmesel fikrin; sadece adalet için değil, bütün erdemlerin ilkelerini kapsayan bir sisteme, az ya da çoktam bir etik sisteme doğru genişletilmesi gerekmektedir. Ama yine de bölüm I’de, ben, erdemleri sistematik bir yolda incelemeye şimdilik girişmeye-

çeğim. Sadece adalet ilkelerini ve bu ilkeyle yakın bağlantısı olan diğer ilkeleri inceleyeceğim. Açık söylemek gerekir ise hakkaniyet olarak adalet, kabul edilebilir bir uygun çerçeve içinde başarılı olursa eğer, bir sonraki adım olan "hakkaniyet olarak doğruluk" adına önerilen daha genel bir görüş üzerinde çalışmak olacaktır. Bu geniş teori, sadece bizim başkalarıyla olan ilişkilerimizi kapsar görüldüğünden ve hayvanlar ile bütün doğaya karşı nasıl davranmamız gerektiği düşüncesini dışarıda bıraktığından bu yana, ahlaki bütün ilişkileri kavramakta başarısız olmuştur. Ben sözleşme nosyonunun teklif ettiği, kesinlikle birincil önemde olduğunu gördüğüm bu sorunlara yaklaşan yönüyle uğraşmıyorum. O nedenle, bunları bir kenara koyacağım. Hakkaniyet olarak adaletin sınırlı bir kapsamının ve bunu örnekleyen bakışın genel bir çeşidinin farkına varmalıyız. Bunların sonuçları, ne kadar uzakta olursa olsun, bunlar bir defa revize edildiğinde, diğer sorunların anlaşılması yine de peşin olarak kararlaştırılmaz.

#### 4. ORİJİNAL POZİSYON VE HAKLILAŞTIRMA

Orijinal pozisyonun, temel anlaşmaları adillığe ulaştıran uygun başlangıç durumunu sağladığını daha önce ifade etmişim. Bu olgu "hakkaniyet olarak adalet" ismine uyum sağlar. Eğer başlangıç durumundaki rasyonel insanlar, adaletin diğer işlevi üzerinden hakkaniyet olarak adalet ilkelerini seçerler ise, bu durum, kuşkusuz benim "adaletin bir kavramının diğerinden daha kabul edilebilirdir" dememden daha anlaşılır olur ve buna duyulan saygıyı haklılaştırabilir. Adalet kavramları, kişilerin bunları kabul edebilmelerine, yani kişilerin durumlarına göre derecelendirilir. Bu şekilde anlaşıldığında, bunun hangi duruma rasyonel olarak uyarlanacağı araştırılmış olur ve bu suretle haklılaştırma sorununun tartışılması problem olmaktan çıkar. Böyle bir yaklaşım, adalet teorisini rasyonel seçme teorisine de bağlantılı duruma getirir.

Eğer haklılaştırma probleminin bu yönü başarılı olursa, biz elbette seçme probleminin doğası içindeki bazı ayrıntıları tanımlayabiliriz. Sadece tarafların inançlarını ve çıkarlarını, ilişkilerinde birbirlerine karşı olan saygılarını, seçtikleri alternatifleri, akıllarında oluşturdukları prosedürleri ve başkaca şeyleri bilirsek eğer, rasyonel seçme probleminin kesin bir cevabı vardır. Koşulların değişik yollarla sunulması gibi farklı ilkeler de karşılıklı olarak kabul edilirler. Adalet teorisinin amaçları için

göndermede bulunacağım orijinal pozisyon kavramı, bu pozisyon durumunun seçimi lehine en önemli felsefi yorumdur.

Ancak biz neyin en lehte yorum olduğunu nasıl kararlaştırabiliriz? Ben, belirli şartlar altında adalet ilkelerinin seçilmesi gerektiğini, sadece geniş bir anlaşma ölçüsünün olması durumunda kabul edebilirim. Orijinal pozisyonunun belirli bir tanımının doğrulanması için birisinin, bunların ortaklaşa olarak paylaşılan karinelerinin bununla birleştiğini göstermesi gerekir. Birileri geniş olarak kabul edilmiş ve fakat zayıf olan önermelerin daha özel sonuçları olduğunu ileri sürebilir. Ne var ki, zararsız ve hatta önemsiz de olsa her bir karinenin bir başına doğal ve kabul edilebilir olması gerekir. Sözleşme amacının yaklaşımı hep birlikte ele alındığında, bunlar kabul edilen adalet ilkeleri üzerinde önemli sınırlamaları da beraberinde getirir. Bunun ideal sonucu, bu şartların benzersiz bir ilkeler dizisini belirlemesi olmalıdır. Bununla birlikte, esas geleneksel sosyal adalet kavramlarının yeterli bir sırada olmaları durumunda ben tatmin olmuş olacağım.

O halde, orijinal pozisyonu karakterize eden alışılmadık şartlar kimseyi yanıltmamalıdır. Buradaki düşünce sadece adalet ilkeleri argümanını ve dolayısıyla bu ilkelerin kendisi üzerinde kabul edilebilir görünen sınırlamalarını kendimiz için canlı tutmaktır. Zira ilkelerin seçiminde, sosyal durumlar ve doğal şanslar konusunda hiç kimsenin avantajlı veya dezavantajlı konumda olmaması kabul edilebilir ve bu genel olarak kabul de görür. Bu aynı zamanda, bizim kendi olayımıza ait durumlara uyarlanmış ilkelerin geniş bir mutabakatı olarak görülebilir. Ama özel eğilimlerin, özlemlerin ve kişilerin kendi iyi anlayışlarının, benimsenen adalet ilkelerini etkilemeyeceğinden de emin olmamız gerekir. Amaç, bu ilkelerin kabulü yönündeki teklifin rasyonel olmasının konu dışı bırakılmasıdır. Bununla birlikte, sadece bir kişi adalet açısından baktığında belirli bazı şeylerin ilgisiz olduğunu eğer bilirse, o takdirde küçük de olsa bir başarı şansı var demektir. Mesela, eğer bir insan zengin olduğunu bilirse, o insan, değişik vergilerin zenginlik ölçüğünde hesaplanarak artırılmasına ilişkin ilkeyi rasyonel olarak adil bulmayacaktır. Eğer bu insan fakir ise, büyük bir ihtimalle bunun aksi olan ilkeyi önerecektir. Arzu edilen sınırlamaların sunulması için birisinin bu tür bilgilerden yoksun olduğu bir durumun hayal edilmesi gerekir. Kişinin, insanları birbirine düşüren ve önyargılarıyla hareket etmelerine neden olan bu tür bilgi ihtimallerinden uzak durması gerekir. Bu durumda,



cehalet perdesi doğal bir şekilde ortaya çıkacaktır. Eğer biz bu argümanlar üzerindeki açıklama anlamına gelecek sınırlamaları aklımızda tutarsak, bu kavram hiçbir zorluğa neden olmayacaktır. Bu durumda, sadece belirli prosedürleri takip etmek suretiyle ve özellikle adalet ilkelerinin bu sınırlamaları çerçevesinde, orijinal pozisyon kavramına girebilir ve bunun üzerinde konuşabiliriz. Orijinal pozisyonda bulunan tarafların eşit olduklarının varsayılması kabul edilebilir bir husus olarak görülebilir. Bu durum; tamamının, ilkelerin seçilmesi prosedüründe aynı haklara sahip olmaları, her birinin önerilerde bulunmaları, bunların kabul edilmeleri için nedenlerini sunmaları ve benzeri diğer şeyleri yapabilmelerinden dolayıdır. Bu şartların amacı, çok açık şekilde iyi kavramına sahip ve adalet duygusunu idrak edenler ve yine ahlaklı kişiler olarak bütün insanlar arasındaki eşitliği göstermektir. Eşitliğin temeli bu iki hususla olan benzerliğinden kaynaklanır. Amaçlar sistemi değer içeren bir unvan değildir ve hangi ilkeler uyarlanırsa uyarlansın, her insan bunun için gerekli olan, buna uygun şekilde hareket etme ve anlama yeteneğine sahip bulunan bir kişi olarak varsayılır. Cehalet perdesiyle birlikte kendi çıkarlarını geliştirmekle ilgilenen eşitler olarak buna rıza gösteren rasyonel insanlar, bunların hiçbirisinin sosyal ve doğal rastlantılar yönünden avantajlı veya dezavantajlı olduğunu bilmedikleri zaman adalet ilkelerini bu şartlar çerçevesinde tanımlarlar.

Bununla birlikte, orijinal pozisyonun özel bir tanımının doğrulanmasında bir başka yan daha vardır. Bu, adaletle ilgili incelediğimiz kanaatleri veya bunları uygun şekilde genişletmeyi karşılaştırmak için seçtiğimiz ilkeleri görebilmek içindir. Şimdi sezgisel biçimde ve büyük bir güvenle yaptığımız üzere bu ilkeleri uygulamanın, toplumun temel yapısı hakkında vereceğimiz kararda bunların bize önderlik yapıp yapmayacağını ya da tereddütle ve kuşkuyla sunulmuş kararlar olması ve bunun bize yansımaları durumunda, bu ilkelerin, bizim tarafımızdan da onaylanacak bir çözüm teklif edip etmeyeceğini not etmemiz gerekir. Emin olduğumuz hususlarda dahi kesin olarak cevaplandırılması gereken sorular vardır. Mesela dini hoşgörüsüzlüğün ve ırk ayrımının gayri adil olduklarından eminiz. Biz, bunların, kapsamlı kişisel çıkarlarımız tarafından olası bir başka anlam verilmeyecek şekilde dikkatle incelendiği ve inandığımız şeylerin tarafsız bir yargıya ulaştığı düşüncesindeyiz. Bu kanaatler, bizim varsaydığımız adalet kavramıyla uygun olması gereken geçici sabit noktaldır. Ne var ki, otoritenin ve zenginliğin

doğru olarak dağıtılması hakkında daha az güvenceye sahibiz. Bu noktada kuşkularımızdan kurtulacağımız bir yol arayabiliriz. Başlangıç durumu yorumunu gözden geçirebilir, daha sonra bu durumun ilkelelerinin kapasitesi içine emin olduğumuz kanaatlerimizi yerleştirebilir ve rehberliğe ihtiyaç olduğunda bunların rehberliğini sağlayabiliriz.

Bu durumun en lehte tanımının gözden geçirilmesinde her iki amaç üzerinde çalışabiliriz. Bu çalışmaya bunu tanımlamayla başlayabiliriz. Esasen bu tanım, genellikle herkes tarafından bilinen ve tercihan zayıf koşulları temsil eden kısımlara ilişkin bir tanımdır. Daha sonra, bu koşulların önemli bir takım ilkelere yol vermekte yeteri kadar güçlü olup olmadığına bakmamız gerekir. Eğer bunlar, yeteri kadar güçlü değillerse, o zaman eşit kabul edilebilirlikteki daha ileri önermelere bakmamız gerekir. Eğer yeteri kadar gllerse ve bu ilkeler bizim kanaatlerimizle eşleşirlerse, bu olabilecek olanın iyisi ve hatta en iyisidir. Fakat bu durumda bazı olası tutarsızlıklar da olacaktır. Böyle bir durumla karşılaştığımızda yapacağımız bir tercih/seçim vardır. Bu durumda ya başlangıç durumunun açıklamasını değiştirmemiz veya mevcut yargılarımızı gözden geçirmemiz gerekir, yok eğer geçici olarak ulaştığımız yargılar sabit noktalar haline gelmiş ise, o takdirde bu düzeltmelerden bunlar sorumludur. İleri ve geri giderek bazen sözleşmesel durumların koşullarını değiştiririz. Başkaları bizim yargılarımızı ana hatlarıyla ortaya koyar ve bir ilke olarak bunu onaylarken bunları hariç tutan ve düzelten, aynı zamanda kabul edilebilir şartları açıklayan ve bunu bize bahşeden ve o nedenle kanaatlerimizle eşleşen başlangıç durumunun tanımına ulaşırız. Böyle bir ilişki durumunda ben dşnmsel dengeye başvururum.<sup>7</sup> Bu bir dengedir, zira bunun sonunda dışarıda kalan yargılar ve ilkeler birbirine denk düşer. Öyle ki, biz hangi ilkelerin yargılarımızla uyutuğunu ve kendi türevinin önermesi olduğunu öğrendiğimiz zaman, bu, bir dşnmsel durum haline gelir. O aşamada, her şey bir düzen içindedir. Ancak bu dengenin istikrarlı olması zorunlu değildir. Bu zel olgular, yargılarımızı gözden geçirmekte bize önderlik edecek ve sözleşmesel durum üzerinde dayatmada

---

<sup>7</sup> İlkelerin karşılıklı düzeltme süreci ve kesin yargılar ahlak felsefesine özgü değildir. Bakınız Nelson Goldman, tümdengelim ve tümevarım sonuçları ilkelerinin haklılaştırılmasıyla ilgili paralel bir açıklama için *Fact, Fiction, and Forecast/Olgu, Kurgu ve Tahmin* (Cambridge, Mass. Harvard University Press. 1955) sf. 65-68.

bulunacak olan şartların daha ileri biçimde sorgulanmasının yaratacağı hayal kırıklığından sorumludur. Bunu yaptığımız zaman tutarlı ve sosyal adalet üzerindeki kanaatlerimizi haklılaştırmış ve orijinal pozisyon kavramına da bu şekilde ulaşmış oluruz.

Ben, elbette ve gerçekten bu süreç üzerinde çalışmayacağım. Biz halen, düşünürselliğin varsayımsal gidişatının sonucu olarak sunacağım orijinal pozisyonun yorumu üzerinde düşünüyoruz. Bu yorum, adalet yargılarımızın incelenmesine olduğu kadar, ilkeler üzerindeki kabul edilebilir felsefi şartların her ikisinin de bir çerçeve içine yerleştirilme girişimidir. Orijinal pozisyonun lehteki yorumuna gelindiğinde, geleneksel anlamda ister özel kanaatler, isterse genel kavramlar içinde apaçık başvuruda bulunulacak hiçbir husus yoktur. Ben adalet kavramının bu tür gerçeklerden türetilbilir olduğunu iddia etmiyorum. Bir adalet kavramı belli önermelerden veya ilkeler üzerine olan şartlardan türetilemez; bunun yerine, pek çok düşüncenin karşılıklı desteğinin sorunu olan bu kavramın haklılaştırılması, her şeyin tutarlı bir bakış içinde birbirine uygun hale getirilmesini gerektirir.

Son bir yorum. Demek istediğimiz şudur: Adaletin belirli ilkeleri haklılaştırılmalıdır, çünkü bunlar eşitliğin orijinal pozisyonu üzerinde mutabıktırlar. Orijinal pozisyonun tamamen varsayımsal olduğuna daha önce vurgu yapmıştım. Eğer bu anlaşma gerçekten asla olmamış ise, bu ilkeler içindeki menfaati, ahlaki veya başkaca bir şeyi esas almamız neden gereklidir diye sormak gerekir. Bunun yanıtı, orijinal pozisyonda cisimlendirilmiş olan şartların bizim de kabul edeceğimiz şartlar olmasıdır. Bunu yapmamamız, belki de felsefi düşünürsellelikle bunu yapmaya ikna olmamız nedeniyledir. Sözleşmesel durumun her bir yönü bize destek olacak zeminler verebilir. O nedenle, bizim yapabileceğimiz şey, makul olarak tanımaya hazır olacağımız bir incelemeyi, ilkeler üzerine olan bir dizi şart olarak tek bir kavram halinde bir araya toplamak olacaktır. Bu sınırlamalar, sosyal işbirliğinin adil terimleri üzerindeki bizim dikkate almaya hazırlandığımız sınırlamaları açıklar. O nedenle, orijinal pozisyon fikrine bakmanın bir yolu, bu durumun, bunun şartlarının anlamının toplamını açıklayan bir araç olduğunu ve bunun sonuçlarının özünü çıkarmada bize yardım ettiğini görmek olmalıdır. Diğer taraftan bu kavram, bize kendi ayrıntılarını sunan ve dolayısıyla bunu anlaşılır şekilde tanımlamamız, durduğumuz noktada ahlaki ilişkileri en iyi şekilde yorumlamamız konusunda bize önderlik

eden sezgisel bir nosyondur. Zira biz, uzaktan da olsa itirazımızı etkinleştiren bir kavrama ihtiyaç duyarız; bunu bizim için orijinal pozisyonun sezgisel nosyonu yapar.<sup>8</sup>

## 5. KLASİK FAYDACILIK

Faydacılığın birçok şekli vardır ve bu teori son yıllarda gelişmiştir. Ben burada bunun şekillerini incelemeyeceğim gibi çağdaş incelemelerde ele alınan rafine edilmiş çok sayıda görüşleri de dikkate almayacağım. Benim amacım genel olarak faydacı düşünceye alternatif olmayı temsil edecek ve bu suretle bu düşüncenin değişik çeşitlemelerini oluşturacak bir adalet teorisi üzerinde çalışmaktır. Esasen bütün bu durumlarda sözleşme bakışı ve faydacılık arasındaki karşıtlıkların aynı kalacağına inanıyorum. O nedenle, ben en basit yolla farklılıkların altında yatan hususları, hakkaniyet olarak adaleti; sezgiciliğin, mükemmeliyetçiliğin ve faydacılığın benzer varyasyonlarıyla karşılaştıracam. Bu bölümde belki de en fazla yararlanılabilir ve açık çözümlenmesini Sidgwick'den alan katı geleneksel doktrini tanımlayacağım. Buradaki ana fikir, bütün bireylerin üzerinde hak sahibi olduğu büyük kurumların, en büyük net tatmin dengesini sağlamak üzere düzenlenmiş olan bir toplumun, doğru düzenlenmiş ve dolayısıyla adil bir toplum olmasıdır.<sup>9</sup>

---

<sup>8</sup> Henrie Poincare avertit: Il nous faut une faculte qui nous fasse voir le but de loin, et, cette faculte, c'est l'intuition.' "*La Valeur de la science*". [Henri Poincare uyarır: İnsanda bir olayın sonunu önceden görebilmesini sağlayacak bir yeti olmalıdır; bu yeti sezgidir. "*Bilimin Değeri*".] (Paris, Flammarion, 1990) p.27.

<sup>9</sup> Faydacı ahlak teorisi'nin gelişmesini özetleyen Henry Sidgwick'in *The Methods of Ethics/Etiğin Metotları*, 7th ed. (London 1907) kitabını esas alacağım. A.C.Pigou'nun bu doktrini ekonomik ve sosyal adalete uygulayan öncü nitelikteki *Principles of Political Economy/Siyasal Ekonominin İlkeleri*, (London,1883) isimli kitabının Book III/Üçüncü Kitabını, *The Economics of Welfare/Refahın Ekonomisi* (London, Macmillan, 1920), Sidgwick'in faydacı geleneğin tarihinin kısa özetini içeren, *Outlines of the History of Ethics/Etiğin Tarihinin Ana Hatları*, 5th ed. (London, 1902) takip edeceğim. Sidgwick'in, Shaftesbury'den başlayan kimi keyfi tasarruflarıyla ilgili *An Inquiry Concerning Virtue and Merit/Erdem ve Haketmeyle İlgili Bir Araştırma* (1711) ve Hutcheson'un *An Inquiry Concerning Moral Good and Evil/ Ahlaki İyilik ve Kötülükle İlgili Bir Araştırma* (1725) Hutcheson faydacı ilkeyi açıkça ifade eden ilk kişi olarak görünmektedir. *Inquiry/Araştırma*; sec.111, Ş'de şöyle demektedir: "Bu icraat en iyidir, zira en fazla kişinin en fazla mutluluğu fikrinin öncüsüdür ve kötüdür; çünkü aynı konudaki fırsatlar üzerinde cimridir." 18.yüzyıldaki diğer büyük çalışmalar Hume'un *Treatise of Human Nature/ İnsan Doğası Üzerine Deneme*, (1739) ve *An Enquiry Concerning the*

İlk önce ve gerçekten, toplumu düşünmenin bir yolu olarak bunu kolaylaştıran en önemli rasyonel kavramın faydacılık olduğunu varsaymak gerektiğini not etmek gerekir. Dikkate almak üzere ifade etmek isterim ki, kendi menfaatini gerçekleştirirken her insan, kesinlikle kayıplarını kazançlarıyla dengelemekte serbesttir. O nedenle, bizim şimdi daha büyük bir avantajın hatırına özveride bulunma hususunda kendimizi zorlamamız gerekir. Bir insan, en azından kendi büyük iyisinin başarısından başkaları etkilenmeyinceye ve kendi rasyonel amacına doğru mümkün olduğunca ilerleyinceye kadar tam olarak makul hareket eder. Şimdi aynı ilke bir gruba uygulandığında, o grubun kesinlikle bu şekilde hareket etmediğinin ve dolayısıyla bir insan için hak olanın o grup için de rasyonel bulunduğu ve bunun insanların birliği için de

---

*Principles of Moral/ Ahlak İlkeleri Üzerine Bir Araştırma* (1751), Adam Smith'in *Theory of the Moral Sentiments/ Ahlaki Duygular Teorisi* (1759) ve Bentham'ın *The Principles of Morals and Legislation/ Ahlak İlkeleri ve Yasama* (1789). Bunlara J.S.Mill'in *Utilitarianism/Faydacılık* (1863) ve F.Y.Edgeworth'un *Mathematical Psychics /Matematiksel Fizik* (London, 1888) konulu yazılarını da eklememiz gerekir.

Faydacılık üzerine olan incelemeler son zamanlarda bizim eşgüdüm sorunu ve kamusalılık sorunları olarak isimlendirdiğimiz hususlara odaklanmakla, değişik bir döngü halini almıştır. Bu gelişme R.F.Harrod'un, *Utilitarianism Revised/Revize Edilmiş Faydacılık, Mind*, vol.53 (1952-53); J.D.Mabbott, *Punishment/Ceza, Mind*, vol.48 (1939); Jonathan Harrison *Utilitarianism, Universalisation, and Our Duty to be Just/Faydacılık, Evrensellik ve Bizim Adil Olma Görevimiz, Proceedings of the Aristotelian Society*, vol.53 (1952-53). Yine bakınız J.J.C.Smart "Extreme and Restricted Utilitarianism/Aşırılık ve Faydacılık", *Philosophical Quarterly*, vol. 6 (1956) ve yine onun *An Outline of a System of Utilitarian Ethic/Faydacı Etik Sisteminin Ana Hattı* (Cambridge, The University Press, 1961) J.O.Urmson, "J.S.Mill'in 'The Interpretation of the Philosophy/ Felsefesinin Yorumu", *Philosophical Quarterly*, vol. 3 (1953). Bu konular adına bakınız David Lyons, *Forms and Limits of Utilitarianism/ Faydacılığın Sınırları ve Şekilleri* (Oxford, The Clarendon Press, 1965): ve Alan Gibbard, *Utilitarianism and Coordination/ Faydacılık ve Eşgüdüm* (tez, Harvard University, 1971). Bu çalışmalarla ortaya çıkan sorun, çalışmaların kendisi kadar önemlidir, ben bunları doğrudan üstlenmemek ve dağıtımın daha önemli sorunlarını incelemek üzere bir kenara bırakıyorum.

Son olarak, burada J.C.Harsanyi'nin makalelerini ve özellikle *Cardinal Utility in Welfare Economics and in the Theory of Risk-Taking/Refah Ekonomilerinde Belli Başlı Faydacılık ve Risk Alma Teorisi, Journal of Political Economy*, 1955; ve *Cardinal Welfare, Individualistic Ethics, and Interpersonal Comparisons of Utility/ Belli Başlı Refah, Bireysel Etik ve Faydacılığın Kişiliği Mukayeseleri, Journal of Political Economy*, 1955; ve R.B.Brandt, *Some Merits of One Form of Rule-Utilitarianism/ Faydacılılık Kuralının Bir Şeklinin Bazı Değerleri, University of Colorado Studies* (Boulder, Colorado, 1967) Aşağıda §§27-28'e bakınız.

aynı olduğunun dikkate alınması gerekmez mi? Tam da bir kişinin iyiliğinin inşası, o kişinin hayatının değişik anlarında tecrübe ettiği derslerin bir dizi tatmininden ibaret olması gibi toplumun iyiliği de aynı şekilde o kişiye ait olan arzular sisteminin tamamlanmasıyla tesis edilmiş olur. Bir bireyin kendi refahı için mümkün olduğu kadar ilerleme ilkesi, bir grubun kendi refahı için mümkün olduğu kadar ilerlemesi için de geçerlidir ve bu üyelerinin arzularından gelen büyük kapsamlı bir arzu sisteminin gerçekleşmesi içindir. Bireyin mevcut ve gelecekteki kazançlarının, mevcut ve gelecekteki kayıplarını dengelemesi gibi, toplum da, değişik kişiler arasındaki tatminleri ya da tatminsizlikleri dengeleyebilir. Fayda ilkesine bir kişi, doğal yolla, ancak bu düşüncüler sayesinde ulaşır: bir toplumun kurumları da net tatmin dengesini azamileştirdiği zaman uygun şekilde düzenlenmiş olur. Bir topluluk için insanların seçme ilkesi, insanın seçme ilkesinin genişlemesi olarak yorumlanır. Onun için sosyal adalet, grubun refahı kavramının kötüleşmesine karşı uygulanan rasyonel bir basiret ilkesidir (§51).<sup>10</sup>

Bu fikir, daha ileri fikirler dikkate alındığı takdirde daha fazla çekici olur. Doğru ve iyi etiğin iki ana kavramıdır. Ahlaken değerli kişi kavramının bunlardan türetildiğine inanıyorum. O nedenle, etik teorisinin yapısı, büyük ölçüde bu iki temel nosyonu nasıl tanımladığına ve buna nasıl bağlandığına göre belirlenir. Bunları birbirleriyle ilişkilendirme yolu çok basit olarak teleolojik/amaçsal teoriler tarafından ele alınır. İyi doğrudan bağımsız şekilde tanımlanır. O nedenle, doğru da iyinin maksimize edilmesi olarak tanımlanır.<sup>11</sup> Daha kesin olarak ifade etmek ge-

---

<sup>10</sup> Bu noktada D.P.Gauthier'e bakınız, *Practical Reasoning/Pratik Muhakeme* (Oxford, Clarendon Press, 1963), sf.126f. Bu metin Constitutional Liberty and Concept of Justice/Anayasal Özgürlük ve Adalet Kavramı *Nomos VI: Justice*, ed.C.J.Friedrich ve J.W.Chapman (New York, Atherton Press, 1963) sf.124f. içinde bulunan üst düzeydeki idari bir karar olarak adalet fikriyle ilişkilendirilen ayrıntıları sunmaktadır. Bakınız Justice as Fairness/Hakkaniyet Olarak Adalet, *Philosophical Review*, 1958, sf.185-187. Bu genişlemeyi açıkça onaylayan faydacılar için referanstır, bakınız §30, note 37. Sosyal bütünleşme ilkesinin kişisel bütünleşme ilkesinden farklı olduğunun ifade edildiği R.B.Perry tarafından yazılmış *General Theory of Value/Genel Değer Teorisi* (New York, Longsman, Green, and Company, 1926), sf.674-677. Bu olguya, Emile Durkheim ve aynı görüşteki diğerlerinin hatasına yollamada bulunuyor. Perry'nin sosyal bütünleşme kavramı paylaşılan ve baskın olan hayırsever amaç üzerine bir bakış getirmektedir. Bakınız aşağıda, §24.

<sup>11</sup> Ben burada W.F.K.Frankena'nın *Ethics/Etik* (Englewood Cliffs, N.J.Prentice Hall, Inc., 1963) p.13'ü benimsiyorum.

reker ise, en fazla iyi üreten uygun alternatifler, doğru kurumlar ve eylemlerdir veya en azından bunlar olabildiği kadar iyi olan diğer herhangi bir kurum ve eylem için de gerçek ihtimallerin yolunu açar (birinci mevkie/daha büyük sınıfa ihtiyaç duyan binici yalnız değildir). Teleolojik teoriler, rasyonellikle göründüklerinde, derin bir sezgisel uygulamaya sahip olurlar. Onun için rasyonalite bazı şeyleri azamileştirir. . Ahlak da iyiyi azamileştirir şeklinde düşünmek doğaldır. Gerçekten en iyiyi takip etmesi gereken şeyleri aşıkarsaymak çekicidir.

Teleolojik teoride, iyinin, doğrudan bağımsız olarak tanımlandığını akıldan tutmak gerekir. Bu iki anlama gelir: Birincisi, teleolojik teori sağduyu ile ayırt edilebilir yargılar olarak nelerin (bizim değer yargılarımız) iyi olduğuna ilişkin düşüncelerimizi şekillendirir ve bize doğrunun tanımlanmış iyiyi maksimize etmek olduğu varsayımını önerir. İkincisi, neyin doğru olduğuna işaret etmeksizin, bireyin bazı şeylerin iyi olduğu kanısına varmasına imkan verir. Mesela, haz duymak yalnız başına iyidir denildiğinde, bu herhangi bir doğru standardını öngörmez, sadece biz öyle düşündüğümüz için muhtemelen öyle tanınır ve bir değer kriteri olarak sıraya konulabilir. Malların dağıtımını eğer iyi olarak kabul ediliyor ise, sipariş edilen şey de iyi bir şey olarak dikkate alınır ve bu durumda teleolojik teori (başkaları arasındaki malların dağıtımını dahil) bize en iyiyi üretmeyi emreder; ancak bu klasik anlamda teleolojik bir bakış açısı değildir. Bir kişi dağıtımını sezgisel olarak anladığında, dağıtım sorunu doğru kavramının altına düşer ve böylece teori bağımsız iyi tanımına ihtiyaç duyar. Klasik teleolojik teorilerin açıklanması ve basitleştirilmesi büyük ölçüde bizim ahlaki değerlerimizi etkileyen ve bunları iki ayrı sınıfa ayıran olgulardan türer. Bunlardan birisi, farklı biçimde karakterize edilirken, diğeri onunla azamileştirme/maksimizasyon ilkesi aracılığıyla bağlantılı olur.

Teleolojik doktrinler, iyi kavramının kesin olarak belirtilmesine bağlı olarak çok açık şekilde ayırt edilebilir. İnsani yönden mükemmelliğin gerçekleşmesinin kültürel olarak değişik şekillerini ele aldığımızda, bizim mükemmeliyetçilik diye isimlendirdiğimiz ölçüye sahip olmamız gerekir. Bu nosyon, diğer düşünürler içinde sadece Aristoteles ile Nietzsche'de bulunur. Eğer iyi haz duymak olarak tanımlanırsa, bu hedonizmi (çn:hazcılığı) benimsemek; yok eğer iyi mutluluk olarak tanımlanırsa, bu mutluluk ahlakını benimsemek demektir. Ben faydacılık ilkesini, klasik tanımlanma şekilleri olan arzunun tatmini olarak iyi

veya daha iyi olarak rasyonel arzunun tatmini şeklinde anlıyorum. Bu anlayışın, faydacılık ilkesinin adil yorumunun bütün gerekliliklerine ve ihtiyaçlarına uygun olduğuna inanıyorum. Sosyal işbirliğinin uygun koşulları, rasyonel bireysel arzuların en büyük tatmininin başarıldığı durumlara yerleştirilebilir. Bu kavramın başlangıcının kabul edilebilirliğinin ve çekiciliğinin yadsınması ise mümkün değildir.

Adaletle faydacı bakışın çarpıcı yanı; sorunun ve doğrudan olmasa da tatminlerin toplamının bireyler arasında nasıl dağıtıldığı, yine sorunun ve doğrudan olmasa da bir insanın kendi tatminini fazla mesaiyle nasıl dağıttığıdır. Her iki durumda da doğru dağıtım, hangisinin azami tatmin sağlayacağı noktasındadır. Toplum, ister haklar ve ödevler, ister fırsatlar ve imtiyazlar, isterse refahın başka şekilleri olsun, azami başarının kazanılması için gerekli olan kendi tatmin araçlarını kendisi tahsis eder. Ancak, daha fazla eşit dağıtımın dışında, hiçbir tatmin aracı bağları koparmak hususunda ve kendi içinde, tazmin etmekten daha fazla diğerinden daha çok tercih edilebilir değildir.<sup>12</sup> O nedenle, adalet kurallarının mutlak sağduyusunun, özellikle özgürlüklerin ve hakların korunması veya hak edilen iddiaların ifade edilmesi yönündeki tartışmayla çelişir görünmesi doğrudur. Fakat faydacı açıdan bu hükümlerin açıklanması ve bunların bağlayıcı karakterlerinin görünmesi; deneyimlenmiş bu hükümlere sıkı şekilde saygı gösterilmesi ve eğer avantajlar toplamı maksimize edilebilirse, bu sadece istisnai durumlarda geçmiş hükümlerin olması nedeniyledir.<sup>13</sup> Bununla beraber, diğer bütün hükümlerde olduğu gibi adaletle ait olanlar da, en büyük tatmin dengesinin kazanıldığı amaçtan itibaren türemiştir. O nedenle, ilke olarak fazla kazananların, başkalarının daha az kayıplarını tazmin etmeleri için hiçbir neden yoktur ya da daha önemli olarak, birkaç kişinin özgürlüğünün ihlalinin doğru olmadığı hususu, iyiyi paylaşan pek çok kişi tarafından da doğru bulunmaz. Pek çok şart altında basitçe oluşan uygarlığın kabul edilebilir ilerlemiş büyük avantajlarının toplamı bu yolla kazanılmamıştır. Hiç kuşku yok ki adaletin sağduyu hükümlerinin katılığının, insanların adaletsizlik eğilimlerini ve zararlı toplumsal eylemlerini sınırlamada belirli kullanışsızlıkları vardır; ancak faydacılık, bu katılığın ahlakın ilk şartının hata olmasının onaylandığına inanır. Bir

---

<sup>12</sup> Bu noktada bakınız Sidgwick, *The Methods of Ethics/Etiğin Metotları*, sf. 416f

<sup>13</sup> Bakınız J.S.Mill, *Utilitarianism/Faydacılık*, ch.V, son iki bölüm.



insanın kendi arzular sisteminin tam olmasının rasyonel olması gibi, bir toplumun kendisi için de, bütün üyelerini kapsayacak şekilde net tatmin dengesini maksimize etmesi doğrudur.

O nedenle, en doğal yol, bir insan için rasyonel olan seçme ilkesinin bir bütün olarak topluma benimsetilmesi için faydacılığa (aynı zamanda ve elbette bunu yapmanın tek yoludur) varmak olmalıdır. Bu bir defa tanındığında, tarafsız gözlemcilerin yeri ve faydacı düşüncenin tarihindeki sempati vurgusu anlaşılmaya hazırdır. Tarafsız gözlemciler kavramı tarafından sempatik kimliklerin var olması, bir kişinin topluma uyguladığı ilkenin, bizim hayallerimize rehberlik eden kavramlar için de var olması demektir. Bu gözlemci, bütün insanların arzularının gerekli organizasyonunu uyumlu bir arzular sistemi haline getirmeyi kavramış bir gözlemcidir. Bunun inşa edilmesi için birçok insanın tek bir insanın içinde eritilmesi gerekir. Sempatinin ve hayal etmenin ideal güçleri bahsedildiğinde, tarafsız gözlemci, başkalarının arzularını kendi arzuları gibi deneyerek belirleyen mükemmel bir rasyonel bireydir. Bu yolla o kişi, ideal bir yasa koyucunun sosyal sistemin kurallarını uyarlayarak maksimize etmeye çalışması gibi tatminin bir arzu sistemi içindeki uygun ağırlığını ve bu arzuların ve tahsislerin yoğunluğunu anlar. Bu toplum kavramı üzerindeki farklı bireyler, haklar ve ödevler boyunca pek çok çizginin, isteklerin büyük ölçüde yerine gelmesi için tayin ve tatminin sınırlı sayıdaki araçlarının kurallara uygun olarak tahsis edildiğini düşünürler. İdeal yasa koyucu tarafından verilen bu karar, o nedenle, bir girişimcinin bu veya başka emtiaları üreterek karını nasıl maksimize edeceğine veya bir tüketicinin bu veya başka toplama malları satın alarak kendi tatminini nasıl maksimize edeceğine karar vermesinden maddesel olarak farklıdır. Her bir durumda, arzular sisteminin sınırlı araçlarının en iyi tahsis edilmiş olanını belirleyen bir tek kişi vardır. Doğru karar verimli idarenin en esaslı sorunudur. Sosyal işbirliğinin bu bakışı, seçme ilkesinin bir kişiye göre topluma doğru genişletilmesinin sonucudur. Faydacılık kişiler arasındaki farklılığı ciddiye almaz.

## 6. İLGİLİ BAZI KARŞILAŞTIRMALAR

Birincisine mutlak bir ağırlık vermeden diğerine belirli bir öncelik verdiğimiz, özgürlük ve hak arasındaki iddiaları muhafaza ederek ilke sorununu ayırabildiğimiz ve yanı sıra sosyal refahın arzulanana ağırlığı-

nı artırabildiğimiz takdirde, bunun kendisini ortaya çıkaran sağduyulu kanaatlerinin pek çok filozof tarafından da kabul edildiği söylenebilir. Toplumun her bir üyesi adaletin içinde bir bozulmazlık bulunduğunu veya bazıları da doğal hakların herkesin refahına aykırı olmadığını düşünür. Adalet, daha büyük iyiyi paylaşanlar tarafından birilerinin özgürlüğünün kaybının doğru olduğu düşüncesini reddeder. Kazançları ve farklı kişilerin kayıplarını dengeleyen gerekçe, eğer bir tek kişiyi dahi hariç tutsa bu adil değildir. O nedenle, adil bir toplumda bahşedilmiş olan temel özgürlükler ve adalet tarafından korunan haklar, siyasal pazarlıklara veya sosyal çıkar hesaplarına konu edilemez.

Hakkaniyet olarak adalet, adaletin öncüllüğüyle ilgili olan sağduyulu kanaatlerin orijinal pozisyonda seçilmiş ilkelerin sonucu olduğunu göstermek suretiyle, bunları dikkate almaya girer. Bu yargılar, rasyonel tercihleri ve tarafların başlangıçtaki eşitliğini yansıtır. Kesin bir ifadeyle faydacılık, bu adalet duygusuyla kendi doktrininin çatışmalarını tanımlar. Adaletin sağduyu kurallarını ve doğal hak nosyonunun ikincil kurallarının bağlı geçerlilikte olduğu düşüncesini muhafaza eder. Bunların uygar bir toplumun şartları altındaki olgulardan doğduğunu, bunların önemli bir kısmını takip etmekte büyük sosyal fayda bulunduğunu ve sadece istisnai durumlarda ihlallere izin vermenin düşünülebileceğini savunur. Dahası, faydacılık tarafından yaptırıma bağlanmamış yollarla doğal insani eğilimlerle eş ağırlıktaki hakları ihlal edene kadar, bizim aşırı bir hevesle uygun bulduğumuz kabuller ve başvurduğumuz bu haklar, mutlak şekilde kullanılmak üzere bize bağışlanmıştır. Bunu bir defa anladığımızda, faydacılık ilkesiyle adaletin ikna gücü arasındaki eşitsizlik görüntüsü felsefi yönden daha fazla bir zorluk oluşturmaz. Şöyle ki sözleşme doktrini, her şey tam olarak hesaba katıldığında adaletin önceliği ile ilgili kanaatlerimizi geçerli saymasına karşın; faydacı görüş, bunlarda sosyal yönden yararlı bir yanılısına arar.

İkinci karşılaştırma, faydacılık bir insan için olan seçme ilkesini topluma doğru genişlettiğinde, hakkaniyet olarak adalet, sözleşme görüşü olarak toplumsal seçme ilkesini ve dolayısıyla adalet ilkelerini orijinal anlaşmanın nesnesi olarak kabul eder. İnsan örgütlenmelerini düzenleyen ilkelerin, bir insanın seçme ilkesinin sadece bir genişlemesi olduğunu varsaymamak için hiçbir neden yoktur. Aksine, biz herhangi bir şeyin doğru düzenlenme ilkesinin, o şeyin doğasına bağlı olduğunu, ayrı sistemlerin amaçlarıyla farklı insanların çokluğunun insan toplu-

lukları için gerekli bulunduğunu eğer kabul edecek olursak, sosyal seçme ilkelerinin faydacı olduğunu beklemememiz gerekir. Emin olun ki, şimdiye kadar hiçbir şey, orijinal pozisyon içindeki tarafların faydacılık ilkesini, sosyal işbirliği deyimini tanımlamak için seçmediklerini söylemek kadar yön gösterici olmamıştır. Benim daha sonra inceleyeceğim zor sorunlardan birisi budur. Faydacı ilkenin bazı şekillerinin uygulanabileceğini ve dolayısıyla sözleşme teorisinin sonunda daha derin ve dolambaçlı olarak doğrulamaya liderlik edeceğini herkesten ayrı olarak birisinin bilmesi pekala mümkündür. Bu tür bir türetmenin, bir zamanlar Bentham ve Edgeworth tarafından önerildiği, ancak bunun onlar tarafından sistematik bir yolla geliştirilmediği ve benim bilgime göre bunun Sidgwick'de de bulunmadığı bir olgudur.<sup>14</sup> Şimdiki halde, sadece orijinal pozisyondaki kişilerin fayda ilkesini ret edeceklerini ve yerine bazı nedenlerle bunun önceden çizilmiş hali olan ve evvelce sözü edilen adaletin iki ilkesini benimseyeceklerini varsayıyorum. Her durumda sözleşme teorisi noktasında duran birisi, rasyonel sağduyu ilkesini sadece tarafsız gözlemciler tarafından inşa edilen arzular sistemine doğru genişleterek sosyal seçme ilkesine varamaz. Bunu yapabilmek, bireylerin farklılığını ve çoğulculuğunu dikkate almak olmadığı gibi, insanların rızalarını adalet temelinde organize etmek de değildir. Burada dikkat çeken bir anomaliyi not etmek gerekir. Faydacılığı bireysellik olarak düşünmek bir alışkanlıktır ve böyle düşünmek için iyi nedenler de vardır. Faydacılar, özgürlüğün ve özellikle düşünce özgürlüğünün güçlü savunucularıdır. Aynı zamanda, bunun iyi bir toplumun avantajlarından zevk alan bireyler tarafından inşa edileceği fikrini savunurlar. Faydacılık bireysellik değildir, en azından daha doğal düşünümsele akışa varmada bütün arzular sisteminin bir araya gelmek suretiyle topluma seçme ilkesinin bir insan tarafından uygulanmasıdır. O nedenle, iki metin arasında bir birleşme olduğu takdirde, ikinci karşılaştırma birinciyile ilgilidir ve sosyal çıkarların dikkate alınmasında, adalet tarafından güvence altına alınan haklara konu olan ilke ona dayanır.

---

<sup>14</sup> Bentham için bakınız, *The Principles of International Law/Uluslararası Hukukun İlkeleri*, Makale I, *The Works of Jeremy Bentham/Jeremy Bentham'ın Eserleri* içinde, ed. John Bowring (Edinburgh, 1838-1843), vol.11, p.537; Edgeworth için bakınız *Mathematical Psychics/Matematiksel Fizik*, sf.52-56, ve yine aynı argümanın daha kısası olan *The Pure Theory of Taxation/Vergilendirmenin Saf Teorisi'nin* ilk sayfaları, *Economic Journal*, vol.7 (1897) Bakınız aşağıda, §28

Şimdi ifade edeceğim son karşılaştırma, hakkaniyet olarak adaletin aksine faydacılığın bir teleolojik teori olmasıdır. Tanımlamak gerekirse eğer, ikincisi bir deontolojik teoridir. Ne biri, ne de diğeri iyiyi doğrudan bağımsız olarak ifade etmez veya doğruyu iyiyi maksimize etmek olarak yorumlamaz. (Şu hususları not etmek gerekir: Deontolojik teoriler, teleolojik olmayan teoriler olarak tanımlanırlar. Bunlar kurumların hakkaniyetini ve eylemlerin sonuçlardan bağımsızlığını karakterize eden görüşler değildir. Bütün etik teoriler, hakkaniyetin yargılanmasında sonuçlarını hesaba katmamıza ve dikkate almamıza değer teorilerdir. Rasyonel olmayan bir tanesi dahi onun uçuk bir doktrin olduğu anlamına gelmez.) Hakkaniyet olarak adalet, ikinci yol bağlamında bir deontolojik teoridir. Onun için orijinal pozisyondaki insanların eşit özgürlük ilkesini ve herkesin yararına olan ekonomik ve sosyal eşitsizliklerin sınırlandırılmasını seçtikleri, adil kurumların iyiyi maksimize etmeleri için hiçbir neden olmadığını düşünmenin gerekli olduğu varsayılmıştır. (Ben burada faydacılıkla iyunin rasyonel arzunun tatmini olarak tanımlandığını varsayıyorum.) Elbette, en iyunin üretilmesi olanaksız değildir ama rastlantısaldır. En büyük net tatmin dengesine ulaşma sorunu asla hakkaniyet olarak adaletten ortaya çıkmaz, maksimum ilkesi her zaman kullanılmaz.

Bu anlamda, daha ileri bir nokta daha vardır. Faydacılık içinde doğrunun ne olduğunun kararlaştırılmasında dikkate alınmasını öngören bu nokta, herhangi bir arzunun kendi içinde bir değerinin olmasıdır. En büyük tatmin dengesinin hesaplanmasında arzuların ne için olduğu dolaylı olmak dışında bir sorun oluşturmaz.<sup>15</sup> Biz kurumları toplamda daha fazla tatmin elde etmek için düzenleriz. Bunların kaynakları ve niteliği hakkında soru sormayız. Sadece bunların tatmininin toplam refahı nasıl etkileyeceğini sorarız. Sosyal refah doğrudan ve yalnızca bireylerin tatmin veya tatminsizlik düzeniyle ilgilidir. Onun için insanlar, eğer bir başkasına karşı ayrımcılık yapmaktan mutlak bir keyif alırlarsa, başkalarına tabi olmakta öz-saygılarını artırmak anlamında daha az özgürlük tanırlarsa, bu arzuların tatmini mutlaka bizim onların yoğunluğuna danışma ağırlığımızı veya her nasılsa diğer arzulara göre belirlenir. Eğer toplum bunların yerine getirilmesini inkar eder veya bunları bastırmaya karar verirse, bu onların sosyal olarak

---

<sup>15</sup> Bentham, *The Principle of Morals and Legislation/Ahlak İlkesi ve Yasama*, ch.I, sec.IV.

yıkıcı olmaları veya daha büyük bir refahın başka yollarla kazanılabileceğine eğilimli olmaları nedeniyledir.

Diğer taraftan, hakkaniyet olarak adalet içinde kişiler peşin olarak eşit özgürlük ilkesini kabul ederler ve bunu kendi amaçları konusunda daha fazla bilgi sahibi olmadan yaparlar. Onlar zımni olarak, kendi iyi kavramlarını gerekli adalet ilkelerine uydurmak veya en azından doğrudan çığnenmeyen talepleri bastırmak hususunda hemfikirdirler. Birey, kendisini daha az özgürlük durumunda olanları görmekten hoşnut bulunduğu, her ne şekilde olursa olsun bu hoşnutluğa karşı bir hak talebi olmadığını anlar. Başkalarının mahrumiyetinden onun aldığı keyif yanlıştır, çünkü bu tatmin onun orijinal pozisyonda mutabık kaldığı ilkenin gereklerine aykırıdır. Hak ilkeleri ve buna göre adalet, tatminin değerine sınır koyar. Bunlar birisinin iyi kavramı üzerindeki makul sınırları başkalarına zorla benimsetir. Özlemlerin kararlaştırılmasında ve planların yapılmasında, insanlar bu sınırlamaları dikkate alırlar. Bundan dolayı, hakkaniyet olarak adalette, bunlar ne olurlarsa olsunlar, birisi, insanların verili eğilimlerini ve beklentilerini dikkate almaz ve daha sonra bunların yerine getirilmesinin en iyi yolunu arar. İnsanların ihtiyaçlarını karşılamak için oluşturulan adalet ilkelerine, getireceği sınırlamalara rağmen saygı duyulmalıdır. Biz bunu hakkaniyet olarak adalette, doğru kavramı iyiden önce gelir şeklinde ifade edebiliriz. Adil bir sosyal sistem, bu amaçların adil takibini kullanmak suretiyle bireylerin amaçlarını geliştirmek zorunda oldukları alanı tanımlar. Fırsatların ve hakların çerçevesi ile tatmin araçları sağlar. Adaletin önceliği, adaletin ihlalinin bir değerinin olmadığını, çıkarlara ihtiyacı olduğu hususunu muhafaza ederek bundan sorumlu olur. Birinci mevkiye bir hakkın olmaması talepleri geçersiz kılamaz.<sup>16</sup>

Hakkaniyet olarak adalet içinde doğrunun önceliğinin iyinin üzerinde olması kavramın merkezi özelliğini ortaya çıkarır. Bu durum, temel yapının tamamının şekillendirilmesi üzerine belli kriterleri dayatır. Bu düzenlemeler adaletin iki ilkesine aykırı olan davranışları ve oluşturulan eğilimleri dikkate almaz (bu, belirli olan birinci muhteva-

---

<sup>16</sup> Doğrunun önceliği Kant'ın etiğinin merkezi özelliğidir. Bakınız mesela, *The Critique of Practical Reason/Pratik Aklın Eleştirisi*, ch.II.bk.I of pt.özellikle sf./sayfa 62-65 of vol.5 of *Kants Gesammelte Schriften, Preussische Akademie der Wissenschaften* (Berlin, 1913) Açık bir açıklama Theory and Practice/Teori ve Uygulama (kısaltılmış başlık) *Political Writings/Siyasal Yazılar*, sf./sayfa 67' de bulunabilir.

dan verilen belirli ilkelerdir) ama adil kurumların istikrarlı olmasını bu düzenlemeler sağlar. Belli başlangıç bağları, neyin iyi ve hangi karakter şekillerinin ahlaken değerli olduğu ve buna bağlı olarak kişilerin nasıl olmaları gerektiği üzerine kurgulanır. Herhangi bir adalet teorisi, bazı sınırlar koyar. İsimlendirmek gerekirse bunlar, teorinin birinci ilkelerinin verili durumlarının tatmini için gerekli olan sınırlardır. Faydacılık, durumu daha az net tatmin dengesine liderlik görüntüsü içinde olan bu arzuları ve eğilimleri teşvik etmeyi veya bunlara izin vermeyi kabul etmez. Fazlasıyla şekli olan bu sınırlama, ayrıntılı dürüst bilgi koşullarının eksik olmasından dolayıye arzular ve beklentiler hakkında çok fazla bir şeye işaret etmez. Bu tek başına faydacılığa karşı bir itiraz değildir. Bu sadece adil bir toplumda hangi ahlak karakterinin cesaretlendirilebileceğinin belirlenmesinde, insan hayatının doğal olgularına ve ihtimallerine büyük ölçüde güven duyan faydacı doktrinin bir özelliğidir. Hakkaniyet olarak adaletin ahlaki ideali, etik teoriye çok derin biçimde yerleştirilmiştir. Bu doğal haklar görüşünün (sözleşmecî gelenek) fayda teorisiyle mukayesesinin bir özelliğidir.

Hakkaniyet olarak adalet ile faydacılığın arasındaki zıtlıkların belirlenmesinde, benim zihnimde sadece klasik doktrin vardır. Bu, Bentham ve Sidgwick'in ile faydacı ekonomistler Edgeworth ve Pigou'nun görüşüdür. Hume tarafından benimsenen bu tür faydacılık benim amacıma hizmet etmez, zira faydacılığın bu çeşidi katı faydacılık üzerine konuşmaz. Locke'un sözleşme teorisine yönelik çok iyi bilinen argümanlarında, Hume, vefa ve bağlılık ilkelerinin her ikisinin kaynağının da faydacılık olduğunu ve o nedenle bunların orijinal sözleşmedeki siyasal yükümlülük temelinden hiçbir kazanç sağlamadıkları görüşünü muhafaza eder. Hume için Locke'un öğretisi gereksiz bir ayak direme ve karışıklık yaratmayı temsil eder. Nitekim biri doğrudan faydaya başvurmalıdır.<sup>17</sup> Hume, faydayla bir bütün olarak toplumun genel çıkarlarını ve ihtiyaçlarını kasteder görünmektedir. Vefa ve bağlılık ilkeleri, bu ilkeler genel olarak saygı görmediği takdirde, sosyal düzenin korunmasının olanaksız olduğunu öngören faydacılıktan türemiştir. Ancak Hume, daha sonra hukukun ve devletin faydacılığın gereklerine

---

<sup>17</sup> Of the Original Contract/Orijinal Sözleşme, *Essays: Moral, Political and Literary/Makaleler: Ahlak, Siyasallık ve Edebiyat*, ed. T.H.Green ve T.H.Grose, vol.I (London, 1875,sf./sayfa 454f.

uyduğu zaman, her insanın kazanmak için ve uzun vadede avantajını gözeterek ayakta durduğunu varsayar. O başkalarının dezavantajlarının ağır basmasının kazandırdıklarıyla ilgili hiçbir hatırlatmada bulunmaz. O nedenle, Hume için faydacılık ortak iyunin özdeşidir. Kurumlar en azından uzun vadede herkesin çıkarına uyduğu zaman faydacılığın taleplerini tatmin eder. Eğer Hume'un bu yorumu doğru ise, bu yorumla adaletin önceliği arasında düşünülmeden yapılmış bir çatışma olmadığı gibi, Locke'un sözleşme doktriniyle, bu yorum arasında da bir ilişki yoktur. Locke'a göre, eşit hakların rolü için tabiat halinden mümkün olan kopuş, sadece ve kesinlikle bu haklara saygı ve ortak çıkara hizmet ile sağlanır. Locke'un kanıtladığı üzere, tabii halden bütün dönüşümlerin bu şartları tatmin ettiği açıktır ve rasyonel insanların amaçlarını ilerletmekle ilgilenmeleri onlara eşitlik durumunda kabul edilebilir gelir. Ancak Hume'un faydacılık anlamında gördüğü toplumun genel dönüşümlerinin, eşitlik durumunda bu şartın tatmin edilmesi ve rasyonel insanın amaçlarını ilerletmek için ilgilendiği şeylerin bunlara rıza göstermesiyle gerçekleştiği açıktır. Hume, hiçbir yerde bu sınırlamaların uygunluğunu tartışmaz. Onun, Locke'un sözleşme doktrinine yönelik eleştirisi asla sözleşmenin temelde tartışılması, özellikle onun tanınmaması veya inkar edilmesi değildir.

Bentham, Edegeworth ve Sidgwick'in formüle ettikleri klasik görüşün yararı, bunun sabitlendiğinin, yani adalet ilkelerinin göreceli önceliğinin ve hakların bu ilkelerden türediğinin açıkça tanınmasındadır. Sorun, birkaçı üzerindeki bu dezavantajların, başkaları tarafından hoşlanılacak büyük bir avantajlar toplamı tarafından ağır bulunup bulunmayacağı ya da her insanın çıkarına olan adaletin ağırlığının, sadece ekonomik ve sosyal eşitsizliklere izin verip vermeyeceği ile eşit özgürlüğü gerektirip gerektirmeyeceği üzerinedir. Klasik faydacılıkla hakkaniyet olarak adalet arasındaki aykırılık iması, toplum kavramının altının çizilmesinde bir farktır. Biz birisinde başlangıç pozisyonundaki insanların adil olduğu için seçtikleri ilkeler tarafından düzenlenmiş karşılıklı avantajların ve işbirliğinin öngörüldüğü iyi düzenlenmiş toplum projesini; diğesinde ise tarafsız bir gözlemci tarafından, verili kabul edilen pek çok bireysel arzular sisteminden, sosyal kaynakları arzular sistemine maksimize eden verimli yönetimi düşünürüz. Klasik faydacılıkla olan bu karşılaştırma, onun içindeki doğal türevlerle birlikte bu çelişkiyi meydana getirir.

## 7. SEZGİCİLİK

Ben sezgiciliği genel bir yolla alışılmış, yani birincil ilkeler ailesi içinde indirgemeci olmayan, düşünülmüş yargılarımızla birimizin diğerinin talebini tartarak dengeleyen adil bir doktrin olarak düşüneneğim. Biz belirli bir genelleme düzeyine ulaştığımızda sezgicilik, adaletin yarışan ilkelerinin uygun vurgularını belirleyen inşa edici hiçbir yüksek emir ölçütünün olmadığını iddia eder. Ahlaki olguların karışıklığı bir dizi ayırt edici ilkeyi gerektirir. Ki bunların ağırlığının dikkate alınmasında veya tahsis edilmesinde tek bir standart yoktur. Sezgici teoriler, bundan dolayı iki özelliğe sahiptir. Birincisi, bunların özel durumlarda verilebi- len aykırı direktifler olan birincil ilkelerin çoğulluğunu ihtiva etmeleri; ikincisi bunların, bu ilkelerin birini diğerine göre tartan hiçbir zımni metot, hiçbir öncelikli kural ihtiva etmemeleridir. Biz sezgicilikle sadece, bize doğruya yakın görünen bir dengeye dikkat çekeriz. Ama eğer öncelikli kurallar var ise, bunları az ya da çok önemsiz ve bir yargıya ulaşmak hususunda maddi yardımcı değil diye düşünmek gerekir.<sup>18</sup>

Değişik diğer düşünceler çoğunlukla sezgicilikle birleşir, mesela meşru ahlak talepleri ve benzerleri üzerine olan ahlak ilkeleri uygun açık-

---

<sup>18</sup> Bu çeşit sezgisel teoriler Brian Barry'de, *Political Argument/Siyasal Argüman* (London, Routledge and Kegan Paul, 1965) vardır, özellikle bakınız sf./sayfa 4-8, 286f: R.B.Brandt, *Ethical Theory/Etiksel Teori* (Englewood Cliffs, N.J.Prentice-Hall, Inc.1959), sf. 404, 426,429f, burada fayda ilkesi eşitlik ilkesiyle birleştiriyor: Nicholas Rescher, *Distributive Justice/Dağıtıcı Adalet* (New York, Bobbs-Merrill, 1966), sf. 35-41, 115-121. Burada benzer kısıtlamalar verimli ortalama kavramıyla tanıtılıyor. Robert Nozick, *Moral Complications and Moral Structures/Ahlak Komplikasyonlar ve Ahlaki Yapılar* isimli kitabında bu tür sezgicilik içindeki bazı sorunları inceliyor, *Natural Law Forum*, vol.13 (1968)

Geleneksel anlamda sezgicilik belirli epistemolojik tezleri ihtiva eder, mesela, kişisel aşıkahlık ve ahlaki ilkelerin gerekliliği gibi. Buradaki temsil edici çalışmalar şunlardır: G.E.Moore, *Principia Ethica/Etik İlke* (Cambridge, The University Press.1903) özellikle chs.I ve VI: H.A.Prichard'ın *Moral Obligation/Ahlaki Yükümlülük* içindeki makaleleri üzerine konferansları (Oxford, The Clarendon Press. 1949) özellikle *Does Moral Philosophy Rest a Mistake?/Ahlak Felefeşefesi Bir Hataya mı Dayanır?* (1912) başlıklı birinci makale: W.D.Ross, *The Right and the Good/Doğru ve İyi* (Oxford, The Clarendon Press. 1939) özellikle chs.I ve II ve *The Foundations of Ethics/Etiğin Kaynakları* (Oxford, The Clarendon Press. 1939). Bakınız aynı zamanda, Ricgard Price'ın *A Review of the Principal Questions of Morals/Ahlakın Temel Sorunlarının Gözden Geçirilmesi* isimli eserindeki 18. yüzyıl makalesine, 3rd ed.1787 ed. D.D.Raphael (Oxford, The Clarendon Press.1948). Sezgiciliğin bu klasik formu üzerine yeni bir inceleme için bakınız, H.J.McCloskey, *Meta-Ethics and Normative Ethics/Meta Etik ve Normatif Etik* (The Hague, Martinus Nijhoff, 1969)



lıkla ifade edilmek için formüle edildiklerinde, doğru ve iyi kavramlarını analiz edemezler. Ancak ben bu meseleleri bir kenara bırakacağım. Zira bu nitelikteki epistemolojik doktrinler, benim sezgicilik anlayışıma göre sezgiciliğin gerekli unsurlarına sahip değildir. Sezgiciliği çoğulculuğun bu geniş anlamında konuşmamız belki daha iyi olabilir. Adalet kavramının ilkelerini sezgiciliğe gerek görmeden tartarsak, bunlar yine de çoğulcu olabilir. Adalet kavramının ilkeleri lüzumlu öncelikli kuralları ihtiva edebilir. İlkelerin dengelenmesinde, düşünölmüş yargılarımıza doğrudan başvurmayı vurguladığımızda, sezgiciliği daha genel tarzda düşünmek uygun gelebilir. Böyle bir bakışın belirli epistemolojik teorilere ne kadar uygun olduğu hususu ise ayrı bir meseledir.

Bütün bu açıklamalardan da anlaşılacağı üzere sezgiciliğin pek çok çeşidi vardır. Bunlar sadece bizim günlük hayatımızın değil aynı zamanda pek çok felsefi doktrinin de nosyonlarıdır. Sezgici görüşleri birbirinden ayırt etmenin tek yolu, bu görüşlere ilişkin ilkelerin genellik düzeyini incelemektir. Sağduyu sezgiciliği, oldukça özel olan kurallara ilişkin grupların şeklini alabilir. Her grup adaletin bir başka özel problemine başvurabilir. Çünkü adil ücret sorununa, vergiye, daha hala hapis cezalarına ve benzerlerine uygulanan bir dizi kural vardır. Adil ücret nosyonunu ele aldığımızda, birbirleriyle yarışan değişik ölçütler, mesela beceri, eğitim, çaba, sorumluluk, iş tehlikeleri gibi talepler gerekli bazı ödenekleri yapmakla dengelenir. Muhtemeldir ki, hiç kimse bu kuralları başkasıyla yalnız olarak kararlaştırmaz. Onlar aralarında sadece bazı ödünleri kararlaştırırlar. Mevcut kurumlar tarafından ücretlerin belirlenmesi, aynı zamanda yürürlükteki bu taleplerin özel bir şekilde tartılmasını temsil eder. Bununla birlikte, bu tartmaya, normal olarak değişik sosyal çıkarların, yani gücün ve etkinin göreceli pozisyonlarının talepleri tarafından etkide bulunulur. O nedenle, bu herhangi birisinin adil ücret anlayışıyla uyumlu olmayabilir. Ancak bu farklı çıkarları olan insanların amaçlarını ilerletmelerinin gerçekleşmesine kadar vurguladıkları olası ölçütlerin özel bir ihtimalidir. Daha fazla yeteneği ve eğitimi olanlar, yeteneklerinin ve eğitimlerinin taleplerini vurgulamaya eğilimli iken, bu avantajlara sahip olmayanlar ihtiyaç taleplerini ileri sürerler. Ancak bizim günlük adalet fikrimiz sadece bizim kendi durumumuzdan etkilenmez. Bunlar aynı zamanda gelenek ve yürürlükteki beklentiler tarafından da güçlü şekilde renklendirilirler. Acaba biz, geleneğin kendi adaletini ve bu beklentilerin meşruiyetini hangi ölçütle yargılarız? Rekabet eden çıkarların ötesinde önemsiz *de facto* (fiili) çözümlere

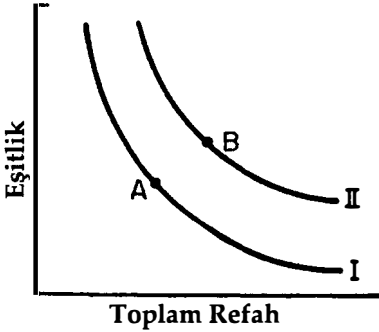
ve var olan anlaşmalar ile kurulu beklentilere güvenmeye giden bazı anlayış ve anlaşma ölçülerine ulaşmak ve kuralların dengelenmesi veya en azından bunun daha dar sınırlar içine hapsedilmesi için daha genel bir plana doğru hareket etmek gerekir.

Böylece, artık sosyal politikanın belirli amaçlarının referansı ile adalet sorunlarını inceleyebiliriz. Değişik ekonomik ve sosyal nesnelliklerin dengelenme şeklini normal olarak alana kadar, zaten bu yaklaşım aynı zamanda sezgiciliğe dayanan bir ihtimaldir. Mesela, verimli tahsisin, tam istihdamın, büyük bir milli gelirin ve bunun daha eşit dağıtımının sosyal amaç olarak kabul edildiğini varsayalım. Daha sonra bu amaçlara verili arzuların ağırlığının, var olan kurumların durumunun, adil ücret kurallarının, adil vergilendirmenin ve diğer şeylerin gerekli vurgular yaptıklarını kabul edelim. Daha büyük verimliliği ve eşitliği elde etmek amacıyla birisi, belki de refah devirleriyle politika becerilerini vurgulamayı, ücretlerin ödenmesi konusundaki çabayı, başkaca tarzlarda ele alınan ihtiyaç kurallarını terk etmeyi etkileyen bir politikayı takip edebilir. Sosyal amaçların sezgiselliği, ücretlerin belirlenmesinin yüklenecek vergilere bakışta bir duygu değişikliği yapıp yapmayacağı hususunda verilecek karara bir zemin sağlar. Bir gruptaki kuralları nasıl tartıştığımız, bunları başka şekilde nasıl tartışacağımızı da düzenler. Bu yolla biz, bizim adalet yargılarımıza belirli bir takdimde bulunmayı yönetmiş oluruz. Bu yolla çıkarların *de facto* uzlaşmasının ötesinde daha geniş olarak uzlaşmasına doğru hareket ederiz. Elbette, bunu yaptığımızda, daha yüksek düzendeki amaçlar politikasının kendisini dengelemesinde sezgiciliğe başvurmayı bırakmış oluruz. Bunların değişik şekilde tartışmaları, önemli olmayan değişik herhangi bir araç tarafından değil, genellikle siyasal kanaatlerimizi derinden karşılamış olur.

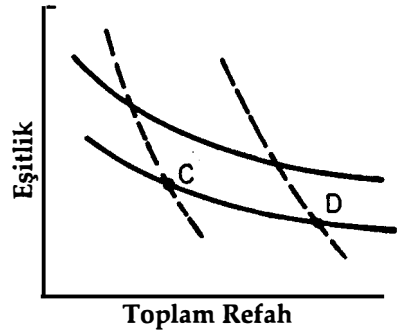
Felsefi düşüncelerin ilkeleri en fazla genel olan ilkelerdir. Bunlar sadece sosyal politikaların amaçlarını hesaba katmaya niyetli değildirler, bunlar aynı zamanda bu amaçların dengesini karşılıklı olarak belirleyen ilkelere tahsis edilmiş olan vurgulardır. Örnekleme amacıyla ağır dağıtım hususunda iki ayrı zemine ayrılmış oldukça benzer bir kavramı inceleyelim. Bu kavramın iki ilkesi vardır: Birincisi en büyük net tatmin dengesi anlamındaki en iyiyi üretmek olan toplumun temel yapısı, ikincisi bu net tatminin eşit şekilde dağıtılması. Her iki ilke de, kuşkusuz *ceteris paribus* (çn: diğer durumlar sabitken) cümlecikleridir. Birinci ilke, fayda ilkesi olgusu gereği verimlilik standardı olarak hareket eder ve bizi diğer şeyler eşit iken mümkün olduğu kadar en büyük toplamı üretme-

ye sevk eder. İkinci ilke ise ağır bir iyi olma arayışının sınırlandırılmasında ve avantajların dağıtılmasının eşitlenmesinde bir adalet standardı olarak hizmet görür.

Bu kavram sezgiseldir, çünkü bu kavram, bu iki ilkenin birbirlerini nasıl dengeleyeceklerinin belirlenmesi hususunda öncelikli hiçbir kural öngörmez. Bu ilkelerin kabul edilmesi, oldukça geniş ve değişik ağırlıkları ihtiva eder. Ne kadar fazla insanın gerçekte bunları dengeleyebilecekleri hakkında belirli varsayımlar yapmanın doğallığı hususunda hiçbir kuşku yoktur. Onun için, toplam tatminin ve eşitlik derecelerinin değişik bileşimi için bu ilkelere tahmini farklı ağırlıklar verebiliriz. Mesela, büyük fakat eşit olmayan şekilde dağıtılmış bir toplam tatmin var ise, muhtemelen bunun daha ağır bir iyilik halinin mevcut durumda oldukça eşit paylaşılmasına göre eşitsizliği daha da hızlı olarak artıracığını düşünürüz. Bu ekonomistlerin kayıtsızlık eğrilerine ait araçları kullanılmak suretiyle daha biçimsel olarak ortaya konabilir.<sup>19</sup> Bir ölçüye kadar temel yapının özel düzenlemeleriyle bu ilkeleri ölçebileceğimizi, bu bağlamda pozitif X-aksının toplam tatmini ve pozitif Y-aksının da eşitliği gösterdiğini varsayalım. (Sonraki belki daha yukarı çıkan mükemmel eşitliğe sahiptir.) Temel yapının bu ilkeleri tamamlayan düzenlemelerinin kapsamı, düzlemin içinde bir nokta olarak gösterilmiştir.



Şekil -1



Şekil -2

<sup>19</sup> Bu aracı sezgisel kavramların örneklendirilmesinde kullanmak için bakınız Barry, *Political Arguman/Siyasal Argüman*, sf.sayfa 3-8. Talep teorisi ve refah ekonomileri üzerine olan her kitap bir sergiyi ihtiva eder. W.Baumal, *Economic Theory and Operation Analysis/Ekonomik Teori ve İşlem Analizleri*, 2nd ed. (Englewood Cliffs, N.J. Prentice-Hall, Inc. 1965), ch.IX

Çok açıktır ki, diğerinin kuzeydoğusundaki bir nokta daha iyi bir düzenlemedir. Bu her iki sayımdan da daha üstündür. Mesela, birinci şekildeki B noktası, A noktasından daha iyidir. Çünkü kayıtsızlık eğrileri bağlantı noktaları tam eşit olarak değerlendirilerek oluşturulmuştur. Nitekim şekil 1'deki 1 eğrisi, bu eğride uzanan A noktasıyla eşitlenen itibari noktaları ihtiva etmektedir. Eğri II, B noktası boyunca sıralanan noktaları ihtiva etmekte ve bu öylece devam etmektedir. Biz bu eğrileri sağ aşağıya doğru eğimli olarak varsayabiliriz. Böylece, bunlar aynı zamanda kesişmemiş olurlar, aksi halde bunların temsil ettiği yargılar tutarsız olabilir. Herhangi bir noktadaki eğim, eşitliğin göreceli önemini ve noktaların temsil ettiği bağlantıların toplam tatminini ifade eder. Kayıtsızlık eğrisi boyunca giden eğimin değişmesi ilkelerin göreceli ivediliğinin, bunların az veya çok tatmin edilmelerine göre nasıl yön değiştirdiğini gösterir. Nitekim şekil 1'deki kayıtsızlık eğrilerinden herhangi birisi boyunca giden eğride, tatminler toplamının içindeki eşitlikteki daha fazla azalmayı gidermek için gerekli olacak şekilde eşit olarak azalmanın gittikçe daha büyük olarak arttığını görürüz.

Dahası, çok farklı ağırlıklar bu ilkeler ile birbirine bağlıdır. Şekil 2'nin iki ayrı insanın yargılarını temsil ettiğini kabul edelim. Kesik olmayan çizgiler, eşitliğe göreceli olarak güçlü şekilde ağırlık veren birisini, kesik çizgiler ise göreceli olarak toplam refaha önem veren başka birisini ifade etmektedir. Nitekim birinci kişi düzenlemeleri D eşittir C şeklinde sıralarken, ikinci kişi D'yi daha üstün değerlendirmektedir. Adalet kavramı bunlardan hangisinin daha önemli olduğu hususunda hiçbir sınırlamayı zorlamamakta ve dolayısıyla farklı kişilerin farklı denge ilkelerine varmalarına izin vermektedir. Yine de bu tür bir sezgici anlayış, eğer bizim düşünülmüş yargılarımıza düşünümSELLİK üzerinden uyarsa, bu hiçbir önemi olmayan bir araç olabilir. Bu durum en azından var olan önemli ölçütleri, açık eksenleri, söz gelişi bizim düşünülmüş sosyal adalet yargılarımızı ayırabilir. Sezgiciler, bu eksenler veya ilkeler bir defa belirlendiğinde insanların gerçekten, en azından tarafsız olduklarında ve kendi kişisel çıkarlarına karşı aşırı bir dikkat sarf etmediklerinde, bunları az veya çok aynı şekilde dengeleyeceklerini umut ederler. Eğer bu böyle olmazsa, onlar en azından bazı planlar, mesela ağırlıkların devredilerek azalması üzerinde anlaşabilirler.

Sezgicilerin, yarışan ilkeleri nasıl dengelediğimizi veya herhangi bir insanın onları nasıl farklı tarttığımızı varsaymayı yadsımadıklarına

dikkat etmek gerekir. Sezgiciler, bu ağırlıklar ihtimalinin kayıtsızlık eğrisi tarafından betimleneceğini kabul ederler. Bu ağırlıkların tanımını bilerek yapılabilecek yargıları öngörebilirler. Bu anlamda, bu yargılar bir tutarlılığa ve belirli bir yapıya sahiptirler. Elbette, ağırlıkların belirlenmesinde bizim farkında olmadan bazı ileri standartları veya belirli bir amacı en iyi nasıl gerçekleştirebileceğimizi rehber edindiğimiz ileri sürülebilir. Belki bizim belirlediğimiz ağırlıklar, bizim uyguladığımız standartların veya aradığımız amacın sonucu olabilir. Verili ilkelerin dengelenmesinin bu şekilde yorumlamaya konu olmasını kabul etmeliyiz. Ancak sezgici, gerçekte, bu tür bir yorum olmadığını ileri sürer. O, bu ağırlıkların altında yatan hiçbir açıklanabilir etik kavramın bulunmadığını iddia eder. Geometrik bir şekil veya matematiksel bir işlev belki bunları tanımlayabilir; ancak bunların mantıksızlığını tesis eden kurucu hiçbir ahlaki ölçüt yoktur. Sezgicilik, bizim sosyal adalet yargılarımız içinde er ya da geç birincil ilkelerin çoğulluğuna ulaşacağımızı ve bizim onların bu yolla diğerine oranla daha doğru dengeler olarak göründüğünü söyleyeceğimizi öngörür.

Geldiğimiz bu noktada sezgicilik doktrini hakkındaki hiçbir şey gerçekten akıldışı değildir diyebiliriz. Dahası bu gerçekten doğru da olabilir. Biz sosyal adalet yargılarımızın tam olarak etik ilkelerin tanınabilirliğinin bir türevi olduğunu kabul etmeyebiliriz. Sezgiciler, ahlaki olguların karmaşıklığının bizim çabalarımızın yargılarımıza tam bir dikkat vermesinin ve yarışan ilkelerin çokluğuna duyduğumuz ihtiyacın tam aksine inanırlar ve o nedenle buna karşı çıkarlar. Sezgici, “sosyal adalet her insana hak ettiğini verir” denildiği zaman, bu ilkelerin ilerisine gider ve bu girişimlere ya bunların önemini azaltarak ya da birisi her şeyi fayda ilkesine göre yerleştirdiğinde, bunu yalanlayarak veya aşırı basitleştirmeye rehberlik ederek buna karşı çıkar. O nedenle, sezgiciliği tartışmanın en iyi yolu, düşünülmüş yargılarımız içindeki ağırlıkları dikkate alan tanınabilir etik ölçütleri, düşündüğümüz ilkelere çoğunluğuna verdiğimiz uygunluğu belirtmekle olur. Sezgiciliğin yalanlaması, inşa edici türdeki ölçütlerin sunulmasında mevcut olmadığı söylenenleri içerir. Emin olmak gerekir ki, tanınabilir etik ilke nosyonu belirsizdir. Buna rağmen geleneğin ve sağduyunun resmettiği pek çok örnek vermek kolaydır. Ancak bu konuyu soyut olarak tartışmanın bir yararı yoktur. Sezgicilik ve sezgicinin eleştirisi, bu sorunun çözümünün bir sonrakinin öne sürdüğü daha sistematik bir açıklamasıdır.

Sezgisel teorilerin teleolojik ya da deontolojik olup olmadıkları sorulabilir. Her iki türde de olabilir ve herhangi bir etik görüş pek çok noktada ve bazı derecelerde sezgiciliğe güvenle bağlı bulunabilir. Mesele, birisi, Moore'un yaptığı gibi, kişisel muhabbet ve insani anlayış, güzelliğin yaratılması ve umulması, bilgiyi edinme ve takdir etme hazla beraber başat iyi şeylerdir diyebilir.<sup>20</sup> Yine birisi (Moore'un yapmadığı gibi) bunların tek gerçek iyi olduğunu söyleyebilir. Bu değerler bağımsız olarak doğrudan belirtildiği takdirde, eğer doğru iyunin maksimizasyonu olarak tanımlanırsa, biz mükemmeliyetçi türde bir teleolojik teoriye sahip oluruz. En iyiyi ne üretir tahmininde, teori bu değerlerin sezgicilikle birbirlerini dengeledikleri fikrine dayanabilir: Burada rehberlik edecek hiçbir maddi ölçüt olmadığını söyleyebilir. Ne var ki sezgici teoriler genellikle deontolojiktir. Ross'un açıklayıcı sunumu, iyi şeylerin dağıtımının ahlaki değerlere (dağıtıcı adalet) göre olduğunu ve bunların ilerlemeye uygun iyiler arasında bulunduğunu söylemektedir: Ve en iyiyi üretme ilkesi birincil ilke olarak sıralanmış iken, bu tür bir ilke sezgiciliğin diğer *prima facie* (çn: ilk bakışta görülebilen) ilkelerine karşı iddiaların dengelenmesi olarak sıralanmıştır.<sup>21</sup> Buradaki belirgin özellik, sezgisel görüşlerin teleolojik veya deontolojik olmadıkları gibi bizim sezgisel kapasitemize inşa edici ve tanınabilir etik ölçülerle rehberlik edemeyecekleri hususudur. Onun için buna özellikle önemli bir yer verilir. Sezgicilik, öncelik probleminde kullanışlı ve zımni bir çözümün mevcut olduğunu da inkâr eder.

## 8. ÖNCELİK PROBLEMİ

Sezgicilik, "düşünülmüş yargılarımızın adil mi gayri adil mi olduklarını belirlemek için belli ölçüler içinde sistematik bir açıklama bulmak mümkün müdür?" sorusundan ortaya çıkmıştır. Özellikle sezgicilik, adaletin yarışan ilkelerinin ağırlıklarının belirlenmesi probleminde cevap veren hiçbir kurucu işlevi sahiplenmez. Biz bu konuda sadece kendi sezgisel kapasitemize güvenebiliriz. Klasik faydacılık, elbette, sezgiciliğe bütünüyle başvurmaktan sakınmaya çalışır. O nihai bir tek standardı olan tek ilkeli bir kavramdır. Ağırlıkların ayarlanması, teoride esasen

<sup>20</sup> Bakınız, *Principia Ethica/Etik İlke*, ch.VI. Moore'un doktrininin sezgisel doğası onun organik birlik ilkesiyle sağlanmaktadır. sf./sayfa 27-31.

<sup>21</sup> Bakınız W.D.Ross, *The Right and the Good/Doğru ve İyi*, sf./sayfa 21-2

fayda ilkesinin referansına bağlıdır. Mill, tek bir standart olması gerektiğini, aksi halde rekabet eden ölçütler arasında hiçbir hakem olmadığını düşünür, Sidgwick ise bu rolü üstlenebilecek tek şeyin faydacılık ilkesinin uzunluğu olduğunu ileri sürer. Onlar bizim ahlaki yargılarımızın örtülü olarak faydacı olduğunu, bu anlamda bir kural çatışmasıyla karşı karşıya kalındığında veya nosyonlar belirsiz ve kesin olmadığında, faydacılık dışında uygulayabileceğimiz hiçbir alternatif bulunmadığını iddia ederler. Mill ve Sidgwick, bazı noktalarda yargılarımızı düzeltebileceğimiz ve sistemli hale getirebileceğimiz tek bir ilkeye sahip olmamız gerektiğine inanır.<sup>22</sup>

Klasik doktrinin tartışmasız olarak büyük olan çekiciliği, öncelik ilkesiyle yüz yüze gelmesi ve sezgiciliğe güvenmekten sakınılması yönündedir. Evvelce işaret ettiğim üzere, öncelik probleminin çözümünde hiçbir şey sezgiciliğe başvurmak kadar gereksiz ve irrasyonel değildir. Biz ilkelerin çoğulculuğunun ötesinde durmaktan başka bir yol olmadığı ihtimalini tanımak zorundayız. Herhangi bir adalet kavramının sezgiciliğe bir ölçüde güvenmesi gerektiği hususunda herhangi bir kuşku yoktur. Yine de biz, bizim düşünülmüş yargılarımıza doğrudan başvurmayı azaltmak zorundayız. Eğer insanlar sık sık yaptıkları gibi nihai ilkelerini farklı şekilde dengelerlerse, bu durumda onların adalet kavramları farklı olur. Ağırlıkların belirlenmesi, adalet kavramının gerekli ve hiç de küçük olmayan bir parçasıdır. Eğer biz bu ağırlıkların nasıl tespit edildiğini makul bir etik ölçütle açıklayamıyorsak, rasyonel incelemenin sona gelmiş demektir. Birisi sezgisel bir adalet kavramının yarım adalet kavramı olduğunu söyleyebilir. Sezgiselliğe dayanılması tamamen elimine edilse bile, öncelik problemi için örtülü formülasyonlar yapabiliriz.

Sezgiciliğin hakkaniyet olarak adalet içindeki rolü birkaç yolla sınırlıdır. Sorun bütün olarak oldukça zor olduğundan, daha sonra yapacağım açıklamaya kadar, tam anlamda açık olmasa da sadece birkaç yorum yapacağım. İlk nokta, bizim orijinal pozisyonunda seçtiğimiz adalet ilkeleri olgusuyla bağlantılıdır. Bunlar belirli bir durumu seçmenin do-

---

<sup>22</sup> Mill için bakınız *A System of Logic/Bir Mantık Sistemi*, bk.VI, ch.XII, §87; *Utilitarianism/Faydacılık*, ch.V, pars.26-31, bu eserde bu argüman adaletin sağduyu kuralları ile ilişkilendirilmiştir. Sidgwick için bakınız *The Methods of Ethics/Etiğin Metotları*, mesela, bk. IV, chs.II ve III, daha çok argümanların özetlendiği bk.III.

ğurduğu sonuçlardır. Şimdi rasyonel olarak, orijinal pozisyondaki insanlar, bu ilkelerin önceliğini inceleyerek tanımışlardır. Eğer onlar taleplerinin karara bağlanması konusunda, üzerinde anlaşmış standartların tesisini istiyorlarsa, bunların ağırlıklarının belirlenmesi hususunda ilkelere ihtiyaç duyacaklardır. Onlar kendilerinin farklı verili pozisyonlarının aynı kalacağını varsaymazlar. O nedenle, ben orijinal pozisyonda tarafların, adalet ilkelerinin dengelenmesi amacıyla bazı anlaşmalara varmak için çalıştıklarını varsayıyorum. Seçme ilkeleri nosyonunun değerinin parçası olan ve onların ilk yere adaptasyonlarının altını çizen nedenler aynı zamanda onlara belirli ağırlıkların verilmesine destek olan nedenlerdir. Hakkaniyet olarak adalet içindeki adalet ilkeleri açık olarak düşünülmezken, gerçekte onların gerekçeleri seçilmiştir. Biz onların kabulü içinde onları dengeleyecek olan bazı yol gösterme ve sınırlama zeminleri bulabiliriz. Orijinal pozisyonun verili durumunda, belirli öncelikli kurallar, başlangıçta razı olunan ilkeler gibi daha çok aynı nedenlerle diğerlerine tercih edilebilir. Adaletin rolü ve başlangıçtaki seçme durumunun kendine özgü özellikleri vurgulanarak, öncelik problemi daha söz dinler şekilde kanıtlanabilir.

İkinci bir ihtimal, ilkeleri bulabileceğimiz bölümde, yani sözlük ya da sıra<sup>23</sup> şeklinde isimlendirdiğim yerdedir. (Doğru deyim

---

<sup>23</sup> Lexicographical/sözlüksel deyimi en tanıdık örnekle sözlükteki kelimelerin düzene sokulması olgusundan türetilmiştir. Bunu görmek için numaralarla harflerin yer değiştirmesi gerekir. Mesela 'I' için 'a', '2' için 'b' konulması gibi. Daha sonra sayısal dizelerin sonuçları soldan sağa doğru sıraya konurlar. Sağa doğru hareket sadece bağları kırmak için yapılır. Genelde lexical düzenleme devamlı gerçek-değerli fayda işlevini temsil etmez; böyle bir sıralama devamlılık varsayımını ihlal eder. Bakınız I.F. Pearce, *A Contribution to Demand Analysis/Talep Analizine Bir Katkı* (Oxford, The Clarendon Press. 1946), sf.sayfa 22-27; ve A.K.Sen, *Collective Choice and Social Welfare/Kolektif Tercih/Seçim ve Refah* (San Francisco, Holden Day, 1970), sf.34f. Daha ileri referanslar için bakınız H.S. Houthakker, *The Present State of Consumption Theory/Tüketim Teorisinin Mevcut Durum*, *Econometrica*, vol.29 (1961) sf. 710f. Ahlak Felsefesi Tarihinde lexical order/sözlük sırası kavramının bazen örtülü olmadan incelendiği görülmüştür. Anlaşılır bir örnek Hutcheson'da bulunabilir, *A System of Moral Philosophy/Bir Ahlak Felsefesi Sistemi* (1755). Hutcheson, aynı türdeki hazları karşılaştırmayı önerir. Biz onların süresini ve yoğunluğunu kullanırız; aynı türdeki hazların karşılaştırılmasında biz onların süresini ve itibarını birlikte inceleriz. Yüksek türdeki hazlar daha düşük olanlardan daha değerlidir; ancak daha sonrakilerin süresi ve yoğunluğu daha fazladır. Bakınız L.A.Selby-Bigge, *British Moralists*, vol. I (Oxford, 1987), sf. 421-423. J.S. Mill'in iyi bilinen görüşü *Utilitarianism/Faydacılık*, ch.II, pars.6-8, Hutcheson'ıninkine benzer. Bu aynı zamanda ahlak değerini sözlüksel olarak ahlaki



“lexicographical\*/söz-lüksel/sözlük yapma”dır; ancak bu çok fazla hantaldır.) Bu durum, bizim için birinci ilkenin düzenlenmesinden sonra ikinciye hareket edebileceğimiz, üçüncüyü incelemeyi önce ikinciyi inceleyebileceğimiz ve bu şekilde sürüp giden işleyişi tatmin için gerekli olan bir düzendir. Bir ilke, kendisinden önce geleni tam olarak karşılamadan veya hiç uygulanmadan oyuna dahil olmaz. Seri bir düzen o nedenle, denge ilkelerine ilelebet sahip olmaktan kaçınır. Bu düzende önce olanların mutlak ağırlığı vardır. Diğer bir deyişle sonra gelenler buna saygı duyarlar ve herhangi bir istisnayı kabul etmezler. Biz bu tür bir sıralamayı, sınırlanmış azami ilkelerin sırasıyla mukayese edilmesi olarak değerlendiririz. Sıra içindeki herhangi bir ilkenin maksimize edilmesi için önceki ilkenin tam olarak tatmin edilmesine ilişkin şartın yerine gelmesi gerektiğini kabul ederiz. Önemli bir özel durum olarak gerçekte böyle bir düzenlemeyi ben eşit özgürlük ilkesi ekonomik ve sosyal eşitsizliklere takaddüm edecek şekilde önereceğim. Bu durum, toplumun temel yapısının refahın eşitsizliklerini ve otoriteyi, önceki ilkelerin gerektirdiği eşit özgürlüklerle uyumlu yollarda düzenleyeceği anlamındadır. Sözlük veya serisel kavramı, mutlak umut veren bir rastgelelik olarak görünmez. Gerçekten bu, bizim iyi yargılarımızın ve duygularımızın ılımlılaştırılmasını kırmak olarak ortaya çıkar. Yine bir sıra içinde olan bu ilkeler oldukça özel amaçlarla en baştan itibaren varsayırlılar. Mesela, var ama sınırlı olan önceki ilkelerin uyguladığı ve kurduğu belirli gereklilikler tamamlanmadan, sonraki ilkelerin hiçbirisi oyuna dahil olmazlar. O nedenle, tatmin edilmediği sürece eşit özgürlük ilkesi önceki

---

olmayan değerlerden önce sıralamıştır. Bakınız örnek için Ross’un *The Right and Good/Doğru ve İyi*, sf.149-154. Ve elbette Kant’ta doğrunun önceliğinin bulunması gibi adaletin önceliği ŞI’de not edilmiştir, daha bu tür düzenler için daha ileri olgular da vardır.

Ekonomideki fayda teorisi, isteklerin ve ahlaki düşüncelerin önceliğinin hiyerarşik yapısının örtülü bir tanımıyla başlamaktadır. Bu W.S.Jevon’un *The Theory of Political Economy/Siyasal Ekonomi Teorisi*’nde (London, 1871) daha açıktır, sf. 27-32. Javons, Hutcheson’la yaptığı karşılaştırma kavramını açıklamakta ve ekonomistlerin kullandığı fayda hesaplarını en alt sıradaki duygularla sınırlandırmaktadır. İsteklerin hiyerarşisi ve bunların fayda teorisiyle ilişkileri üzerine bir inceleme için bakınız Nicholas Georgeescu-Roegen’in ‘Choice, Expectations, and Measurability/Seçme, Beklentiler ve Ölçülebilirlik’ *Quarterly Journal of Economics*, vol.68 (1954), özellikle sf. 510-520.

- \* Çevirenin notu: Leksikal, şeylerin anlam ve kelime olarak ifade ettiği anlamına gelmektedir, leksikal sıra ise şeylerin anlam ve kelime olarak ifade ettiği önem sırası demektir.

pozisyon olarak kabul edilir. Oysa fayda ilkesi eğer birinci ise, bu diğer bütün ölçütleri bize yavaşça geri verir. Ben en azından belirli sosyal durumlar içindeki adalet ilkelerinin serisel düzeninin öncelik sorununa yaklaşıp bir çözüm önerdiğini göstermeye çalışacağım.

Son olarak, sezgiselliğe bağımlılık, daha sınırlı sorularla ve ahlak yargılarının ihtiyatlı olarak ikame edilmesiyle şaşırtıcı şekilde azaltılabilir. Nitekim sezgisel bir kavramın ilkeleriyle karşı karşıya gelen birisi, cevap olarak kimi rehberliklere danışmadan ne diyeceğini bilmediğini söyleyebilir. Mesela bu kişi, tatminin dağıtılmasındaki eşitliğe karşı toplam faydayı dengeleyemediğini ileri sürebilir. Sadece buradaki nosyonlar onun yargılarına güvenmesi için fazlaca soyut ve kapsamlı değil, bunların anlamının yorumlanmasında da fazlaca büyük karışıklıklardır. İnşaat çakılı benzeri dağıtımın ikiye ayrılması kuşkusuz çekici bir fikirdir ama bu durumda bu yönetilemez görünür. Bu sosyal adalet problemi içinde küçük yeterlilikte bir parçanın unsurudur. Hakkaniyet olarak adalet içinde sezgiselliğe başvurma iki yola odaklanır. Birincisinde sistemin yargılandığı sosyal sistem içinde belirli bir pozisyon seçeriz. Daha sonra bu pozisyonadaki temsilcinin durduğu nokta, temel yapıyı düzenlemek için diğerine göre rasyonel olarak tercih edilebilir bir yer midir diye sorarız. Verili belirli varsayımlar, ekonomik ve sosyal eşitsizlikler, en küçük avantajlı grup açısından uzun vadeli beklentiler olarak değerlendirilir. Elbette, bu grubun özellikleri çok fazla kesin ve belirli değildir. Onun için bunları belirleyen ilkeleri formüle edemediğimiz sürece, bizim sağduyulu yargılarımız sezgi alanına ilgi duyabilir. Bununla birlikte, çok daha sınırlı soru sorabilir, rasyonel sağduyunun yargısını etik bir yargının yerine ikame edebiliriz. Karar verebildiğimiz takdirde, bu genellikle son derece açıktır. Sezgiselliğe güvenin farklı bir doğası vardır ama bu güven sezgisel kavramın toplu dağıtımın ikiye bölünmesinden daha azdır.

Öncelik probleminin muhatap alınmasındaki görev, sezgisel yargılara olan güvenin tamamen ortadan kaldırılması olmayıp azaltılmasıdır. Sezgiselliğe bütün başvurulardan kaçınmanın düşünülmesi için herhangi bir neden, bunu denemeye çalışmanın herhangi bir şekli yoktur. Pratik amaç, ortak bir adalet anlayışının sağlanması amacıyla yargılarımızda güvenilirliği kabul edilebilir bir anlaşmaya varmaktır. Eğer insanların sezgisel öncelik yargıları birbirine benzerse sorun yoktur. Pratik bir söylemle, onlar var olan kanaatler adına veya bu türden ilkeler

için dahi bu ilkeleri formüle edemezler. Bununla birlikte, zıt yargılar, aynı değerdeki talepler için zemin oluşturuncaya kadar bir ölçüde karışıklık ve yanı sıra bir zorluk da doğurur. O nedenle bizim amacımız sezgiselliği, etiği, sağduyuyu çağıran adalet üzerine düşünülmüş yargılarımızı birbirine yaklaştırmaya eğilimli olan bir adalet kavramı formüle etmektir. Eğer böyle bir kavram var olursa, orijinal pozisyonun duruş noktasından, bu, bizim daha ileri ve tutarlı ortak adalet kanaatlerimizin takdimi için rasyonel olduğu sürece, onun kabul edilmesi için güçlü bir neden olur. Gerçekten, başlangıç pozisyonundan bazı şeylere baktığımızda öncelik problemi, şimdiki halde verili olan ahlaki olguların karışıklığının değiştirilememesiyle nasıl uğraşacağımızı konu alan bir problem değildir. Buradaki problem, bunun yerine, yargılarımızdaki arzulan anlaşıma hakkında genel olarak kabul edilebilir ve makul öneriler getirmenin formüle edilmesi problemidir. Bir sözleşme doktrininde ahlaki olgular, orijinal pozisyonda seçilen ilkeler tarafından belirlenir. Bu ilkeler, sosyal adalet noktasından hangi düşüncelerin uygun olduklarını kesin olarak belirler. Orijinal pozisyondaki kişilerin bu ilkeleri seçme hakkı olmasından dolayı, bu onlar için istedikleri ahlaki olguların nasıl daha basit veya karışık olduğuna karar vermektir. Orijinal anlaşma, onların uzlaşmaya ne kadar hazır olduklarının ve ortak bir adalet kavramı tesis etmek amacıyla gerekli olan öncelikli kuralları kolaylaştırmanın karara bağlanmasıdır.

Ben öncelik probleminin inşasıyla ilgili iki açık ve basit yolu gözden geçirdim. İsimlendirmek gerekirse bunlar, ya tek bir ilke ya da genel sözlük içindeki ilkeler çoğulluğudur. Kuşkusuz başkaca yollarda vardır; ancak ben onların neler olması gerektiğini incelemeyeceğim. Geleneksel ahlak teorileri sezgiselliğin en önemli tek ilkeli parçasıdır. O nedenle, serisel düzenin sonuçlandırılması ilk aşama için yeterli bir yeniliktir. Bu açık ve anlaşılır görüldüğü sürece genelde sözlük sırası çok kuvvetli şekilde doğru olamaz. Bu durum, sadece belirli özel ve dolayısıyla anlamlı şartlar altında bir aydınlatma tahmini olabilir. Bu yolla daha büyük yapıdaki adalet kavramlarına işaret edilebilir ve buna daha yakından uyacak olan hususlar önerilebilir.

## 9. AHLAK TEORİSİ ÜZERİNE BAZI AÇIKLAMALAR

Bu noktada, yanlış anlamaların önüne geçmek amacıyla ahlak teorisinin doğasının kısaca incelenmesi arzu edilebilir. Bunu ben düşünümsel denge içindeki düşünülmüş yargılar kavramının daha detaylı şekli olarak takdim etmek için açıklayacağım.<sup>24</sup>

Her bir kişinin belirli bir yaşı ötesinde ve sahip bulunduğu gerekli entelektüel kapasiteyle normal sosyal durumlar altında geliştirdiği bir adalet duygusu olduğunu varsayalım. Biz, şeyleri yargılamak onların adil veya gayri adil oldukları konusunda bir beceri kazanır ve yargılarımızı bir muhakemeye dayandırırız. Dahası, sıradan bazı arzulara ve bunlarla daha uyumlu olan söylemlere sahibizdir ve başkalarından da benzer arzuyu bekleriz. Açık söylemek gerekir ise bu ahlak kapasitesi olağanüstü karışıktır. Bunun yeterli olduğunu görmek için yapmaya hazırlandığımız değişik ve sayısız yargılar potansiyeline sahip olduğumuzu dikkate almak gerekir. Çok sık olarak bilmediğimiz gerçek, bazen zihinlerimizi huzursuz bulmamız ve sahip olduğumuz kapasitenin karışıklığını eksiltemememizdir.

Şimdi birisi ahlak kapasitemizi tanımlamak üzere ilk olarak ahlak felsefesine (ve ben bu görüşün geçici doğasını vurgulayacağım) başvurmayı düşünebilir veya mevcut durumda birisi bizim adalet duygumuzu tanımlayan bir adalet teorisini dikkate alabilir. Bu yaklaşım son derece zordur. Böyle bir tanımlama, bizim icra etmeye, teklif edildiğinde destekleyici gerekçelerle refakat etmeye hazırlandığımız kurumlardaki yargıların ve icraatların basitçe listelenmesi demek değildir. Daha doğrusu, gerekli olan, durumların inançlarımıza ve bilgimize katılması durumunda bize bunların destekçisi olan nedenlerin, bizim bu ilkeleri akıllıca ve bilinçli olarak uygulayacağımız yargılarımızı yapmakta önderlik edecek olan bir dizi ilkenin formüle edilmesidir. Bir adalet kavramı, günlük yargılarımızı onun ilkelerine uygun olarak yaptığımız zaman bizim ahlaki duyarlılığımızı karakterize eder. Bu ilkeler, yargılar eşleşir duruma geldiklerinde, bir argümanın müstemilatının bir parçası gibi hizmet ederler. Bu ilkeler, bazı sistematik yollarla çok geniş olayları kapsamadıkça, biz adalet duygumuzu anlamayız. Ne var ki, yargılarımızın aldatıcı benzerliği ve onların ahlak kapasitemizin görevi olarak

<sup>24</sup> Bu bölümde 'Outline of a Procedure for Ethics/Etik Prosedürünün Anahattı'nın genel bakiş noktasını takip ediyorum. *Philosophical Review*, vol.60 (1951)

karakterize edilen olguları saklama yönündeki doğal isteğimiz karışık bir görevdir. Bunları tanımlayan ilkelerin karışık bir yapıya sahip olmaları varsayılmakla birlikte, kavramlar üzerinde ciddi bir çalışmaya ihtiyaç vardır.

Burada yararlı bir mukayese, ana dilimizdeki cümleler için sahip olmamız gereken dil bilgisi kurallarına uygun olan duygu tanımlanması problemiyle ilgilidir.<sup>25</sup> Bu durumda amaç, yerli bir konuşmacının aynı ayrımcılığı yaparken ilkeleri açıkça ifade etmek için mükemmel yapılmış cümleleri tanımlama yeteneğini formüle etmesinin karakterize edilmesidir. Bu yükümlülük, bizim örtülü gramer bilginizin *ad hoc* (çn: amaca özel, geçici) kuralları aşmak için gerekli teori yapımı olarak bilinir. Benzer bir durumu muhtemelen ahlak felsefesi de savunur. Bizim adalet duygumuzun bildik sağduyu kuralları tarafından yeterli olarak karakterize edildiğini veya fazlaca açık öğrenim ilkelerinden türediğini varsaymamak için hiçbir neden yoktur. Ahlaki kapasitelerin doğru bir açıklaması, mutlak olarak günlük hayatımızın yollamada bulunduğu normların ve standartların fazlaca ötesine giden ilkeleri ve kuramsal yapıları ihtiva eder. Bu durum, sonunda matematiği de adil şekilde sofistike etmeye ihtiyaç duyar. Nitekim orijinal pozisyon ve ilkeler üzerine olan argümanlar fikrinde bir karışıklık ve gereksizlik görülmez. Gerçekten bu nosyonlar oldukça basittir ve bunlar sadece başlangıç olarak hizmet etmektedir.

Ben şimdiye kadar düşünülmüş yargılar üzerine hiçbir şey söylemedim. Şimdiki durumda önerilen şudur: Düşünülmüş yargılar bizim ahlak kapasitemizin içine yargılar olarak muhtemelen çarpıtma olmaksızın girerler. O nedenle, karar verirken yargılarımız, neyi seçmemizin ve neyi seçmememizin makul olacağını hesaba katmamızı sağlar. Mesele, tereddütlü olduğumuz veya daha az güven duyduğumuz yargıları dışarıda bırakırız. Benzer şekilde yaptığımız takdirde, bizi hayal kırıklığına uğratabilecek veya korkutacak olanı yapmaz ya da kazanacağımızı bir yana ayırır, diğerini bir kenarda bırakırız. Bütün bu yargılar muhtemelen yanlış veya bizim kişisel çıkarlarımızın etkilediği aşırı ilgiden kaynaklanır. Düşünülmüş yargılar, çok basit olarak adalet duygumuzu kullanarak olumlu şartlar altında verdiğimiz ve o nedenle yapmakla

---

<sup>25</sup> Bakınız Noam Chomsky, *Aspects of the Theory of Syntax/Sözdizimi Teorisinin Farklı Yönleri*, (Cambridge, Mass. The M.I.T. Press, 1965), sf.sayfa 3-9

yanlış sonuç elde etmeyeceğimiz daha ortak özürlerin ve açıklamaların altındaki şartlarda verilmiş yargılardır. Bir yargıya varan kişi; yetenekli, fırsatları olan ve doğru bir karara varmayı arzu eden kişi olarak kabul edilir (veya en azından, bunu yapmamayı arzu etmeyen). Dahası, bu yargıları belirleyen ölçüt keyfi değildir. Bunlar, gerçekten ayrı tutulan diğer yargılara benzerler. Adalet duygusunu zihinsel bir kapasite olarak değerlendirdiğimizde, bağlantılı yargılar olumlu şartlar altında genellikle danışılarak ve muhakeme edilerek verilen ve düşünmeyi ihtiva eden kararlardır.

Şimdi düşünömsel denge nosyonuna geri dönmek istiyorum. Bu fikre olan ihtiyaç aşağıda açıklanan şekilde doğmuştur. Ahlak felsefesinin geçici amacına göre, birisinin, hakkaniyet olarak adaletin orijinal pozisyonda seçilen ilkelerin hipotezi ve bunların özdeşi olduğunu ve bu ilkelerin düşünölmüş yargılarımızla eşleştğini ve böylece bu ilkelerin adalet duygumuzu tanımladığını söylemesi gerekir. Ancak bu yorum çok açık şekilde meseleyi basite indirgemektir. Adalet duygumuzun tanımlanmasında ihtimal olarak düşünölmüş yargıların, hiç kuşku yok ki belirli bir düzensizliğe konu olmasına ve çarpıtmalara rağmen olumlu durumlar altında varılan bir olgu olduğu dikkate alınmalı ve buna bağlı olarak hoşgörölü olunmalıdır. Bir kişi sezgisel başvuru anlayışıyla adalet duygusunu sunduğunda (birisini değişik kabul edilebilirliklere ve doğal karinelere yerleştirildiğini söyleyebilir), o kişi, teori onun mevcut yargılarına tam olarak uymasa bile, bu ilkeye uyması için kendi yargılarını revize eder. O kişi özellikle ve muhtemelen, eğer orijinal yargısı içindeki güvenin sarsılması için yapacağı sapmaya bir açıklama bulabilirse ve eğer sunulan kavram şimdi kabul edilebilir bulduğu yargıya yol verirse bunu yapar. Ahlak teorisinin durduğu noktadan bir kişinin en değerli adalet duygusu anlayışı, birisinin yargılarına daha önceki herhangi bir adalet kavramı uygulamasına uymaması değildir, daha çok düşünömsel denge içindeki yargılarıyla eşleşen yargısının olmasıdır. Daha önce gördüğümüz üzere bu durum, bir kişinin teklif edilmiş değişik ağırlıklardan sonra ulaştığı anlayıştır. O kişinin kendi yargılarını ya bunlardan birisine uygun olarak revize etmesi veya başlangıçtaki kanaatlerine (ve uyan kavrama) sıkıca tutunmasıdır.

Ne var ki, düşünömsel dengenin birkaç değişik yorumu vardır. Nosyon, bir kişinin bunu sadece az veya çok birisinin mevcut yargılarıyla bazı küçük farklar dışında eşleşen tanımlamalarına bağlı olarak veya birisinin olası bütün tanımları sunduğunda bir başkası bunu ma-

kul ve bağlantılı bütün felsefi argümanlara uygun bulunduğunda değişmektedir. Birinci durumda, bir kişinin adalet duygusunu az veya çok bunun aynı zamanda belirli düzensizliklere engelsiz şekilde izin vermesi olarak tanımlıyoruz. İkinci durumda, bir kişinin adalet duygusu radikal bir şekilde değişebilir veya değişmeyebilir. Çok açık olarak, ikinci çeşit düşünümsel denge ahlak felsefesiyle ilgilidir. Elbette, birisinin bu duruma ulaşabileceği kuşkuludur. Olası bütün tanımlamaların ve ilgili tüm felsefi argümanların ideali çok iyi tanımlanmış olsa dahi, biz bunların her birini inceleyemeyiz. En fazla yapabileceğimiz, tarafımızdan bilinen geleneksel ahlak felsefesi çerçevesinde adalet kavramının üzerinde çalışmak ve bize daha uzak görünenleri daha sonra incelemektir. Bu yapabileceğimiz en güzel şeydir, o nedenle ben hakkaniyet olarak adaletin sunumunda, onun ilkelerini ve argümanlarını birkaç benzer görüşle birlikte mukayese edeceğim. Bu açıklamaların ışığında hakkaniyet olarak adalet, daha önce sözünü ettiğim orijinal pozisyonda seçilen iki adalet ilkesinin diğer geleneksel kavramlarına, mesela faydacılığa ve mükemmeliyetçiliğe tercih edilmelidir, çünkü bu ilkeler diğer tanınan alternatiflere göre düşünümsellik üzerine olan düşünölmüş yargılarımızla daha iyi eşleşmektedir. Onun için hakkaniyet olarak adalet, felsefi idealimize yaklaşarak hareket etmekte ve bunda da başarılı olmaktadır.

Düşünömsel dengeyin bu açıklaması, hemen daha ileri başka soruları akla getirmektedir. Mesela, düşünömsel denge (felsefi ideal anlamında) var mıdır? Varsa benzersiz midir? Benzersiz ise, buna ulaşılabilir mi? Eğer varsa, bu belki başladığımız yargılardan veya düşünömsel denge sürecinden (veya her ikisi de) geriye kalan noktaları ve hatta sonuç olarak başarımızı etkiler. Bununla birlikte, bu konuların burada speküle edilmesi gereksizdir. Çünkü bunlar bizim ulaştığımızın çok ötesindedir. Bir kişinin düşünölmüş yargılarını karakterize eden ilkelere bir başkasınınkini karakterize edenle aynı olup olmadığını sormayacağım. Bu ilkelerin düşünömsel dengedeki insanların yargılarıyla ya yaklaşık olarak aynı olduğunu veya değilse onların yargılarının inceleyeceğim geleneksel doktrinler ailesi tarafından temsil edilen birkaç ana hat boyunca bölündüğünü dikkate alacağım. (Gerçekten, bir kişi kendini aynı zamanda birbirine karşıt olan iki kavram arasında bölünmüş bulabilir.)Eğer insanların adalet anlayışları farklı şekillerde sonuçlanıyorsa, onların bir şeyi yapma yolları birincil önemde bir mesele olur. Elbette biz bu kavramların nasıl değiştiğini ve hatta onların yapıları

hakkında daha iyi bir görüşe sahip oluncaya kadar onların ne yaptıklarını bilemeyiz. Şimdi eksiğimiz olan şey, bu durumda olanın tek bir insan mı, yoksa insanların homojen oldukları bir grup mu olduğu hususudur. Eğer bir insanın (eğitilmiş) adalet duygusunu karakterize edebilirsek adalet teorisine doğru iyi bir başlangıç yapmış oluruz. Her bir kişinin kendisinin ahlak kavramının bütününe sahip olduğunu varsayabiliriz. Böylece bu kitabın amaçları, okuyucuların ve yazarın tek başına dikkate aldıkları olur. Başkalarının yorumları, sadece kendi zihnimizi temizlemekte kullanılır.

Şimdi, başlangıç safhalarında en azından adalet teorisinin kesinlikle bir teori olduğunu vurgulamak istiyorum. Bu teori (18. yüzyılın başlığının hatırlatmasıyla) ahlaki güçlerimizi veya daha spesifik olarak adalet duygumuzu yöneten ilkelerin başlangıcı olan ahlaki duygular teorisidir. Olguların tahmin edilebilen ilkelere karşı kontrol edilmesi, diğer bir deyişle düşünümsel denge içindeki düşünülmüş yargılarımızın sınıflandırılması, eğer sınırlandırılabilirse, bu teoride bir kesinlik var demektir. Bir adalet teorisi, başka teorilerin esas aldıkları aynı kurallara tabidir. Anlamın tanımları ve analizleri özel bir yere sahip değildir; ancak tanım teorisinin genel yapısının kurulmasında kullanılan bir araçtır. Çerçevenin bütünü istenilen çalışmayı bir defa yaptığında, tanımların teorisinin kendisinden farklı bir statüsü, duruşu veya düşüşü yoktur. Herhangi bir durumda, yalnızca mantığın gerçekleri ve tanımı üzerine kurulu olan maddi bir adalet teorisi geliştirmek açıkça imkânsızdır. Bununla birlikte, ahlaki kavramların analizi ve önselliği geleneksel anlayışın çok yetersiz bir temeli olduğunu ortaya koymuştur. Ahlak teorisi, olası varsayımları ve genel olguları dilediği gibi kullanmakta serbest olmalıdır. Düşünümsel denge içinde düşünülmüş yargılarımıza değer verecek başka bir yol yoktur. Bu klasik İngiliz yazarlarından olan Sidgwick'ten bu yana uygulana gelen bir kavramın konusudur. Ben bundan ayrılmak için bir neden görmüyorum.<sup>26</sup>

---

<sup>26</sup> Bu görüşün esaslarının Aristoteles'in *Nicomachean Ethics/Nicomachean Etiği*'ndeki prosedüre kadar gittiğini düşünüyorum. Bakınız W.F.R. Hardie, *Aristotle's Ethical Theory/Aristoteles'in Etik Teorisi*, ch.III. özellikle sf. 37-45. Sidgwick'ın ahlak felsefesinin tarihi olarak bu duruma doğru bir dizi teşebbüs düşüncesi "bilimsel uygulamalar tarafından insanoğlunun ortak ahlak düşüncesinin bir defada sistemli hale getirilmesi ve düzeltilebilmesi üzerine aklın ana sezgiselliğinin açıklanması ve tam genişliği" *The Methods of Ethics/Etiğin Metotları*, sf. 373f. O, felsefi yansımaların bizim düşünülmüş yargılarımızı düzeltmeye önderlik edeceğini ifade etmekte ve aynı zamanda kendi



Dahası, eğer biz ahlaki kavramlarımızda bir doğruluk bulursak, anlam ve doğrulamayla ilgili soruları ispatlamayı çok daha kolay cevaplandırabiliriz. Gerçekten bunların bazıları asla daha fazla zor olan gerçek sorular değildir. Mesela şu hususa dikkat etmek gerekir: Matematikte ve mantıkta yer alan anlayışlarımızın olağanüstü derinliğindeki anlam ve doğrulama açıklamaları, Frege ve Cantor'un geliştirmelerinden bu yana mümkün olmuştur. Mantığın ve set teorisinin temel yapılarının bilgisi ve bunların matematikle ilişkisi, bu konuların felsefesi tarafından kavramsal analizlerin ve dilbilim araştırmalarının asla yapmadığı bir yolla aktarılmıştır. Birisinin sadece teorilerin bölünmesinin, bunların kararlaştırılabilir ve tamamlanabilir, kararlaştırılmaz ama tamamlanabilir veya ne tamamlanabilir ne de kararlaştırılabilir olduğu üzerindeki etkisini gözlemesi gerekir. Mantık ve matematikteki anlam ve gerçek problemi, bu kavramları örnekleyen mantıksal sistemlerin keşfedilmesiyle birlikte tamamen çözümlenmiştir. Ahlaki kavramların maddi içeriği bir defa iyi bir şekilde anlaşıldığında, benzer bir dönüşüm meydana gelebilir. Ahlaki yargıların anlam ve haklılaştırma sorunlarının ikna edici cevapları vardır ve bunlar bir başka yolla bulunamaz.

O halde ben maddi ahlak kavramları çalışmamızın merkezine vurgu yapmak istiyorum. Ancak sonuç olarak bunların karışıklığının tanınmasının kabul edilmesi bizim teorilerimizin ağır ayıplarının olmasına ve ilkel bulunmasına bağlıdır. Eğer bunlar yargılarımızın genel ana hatlarını açıklar ve tahmin ederlerse, biz sadeleştirmede hoşgörülü olmaya ihtiyaç duyarız. Karşı örnekler vermek yoluyla gelecek olan itirazlar bize bunların sadece önceden ne bildiğimizi sormaları, diğer bir deyişle bizim teorimizin neresinin yanlış olduğunu söylemeleri halinde dikkate alınmalıdır. Önemli olan neyin ne kadar yanlış olduğunu bulmaktır. Bütün teoriler yeri geldiğinde muhtemelen yanlıştır. Gerçek sorun verili bir zaman içinde önceden önerilen hangi görüşün kapsayıcı en iyi tahmin olduğunun tespit edilmesidir. Yarışan bu teorilerin yapısının biraz kavranmasının araştırılması elbette gereklidir. Şunun için gereklidir: Bunların temel sezgisel fikirlerini ancak bunlar aralarındaki

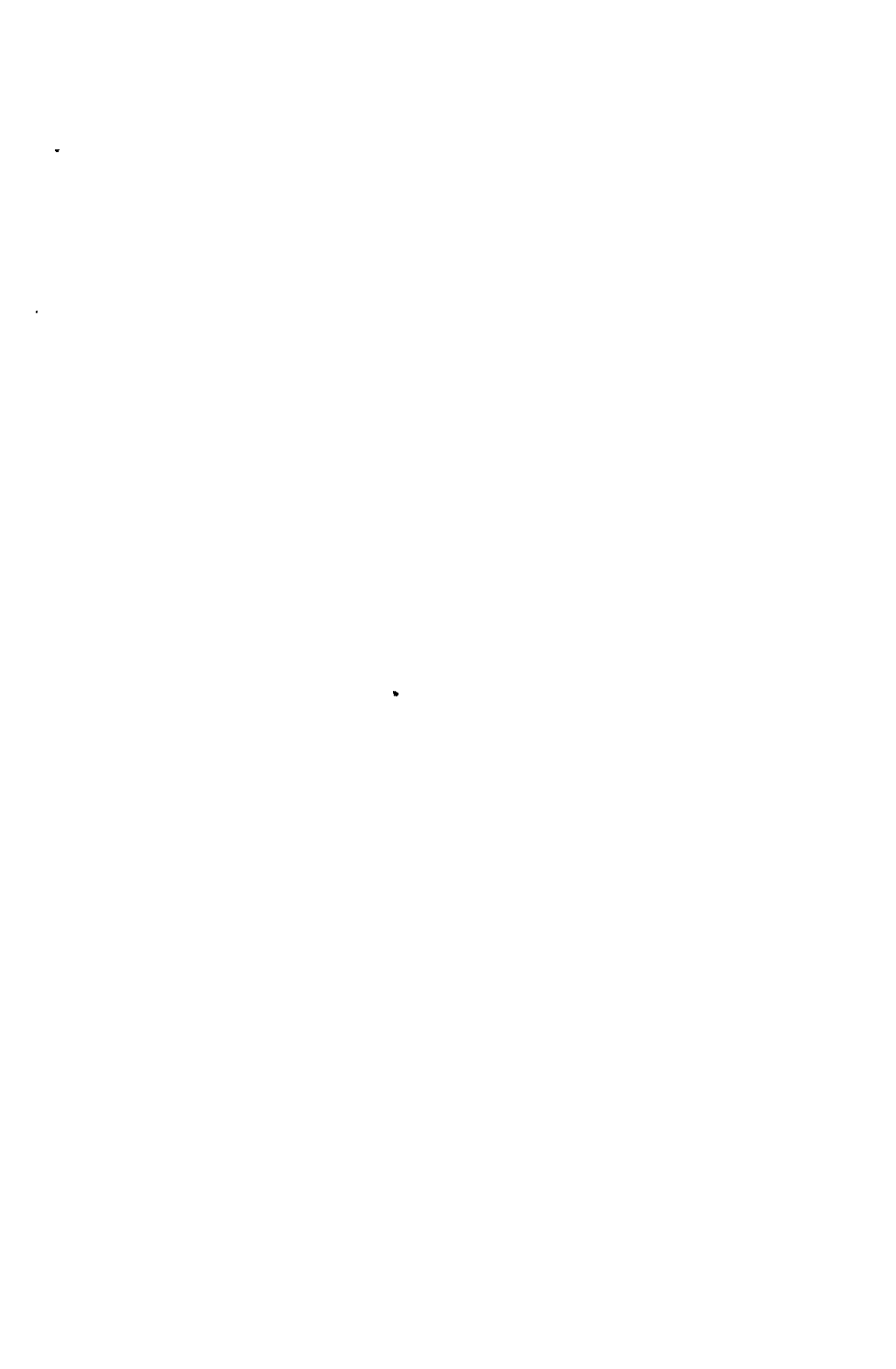
---

doktrini içinde yer alan epistemolojik sezgisellik unsurların sistematik düşünceler tarafından desteklenmediği zaman fazla ağırlık taşımayacağını ifade etmektedir. Sidgwick'in metodolojisiyle ilgili dikkate değer bir çalışma için bakınız J.B.Schneewind, *First Principles and Common Sense Morality in Sidgwick's Ethics/Sidgwick'in Etiğinin Birinci İlkeleri ve Sağduyu Ahlakı*, *Archiv für Geschichte der Philosophie/Felsefe Tarihi İçin Arşiv*, Bd.45 (1963)

önemli farklılıkları açığa çıkardıkları zaman, bunları sınıflandırmaya çalışır ve adalet kavramlarını inceleyebilirim.

Hakkaniyet olarak adaletin sunulmasında, bunu faydacılıkla karşılaştıracam. Bunu çok farklı nedenlerle yapacağım. Kısmen açıklayıcı bir araç olduğu için, kısmen de faydacılığın değişik görüşlerinin bizim felsefi geleneğimize ve bunun devamına uzun zamandır hakim olması nedeniyle yapacağım. Dahası bu hakimiyet, faydacılığın çok kolay şekilde harekete geçirdiği kalıcı kuşkuyla rağmen sürmektedir. Bu işlerin özel durumunun açıklaması, inanıyorum ki, mukayese edilebilir açık erdemler ile bir sistem ve aynı zamanda kuşkuları yatıştıran inşa edici hiçbir alternatif teori olmadan ilerleyememe olgusunun içinde bulunur. Sezgicilik yapıcı değildir, mükemmeliyetçilik ise kabul edilemezdir. Benim varsayımım sözleşme doktrininin bu boşluğu uygun bir şekilde doldurmayı çözmesi içindir. Hakkaniyet olarak adaletin bunu yapmaya çalıştığını düşünüyorum.

Elbette sunacağım sözleşme teorisi, buraya kadar not ettiğimiz eleştirilere konudur. Mevcut ahlak teorilerinin işaret ettiği ıkkelliğe doğru bir beklenti yoktur. Bu teori cesaret kırıcıdır, mesela sözlük sırası bazı önemli olaylara adil bir şekilde hizmet ederken, öncelik kuralları ile ilgili olarak şimdi ne kadar az şey söylenebilir. Ben bunun tam olarak tatmin edici olmayacağını varsayıyorum. Yine de sıkça yaptığım gibi sadeleştirme araçlarını kullanmakta serbestiz. Ahlaki duyarlılıklarımıza odaklanan rehber bir çerçeve olarak biçimlendirilmiş bir adalet teorisi görüntülemeliyiz ve daha önce daha sınırlı ve yönetilebilir sorunları yargılamak için sezgisel kapasitemizi ortaya koymalıyız. Orijinal pozisyon kavramı, müzakerelerimizde bizi bilgilendiren fikrin altında yatan fikri tanımlarken; adalet ilkeleri, ahlaken bağlantılı olduğu ve bunlar çatıştığında bunlara işaret eden uygun öncelikli kuralları belirler. Eğer proje bir bütün olarak düşünömselliği açıklamak ve düşüncelerimize emir vermek isterse ve yine anlaşmazlıkları azaltmak ve hatta daha çeşitli kanaatler getirmek eğilimindeyse, birisi bunu makul olarak talep ettiğinde bunu yapmalıdır. Bir çerçevenin parçaları anlaşıldığında bu gerçekten yardım olarak görünür, pek çok sadeleştirme geçici olarak doğrulanmış kabul edilebilir.



## II. Kısım

# Adalet İlkeleri

Adalet teorisi iki önemli parçaya ayrılabilir: (1) Başlangıç pozisyonunun bir yorumu ve buradaki seçimler için uygun çeşitli ilkelerin formülasyonu ve (2) bu ilkelerin gerçekten uygulanabilirliğine ilişkin bir argümanın kurulması. Bu kısımda, kurumlar için olan iki adalet ilkesi ve bireyler için olan birkaç ilke incelenecek ve bunların anlamları açıklanacaktır. O nedenle, ben şimdilik sadece teorinin birinci bölümünün tek bir görüşüyle ilgileneceğim. Gelecek kısma kadar başlangıç pozisyonunun yorumunu ele almayacağım ve incelenmiş ilkeleri gerçekten tanıtan argümanları burada göstermeye başlamayacağım. Bu kapsamda değişik başlıklar incelenmiştir: Adaletin öznesi olan kurumlar ve şekli adaletin kavramları; usul adaletinin üç çeşidi; değer teorisinin yeri; ve diğerlerinin arasında hangi adalet ilkelerinin eşitlikçi anlam ifade ettiği üzerinedir. Her bir durumda amaç bu ilkelerin anlamını ve uygulamasını açıklamaktır.

### 10. KURUMLAR VE ŞEKLİ ADALET

Sosyal adalet ilkelerinin ana konusu toplumun temel yapısıdır ki bu, büyük sosyal kurumların bir işbirliği şeması içine yerleştirilmesidir. Bu ilkelerin, bu kurumlardaki hakların ve ödevlerin yerine getirilmesinin yönetilmesini ve bunların sosyal hayatın yararlarının ve yüklerinin uygun olarak dağıtılması için belirlendiğini daha önce görmüştük. Kurumlar için olan adalet ilkelerinin insanlara uygulanan adalet ilkeleriyle ve onların özel durumlardaki icraatlarıyla karıştırılmaması gerekir. Bu iki tür ilke değişik konulara uygulanır ve o nedenle ayrı olarak incelenmelidir.

Ben bir kurumdan, görevleri ve pozisyonları, bunların haklarını ve ödevlerini, yetkilerini, muafiyetlerini ve benzeri şeyleri tanımlayan kuralların kamusal sistemini anlamaktayım. Bu kurallar, izin verilebilen ve yasaklanan icraatların belirli şekillerini belirler ve ihlaller ortaya çıktığı zaman uygulanacak belirli cezaları ve savunmaları ve benzeri diğer şeyleri bunlar sağlar. Kurumlara veya daha genel anlamda sosyal pratiklere örnek olarak oyunları ve ritüelleri, yargılamaları ve parlamentoları, pazarları ve mülkiyet sistemlerini düşünebiliriz. Bir kurum iki şekilde düşünülebilir: Birincisi soyut bir obje olarak (ki bu kurallar sistemi tarafından açıklanan bir davranışın mümkün olan şeklidir) ve ikincisi bu kuralların belirlediği düşüncenin ve davranışın, belirli kişiler tarafından, belirli zamanlarda ve yerlerdeki icraatlarla gerçekleştirilmesidir. Kurumun gerçek veya soyut bir obje ve yine adil mi, gayri adil mi olduğu konusunda bir belirsizlik vardır. Burada söylenmesi en iyi görünen şey bunun gerçekleşmiş bir kurum olması, bu kurumun adil veya gayri adil olsun, etkili ve tarafsız bir şekilde yönetilmesidir. Kurumun soyut bir obje olarak adil veya gayri adil olması, onun gerçekleştirdiği herhangi bir şeyin adil veya gayri adil olabileceği anlamındadır. Bir kurum, belirli bir zamanda ve yerde icraatlarını kurallar sisteminin belirlediği kamusal anlayışa uygun ve düzenli olarak yaptığı ve bunu takip ettiği takdirde mevcuttur. Nitekim parlamentar kurumlar, belirli bir kurallar sistemi tarafından tanımlanırlar veya bu tür sistemler ailesi değişikliklere izin verirler. Bu kurallar, parlamento oturumlarında bir kanun teklifinin kanun olmasına kadar olan değişen süreçlerdeki icraatların belirli şekillerini ayrı ayrı belirtirler. Değişik türdeki genel normlar tutarlı bir şema halinde düzenlenir. Parlamento kurumu, belirli bir zamanda ve yerde belirli insanların uygun tasarrufları icra ettiklerinde bu etkinlikleri öngörülen şekilde ve birbirlerini karşılıklı olarak tanıyarak, davranışlarına rıza göstererek, bunların kurallara uygun olması gerektiğini anlayarak yaptıklarında var olurlar.<sup>1</sup>

Demek ki bir kurum, o nedenle toplumun temel yapısıdır ve kuralların kamusal bir sistemidir. Bununla şunu demek istiyorum: Herkes kurallarla ilgili olarak ne bildiğiyle ve anlaşmanın sonuçlarını tanımla-

---

<sup>1</sup> Bakınız H.L.Hart, *The Concept of Law/Hukuk Kavramı* (Oxford, The Clarendon Press. 1961), sf.sayfa 59f, 106f, 109-114. hukuk sistemlerinin ve kurallarının mevcudiyetinden söz edildiğinde bir tartışma konusu olduğu için.

dıkları ölçüde etkinliklere katılmayla uğraşmalıdır. Bir kurumda görev alan bir kişi, kuralların kendisinden ve başkalarından ne istediğini bilir. O kişi aynı zamanda bunu başkalarının da bildiğini ve başkalarının da onun bildiğini bildiklerini bilir. Emin olun, bu şart her zaman gerçek bir kurumda yerine getirilmez, ancak bu durum, varsayımı sadeleştirmek için kabul edilen bir şeydir. Adalet ilkeleri sosyal düzenlemelere, bunlar kamusal işler olarak kabul edildikleri için uygulanır. Kurallar bir kurumun belirli alt bölümleri ve sadece o kuruma ait olarak bilindiğinde, biz bu kısımdakilerin kuralları amaçlarında başarıya ulaşmak için biçimlendirdiklerini ve bunları genel olarak kabul ettiklerini ve bunlardan başkalarının da tersine etkilenmeyeceklerini varsayınız. Bir kurumun kurallarının kamuya açık olması, orada çalışanların birbirlerine karşı olan davranışlarında ve beklentilerinde ne gibi sınırlamalar olduğunu ve ne tür eylemlere izin verildiğini bilmelerini sağlar. Karşılıklı beklentilerin belirlenmesi için ortak bir zemin vardır. Dahası, iyi düzenlenmiş bir toplumda adalet kavramının paylaşılan şekilde ve etkili olarak düzenlenmesi, o toplumda neyin adil neyin gayri adil olduğu hususunda bir kamusal anlayışın var olduğunu gösterir. Ben daha sonra adalet ilkelerinin, bunların kamusal olarak bilindikleri için seçildiklerini kabul edeceğim. Bu koşul sözleşmesel doktrinin de doğal bir özelliğidir.

Kurumların, kendi çeşitli haklarını ve ödevlerini ve benzer başkaca şeylerini düzenledikleri kurucu kuralları ile özel amaçlar için kurumların en iyi avantajlarının nasıl belirleneceğine ilişkin maksimler ve stratejilerin arasındaki farkın da not edilmesi gereklidir. <sup>2</sup> Rasyonel stratejiler ve maksimler, bireylerin ve grupların bir başkasına göre hangi izin verici icraatlarının analiz edilmesinin kendi çıkarlarına, inançlarına ve tahminlerine göre kararlaştırılmasına dayanmaktadır. Bu stratejilerin ve maksimlerin kendileri kurumun bir parçası değildir. Aksine bunlar teorisinin kendisine, mesela parlamento siyasetinin teorisine aittir. Normal olarak bir kurumun teorisi tam da bir oyun gibidir. Her oyunda olduğu gibi oyunun inşa edici verili kurallarını esas alır. Gücün hangi yolla dağıtıldığını analiz eder ve bununla uğraşanların kendilerini bu-

---

<sup>2</sup> Kurucu kurallar ve kurumlar üzerine, bakınız J.R.Searle, *Speech Acts/Konuşma Kanunları*, (Cambridge, The University Press. 1969), sf.sayfa 33-42. Bakınız yine G.E.M. Anscombe, 'On Brute Facts/Vahşi Olgular', *Analysis*, vol.18 (1958); ve B.J.Diggs, 'Rules and Utilitarianism/Kurallar ve Faydacılık', *American Philosophical Quarterly*, vol.1 (1964), kuralların değişik yorumları incelenmektedir.

nun olası fırsatlarına nasıl hazırlayacaklarını açıklar. Sosyal düzenleme-lerin reforme edilmesinde ve biçimlendirilmesinde, birisinin mutlaka onun izin verdiği planların, taktiklerin ve teşvik edici eğilimlerin davranış şekillerini incelemesi gerekir. İdeal olarak kurallar, insanların bas-kın çıkarlarının sosyal olarak arzu edilen amaçlarına doğru hareket etme sürecinde onlara öncülük etmeleri için tesis edilmiştir. Kurallar; bireylerin davranışlarına, durdukları sosyal adalet noktasında amaçlanmadıklarına ve belki de en iyi olarak öngörmedikleri rasyonel plan-larının koordine edilmesine ve yine bunların mümkün olduğu kadar başarıyla sonuçlanmasına rehberlik eder. Bentham, bu koordinasyonu çıkarların sanal kimliği olarak düşünmüş, Adam Smith görünmeyen el üzerinde çalışmıştır.<sup>3</sup> Bu durum, ideal bir yasa koyucunun yasa yapıl-masında ve kendi reformlarının sevk edilmesindeki ahlakçılığın amacıdır. Kurumların değerlendirilmesi esas olmasına, onları tanımlayan kuralların kamusal sistem kurallarının parçası bulunmamasına rağmen, stratejiler ve taktikler bireyler tarafından hala takip edilmektedir.

Biz aynı zamanda tek bir kuralla (veya kurallar grubuyla), bir ku- rumla (veya bunların büyük parçasıyla) bir bütün olarak sosyal sistemin temel yapısını ayırt etmeliyiz. Bunu yapmamızın nedeni, kurumun kendisi gayri adil değil iken bir veya birkaç kuralın gayri adil olabilme- sidir. Aynı şekilde sosyal sistem bir bütün olarak gayri adil değil iken kurum gayri adil olabilir. Sadece tekil kuralların ve kurumların kendile- rinin yetersiz olmaları önemli değildir, fakat bir kurumun yapısının veya sosyal kuralın içindekinin de diğerinin tazmini için gayri adil ol- ması mümkündür. Gayri adil parçaları ihtiva etmesi durumunda dahi, bütün daha az gayri adildir. Dahası ayrı ayrı ele alındıklarında kurum- lardan hiçbirisi gayri adil olmadığı halde sosyal sistemin gayri adil ol- ması akla uygundur: Adaletsizlik onların bir tek sistem içinde bir araya gelmelerinin bir sonucudur. Bir kurum, başkaları tarafından inkâr edi- len veya bilinmeyen beklentileri doğruluyor görünebilir ve bunu teşvik de edebilir. Bu farklar açıkça yeterlidir. Onlar değerlendirilebilen ku-

---

<sup>3</sup> 'The artificial identification of interests/Çıkarların yapay kimliği' deyimi Elie Halevy'nin Bentham namına *La Formation du radicalisme philosophique/radikal felsefe üze- rine bir Formasyon*, vol.1 (Paris, Felix Alcan, 1901) sf.sayfa 20-24. Görünmeyen el üzeri- ne bakınız *The Wealth of Nations/Ulusların Zenginliği*, ed.Edwin Cannan (New York, The Modern Library, 1937) p/sayfa 423

rumlarda, bizim onları daha geniş veya daha dar bir kapsamda görüntüleyebileceğimiz bir olguyu çok basit olarak yansıtırlar.

İşaret etmek gerekir ki, adalet kavramının olağan olarak uygulanmadığı durumda adaleti konu alan kurumlar da vardır. Ritüel olarak adil veya gayri adil olma her zaman kabul edilmez. Kuşkusuz bunun doğru olmadığına hayal edildiği durumlar da mevcuttur. Mesela, ilk doğanın veya savaş esirlerinin kurban edilmesi ritüeli. Bir genel adalet teorisi, ritüellerin ve diğer pratiklerin ortaklaşa şekilde adil ve gayri adil olarak düşünülmemesini gerçekten eleştirilmeye konu bir husus olarak inceleyebilir. Onların bir şekilde kişilerin belirli haklara ve değerlere sahip olduklarıyla ilgilenmeleri de olasıdır. Bizim ilgimiz sadece toplumun genel yapısıyla, onun büyük kurumlarıyla ve dolayısıyla sosyal adaletin standart olgularıyla sınırlıdır.

Şimdi belirli bir temel yapının mevcut olduğunu kabul edelim. Onun kuralları belirli bir adalet kuralını temin eder. Biz onun ilkelerini kendimiz kabul etmeyebiliriz. Hatta onları itici ve gayri adil de bulabiliriz. Ancak onlar adaletin, daha doğrusu bu sistemin kabul ettiği anlamda adaletin rolü olarak kabul edilen ilkelerdir. Onlar temel hak ve ödevlerin kabul edilmesini sağlarlar ve yine sosyal işbirliğinden ortaya çıkan avantajların parçasını belirlerler. Biz yine bu adalet kavramının toplum tarafından büyük ölçüde kabul edildiğini ve bunun kurumlarının yargıçlar ve diğer kamu görevlileri tarafından tarafsızlıkla ve tutarlılıkla yönetildiğini düşünelim. Bu, benzer durumlarda benzer şekilde muamele etmektir; bağlantılı benzerliklerin ve farklılıkların var olan normlar tarafından belirlenmesidir. Kurumlar tarafından tanımlanan doğru kural, düzenli biçimde otoritelere bağlıdır ve onlar tarafından uygun şekilde yorumlanır. Hukukun ve kurumların bu tutarlı ve tarafsız yönetimini, bunların maddi ilkeleri her ne olursa olsun, biz şekli adalet olarak isimlendiririz. Eğer biz adaleti her zaman bir çeşit eşitlik olarak düşünürsek, bu durumda şekli adalet, kendisi tarafından tanımlanan sınıfların aidiyetleri içindeki kurumlarını ve hukukunu yönetmede eşitliğe uymak zorunda kalır (yani, aynı yoldan). Sidgwick'in vurguladığı üzere, bu çeşit eşitlik hukukun ve kurumun nosyonu içinde ifade edilir



ve genel kuralların bir planı olarak düşünülür.<sup>4</sup> Şekli adalet ilkeye bağlıdır veya bazılarının söylediği gibi sisteme itaat etmektir.<sup>5</sup>

Şu açıktır, Sidgwick'in eklediği üzere hukuk ve kurumlar eşitlikle yürütülebilir ama buna rağmen bu durum adil olmayabilir. Benzer davalara benzer şekilde işlem yapılması maddi adaletin tatmin edici bir güvencesi değildir. Bu temel yapının çerçevesi çizilen ilkelere bağlıdır. Bu, tasarlanan toplumsal yapıya uygun olan ilkelere bağlıdır. Köle veya kasta dayalı veya ayrımcılığın en keyfi şekillerinin yaptırımı bağlandığı bir toplumun varsayılmasında herhangi bir çelişki yoktur. Her ne kadar olası olmasa da, bunlar da uyum içinde ve düzenli olarak yönetilirler. Bununla birlikte düzenlilik olarak şekli adalet veya adalet, önemli adaletsizlik çeşitlerini dışarıda bırakır. Onun için eğer kurumların kabul edilebilir şekilde adil oldukları varsayılırsa, o zaman otoritelerin belirli davaları karara bağlamada tarafsız olmaları ve kişisel, parasal ve diğer konu dışı düşüncelerin etkisinde kalmamaları büyük önem taşır.

Hukuk kurumları içindeki şekli adalet, basit olarak meşru beklentilere dayanan ve bunları güvence altına alan hukukun egemenliği görüşüdür. Bir adaletsizlik çeşidi, yargıçların ve otorite sahibi olan başkalarının uygun kuralları ve yorumları uygulayarak bunlara konu iddiaları karara bağlamada başarısız olmalarıdır. Bir kişi, bu tür davalardaki karakter ve eğilim olarak yaptıklarıyla bu kapsamda gayri adildir. Dahası, yasalar ve kurumlar gayri adil olsalar bile bunların uyumlu şekilde uygulanmaları çoğu kez daha iyidir. Bu yolla onlara tabi olanlar, en azından talep edilenleri bilirler ve kendilerini buna göre korumaya çalışırlar. Buna karşılık kurallar kendilerine güvence vermiş olmasına rağmen, özel durumlarda önceden daha az avantajlı olanlara hala keyfi muamele edilerek büyük adaletsizlik de yapılabilir. Diğer taraftan, bazı özel durumlarda gayri adil muamele edilenlerin mevcut normlardan ayrılmasının hafifletilmesinin vaat edilmesi hala daha iyidir. Bunu yaparak özellikle mevcut kurumlarda bulunan iyi niyetli beklentilerin masrafının, adalet politikasının karışık problemlerinden birisi olduğunu doğrulamış oluruz. Genel olarak söylenecek olan bütün şey, şekli adale-

---

<sup>4</sup> *The Methods of Ethics/Etiğin Metotları*, 7th ed. (London, Macmillan, 1907), sf. 267.

<sup>5</sup> Bakınız Ch.Perelman, *The Idea of Justice and the Problem of Argument/Adalet Fikri ve Argüman Problemi*, çeviren J.Petrie (London, Routledge and Kegan Paul, 1963) p/sayfa 41. İlk iki bölümün tamamı, *De la Justice* tercümesi (Brussels, 1943) burayla ilgili ve özellikle sf. 36-45.

tin iddialarının gücü, sisteme itaat edilmesine, açıkça kurumların maddi adaletine ve bunların reforme edilme imkanlarına bağlıdır.

Bazıları, gerçekten maddi ve şekli adaletin beraber gitme eğiliminde olduğu ve o nedenle en azından daha büyük olarak gayri adil kurumların asla veya nadiren tarafsız ve uygunlukla yönetildikleri görüşünü muhafaza etmektedirler.<sup>6</sup> Gayri adil düzenlemeleri her kim üstün tutuyor ve bundan kazanıyorsa, kim başkalarının haklarını ve ödevlerini küçümsüyor ve inkar ediyorsa, özel durumlardaki kendi çıkarları için hukukun egemenliğine kim müdahale ediyorsa, onlara esef edilmelidir. Genel olarak hukukun belirsizliğinin kaçınılmazlığı ve yorumlamaya geniş bir alanda izin verilmesi, kararların verilmesindeki keyfiliği cesaretlendirmiş ve bütün bunlar sadece adalete olan bağlılığı bastırmıştır. Onun için nerede şekli adaletin, hukukun egemenliğinin, meşru beklentilerin onurlandırıldığını görürsek, orada muhtemelen maddi adaleti de bulacağımız için bütün bunların arkasında durmamız gerekir. Kuralları tarafsızlıkla ve devamlılıkla takip etme arzusu, benzer olaylara benzer şekilde işlem yapılması ve kamusal kuralların uygulanmasının sonuçlarının kabul edilmesi, bunların içtenlikle arzu edilmeleriyle bağlantılıdır veya en azından başkalarının haklarını ve özgürlüklerini tanımaya ve sosyal işbirliğinin yararlarını ve yüklerini paylaşmaya dürüstçe istekli olmaktır. Tek bir arzu diğerleriyle birleşmeye eğilimlidir. Bu tartışma kesinlikle akla uygundur; ancak ben bunu burada incelemeyeceğim. Ne var ki biz maddi adaletin en makul ilkelerini ve insanların hangi şartlar altında bunları onaylayacaklarını ve bunlarla birlikte yaşayacaklarını bilmediğimiz sürece bunları uygun şekilde değerlendiremeyiz. Bu ilkelerin içeriğini, bunların akli ve insan davranışındaki temelini bir defa anladığımızda, maddi hukukla şekli hukukun birbirleriyle olan bağıni kararlaştıracak noktada olabiliriz.

## 11. ADALETİN İKİ İLKESİ

Şimdi ben orijinal pozisyonda anlaşılabilirliğine inandığım adaletin iki ilkesinin geçici şeklinin olduğu noktada bulunuyorum. Bu ilkelerin ilk formülasyonu geçicidir. İlerledikçe birkaç formülasyonu daha inceleyeceğim ve tahmini nihai açıklama daha sonra adım adım verilecektir.

<sup>6</sup> Bakınız Lon Fuller, *The Morality of Law/Hukuk Ahlakı* (New Haven, Yale University Press. 1964) ch.IV

Bunu bu şekilde yapmanın doğal bir yol izlenerek mümkün olduğuna inanıyorum.

İki ilkenin ilk açıklaması aşağıda belirtildiği gibidir:

Birincisi: Her kişi, başkalarının özgürlüklerinin sunulduğu şemadakiyle yarışabilen en geniş temel özgürlükler şemasındaki benzer eşit haklara sahiptir.

İkincisi: Sosyal ve ekonomik eşitsizlikler şöyle düzenlenmelidir. Bunlar şu iki şeydir; (a) herkesin avantajının kabul edilebilir olduğu beklentisi ve (b) ekli pozisyonların ve görevlerin herkese açık olması.

İkinci ilkede iki tane çift anlamlı ifade vardır. Bunlardan birincisi 'herkesin avantajı', ikincisi 'herkese açık olma' deyimleridir. Bunların anlamının daha kesin olarak belirlenmesi §35'teki ilkenin ikinci formülasyonuna öncülük etmektedir. İki ilkenin nihai versiyonu §67'de verilmiştir. §59-60, birinci ilkenin verilmesini inceler.

Bu ilkeler esas olarak, daha öncede söylediğim üzere toplumun temel yapısına ve hak ve ödevlerin tahsisinin yönetilmesine uygulanır ve sosyal ve ekonomik avantajların dağıtımını düzenler. Bu formülasyonlar, adalet teorisinin amaçları için, sosyal yapının iki fazla veya iki az farklı parçaya sahip olarak görüldüğünü; ilk ilkenin bire, ikinci ilkenin diğerine başvurduğunu varsayar. Onun için eşit temel özgürlükleri tanımlayan ve koruyan sosyal sistem görüşüyle, sosyal ve ekonomik eşitsizlikleri kuran ve kesin olarak belirleyen görüşü birbirinden ayırırız. Şimdi temel özgürlüklerin bir liste olarak verilmesini izlemek gerekir. Hukukun egemenliği kavramı tarafından tanımlanan bu hak ve özgürlükler aşağı yukarı: Siyasal özgürlük (oy verme hakkı ve kamu görevi yapma hakkı) ve ifade özgürlüğü ile örgütlenme özgürlüğü; vicdan özgürlüğü ve düşünce özgürlüğü; kişi olarak hak sahibi olmak özgürlüğü (kişisel), psikolojik baskıdan ve fiziksel saldırıdan korunma ve vücut bütünlüğünü koruma hakkı (kişi bütünlüğü), mülkiyet hakkı, keyfi olarak tutuklanmama ve yakalanmama özgürlüğü gibi kişi özgürlükleridir. Bu özgürlükler, birinci ilke kapsamındadır ve bu ilkeye eşittir.

İkinci ilke, ilk yaklaşımda, refahın ve gelirin dağıtımını, yetkinin ve sorumluluğun kullanılmasında farklılık yaratan organizasyonları düzenlemektedir. Refahın ve gelirin dağıtılması eşitliğe ihtiyaç duyulmazken, yetki ve sorumluluk pozisyonları herkes için gerekli, herkesin avantajıdır. Birisi ikinci ilkeyi pozisyonları açık tutarak uygulayabilir

ve ondan sonra bu sınırlamalara tabi olunması, sosyal ve ekonomik eşitsizliklerin düzenlenmesi herkesin yararınadır.

Bu ilkeler, seri bir düzen içinde ve birinci ilke ikinciye takaddüm edecek şekilde düzenlenmelidir. Bu düzenleme birinci ilke tarafından korunan temel eşit özgürlükler ihlalinin, büyük sosyal ve ekonomik avantajlar için doğrulanamayacağı ve tazmin edilemeyeceği anlamına gelmektedir. Bu özgürlüklerin uygulanmasında merkezi bir sıralama vardır. Bu sıralamaya göre bu özgürlükler, sadece diğer temel özgürlüklerle çatışmaları durumunda sınırlandırılabilir ve uzlaştırılabilir. Diğer bir özgürlükle çatıştığı takdirde, sınırlanabilen bu özgürlüklerin hiçbirisi mutlak değildir. Bununla birlikte, bunlar uyumlu bir sistem oluştururlar ve bu sistem hepsi için aynıdır. Verili bir toplumdaki sosyal, ekonomik ve teknolojik gibi özel durumlar için bu özgürlüklere bağımsız olarak tam bir değer vermek zor, hatta imkansızdır. Hipotez, bu adalet kavramının tahammülünün ancak bu listenin genel oluşumunun yeterli doğruluğuna sahip olunmasıyla tertip edilebileceği yönündedir. Elbette, özgürlükler sadece listede olanlardan ibaret değildir. Mesela bazı belirli mülkiyetlere sahip olmak (üretim araçları gibi) ve "bırakınız yapsınlar, bırakınız geçsinler" doktrininden anlaşılan sözleşme özgürlüğü temel bir özgürlük değildir. Dolayısıyla bunlar birinci ilkenin önceliği tarafından korunmazlar. Son olarak, ikinci ilke nazarında gelirin ve refahın dağıtılması, yetki ve sorumlulukların pozisyonu; hem temel özgürlüklerle ve hem de fırsat eşitliğiyle tutarlılık içindedir.

İki ilke, içeriği yönünden oldukça özeldir ve bu iki ilkenin kabulü benim açıklamaya ve doğrulamaya çalışacağım belirli varsayımlara dayanmaktadır. Şimdilik demek gerekir ki, bu iki ilke aşağıda açıklandığı üzere genel adalet kavramının daha özel bir durumu olarak gözlemlenmelidir.

Bütün sosyal değerlerin -özgürlük ve fırsat, gelir ve refah ve kendine saygı- sosyal temelleri, bu değerlerin herkesin lehine olmasına kadar herhangi bir eşitsizlik veya eşitsizliklerin tamamı eşit şekilde dağıtılmıştır.

Onun için adaletsizlik, basitçe eşitliğin herkesin yararına olmaması değildir. Elbette bu kavram aşırı şekilde belirsizdir ve yorumlanmaya muhtaçtır.

İlk adım olarak toplumun temel yapısının belirli birincil değerleri dağıttığını varsayalım. Bunlar her rasyonel insanın isteyeceği varsayılan

şeylerdir. Bu değerler normal olarak bir insanın rasyonel hayat planında bir şekilde kullandığı şeylerdir. Kolaylık olsun diye bu birincil değerlerin; hayat tasarrufundaki haklar, özgürlükler, gelir ve refah olduğunu varsayalım. (Daha sonra üçüncü bölümde birinci değer olarak kendine saygının merkezi bir yeri olduğu ileri sürülecektir.) Bunlar sosyal birincil değerlerdir. Sağlık, enerji, zekâ, hayal gücü gibi diğer birincil değerler doğal değerlerdir. Bunların sahipliği de temel yapıdan etkilenmekle birlikte, bunlar temel yapının doğrudan kontrolünde değildir. Daha sonra kurgusal olan başlangıç düzenlemelerinde bütün bu sosyal birincil değerlerin eşit olarak dağıtıldıklarını hayal edelim: Herkes aynı hakları ve ödevleri, geliri ve refahı eşit olarak paylaşmaktadır. İşlerin bu durumu ilerlemenin yargılanmasında bir kıyaslama sağlar. Eğer refahtaki eşitsizlikler ve otoritedeki farklılıklar kurgusal başlangıç noktasındaki herkesi varlıklı yapıyorsa, o takdirde onlar genel kavramlar üzerinde anlaşılır. Şimdi, en azından teorik olarak temel bazı özgürlükleri verdiğinizde insanların sosyal ve ekonomik kazançlarının sonuçlarını tatmin edici şekilde karşılamaları mümkündür. Genel adalet kavramı hangi tür eşitsizliklere izin verileceği hususunda hiçbir kısıtlama dayatmaz. O, sadece herkesin durumunu ilerletmesini ister. Biz yoğun olarak herhangi bir şeyin kölelik şartlarına rıza göstermesini varsaymak ihtiyacında değiliz. Bunun yerine ekonomik kazançları önemli olduğu zaman insanların belirli siyasal haklardan vazgeçmeye istekli göründüklerini düşünelim. Bu çeşit bir değişimde iki ilke kural dışı kalır: Sıralı düzenin tertip edilmesinde temel özgürlükler ile ekonomik ve sosyal kazançlar arasında değişim yapılmasına, hafifletici durumlar altında istisna olmak üzere, izin verilmez.

Geri kalan bölümde, genel adalet kavramını bir kenara bırakacağım ve bunun yerine serisel sıranın iki ilkesini inceleyeceğim. Bu usulün avantajı, öncelikler meselesinin öncelikle tanınması ve bununla ilgili ilkelerin bulunması çabasıdır. Birisi özgürlüğün mutlak ağırlığı altındaki şartların, sosyal ve ekonomik avantajlar adına sözlüksel sıranın iki ilkesi tarafından tanımlanmasına baştan itibaren katılmaya öncülük yapar ve bunu makul kabul eder. Hazırlıksız bir yaklaşımla bu sıralama aşırı ve daha çok ilgili olmayı gerektiren çok özel bir durum olarak görünür; ancak ilk görünüşüne oranla bunda daha çok haklılaştırma vardır. Dahası bir oran dahilinde bunu ben de kabul ederim. Ayrıca, temel hak ve özgürlükler ile sosyal ve ekonomik menfaatler arasındaki fark,

sosyal sisteme önemli bir bölünme öneren birinci sosyal değerler arasındaki farka işaret eder. Kuşkusuz, çizilen bu fark ve emredilen teklif, sadece tahminler için en iyi olandır. Elbette başarısız olunan durumlar da vardır. O nedenle, adalet kavramının iki ana çizgisinin açıkça tasvir edilmesi gereklidir ve esasen pek çok şart altında serisel sıradaki iki ilke yeteri kadar hizmet etmektedir.

İki ilkenin kurumlara uygulanmasının belirli sonuçları vardır. Her şeyden önce bu ilkeler tarafından işaret edilen hak ve özgürlükler, temel yapının kamusal kuralları tarafından tanımlanan kurallardır. Özgürlük sosyal oluşumun mutlak bir örneğidir. Temel ilke sadece belirli türdeki kurallara ihtiyaç duyar, ki bu kurallar temel özgürlükleri tanımlayan ve herkese eşit şekilde uygulanan kurallardır ve bunlar özgürlükten daima hoşnut olan en geniş özgürlüklerle uyumludur.

Ayrıca, ilkeler kişileri belirttiğinde veya herkesin eşitsizlikten kazanmaya ihtiyacı olduğunda, referans temel yapı tarafından kurulan makamları veya değişik sosyal pozisyonları elinde bulunduran temsilci kişilerdir. O nedenle, ikinci ilkenin uygulanmasında, refah beklentisi tahsisinin bu pozisyonlara tutunan temsilci bireylerle mümkün olduğunu varsayıyorum. Bu beklenti, onların hayat umutlarının, onların sosyal pozisyonlarından incelendiğini gösterir. Genel olarak, temsilci kişilerin beklentileri, hakların ve görevlerin tamamen temel yapı tarafından dağıtılmasına bağlıdır. Beklentiler, temsilci kişilerin bir pozisyondaki umutlarının yükselmesiyle, muhtemelen temsilci insanların bir başka pozisyondaki umutlarını artırmamız veya azaltmamızla ilişkilidir. Bu kurumsal oluşumlara uygulandığında, ikinci ilke (veya tercihan bunun birinci parçası) temsilci bireylerin beklentilerine işaret eder. Aşağıda inceleyeceğim üzere hiçbir ilke özel malların ismen özel kişilere dağıtılmasına uygulanmaz. Birisinin belirli emtiaların onun bildiği ihtiyacı olan kişilere nasıl tahsis edileceğini incelediği yer ilkelerin kapsamı içinde değildir. Onlar temel kurumsal aranjmanları düzenleyecek, demek isterler. Adalet noktasından bakarak, bunlarla malların özel kişilere idari yönden tahsis edilmesi ve toplumun uygun şekilde biçimlendirilmesi arasında fazlaca benzerlik olduğunu varsayamayız. Bizim sağduyulu sezgilerimiz, öncekinin sonrakine göre daha zayıf bir rehber olduğu yönündedir.

Şimdi ikinci ilke, temel yapı içindeki her kişinin yararının eşitsizliklerden muaf olduğunda ısrarlı olmasıdır. Bu şu demektir; bu durum, bu

yapının tanımladığı her bir ilgili temsilci insan için makul olmalıdır. O, bunu devam eden bir ilgi olarak gördüğünde, içinde kendi umudu olmayan eşitsizlik umudunu tercih etmelidir. Birisi, bir pozisyonda olanların dezavantajlarının başka bir pozisyonda olanların doğal avantajlarına ağır bastığı bir zemindeki gelirler veya otorite ve sorumluluk pozisyonlarındaki farklılıkların onaylanmasını kabul etmeyebilir. Daha azı özgürlük ihlallerini bu yolla eşdeğerli hale getirebilir. Bununla birlikte başlangıç düzenlemelerindeki eşitlik kıyas olarak alındığında, herkesin avantajlı olduğu sonsuz sayıda yol bulunduğu açıktır. Bu durumda, bu ihtimaller arasından nasıl bir tercih/seçim yapabiliriz? Şimdi bu probleme dönüyorum.

## 12. İKİNCİ İLKENİN YORUMLANMASI

Ben ‘herkesin avantajı’ ve ‘herkese eşit olarak açık’ deyimlerinin belirsiz ve çift anlamlı olduklarını, ikinci ilkenin her iki parçasının da doğal anlamlara sahip bulduklarını daha önce ifade etmiştim. Çünkü bu anlamların biri diğerinden bağımsızdır ve bu ilkenin olası dört anlamı vardır. Eşit özgürlüğün birinci ilkesinin tamamen aynı anlamda olduğunu varsayarsak, bu durumda iki ilkenin dört yorumu mevcuttur. Bunlar aşağıdaki tabloda gösterilmiştir.

‘Eşit olarak açık’	‘Herkesin avantajı’	
	Verimlilik ilkesi	Farklılık ilkesi
Yeteneklere açık kariyer eşitliği	Doğal Özgürlük	Doğal Aristokrasi Sistemi
Adil fırsat eşitliği olarak eşitlik	Liberal Eşitlik	Demokratik Eşitlik

Sırayla bu üç yorumu şema halinde sundum: Doğal özgürlük sistemi, liberal eşitlik ve demokratik eşitlik. Belli bir açıdan bu sıra daha sezgisel bir sıradır, ancak bu sıra doğal aristokrasi yorumu bağlamında çıkarsız değildir. Ben bunu kısaca yorumlayacağım. Hakkaniyet olarak adaletin çözümünde hangi yorumun tercih edilebilir olduğunu kararlaştırmıştık. Ben bir sonraki kısımda bu nosyonun anlamını demokratik eşitliği kabul ederek açıklayacağım. Bunun orijinal pozisyonda kabul edilmesine ilişkin argüman, bir sonraki bölümden önce açıklanmayacaktır.

Birinci yorum (iki sıradan biri) olarak ben doğal özgürlük sistemine işaret edeceğim. Bu yorumda ikinci ilkenin birinci bölümü düzeltilmek, bu kurumlara veya bu durumda toplumun temel yapısına uygulanan verimlilik olarak anlaşılmalı ve ikinci bölüm de geleneksel bir deyimle kariyerlerin yeteneğe açık olduğu açık bir sosyal sistem olarak anlaşılmalıdır. Ben eşit özgürlüğün birinci ilkesinin bütün yorumlarının tatmin edici olduğunu ve o nedenle ekonominin kabaca serbest pazar ekonomisi olduğunu, aynı zamanda bütün üretim araçlarının özel mülkiyete ait olabileceği gibi olmayabileceğini de varsayıyorum. O nedenle, doğal özgürlük sistemi, temel sistemin verimlilik ilkesini sağladığını ve hangi pozisyonda olurlarsa olsunlar, onlar için çabalamaya istekli ve yetkin olanların adil bir dağıtım öncülük edeceklerini iddia eder. Hakların ve ödevlerin bu yolla tayini, refahı ve geliri, otoriteyi ve sorumluluğu, bu tahsis ne şekilde meydana gelirse gelsin adil şekilde bir plan vermek suretiyle tahsis etmeyi düşünür. Doktrin diğer yorumlara taşınan saf usulü adaletin önemli bir unsurunu da ihtiva eder.

Bu noktada, verimlilik ilkesini konu dışında özetleyecek bir açıklama yapmaya ihtiyaç vardır. Bu ilke çok basit olarak temel yapıya uygulanacak olan Pareto optimalliğini (ekonomistlerin işaret ettiği gibi) formüle eder.<sup>7</sup> Ben her zaman optimalite (en uygun olan) yerine verimlilik kelimesini kullandım; çünkü bu kelime edebi yönden doğrudur. Optimal kelimesi kavramın kendisinden daha geniş bir anlam ifade eder.<sup>8</sup> Emin olunuz ki, bu ilke gerçekte kurumlara uygulanmayı değil,

---

<sup>7</sup> Bu ilkenin fiyat teorisi ve sosyal tercih/seçim üzerine olan önemli sunumları vardır. Anlaşılır bir çalışma T.C.Koopmans'ın *Three Essays on the State of Economic Science/Devletin Ekonomik Bilimi Üzerine Üç Makale*, (New York, McGraw-Hill, 1957), sf.41-66'da bulunmaktadır. Bakınız aynı zamanda A.K.Sen, *Collective Choice and Social Welfare/Kolektif Tercih/Seçim ve Sosyal Refah* (San Francisco, Holden-DAY Inc. 1970), sf. 21f. Bu eserler, bu kitabımızın amacına uygun her şeyi (ve daha fazlasını) içermektedir ve ilerideki ilgili felsefi sorunları da. Verimlilik ilkesi Vilfredo Pareto'nun *Manuel d'economie politique/Ekonomi Politikiğin El Kitabı* isimli eserinde sunulmuştur. (Paris, 1909), ch.VI. §53 ve eki §89. İlgili bir pasajın çevirisi A.N.Page'in *Utlity Theory: A Book of Readings/Fayda Teorisi: Okumalar Kitabı*, (New York, John Wiley, 1968) sf. 38f'de bulunmaktadır. İlgili kayıtsızlık eğrileri kavramı için geriye F.Y.Edgeworth, *Mathematical Psychics/Matematiksel Fizik*, London, 1888), sf. 20-29, yine sayfa 160-167'ye gidin.

<sup>8</sup> Bu noktada bakınız Koopmans, *Three Essays on the State of Economic Science/Devletin Ekonomik Bilimi Üzerine Üç Makale*, (New York, McGraw-Hill, 1957), p.sayfa 49. Koopmans'ın kullandığı 'tahsis edilmiş verimlilik' terimi daha doğru bir deyimdir.



ekonomik sistemlerin özel yapılandırılmalarına uygulanmayı amaçlar. Mesela, malların tüketiciler arasında dağıtılmasına veya üretim tarzlarına uygulanır. Bu ilke, bunu değiştirmek imkansız olduğunda, başkalarının kötü yaptığını kendisi iyi yapan bazı kişilerin (en az bir) olmalarından dolayı yapılandırmanın verimli olduğunu gösterir. O nedenle, belirli kişiler arasında stok edilmiş emtiaların dağıtılması, eğer hiçbir yeniden dağıtım mevcut değil ve diğerleri dezavantajlı olmalarına rağmen, bu en az bir bireyin durumunu düzeltiyor ise, bu verimlidir demektir. Eğer sonuçları değiştirmek ve düzeltmek için hiçbir yol yok ise ve o nedenle başkalarının ürettiklerinden daha az olmamak üzere bazı emtialar daha fazla üretilabiliyorsa, üretim organizasyonu verimlidir. Eğer biz başkalarından ümidi kesmeden bir malı daha fazla üretebiliyorsak, daha fazla mal stoku başkalarını herhangi bir şekilde kötü yapmadan daha iyi durumda olan bazı kişiler tarafından kullanılabilir. İlkenin bu uygulaması gerçekten verimlilik ilkesini gösterir. Malların dağıtılması ve üretimin planlanması, başkalarını herhangi bir şekilde kötü yapmadan bazı kişileri iyi yapabilme yolları hala varsa yetersizdir. Ben orijinal pozisyonda tarafların, bu ilkeyi ekonominin ve sosyal düzenlemelerin verimliliğini yargılamak için kabul ettiklerini varsayacağım. (Verimlilik ilkesine eşlik eden incelemeye bakınız.)

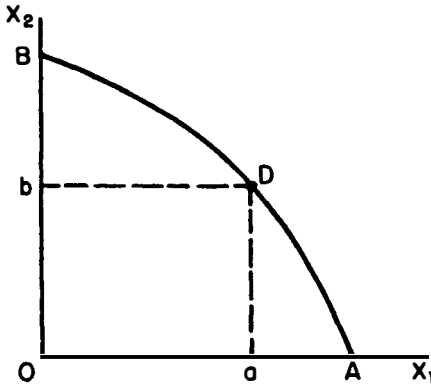
### VERİMLİLİK İLKESİ

İki kişi  $x_1$  ve  $x_2$  arasında dağıtılan sabit bir emtialar stoku bulunduğunu varsayalım. AB çizgisi  $x_1$  noktası olarak verilen kazanç düzeyini karşılansın, emtiaları dağıtacak herhangi bir yol olmasın ki  $x_2$  eğrinin daha iyi olanlar noktasını işaret etsin. D = (a,b) noktasını inceleyin. Daha sonra  $x_1$ 'i a düzeyinde tutun,  $x_2$  için yapılacak en iyi şey b düzeyi için yapılandır. Grafik 3'teki O noktası asıl nokta olsun ve emtiaların dağıtılmasından önceki pozisyonu temsil etsin. Çizgideki AB noktaları verimli noktaldır. AB üzerindeki her nokta, Pareto kriterini tatmin eder görünmektedir: Başkalarını kötü yapmadan birilerini iyi yapan yeniden dağıtım yoktur. Bu durum, AB çizgisinin sağ aşağıya doğru meyiletme olgusunu göstermektedir. Burada sabitlenen sadece stok kalemi olduğundan bir kişinin kazancı bir başkasının kaybı olarak varsayılmıştır. (Elbette, bu varsayım temel yapı durumu içindeki işbirliği sisteminin ürettiği pozitif avantajlar toplamının birdenbire düşmesidir.) Normal olarak AOB bölgesi dışbükey

seti olarak alınmıştır. Bu set içinde verilen her bir çift nokta ve yine düz çizgi üzerinde bu iki noktayla birleşen noktalar setin içindedir. Daireler, elipsler, kareler, üçgenler ve diğerleri dışbükey setleridir.

Birçok verim noktası olduğu, gerçekte bütün bu noktaların AB çizgisi üzerinde bulunduğu açıktır. Verimlilik ilkesinin kendisi verimli olan bir özel emtia dağıtımını seçmemektedir. Diğer bazı ilkeler arasından verimli dağıtım, adalet ilkesidir ki, bu da gereklidir.

İki noktadan, eğer birisi diğerinin kuzeydoğusu ise, bu nokta verimlilik ilkesinin en büyüğüdür. Kuzeybatıdaki veya güneydoğudaki noktalar mukayese edilemez. Ancak verimlilik ilkesiyle tanımlanan bir düzenin parçasıdır. Onun için şekil 4'deki C, E'den ve D, F'den daha üstün olduğu halde, AB çizgisindeki hiçbir nokta bir diğerinden ne daha üstün ne de daha aşağıdadır. Verim noktalarının sınıfları derecelendirilmemiştir. Tarafların her şeyinin verimli olduğu uç noktalar A ve B iken diğer noktalar sadece AB'dir.

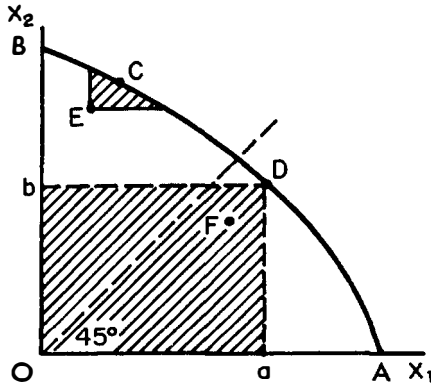


Şekil 3

AB çizgisindeki hiçbir noktanın, OAB içindeki tüm noktalardan üstün olduğunu ifade etmediğimizi dikkate almak gerekir. AB üzerindeki her bir nokta sadece iç güneybatıdaki noktalardan daha üstündür. Nitekim D noktası; a ve b noktalarının D noktası ile birleştirilmesinden oluşan dikdörtgen içindeki bütün noktalardan daha üstündür. D noktası E noktasından daha üstün değildir. Bu noktalar sıraya konulmamıştır. Bununla birlikte C noktası E'den ve AB çizgisi üzerinde bulunan ve noktalı küçük üçgen bölgeye ait olan köşedeki E noktasından daha üstündür.

Diğer taraftan eğer birisi 45 derecelik çizgiyi eşit dağıtımın yeri olarak alırsa (bu bazı usulü işaretlerin değil, aksların kişilerarası büyük yorumu olarak varsayılmıştır) ve birisi bunu kararın munzam temeli olarak kabul ederse, her şey göz önüne alındığına D noktası, hem C hem de E noktalarının her ikisine de tercih edilebilir. D noktası, 45 derecelik çizgiye daha yakındır. Hatta bir kişi F gibi bir iç noktanın, etkin bir nokta olan C'ye tercih edileceğine karar verebilir. Gerçekten, hakkaniyet olarak adalette adalet ilkeleri, verimlilik düşüncesinden önce gelir ve dolayısıyla kaba bir ifadeyle adil dağıtımı temsil eden küçük noktalar genellikle adil olmayan dağıtımı temsil eden verim noktalarına tercih edilebilir. Elbette, şekil 4 basit bir durumu tasvir eder ve temel yapıya uygulanamaz.

Verimlilik ilkesi, temsil eden insanların beklentileri referans alınarak temel yapıya uygulanmaz.<sup>9</sup> O nedenle şunu söyleyebiliriz: Eğer temel yapıdaki



Şekil 4

<sup>9</sup> Pareto kriterinin kamu kuralları sistemine uygulanması için bakınız J.M.Buchnan, *The Relevance of Pareto Optimality/Pareto Optimalitesinin Uygunluğu*, *Journal of Conflict Resolution*, vol.6 (1962) ve yine Gordon Tullock, *The Calculus of Consent/Rıza Hesabı* (Ann Arbor, The University of Michigan Press. 1962) Bu ve kurumların diğer ilkelerinin uygulanmasında *Two Concepts of Rules/Kuralların İki Kavramı'nda Philosophical Review*, vol.64 (1955) sunulan bir noktayı takip ediyorum. Bunu yapmak diğer şeylerin arasında kamusal etkenlerle istihdam ilkesinin sınırlandırılması avantajını sağlar. Bakınız §23, not 8.

hakların ve ödevlerin düzenlenmesi yeterli ise, sadece kuralların değiştirilmesinin imkansız olması durumunda, haklar ve ödevler planını yeniden tanımlayarak temsil eden herhangi bir insanın (en az bir) beklentisi diğer temsil eden insanların (en az bir) beklentilerini aynı zamanda azaltmadan yükseltmeye yeterlidir. Bu değişiklikler elbette diğer ilkelere tutarlı olmalıdır. Bu durum temel yapının değiştirilmesinde bizim eşit özgürlük ilkesini veya açık pozisyon ihtiyacını ihlal etmeye izinli olmamız demektir. Gelir ve refah dağıtımını ve bu pozisyonların otoriteyle sorumluluk pozisyonlarının işbirliği etkinliklerini düzenleme yolunu ise değiştirebiliriz. Özgürlük ve yaklaşılabirlik sınırlamalarıyla tutarlı olan bu ana malların tahsisi, temsilci bireylerin beklentileriyle uyumlu şekilde modifiye edilebilir. Temel yapının düzenlenmesi, bu dağıtımın değiştirilmesi için herhangi bir yol olmadığında ve başkalarının beklentilerini azaltmadan bazılarının beklentilerini yükseltmesi durumunda yeterlidir.

Temel yapının pek çok verimli düzenlemeleri vardır ve ben de var olduğunu varsayıyorum. Bunların her biri sosyal işbirliği içindeki bir avantajlar bölünmesini belirler. Buradaki sorun, bunların arasından bu verimli dağıtımların birisinin aynı zamanda adil olduğu bir adalet kavramı bulmaktır. Eğer bunu başarabilirsek, bununla uyumlu yolda bulunan saf bir verimliliğin ötesine gitmiş oluruz. Sosyal sistem verimli olduğu sürece dağıtımla ilgilenmek için bir neden olmaması denenmesi gereken doğal bir fikirdir. Böyle bir durumda bütün verimli düzenlemelerin eşit olarak adil olduğu bildirilebilir. Elbette, bu önerme özel malların bilinen kişiler için tahsisini tuhaflaştırabilir. Birkaç insan içindeki hiç kimse her şeye sahip olmadığı sürece, hiç kimse adalet noktasından bakarak bunu bir kayıtsızlık meselesi olarak varsaymaz. Ancak bu önerme, temel yapı için eşit bir kabul edilmezlik olarak görülebilir. O nedenle belirli şartlar altında kölelik, temsilci bir adamın beklentilerini azaltmadan, bu bağlamda mülk sahiplerinin etkili olduğu bir durumda önemli şekilde düzeltilemez. Yine aynı şartlar altındaki özgür emek sisteminde de bu durum böyle olur, yani özgür işçilerin beklentileri azaltılmadan özgür emek sistemi değiştirilemez, çünkü bu düzenleme de aynı şekilde etkindir. Daha genel olarak, bir toplum uygun bir şekilde bir kaç sınıfa bölündüğünde, o toplumun temsilcisi olan herhangi biri ile ilgili olarak azamileştirme/maksimizasyon mümkündür, ki biz bunu böyle varsayıyoruz. Bu azamileştirmeler, en azından etkili birçok

pozisyon getirir. Çünkü bu pozisyonlardan hiç birisi temsilci olanların değerini düşürmeksizin başkalarının beklentilerini yükseltmek için azami olarak tanımlanmış kişilerden koparılamaz. O nedenle, bu aşırılıkların her biri etkili olmakla birlikte, elbette hepsi birden adil olamaz.

Bu yansımalar, bize sadece buraya kadar öğrendiğimizi, yani verimlilik ilkesinin tek başına bir adalet ilkesi olarak hizmet edemeyeceğini gösterir.<sup>10</sup> O nedenle, bu ilke bir şekilde tamamlayıcı olmaktadır. Bu durumda doğal özgürlük sistemi içindeki verimlilik ilkesi, arka planı olan bazı kurumlar tarafından sınırlandırılmaktadır. Bu sınırlandırmalar tatmin edildiğinde, herhangi bir verimlilik dağıtımını adil sonuç olarak kabul edilir. Doğal özgürlük sistemi aşağıda kabaca anlatılacağı üzere verimli bir dağıtımını seçer. Rekabetçi pazar ekonomisini tanımlayan standart varsayımlar altında gelirin ve refahın verimli bir yolla dağıtıldığını ve herhangi bir zaman periyodunda varlıkların başlangıçtaki dağıtımında belirlenen bu özel verimli dağıtımın, gelirin, refahın, doğal beceri ve yeteneklerin başlangıçtaki dağıtımındaki gibi sonuçlandırıldığını ekonomi teorisinden bildiğimizi varsayalım. Her bir başlangıç dağıtımıyla ilgili olarak belirli bir sonuç ortaya çıkacaktır. O nedenle, eğer biz sonucu sadece verimli değil, aynı zamanda adil olarak kabul edecek olursak, o takdirde varlıkların başlangıç dağıtımının zamanla belirlenmesinin üzerindeki temelleri kabul etmeliyiz.

Doğal özgürlük sistemi içinde, başlangıç dağıtımını (daha önce tanımlandığı gibi) becerilere açık olan kariyer kavramı içinde örtülü bulunan aranjmanlar tarafından düzenlenir. Bu aranjmanlar eşit özgürlüğün (birinci ilke tarafından belirtildiği gibi) ve pazar ekonomisinin arka planını baştan itibaren varsayar. Bunlar, bütün sosyal pozisyonlara girmek için en azından hepsinin aynı eşit haklara sahip olmaları hususunda şekli fırsat eşitliğine ihtiyaç duyar. Ancak eşitliği, benzerliği, sosyal şartları koruma çabası olmadığı takdirde, bunun gerekli kurumların arka planını korumak için gerekli olması hariç olduğu sürece, herhangi

---

<sup>10</sup> Bu olgu, refah ekonomilerinde genel olarak verimlilik eşitliğe karşı denge olmalıdır, şeklinde ifade edilen husus olarak tanımlanır. Mesela bakınız Tibor Scitovsky, *Welfare and Competition/Refah ve Rekabet* (London, George Allen and Unwin, 1952), sf.60-69 ve I.M.D.Little, *A Critique of Welfare Economics/Refah Ekonomilerinin Bir Eleştirisi*, 2nd ed. (Oxford, The Clarendon Press, 1957) ch.VI, esp. sf. 112-116. Bakınız Sen'in verimlilik ilkesinin sınırlandırılmalarına *Collective Choice and Social Welfare/Kolektif Tercih/Seçim ve Sosyal Refah*, sf.22,24-26, 83-86.

bir zaman periyodu için varlıkların başlangıç dağıtımına, doğal ve sosyal şartlar tarafından güçlü biçimde etkide bulunulur. Gelirin ve refahın mevcut dağıtımı, diğer bir deyişle doğal varlıkların önceki dağıtımının kümülatif etkisi -yani doğal beceriler ve yetenekler- bunların gelişmesi veya gerçekleşmeden bırakılması ve zaman içinde sosyal şartlar, kaza ya da iyi talih gibi nedenlerle bunların lehe veya aleyhe kullanılmasıdır. Sezgisel olarak doğal özgürlük sisteminin en açık adaletsizliği; ahlaki bir bakış noktasından bunun payları, bu faktörlerin etkisiyle uygun olmayan şekilde son derece keyfi olarak dağıtılmasına izin vermesidir.

İşaret edeceğim üzere liberal yorum, kariyer gerekliliklerini ekleyerek ve ayrıca adil fırsat eşitliği ilkesini açarak bunu düzeltmeye çalışır. Buradaki düşünce, pozisyonların sadece şekli anlamda açık olması değil, buralara atanmak için herkesin adil şansa sahip bulunmasıdır. Ne demek olduğu açık değil ise de, benzer yeteneklere ve becerilere sahip olanlar benzer hayat şanslarına sahip olmalıdır diyebilmeliyiz. Daha spesifik olarak, doğal varlıkların bir dağıtımı olduğunu, aynı düzeyde beceri ve yetenek sahibi olanların bunu kullanma hususunda aynı şekilde istekli olduklarını ve yine bunların sosyal sistem içinde başlangıç yeri dikkate alınmaksızın aynı başarı umudu içinde bulduklarını varsayalım. Toplumdaki bütün sektörler içinde kabaca eşit kültür beklentileri ve aynı şekilde motive edilmiş ve bahşedilmiş herkes için imkan olmalıdır. Aynı yeteneğe ve özlemlere sahip olanların beklentileri, kendi sosyal sınıfları tarafından etkilenmemelidir.<sup>11</sup>

O nedenle, iki ilkenin liberal yorumu sosyal şartların ve doğal talihin dağıtıcı paylar üzerindeki etkisinin azaltılmasını öngörür. Bu amacı başarabilmek için sosyal sistem üzerindeki temel yapısal şartları daha ileri şekilde zorlamak gerekir. Serbest pazar düzenlemeleri, ekonomik olayların bütün eğilimlerini düzenleyen ve adil fırsat eşitliği için gerekli olan sosyal şartları koruyan siyasi ve hukuki kurumlar çerçevesi içinde kurulmalıdır. Bu çerçevenin unsurları yeteri kadar bilinmektedir, ama yine de söz konusu olan herkes için aşırı mülkiyet birikimini engellemenin, refahın ve eğitimde fırsat eşitliğinin korunmasının önemi hatır-

---

<sup>11</sup> Bu tanım Sidgwick'in *The Methods of Ethics/Etiğin Methotları* isimli kitabının sayfa 285n'deki önerisini takip etmektedir. Bakınız yine R.H.Tawney, *Equality/Eşitlik* (London, George Allen and Unwin, 1931), ch.II, sec.ii; ve B.A.O. Williams, *Philosophy, Politics and Society/Felsefe, Siyaset ve Toplum* içindeki "The Idea of Equality/Eşitlik Fikri", ed. Peter Laslett ve W.G.Runciman (Oxford, Basil Blackwell, 1962) sf. 125f

latılmaya değerdir. Kültürel bilgi ve beceri şanslarını kazanmak kişinin sınıfsal pozisyonuna, özel veya resmi olsun okul sistemine bağlı olmamalı ve hatta bunlar sınıf engellerinin dışında biçimlendirilmelidir.

Liberal anlayış açıkça doğal özgürlük sistemine tercih edilebilir görüle de, sezgisel olarak hala kusurlu görünmektedir: Evvela, sosyal şartların etkisini bertaraf etmede mükemmel çalışsa dahi, bu kavram hala refahın ve gelirin dağıtımının, yeteneklerin ve becerilerin doğal dağıtımı tarafından belirlenmesine izin vermektedir. Arka plan düzenlemelerin izin verdiği sınırlar içinde, dağıtıcı paylar doğal piyango sonucunu tarafından kararlaştırılmaktadır ve bu sonuç ahlaki açıdan keyfidir. Gelirin ve refahın dağıtımının, tarihsel ve sosyal şans dışında doğal varlıkların dağıtımı tarafından yerleştirilmesine izin verilmesi için başkaca hiçbir neden yoktur. Ayrıca, adil fırsat eşitliği ilkesi, en azından bazı aile yapıları olduğu sürece, sadece eksik gerçekleşir. Doğal kapasiteler gelişinceye ve amacına ulaşıncaya kadar, her çeşit sosyal şartlardan ve sınıf davranışlarından etkilenmiş olur. İsteklilik bir çaba, bir çalışma yaratsa dahi, olağan anlamda hak etmenin kendisi mutlu aileye ve sosyal şartlara bağlıdır. Pratikte, eşit başarı ve kültür şanslarını; benzer şekilde bahşedilenler için güvence altına almak imkânsızdır ve dolayısıyla bu gerçeği kabul eden ve aynı zamanda doğal piyango keyfi etkilerini azaltacak olan bir ilkeyi edinmemiz gerekebilir. Liberal düşüncenin bunu yapmakta başarısız olması, kişiyi adaletin iki ilkesinin bir başka yorumunu aramaya teşvik eder.

Demokratik eşitlik kavramına dönmeden önce doğal aristokrasiyi dikkate almamız gerekir. Bu bakışta şekli fırsat eşitliğinin gerektirdiğinin ötesinde sosyal şartları düzenleme girişiminde bulunulmaz, ancak doğuştan gelen büyük özel yeteneklere sahip insanların avantajları, toplumun yoksul kesimlerinin daha fazla iyiliği için sınırlandırılır. Aristokratik ideal; asgari olarak hukuki bakış açısından açık olan bir sisteme uygulanır ve daha iyi durumdaki şanslı olanlar göz önüne alınarak aşağıda olanlara az olarak uygulanmış ise, yukarıda olanlara da az olarak uygulanır.<sup>12</sup> Bu yolla asillerin soylu davranma zorunluluğu düşüncesi doğal aristokrasi kavramına taşınır.

---

<sup>12</sup> Aristokratik ideal formülasyonu, Santayana'nın *Reason and Society/Akıl ve Toplum* (New York, Charles Scribner, 1905), sf.109f isimli kitabının ch.IV'deki aristokrasi açıklamasından türetilmiştir. Santayana mesela şunları söyler, "Aristokratik bir rejim sa-

Doğal aristokrasi ve liberal düşüncenin her ikisi de istikrarsızdır. Payların dağılımının belirlenmesinde, sosyal şartların ya da doğal şansın etkisiyle bir defa sorun yaşarsak, yansıma halinde başkalarının etkisiyle rahatsız edilmeye mahkum oluruz. Ahlaki duruş noktasından, bunların her ikisi de eşit olarak keyfidir. O nedenle, doğal özgürlük sisteminden uzaklaşsak dahi, demokratik düşüncenin eksikliğiyle tatmin olamayız. Bu kavramı henüz açıklıyorum. Dahası önceki yorumlardan hiçbirisi bu anlayış için bir sav değildir, çünkü sosyal sözleşme teorisindeki bütün savlar, açıkçası, ilk hareket edilen noktada anlaşılması rasyonel olan şeylere dayanarak yapılmıştır. Ancak burada iki ilkenin en lehteki yorumunun zeminini hazırlamaktan kaygı duyuyorum. Böylece bu ölçütler, özellikle ikinci ölçüt, okuyucuya aşırı gelmeyecektir. Herkese ahlaklı insan olarak eşit davranan ve kişilerin doğal piyangodaki sosyal kısmetlerine veya şanslarına uygun olan sosyal birlikteliğin yararları ve yükleri konusunda kişilerin paylarına eşit ağırlık vermeyen kavramların özünü bulmak zorundayız. Önsöz olarak, bu yorumlarla birlikte, şimdi bu kavrama geri dönebiliriz.

### 13. DEMOKRATİK EŞİTLİK VE FARK İLKESİ

Demokratik yorum, önceki tablolarda sunulduğu üzere, adil fırsat eşitliğiyle fark ilkesinin birleşmesi şeklinde kendini gösterir. Bu ilke, temel yapının yargılanan sosyal ve ekonomik eşitsizliklerinden özel bir pozisyonu seçerek ayırır ve bu suretle verimlilik ilkesinin belirsizliğini ortadan kaldırır. Eşit özgürlüğün ve adil fırsat eşitliğinin ihtiyaç duyduğu kurumların çerçevesini tasavvur edelim. Daha iyi durumda olanların yüksek beklentileri sadece ve sadece onların toplumun en dezavantajlı üyelerinin beklentilerini iyileştirmek için olan bir projenin parçası olarak çalıştıkları zaman adildir. Daha az şanslı olanların avantajına bir şey yapılmadıkça, sosyal bir düzen olan sezgisel fikir tesis edilmez ve daha iyi durumda olanların cazip beklentileri korunamaz. (Takip edilen fark ilkesinin incelenmesine bakınız.)

---

dece menfaatin yaygınlaştırılması ve yukarıdakilere daha az verildiğinin ve onların altındakilerin daha az başarılı olduğunun kanıtlanması durumunda haklılaştırılabilir." Doğal aristokrasinin, adaletin iki ilkesinin uygun yorumu olduğunu ve ideal bir feodal sistemin aynı zamanda fark ilkesinin içini doldurmaya çalışması gerektiğini bana gösteren Robert Rodes'e borçluyum.



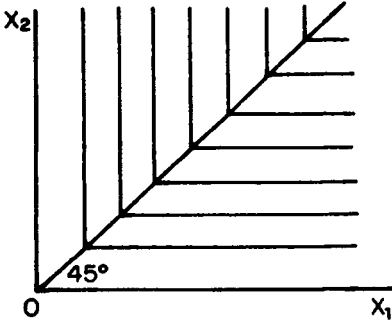
## FARK İLKESİ\*

Şimdi kayıtsızlık eğrilerinin tam eşitlikle yargılanan dağıtımı temsil ettiğini varsayalım. Daha sonra fark ilkesini, bir anlamda bir dağıtım oluncaya kadar daha iyi durumda olan kişilerin her ikisinin de (sadeleştirmek için kendimizi iki kişilik bir olguyla sınırlandıralım) eşit dağıtımı tercih ettiği güçlü bir eşitlikçi kavram olarak düşünelim. Kayıtsızlık eğrileri şekil 5’de gösterilen şekildedir. Yapılan bu eğriler gerçekten 45 derecelik açıyla yatay ve dikey çizgilerdir. (Akıların ana yorumunu ve kişilerarası olduğunu yeniden varsayalım.) Her bir insanın durumu ne kadar düzeltilirse düzeltilsin, diğer kazançlar olmadıkça fark ilkesi açısından bir kazanç yoktur.

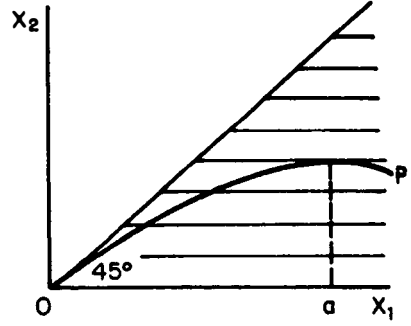
Varsayalım ki  $x_1$  temel yapıda en talihli kişi temsilci insandır. Onun beklentileri azaldıkça, en az avantajlı insan olan  $x_2$ ’nin umutları da azalmaktadır. Şekil 6’da OP eğrisini,  $x_1$ ’in dada büyük beklentileriyle  $x_2$ ’nin beklentilerine yaptığı katkıyla gösterelim. O noktası orijindir. Bütün sosyal temel malların eşit olarak dağıtıldığı kurgusal hali temsil eder.  $x_1$  her zaman daha iyi olanlar oluncaya kadar, OP eğrisi her zaman 45 derecelik çizginin aşağısındadır. Onun için sadece kayıtsızlık eğrisinin ilgili parçaları bu çizginin aşağısındadır. O nedenle şekil 6’nın sol-el üst parçası çizilmemiştir. Çok açık şekilde fark ilkesi, sadece OP eğrisinin dokunduğu en üst kayıtsızlık eğrisinin tam tanjantı olduğu zaman mükemmelen tatmin edicidir. Şekil 6’da bu a noktasındadır.

---

\* Çevirenin notu: Fark ilkesi Rawls’ın toplumsal adalet ve eşitlik konusu temelinde tartışmaya getirdiği ve yanı sıra klasik faydacı görüşe ters düşen bir yaklaşımdır. Buna göre, toplumdaki bir eşitsizliğin haklı görülebilmesi için, toplumun en dezavantajlı üyelerinin alternatif uygulamalara oranla daha iyi durumda olması gerekir. Bu ilke, eşitsizliğin herkese yarar sağlamadığı durumlarda eşitliği uygun görür. Böylece, bir grubun çıkarının bir başka grubunkine bağımlı olmasına izin vermez. Faydacı bakışa göre, bir yöntem net faydayı artırıyorsa iyidir. Dolayısıyla bir azınlığa çok büyük bir fayda sağlayacaksa, çoğunluğun çıkarları feda edilebilir ya da çoğunluğa yeterli kazanç sağlayacaksa, bir azınlık için çok büyük miktarda kayıp hakkaniyetli kabul edilebilir. Rawls’a göre bu ihtimallerin her ikisi de fark ilkesiyle ortadan kaldırılacaktır; çünkü fark ilkesi en az dezavantajlı durumdakilerin çıkarlarının bir şekilde feda edilmesini yasaklar. Diğer taraftan faydacı görüş herkesin çıkarlarını ayrı ayrı gözetmeyi kendisine dert edinmez ve herkesin çıkarlarını bir havuzda toplayıp toplamda en fazla fayda sağlayan yolu tercih ve o yolu takip ederken, Rawls bireye önem ve değer verir. O nedenle fark ilkesi, insanın gelecekte sahip olacağı konumu bilmemesi gerçeğine karşı bir güvence sağlar.



Şekil 5



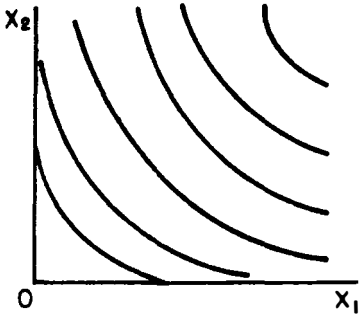
Şekil 6

Burada şu hususu not etmek gerekir, katkı eğrisi olan OP eğrisi sağa yukarıya doğru yükselir; çünkü bu sosyal iletişimin karşılıklı avantajlarının temel yapı tarafından tanımlanması olarak varsayılır. Sabit mallar stokunun bununla karıştırılması sorun oluşturmaz. Aynı şekilde, kişiler arası menfaatler karşılaştırmasının imkansızlığının doğru olmasıyla hiçbir şey de kaybedilmez. En az şanslı kişinin tespit edilebilmesi ve bu kişinin rasyonel tercihlerinin belirlenmesi yeterlidir.

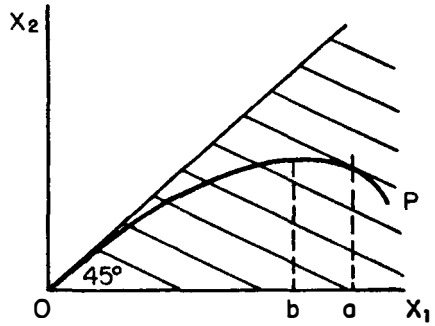
Fark ilkesinden daha az eşitlikçi, belki de ilk bakışta daha makul bakış, şekil 7'de görüldüğü üzere adil dağıtım için (veya incelenmiş bütün şeyler için) kayıtsızlık eğrileri içindeki orijine doğru olan pürüzsüz dışbükey eğrilerdir. Sosyal refah işlevleri için olan kayıtsızlık eğrileri sık sık bu tarzda tasvir edilir. Bu şekil eğriler, ya bir kişinin diğerine olan göreceli kazancına ya da sosyal bir bakış açısından daha az değerdeki yararlarına ilişkin olguyu ifade eder.

Diğer taraftan klasik bir faydacı, yararların sabit bir toplamının nasıl dağıtıldığına kayıtsızdır. O kişi, eşitliğe sadece bağları çözmek için başvurur. Fakat eğer iki kişi varsa, bu durumda aksların kişiler arası başat yorumu varsayıldığında faydacının dağıtım için olan kayıtsızlık çizgileri 45 derecelik dik çizgiye düz olan çizgilerdir. Bununla birlikte, ihtimal olarak  $x_1$  ve  $x_2$  temsilci insanlar iken, bunlara ait kazançlar, bunlar tarafından temsil edilen kişilerin sayısına bakılarak tartılmalıdır. İhtimal olarak  $x_2$ ,  $x_1$ 'den daha fazla sayıda kişiyi temsil ettiğinde, kayıtsızlık eğrileri şekil 8'de görüldüğü üzere daha yatay hale gelir. Avantajlı olanların sayısının dezavantajlı olanların sayısına oranı bu düz çizgilerin eğimini tanımlar. Daha önce de belirtildiği üzere, katkı eğrisi olan OP'de, faydacı bakış açısından en iyi dağılımı b noktasının ötesinde OP

eğrisinin kendi maksimumu olarak eriştiği noktada görüyoruz. Fark ilkesi b noktasını seçmiş ve b daima a'nın solunda iken, faydacılık diğer şeylere eşittir. Bu durum, daha büyük eşitsizliklere izin verir.



Şekil 7



Şekil 8

Fark ilkesini örneklemek için sosyal sınıflar arasındaki gelir dağılımını incelemek gerekir. Değişik gelir gruplarının dağıtımının, yargıladığımız beklenti sahiplerinin referansı ile bağlantılı olduğunu varsayalım. Mülkiyet sahipli demokraside girişimci sınıf olarak yola çıkanlar, diyelim ki nitelsiz işgücü sınıfında işe başlayanlara nazaran daha iyi beklentiye sahiptirler. Şimdi var olan adaletsizlikler kaldırıldığında dahi muhtemelen bu gerçek olacak gibi görünmektedir. O halde, hayat beklentilerindeki bu çeşit başlangıç eşitsizliklerinin haklılaştırılması nasıl mümkün olacaktır? Fark ilkesine göre, bu eğer sadece daha kötü durumda olan temsilci insanın avantajına ise haklılaştırılabilir. Bu durumda, temsilci kişi vasıfsız bir çalışandır. Beklentideki eşitsizliğe ise, sadece bunun azaltılması çalışan sınıfı eğer daha kötü yaparsa izin verilir. Varsayıldığı üzere, açık pozisyonlarla ilgili ikinci ilkenin ilave olarak verilmesi ve genel olarak özgürlük ilkesi, çalışan sınıfın beklentilerinin yükselmesi için gerekli şeylerin yapılmasında büyük beklentilerin girişimcilerini teşvik edecektir. Onların daha iyi beklentileri özendirici olarak hareket edecek ve dolayısıyla ekonomik süreç daha verimli olacak, yenilik daha hızlı ilerleyecektir vs. Bunların ne kadar gerçek olduğunu incelemeyeceğim. Buradaki vurgu şudur: Eğer bu eşitsizlikler fark ilkesi tarafından tatmin edilecekse, bu tür bir şeyin ileri sürülmesi gerekir.

Şimdi bu ilke üzerine birkaç açıklama yapacağım. İlk olarak bunun uygulanmasında birisi iki olguyu birbirinden ayırt etmelidir. Birinci olgu, en az avantajlı olanların beklentilerinin gerçekten maksimize edilmesidir. (Konu elbette daha önce sözü edilen sınırlamalardır.) Daha kötü durumda olanların durumlarının iyileştirilmesi halinde, daha iyi durumda olanların beklentilerinde hiçbir değişiklik olmaz. Böylece mükemmelen adil bir tasarı olarak isimlendirdiğim en iyi düzenlemeler elde edilir. İkinci olgu, daha iyi durumda olanların beklentilerinin en azından daha şansız olanların refahına katkı yapmasıdır. Yani durum şudur: Eğer bunların beklentileri azalır en az avantajlı olanların beklentileri de aynı şekilde düşmelidir. Daha henüz maksimum elde edilememiştir. Daha avantajlı olanlar için yüksek beklentiler, daha aşağı pozisyonda olanların beklentilerini yükseltmemiştir. Diyebilirim ki, bu tür bir tasarı, başından sonuna kadar tamdır, ancak en iyi adil düzenleme değildir. Yüksek beklentilerin bir veya birden fazlasının aşırı olması durumunda tasarı gayri adildir. Eğer bu beklentiler azaltılırsa en şanssız durumda olanların durumu iyileşebilir. Bir düzenlemenin adil olup olmadığı, nasıl beklentilerde aşırılık olup olmadığına ve bu durum diğer adalet ilkelerinin ihlaliyle, mesela, adil fırsat eşitliğiyle bir dereceye kadar bağlı ise de, ben adaletsizliğin derecesini ölçmeye teşebbüs etmeyeceğim. Burada dikkat edilmesi gereken nokta, güçlü bir ifadeyle, fark ilkesi bir azamileştirme ilkesi iken, en iyi düzenlemelere erişilememesine ilişkin olgular arasında önemli bir mesafe vardır. Bir toplum, durumu daha iyi olanlar için negatif olan marjinal katkıların bulunduğu durumlardan sakınmaya çalışmalıdır. Diğer şeyler eşit iken, bu katkılar pozitif olduğunda, en iyi tasarıya erişmekte başarısız olmaya nazaran bu daha büyük bir hata olarak görünür. Sınıflar arasındaki büyük fark, demokratik eşitliği ihlal ettiği kadar karşılıklı avantaj ilkesini de ihlal eder (§17).

Ayrı bir nokta şudur: Biz doğal özgürlük sistemini gördük. Liberal anlayış belirli kurumların arka planını kurmak suretiyle verimlilik ilkesinin daha ötesine gider ve geriye saf usulü adaleti\* bırakır. Önceki yo-

---

\* Çevirenin notu: Procedural justice/Usulü adalet , ahlak ve hukuk alanındaki adaletin, adalet idealinin gerçekleşmesinin temelinde var olan, var olması gereken adaletin ne olduğu veya olması gerektiği ile ilgili bir teoridir. Bu anlamdaki ve kapsamdaki adaleti sağlamak, ekonomik ve sosyal alanda adaleti gerçekleştirmekten nispeten daha kolaydır. Örneğin ceza hukuku ve yargılaması bağlamında usulü adalet, kişilerin suç-

rumların yolu hala çok fazla sosyal ve doğal olasılık bırakır iken, saf usulü adalet en azından ve bir ölçüye kadar buna çağrıda bulunur ve demokratik anlayış da bunu sahiplenir. Ancak fark ilkesinin verimlilik ilkesiyle uyumlu olduğu hususu da not edilmelidir. Önceki tam olarak sağlandığında, en iyi durumdaki herhangi bir temsilci adamı daha kötü durumda olana, mesela beklentilerini maksimize ettiğimiz en az avantajlı temsilci adama göre daha kötü yapmamak gerçekten mümkündür. O nedenle, en azından iki ilke mükemmel şekilde yerine getirildiğinde adalet verimlilikle uyumlu olarak tanımlanır. Elbette, eğer temel yapı

---

lu veya suçsuz olduklarına karar verme sürecinin, yani yargılama sürecinin sonuçlarını belirleyen usullerin, adil olup olmadığı üzerinde yoğunlaşır. Zira bu kavramın temelinde, yasaların ihlal edilmesi durumunda verilecek cezayı ağırlaştırmak veya sanığın yakalanma olasılığını artırmak yerine, insanları yasaların adil ve eşitlikçi olduğuna ve bu şekilde uygulandığına inandırmanın, insanlardaki hakkaniyet duygusunun, yani usul adaletinin gelişmesine ve yerleşmesine önemli ölçüde katkı sağlayacağı düşüncesi yatar. Nitekim geçmişteki bütün zamanlarda ve toplumlarda, suç niteliğindeki eylemlerin tespit edilmesi ve bu eylemlerin faillerinin cezalandırılması, suçtan zarar görenlerin zararlarının karşılanması, özel hukuk alanında hak sahibinin tespit edilmesi ve ona hakkı olanın verilmesi adaletin en önde gelen amacı ve gereği olarak kabul edilmiştir. Buna göre kişinin bir başka kişiye karşı olan eylem ve davranışının adil olup olmadığı, o eylemin ve davranışın niteliğine, kapsamına ve sonuçlarına göre değil, eylem ve davranışın adalet kurallarına uygun olarak yapıp yapılmadığına göre tespit edilebilir ve buna uygun olan yaptırım bu kapsamda uygulanır. Bu konuda , gerek toplumlar, gerekse insanlar arasında adalet anlayışına verilen anlam ve değer hususunda herhangi bir görüş farklılığı yoktur. Buna karşın, insanlar, sosyal sınıflar ve zümreler, sosyal ve siyasal pozisyonlar arasındaki gelir, statü, refah, mülkiyet gibi kavramlar ve değerler ile bunların dağıtımının adalet ile olan ilişkisi, yani bu değerlerin eşit şekilde dağıtılıp dağıtılmamış olması, insanlar, toplumlar, siyasal görüşler ve tercihler temelinde her zaman tartışma konusu olmuştur. O nedenle, adalet teorileriyle, sosyal ve siyasal anlayışların ve tercihlerin adalet konusundaki görüşleri daha ziyade bu temelde birbirleriyle çatışma halindedir. Bu zeminde birbirinden ayrılan adalet teorilerinin birincisi usulü adalet, diğeri ise sosyal adalettir. Bu iki farklı anlayış genel olarak iki temel soruda/sorunda birbirlerinden ayrışır: Bunlardan birincisi, adalet, bireylerin eylem ve davranışlarıyla mı, kanun önündeki eşitlik ilkesinin uygulanması ve korunmasıyla mı, yoksa bireylerin toplumdaki sosyal ve ekonomik konumlarıyla mı ilgili ve ilişkili olmalıdır? İkincisi, adalet, kurumlar, kurumların yapıları ve yapılanmasıyla mı, yoksa kurallar, şekiller, usuller ve süreçlerle mi ilgili olmalıdır? Usulü adalet anlayışına göre adalet, sadece bireylerin kişisel eylem ve faaliyetleriyle ilgili olan bir kavram ve değerdir. Adalet, insanların, sosyal sınıfların ve zümrelerin, sosyal ve siyasal pozisyonların arasındaki gelir, statü, refah, mülkiyet temelindeki ilişkilere, bunların dağıtımındaki eşitsizliklere atfedilebilecek bir kavram ve değer değildir.

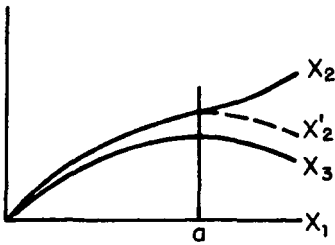
gayri adil ise, bu ilkeler daha iyi durumda olanların bir kısmının düşük beklentilerini değiştirmek hususunda otorite olacaktır ve bundan dolayı demokratik anlayış, eğer bu ilke sadece herkesin beklentilerini iyileştirmeye izin verilmesi anlamında alınır, verimlilik ilkesiyle uyumlu değildir. Adalet verimlilikten önce gelir ve bu anlamda etkili olmayan bazı değişiklikleri ihtiva eder. Uyumluluk, sadece bu anlamda mükemmelen adil bir taslağın da aynı zamanda verimli olmasını sağlar.

Şimdi fark ilkesinin anlamına ilişkin belirli komplikasyonları inceleyebiliriz. Fark ilkesi eğer tatmin edilmiş ise, bu herkesin yararınadır, demek kanıksanmıştır. Bunun böyle ifade edilmesinin bir açık anlamı da, her bir insanın pozisyonunun iyileştirilmesinin eşitliğin başlangıçtaki düzenlemeyle ilgili olmasından dolayıdır. Ancak hiçbir şeyin başlangıç düzenlemelerinin belirlenmesine dayanmadığı açıktır. Gerçekten bu durumdaki insanların ne kadar iyi oldukları fark ilkesinin uygulanmasında gerekli bir rol oynamaz. Biz çok basitçe en az şanslı olanların beklentilerini gerekli sınırlamalara tabi tutarak maksimize edebiliriz. Bunu yaptığımız sürece bu herkes için bir iyileştirme değildir. Şimdiye kadar olduğu gibi, ben bunu herhangi bir yolla büyük bir imkansızlık olarak anlaşılmadığı takdirde, varsayımsal eşitlik durumunda elde edilen ortalama kazançların göreceliği olarak varsayıyorum. Bununla birlikte, daha öte anlamda ve belirli varsayımlar olduğu takdirde, fark ilkesinin tatmin edilmesi herkesin yararınadır. Beklentilerdeki eşitsizliklerin zincirle bağlı olduklarını varsayalım. Bu durum, eğer bir avantaj en aşağı pozisyondakinin beklentisinin yükselmesine etki ediyorsa, bu aradaki bütün pozisyonlardakilerin beklentisini de yükseltir. Mesela, eğer girişimciler nitelsiz çalışanların yararı için büyük beklentilerde bulunurlarsa, bu aynı zamanda yarı nitelikli olanların da yararınadır. Zincir bağlantısının, en az avantajlı olanların kazanamadıkları durumda hiçbir şey söylemediğini dikkate almak gerekir ama bu bütün etkenler birlikte hareket ederler anlamına gelmez. Daha ötesini, beklentilerin birbirlerine bağlı olduklarını varsaydığımızda demek gerekir ki, özellikle en az avantajlı olanlar bağlamında, her bir diğer temsilci adamın beklentilerini artırmadığımız veya azaltmadığımız takdirde, herhangi bir temsilci adamın beklentilerini azaltmak veya artırmak olanaksızdır. Beklentilerin birlikte olması durumunda, birlikte kaybeden olmaz. Şimdi bu varsayımlarla birlikte, fark ilkesinin tatmin edilmesinde herkesin yararı olduğu hususunda bir duygu vardır diyebiliriz.

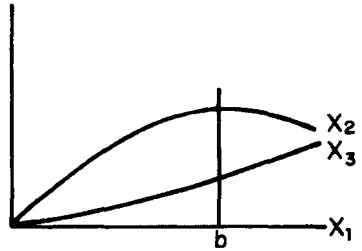
Eşitsizliklerin en kötü durumdaki katkıları sağladığı yararın veya teklif edilen avantajların ona kazandırdıklarının her ikisi mukayese edildiğinde, daha iyi durumdaki temsilci adam için bir kazanç vardır. Elbette, bu şartlar muhafaza edilemez. Ancak bu durumda, durumu daha iyi olanlar, en az şanslı olanların yararına olanlar üzerinde bir vetoya sahip olmamalıdır. Biz hala en fazla dezavantajlı olanların beklentilerini azamileştiriyoruz. (Zincir bağlantısının refakat eden incelemesine bakınız.)

### ZİNCİR BAĞLANTISI

Basite indirgenmiş bir şekilde üç temsilci adam varsayalım.  $x_1$  en şanslı,  $x_3$  en az şanslı ve  $x_2$ 'de bunların arasındaki olsun.  $x_1$ 'in beklentilerini yatay aks,  $x_2$  ve  $x_3$ 'ün beklentilerini dikey aks boyunca işaretleyelim. Eğriler, eşitliğin varsayımsal pozisyonu olarak orijinden başlayan en şanslı olanların diğer gruplara yaptıkları katkıyı göstermektedir. Dahası, siyasal sistem üzerinde gayri adil etkiler ve aynı şekilde özgürlüğün önceliğinin dışladığı, fark ilkesinin de izin verdiği bir maksimum kazanç varsayımı vardır.



Şekil 9



Şekil 10

$x_3$ 'ün kendi maksimumuna eriştiği ve fark ilkesinin de seçtiği şekil 9'da gösterilen bir nokta vardır.

Zincir bağlantısı, şekil 9 ve 10'da gösterildiği üzere a ve b noktasının solundaki aralıkta olduğu gibi  $x_3$  eğrisinin sağa doğru yükseldiği herhangi bir noktada,  $x_2$  eğrisi de aynı zamanda yükselir anlamına gelir. Zincir bağlantısı, şekil 9'daki a noktasının sağındaki aralıkta görüldüğü üzere,  $x_3$  eğrisinin sağa düşmesi durumunda hiçbir şey söylemez.  $x_2$  eğrisi ister yükselsin, isterse düşsün, ( $x_2$  hattının işaretlendiği gibi) şekil

10'da gösterildiği üzere, zincir bağlantısı b'nin sağ tarafını muhafaza etmez.

$x_2$  ve  $x_3$  eğrilerinin her ikisinin yükseldiği aralıklar, pozitif katkıların aralığını ifade eder. Sağa doğru daha fazla azalmalar beklentilerin ortalamasıdır (eğer beklentiler ölçülebilirse ortalama fayda) ve aynı zamanda bu, değişimin ölçütü olarak verimlilik ilkesini tatmin eder; ki sağa doğru olan noktalar herkesin durumunu iyileştirir.

Şekil 9'da ortalama beklentiler a noktasının arkasında yükselebilir, aynı zamanda en az şansı olanların beklentileri düşer. (Bu değişik grupların ağırlıklarına dayanır.) Fark eğrisi ilkesi, bunu hariç tutar ve a noktasını seçer.

Kapalı-örmeler\*  $x_2$  ve  $x_3$  için eğriler üzerinde hiçbir düz gergi olmaması anlamına gelir. Her bir noktada eğriler ya yükselir ya da düşer. Bütün eğriler close-knits/kapalı örgülenme olarak örneklenmiştir.

Zincir bağlantısının ve kapalı örgülenmenin muhtemelen ne kadar muhafaza ettiklerini incelemeyeceğim. Fark ilkesi bu ilişkilerin tatmin edilmesine bağlı değildir. Bununla birlikte, daha şanslı pozisyonların toplum içinde genel olarak yayıldığı ve belirli sektörlere hapsedilmediği zaman, eğer en az avantajlı olanlar bundan yararlanıyorsa, aradaki diğerlerinin de yararlanması makul görünür. Dahası, yararların geniş yayılması, temel yapı tarafından örneklenen her iki kurumun iki cephesinin de lehinedir: Birincisi, bunlar, herkesin ortak olduğu belirli temel çıkarların gelişmesini kurması, ikincisi, görevlerin ve pozisyonların açık olmasıdır. Bu muhtemelen, eğer yasamanın ve yargıçların otoritesi ve gücü (diyelim ki) daha az şanslı olanların durumunu iyileştirirse, onlar genel olarak yurttaşların durumunu da iyileştirir şeklinde görülür. Zincir bağlantısı genellikle gerçektir ve bu adaletin diğer ilkelerinin yerine getirilmesini sağlar. Bu eğer böyleyse, artık pozitif katkıların içindeki bölgeleri inceleyebiliriz; ki bu bölge, herkesin beklentilerini iyileştiren mükemmelen adil düzenlemelere doğru olan her hareketi kapsar. Bu şartlar altında, fark ilkesi, ortalama fayda ve verimlilik ilkesi için (eğer fayda birincil değerler tarafından ölçülebilirse) biraz benzer pratik sonuçlara sahiptir. Eğer zincir bağlantısı bunu nadir olarak muhafaza

---

\* Çevirenin notu: Close-knits: Birbirini dikkate alan ve birbirleriyle dost olan insan grubu anlamına gelmektedir.



ederse, bu benzerlik elbette önemsizdir. Ancak bu, adil bir sosyal tasarı içinde genel olarak yer alan yararların genel yayılması olarak görülür.

Daha öte bir komplikasyon daha vardır. Kapalı örgülenme, fark ilkesinin basitleştirilmiş bir açıklaması için varsayılmıştır. Ancak, muhtemelen veya pratikte önemli olarak en az avantajlı olanların, bir şekilde veya başka bir şekilde, en iyi durumda olanların beklentilerinin değişmesinden veya başkalarının yararına olan değişikliklerden etkilenmedikleri hususu açıkça akla uygundur. Bu tür durumlarda, kapalı örgülenme başarısız olur ve bu bizim daha genel bir ilkeyle aşağıdaki şekilde bir temel yapı içinde (n) uygun temsilcilerle, ilk olarak en kötü durumda olan temsilci adamların refahını maksimize eder. İkinci olarak bu, en kötü durumdaki temsilcilerin eşit refahı için, ikinci en kötü durumdakilerin refahını maksimize eder ve bu durum, bu şekilde en son olguya kadar sonra gelen n-1 temsilcilerin eşit refahı için devam eder ve en iyi durumdaki temsilci adamın refahını maksimize eder. Biz bunu sözlüksel fark ilkesi olarak düşünebiliriz.<sup>13</sup> Ancak ben, gerçek vakalarda bu ilkenin muhtemelen uygun olduğunu düşünüyorum. Şöyle ki, en avantajlı olanlar için en büyük potansiyeldeki menfaatler önemli olduğu zaman, az avantajlı olanların durumunun da iyileştirilmesinin eminim bir yolu vardır. Genel kanunlar, temel yapının kurumlarının sözlüksel ilkenin yükselmemesinin gerektirdiği durumları temin etmesini yönetirler. O nedenle, ben her zaman fark ilkesini en basit şekliyle kullanırım ve o nedenle son birkaç bölümün sonucunu ikinci ilke şu şekilde okur:

Sosyal ve ekonomik eşitsizlikler, hem (a) en az avantajlı olanların yararına olan büyük beklentilere ve hem de (b) makamlara ve pozisyonlara iliştilmiş olanların her koşulda adil fırsat eşitliğine açık olmalarına uygun şekilde düzenlenmelidir.

Son olarak, terminolojiyle ilgili bir yorum. Ekonomi fark ilkesine maksimin ölçüt olarak başvurulmasını arzu eder; ancak ben bu isimden birkaç nedenle ve dikkatle kaçınıyorum. Maksimin ölçütü\* genellikle

---

<sup>13</sup> Bu noktada bakınız, Sen, *Collective Choice and Social Welfare/Kolektif Tercih/Seçim ve Sosyal Refah*, sayfa 138n.

\* Çevirenin notu: Karar ve oyun terisinde alternatiflerden en kötülerin içinden en iyisinin seçilmesi, kötümserlik, pişmanlık kriteri, az değerlerin en fazla dizisi, oyun terisinde en küçük ihtimal avantajının maksimize edilmesine çalışmak, matematikte minimum değerler setinin en büyüğü.

büyük belirsizlikler altında seçme kuralı olarak anlaşılmaktadır (§26); oysa fark ilkesi bir adalet ilkesidir. Birbirinden çok farklı olan iki şey için aynı ismin kullanılması arzu edilmeyen bir şeydir. Fark ilkesi çok özel bir ölçüttür. Bu ölçüt esas olarak, beklentileri birincil değerler indeksi tarafından tahmin edilen temsilci bireyler üzerinden toplumun temel yapısına uygulanır. (§15) Ek olarak, fark ilkesinin çağrışımı maksimin ölçütünün yanlış önerdiği orijinal pozisyondan türemiştir ve bu ilkenin ana argümanı çok yüksek riskli bir karşı olma varsayımdır. Gerçekten fark ilkesi ile bu tür varsayım arasında bir bağlantı vardır; ancak aşırı riskli davranışlar daha telaffuz edilmemiştir ve her durumda fark ilkesinin lehine pek çok görüş mevcut iken, karşı olma rolü oynayan risk için lehe hiçbir görüş yoktur. O nedenle, "maksimin ölçütü" deyiminin, sadece belirsizlik altında seçme kuralı için kullanılması daha uygundur.

#### 14. ADİL FIRSAT EŞİTLİĞİ VE SAF USULÜ ADALET

Şimdi ikinci ilkenin ikinci kısmı üzerine yorum yapmak istiyorum; zira ancak bundan sonra adil fırsat eşitliğinin liberal ilkesini anlayabiliriz. Bunu yaptıktan sonra kariyer nosyonunun yeteneğe açık olduğuna şaşırılmayacağımız gibi, birisi de, bunun fark ilkesi ile bağlı olduğunu, sonuçları birlikte ele alınan iki ilkenin liberal yorumundan epey uzak bulunduğunu unutmaz. Özellikle daha ötesini (§17), yani bu ilkenin meritokratik (liyakate dayalı yönetim biçimi) liderlik ettiği yönündeki itiraza konu olmadığını göstermeye çalışacağım. Burada birkaç diğer noktayı, özellikle bunun saf usulü adalet fikriyle bağlantısını incelemek istiyorum.

İlk önce, açık pozisyonun gerektirdiği nedenlerin, sadece ve de asil olarak verimlilik olmadığını not etmek istiyorum. Herkes düzenlemekten gerçekten yararlanıyor olsa dahi, görevlerin açık olmasını savunmuyorum. Herkesin durumunu iyileştirmek için, bazı belirli grupların bunlardan hariç tutulması olgusuna rağmen, belirli güçlerin ve yararların pozisyonlara tahsis edilmesi mümkün olmalıdır. Erişim sınırlandırılmış olmasına rağmen, belki bu görevler hala en üstün yeteneğe sahip olanlara çekici gelebilir ve bu daha iyi performansı teşvik edebilir. Ancak açık pozisyonlar ilkesi bunu yasaklar. Bu ilke, eğer bazı yerler adil bir temel üzerinde herkese açık değil ise, dışarıda bırakılanların, onları

destekleyenlerin büyük çabalarından yararlı olsalar bile, kendilerine haksız muamele edildiğini hissetmekte haklı oldukları kanaatini ifade eder. Bu durumda olanlar, sadece bazı belirli harici görevin ödülleri-nden dışlanmış olmaları nedeniyle şikayetlerinde haklı değildirler. Bunun yanı sıra, becerili ve sosyal görevleri yapmaya sadık olmalarından gelen kendilerini gerçekleştirme deneyiminden men edilmiş oldukları için de haklıdır. Çünkü onlar insani iyilikten önemli bir şekilde mahrum olmuşlardır.

Şimdi temel yapının adaletin birincil konusu olduğunu söyleyebilirim. Elbette, herhangi bir etik teori adaletin konusu olarak temel yapının önemini kabul eder; ancak bütün teoriler onun bu önemini aynı şekilde dikkate almazlar. Hakaniyet olarak adalet, toplumu işbirlikçi girişimlerin karşılıklı avantajı olarak yorumlar. Temel yapı insanlara birlikte hareket etmelerinin büyük menfaatler toplamını üretmede ve işlemlerin yürütülmesinde, her birine belirli haklar tanıyan paylaşımı tahsis etmede öncülük eden bir faaliyetler tasarısı olarak tanımlanan bir kamusal kurallar toplamıdır. Bir kişinin ne yaptığı kamusal kuralların ona ne yapmaya hakkı olduğunu söylemesine ve bir insanın ne yapmaya hakkı olduğu da onun ne yaptığına dayanır. Sonuçtaki dağıtım, bu meşru beklentilerin ışığında, kişilerin ne gibi sorumlulukların altına gireceklerini belirleyen taleplerinin irtibarlandırılmasıyla ortaya çıkar.

Bu düşünceler, saf usulü adalet meselesinin, payların dağıtılması sorununda nasıl muamele edileceği fikrini ortaya atar.<sup>14</sup> Sezgisel fikir sosyal sistemi şekillendirir ve bundan dolayı her ne olursa olsun sonuç adildir. En azından bu devam ettiği sürece belirli bir sıra vardır. Saf usulü adalet nosyonu, en iyi şekilde, mükemmel olan ve olmayan usulü, adaletin mukayese edilmesiyle anlaşılabilir. Önce geleni örneklemek için adil bölüşümün en basit bir olgusunu incelemek gerekir. Bir sayı insan, bir pastayı taksim etmektedir: Eşit taksimin adil bir taksim olduğunu varsayalım, acaba hangi usul bu sonucu verir? Tekniklikleri bir yana bırakırsak, aşıkâr çözüm, bir kişinin pastayı bölmesi ve son parça-

---

<sup>14</sup> Usulü adalet ile ilgili genel bir inceleme için bakınız Brian Barry, *Political Argument/Siyasal Argüman* (London, Routledge and Kegan Paul, 1965), ch.VI. adil bölüşüm sorunu üzerine bakınız R.D.Luce ve Howard Raiffa, *Games and Decisions/Oyunlar ve Kararlar* (New York, John Wiley and Sons, Inc. 1957), sf. 363-368 ve Hugo Steinhaus, *The Problem of Fair Division/Adil Bölüşüm Sorunu*, *Econometrica*, vol.16 (1948).

yı kendisinin almasıdır. Diğerleri kendi paylarını ondan önce almakta serbesttirler. O kişi, bu yolla mümkün olan en büyük payı kendisine ayıracağından emin olduğu takdirde, pastayı eşit olarak bölecektir. Bu örnek, mükemmel usulü adaletin iki karakteristik özelliğini örneklemektedir. Birincisi, adil bir taksim için bağımsız bir ölçüt vardır. Bu ölçüt, kendisini takip eden usulden önce ve ondan bağımsız bir tanım yapar. İkincisi, arzu edilen sonucun elde edilmesinden emin olmak için bir başka tasarım yapılmasını mümkün kılar. Elbette burada belirli varsayımlar yapılabilir. Mesela seçilen bir kişi pastayı eşit olarak bölebilir, istediği büyük parçayı kendisi alabilir ve bu böylece devam eder. Ancak biz bunun ayrıntılarını bilemeyiz. Burada önemli olan husus, meydana gelecek sonucun kararlaştırılmasında adil ve izlenmesi güvenceli olan usulün, bağımsız bir standardının mevcut olmasıdır. Güzel bir açıklama olarak şunu söyleyebiliriz: Mükemmel usulü adalet nadirdir, eğer mümkün değil ise, bu daha çok pratik menfaatlerden dolayıdır.

Kusurlu adalet, ceza yargılamasıyla örneklendirilebilir. Ceza yargılamasında istenen sonuç, sadece ve sadece suç isnat edilen sanığın suçu işlediğinin kanıtlanması durumunda suçlu ilan edilmesidir. Yargılama usulü, bunu dikkate alarak araştırma yapmak ve gerçeği tesis etmek için tasarlanmıştır. Ancak hukuk kurallarının bu şekilde dizayn edilmesinin ve o nedenle bunların doğru sonuca öncülük etmelerinin imkansız olduğu görülmektedir. Yargılama teorisi, hangi usullerin ve delil kurallarının ve benzeri diğerlerinin, bu amacın meydana gelmesinde ve hukukun diğer amaçlarının gerçekleşmesinde ilerleme sağlayacak en iyi hesaplama olduğunu inceler. Her zaman değil ise de, en azından önemli bir zaman diliminde ve değişik durumlar içinde, davaların dinlenilmesinden makul olarak beklenen doğru sonucu elde etmek için farklı düzenlemeler vardır. O halde, bir yargılama kusurlu usulü adalet için bir örnektir. Yasa çok dikkatle takip edilse, usuller uygun şekilde ve adillane yapılsa bile, bu yanlış bir karara varabilir. Masum bir insan suçlu bulunabilir. Suçlu bir insan serbest bırakılabilir. Biz bu gibi davalarda adli hata olduğunu söyleriz: ne var ki, bu gibi vakalarda adaletsizlik insani bir hatadan değil, hukuk kurallarının amacını yenilgiye uğratan şartların tesadüfi birleşmesinden kaynaklanır. Kusurlu usulü adaletin karakteristik işareti, doğru sonuç için bağımsız bir ölçüt olduğu halde, takip edilmesinden emin olunan uygun bir usulün bulunmamasıdır.

Aksine, usulü adalet doğru sonuç için bağımsız bir ölçüt olmadığı zaman sonuç elde eder. Doğru veya adil usul var olmasına rağmen, bunun yerine aynı şekilde doğru veya adil sonuç türü, her ne ise, o tarz bir uygun usul takip edilebilir. Bu durum, kumarla örneklendirilebilir. Belli sayıda insan bir dizi adil bahse girebilir, bahsin en sonunda nakit paranın dağıtılması da, bu dağıtım nasıl olursa olsun adil veya en azından gayri adil değildir. Ben burada sıfır kazanç beklentisiyle oynanan bahislerin adil olduğunu varsayıyorum. Zira en iyi bahisler gönüllü bahislerdir; çünkü hiç kimse bu tür bahislerde hile ve benzeri şeyler yapmaz. Bahis prosedürü, dürüst ve serbest şartlar altında bahse girildiği zaman adildir. Yani şartların arka planı adil usulü tanımlar. Şimdi bir dizi adil bahisten sonraki sonuç, nakdin herhangi bir dağıtımındaki hülasa, başlangıçta her bir bireyin elindeki stoktur. Bu durumda, bütün bu özel dağıtımlar eşit olarak adildir. Usulü adaletin farklı bir cephesi, adil sonucu belirlemek için uygulanan prosedürün gerçekten gerçekleştirilmesidir. Bu vakaların hiçbirisinde, adil olduğu bilinen belirli bir sonucun referansı tarafından belirlenen bağımsız bir ölçüt yoktur. Biz açık olarak bu özel işlerin durumunun adil olduğunu söyleyemeyiz; çünkü bu dürüst bir prosedür takip ederek bir sonuca ulaşmıştır. Bu durum, çok fazla imkan verebilir. Hemen hemen bütün malların her bir dağıtımı adil ve dürüst olduğu sürece, adil bir kumarın sonucunun da böyle olduğunu birisinin söylemesine izin verilebilir. Bu durum, bahsin nihai sonucunu ne dürüst yapar ve ne de dürüst yapmaz. Bu bir dizi bahsin sonunda ortaya çıkan bir şeydir. Dürüst bir prosedür, kendi dürüstlüğüünü sonuçta sadece bu gerçekten gerçekleştiğinde tercüme eder. Bundan dolayı saf usulü adalet nosyonunun payların dağıtılmasına uygulanması amacıyla adil bir kurum sistemi kurulması ve bu sistemin tarafsız şekilde yönetilmesi gerekir. Birisi adil bir usulün varlığı için, sadece adil bir temel yapının arka planına karşı olan, adil bir siyasal anayasayı ihtiva eden ve sosyal ve ekonomik kurumların adil düzenlenmesinin gerekli olduğunu söyleyebilir. İkinci kısımda ben gerekli özelliklere sahip bir temel yapıyı inceleyeceğim (§43). Bu yapının değişik kurumları, adaletin iki ilkesi ile açıklanmış ve bağlantılandırılmıştır.

Adil fırsat eşitliği ilkesinin rolü, adil usulü adaletten birisi olan işbirliği sistemini temin etmektir. Bu temin edilinceye kadar, dağıtıcı adalet, sınırlanmış bir sırada bile olsa, kendi kendisini dikkate almaya bırakamaz. Usulü adaletin pratik avantajı, kişilerin göreceli özel pozisyon-

larının değişmesini ve sonsuz çeşitteki durumların takip edilmesini daima korumasının gerekliliği değildir. Eğer kimi ayrıntılar uygun ise, ortaya çıkacak muazzam karışıklıklarla başa çıkmak için, birisinin ilkelere tanınması probleminden kaçınması gerekir. Bireylerin değişen göreceli pozisyonları üzerinde dikkatle odaklanmak yanlıştır ve her bir değişiklikte izolasyon içinde görüntülenen tek bir işlemi incelemeye ihtiyaç vardır. Bu durum, tek başına adildir. Bu yargılanan, genel bir görüntü noktasından yargılanan temel yapının bir düzenlemesidir. Bazı özel pozisyonadaki uygun bir temsilcinin bulunduğu noktadan eleştirmeye hazırlanıncaya kadar, temel yapıya karşı bir şikayetimiz yoktur. Adaletin iki ilkesinin kabulü, başa çıkılması gereken ilgisiz bir sorun olarak sosyal adaleti daha çok bir enformasyon ve gündelik hayatın pek çok komplikasyonu şeklinde bir anlayış oluşturur.

Saf usulü adalet içinde, bir stok menfaatin, verili arzulara uygun ve bilinen bireylerin ihtiyacı olarak karşı çıkmasından dolayı, dağıtımın avantajları ilk aşamada değerlendirilemez. Üretilen maddelerin, kamu sistemine uygun olarak tahsisi yerini alır ve bu sistem neyin üretileceğini, ne kadar üretileceğini ve hangi araçlarla üretileceğini belirler. Bu sistem, aynı zamanda dağıtımın sonucuna yol veren saygın meşru talepleri belirler. O nedenle, bu çeşit usulü adalet içinde dağıtımın doğruluğu, adaletin üzerindeki işbirliği tasarısında bulunur; ki bu bireylerin uğraştıkları iddiaların cevaplandırılmasıyla ortaya çıkmıştır. Bir dağıtım, içinden sonuç olarak ortaya çıktığı sistemden ve bireylerin tesis edilmiş beklentilerin ışığında neyi iyi niyetle yaptıklarından izole edilerek yargılamaz. Eğer soyut olarak, verili şeylerin belirli kişilere bilinen arzulara ve tercihlere göre stoku, bir dağıtımın diğerinden iyi olmasından mıdır diye sorulursa, bu soruya karşı verilebilecek basit bir cevap yoktur. İki adalet ilkesi anlayışı, tahsis edici adaletten birisi olan dağıtıcı adaletin birincil problemini yorumlayamaz.

Tersine tahsis edici adalet, verilen toplu malların belirli kişiler arasında bilinen arzulara ve ihtiyaçlara göre bölündüğü zaman uygulanır. Derlemenin tahsisi, bu kişilerin üretimi olmadığı gibi, bu kişilerin herhangi bir işbirliği ilişkisi içinde olmalarından dolayı da değildir. Dağıtılan şeyler üzerinde öncelikli iddialar olmadığı sürece, onların bunu arzularına ve ihtiyaçlarına göre paylaşmaları ve hatta tatminin net dengesi olarak maksimize etmeleri doğaldır. Eşitlik tercih edilmediği takdirde, adalet bir çeşit verimlilik haline gelir. Uygun olarak genelleştiril-

diğinde, tahsis anlayışı klasik faydacı görüşü takip eder. Daha önce gördüğümüz üzere, bu doktrin adaleti tarafsız gözlemcinin yardımseverliği yönünden özümser ve daha sonra dönerek kurumları en verimli tatmin dengesine göre şekillendirerek ilerler. Burada not edilmesi gereken nokta, faydacılığın temel yapıyı saf usulü adaletin bir tasarısı olarak yorumlamamasıdır. Faydacılar için önemli olan husus, ilke olarak, bütün dağıtımların yargılanmasında bağımsız standardı, -isimlendirmek gerekirse- bunların en büyük net tatmin dengesini üretip üretmediğidir. Faydacı teoride, kurumlar, bu amacın getirilmesinde az veya çok kusurlu düzenlemelerdir. Verili olarak var olan arzular ve tercihler ve bunların izin verdiği gelecekteki gelişmeler, sözcülerin amacı bu tür sosyal tasarıları kurmaktır. Zira bunlar önceden amaç olarak belirlenmiş olan en iyi tahminlerdir. Bu düzenlemeler kaçınılmaz sınırlamalara ve günlük hayatın engellerine konu oldukları takdirde, temel yapı kusurlu durumdadır demek gerekir.

Varsayımının başlangıcından bu yana, ikinci ilkenin iki parçası sözlüksel olarak düzenlenmiştir. O nedenle, biz biri diğerinin içinde olan bir sözlüksel sıraya sahibiz. Özel anlayışın avantajı, bunun belirli bir şekle sahip olması ve araştırma için belirli sorular teklif etmesidir. Örneğin hangi varsayımlar altında sözlüksel sıranın hangisi seçilebilir? Bizim araştırmamız, özel bir yön vermekte ve ancak daha uzun boylu bir sınırlamayı genellemektedir. Elbette, bu dağıtıcı pay anlayışı açıkça büyük bir basitleştirmedir. Bu durum, usulü adalet fikrini kullanılır yapmak için temel yapının açık bir yolla karakterize edilmesinin dizayn edilmesidir. Ancak hepsi aynı şekilde olmak üzere, biz makul bir adalet kavramı verebilmek için, adalet kavramıyla birleştirilebilecek basit bir kavram bulmaya teşebbüs etmeliyiz. Temel yapının, cehalet perdesinin, bir sözlüksel sıranın en az şanslı olanların pozisyonunun ve bunlarla birlikte saf usulü adalet nosyonlarının hepsi bunun örnekleridir. Kendi başına bunlarının hiç birisinin çalışması beklenemez; fakat bunlar uygun bir şekilde bir araya getirilirlerse iyi bir şekilde hizmet verebilirler. Bunların hepsi için ve hatta çoğu ahlak problemlerinin makul bir çözümü için, bunun var olmasını varsaymak çok fazladır. Belki sadece birkaçı tatmin edici şekilde cevaplandırılabilir. Herhangi bir vakada bilgelik kurumların çerçevelenmesini meydana getirebilir ve dolayısıyla bazı inatçı zorluklar sık sık ortaya çıkmaz ve açık ve basit bir ihtiyacı kabul edebilir.

## 15. BEKLENTİLERİN TEMELİ OLARAK BİRİNCİL SOSYAL DEĞERLER

O halde, adaletin iki ilkesinin ve usulü anlayışın ifade ettiği özet bir açıklamaya fazlaca ihtiyaç vardır. Daha sonraki kısımlarda daha ileri ayrıntıları, bu kavramı gerçekleştiren düzenlemeleri tanımlayarak sunacağım. Şimdilik her ne şekilde olursa olsun, yüz yüze gelmesi gereken birkaç ön mesele vardır. Bu ön meselelerin açıklanmasıyla ilgili beklentileri ve bunların asıl tahmin edildikleri hususları açıklayarak başlayacağım.

Bu sorunun önemi faydacılığın bir mukayesesi yapılarak ortaya getirilebilir. Temel yapıya uyguladığımızda bu bakış, bütün ilgili pozisyonları dikkate alarak beklenen faydaların cebirsel toplamını maksimize etmeye ihtiyacımız olduğunu söyler. (Klasik ilke, bu beklentileri bu pozisyonda olan kişilerin sayısına, ortalama ilkesi kişilerin paydasına göre tartar.) İlgili pozisyonun ne olduğunu tanımlama sorununu bir sonraki bölüme bırakırsak eğer, faydacılığın, faydanın dürüstçe ve doğru olarak hesaplanmasını varsaydığı açıktır. Sadece her temsilci bireyin bir temel ölçüye sahip olması gerektiği değil, eğer bazılarının kazançları başkalarının kayıplarından daha ağırdır diyorsak, varsayılan farklı kişilerin ilişkilerinin de ölçme metotlarının olması gerekir. Büyük duyarlılık talep etmek makul değildir. Bulunulan noktada, bu tahminler bizim rehbersiz sezgimize bırakılamaz. Dahası bunlar etik veya diğer nosyonlara dayanmalı, geçerliliklerini sorun olarak ortaya koyan önyargı ve kişisel çıkara dayanmamalıdır. Basitçe bizim gerçekte yaptığımız gibi, iyi olmanın kişilerarası mukayesesi neyi çağırıyorsa, bunu, bu karşılaştırmaların temeli olarak anlamamalı veya bunları sağlıklı şeyler olarak kabul etmemeliyiz. Bu meseleleri çözmekte, bu yargılara dikkat etme, bunların altını çizen bir ölçüyle yola çıkma ihtiyacı duyarız. (§49) Sosyal adalet sorunları için bu mukayeseleri yapmak ve diğer insanların tanıyacakları ve kabul edecekleri bazı objektif zeminleri bulmaya gayret etmek zorundayız. Ben, faydacılığa yönelik gerçek itirazın başka yerlerde bulunduğu inanıyorum. Kişilerarası mukayeseler yapılsa bile, bu mukayeseler takip etme duygusu verecek değerleri yansıtmalıdır. İlk aşamada toplam (veya ortalama) mutluluk maksimize edilsin veya edilmesin, kişilerarası mukayeseler hakkındaki çelişki gerçek sorunu engellemeye eğilimlidir.

Fark ilkesi kişilerarası karşılaştırmalar için iki yolla objektif temeller kurmaya çalışır. Her şeyden önce, en az avantajlı temsilci adamı belirlememiz ve ondan sonra sadece iyi olmanın temel yargılarını bul-



mamız gerekir. Hangi pozisyonun yargılandığını biz sosyal sistemden biliyoruz. Bu temsilci bireylerin, başkalarına göre ne kadar kötü durumda oldukları hususu önemli değildir. Temel ölçmenin daha ileri zorlukları, başkaca kişilerarası mukayeseler gerekli olmadıkça ortaya çıkmaz. O nedenle, fark ilkesi bizim refah yargımızın daha azını talep eder. Temel ölçünün dahil olduğu avantajlar toplamının hesaplanmasına asla sahip olamayız. En alttaki pozisyonu bulabilmek için niceliksel kişilerarası mukayeseler yaparken, geriye kalan bir tek temsilci adamın temel yargıları yeterlidir.

İkincisi, fark ilkesi kişilerarası mukayeselerin temeli için sadeleştirmeyi takdim eder. Bu mukayeseler birincil sosyal değerlerin beklentileri açısından yapılır. Gerçekte, temsilci bireyin ileriye bakabilmesinde kullanması için, ben bu beklentileri değerler indeksi olarak basitçe tanımladım. Eğer bu indeks birisinin pozisyonu için daha büyükse, o kişinin beklentileri de bir diğerinden daha büyüktür. Şimdi değerler, daha önce de işaret ettiğim üzere, rasyonel bir kişinin her ne olursa olsun istediği bir şey olarak varsayılan şeylerdir. Bir bireyin rasyonel planlarının ayrıntıları dikkate alındığında, o bireyin değişik şeyler için az olanı değil, çok olanı tercih edeceği varsayılır. Bu çok olan değerlerle insanlar, genellikle niyetlerini, her ne olursa olsun amaçlarının gelişmesini gerçekleştirmede büyük başarı sağlarlar. Birincil sosyal değerler onlara en geniş kategoride hakları, özgürlükleri, fırsatları, geliri ve refahı verir. (Çok önemli bir birincil değer, bir insanın kendi değerini bilme duygusudur; ancak kolaylık olması için ben bunu daha sonraya, §67'ye bırakıyorum.) Genel olarak bu şeylerin birincil değerlere uygun olduğu hususu belirgin görünmektedir. Bunlar, temel yapıyla olan bağlantıları açısından sosyal değerler olarak kabul edilirler. Özgürlükler ve fırsatlar, büyük kurumların kuralları olarak tanımlanır ve gelir ile refahın dağıtımını da bunlar tarafından düzenlenir.

Birincil değerler açıklaması için benimsenen iyi teorisi tam olarak Kısım VII'de sunulacaktır. Aşına birisi Aristoteles'e kadar geriye giderse, bu ve buna benzer şeylerin başka münasebetlerle Kant ve Sidgwick gibi filozoflar tarafından da kabul edildiğini görecektir. Bu sözleşme doktrini ve faydacılık arasında da ihtilaflı değildir. Ana fikir, kişinin değerinin, o kişi tarafından ve olumlu şartların makul şekilde verdiği çoğu uzun süreli hayat planı içinde belirlenmesi yönündedir. İnsan, az veya çok bu planı gerçekleştirmede başarılı olduğu takdirde mutlu olur.

Özetle ifade etmek gerekir ise, iyi rasyonel arzunun tatminidir. O nedenle, her bireyin karşı karşıya kaldığı şartların hazırladığı ve bu şartlara tabi olan kendi rasyonel planına sahip olduğunu varsayınız. Bu plan, o kişinin uyumlu tatminine izin vermek üzere şekillendirilmiştir. Bu plan etkinlikleri öyle programlar ki, değişik arzular müdahale olmaksızın yerine getirilebilir. Bu plan, diğer planları ya başarı şansı az muhtemel olduğundan ya da amaçların elde edilmesine dahil olmayı sağlamadığından dolayı reddetmek suretiyle başarılabilir. Uygun seçenekler sağlandığında, bir kişi üzerindeki rasyonel plan iyileştirilemez. Her şeyi dikkate aldığımızda, tercih edilebilir bir başka plan olmadığını görürüz.

Birkaç zorluğu inceleyelim. Bu zorluklara dahil bir problem açıkça birincil sosyal değerler indeksini inşa etmektir. Adaletin iki ilkesinin dizgesel bir düzen içinde olduğunu varsaydığımızda, bu problem büyük ölçüde basitleştirilmiş olur. Temel özgürlükler her zaman eşittir, adil bir fırsat eşitliği vardır. Bir kimse, bu hak ve özgürlüklerin başka değerlerle dengelenmesine ihtiyaç duymaz. Dağıtımlarına göre değişen birincil sosyal değerler, haklar, otoritenin yetkileri, gelir ve refaktır. Ancak zorluklar, fark ilkesinin doğası nedeniyle başlangıçta öyle görünmeler de çok fazla büyük değildir. Bizi ilgilendiren yegane indeks problemi, en az avantajlı olan grup içindir. Birincil değerler, diğer temsilci bireylerin elbette olağan sınırlamalara konu olanlar da dahil, bu indeksin yükselmesinin ayarlanmasından keyif alır. En fazla şanslı olanların mevcut olduklarından emin olduğumuz sürece, en şanslı pozisyonlar için olan ağırlıkların ayrıntılarının tanımlanması gereksizdir. Ancak her bir birincil değer olmayacak şekilde dağıtıldığında, onlar çoğu kez daha fazlasına sahip olduklarından, bu çoğu zaman kolaydır. Eğer biz değerlerin en fazla şanslı olanlara dağıtılmasının, en fazla şanssız olanların beklentilerini nasıl etkilediğini bilirsek, bu yeterlidir. İndeks problemi büyük ölçüde azalır ve sonra en az avantajlı olanlar için olan birincil değerler tartışılabilir. Biz bunu bu gruptan temsilci bireylerin durduğu noktadan ele alarak ve hangi birincil değerler kombinasyonunun onun tercihi olarak rasyonel olduğunu sorarak yapmaya çalışırız. Bunu yaparken hiç şüphesiz sezgisel tahminlere dayanırız. Ancak bu tamamen kaçınılmaz değildir. Diğer bir zorluk da şudur. Beklentilerin herhangi bir şekilde birincil değerler indeksi olarak tanımlanmasına itiraz edilebilir ama daha doğru olanı, beklenen tatminlerin, bu değerler kullanılarak planlar icra edildiği zaman olmasıdır. Hepsinden sonunda demek gere-

kir ki, bu planların icra edilmesiyle insanların mutlu olmaları ve bundan dolayı beklentiler tahmininin uygun araçlar üzerinde bulunamamasıdır. Ancak hakkaniyet olarak adaletin bu konudaki görüşü farklıdır. Onun için kişilerin hangi hakları meydana getirdiklerinin arkasındaki kullanıma ve elde ettikleri başarının tatminini az ya da çok maksimize etmekte onlara uygun gelen fırsatları ölçmek amacıyla hareket etmelerine bakmamalı ve yine değişik değer kavramlarının göreceli haklarını değerlendirmeye gayret etmeliyiz. Bunların yerine, toplumun üyelerinin, kendi yerlerine göre kendi değer kavramlarını ayarlayabilecek rasyonel insanlar oldukları kabul edilmelidir. Adalet ilkesiyle uyumlu oldukları varsayılan değişik kişilerin anlayışlarının değerinin mukayese edilmesine gerek yoktur. Herkes adaletin taleplerini ihlal etmediği, her ne ise kendi hayat planını takip ettiği, dilediği şeyleri yaptığı sürece eşit özgürlükten emindir. İnsanlar, daha aza sahip olanların durumunun iyileşmesi için gerekli olan yollara sahip oldukları takdirde, bazılarının daha fazlaya sahip olmaları ilkesi üzerine olan birincil değerleri paylaşırlar. Düzenleme bütünüyle bir defa tesis edildiğinde, toplam tatmin ve mükemmeliyet üzerine bir daha soru sorulmaz.

Burada eklenmeye değer olan husus şudur: bu beklentiler yorumu, gerçekte, yalnızca onların hepsinin normal olarak kendi planlarını yerine getirmeye ihtiyaç duyduklarının varsayılmasının referansıya, insanların durumunu mukayese etmeyi temsil eder. Bu kamusal olarak tanıyan objektif ve ortak bir ölçü tesis edilmesinde, makul insanların kabul edebilecekleri en uygun yol olarak görünür. Buna karşılık, kendi rasyonel planlarını yürütmede, az ya da çok bu planların gerçek sezgisel değeri insanların başarısıdır desek de, tanımlanan şekliyle bu mutluluğu tahmin edebilecek benzer bir anlaşma olamaz. Bir diğer sadeleştirme aracı, birincil değerler üzerindeki beklentilerdir. Ben bunu ve bazı felsefi açıklamalara refakat eden diğer sadeleştirmeleri yorumlamayı geçmek istiyorum; çünkü bu mutlak olarak gerekli değildir. Kuramsal varsayımlar -elbette- sadeleştirmeden çok daha fazla şeyler yapmalı, bizim anlamak istediğimiz olguları açıklayan gerekli unsurları belirlemelidir. Aynı şekilde, adalet teorisinin parçaları da, sosyal yapının temel ahlaki yönlerini temsil etmeli ve bunların bir kısmı açıklığa kavuştuğunda bunları bir kenara bırakmalı; bunun bir vakıa olmadığı hususunda bizi emin kılmalıdır. Ben bu kuralı takip edeceğim. Ama öyle bile olsa, adalet teorisinin sağlamlığı, önermelerinin ve bunların sonuçlarının kabul

edilebilirliğini ilk bakışta göstermektedir. Gerçekten, bunlar ayrı olarak kullanışlı değildir ve o nedenle ilk bakışta bunlar felsefi görünmese de, gerçekten kaçınılması gereken kurumsal sorunların incelenmesi ikinci bölümde yer alacaktır.

## 16. İLGİLİ SOSYAL POZİSYONLAR

Adaletin iki ilkesinin toplumun temel yapısına uygulanmasında, birisinin belirli temsilci bireylerin pozisyonunu esas alması ve sosyal sistemlerin onlara nasıl baktığını incelemesi gerekir. Zira bu durumda olanların perspektifleri, uygun olan genel bir bakış noktasını tanımlar. Fakat bütün sosyal pozisyonlar kesinlikle bununla ilgili değildir. Sadece çiftçiler değil, süt ya da buğday üreticileri, büyük arazi alanlarında çalışan çiftçiler ve belirsiz diğer meslekler ve gruplar da bununla ilgili değildirler. Çok sayıdaki pozisyonları hesaba katarsak eğer, tutarlı ve yönetilebilir bir teoriye sahip olamayız. Çok fazla yarışan iddiaların değerlendirilmesi olanaksızdır. Onun için bizim diğerlerine göre daha temel olan belirli pozisyonları belirlemeye ve sosyal sistemi yargılayacak uygun bir bakış açısına ihtiyacımız vardır. Böylece bu pozisyonların seçilmesi adalet teorisinin parçası haline gelir. O halde, bunlar hangi ilkeler üzerinden tanımlanmalıdır?

Bu soruyu cevaplandırmak için, adaletin temel problemini ve bu iki ilkenin bununla başa çıkma yolunu göz önüne almamız gerekir. Adaletin birincil konusu, daha önce de vurguladığım üzere, toplumun temel yapısıdır. Bunun nedeni, onun etkilerinin derin, yaygın ve doğuştan armağan edilmiş olmasıdır. Bu yapı, sosyal işbirliğinin yararlarının bölünmesinde, başkaları üzerinde bazı başlangıç yerleri gösterir. Bunlar iki ilkenin düzenlediği eşitsizliklerdir. Bu ilkeler, bir defa tatmin edildiğinde, diğer eşitsizlikler, insanların serbest örgütlenme ilkesine göre gönüllü etkinliklerine izin verir. Böylece ilgili sosyal pozisyonlar, söz gelişi, başlangıç yerlerini uygun olarak genelleştirir ve toplulaştırır. Genel bir bakış açısı belirlemek için, bu pozisyonlar seçildiğinde, birisi, iki ilke fikrinin, doğal olasılığının keyfiliğini ve sosyal şansı azaltmak için girişimde bulunulmasını takip eder.

İlgili iki pozisyonun önemli kısmına sahip olan her kişinin: eşit yurttaşlık ve gelir ile refahın dağıtımının, onun yerini belirlediğini varsayıyorum. İlgili temsilci insanlar, o nedenle, temsilci yurttaş ve birincil değerlerin eşit olmayan şekilde dağıtılmasında farklı beklentileri olan-

lardır. Ben genel diğer pozisyonlara gönüllü olarak girildiğini varsaydı-  
ğımдан, bu pozisyondaki insanların temel yapıyı yargılamalarına ilişkin  
bakış açısını incelememize gerek yoktur. Bunun yerine, bütün tasarımı  
başlangıç yerinde olanlar olarak isimlendirdiğimiz kişilerin tercihlerine  
uyumlu şekilde ayarlarız.

Temel yapı mümkün olduğu kadar eşit yurttaşlık pozisyonundan  
hareketle takdir edilmelidir. Bu pozisyon, adil fırsat eşitliği ilkesi ve eşit  
özgürlük ilkesinin gerektirdiği haklar ve özgürlükler tarafından tanımlanır.  
Bu iki ilke tatmin edildiğinde, herkes eşit yurttaştır ve böylece  
herkes bu pozisyonu benimser. Temel özgürlükler arasında hüküm  
verilmesi problemi bunun referansıyla çözümlenir. Bu sorunlar, Kısım  
IV'de incelenecektir. Ancak burada şu hususu not etmek gerekir; sosyal  
siyasanın pek çok sorunu aynı zamanda bu pozisyondan incelenmektedir.  
Zira herkesin çıkarlarını ilgilendiren ve dağıtıcı etkenlerle ilgili olan  
önemsiz ve ilgisiz sorunlar vardır. Bu durumlarda, ortak çıkar ilkesi  
uygulanabilir. Bu ilkeye göre, kurumlar, kendi amaçlarını ilerletmek ve  
eşitlik için gerekli olan bütün şartları nasıl verimli şekilde garanti ede-  
ceklerine veya herkes için benzer nitelikteki paylaşılan amaçları nasıl  
verimli olarak geliştirebileceklerine göre sıralanmışlardır. O nedenle,  
kamu düzenini ve güvenliğini korumak için veya bu anlamdan olmak  
üzere ortak çıkarı ilerletmek, kamu sağlığını ve emniyetini etkili önlem-  
lerle temin etmek amacıyla makul düzenlemeler yapılır. Aynı şekilde  
haklı bir savaş içinde ulusal savunma için kolektif çabalarda bulunulur.  
Kamu sağlığını ve emniyetini korumak veya haklı bir savaşta zafere  
ulaşmak için dağıtıcı etkiler teklif edilebilir. Daha yüksek menfaat bek-  
lentileri olanlar, daha fazla kaybetmelidirler. Ama eğer sosyal ve ekono-  
mik eşitsizlikler adil ise, bu etkiler bir kenara bırakılabilir ve ortak  
çıkâr ilkesi uygulanır. Eşit yurttaşlık bakış açısı uygun bir bakıştır.

Sosyal ve ekonomik eşitsizlikleri yargılamak için, temsilci insanlar  
tanımı yeteri kadar tatmin edici değildir. Tek bir şey için değildir. Bu  
bireylerin gelir ve refah düzeylerinin belirtilerek ele alınmasında, ben  
bu birincil değerlerin otorite ve sorumluluk farklarıyla  
bağlantılandırılmasının yeterli olduğunu varsayıyorum. Yani, o büyük  
siyasal otoriteyle veya değişik birlikteliklerin içinde daha fazla sorumlu  
olanların diğer yönleriyle genel olarak daha iyi durumda olduğunu  
varsayıyorum. Bütün olarak, bu varsayım amacımız için yeteri kadar  
sağlam görünmektedir. Ne kadar bu türde temsilci insanın ayrıldığı

hususunu aynı zamanda bir başka sorundur; ancak bu çok önemli değildir; çünkü fark ilkesi bir özel rol için bir temsilci seçer. Ciddet zor olan husus, en az şanslı grubun nasıl tanımlanacağı hususudur.

Fikirleri sabitlemek için, üç önemli ihtimal içindeki en az şanslı olanı, en az avantajlı olarak ayıralım. Bu gruba aileleri ve sınıf orijinleri itibarıyla diğerlerinden daha çok dezavantajlı olan kişiler, doğal yetenekleri (gerçekleşmiş olarak) onlara daha az yol ücretine izin verenler, hayat yolundaki şans ve talihi daha az mutlu olanlar, hepsi normal sırada bulunanlar (daha yukarıda not edilmişti) ve ilgili ölçüleri sosyal birincil değerlere dayanan kişiler dahil olsunlar. Pratikte değişik tasfiyeler kesinlikle gerekli olacak; ancak en az avantajlı olanlarla ilgili bu kaba tanım ihtimal problemiyle bağlantıyı uygun olarak ifade edecek ve bu bizim buradaki amaçlarımız için yeterli olacaktır. Ben herkesin normal sıralama içinde fiziksel ihtiyaçları ve psikolojik ehliyetleri olduğunu varsayacağım. Böylece sağlık bakımı ve zihinsel kapasite ortaya çıkmayacaktır. Zamanından önce bizi adalet teorisinin ötesindeki meseleleri tanıtmaya sevk eden amaç, bu zor durumlarla ilgili ahlaki anlayışımızı bozmaya öncülük eden, bizden uzak kişilerin kaderleri üzerindeki acıma ve kaygı doğuran hususları incelemektir. Adaletin ilk problemi, günlük hayat yolunda olanlar arasındakilerin toplumda tam ve etkin katılımcı olmalarıyla ve doğrudan veya dolaylı olarak hayatlarının bütününü üzerinde bir araya gelmeleriyle ilgilenmesidir. Onun için fark ilkesi, sosyal işbirliğiyle uğraşan yurttaşlara uygulanır; eğer ilke bu meselede başarısız olursa, genelde de başarısız olacaktır.

En az şanssız grubun belirlenmesinde kaçınılması imkansız olan kesin keyfilikler mevcuttur. Bir ihtimal özel bir sosyal pozisyon seçmektir. Diyelim ki, bunlar vasıfsız çalışanlardır ve daha sonra bu pozisyondaki geliri ve refahı yaklaşık olarak en az şanslı veya daha az şanslı olanlar olarak sayalım. Diğer bir ölçüt, sosyal pozisyonlara referansı olmayan göreceli geliri ve refahı olanlar açısından olsun. Mesela, ortanın yarısının altında olan bütün kişiler, en az avantajlı bölümde kabul edilebilirler. Bu ölçü sadece dağıtımın yarısının altında olanlara ve dikkatlerini hak üzerine odaklayan, ortalama yurttaş ile en az şanslı olanlar arasında sosyal mesafe bulunan bütün kişilere bağlıdır.<sup>15</sup> Bu ölçütlerin her biri en

---

<sup>15</sup> Bu tanım için bakınız M.J.Bowman'ın, *Contemporary Economic Issues/Çağdaş Ekonomik Meseleler* içindeki Fuchs ölçütü adı verilen *Poverty in an Affluent Society/Varlıklı Bir Top-*

fazla şansız olanları değişik ihtimalleriyle kapsamak için ortaya çıkar ve makul bir en az temelin hangi düzeyde belirlenerek kurulmasını ve toplumun hangi bağlantıyla bir başka ölçüden fark ilkesini ifa edebilecek şekilde ilerlemesini sağlar. Herhangi bir prosedür biraz geçiciliğe bağlıdır. Hali hazırda, biz bazı noktalarda pratik düşünceleri savunmak, yakında veya daha sonra felsefenin kapasitesini veya diğer argümanları ayrımcılığın bitmesi için iyi yapmak konusunda yetkiliyiz. Ben orijinal pozisyondaki kişilerin bu meseleleri anladıklarını ve bundan dolayı bunların fark ilkesinin diğer seçeneklerle mukayesesini takdir edeceklerini varsayıyorum.<sup>16</sup>

O nedenle, mümkün olduğu kadar, hakkaniyet olarak adalet sosyal sistemi, eşit yurttaşlık pozisyonundan ve gelir ile refahın değişik seviyelerinden değerlendirir. Bununla birlikte ve bazen diğer pozisyonlar hesaba katılmaya ihtiyaç duyar. Eğer, mesela, sabit doğal karakterlerde eşit olmayan temel haklar bulunursa, bu eşitsizlikler ilgili pozisyonlardan ayrılırlar. Karakterler değişmediğinden bunların tanımlamada dikkate aldıkları pozisyonlar temel yapı içindeki başlangıç yerleridir. Cinsiyete dayanan ayırım bu çeşittir. Aynı şekilde ırka ve kültüre dayananlar da böyledir. Onun için, diyelim ki, temel hakların tahsis edilmesinde insanların lehine olan bu eşitsizlik fark ilkesi tarafından, (genel bir yorumlama içinde) sadece eğer bu kadınların avantajına ise haklılaştırılabilir ve bu açıdan kabul edilebilir. Dahası benzer şartlar kast sisteminin veya ırksal ve etnik eşitsizliklerin haklılaştırılmasına da uygulanır. (§39) Bu tür eşitsizlikler ilgili pozisyonları çoğaltır ve iki ilkenin uygulanmasını karmaşıklaştırır. Diğer taraftan, bu eşitsizlikler nadirdir ve eğer en az şanslı olanların avantajına ve bundan dolayı adil bir toplumda küçük sayıdaki ilgili pozisyonlar normalde ise bunlar yeterlidir.

Şimdi daha özel durumlar içinde yapmaya eğilimli olduğumuz iddiaların ilgili pozisyonlar perspektifi üzerinden üstün gelmesi önemlidir. Eğer kendimizi, daha spesifik olan pozisyonumuz açısından düşünürsek, herkes, her zaman iki ilkenin öngördüklerinden yararlanamaz. Dahası ilgili pozisyonun önceliği görüşü olmadığı takdirde, birisi daha hala yarışan iddiaların kaosu içindedir. Onun için iki ilke, gerçekte, bunlara kesin bir özel ağırlık vermek için bizim menfaatlerimizi emre-

---

*lum İçinde Yoksulluk* adlı makalesine. Ed.N.W.Chamberlain (Homewood, III. R.D.Irvin, 1969), sf.53-56.

<sup>16</sup> Bu noktada Scott Boorman'ın açıklamalarına borçluymum

den bir anlayışa sahiptir. Mesela, özel bir endüstriyle uğraşan kişiler sıklıkla serbest ticareti kendi menfaatlerine aykırı bulurlar. Belki endüstri tarifeleri ve başkaca sınırlamalar olmadığından dolayı geriye bir refah kalmamaktadır. Ancak eğer serbest ticaret eşit yurttaşlık veya en az avantaj açısından arzu edilen bir şey ise, daha özel çıkarlar geçici olarak tatmin edilmeseler bile haklaştırılabilir. Biz iki ilkenin ilerlemesinde ve belirli pozisyonlar açısından tutarlı olarak uygulanmasında anlaşmış durumdayız. Bir defa temsilci insanların durumu daha dar şekilde tanımladığından, her menfaatin, her bir zaman dilimi içinde korunmasının garantili bir yolu yoktur. Belirli ilkelerin tanınmasına ve bunları uygulamanın yoluna sahip olarak sonuçları kabul etmek zorundayız. Bu elbette serbest ticaretin titizlikle kontrol edilmesine izin vermemek anlamına gelmez. Ancak düzenlemelerin, onların genel olarak uygun bir perspektiften incelenmesi için yumuşatılması gerekir.

İlgili sosyal pozisyon, adaletin iki ilkesinin genel bir bakış açısından temel yapıya uygulanmasını belirtir. Bu yolla herkesin çıkarları dikkate alınmış olur. Her bir eşit yurttaş ve hepsi gelirin ve refahın dağıtılmasında yeri olan veya bu tür ayrımların dayandığı sabit doğal karakterlerde sırası bulunan kişiler olur. Bazı ilgili pozisyonların seçilmesi, tutarlı bir sosyal adaleti ve seçilen birilerinin birinci ilkeye uymasını gerektirir. Başlangıç yerinin seçilmesiyle, birisi sosyal durumun ve doğal kazanın etkilerini azaltmayı sonuna kadar yerine getirir. Bu ihtimallerden, başkalarının iyiliklerinden geriye giden hiç kimse yararlanamaz.

## 17. EŞİTLİĞE EĞİLİM

Bu incelemeyi iki ilkenin eşitlikçi adalet kavramını ifade anlamında bir açıklamayla sonuçlandırmak istiyorum. Bununla aynı zamanda, adil fırsat eşitliği ilkesinin meritokratik topluma liderlik etmesine yönelik itirazı önlemek istiyorum. Bunu yapabilmem için yolunu hazırlamak amacıyla, adalet kavramının birkaç görüşünü not ederek yola çıkmak istiyorum.

İlk olarak fark ilkesinin verdiği bazı ağır düşünceleri eski hale getirme ilkesiyle ayırmayı izlemeliyiz. Bu ilke hak edilmemiş eşitsizlikler için kullanılan eski hale getirme ilkesidir ve bu ilkeye göre doğuştan ve



doğal yetenekten gelen eşitsizlikler bir şekilde telafi edilmelidir.<sup>17</sup> O nedenle, bütün kişilere eşit muamele etmek amacıyla gerçek fırsat eşitliğinin sağlanması ilkesine dayanılması, bunun için de toplumun doğal yönden eksiklikleri olan varlıklara ve daha az şanslı sosyal pozisyonlarda doğanlara daha fazla özen gösterilmesi öngörülmelidir. Buradaki fikir, eşitlik doğrultusunda ihtimallerin taraf tutmasını eski hale getirmektir. Bu ilkeyi takip ederken, daha az eğitilmiş olanlara daha zeki olanlara göre, en azından hayatlarının belirli bir zamanı içinde, örneğin okullarının erken yıllarında, daha büyük kaynaklar ayrılmalıdır.

Adaletin tek ölçütü ve sosyal düzenin tek amacı olarak önerilen eski hale getirme ilkesi benim bildiğim bir konu değildir. Bu ilke, bu tür en önemli diğer ilkeler ve birisinin başkalarıyla denge içinde ağırlıkta olması gibi, sadece ilk bakışta makul gelen bir ilkedir. Mesela, bunu hayatın ortalama standardının iyileştirilmesi ilkesine veya ortak iyinin ilerlemesine karşı bir ağırlık olarak tercih edebiliriz.<sup>18</sup> Fakat sahip olduğumuz diğer ilkeler her ne olursa olsun, eski hale getirme talebi dikkate alınmalıdır. Bu bizim adalet anlayışımızın bir unsurunu temsil ediyor şeklinde düşünülmemelidir. Şimdi fark ilkesi, elbette bir eski hale getirme ilkesi değildir. Engelleri aşmak için çalışılsa veya eğer aynı ırk temeli içinde adil yarışmak için herkes beklese bile, toplum için bu gerekli değildir. Ancak fark ilkesi, diyelim ki, en az şanslı olanların uzun süreli beklentilerinin iyileştirilmesinde kaynakları eğitime tahsis etmelidir. Eğer bu amaç daha iyi yeteneklilere daha fazla dikkat edilerek başarılabılırsa, buna izin verilmelidir, değilse verilmemelidir. Dahası bu kararı verirken eğitimin değeri, sadece ekonomik verimlilik ve sosyal refah açısından değerlendirilmemelidir. Eşit olarak, kişinin kendi toplumunun kültüründen keyif alması ve toplumunun işlerinde yer alması etkilileştirilemez ve bu yolla her bir bireyin kendi güvenlik duygusunu eşit olarak koruması sağlanamazsa eğer, eğitimin rolü çok fazla önemli değildir.

Fark ilkesi eski hale getirmeyle aynı olmamakla birlikte, bu ilke sonraki ilkenin bazı amaçlarını gerçekleştirmeyi başarır. Bu ilke temel yapının amaçlarını dönüştürür ve böylece kurumların toplam tasarısı teknokratik değerlere ve sosyal verimliliğe artık vurgu yapmaz. Fark

---

<sup>17</sup> Bakınız Herbert Spiegelberg, *A Defense of Human Equality/İnsan Eşitliğinin Bir Savunması*, *Philosophical Review*, vol.53 (1944), sf.101,113-123 ve D.D.Raphael, *Justice and Liberty/Adalet ve Özgürlük*, *Proceedings of Aristoteles Society*, vol.51 (1950-1951), sf.187f.

<sup>18</sup> Bakınız, mesela, Spiegelberg, sf.10f

ilkesi, gerçekte, bazı konularda ortak varlık gibi doğal yeteneklerin dağılımını dikkate alan ve bu dağılımı tamamlayıcılarıyla mümkün kılan büyük sosyal ve ekonomik menfaatleri paylaşan bir anlaşmayı temsil eder. Her kim olursa olsun doğa tarafından şanslı kılınan kimileri, kendi iyi talihlerini kaybedenlerin durumunu birlikte iyileştirerek hep birlikte kazanabilirler. Doğal olarak avantajlı olanlar, sadece kazanmazlar; çünkü onlar daha çok yeteneklidirler ama eğitim ve öğrenim maliyetlerini doğuştan gelen yeteneklerini daha az talihli olanlara yardımda bulunarak karşılarlar. Hiç kimse ne kendi büyük doğal kapasitesini, ne de toplumda daha şanslı başlangıç noktasındaki değerini hak etmez. Ama elbette bu durum, bu ayrımları daha az gidermek için bir mazeret değildir. Bunun yerine, temel yapı, bu ihtimallerin en az talihli olanların iyiliğine çalışacak şekilde düzenlenebilir. O nedenle, biz eğer istersek sosyal bir sistemi kurmaya öncülük edebiliriz. Böylece hiç kimse doğal varlıkların dağılımında kendi yerinden bir şey kaybetmez veya kazanmaz veya toplumdaki başlangıç pozisyonunun telafi edici avantajlarını vermeksizin ve almaksızın iade etmez.

Bu açıklamalar çerçevesinde, her zaman kusurlu olan kurumların düzenini reddetmeliyiz; çünkü doğal yeteneklerin dağılımı ve sosyal durumun ihtimalleri adaletsizdir ve bu adaletsizlik kaçınılmaz olarak insani düzenlemelere yansır. Bazen bu yansıma adaletsizliği bilmeme mazereti olarak sunulur. Adaletsizliği reddetmek ölümü kabul etmeye çaresiz olmak gibi bir şeydir. Doğal dağılım ne adil, ne de gayri adildir. Kişilerin toplumda bazı pozisyonlarda doğmaları da gayri adil değildir. Bunlar sadece doğal olgulardır. Adil veya gayri adil olsun kurumların bu olgularla meşgul olmaları gerekir. Aristokrat ve kast toplumları gayri adildir; çünkü bu toplumlar bu ihtimalleri az ya da çok kapalı ve imtiyazlı sınıflara mal ederler. Bu toplumların temel yapısı keyfiliğin doğayla birleşik olduğunu kabul etmektedir. Fakat insanların bu ihtimallerden kendilerini alıkoymaları için bir zorunluluk yoktur. Sosyal sistem insan kontrolünün ötesinde değişmez bir düzen değildir, insani bir icrat modelidir. Hakkaniyet olarak adalette insanlar, doğanın kazalarına ve sosyal durumuna sadece ortak menfaat için bir şey yaptıklarında kendilerinin işe yaradıkları hususunda mutabık olurlar. İki ilke talihin keyfiliğiyle karşılaşmanın adil yoludur ve diğer yolların kusurlu olduğu hususu kuşkusuz iken, bu ilkeleri tatmin eden kurumlar adildir.

Daha ileri bir nokta, fark ilkesinin bir mütekabiliyet anlayışını ifade etmesidir. Bu bir karşılıklı menfaat ilkesidir. İlk bakışta, bununla birlik-

te, bu durum, en az şanslı olanlara adil olmayan bir önyargı olarak görünebilir. Bu sorunu sezgisel bir yolla incelemek için, basitçe toplumda sadece iki grup olduğunu, birisinin diğerine göre belirgin şekilde şanslı bulunduğunu varsayalım. Olağan sınırlamalar konu olduğunda, (birinci ilkenin önceliği ve adil fırsat eşitliği tarafından tanımlanmıştır) bir zaman dilimi içinde tek bir konuyu maksimize etmeye dikkat ederken, toplum da bu gruplardan sadece birisinin beklentilerini azamileştirmeye dikkat eder; her ikisinininkine birden değil. Başlangıçta daha çok avantajlı olanlar için toplumun en iyisini yapmayacağı açık olarak görülür. O nedenle, eğer fark ilkesini reddedersek, iki beklentinin ağırlıklı araçlarını maksimize etmeyi tercih etmek zorundayız. Ama eğer biz daha şanslı olanlara ağırlık verirsek, doğal ve sosyal ihtimaller tarafından önceden daha şanslı kılınanların kendi yararlarını kazanmalarına değer vermiş oluruz. Hiç kimse bu yolla yararlanmada öncelikli olma iddiasına sahip değildir ve dolayısıyla bir ağırlaştırma aracının azamileştirilmesi, söz gelişi, daha fazla şanslı olmayı iki defa kabul etmektir. Nitekim daha avantajlı olanlar, meseleleri daha genel bir perspektiften görürken, her bir kişinin iyi olmayı tanınması, sosyal işbirliği planına hiç kimsenin tatmin edici bir hayatının olmamasına bağlıdır. Bu kişiler, aynı zamanda herkesin işbirliğine istekli olmasını beklemeyi, sadece bu tasarının bir vadede makul olmasıyla tanırlar. Dolayısıyla bu kişiler, kendilerine daha önce olduğu gibi hali hazırda telafi edilmiş gibi bakarlar. Avantajlar hususunda, hiç kimsenin (kendileri dahil) öncül bir talebe sahip olmadığını kabul ederler. Bu kişiler, ağırlıklı bir araçla azamileştirme fikrinden vazgeçerler ve temel yapının düzenlenmesinde fark ilkesini adil bir temel olarak dikkate alırlar.

Birisi daha iyi durumdakilerin, başka işbirliği planları altında kendileri için kazanmayı hak ettiğini, eğer veya bu avantajlar başkalarının menfaatine kazanılmazsa diye itirazda bulunabilir. Bu kamu kuralları çerçevesi olarak, verili bir adil işbirliği sistemi ve bunun tarafından kurulmuş beklentiler, kendi şartlarını iyileştirmek amacıyla olanların, sistemin duyurduğu ödülle karşılaşan yetkililer olarak, buna sahip buldukları hususu doğrudur. Çıkarların mükemmel bir ahenk içinde; bu herkesin eşit olarak kazandığı sürece olan katkı eğrisidir (bu olayda düz bir çizgidir). Bu, adaletin iki ilkesinin tutarlı şekilde gerçekleştirilmesi durumunda, kapalı eğriyi, çıkarların mükemmel ahenginin idealine doğru yükseltir. Bir toplum bir defa maksimumun ötesine gittiğinde, o toplum eğrinin eğimli parçasının aşağı yönü boyunca işletilmekte ve

çıkarların ahengi bir daha mevcut olmamaktadır. Daha şanslı olan kazanırken, az avantajlı olan kaybetmekte veya bunun tersi olmaktadır. O nedenle, çıkarların ahengi idealinin gerçekleşmesi doğanın bize verdiği şartlar içinde ve karşılıklı menfaati karşılama suretiyle gerçekleşir. Onun için biz pozitif katkılar bölgesinde durmak zorundayız.

Fark ilkesinin daha ileri değeri, bu ilkenin kardeşlik ilkesinin bir yorumunu savunmasıdır. Özgürlük ve eşitlikle karşılaştırdığımızda, kardeşlik fikri, demokratik teori içinde daha az bir yere sahiptir. Daha az özellikli olarak siyasal bir kavram olarak düşünülür; ancak kendi içinde hiçbir demokratik hakkı tanımlamaz. Sadece aklın belirli tutumlarını ve bu haklar tarafından ifade edilen bizim yitirdiğimiz değerler bakışı olmayan davranış şekillerini taşır.<sup>19</sup> Veya kapalı olarak bununla ilgilidir. Kardeşlik, değişik kamusal sözleşmelerde sosyal saygınlık bildiriminin mutlak eşitliğini ve itaat usulünün eksikliği ile köleliği temsil etmeyi muhafaza eder.<sup>20</sup> Hiç kuşkusuz kardeşlik, sivil dostluğu ve sosyal dayanışmayı olduğu kadar bunları da ima eder; ancak bu durum, bunun böylece anlaşılması hususunda kesin bir gereklilik ifade etmez. Biz altında yatan fikirle eşleşen bir adalet ilkesini daha evvelce bulmuş durumdayız. Bununla birlikte, fark ilkesi, kardeşliğin doğal anlamını karşılar görmektedir: yani az iyi olanların lehine olana kadar daha büyük avantajlara sahip olmayı istememe fikrini. İdeal anlayış olarak ve pratikte aile, avantajlar toplamının azamileştirilmesi ilkesinin reddedildiği tek yerdir. Ailenin üyeleri genellikle, geriye kalanların çıkarları daha ilerisini gerektirmedikçe, kazanmayı istemezler. Şimdi fark ilkesi üzerinden hareket etmek kesinlikle böyle bir sonuçtur. Daha iyi durumda olanlar, daha avantajlı olmayı, sadece bu çalışmanın daha az şanslı olanların lehine olacağı bir plan altında isterler.

Kardeşlik ideali bazen duygu ve hissetme bağlarıyla ilgili olmak şeklinde düşünülür. Ki bu, geniş bir toplumun üyeleri arasında beklenmesi gerçekçi olmayan bir durumdur. Dahası bu kesinlikle, "daha şanslı olanlar kendi iyi durumlarının unvanına sahiptir" anlamındaki kendi göreceli ihtimalinin daha ileri bir nedenidir. Onların talepleri sosyal kurumlar tarafından tesis edilmiş meşru beklentilerdir ve toplu-

---

<sup>19</sup> Bakınız J.R.Pennock, *Liberal Democracy: Its Merits and Prospects/Liberal Demokrasi: Erdemleri ve Beklentileri* (New York, Rinehart, 1950), sf.94f

<sup>20</sup> Bakınız R.B.Perry, *Puritanism ve Democracy/Pürütenlik ve Demokrasi* (New York, The Vanguard Press, 1944), ch XIX, bölüm 8.

luk bunu yerine getirmeye mecburdur. O nedenle, bu anlamda hak etme bir yetki vermedir. Bu devam eden işbirliği planının varlığını baştan varsayar ve bu durum, bu planın kendisinin fark ilkesine veya başka bir ölçüte göre biçimlendirilmesi sorunuyla ilgili değildir.(§48)

Ancak daha büyük doğal yeteneklere ve daha üstün karaktere sahip olan bireylerin, kendi gelişmelerini bir işbirliği planı yapma hakkına sahip oldukları için yapmaları, daha öte menfaatleri başkalarının avantajlarına katkıda bulunmayan yollarla sağlamak amacıyla kendilerini etkinleştirdikleri de doğru değildir. Biz kendi yerimizi doğal yeteneklerin dağılımından dolayı hak etmeyiz; daha başka şekilde, bu bağlamda başlangıç pozisyonumuzla hak ederiz. Hak ettiğimiz üstün karakter, kendi yeteneklerimizi geliştirme çabalarımızı etkinleştirmek bakımından problemlidir. Bu tür karakter, şanslı ailenin iyi tarafında olmaya ve bu hayatımızın erken dönemindeki sosyal şartlardan talep ettiğimiz krediye bağlıdır. Hak etme nosyonu burada uygulanmaz. Emin olun, herkes gibi daha avantajlı olanlar da, kendi doğal varlıkları üzerinde bir hakka sahiptir. Bu hak, kişinin bütünlüğünün korunmasını esas alan temel özgürlük altındaki birinci ilke kapsamındadır. Dahası bu suretle daha avantajlı olanlar, adil bir sosyal işbirliği sisteminin kurallarına göre, kazanmak istedikleri her ne ise, onu kazanmaya yetkilidirler. Bizim problemimiz bu planın, toplumun temel yapısını nasıl şekillendireceği üzerinedir. Uygun bir genel bakış açısından fark ilkesi, daha avantajlı ve daha az avantajlı bireyin her ikisine de kabul edilebilir görünür. Elbette ve açıkça söylemek gerekir ise, sözleşme teorisi argümanlarının orijinal pozisyonun bakış açısından yapılmasına kadar, bunların hiçbirisi bu ilke için bir argüman değildir. Ancak bu sezgisel düşünceler, ilkenin açıklanmasına ve onun eşitlikçi anlamına yardım eder.

Daha önce not ettiğim üzere, (§13) marjinal katkıları olanların daha az avantajlı olanların refahına göre negatif olan bölgeden, bir toplumun uzak durması gerekir. Bu sadece katkı eğrisinin yukarıya doğru yükselen kısmı üzerinde işletilmelidir. (Bu elbette maksimumu ihtiva eder.) Eğrinin bu segmenti üzerinde karşılıklı menfaat ölçütü daima yerine getirilmelidir. Dahası, sosyal çıkarların başarısının armonisinde doğal bir duygu vardır. Temsilci insanlar karşılıklı avantajlar izin vermedikçe, bir başkasına rağmen kazanamaz. Emin olun, katkı eğrisinin şekli ve eğimi kısmen ve en azından doğuştan gelen varlıklarda doğal piyango tarafından belirlenir ve bu adil veya gayri adil değildir. Ancak 45 derecelik çizgiyi, demokratik teorinin idealini temsil ettiğini varsayabiliriz.

Pek çoğu bunun siyasal işlerde uygun bir yere sahip olmadığını hissediyor. Ancak eğer bu fark ilkesinin gerekliliklerinin birleşmesi olarak yorumlanırsa, bu kullanışsız bir kavram değildir. Talepleri itibariyle bizim daha güven içinde tam tatmin edici olduğunu düşündüğümüz kurumlar ve siyasalar görünmektedir ki, en azından bunlar tarafından izin verilen eşitsizlikler anlamında en az şanslı olanların iyiliğine katkı yapılmaktadır. Veya herhangi bir oranda, ben bunu Kısım V'de makul şekilde yapmaya çalışacağım. Bu yorumda, o nedenle, kardeşlik ilkesi mükemmel bir uygun standarttır. Bunu bir defa kabul ettiğimizde, geleneksel olan özgürlük, eşitlik ve kardeşlik fikirlerini, adaletin iki ilkesinin demokratik yorumuyla aşağıdaki şekilde birleştirebiliriz. Özgürlük birinci ilkeyi, eşitlik fikrindeki eşitlik birinci ilkedeki adil fırsat eşitliğiyle beraber kardeşlikteki fark ilkesini karşılamaktadır. Bu yolla, kardeşlik kavramına demokratik yorumun iki ilkesi içinde bir yer bulmuş oluruz ve bunun toplumun temel yapısı üzerinde belirli gereklilikleri empoze ettiğini görürüz. Kardeşliğin diğer yönleri unutulmamalıdır; zira fark ilkesi onun sosyal adalet açısından temel anlamını ifade etmektedir.

Bu gözlemlerin ışığı altında, adaletin iki ilkesinin demokratik yorumunun meritokratik bir topluma önderlik etmeyeceği açıktır.<sup>21</sup> Sosyal düzenin bu şekli kariyerlerin yeteneğe açık olması ilkesini takip eder ve fırsat eşitliğini insanların enerjilerinin ekonomik refahı ve siyasal egemenliği takip etmek için serbest bırakılmasında kullanır. Yukarıdaki ve aşağıdaki sınıflar arasında, hem hayatın araçları, hem de haklar ve örgütsel otorite imtiyazları yönünden işaretlenmiş eşitsizlikler mevcuttur. Yönetenler ve teknokrat elitler, güvenli bir temelde güç ve refahın ulusal amaçlarının hizmetine sahip iken, fakir tabaka kültürü yoksullaşmaktadır. Fırsat eşitliği, kişinin kendisinin daha az talihli olmasını geride bırakmak amacıyla daha iyi bir etkileme arayışı ve sosyal statü için başkalarıyla eşit şansa olması demektir.<sup>22</sup> Onun için meritokratik toplum, demokratik kavram için olmasa da, adaletin diğer ilkelerinin yorumu için tehlikelidir. Daha önceden de tam olarak gördüğümüz üzere, fark ilkesi toplumun amaçlarını temel saygıya dönüştürür. Bu sonuç

---

<sup>21</sup> Meritokratik toplum problemi Michael Young'ın fantezisine konudur, *The Rise of Meritocracy/Meritokrasinin Yükselmesi* (London, Thames and Hudson, 1958)

<sup>22</sup> Bu noktarun ayrıntıları için benim borçlu olduğum John Schaar'a bakınız, *Equality of Opportunity and Beyond/Fırsat Eşitliği ve Ötesi Nomos IX: Equality*, ed. J.R.Pennock and J.W.Chapman (New York, Atherton Press, 1967); B.A.O.Williams, *The Idea of Equality/Eşitlik Fikri* sf.125-129

dahi daha açıktır; şöyle ki, daha önce not ettiğimiz üzere, gerekli olduğunda, kendine saygının esaslı birincil değer ve iyi düzenlenmiş bir toplumun sosyal birliklerin toplumsal birliği olduğunu dikkate almalıyız. (§79) Kendi değerlerinin görünmesinin verdiği kendine güven duygusuyla kendine saygı en az şanslı olanları takip eder ve bu hiyerarşinin şekillerini ve adaletin izin verdiği adaletsizlik derecelerini sınırlar. O nedenle, mesela, yalnızca eğitim tahsisleri olmamalı, yeteneklerin verimliliği bunların gerekli olan başlıca iadelerine göre tahmin edilmemelidir, aynı zamanda en az şanslı olanlar dahil yurttaşların kişisel ve sosyal hayatlarının zenginleşen değerine göre tahmin edilmelidir. Daha sonra incelenecek toplumsal ilerleme artarak önemli olmaktadır.

Bu düşünceler, kurumlar için olan iki ilke tarafından ifade edilen sosyal adalet kavramını planlamamak için yeterlidir. İlkeleri bireyler için ele almadan önce, ben daha ileri bir sorundan söz edeceğim. Şimdiye kadar ben doğal varlıkların dağılımını doğanın bir olgusu olarak ve bunu değiştirmek için bir teşebbüs ve hatta bir hesaba katma olmadığını varsaymıştım. Fakat bir dereceye kadar bu dağılım sosyal sistemin etkilenmesiyle bağlıdır. Açık bir toplum en geniş genetik çeşitliliği teşvik ederken, mesela kast sistemi, toplumu biyolojik nüfuslara ayırarak bölmeye eğilimlidir.<sup>23</sup> İlaveten, az ya da çok açık olarak öjenik\* siyasalar uygulamak mümkündür. Öjenik sorunları incelemeyeceğim; kendimi sosyal adaletin geleneksel ilgi alanlarının dışında tutacağım. Bununla birlikte not etmemiz gerekir ki, diğerlerinin yeteneklerini azaltmayı öneren bu siyasa, genelde daha az şanslı olanların avantajına değildir. Bunun yerine fark ilkesinin kabulüyle, sosyal varlık olarak daha büyük yeteneklerin ortak avantaj olarak kullanılması görüşünü benimsemek gerekir. Bu aynı zamanda, daha büyük doğal varlıklara sahip bulunmakla, her birinin çıkarınıdır. Bu o kişiyi tercihan bir hayat planı takip etmekte etkinleştirir. Orijinal pozisyonda, taraflar, kendi torunlarının en iyi genetik doğal yetenekleri (kendilerine ait olanı sabitlemeyi varsayarak) sağlama almalarını isterler. Bu konuda makul siyasaların takip edilmesi, erken kuşakların daha sonrakilere borçlanması gibi bir şeydir ve bu kuşaklar arasında ortaya çıkmaya hazır bir sorundur. Onun için toplum zamanla adımlar atacak; en azından do-

---

<sup>23</sup> Bakınız Theodosius Dobzhansky, *Mankind Evolving/İnsanlık Gelişimi* (New Haven, Yale University Press, 1962), sf.242-252, bu sorun üzerine bir inceleme.

\* Çevirenin notu: çiftleşmeyi engelleme, seçmece çiftleştirme.

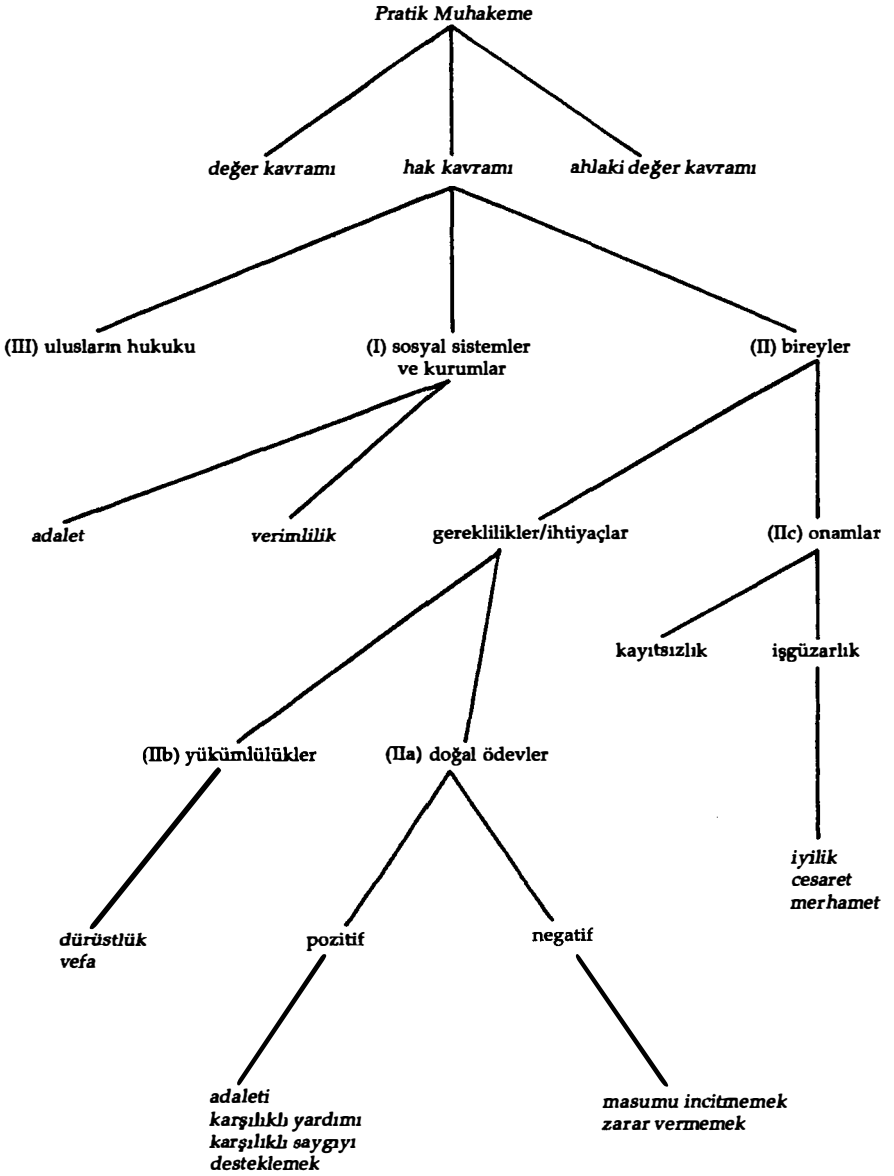
ğal yeteneklerin genel düzeyini koruyacak ve ciddi bozulmaları önleyecektir. Bu önlemlere ilkeler rehberlik edecek ve taraflar arzulu rızalarıyla kendi mirasçılarını koruyacaklardır. Bu spekülatif ve zor meselerden fark ilkesinin sosyal adaletin problemlerini muhtemelen dönüştürmesinden dolayı tekrar söz ediyorum. Uzun vadede şunu varsaymalıyız; eğer yetenek üzerinde bir üst bağ var ise, biz, tedricen üyelerinin en büyük eşit yetenekten keyif aldıkları en büyük eşit özgürlüğün olduğu topluma ulaşabiliriz. Ancak ben bu düşüncüyü daha fazla takip etmeyeceğim.

## 18. BİREYLER İÇİN İLKELER: HAKKANİYET İLKESİ

Çalışmamda şimdiye kadar, kurumlara veya daha tam olarak toplumun temel yapısına uygulanan ilkeleri inceledim. Bununla birlikte, şu açıktır, bireyler için olan ilkeleri içeren haklar teorisi seçildiği kadar, başka çeşit ilkeler de mutlaka seçilmelidir. Gerçekte, refakat eden diyagramın işaret ettiği gibi, birisi, halkların hukuku ve elbette ilkeler çatıştığında ağırlıklar için öncül kuralların tayin edilmesine ihtiyaç duyar. Ben (§58)'de söz etmemin dışında halkların hukukunu ele almayacağım gibi, bireyler için olan herhangi bir sistematik ilkeler incelemesine de girişmeyeceğim. Ancak bu türden belirli ilkeler, adaletin herhangi bir teorisinin önemli bir parçasıdır. Bu ve sonraki kısımda, bu ilkelerin birkaçının anlamı incelenmiştir. Bu ilkelerin seçilmesinin nedenlerinin incelenmesi ise (§51-52)'ye kadar ertelenmiştir.

Refakat eden diyagram yalnızca şematiktir. Ağaçta aşağıya doğru gösterilen kavramlarla birleşmiş ilkelerin daha yukarıda olandan çıkarsanması teklif edilmemektedir. Diyagram, sadece elde olan hak kavramının tamamından önce seçilmesi gereken ilkelerin çeşitlerini göstermektedir. Romen rakamları orijinal pozisyonda tanınan ilkelerin değişik çeşitlerinin düzenini ifade etmektedir. Nitekim toplumun temel yapısının mutabık kalınan ilkelerine ilk önce, kişiler için olan ilkelere daha sonra yer verilmiş ve bunu halkların hukuku için olanlar takip etmiştir. Hepsinden daha sonra öncül ilkeler uygulanmış ve aynı zamanda sonraki revizyon üzerindeki erken birlik deneme olarak seçilmiştir.





Benim üzerinden geçeceğim düzen, bir sayı sorunun ortaya çıktığı ilkelerin seçildiği bir düzendir. Önemli olan belirli bir sırada uygulanan değişik ilkeler ve bu düzenin nedenlerinin adalet teorisinin daha zor parçalarıyla bağlantılı olmasıdır. Örnekleme gerekirse: pek çok doğal görevi seçmek mümkündür, bizim seçtiklerimiz, daha önce temel yapı için olan bu ilkeleri herhangi bir önemli yolla değiştirmeden önce, her bir olgudaki sıranın sosyal şekiller için olan ilkelerin önceden varsayılan yükümlülükler olgusunu yansıtanlardır. Dahası bazı doğal görevleri bu tür ilkeler aynı zamanda önceden varsayarlar. Örneğin, adil kurumlara destek olma görevi bu türdür. Bu nedenle, basitçe bireyler için olan bütün ilkeler, bunlar temel yapı için seçildikten sonra uygulanır. Kurumlar için olan ilkeler, adalet erdeminin sosyal doğasını göstermek için seçilmişlerdir. Bunlar idealistler tarafından sıkça not edilen samimi bağlantılardır. Bradley'in, "birey çıplak bir soyutlamadır" sözünü yorumladığımızda, çok fazla çarpıtma olmaksızın, bu bir kişinin yükümlülükleri ve ödevleri kurumlar kavramının ahlaki bir ön varsayımıdır ve bundan dolayı adil kurumlar muhtevası, bireyler için olan gereklilikler yola çıkmadan önce tanımlanmalıdır.<sup>24</sup> Dahası bu tanımlama şunu söylemelidir: Önemli vakalarda, yükümlükler ve ödevler için olan ilkeler, temel yapı için olanlardan sonra yerleştirilmelidir.

Onun için tam bir hak kavramı tesis etmede, orijinal pozisyondaki taraflar, sadece adalet kavramı için değil, fakat aynı zamanda hak kavramının altındaki her büyük ilkeyle birlikte gitmek için belirli bir düzen seçerler. Ben bu kavramları göreceli olarak birkaç tane ve birbirleriyle olan ilişkilerinde belirlenebilir olarak varsayıyorum. O nedenle ve bunlara ilaveten, hakkaniyet, vefa, karşılıklı saygı, iyilik gibi bireylere uygulanan nosyonların kurumlara da uygulanması üzerine bir anlaşma olmalı ve bunlar devletlerin tutumları için olan ilkelere de uygulanmalıdır. Sezgisel düşünce şudur: bir şeyin hak olması kavramı aynıdır veya "daha iyisiyle yer değiştirebilir" bir kavram olmasına göre, bunun ilkeleriyle, bu tür şeylere uygulanmak üzere orijinal pozisyonda tarınması gerekir. Bu hak kavramını ben, ahlak muhtevası içinde normal olarak kullanılan bir deyim olan 'hak' anlamında bir analiz sağlamak için yorumlamayacağım. Zira bu geleneksel anlamda hak kavramının analizi

---

<sup>24</sup> Bakınız F.H.Bradley, *Ethical Studies/Etiksel Çalışmalar*, 2nd ed. (Oxford, The Clarendon Press. 1927) sf. 163-189.

anlamına gelmemektedir. Bunun yerine ben, hak kavramının var olan kavramlarla yer değiştiren bir anlayış olarak, hakkaniyet olarak adaletin geniş bir nosyonu olduğunu söyleyeceğim. Hak (ve akrabaları) sözcüğü ile aynı anlama gelen onun olağan kullanımları arasındakileri söylemeye ve hak kavramının sözleşmesel idealini daha ayrıntılı deyimlerle ifade etmeye gerek yoktur. Bizim buradaki amacımız için ben, yokluğu aranan belirli Şeylerle karşılaşan birisinin, belirli bilinmezliklerden ve karışıklılardan kaçınması gibi, sağlıklı bir analizin en iyi Şekilde tatmin edici bir yedek sağladığında anlaşıldığı görüşünü kabul ediyorum. Diğer bir deyişle açıklama bir elemedir: biz bir Şeyin bir Şekilde zahmetli olduğunu ifade etmeye bir kavramla başlarız; ancak bu vazgeçilmeyen belirli amaçlara hizmet eder. Bir açıklama, bu amaçları bir başka yolla göreceli zorluk olmaksızın aşar.<sup>25</sup> Onun için eğer hakkaniyet olarak adalet teorisi veya daha genel bir ifadeyle doğruluk olarak hakkaniyet, bizim incelenmiş dşnmsel denge içindeki düşüncelerimize uyar ve eğer bize yetki verirse, bütün uygun incelemeler üzerine söylemek istediklerimizi söyler ve daha sonra diğer ifadeler lehine olan geleneksel deyişleri elemenin yolunu sağlar. Böylece birisi hakkaniyet olarak adaleti, doğruluk olarak hakkaniyet Şeklinde anlayarak düşünür ve böylece adalet ve hak kavramlarına bir tanım veya açıklama sağlar.

Şimdi ben bireylere uygulanan ilkelerden biri olan hakkaniyet ilkesine dönüyorum. Ben bu ilkeyi doğal ödevlerden farklı olarak, yükümlülüklerin bütün gereklilikleri adına kullanmaya çalışacağım. Bu ilke, bir kişinin elinde tuttuğu gerekliliklerle kendi işini yaparken, bir kurum tarafından tanımlanmiş iki durumla karşılaşır: birincisi, kurum adildir (veya dürüsttür). Bu durum, adaletin iki ilkesini tatmin eder ve ikincisi, birisi gönüllü olarak düzenlemelerin menfaatlerini kabul eder veya kendisine teklif edilen bir başkasının daha ileri fırsatlar avantajını alır. Ana fikir, kimi insanlar kurallara göre karşılıklı avantajların işbirliği girişimiyle uğraştıklarında ve bundan dolayı özgürlükleri herkesin avantajına gerekli Şekilde yol verdikleri için sınırlandığında, bu sınırlamalara başvuranların, onların başvurusundan yararlananların, yarar-

---

<sup>25</sup> Bakınız W.V.Quine, *Word and Object/Kelime ve Nesne* (Cambridge, Mass. M.I.T. Press, 1960), sf. 257-262, takip ettiğim kişi.

landıkları parça üzerinde benzer rızayla bir hakkı vardır.<sup>26</sup> Biz başkalarının kooperatif çalışmasının kazancından, adil bir payımız olmaksızın kazanamayız. Adaletin iki ilkesi, kurumların temel yapıya ait olması durumunda, neyin adil pay olduğunu tanımlar. O nedenle, eğer bu düzenlemeler adilse, her kişi, herkes (kendisi dahil) kendi işini yaptığında, kendi adil payına düşeni alır.

Hakkaniyet ilkesinin belirlediği tanımın gereklilikleri yükümlülüklerdir. Bütün yükümlülükler bu şekilde doğar. Bu önemlidir; ancak hakkaniyet ilkesinin iki parçası olduğunu not etmek gerekir. Kurumları veya sorun olan pratikleri ifade eden birincisi adil olmaktır; ikincisi gerekli gönüllü eylemleri karakterize eder. Birinci parça, eğer bu gönüllü eylemler yükümlülükleri doğurursa, bunun için gerekli olan şartları formüle eder. Hakkaniyet ilkesinden dolayı, adil olmayan kurumlarla veya en azından tolere edilebilecek adaletsizlik (şimdiye kadar tanımlanmayan) sınırlarını aşan kurumlarla bağlı olmak imkansızdır. Özelde, otokrat veya keyfi yönetim şekillerine sahip olmak yükümlülüğü mümkün değildir. Her ne kadar ifade edilse de, sözleşmesel veya başkaca eylemlerden doğan yükümlülükler için gerekli bir arka plan yoktur. Zorunlu bağlar, adil kurumları önceden veya şartlar açısından makul olarak adil şeyleri önceden varsayar. Hakkaniyet olarak adalete karşı bir hata ileri sürülmesi veya gayri adil rejimlerin baskısı altında olan yurttaşların yükümlülüklerinin sonucu olan rızalarını baskı altına almak veya onlara itiraz etmemek suretiyle sessiz kalmalarını sağlamak için sözleşme teorilerinin genellikle daha rafine yollar araması bundan dolayıdır. Özellikle Locke, bu şartların kesin arka planının gözden kaçırılmasının gerekliliği yönündeki bu hatalı eleştiriye itiraz eder.<sup>27</sup>

Yükümlülüklerin, kendilerini diğer ahlaki gerekliliklerden ayıran birkaç karakteristik özelliği vardır. Tek şey için vardır, o da yükümlülüklerin, bizim gönüllü eylemlerimizden doğmasıdır. Bu eylemler, söz

---

<sup>26</sup> Ben burada H.L.A.Hart'a borçluyum, *Are There Any Natural Rights?/Herhangi Bir Doğal Hak Var mı?*, *Philosophical Review*, vol.64 (1955), sf.185f.

<sup>27</sup> Locke, "fethetme hiçbir hak vermediği gibi her ne şekilde olursa olsun 'isimle, hileyle veya hukukun herhangi bir şekliyle göz boyayıcı' şekilde şiddet ve zarar verme hakkı da vermez" der. *Second Treatises of Government/Hükümet Üzerine İkinci Makale*, pars.176, 20. Bakınız Hanna Pitkin'in Locke'un *Obligation and Consent I/Yükümlülük ve Rıza I*, *American Political Science Review*, vol. 59 (1965), esp. Sf. 994-997, benim ilgili yerlerini kabul ettiğim.

vermek ve anlaşmalar yapmak gibi açıklama yapılması veya söylenmeden anlaşılan taahhütlerdir; ancak bunlar menfaat kabul eden olgular değildir ve buna gerek de görmezler. Daha ötesi, yükümlülüklerin muhtevası, daima bir kurum veya pratik tarafından tanımlanan ve kişinin ne yapması gerektiğini belirleyen kurallardır. Ve son olarak, yükümlülükler normal olarak belirli kişiler tarafından, yani sorun yaşayan bir düzenlemeyi korumak için işbirliği yapan kişiler tarafından borçlanılır.<sup>28</sup> Örnek olarak, bu yönleri örnekleyen, anayasal bir rejim içinde bir kamu görevi alabilmek (eğer başarırsa) için çalışan siyasal bir eylemi inceleyin. Bu eylem, görevin ödevlerini yerine getirme yükümlülüğünü doğurur ve bu ödevler yükümlülüğün muhtevasını belirler. Ben burada, bu görevlerin ahlaki görevler olmadığını ve fakat belirli kurumsal pozisyonlara tahsis edilmiş sorumluluklar ve görevler olduğunu düşünüyorum. Yine de, bu durum, birisinin hakkaniyet ilkesine bağlı olarak böyle yaptığı zamandaki gibi, bu görevlerin boşaltılması için (birisini ahlaki bir ilkeye dayanır) bir kişinin sahip olması gereken bir ahlaki nedendir. Aynı zamanda, kamu görevini kabul eden birisi, kendisine inanmasını ve güvenmesini beklediği yurttaşlara ve demokratik bir toplumun yürütülmesinde işbirliği yaptığı kişilere karşı sorumlu olur. Benzer şekilde, yargısal, idari veya başkaca otorite pozisyonlarında olduğu gibi evlendiğimizde de sorumluluk altına gireriz. Söz vererek ve sessiz kaldığımız anlayışlarla da sorumluluk üstleniriz ve hatta bir oyuna katıldığımızda, oyunu kurallarına göre oynamayı ve iyi spor yapmayı yükümlenmiş oluruz.

Ben bütün bu yükümlülüklerin hakkaniyet ilkesi kapsamında olduğuna inanıyorum. Bununla birlikte, bu konuda biraz problemleri olan iki önemli olgu daha vardır ve bu ortalama vatandaşa uygulandığında siyasal yükümlülük getirir. Mesela kamu görevinin üstlenilmesi ve verilen söze bağlı kalma yükümlülüğü bu türdendir. Birinci hususta, eylemin neyi bağladığı veya eylemi kimin icra ettiği çok açık değildir. Kesin olarak ifade etmek gerekir ise, ben genel olarak yurttaşlar için bir siyasal

---

<sup>28</sup> Yükümlülükler ve doğal ödevlerin ayırt edilmesine, H.L.A.Hart'ın *Legal and Moral Obligation/Hukuki ve Ahlaki Yükümlülük* içindeki *Essays in Moral Philosophy/Ahlak Felsefesi İçindeki Makaleler*, ed.by.A.I.Melden (Seattle, University of Washington Press.1958), sf.100-105'den hazırladım; C.H.Whiteley, *On Duties/Ödevler Üzerine, Proceedings of the Aristotelian Society*; vol.53 (1952-53); ve R.B.Brandt, *The Concepts of Obligation and Duty/Yükümlülük ve Ödev Kavramları, Mind*, vol. 73 (1964)

yükümlülük olmadığına inanıyorum. İkinci vakada, adil bir uygulamadan avantaj sağlanmasından nasıl bir itibari yükümlülük doğduğu hususu açıklanmaya muhtaçtır. Bu örnekte ilgili pratiğin doğasına bakmaya ihtiyaç duyarız. Bu meseleleri bir başka yerde inceleyeceğim. (§51-52)

## 19. BİREYLER İÇİN İLKELER: DOĞAL ÖDEVLER

Her ne kadar, bütün yükümlülükler hakkaniyet ilkesi tarafından sayılmış ise de, negatif veya pozitif birçok doğal ödev vardır. Ben bunları tek bir ilke altında toplamak hususunda herhangi bir girişimde bulunmayacağım. Zira bu birlik boşluğu, birincil kurallar üzerinde fazlaca gerilim koyma riski yaratır. Onun için bu zorluğu bir kenara bırakacağım. Aşağıdakiler doğal ödevlere örnektir: ihtiyaç duyduğu veya tehlikede olduğu zaman bir başkasına yardım etmek, aşırı riskte olmayan ve kendisi kaybetmeyen kişinin öyle yapmasını sağlamak; bir başkasına zarar ve hasar vermeme ödevi; gereksiz acı vermeme ödevi. Bu ödevlerin ilki karşılıklı yardım, bir kişinin bir başkası için iyi bir şey yapma ödevidir ve bu pozitif bir ödevdir. Buna karşın son iki ödev negatiftir, zira bu ödevler bizim kötü bir şey yapmamamızı öngörür. Pozitif ve negatif ödevler arasındaki fark, pek çok durumda sezgisel olarak açıktır; zira bunlar genellikle izin verirler. Ben bunların üzerine herhangi bir vurgu yapmayacağım. Bu fark sadece birincil problem bağlamında önemlidir. Bunu benimsemeyi makul görürken, fark açık olduğunda, negatif ödevler pozitif olanlara göre daha ağırdır. Ancak bu sorunu ben burada takip etmeyeceğim.

Yükümlülüklerin aksine, doğal ödevler için karakteristik olan husus, bunların bizim gönüllü eylemlerimize bakılmaksızın uygulanmasıdır. Dahası, bunların kurumlarla ve sosyal pratiklerle gerekli hiçbir bağlantısının olmamasıdır. Bunların muhtevaları genelde düzenlemelelerin kuralları tarafından tanımlanmaz. Bir başkasının yardımına gitmek veya zalim ya da kindar olmamaya söz vermek konusunda hiçbir savunma ve özür yoktur. Örneğin normalde gereksiz şekilde saçmalama ve önceden yapılmış bir hata mevcut olmamasına rağmen ahlaki bir gereksinim tesis etmemek gibi. Bu tür bir usule uygun durum, sadece eğer olursa, özel nedenlerle birisinin öldürme hakkına sahip olduğu zaman, belki bir haklı savaş durumunda ortaya çıktığında olur. Doğal ödevlerin bir diğer özelliği, bunların kurumsal ilişkilerine bakılmaksızın

kişiler arasında sağlanan ahlaken eşit bütün kişileri toplamalarıdır. Bu anlamda, doğal ödevler, sadece özel bir sosyal düzenleme içinde birlikte işbirliğinde oldukları belirli kişilere borçlanmazlar; genel olarak bütün kişilere borçlanırlar. Bu husus, özel ve yerinde bir şekilde “doğal” sıfatını teklif eder. Ulusların hukukunun bir amacı, devletlerin tutumları içinde bu ödevlerin tanınmasını temin etmiş olmasıdır. Bu özellikle savaşta kullanılan araçların sınırlandırılmasında önemlidir. Varsayalım ki, belirli durumlarda esasen meşru müdafaa haklılaştırılmıştır. (§58)

Hakkaniyet olarak adalet açısından, temel bir doğal ödev adalet görevidir. Bu görev, var olan ve bize uygulanan adil kurumları desteklemeyi ve bunlara bağlı kalmayı gerektirir. Bu aynı zamanda daha henüz kurulmamış olan daha ileri adil düzenlemeler konusunda bizi sınırlar. En azından bu yapıldığında bize fazlaya mal olmaz. O nedenle, eğer toplumun temel yapısı şartlar içinde beklemekte adil veya olabildiği kadar makul ise, mevcut plan içinde herkes payına düşen bir doğal ödevde sahiptir. Her bir kişi kendi bağımsız gönüllü eylemlerinde, fiilen veya başka şekilde bu kurumlara bağlıdır. Böyle olsa dahi, doğal ödev ilkeleri sözleşmesel bakış açısından türemiştir. Bu ilkeler rızaya dayanan bir eylem, söylem ve söylenmeden anlaşılabilir şeyler veya gerçekten uygulamak amaçlı herhangi bir eylem olarak varsayılmazlar. Bireyler için tutulan ilkeler, tıpkı kurumlar için olanlar gibi, orijinal pozisyonda tanınanlardır. Bu ilkeler kurgusal anlaşmanın sonucu olarak anlaşılır. Eğer onların formülasyonları rızaya dayanan veya başka türlü hiçbir bağlayıcı icraat olmadığını, uygulanmalarının bir önceden varsayma olduğunu gösterirse, o takdirde bu ilkeler şartsız olarak uygulanır. Yükümlülüklerin gönüllü eylemelere dayanmasının nedeni, bu şartı açıklayan hakkaniyet ilkesinin ikinci kısmı tarafından verilmektedir. Hakkaniyet olarak adaletin sözleşmesel doğası için hiçbir şey yapmaya gerek yoktur.<sup>29</sup> Gerçekte, ilkelerin dolu bir seti, tam bir hak kavramı ola-

---

<sup>29</sup> Bu noktaların açıklanmasını Robert Amdur’a borçluyum. Siyasal bağların sadece rızaya dayanan eylemlerden türediğini araştıran görüşler Michael Walzer’de bulunmaktadır, *Obligations: Essays on Disobedience, War, and Citizenship/Yükümlülükler: Sivil İtaatsizlik Üzerine Makaleler, Savaş ve Yurttaşlık* (Cambridge, Mass. Harvard University Press.1970), özellikle.sf.ix-xvi, 7-10, 18-21 ve ch. 5; ve Joseph Tussman, *Obligations and the Body Politic/Yükümlülükler ve Siyaset Kurumu* (New York, Oxford University Press. 1960). Daha sonra bakınız Hanna Pitkin, “Obligation and Consent I/Yükümlülük ve Rıza I”, sf.997f. Rıza teorisinin problemleri üzerine daha ileri bir inceleme için Pitkin’e

rak bir kez elde olduğunda, biz açıkça orijinal pozisyonu unuttur ve bu ilkeleri başka şeylere de uygulayabiliriz. Tutarsız ve hatta sürpriz olan hiçbir şey yoktur. Gerçekte hakkaniyet olarak adalet şartsız ilkelere izin verir. Bu durum, orijinal pozisyondaki tarafların, şartsız olarak formüle edilen doğal ödevlerin tanımladığı ilkeler üzerinde anlaştıklarını göstermek için yeterlidir. Hakkaniyet olarak adalet, var olan adil düzenlemelerle bir ilişki tesis ederken, bunun kapsadığı yükümlülüklerin, adaletin doğal ödevinden türeyen hali hazırdaki bir bağın ona destek olduğunu not etmemiz gerekir. Nitekim doğal ödevin ve bir yükümlülüğün her ikisine birden sahip olan bir kişi, bir kuruma uyabilir ve kendisine ait ödevi yapabilir. Burada gözlemlenmesi gereken şey, birisinin siyasal kurumları bağlayan birkaç yolunun olmasıdır. Genel olarak pek çok yurttaşı bağladığından ve uygulamak amacıyla hiçbir gönüllü eyleme ihtiyaç duymadığından bu yana, adaletin doğal ödevi birçok parçasıyla daha temeldir. Diğer taraftan, hakkaniyet olarak adalet, sadece kamu görevini kabul edenleri, söz gelişi, daha iyi durumda olanları ve sistem içinde amaçlarını geliştirenleri bağlar. Onun için bir başka duygu daha vardır. Asillerin soylu davranma yükümlülüğü: yani daha fazla imtiyaza sahip olanlar, adil bir tasarıda daha fazla ve muhtemelen kendilerini daha çok bağlayan yükümlülükler üstlenirler.

Bireyler için olan diğer ilkeler hakkında ben çok az şey söyleyeceğim. Bir süre için icazetler, icraatların önemsiz sınıfından değildir. Onun için benim adalet teorisinin incelenmesini sınırlamam gerekiyor. Gözlemlenen öyle olsa da, ihtiyaçları tanımlayan ilkeler bir kez seçildiğinde, icazetleri tanımlamak için daha ileri kabullere gereksinim yoktur. Şundan dolayı yoktur; icazetler bizim yapmakta veya yapmamakta özgür olduğumuz eylemlerdir. Bunlar, hiçbir yükümlülüğü ve doğal ödevi ihlal eden eylemler değildir. İcazetler üzerinde çalışan biri, ahlaki bir bakış açısından önemli olan şeyleri ayırmayı ve bunların ödevler ve yükümlülüklerle olan ilişkisini açıklamayı arzu eder. Bu türden pek çok icraat ahlaken farksız ve önemsizdir. Ancak icazetler arasında olanlar, fuzuli icraatların ilginç bir sınıfıdır. Bunlar hayırsever, merhametli, kahramanca,

---

ek olarak bakınız Alan Gewirth, *Social Justice/Sosyal Adalet* içindeki *Political Justice/Siyasal Adalet*, ed.R.B.Brandt (Englewood Cliffs, N.J. Prentice Hall inc. 1962), sf.128-141 ve J.P.Plamenatz, *Consent, Freedom, and Political Obligation/Rıza, Özgürlük ve Siyasal İtaat Yükümlülüğü*, 2n ed. (London, Oxford University Press, 1968)



özverili eylemlerdir. Bunları yapmak iyi bir şeydir; ancak bunlar hiç kimsenin ödevi veya yükümlülüğü değildir. Fuzuli eylemler gerekli değildir. Öyle olmasına rağmen, bunlar bunu yapanı kayba veya riske uğratmazlar. Fuzuli bir eylemde bulunan kişi, doğal bir ödevin istisnasını davet etmiş olmaz. Büyük bir iyi için doğal bir ödevi yerine getirdiğimizde, söz gelişi, göreceli olarak kolayca yaptığımız bir şeyi, bunun maliyeti bize fazla geldiğinde bundan vazgeçebiliriz. Fuzuli eylemler, etik teorisinin birincil önemdeki sorunlarını ortaya çıkarır. Mesela, klasik faydacı bakış, bunları dikkate almakta hazırlıksız görünmektedir. Görünen şudur ki, biz başkaları için büyük bir iyi olan icraatları, maliyetleri her ne olursa olsun ve hatta bize açık olan avantajlar toplamını sağlayan diğer eylemleri tamamen aşsa dahi, bunları icra etmekle bağlıyızdır. Doğal ödevlerin formülasyonuna dahil istisnaları karşılayan hiçbir şey yoktur. Onun için hakkaniyet olarak adaletin fuzuli saydığı bazı icraatlar fayda ilkesi tarafından gerekli olabilir. Bununla birlikte, ben bu meseleleri daha ileri gidecek takip etmeyeceğim. Burada bahsedilen fuzuli eylemler, tamamlama amaçlıdır. Şimdi biz başlangıç pozisyonunun yorumuna dönebiliriz.

### III. Kısım

## Orijinal Pozisyon

Bu kısımda başlangıç durumunun tercih edilen felsefi yorumunu inceleyeceğim. Bu yorumla kastettiğim orijinal pozisyonudur. Bu incelemeye adalet kavramları üzerine olan tartışmaları kısaca tanıtarak başlayacağım ve belirli olan geleneksel kavramlar listesinden sunulan seçenekleri tarafların nasıl seçeceklerini açıklayacağım. Daha sonra başlangıç durumunu karakterize eden şartları bir kaç başlık altında tanımlayacağım. Bu başlıklar; adalet durumları, hak kavramının şekli sınırları, cehalet perdesi, sözleşmenin taraflarının rasyonelliği üzerinedir. Her durumda, felsefi açıdan tercih edilen yorumun benimsenen özelliklerinin neden akla uygun olduğuna işaret edeceğim. Daha sonra adaletin iki ilkesine öncülük eden doğal çizginin akla uygunluğunu ve bu adalet kavramlarının nispeten avantajlarını dikkate alan ortalama fayda ilkesinin öncüllüğünü inceleyeceğim. Bu iki ilkenin tanımlanmasının ve dikkate alınmasının, bu tartışmaya destek olacak önemli bir zemin oluşturacağı görüşündeyim. Bu kısım, adaletin değişik kavramları arasındaki farklılıkları açıklamak amacıyla geleneksel fayda ilkesine bir başka bakışı da kapsayacaktır.

#### 20. ADALET KAVRAMLARI İÇİN OLAN ARGÜMANIN DOĞASI

Hakkaniyet olarak adalet fikrinin sezgiselliği, adaletin birincil ilkelerinin uygun bir tanımla asıl amaç olarak belirlenmesi, başlangıç noktası üzerinde anlaşma sağlanan bir unsur olmasıdır. Bu ilkeler, rasyonel bireylerin, eşit pozisyonda iken, kendi çıkarlarına olanı değil, kendi birlikteliklerinin temel şartlarını kabul etmelerine ilişkindir. Adaletin iki

ilkisinin orijinal pozisyondaki seçme problemine çözüm yolu olduğu daha sonra gösterilecektir. Bunu yapabilmek amacıyla, bu anlaşmanın ilkeleri üzerinde her bir kişinin uygun seçenekler içinde kendi amacını korumasının en iyi yolunun, birisinin tarafların verili durumlarını, bilgilerini, inançlarını ve çıkarlarını tesis etmesi gerekir.

Açıkça ifade etmek gerekir ki, herkes her istediği şeyi elde edemez. Başkalarının varlığı bunu engeller. Herhangi bir insan için mutlak olarak en iyi olan, kendi iyi hayat kavramı her ne olursa olsun, bunu gerçekleştirmek için kesinlikle başkalarıyla birlikte olmaktır. Bu olmasa dahi, diğer kişilerden adaletli olmaları beklenir. Zira bu durumda, bireyin kendi istediği gibi hareket etme yetkisi vardır. Diğer kişiler, sözleşme şartlarıyla mutabık olmadıkları takdirde, bencilliğin her türlü şeklini reddedeceklerdir. Bununla birlikte ve yine de iki adalet ilkesi akla uygun bir teklif olarak görülebilir. Gerçekten, ben bu ilkelerin, başkalarının taleplerini karşılamanın, konuşmanın, herkesin en iyi yanıt olduğunu göstermek istiyorum. Bu anlamda, adalet kavramının bu seçimi, orijinal pozisyondaki problemin giderilmesi konusunda benzersiz bir çözümdür.

Bu yolla tartışan birisi, sosyal teoride bilinen usulü takip etmiş olur. Şöyle ki, burada önemli olan husus, bir durumun basitleştirilmiş bir tarifi yapılarak, bir takım amaçları olan ve birbirlerini bilen rasyonel bireylerin durumdan haberdar olduğunda, çeşitli hareket seçeneklerinden hangisini tercih edecekleri hususudur. Bu kişilerin ne yapacakları konusundaki karara, ancak onların inançları, hobileri, kendi statüleri ve ne gibi seçenekleri olduğuna dair tahminlerle ve sadece tümünden gelim yöntemiyle varılabilir. Pareto'ya göre onların tavırları tat almanın ve engellerin bir bileşkesidir.<sup>1</sup> Mesela fiyat teorisinde, rekabet içinde olan pazarların dengeli oluşunun, her bir bireyin, kendi çıkarlarını artırmak için, en çok istedikleri şeyleri elden çıkarmalarından ve bunları en doğru olan şeylerle karşılıklı olarak değiştirmelerinden doğduğu düşünülür. Denge, istekli tüccarların arasında serbestçe kararlaştırılan anlaşmaların bir sonucudur. Her bir kişi için en iyi durum olan özgür bir şekilde alışveriş yaparak kazanmak, diğer kişilerin de, aynı şekilde kendi ka-

---

<sup>1</sup> *Manuel d'economie politique/Ekonomi politiğin el kitabı* (Paris, 1909), ch.III, §23, Pareto şöyle der: "L'équilibre resulte precise'ment de cette oppisiton des qouts et des obstacles/Denge sonucu kesinlikle bu muhalefeti yineleme engelidir."

zançlarını artırmalarındaki hak ve özgürlüklerle uyumludur. O nedenle, işlerin bu durumu bir dengedir ve şartlarda daha ileri değişikliklerin olmaması halinde kişi bunda ısrar edecektir. Dengeyi değiştirme konusunda hiç kimse, hiçbir saike sahip değildir. Bu konumdan uzaklaşma, bunu düzeltme eğilimiyle hareket etse dahi, denge sabittir.

Elbette, bir durumun denge olması gerçeği, hatta bunun dayanıklı olmasını, bunun haklı veya adaletli bulunmasını gerektirmez. Bu durum, sadece insanlar kendi pozisyonlarını nasıl hesaplıyorlarsa, dengeyi korumak için de ellerinden geleni yaparlar anlamına gelir. Açıkça söylemek gerekir ise, nefret ve düşmanlık üzerine kurulu olan denge kararlı bir denge olabilir. Her bir kişi makul bir değişimin dahi kötü olacağını düşünebilir. Bu durumdaki kişinin kendisi için yapabileceği en iyi şey, daha az adaletli olan durumu, daha büyük ölçüde yararlı bulunana tercih etmektir. Denge durumlarının ahlaki yönden değerlendirilmesi, onları belirleyen arka plandaki koşullara bağlıdır. Tam da bu noktada, orijinal pozisyon kavramı ahlak teorisine özgü nitelikler gösterir. Fiyat teorisi pazar iniş-çıkışlarını mevcut eğilimler hakkındaki tahminlere dayanarak izah ederken, başlangıç durumunun felsefi tercihi olan yorumu, seçilecek ilkelere etkisinin akla uygun olacağı düşünülen şartları içerir. Sosyal teorinin aksine, bu durumu karakterize etmekten amaç, seçilen ilkeler ne kadar ters yüz edilirlerse edilsinler, bunların ahlaki bir nokta açısından kabul edilebilirliğidir. Böyle bir durumda orijinal pozisyon, herhangi bir anlaşmanın adillığe ulaştığı bir statüko olarak tanımlanır. Bu, işlerin ahlaklı kişiler olarak tarafların eşit temsil edildikleri ve sonucunun keyfi olasılıklar şartına veya sosyal güçlerin nispi dengesine bağlı bulunmadığı bir durumdur. O nedenle, hakkaniyet olarak adalet ilkesi, başlangıçtan itibaren saf usulü adalet fikrini kullanmaya muktedirdir.

Nitekim orijinal pozisyonun sadece varsayımsal bir durum olduğu hususu aşıkardır. Onun benzeri bir şeyin gerçekleşmesine gerek yoktur ama yine de kişilerin bu konudaki fikirlerini, bu durumun ifade ettiği sınırlamaları takip ederek yansıtabiliriz. Orijinal pozisyon kavramının uygulanmasının amacı, insanların nasıl davrandığını izah etmek değildir; çünkü bu sadece ahlaki yargılarımızı belirlemeye çalışır ve yanı sıra adalet hissine sahip olduğumuzu belirtmemize yardımcı olur. Hakkaniyet olarak adalet, düşünümsel denge içinde bizim ahlaki duygularımızı dikkate alan yargılarımızı açıklayan bir teoridir. Bu duygular düşünce-

lerimizi ve yaptıklarımızı muhtemelen etkiler. Orijinal pozisyon kavramının uygulanması, davranış teorisinin bir yönü olmakla birlikte, bu durum, gerçekte benzeri olan başkaca durumların var olması demek değildir. Gerekli olan şey, kabul edilen ilkelerin ahlaki muhakememizde ve davranışımızda zaruri bir rol oynamasıdır.

Birinin bu ilkelerin kabulünün psikolojik bir yasa veya olasılık tahmini olmadığını dikkate alması gerekir. Her ne şekilde olursa olsun, ben ideal olarak bunların tanınmasının orijinal pozisyonun tam olarak tanımlanmasına uygun tek tercih/seçim olduğunu göstermek istiyorum. Bu argüman eninde sonunda ve kesinlikle bir tündengelem olmayı amaçlar. Sosyal teorisinin amacı, başlangıç durumunu tanıma tarzına göre, seçilen ilkeler her ne olurlarsa olsunlar, bunların ahlaki görüş açısına göre onaylanabilir olmalarını gerektirir. Orijinal pozisyonundaki insanların, inançları ve çıkarları hakkında değişik tahminler yapılmasından dolayı belirli bir psikolojiye sahip olduklarından emin olmak gerekir. Bu tahminler, orijinal pozisyonun bu tanımı içindeki diğer varsayımlarla birlikte görünürler. Çünkü bu tür varsayımların argümanları, siyasi ve ekonomik kanıtlar olarak tamamıyla bir tündengelemdir. Bir çeşit ahlaki geometri için bu ismin bütün katılığıyla ifade edilmesi üzerinde çalışmamız gerekir. Ne yazık ki, benim yapacağım muhakeme tamamıyla fazlaca sezgisel olmakla, bu konuda yeterli olmayacaktır. Ama yine de, bu ideali yerine getirmek istediğimizi aklımızda tutmamız gerekir.

Son bir söz: İfade ettiğim üzere, başlangıç durumunun birçok muhtemel yorumlaması vardır. Bu yorumlar, bu kavram üzerinde anlaşacak olan kişilerin bunu nasıl tasarladıklarına, inançlarının ve hobilerinin neler olduğuna ve yine onlara ne gibi seçenekler verildiğine göre değişir. Bu anlamda, birçok farklı sözleşme teorileri vardır. Hakkaniyet olarak adalet bunlardan sadece birisidir. Fakat konunun savunulabilmesi için, tek bir yorumu olan başlangıç durumunu en iyi ifade eden şartların, oldukça akla uygun olduğu düşünüldüğünde, bunun ilkelerin seçimini etkilediği ama buna rağmen ve aynı zamanda bunun varlığı kavramın, bizim mütalaa ettiğimiz düşünümsel denge içindeki yargımızı karakterize ettiğini de göstermemiz gerekir. Benim burada işaret edeceğim en lehte ve standart yorum orijinal pozisyonudur. Adaletin her bir geleneksel kavramı için, ilkeleri tercih edilen çözüm olan orijinal pozisyonun bir yorumunun var olduğunu varsaymalıyız. Zaten mesela, faydacılığın ortalama ilkesine olduğu kadar geleneksel olanına da öncü-

lük eden yorumlar vardır. Bu konuda ilerledikçe, başlangıç durumunun bu çeşitlemelerinden söz edilecektir. Sözleşme teorileri usulü adalet kavramının mukayeseli çalışması için bize gerekli olan genel analitik metodu sağlar. Birisi kendi ilkelerinin seçildiği sözleşmesel durum içinde somutlaşan farklı şartları sergilemeyi deneyebilir. Bu yolla birisi bu kavramların bağlı olduğunun görüldüğü durumun altında yatan değişik varsayımları formüle edebilir. Ama felsefi olarak tek bir yorum eğer en çok tercih edilen yorumsa ve bunun ilkeleri bizim düşündüğümüz kanaatleri karakterize ediyorsa, o zaman biz bunun doğrulanması konusunda bir usule sahibiz demektir. Başlangıçta belki bir yorum olup olmadığını bilemeyiz ama en sonunda neye bakacağımızı biliriz.

## 21. SEÇENEKLERİN SUNULMASI

Metot üzerine söylediklerimizden sonra orijinal pozisyonun tanımlanmasına dönelim. Bu konuya, bu durumdaki kişiler için elde olan seçeneklerin neler olduğu sorusunu sorarak başlayacağım. Elbette ideal olarak birisi, bunların mümkün olan adalet kavramları arasından seçilmeleri gerektiğini ileri sürebilir. Buradaki görünen zorluk, bu kavramların nasıl tanımlanacağı ve orijinal pozisyondakilere ne şekilde sunulacağı noktasındadır. Ancak bu kavramların belirgin olduğunu kabul etsek dahi, bireylerin en iyi opsiyonu fark edeceklerinin bir güvencesi yoktur; zira en tercih edilebilir ilkeler bile gözden kaçabilir. En iyi seçenek gerçekten mevcut olmayabilir: her adalet kavramına karşı, daha iyi olan bir başka kavram olabilir. En iyi seçenek mevcut olsa dahi, tarafların entelektüel güçlerine bunun optimum bir tanım olduğunu anlatmak zor görünebilir ve hatta makul olan kavramlar onlar için daha emin olabilir. Dikkatle baktığımız takdirde, seçme sorununa bazı çözümler bulabiliriz. Bu seçenekleri genelleyen düşüncelerin tanımlanmasının bir başka sorunudur. Her ne kadar iki adalet ilkesi, bildiğimiz diğer kavramlardan üstün olsa da, şimdiye kadar formüle edilmemiş olan ilkeler belki daha iyi olabilir.

Bu sorunu ele alırken aşağıdaki düzeneğe sığınacağım. Geleneksel adalet kavramlarının sadece verili kısa bir listesini, mesela ilk kısımda incelenen iki adalet ilkesinin önerdiği birkaç diğer olanakla birlikte ele alacağım. Daha sonra bireylere bu listenin verildiğini ve ayrıntılı bu listedeki en iyi kavram üzerinde tam bir ittifakla anlaşmalarının istenil-

diğini varsayacağım. Bu kararın her ikisinin birden, bir dizi karşılaştırması yapıldıktan sonra varılmış bir karar olduğunu varsayabiliriz. O nedenle, her iki ilkenin, herkesin bunun üzerinde hem fikir olmaları üzerine diğer seçenekler arasından tercih edilmiş olduğu görülecektir. Bu bölümde en çok iki adalet ilkesi ile fayda ilkesinin iki çeşidi (klasik ve ortalama ilkesi) üzerinde duracağım. Daha sonra mükemmellik ve karma teoriler arasındaki kıyaslamaları inceleyeceğim. Bu şekilde, iki ilkenin de listeden seçilebileceğini göstermeye çalışacağım.

İtiraf etmem gerekir ki, bu yetersiz bir usuldür. Benzersiz bir adalet kavramı için yeterli ve gerekli olan şartları eğer tanımlayabilseydik ve daha sonra bunun şartlarına bütünüyle sahip bir kavram ortaya koyabilseydik, bu çok daha iyi olabilirdi. Sonunda bunu birisi yapabilecektir. Ama ben şimdiki halde kabaca ve hazır metotlardan nasıl kaçınabileceğimizi bilemiyorum. Dahası bu prosedürlerin kullanılması bizim problemimize genel bir çözüm gösterebilir. Nitekim biz bu karşılaştırmalar arasında yol alırken, tarafların muhakemesi temel yapının istenilen özelliklerini ve yine bu özelliklerin sahip olduğu doğal nitelikteki maksimum ve minimum özellikleri ayırmaktadır. Mesela, bunun, orijinal pozisyondaki kişiler için en büyük eşit özgürlüğe sahip toplumun tercih edilmesi için rasyonel olduğunu varsayalım. Dahası yine daha ilerisini, bu bağlamda insanların ortak iyi için sosyal ve ekonomik avantajları tercih etmek yönünde çalışırken, doğal ve sosyal şartların avantajlı ve dezavantajlı yollarını azaltmakta ısrar ettiklerini varsayalım. Eğer bu iki özellik sadece birine bağlı ve eğer eşit özgürlük ilkesi birinci özelliğin doğal olarak en fazlası ve farklılık ilkesi de (adil fırsat eşitliğiyle kısıtlanmış ise) ikincisinin doğal olarak en fazlası ise, bu durumda öncüllük problemini bir kenara bırakmak ve iki ilkenin de optimum çözüm olduğunu kabul etmek gerekir. Birisinin, adaletin mümkün olan bütün kavramlarını yapıcı olarak birer birer saymaması ve karakterize etmemesi veya taraflara bununla bağlı olduklarını düşündürmemesi durumunda, bu sonuca varmanın hiçbir sakıncası yoktur.

Bu spekülasyonların daha ileri gidilerek araştırılmasından bir şeyler elde etmek mümkün değildir. Şimdiki durumda, genel olarak sorunun en iyi çözümüyle ilgili olarak bir girişimde bulunmamak gerekir. Ben argümanları aşağıdaki listedeki iki ilkenin kavramlarından seçilebilecek şekilde ve tamamen zayıf bir tartışmayla sınırlandırıyorum.

- A. İki Adalet Prensibi (serisel düzen içinde)
1. En fazla eşit özgürlük ilkesi
  2. (a) Fırsat eşitliği (adil) ilkesi  
(b) Fark ilkesi
- B. Karışık Kavramlar. Birini A2 ile yer değiştirin
1. Ortalama fayda ilkesi veya
  2. Ortalama fayda ilkesi, sınırlanmaya konu, ikisinden birisi  
(a) Belirli bir toplumsal minimum korunur ya da  
(b) Tam dağıtım, çok büyük ölçüde değil veya
  3. B2 artı adil fırsat eşitliğinden birisiyle sınırlı ortalama fayda ilkesi,
- C. Klasik Teleolojik/Amaçsal Kavramlar
1. Klasik fayda ilkesi
  2. Ortalama fayda ilkesi
  3. Mükemmellik kavramı
- D. Sezgisel Kavramlar
1. Toplam faydayı eşit dağıtım ilkesine karşı dengelemek
  2. Ortalama faydayı eski hale getirme ilkesine karşı dengelemek
  3. *Prima facie* (ilk bakışta) ilkelerinin bir listesini dengelemek (uygun olarak)
- E. Egoistik Kavramlar (Egoistik kavramların neden alternatif olmayacaklarının güçlü ifadesi için §23 e bakınız)
1. Birinci kişi diktatörlüğü: Herkes benim çıkarlarıma hizmet eder
  2. Bedavacı: Ben kendim hariç herkes adaletli davranır, eğer ben seçmezsem
  3. Genel: Herkes kendi çıkarını ilerletmeye izinlidir.

Geleneksel teorilerin değerlerinin doğrulanması için bunların sıraya konulmalarına çaba gösterilmesi yeterlidir. Dahası her durumda, bu sıraya koyma çalışması, birisinin daha büyük sorununu hissetmesinin en uygun yoludur. Bu kavramların her birinin varlıklarının ve sorumluluklarının olması muhtemeldir. Birisinin bir seçeneği seçmesinin veya buna karşı olmasının sebepleri vardır. Bir kavramın eleştiriye açık olması, ona kesinlikle karşıt olmayı gerektirmeyeceği gibi istenilen kimi belirli özellikler her zaman lehe de sonuçlanmaz. Daha sonra göreceğimiz üzere, orijinal pozisyondaki kişilerin kararları değişik telakkilerin



dengesine bağlıdır. Bu anlamda, adalet teorisinin temelinde sezgiye doğru bir yönelme vardır. Sebeplerin dayandığı denge, her şey eklendiği zaman mükemmel bir şekilde saydamlaşacaktır. İlgili sebepler, orijinal pozisyon tarafından tanımlanmış, son derece iyi analiz edilmiş ve dikkate alınmış olmakla, bu tanıma uygun olan adalet kavramı kesinlikle diğerlerinden daha fazla tercih edilebilir bir kavramdır. Buna ait olan argüman, tam anlamıyla olmasa da, Mill'in deyişine göre algıyı belirleyen yeterlilikte düşünceler sunabilir.<sup>2</sup>

Kavramların listesi büyük ölçüde kendini izah etmektedir. Ama yine de bu konuda bir kaç söz söylemek belki yararlı olabilir. Toplumun durumu ve koşulları her ne olursa olsun, her kavram oldukça makul ve basit bir şekilde ifade edilir ve bunların her birisi kayıtsız şartsız olma özelliği taşır. İlkelerin hiç birisi toplumsal veya diğer şartlara bağlı değildir. Bunun sebebi her şeyin basitleştirilmesi içindir. Bir takım kavramlar özel durumları elde etmek için uygulanabilir. Mesela bir kavram bir kültürün bir aşamasında iken, diğer bir kavram başka bir aşamasında olabilir. Böyle bir familya kendisini adalet kavramları arasında sayabilir. Bu düzenli bir çiftten oluşabilir. Her bir çiftin uygulandığı durumlara benzeyen bir adalet kavramı bulunabilir. Ne var ki, bu tür kavramların listeye eklenmesi durumunda ve buna hükmettiğimiz takdirde, sorunumuz çok daha karmaşık bir duruma gelir. Dahası, bu türden seçenekleri dışarıda tutmanın bir nedeni vardır. Bu da sıraya konulmuş çiftleri belirleyen ilkenin altında neyin bulunduğu sorulmasının doğal olmasıdır. Ben burada, bazı tanınabilir etik kavramların, her bir şart tarafından verilen uygun ilkeleri belirlediğini varsayıyorum. Gerçekte, düzenlenmiş çiftler seti tarafından açıklanan kavramı tanımlayan, bu kayıtsız şartsız ilkedir. O nedenle, listede yer almasına imkan verilen familyalar, kendi uygun temelleri içinde saklı olan seçenekleri ihtiva etmektedirler. Bundan dolayı onları liste dışında bırakacağım. Bu aynı zamanda, orijinal pozisyonun karakterize edilmesinde arzu edilen tarafların seçtikleri ilkeleri, durum ne olursa olsun kayıtsız şartsız ortaya çıkaracaktır. Bu olgu, Kant'ın hakkaniyet olarak adalet yorumuyla bağlantılıdır. Ama ben şimdilik bu konuyu (§40)'a kadar bir kenara bırakıyorum.

---

<sup>2</sup> *Utilitarianism*, ch.1,par.5.

Son olarak açık olan bir nokta da şudur: İki ilke için bir argüman ya da gerçekten her hangi bir kavram, her zaman bir seçenek listesine bağlıdır. Eğer listeyi değiştirirsek, genel olarak argüman da değişmelidir. Benzeri bu tür bir görüş, orijinal pozisyonun bütün özelliklerini uygular. Başlangıç durumunun sayısız çeşitleri olduğu gibi sonsuz sayıda ahlaki geometri teoremleri de vardır. Bunlardan sadece birkaç tanesi felsefidir; çünkü bunların pek çoğu ahlaki görüş açısıyla ilgili değildir. O nedenle, argümanın özel varsayımlarına ilişkin görüş açısını kaybetmeden konumuzun dışında kalan hususlardan uzak durmalıyız.

## 22. ADALET DURUMLARI

Adalet durumları, olağan insani işbirliği şartları altında, hem mümkün hem de gerekli koşullar olarak tanımlanabilir.<sup>3</sup> O nedenle, başlangıçta ifade ettiğim gibi toplum, karşılıklı avantajlarla birlikte kimlik çıkarları kadar çatışmaları da tipik biçimde belirgin olan bir teşebbüstür. Kimlik çatışması vardır; çünkü sosyal işbirliği her birinin kendi çabasıyla tek başına yaşamaya çalışmasının yerine, herkes için daha iyi bir hayatı mümkün kılar. İnsanlar kayıtsız değildirler. Zira kendi işbirlikleriyle üretilen daha büyük menfaatlerin dağıtılmasına kadar kendi amaçlarını takip etmek için azın yerine daha büyük olanı tercih etmeleri nedeniyle aralarında menfaat çatışması mevcuttur. Bundan dolayı, avantajların bölünmesi ve uygun dağıtım paylarının belirlenmesi için değişik sosyal düzenlemelerin seçilmesi hususunda ilkelere ihtiyaç vardır. Adaletin rolünü bu ihtiyaçlar belirler. Bu ihtiyaçlara yol açan arka plandaki şartlar adalet durumlarıdır.

Bu şartlar, iki çeşide ayrılabilir. Birincisi, insani işbirliğini mümkün ve gerekli kılan objektif durumlardır. Bunun için birçok birey bir arada ve aynı zamanda belli bir coğrafi alanda bulunurlar. Bu bireyler, fiziksel ve zihinsel güçleri itibarıyla az ya da çok birbirlerine benzerler. Her koşulda kapasiteleri kıyaslanabildiği için aralarından hiç birisi diğerle-

---

<sup>3</sup> Benim açıklamam büyük ölçüde Hume'un *A Treatise of Human Nature/İnsan Doğasının Bir İncelemesi*'ni takip etmektedir. bk.III.pt.II.sec.ii, ve *An Enquiry Concerning the Principles of Morals/Ahlak İlkeleriyle İlgili Bir Soruşturma*, sec.III.pt.I. Aynı zamanda bakınız H.L.A.Hart, *The Concept of Law/Hukuk Kavramı* (Oxford, The Clarendon Press.1961), sf.189-195 ve J.R.Lucas, *The Principles of Politics/Siyasetin İlkeleri* (Oxford, The Clarendon Press.1966), sf.1-10.

rini domine etmez. Hücuma karşı zayıftır ve her birinin kendi planını uygulaması, diğerlerinin birleşen gücü tarafından önlenir. Son olarak, çok değişik durumları kapsadığı anlaşılan orta dereceli bir yetersizlik koşulu mevcuttur: doğal ve diğer kaynakların bolluğu, işbirliğini düzenleyen planları gereksiz hale getirebilir ya da şartların çok ağır ve çok fazla olmaması verimli girişimlerin yıkılmasını kaçınılmazlaştırır. Karşılıklı yararları olan planlar yapmak mümkün olduğu halde, insanlar öne çıkardıkları getirisi olan istedikleri yararları erişemezler.

Sübjektif durumlar, birlikte çalışanların işbirliği konularıyla ilgili olan hususlardır. Tarafların ihtiyaçları ve istekleri birbirlerine yaklaşık olarak benzediğinde veya ihtiyaçları ve istekleri birbirini tamamladığında, onların aralarındaki karşılıklı avantajlı işbirliği mümkün olur ise de, herkesin yine de kendisine ait bir hayat planı vardır. Bu planlar veya değer kavramları, onların farklı amaç ve hedeflerine rehberlik eder ve onların doğal ve sosyal kaynaklar üzerinde çatışan taleplerde bulunmalarına neden olur. Dahası, ileri sürülen talepler, kişinin kendisini düşünmesi olarak kabul edilmese de, bu talepler, kişinin kendisinin değer kavramını onaylamaya değer bulduğu ve tatmin edilmeyi hak ettiğini ileri sürdüğü taleplerdir. Ben aynı zamanda insanların çeşitli bilgi, düşünce ve yargı eksiklikleri nedeniyle acı çektiklerini varsayıyorum. İnsanların bilgileri ister istemez yetersiz, muhakeme güçleri, hafıza ve dikkatleri her zaman sınırlı ve yargıları kendi meseleleri nedeniyle endişeli, önyargılı ve kaygılıdır. Bu kusurların bir kısmı ahlaki hatalardan, bençillikten ve ihmalden doğar; fakat bu kusurlar büyük ölçüde sadece insanların doğal durumunun bir parçasıdır. Netice olarak, bireylerin sadece hayat planları farklı değildir; felsefi ve dini inançları, siyasi ve toplumsal görüşlerinde de farklılıklar mevcuttur.

Bu şartlar kümesini ben adalet durumları olarak telaffuz edeceğim. Hume'un bunları dikkate almış olması, özellikle açık olmakla birlikte, bunu takip eden özeti, bunun daha geniş olarak tartışılması için gerekli olan hiçbir şey katmaz. Ben bunu kolaylaştırmak için, çoğu zaman (objektif durumlar arasında) orta dereceli yetersizlik şartına ve menfaat çatışmasına (sübjektif durumlar arasında) vurgu yaparım. Böylece ve özetle, birileri toplumsal avantajları paylaşmak için çekişmeli talepler ortaya koyduğunda, orta dereceli yetersizlik şartları altında adalet durumları elde edilebilir diyebiliriz. Bu durumlar olmasaydı eğer, hayata

ve vücut bütünlüğüne karşı yaralama tehdidi olmadığında fiziksel cesarete gerek olmaması gibi, adalet erdemine de gerek olmazdı.

Burada aydınlatıcı bir kaç husus not edilmelidir. Her şeyden önce ve elbette orijinal pozisyondaki kişilerin adalet durumlarının elde edileceğini bildiklerini varsayıyorum. Bu onların, toplumlarının şartları hakkında bu kadarının bahşedildiğini kabul ettiklerini gösterir. Tarafların varsaydıkları bir diğer husus, kendi değer kavramlarını geliştirmek için ellerinden geleni yaptıkları ve bunu yaparken de birbirlerini daha önceden var olan ahlaki bağlarla sınırlandırmamalarıdır.

Bu noktada, orijinal pozisyondaki kişilerin üçüncü kişilere, mesela çocuklarına karşı yükümlülükleri ve ödevleri olup olmadığı sorulabilir. Bu soruya “evet vardır” cevabını vermek, kuşaklar arasındaki adalet sorunlarının ele alınmasının bir yolu olabilir. Ama hakkaniyet olarak adaletin amacı tüm yükümlülük ve ödevlerin türetilmesini kabul edilebilir diğer koşullarda elde etmeye çalışmaktır. O halde, eğer mümkün ise bu yoldan sakınmak gerekir. Bize açık şekilde izlenecek başka yollar vardır. Başka motivasyon varsayımını uygulayabilir ve tarafları devam ede gelen bir çizginin temsilcisi olarak düşünebiliriz. Mesela onların aile reisi olduklarını ve o nedenle en azından bir sonra gelecek kuşağa yardım etme arzusu içinde bulduklarını varsayabiliriz. Ya da taraflardan, takip eden nesillerin aynı ilkelere bağlı olmasına dair dilekleriyle sınırlanan ilkeleri kabul etmelerini isteyebiliriz. Uygun birleşimlerin olması durumunda, bütün bir kuşak zincirinin birbirine bağlanacağına ve karar verilen ilkelerin her birinin yararına olduğunu dikkate alacaklarına inanıyorum. (§ 24, 44) Eğer bu doğruysa, kabul edilebilir koşullardan diğer kuşakların ödevlerinin kaynaklanması hususunda başarılı olmuş sayılırız.

Tarafların iyi kavramının uzun süreli rasyonel planları olması dışında, kısıtlayıcı tahminler yapmadığımı not etmek gerekir. Bu planla, kişinin kendi amaç ve menfaatlerini belirlemesi durumunda, bu amaç ve menfaatlerin egoistlik veya bencillik olarak görülmemesi gerekir. Bununla birlikte, bu durum, kişinin ne çeşit bir amaç peşinde olduğuna bağlıdır. Eğer varlık, mevki, nüfuz ve sosyal itibar kişinin nihai hedefleri ise, o takdirde onun iyi kavramının egoistik olduğundan emin olmak gerekir. Onun baskın menfaatleri sadece kendisine ait değil ise, hep

kendisinin menfaati olarak kalmalıdır.<sup>4</sup> O halde, cehalet perdesi kaldırıldığında, tarafların, duygu ve sevgi bağları olduğunu anlayacaklarını, diğer kişilerin menfaatlerini ve amaçlarını elde etmelerinde onlara yardımcı olacaklarını düşünmek tutarsızlık değildir. Ancak orijinal pozisyondaki karşılıklı ilgisizlik varsayımı, adalet ilkelerinin tahminlere dayanmamasından emin olmak hususunda güçlü varsayımlara bağlı değildir. Bu noktada orijinal pozisyonun tamamıyla paylaşılan ama zayıf şartları içeren bir konum olduğunu hatırlamak gerekir. Bir adalet kavramı, geniş doğal duygu bağlarını önceden varsaymaz. Teorinin temeli üzerinde, birisi mümkün olan en az tahminde bulunur.

Son olarak, orijinal pozisyondaki tarafların karşılıklı olarak ilgisiz olduklarını varsayacağım: o nedenle taraflar kendi isteklerini başkaları için feda etmek istemeyeceklerdir. Niyetimiz insanların hareket ve tavırlarını, adalet sorunları ortaya çıktığı durumlarda model yapmaktır. Azizlerin ve kahramanların ruhsal idealleri başka menfaatlerle uzlaştıramaz olabilir. Bu ideallerin aranmasındaki çatışmalar hepsinden daha trajiktir. Bundan dolayı, adalet, menfaatlerin yarıştığı ve kişilerin hak sahipliği duygusuyla diğerleri üzerinde baskı yaptığı yerdeki erdemin uygulamalarıdır. Azizlerin birlikteliklerinde ortak bir ideal üzerinde anlaşma olsaydı ve yine öyle bir topluluk mevcut bulunsaydı, adalet üzerinde bir anlaşmazlık görülmezdi. Her biri özverili olarak ortak dinlerinin tayin ettiği amaç için çalışırlardı. Bu amaç için tavsiyelerde bulunurlar ve hakla ilgili tüm sorunlarını hallederlerdi. Ancak insan toplumu adalet durumları tarafından karakterize edilir. Bu şartların izahı, belirli bir insani motivasyon teorisine özgü değildir. Adaletin hedefi, daha ziyade, orijinal pozisyon tarifindeki kişilerin birbirleriyle ilişkilerini yansıtmak suretiyle adalet sorunu için bir aşama oluşturmaktır.

### 23. HAK KAVRAMININ ŞEKLİ SINIRLAMALARI

Orijinal pozisyondaki insanların durumu belirli sınırlamaları yansıtır. Onlara açık olan seçenekler ve onların kendi durumları hakkındaki bilgiler değişik yollarla sınırlıdır. Hak kavramının sınırlandırılmasıyla ilgili olarak benim göndermede bulunduğum bu sınırlamalar, sadece adaletle ilgili olanları değil, diğer bütün etik ilkelerin seçimini de elinde

---

<sup>4</sup> Bu noktada bakınız W.T.Stace , *The Concept of Morals/Ahlak Kavramı* (London, Macmillan, 1937), sf.221-223

tutar. Eğer taraflar, başkaca erdemler için bu ilkeleri kabul ederlerse, aynı zamanda bu sınırlamalar da uygulanabilir.

Ben ilk önce seçenekler üzerindeki sınırlamaları inceleyeceğim. Adalet kavramları üzerinde makul zorlamalar olarak görünen ve daha önce sunulan listede izin verilen belirli şekli şartlar vardır. Ben bu şartların adalet kavramından değil, daha az olarak ahlakın anlamından çıktığını iddia etmiyorum. Kavramların analiz edilmesinde bu çeşit can alıcı noktalara başvurmaktan kaçınıyorum. Hak kavramıyla kabul edilebilir bir şekilde birleşebilen ve belirgin bir teori içinde sayılabilen ve bunlar arasından seçilebilen sınırlamalar vardır. Herhangi bir tanımın değeri, teorinin sonuçlarının doğruluğuna bağlıdır. Bir tanım herhangi bir temel sorunu tek başına çözümleyemez.<sup>5</sup>

Bu şekli şartların uygunluğu, kişilerin kurumlarını ve diğer şeyleri yaparken, hak ilkelerine ilişkin iddialarının düzene konulması görevinden türemiştir. Eğer adalet ilkeleri temel hak ve ödevlerin tahsisinde ve avantajların bölünmesinin belirlenmesinde kendi rollerini oynarlarsa, bu gereklilikler elbette yeterlidir. Bunların her biri uygun olarak zayıftır ve fakat ben bunları geleneksel adalet kavramlarıyla tatmin olmuş varsayıyorum. Aşağıda not ettiğim üzere, bu şartlar, yine de egoizmin değişik şekillerini hariç tutar ve moral gücün dışında olduklarını gösterir. Bu durum, tanımla veya kavramların analiziyle doğrulanmayan şartlar, ancak parçası oldukları kabul edilebilir teoriyi daha fazla gerekli yapar. Bunları benzer beş başlık altında düzenleyeceğim.

---

<sup>5</sup> Ahlak kavramının değişik yorumları W.K.Frankena tarafından incelenmiştir, *Morality and the Language of Conduct/Ahlakın ve Davranışın Dili*, ed.H.N.Casttanedo and George Nakhnikian (Detroit, Wayne State University Press, 1965) içindeki *Recent Conceptions of Morality/Yeni Ahlakilik Kavramları ve The Concept of Morality/Ahlakilik Kavramı*, *Journal of Philosophy*, vo.63 (1996). Bu makaleler çok fazla sayıda referansı içermektedir. Metindeki dikkate alma belki de Kurt Baier'in *The Moral Point of View/Ahlaki Bakış Noktası* kitabına yakındır. (Ithaca, N.Y.Cornell University Press, 1958), ch.VIII. Ben Baier'in kamusal şartlarına yaptığı vurguları takip ediyorum. (O, bu terimi kullanmıyor; fakat onun evrensel öğretilirliğini ima ediyor, sf. 195f), emretme, finalite ve maddi muhteva (aynı zamanda sözleşme bakışı üzerine son şart bir sonuç olarak, bakınız §25 ve aşağıdaki not 16) Diğer incelemeler için bakınız R.M.Harw, *The Language of Morals/Ahlakın Dili*, Oxford, The Clarendon Press, 1952) W.D.Falk, *Morality, Self and Individual Ideal/Ahlakilik, Benlik ve Bireysel İdeal*, aynı zamanda *Morality and the Language of Conduct/Ahlakiliğin ve Davranışın Dili*, ve P.F.Strawson, *Social Morality and Individual Ideal/Sosyal Ahlakilik ve Bireysel İdeal*, *Philosophy*, vol. 36 (1961)

Her şeyden önce ilkeler genel olmalıdır. Bu durum, ilkelerin, neyin uygun isimlerle sezgisel şekilde tanınacağı veya yanıltıcı olarak tanımlanacağı belirtilmeden formüle edilmelerinin mümkün olması demektir. Bundan dolayı anlatımlar içindeki yüklemeler, genel özellikleri ve ilişkileri açıklamalıdır. Ne yazık ki, derin felsefi zorluklar bu sorunların adına olan tatmin edici yolu engellemiş görünmektedir.<sup>6</sup> Ben burada bunlarla uğraşmayacağım. Adalet teorisinin sunulmasında, genel özellikleri ve ilişkileri açıklamak ve neyin kabul edilebilir olduğuna rehberlik etmek sorunundan sakınmak hususunda birisi yetkili olmalıdır. Dahası, taraflar, kendileri veya konumları hakkında hiçbir özel bilgiye sahip olmadıkları takdirde, kendilerinin kim olduklarını herhangi bir şekilde belirleyemezler. Bir insan başkalarıyla anlaşmış olsa bile, ilkeleri kendi lehine nasıl uyarlayacağını bilemez. Taraflar, burada nosyonu sezgisel şekilde anlamak için genel ilkelere sapanmayı etkili şekilde zorlarlar.

İyi düzenlenmiş bir toplumun sürekliliğinde, birincil ilkeler kamusal bir şart olarak hizmet etmeye yeterlidir. Bu koşulun doğallığı bir olgu olarak bu parçanın içinde yer alır. Kayıtsız şartsız olabilmek için, onların bilgisi (adalet durumları altında) her kuşaktaki bireylere açık olmalı ve onlar her zaman buna sahip bulunmalıdır. Bundan dolayı, bu ilkeleri anlamak ayrıntılara bağlı bilgiyi ve bireyler ile birliklere ait referansın bulunmasını gerektirmez. Geleneksel olarak bu şartın en iyi görünen testi, neyin Tanrı'nın iradesine uygun doğru olduğu fikridir. Fakat bu doktrin gerçekte, normal olarak genel ilkelere ait bir argümana dayanmaktadır. Mesela Locke, ahlakın genel ilkesini şöyle ifade eder: eğer bir insan başkası tarafından yaratılmışsa (teleolojik anlamda), o insanın yaratıcısının koyduğu kurallara uyması ödevidir.<sup>7</sup> Bu ilke, son derece geneldir ve Locke'un bakışıyla dünyanın doğasını vermekte ve Tanrıyı meşru bir ahlak otoritesi olarak belirlemektedir. Genellik şartı ihlal edilmemekte, bu aynı zamanda ilk görme yetisi olarak gözükmektedir.

Bir diğer husus, ilkeler uygulamada evrensel olmalıdır. Bu ilkeler, herkesin ahlaklı kişiler olmaları için erdeme tutunmalıdır. Bundan dolayı ben her birinin bu ilkeleri anlayabileceklerini ve bu ilkeleri tartışma-

---

<sup>6</sup> Bakınız, mesela W.V.Quine, *Ontological Relativity and Other Essays/Ontolojik İzafiyet ve Diğer Makaleler* (New York, Columbia University Press, 1969) ch.5 'Natural Kinds/Doğal Türler'

<sup>7</sup> Bakınız *Essays on the Law of Nature/Doğal Hukuk Üzerine Makaleler*, ed.W.von Leyden (Oxford, The Clarendon Press.1954), özellikle dördüncü makale, sf.151-157

larında kullanabileceklerini varsayıyorum. Bu onların nasıl kompleks bir varlık olduklarının, türlerinin farklılıklarıyla ilgi çektiklerinin bir çeşit üst bağımlı onlara yükler. Dahası, kendi çelişkilerinde, kendi yenilgilerinde, herkes bu şekilde hareket ettiğinde ilke kural dışı olur. Benzer bir şekilde, izlenmek için kabul edilebilir bir ilke, sadece başkaları farklı bir şekilde boyun eğdiklerinde kabul edilemez olur. İlkeler, herkesin onlara uyacakları yönündeki görüşün sonucu oldukları için seçilmişlerdir.

Tanımlandığı gibi genellik ve evrensellik farklı koşullardır. Mesela, tek kişi diktatörlüğündeki egoizmin şekli, (herkes bana veya Perikles'in çıkarlarına hizmet edecektir) evrenselliği tatmin eder ama genelliği tatmin etmez. Herkes bu ilkeye uygun davrandığında ve bazı durumlarda sonuçlar tamamıyla kötü olmadığında ve bu durum diktatörün çıkarlarına bağlı bulunduğu kişisel zamir (veya isim) ilk şartı ihlal eder. Tekrar ifade etmek gerekirse, genel ilkeler evrensel değildir. Bu ilkeler, kısıtlı bir sınıfın bireyleri adına düzenlenmiş olabilir. Mesela saç rengi ya da sınıf durumu ve bu gibi biyolojik özellikler veya sosyal karakterler ayırt edilebilir. Emin olunuz, bireyler hayatları boyunca yükümlülük edinirler ve kendilerine özgü sorumluluklar üstlenirler. Bununla birlikte, bu değişik ödevler ve yükümlülükler birinci ilkelerin sonucudur ve bu ahlaklı bütün kişileri kapsar. Bu gerekliliklerin türevinin ortak bir temeli vardır.

Üçüncü şart doğal olarak sözleşme bakış açısından doğan kamuya açık olma, yani aleniyet şartıdır. Taraflar ilkeleri kamusal olarak, yani kamu için bir adalet kavramı olarak seçtiklerini düşünürler.<sup>8</sup> Herkesin bu ilkeleri bildiğini sanırlar.

---

<sup>8</sup> Aleniyet Kant'ın ahlak hukuku nosyonunda açıkça ifade edilmiştir, benim bildiğime göre Kant bu konuyu açıkça *Perpetual Peace/Sürekliliğin Barış* isimli eserinde incelemiştir. Ek II; bakınız *Political Writings/Siyasal Yazılar*, ed.Hans Reiss ve çeviren H.B.Nisbet (Cambridge, The University Press, 1970) sf.125-130. Elbette başka yerlerde özet dersler de vardır. Mesela, *Metaphysics of Morals/Ahlakın Metafiziği*, pt.I (*Rechtslehre*), §43'de denilmektedir ki; "Kamu Hakkı, devleti ortaya çıkarmak amacıyla evrensel olarak kamu oluşturmak için gerekli olan kanunların toplamıdır." Kant, *Theory and Practice/Teori ve Pratik* isimli eserinde bir dipnota işaret etmiştir: "Bir devletteki hiçbir hak, zımnı ve tuzak kuran/arkadan vuran ve gizli bir koşulla düzenlenemez, düşünce olarak kamu iradesinden doğması gerekenin içinde olan bütün kanunlar için, halkın talep edebileceği/ileri sürebileceği asgari her hak anayasanın bir parçası olmalıdır. Eğer anayasa isyana izin veriyorsa, bu kamuya bildirilmeli ve bunun ne şekilde uygulanacağı açıklanmalıdır." *Political Writings/Siyasal Yazılar*, sf.136,84n, Kant'ın bu şartı adalet kav-



Oysa tek bildikleri husus, bunun kabul ettikleri anlaşmanın sonucu olmasıdır. Onun için kendi evrensel kabullerinin genel farkındalıkları, arzu edilebilir etkilere sahiptir ve bu toplumsal işbirliğinin dayanıklılığına destek olur. Bu şartla evrensellik arasındaki fark, ikincisinin, kişiyi, ilkelerin herkes tarafından akılla ve devamlı olarak takip edildiği hususunda değerlendirme yapmaya yönlendirmesidir. Ne var ki, herkesin bir ilkeyi anlaması ve takip etmesi mümkün olduğu gibi, bu olguyu fazlaca bilmemesi ve açıkça tanımaması da mümkündür. Aleniyet şartı yaklaşımı, tarafların adalet kavramını kamusal olarak tanıyarak değerlendirmelerine ve sosyal hayatlarını tamamıyla etkili ahlaki bileşimler olarak görmelerine olanak sağlar. Aleniyet şartı Kant'ın kategorik emir doktrininde\* çok açık şekilde ifade edilmiştir ve bu rasyonel varlıklar olarak bizim bu ilkelere uygun hareket etmemiz gerektiğini ve hükümdarlığın hukukunun amacı için bunun gerekli olduğunu ifade eder. Kant, bu hükümdarlığın etik bir siyasal toplum olduğunu ve bunun olduğu yerin kamusal şart olarak bir tür ahlak ilkesine sahip bulunduğunu düşünmüştür.

Daha ileri bir şart, hak kavramının çelişkili talepler üzerinde buyurucu bir zorlamasının olmasıdır. Bu gereklilik, doğrudan doğruya, yarışan taleplerin ilkelerinin düzeltilmesi rolünden kaynaklanır. Bununla birlikte, neyin buyruk sayılacağına kararlaştırılmasında zorluk vardır. Ortaya çıkan bütün talepleri düzene koymaya muktedir olması için, adalet kavramının tamamlanmış olması (veya muhtemelen uygulamada) açıkça arzulanan bir şeydir. Dahası düzenleme genel olarak geçişli olmalıdır: eğer temel yapının ilk düzenlemesi ikincisine nazaran daha adil sıralanırsa ve ikincisi üçüncüsünden daha adil olursa, bu durumda birincisi üçüncüsünden daha adil olacaktır. Bu şekli şartlar yeteri kadar doğaldır; bu yüzden, bunların tatmini her zaman kolay değildir.<sup>9</sup> Ancak

---

ramı olarak topluma uygulanması niyetiyle yazdığına inanıyorum. Aynı zamanda, bakınız aşağıda not 4, §51; ve yukarıda not 5'te ifade edilen Baier'e. D.K.Lewis 'in *'Convention/Konvansiyon'* (Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1996) özellikle sf.52-60, 83-88.

- \* Çevirenin notu: Herkesin uymak zorunda olduğu evrensel ve kesin ahlak kurallarına ilişkin Kant'ın öğretisi.
- <sup>9</sup> Emirname ve tercih ilişkileri için incelemede bakınız A.K.Sen, *Collective Choice and Social Welfare / Kolektif Seçme ve Sosyal Refah* (San Fransisco, Holden Day Inc.1970) chs. 1and1§ ve K.J.Arrow, *Social Choice and Individual Values / Sosyal Tercih/Seçim ve Bireysel Değerler*, 2nd ed. (New York, John Wiley, 1963) ch.II

çatışarak yargılama, hükmün bir şekli midir? Her şey bir tarafa, fiziksel çatışma ve silaha sığınma, bir düzenlemenin sonucudur. Belirli ve kesin iddialar, diğerlerine karşı kazanacaktır. Bu düzenlemeye yönelik en önemli itiraz, bunun geçişsiz olması değildir. Aksine güce başvurmadan sakınmak ve kabul edilen hak ve adalet ilkelerinde uyanık olmak gerekir. O nedenle, her bir kişinin korkutma avantajına göre olan tutumunu adalet kavramı olarak kabul etmiyorum. Kişilerin belirli görüşleriyle ilgili temele veya durumları sosyal pozisyonlarından bağımsız olanların göz korkutma ve baskı kapasitelerine dayanan düzenlemeler, ihtiyaç duyulan düzenlemelerin tesisinde başarılı olamaz.<sup>10</sup>

Beşinci ve sonuncu şart kesinliktir. Taraflar, nihai bir mercii olarak temyiz mahkemesinin ilkeler sistemini pratik gerekçeyle değerlendirirler. İddiaların dayandığı argümanların yöneltilebileceği daha yüksek bir standart yoktur: bu ilkelerden oluşan başarılı gerekçe kesindir. Bütün erdemler için olan ilkeleri içeren genel teori açısından tam olarak düşündüğümüzde, bu türden bir teori ilgili düşüncelerin toplamını, bunların uygun ağırlıklarının ve gerekliliklerinin kesin olduğunu ifade eder.

---

<sup>10</sup> *Theory of Games as a Tool for the Moral Philosopher / Ahlak Filozofu İçin Bir Araç Olarak Oyun Teorisi* (Cambridge, The University Press, 1955) Yazar analizlerinde Matthew ve Luke arasındaki onların tercihlerine dayanan adil oyun bölünmesi zamanını ortaya koyuyor ve bunlar sırayla onların oynamak istedikleri enstrümanlara bağlıyor. Matthew'un Luke üzerinde tehdit avantajı olduğunda, Matthew bu olgudan hareketle bilgisayarı, ikisinin de oynamaması yerine her ikisinin aynı anda oynamasını tercih ediyor. Oysa piyanist olan Luke kakafoni yerine sessizliği tercih ediyor. Luke'un 17 akşam oynamışken Matthew 26 akşam oynuyor. Eğer, durum rezerve edilmiş olsaydı, tehdit avantajı Luke ait olacaktı. Bakınız sf. 36f. Ancak biz Matthew'un sadece bateri çalan bir caz ve Luke'un sonatlar çalan bir viyolonist hayranı olduğunu biliyoruz. Bu durumda, Matthew için yapılacak adil bir analizde, onun ne zaman ve hangi sıklıkta istediğini yapacağını, onun Luke'un çalmasını veya çalmamasını umursamamasının hangi durumda makul olacağını kabul edebiliriz. Burada açıkça yanlış giden bir şey vardır. Ahlaki bakış açısından statükonun kabulünde uygun tanım eksikliği nedir? Bu durumda biz, bilinen ve verili bireysel tercihleri olan değişik şartları alamayız ve pazarlık teorileri yoluyla adalet kavramını (veya hakkaniyet) aydınlatamayız. Orijinal pozisyon kavramı, uygun statüko sorununu karşılamak için dizayn edilmiştir. Braithwaite'in analizine yönelik benzer bir itirazı J.R.Lucas'ın *Moralist and Gamesmen/Moralistler ve Manipülâtörler*, *Philosophy*, vol. 34 (1959) sf. 9f.'de bulabiliriz. Bir diğer inceleme için Sen'in *Collective Choice and Social Welfare/ Kolektif Tercih/Seçim ve Sosyal Refah* isimli kitabına danışmak gerekir. Sen, bu kitabında J.F.Nash'ın *The Bargaining Problem / Pazarlık Sorunu*, *Econometrica*, vol.18 (1950) isimli kitabındaki çözümleri tartışmaktadır. Bu etik bakış açısından aynı şekilde kusurludur.

Bunlar hukukun, örf ve adetin, genel olarak sosyal kuralların taleplerini hesaba katarlar. Biz o nedenle sosyal kurumları planlar ve doğrudan adalet ve hak ilkeleri olarak onlara saygı duyarız. Bu ilkelerin sonuçları aynı zamanda sağduyuyu ve kişisel çıkar düşüncesini geçersiz kılar. Bu durum, ilkelerin özveride ısrar etmesi anlamında değildir; zira taraflar hak kavramını düzenlerlerken kendi yararlarını en iyi şekilde dikkate almışlardır. Kişisel sağduyuyu iddialarına tüm ilkeler dahilinde gereken uygun ağırlık verilmiştir. Pratik aklın yolu hakkı tanımladığında, hak sonuca ulaşmış, sorun çözümlenmiş, tüm proje kesinleşmiştir. Mevcut sosyal anlaşmaların ve kişisel yararların iddialarına tam olarak izin verilmiştir. Sona geldiğimizde, sonucu beğenmedik diye bunları ikinci kez dikkate alamayız.

Hep birlikte ele aldığımızda, hak kavramının şartları şunlardır: hak kavramı, şekil olarak genel, uygulamada evrensel olan, ahlaklı kişilerin çatışan iddialarının nihai bir mahkeme kararıyla alenen tanınan ilkelere bir toplamıdır. Adalet ilkeleri ise, özel rolüyle ve uygulandıkları konu itibarıyla tespit edilir. Bu beş şartın hiçbirisi, geleneksel adalet kavramlarını dışlamaz. Yine bunların hiçbirisinin bencilliğin çeşitleri olarak listelenenleri dışlamadıklarını not etmek gerekir. Genellik şartı, ister uygun bir isimle, isterse zamir veya sahte bir tespitle tanımlansın bunları ayıt eder ve hem birinci-şahıs diktatörlüğünü, hem de bedavacılığın her ikisini birden bertaraf eder. Bununla birlikte, genellik, her bir kişinin, muhtemelen daha çok kendi kişisel amacına ulaşması için izinli olması demek olan kendi yargısı her ne olursa olsun, genel bencilliği dışlar. Burada ilke açıkça kesinlikle genel bir yol olarak açıklanabilir. Bu genel bencilliği kabul edilmez gören bir düzenin şartıdır; zira herkes her istediğini yaparsa, herkese hedeflerini elde etmek için izin verilirse, herkes dilediği gibi amaçlarının peşinde olursa, yarışan iddialar asla bir sıra içinde olamaz ve bu durumda sonuç sadece güç ve kurnazlıkla belirlenir.

Öyle olduğu için bencilliğin bazı çeşitleri taraflara sunulan listede yoktur. Bunlar şekli sınırlamalar tarafından bertaraf edilmişlerdir. Elbette, orijinal pozisyondaki kişilerin diğer kavramlar arasından birisini seçmelerinin kendileri için çok daha iyi olduğunun açık olması durumunda bu sürpriz bir sonuç değildir. Orijinal pozisyondaki kişiler, hangi ilkeler üzerinde anlaşmalarını sorduklarında, bencilliğin hiçbir şekli, hiçbir durumda dikkate alınacak ciddi bir seçenek değildir. Bu sadece

zaten bizim ne bildiğimizi, yani bencilliğin aynı zamanda mantıksal bir tutarlılığı olduğunu, bu anlamda irrasyonel olmadığını, bizim sezgisel olarak bir ahlaki bakış açısı şeklinde gördüğümüz şeyle uyumsuzluk içinde bulunduğunu doğrular. Felsefi olarak bencilliğin önemi hak kavramına alternatif olması değil, bunun yanı sıra bu türden bir kavrama meydan okumadır. Hakkaniyet olarak adalet içinde bu durum, bizim gerçekte genel bencilliği, anlaşma noktamızın olmaması olarak yorumlamamızdır. Bu aynı zamanda tarafların bir anlayışa ulaşma yetersizliği durumunda sıkıştıkları bir yerdirdir.

## 24. CEHALET PERDESİ

Orijinal pozisyon fikri, adil olduğu konusunda üzerinde anlaşılacak ilkelerden adil bir usul kurmayı amaçlar. Amaç, teorinin temeli olarak saf usulü adalet nosyonunu kullanmaktır. Her ne şekilde olursa olsun, insanları tuhaflandıran, onları sosyal ve doğal durumları kendi avantajları yönünde istismar etmeye ayartan özel koşulların etkilerini ortadan kaldırmalıdır. Bunu yapmak amacıyla, şimdi ben tarafların bir cehalet perdesi arkasında olduklarını varsayıyorum. Onlar değişik seçeneklerin kendi özel durumlarını ne şekilde etkileyeceğini bilmedikleri gibi, ilkeleri sadece genel düşünceleri temelinde değerlendirmek zorundadırlar.<sup>11</sup>

Bu durumda olan tarafların, özel bazı olguları bilmedikleri varsayılır. Her şeyden önce, kimse, bu konumdaki kişinin yerini, sınıfını veya sosyal statüsünü bilmediği gibi, kişinin kendisi de doğal varlıkların ve yeteneklerin dağıtılmasındaki şansını, kendi zekasını, gücünü ve benzeri şeyleri bilmez. Yine kimse onun iyi kavramının ne olduğunu bilmedi-

---

<sup>11</sup> Cehalet perdesi benzeri pek çok şeyin meydana gelmesi nedeniyle son derece doğal bir şarttır. Metindeki formülasyon imalıdır. İnaniyorum ki, Kant'ın kategorik emir doktrini, bu usulü ölçüt konusunda her ikisini de tanımlamakta ve Kant da bunu yapmaktadır. O nedenle Kant, ne zaman bize maksimizimizi doğanın evrensel hukuku neyi gerektiriyorsa, ona göre inceleyerek test etmemizi söylese, o doğanın sisteminin hayali içindeki yerimizi bilmediğimizi varsaymaktadır. Mesela, onun *The Critique of Practical Reason / Pratik Akılın Eleştirisi*, Academy Edition, vol. 5, sf. 68-72'deki pratik yargısı konulu incelemesine bakınız. Bilgi üzerindeki benzer bir sınırlama J.C.Harsanyi'nin *Cardinal Utility in Welfare Economics and in the Theory of Risk-Taking/Refah Ekonomilerindeki ve Risk Alma Teorisi'ndeki Ana Fayda*, *Journal of Political Economy*, vol.61 1953'de bulunmaktadır. Bununla birlikte, Harsanyi'nin diğer görüşleri oldukça farklıdır. O, sınırlamayı faydacı teoriyi geliştirmek için kullanır. Bakınız §27'nin son paragrafına.

ği gibi, rasyonel hayat planının özelliklerini veya iyimserlik ya da kötümserlik yeteneği ya da riskten kaçınma gibi psikolojik yönlerinin özelliklerini de bilmez. Dahası, ben bundan fazlasını, yani tarafların kendi toplumlarının durumlarını da bilmediğini varsayıyorum. Yani taraflar, kendi toplumlarının ekonomik veya siyasal durumunu veya ulaştığı uygarlık ve kültür düzeyini bilmezler. Orijinal pozisyondaki kişilerin, hangi kuşaktan olduklarına dair de bir bilgileri yoktur. Sosyal adalet sorunları kuşaklar arasındaki farklılıklardan doğmakla, mesela uygun oranda sermaye birikimi sorunu ve yine doğal kaynakların ve doğanın çevresi bunun bir parçasını oluşturmakla, bilgi üzerindeki bu geniş kısıtlama uygundur. Yine teorik olarak kabul edilebilir bir genetik politikası sorunu vardır. Bu durumlarda, orijinal pozisyon fikrini taşımak için taraflar, neden karşı karşıya oldukları ihtimalini bilmemelidirler. Onlar hangi kuşakla birlikte yaşamaya hazırlanıyorsa, o kuşağa ait sonuçların ilkelerini seçebilmeli ve ait oldukları o kuşağa geri dönebilmelidirler.

Tarafların bildikleri yegane özel olgu, olabildiğince toplumlarının adalet durumlarına ve bunun ifade ettiği değerlere tabi olmalarıdır. Bununla beraber, gerçek olarak kabul ettiğimiz bir diğer husus, tarafların insan toplumları hakkında genel gerçekleri bildikleri hususudur. Onlar, siyasi ilişkileri ve ekonomik teori ilkelerini anlarlar; sosyal organizasyonların temellerini ve insan psikolojisinin kurallarını bilirler. Gerçekten, tarafların adalet ilkelerinin seçimini etkileyen genel olguları bildikleri varsayılır. Genel bilgiler üzerinde hiçbir sınırlama yoktur; zira toplumsal işbirliğinin kendine özgü sistemlerine göre ayarlanacak olan adalet kavramlarını genel kanunlar ve teoriler düzenler. O nedenle, bu olguları kural dışı tutmak için bir neden yoktur. Ahlak psikolojisi kurallarının bakış açısına göre, toplumlarının kurumları tatmin etse dahi, insanlar, adalet kavramına karşı bir düşünceyle ona karşı bir eylemde bulunmayı arzu etmezler. Böyle bir durumda, sosyal işbirliğinin istikrarını korumak zor olabilir. Adalet kavramının önemli tarafı, onun kendi desteğini kendisinin meydana getirmiş olmasıdır. İnsanların karşılıklı olarak adalet duygusu eğilimi kazanmalarını ve adaletin ilkelerine uygun biçimde hareket etme arzusunu geliştirmelerini sağlayan ilkelerin toplumun temel yapısı içinde cisimlenmiş olmasından dolayıdır. Böyle bir durumda, adalet kavramı sağlamdır. Orijinal pozisyonda, bu türden temel bilgiler kabul edilebilir.

Cehalet/bilinmezlik perdesi nosyonu birkaç zorluğun doğmasına neden olur. Bazıları, neredeyse bütün özel bilgilerin hariç tutulmasının orijinal pozisyonun ne demek olduğunu kavranılmasını zorlaştıracaklarını itiraz olarak ileri sürebilirler. Onun için, bir veya daha fazla kişinin herhangi bir zamanda bu pozisyona girmeleri veya buna uygun sınırlamalara göre basitçe akıl yürütmeleri ve bu kurgusal durumu tartışmaları veya belki de daha iyisi bu kurgusal durumun üzerinde düşünerek bunu taklit etmeleri, onların bu durumu gözlemlmelerine yardımcı olabilir. Bir adalet kavramının tartışılmasında, izin verilen seçenekler arasında bulunanların, şart koşulan resmi sınırlamaları tatmin ettiğinden emin olmamız gerekir. Bilgi türünün dışlanmasından dolayı eksik ve bizim için acil olduğu ana kadar rasyonel olmamaları nedeniyle hiçbir düşünce peşin olarak lehe değildir. Herkes tarafından uyulduğunun kabul edilebilmesi için, ilkelerin değerlendirilmesi, onların kamusal tanınırlığının ve evrensel uygulamalarının genel sonuçlarına göre ilerlenmelidir. "Orijinal pozisyonda belirli bir adalet kavramı seçilecektir" demek, "belirli şartları ve sınırlamaları tatmin eden rasyonel tartışma belli bir sonuca ulaşacaktır" demekle aynı şeyi söylemektir. Eğer gerek varsa, bu sonuca varmak için argüman daha usulüne uygun olarak yapılabilir. Ancak, ben her hususta orijinal pozisyon nosyonunun diliyle konuşacağım. Zira bu konuşma tarzı, ekonomik ve fikir verici olduğu kadar, başka şekilde gözden kaçacak olan belirli esaslı hususları da ortaya çıkaracaktır.

Bu açıklamalar, orijinal pozisyonun, bir anda herkesin bazı anlar yaşayacağı herkesin dahil olduğu ya da daha az olarak herkesin bazen yaşayabildiği genel bir meclis olarak düşünülmesi gerektiğini göstermez. Orası, bütün gerçek veya muhtemel kişilerin bir araya toplandığı bir yer değildir. Eğer orijinal pozisyonu bu şekillerden birisi olarak kavramış olsaydık, kavram sezgiye dayalı doğal kılavuzluğunu kaybeder ve saydamlık duygusu eksik olurdu. Her durumda, orijinal pozisyon, birisinin herhangi bir zamanda kendi perspektifini benimseyeceği şekilde yorumlanmalıdır. Birisi veya aynısını yapan bir başkası, bu görüş noktasını aldığı anda hiçbir şey farklı olmamalıdır: böyle bir durumda kısıtlamalar daima aynı ilkelere göre seçilmelidir. Bu gerekliliğin karşılanmasında anahtar şart cehalet perdesidir. Bu durum, sadece uygun enformasyonun ilgisini değil, her zaman aynı şeyin gerekliliğini de sağlar.

Cehalet perdesinin şartlarının rasyonel olmadığı yönünde itirazlar olabilir. Kesinlikle bazıları, ilkelerin mevcut bütün bilgilerin ışığında seçilmesi gerektiğini itiraz olarak ileri sürebilir. Bu tartışmaya karşı elbette değişik cevaplar vardır. Ben burada bir başkasının herhangi bir başka teoriye sahip olması durumunda, buna karşı ihtiyaç olan sadeleştirme-yi vurgulayan bir taslak sunacağım. (Orijinal pozisyonun Kantçı yorumuna dayanan bilgiler daha sonra verilecektir. §40) En önce, tarafların kendi aralarındaki farklılıkları bilmediklerini, her birinin rasyonel ve benzer durumda oldukları sürece aynı argümanlara inandıklarının anlaşılır olduğunu söyleyerek başlayalım. Böylece, orijinal pozisyondaki anlaşmayı, rastgele seçilen tek bir kişinin görüş noktasından görebiliriz. Eğer birisi uygun bir yansımadan sonra bir adalet kavramını diğer bir adalet kavramına tercih ederse, diğerleri de aynı şeyi yaparlar ve böylece anlaşmaya oybirliğiyle ulaşılmış olur. Durumları daha canlı yapabilmek için, bireylerin birbirleriyle iletişim kurmalarında arabuluculuk yapacak bir hakeme ihtiyaç duyduklarını ve bu hakemin hangi seçenekleri teklif ettiğini ve desteklerini talep etmesinin nedenlerini seslendirdiğini hayal edebiliriz. Hakem ittifak kurmaya teşebbüs edilmesini yasaklar ve yine tarafları bir anlayışa varmaları hususunda bilgilendirir. Ancak tarafların düşüncelerinin benzer olduğu varsayıldığında, bu tür bir hakem gerçekten lüzumsuzdur.

Böylece bütün bunları, tarafların alışlagelmiş anlamda pazarlık yapma zemini olmaması gibi son derece önemli bir sonuç izler. Hiç kimse toplumdaki durumunu ve doğal vasıflarını bilmez ve bundan dolayı hiç kimse ilkeleri kendi lehine çevirecek bir pozisyonda değildir. Akit taraflardan birisinin diğerlerini kendi lehine olan ilkeleri kabul etmeleri hususunda korkuttuğunu hayal edebiliriz. Ancak bu kişi hangi ilkelerin kendisi için özellikle iyi olduğunu nasıl bilebilir? Aynı durum ittifak kurulması için de geçerlidir: eğer bir grup bir araya gelip diğerlerini dezavantajlı kılmaya karar vermek istese, bunlar da ilkelerin seçiminde neyin kendi yararlarına olduğunu bilmezler. Herkesi tekliflerini kabul etmeye ikna etseler dahi, kendilerini ismen veya bir tanımla belirleyemedikleri sürece, bu tekliflerin de kendi avantajlarına olduğunun bir güvencesi yoktur. Bu sonucun başarısız olmasına neden olan yegane olgu tasarruftur. Orijinal pozisyondaki kişiler, çağdaş olduklarını bildikleri sürece, (şimdiki zamana giriş yorumlaması olarak) kendilerinden sonrakiler için asla fedakarlık yapmayarak kendi kuşaklarını tercih

ederler; sadece, gelecek nesiller için tasarrufta bulunmak hiç kimsenin ödevi değildir ilkesini tanırlar. Önceki kuşaklar tasarrufta bulunmuşlardır veya bulunmamışlardır. Bu aşamada tarafların bu konuda yapacakları hiç bir şey yoktur. O nedenle, bu durumda, cehalet perdesi arzunun bu sonucunu korumakta başarısızdır. Bundan dolayı ben kuşaklar arasındaki adalet sorununu ele almak için motivasyon varsayımını değiştiriyor ve daha ileri bir kısıtlama ekliyorum.(§22) Bu düzeltmelerle, hiç bir kuşak bu ilkeleri kendi lehine formüle edecek şekilde düzenleyemez ve tasarruf ilkeleri üzerinde anlamlı sınırlamalar türetemez. (§44) Kişilerin geçici pozisyonları her ne olursa olsun, her biri herkes için seçmek zorundadır.<sup>12</sup>

Orijinal pozisyon içindeki özel enformasyon üzerine olan kısıtlamalar, bundan dolayı temel bir öneme sahiptir. Onlar olmaksızın, adalet teorisinin belirli bir tanımlaması üzerinde çalışma gücüne asla sahip olamayız. Anlaşmanın esası hakkında tek bir söz etmeden, “daha fazla bir şey söylemeksizin siz neyin üzerinde hemfikirsenez adalet odur” diyen belirsiz bir formülün içeriğine sahip olurduk. İkelere doğrudan uygulanan hak kavramının şekli sınırları bizim amacımız için yeterli değildir. Cehalet perdesi, belirli bir adalet kavramının herkes tarafından seçilmesini mümkün kılar. Bilgiler üzerinde bu sınırlamalar olmazsa, orijinal pozisyonun pazarlık problemi ümitsiz bir karmaşıklık olurdu. Teorik olarak bir çözüm vardır denilse bile, bunu herhangi bir yolla zaten belirleyemeyiz.

Cehalet perdesi nosyonu kanımca Kant'ın etiğinde ifade edilir. (§40) Bununla birlikte, tarafların bilgisinin tanımlanmasında ve onlara açık olan seçeneklerin karakterize edilmesinde, sözleşme teorileri dahil, bundan sık olarak söz edilmez. Bazen ahlakın tartışılmasında belirli olan bir durum, belirsiz şekilde sunulduğundan, kişi bunun nereye varacağını anlayamaz. O nedenle, Perry'nin doktrini gerçekten sözleşmecidir: o sosyal ve kişisel entegrasyonda tamamen farklı ilkelerin takip edilmesi gerektiğini söyler. Bu ilkelerin birincisi iyi niyetli kişilerin mutabakatı, ikincisi ise rasyonel sağduyudur. O daha önce ifade ettiğim nedenlerle, aynı zeminde faydacılığı reddeder görünür: ismini koymak gerekirse, bu durum, bir kişi için seçme ilkesinin uygun olmayan şekilde genişletilmesi, toplumun seçimleriyle yüz yüze gelmesidir. Faaliyetin

---

<sup>12</sup> Rousseau *The Social Contract/Sosyal Sözleşme*, bk.II.ch.IV,par.5.



yolu doğru karakterize edildiğinde, bu bağlamda en lehe olan sosyal amaçlar yansıyan anlaşmaya göre formülle edildiğinde, taraflara bu durumlar hakkında tam bilgi verilmesi ve onların yardımseverlik duygusuyla bir diğerinin çıkarlarıyla ilgilenmesi için hareket etmesidir. (Bireyler her şeyi bildikleri takdirde, başkalarının yararına iyiliksever olduklarından, toplumsal hedefleri en iyi şekilde geliştirecek olan anlaşma kararlarına bu düşünceyle varırlar.) Bu hususta hiçbir çaba yoktur, zira bu tür bir anlaşmanın mümkün olan sonuçlarının kesin olarak belirtilmesinin kesin bir yolu mevcut değildir. Gerçekten, daha geniş bir ayrıntılı hesap olmadan hiçbir sonuca varılamaz.<sup>13</sup> Ben burada başkalarını eleştirmek istemem. Bunun yerine, bazen önemsiz bir ayrıntıymuş gibi görülebilen şeylerin gerekli olabileceğini açıklarım.

Cehalet perdesinin sebepleri, sadeliğin sadece biraz ötesine gider. Onun için orijinal pozisyonu arzu ettiğimiz sonucu elde etmek için tanımlamak gerekir. Bu konuda eğer özel bilgilere imkan verilirse, sonuç keyfi ihtimallere bağlı olarak önyargılı olur. Hali hazırda gözlemlendiği üzere, her biri onun tehdit avantajına göre olan durum, bir adalet ilkesi değildir. Eğer orijinal pozisyon adil bir anlaşmaya imkan verecekse, taraflar dürüst bir şekilde durmalı ve ahlaklı kişilere eşit davranılmalıdır. Dünyanın keyfiliği, başlangıçtaki sözleşmesel durumun, şartlara uyarlanmasıyla düzeltilmelidir. Dahası, eğer ilkelerin seçiminde, tüm bilgiler mevcut dahi olsa oybirliğine gereksinim duyarız. Sadece açık olan birkaç durumda karar verebiliriz. Bu gibi açık durumlarda oybirliğine dayanan bir adalet kavramı gerçekten zayıf ve hatta saçma olurdu. Ancak bilgi bir kez hariç tutulduğunda, oybirliğinin gerekliliği yersiz olmaz ve bunun tatmin edilmesi büyük önem taşır. Bu da, tercih edilen adalet kavramının gerçek yararların uzlaşmasını temsil ettiğini söylememizi mümkün kılar.

Son bir nokta. Ben genel olarak tarafların genel bilgiye bütünüyle sahip olduklarını varsayacağım. Hiçbir genel olgu onlara kapalı değildir. Bunu daha ziyade karmaşıklıklardan sakınmak için yapıyorum. Bununla birlikte, yine de adalet kavramı toplumsal işbirliği deyiminin kamusal temelidir. Ortak anlayışımız, ilkelerin karışıklığında bazı sınırları zorunlu kıldığı gibi, aynı şekilde orijinal pozisyonda teorik bilginin

---

<sup>13</sup> Bakınız R.B.Berry, *The General Theory of Value/Değerin Genel Teorisi* (New York, Longmans, Green and Company, 1926), pp.674-682.

kullanılması üzerinde de sınırlar olabilir. Genel olguların değişik çeşitlerinin sınıflandırılmasının ve derecelendirilmesinin son derece zor olduğu aşikardır. O nedenle bunu yapmaya teşebbüs etmeyeceğim. Zira bunun böyle olduğunu karışık bir teorik yapıyla karşılaştınca anlarız. O nedenle, üzerinde basitçe işaretlenmiş genel olgular bulunduğu, diğer yönleri itibariyle eşit bir adalet kavramı bir başka adalet kavramına tercih edilebilir demektir ve yine bir sürü teorik imkanın ayrıntılı tahminlerine dayanılarak yapıları değil de bunu seçmek makul görünür. Şartlar imkan verdiğinde, kamusal adalet kavramının dayanaklarının herkesçe bilinmesi arzu edilir. Bu düşünce, ben inanıyorum ki, faydacı ölçüt üzerine olan adaletin iki ilkesini destekler.

## 25. TARAFLARIN RASYONELLİĞİ

Ben baştan itibaren orijinal pozisyondaki kişilerin rasyonel olduklarını ama aynı zamanda onların iyi kavramının ne olduğunu bilmediklerini varsayıyorum. Bu onların rasyonel bir hayat planı olduğunu bilmelerine rağmen, ilerlemek için hesaplanan bu planın ayrıntılarını, kendisine özgü amaçlarını ve çıkarlarını bilmedikleri anlamına gelir. O halde, bu durumda iken, onlar hangi adalet kavramının kendileri için daha avantajlı olduğuna nasıl karar verebilirler? Ya da biz onların sadece kısıtlanmış bir tahminde bulduklarını mı varsaymalıyız? Bu güçlüğü karşılamak için, önceki bölümde de değindiğim üzere, ben onların iyinin anlamını kabul ettiklerini, normal olarak daha çok olan birincil sosyal değerleri, daha az olana tercih ettiklerini varsayıyorum. Elbette cehalet perdesi kaldırıldığında, bazılarının dini veya başkaca sebeplerden dolayı bu değerleri daha fazla istedikleri ortaya çıkabilir. Ancak orijinal pozisyonun baktığı noktadan bakınca, tarafların, daha fazlasını istemediklerini kabul etmeye mecbur olmadıkları halde, daha büyük bir pay istediklerini sanmaları daha rasyoneldir. O nedenle, kendi amaçları hakkında bilgiden yoksun olan tarafların, seçenekleri sıraya koymak konusunda yeteri kadar bilgileri vardır. Onlar, genel olarak özgürlüklerini korumaya çalışmayı, fırsatlarını genişletmeyi ve amaçları her ne ise onları geliştirmek için gerekli araçları büyütmeyi bilirler. Onların, iyi teorisinin ve ahlak psikolojisinin genel olgularının rehberliğinde düşünüp tartışmaları artık bir varsayım değildir. Onlar, olağan durumda rasyonel bir karar verebileceklerdir.

Burada bahsettiğimiz rasyonalite kavramı, bir esaslı husus hariç, sosyal teoride tanıdık olan bir standarttır.<sup>14</sup> O nedenle, alışılan yolda rasyonel bir kişi, kendisine açık olan fırsatlar arasında tutarlı olan tercihler dizisini düşünür. Bu fırsatları kendi amaçlarının iyiliğine göre sıralandırır; arzularını daha fazla tatmin edecek olan ve yürütülmesi durumunda daha fazla başarı şansı bulunan planı takip eder. Benim kendi özel tahminime göre rasyonel bir birey kıskançlık nedeniyle acı çekmez. Bu kişi, başkaları daha az iyi olsun diye kendisinin kayba uğramasını kabullenmeye hazır değildir. Başkalarının daha büyük birincil toplumsal değerler indeksine sahip olduklarını bilmek veya bunu idrak etmek bu kişiyi hüznlendirmez. Veya en azından, kendisiyle başkaları arasındaki fark belirli bir sınırı aşmadıkça, bu gerçektir ve o kişi mevcut eşitsizliklerin adaletsizlikte bulunduğu ya da telafi edici sosyal bir amaç olmaksızın şansın bir sonucu olduğuna inanmaz.(§80)

Tarafların kıskançlıktan etkilenmediklerini varsaymak beraberinde bazı sorunları getirir. Belki bu noktada, onların utanma veya utandırılma gibi çeşitli değişik duygulardan sorumlu olmadıklarını kabul edebiliriz. (§67) Tatmin edici bir adalet tarifi belki sonunda bu konularla ilgilenecektir; ancak ben şimdilik bu tür karmaşıklıkları bir kenara bırakıyorum. Bizim prosedürümüze yönelik bir diğer itiraz, bunun son derece gerçek dışı olduğudur. İnsanlar bu duygularla gerçekten dertlenmektedirler. Bir adalet kavramı nasıl olur da bu olguyu bilmezden gelir? Bu sorunu adalet ilkeleri için olan argümanı iki kısma bölerek çözeceğim. Birinci kısımdaki ilkeler, kıskançlığın olmasına ilişkin varsayımdan

---

<sup>14</sup> Bu rasyonalite nosyonu için, bakınız yukarıda §23, not 9. Sen ve Arrow referanslarına. M.D.Little'ın *The Critique of Welfare Economics/Refah Ekonomilerinin Eleştirisi*, 2nd ed. 8 (Oxford, Clarendon Press, 1957) ch.II'deki incelemesi de burayla ilgilidir. Belirsizlik altında rasyonel tercih/seçim için, bakınız aşağıda §26, not 18. Klasik rasyonalite kavramının sınırları ve daha gerçekçi bir teoriye olan ihtiyaç konusunda H.A.Simon'un incelemesi, *A Behavioral Model of Rational Choice/Rasyonel Seçimin Davranışsal Modeli*, *Quarterly Journal of Economics*, vol. 69 (1995) Bakınız aynı zamanda diğer makalesine *Surveys of Economic Theory/Ekonomik Teori Mühtalaası*, vol.3 (London, Macmillan, 1967). Felsefi bir inceleme için bakınız Donald Davidson, *Actions, Reasons and Causes/Etkinlikler, Gereçekler ve Sebepler*, *Journal of Philosophy*, vol.60 (1963); *Aspects of Scientific Explanation/Bilimsel Açıklamanın Yönleri* (New York, The Free Press, 1965), sf.463-486; Jonathan Bennett, *Rationality/Rasyonellik* (London, Routledge and Kegan Paul, 1964) ve J.D.Mabbott, *Reason and Desire/Akil ve Arzu*, *Philosophy*, vol.28 (1953)

doğar. İkincisinde ise, vardığımız kavramların insan hayatının durumları açısından mümkün olup olmadığını dikkate alırız.

Bu prosedürün bir sebebi kıskançlığın herkesin kötüleşmesine yol açmasıdır. Böyle bir durumun herkes için dezavantajlı olacağı açıktır. Kıskançlığın olmadığını varsaymak, insanların ilkeleri seçerken kendi hayat planlarının olmasını yeterli saymaları sonucunu doğurur. Bu durumda, insanlar kendi değerlerinden emin olurlar ve dolayısıyla başkalarının sağladığı hedeflerin kendilerinin daha ileriye gitmelerinde az anlamlı olduğunu düşünerek arzularını terk etmezler. Ben bu durumda ne olacağını görmek için adalet kavramı üzerinde egzersiz yapacağım. Daha sonra, benimsenen ilkeler pratiğe konulduğunda, sosyal aranjmanlara önderlik etmede, kıskançlığın ve başkaca yıkıcı duyguların çok fazla güçlü olmadıklarını göstermeye çalışacağım. Adalet kavramı, bozucu tutumlara yol açan şartları ortadan kaldırır. O nedenle, adalet kavramı doğal olarak sağlamdır. (§§80-81)

Karşılıklı olarak çıkarsız olan rasyonelliğin varsayılması daha sonra şu noktaya gelir: orijinal pozisyondaki kişiler, mümkün olduğu kadar kendi amaçlar sisteminin lehine olan ilkelerin kabul edilmesi için çabalarlar. Bunu, kendi iyi kavramlarını etkili şekilde geliştirmeye güçlerinin yetmesinden itibaren, bu her ne hale gelirse gelsin, kendileri için birincil sosyal değerlerin en yüksek endeksini kazanmak için teşebbüste bulunarak yaparlar. Taraflar menfaatlerini görüşmenin veya birinin diğerine zarar vermesinin peşinden gitmezler. Sevgi veya garezle hareket etmezler. Birbirlerine nispet yaparak kazanmaya çaba göstermezler. Kıskançlık ve kibir içinde değildirler. Dahası oyunun kurallarını koyarlar ve mümkün olan en yüksek mutlak neticeyi almak için çabalarlar. Rakiplerinden yüksek ve düşük skor dilemedikleri gibi, kendi başarılarıyla başkalarınıninkiler arasında en yüksek veya en az farkı aramazlar. Taraflar kazanmayla değil, kendi amaçlar sisteminin yargılamasına göre mümkün olan en yüksek puanla ilgili oldukları için, oyun fikri aslında burada tam olarak uygulanabilir değildir.

Kesin itaati garantilemek için bir varsayım daha vardır. Taraflar adalet duygusu hususunda yeterli ve bu olgu onların arasında aşikar bir bilgi olarak kabul edilir. Bu şart orijinal pozisyonda yapılan anlaşmanın tutarlılığını sağlar. Bu durum, tarafların kendi aralarındaki tartışmalarda adalet kavramının bazı özel durumuna başvurmaları anlamına gelmez; zira bu varsayılan motivasyon noktasının yenilgisi demek olur.

Bunun yerine, tarafların birbirlerini anlamaya güvenmeleri ve sonuçta anlaştıkları ilkelere uygun olarak hareket etmeleri gerektiği anlamına gelir. İlkeler bir defa tanındığında, taraflar bunlara uyararak birbirlerine bağlanırlar. Anlaşmaya varıldığında, taraflar üstlendiklerinin boşuna olmadığını bilirler. Onların adalet duygusu için olan ehliyetleri, seçilen ilkelere saygı duyulmasını sağlar. Bununla birlikte, bu varsayımın, hala insanlara düşünme yetenekleri çerçevesinde, değişik adalet kavramlarına göre hareket etme izni verdiğini de gözlemlemek gerekir. İnsan psikolojisinin genel olguları ile ahlaki öğrenim ilkeleri, tarafların incelemesi için gerekli olan konulardır. Eğer bir adalet kavramı kendi desteğini kendisi sağlayamaz ya da sağlam değil ise, bu olgu göz ardı edilmemelidir. Zira o takdirde farklı bir adalet kavramı tercih edilebilir. Varsayım yalnızca tarafların şekli anlamda mutlak bir adalet kapasiteleri olduğunu söyler: ahlak psikolojisinin genel olguları dahil, uygun olan her şeyi hesaba katan taraflar, sonunda seçilen ilkelere bağlı olacaklardır. Onlar rasyonel oldukları için, koruyamayacakları ya da yalnızca zorlukla koruyabilecekleri anlaşmalara girmezler. Dikkate aldıkları diğer düşüncelerin yanı sıra taahhütlerinin getireceği gerginlikleri de hesaba katarlar. Böylece orijinal pozisyondaki insanlar, adalet kavramını değerlendirirken, kendilerini uyguladıkları o ilkelerle sıkı şekilde bağlı varsayarlar. Onların anlaşmalarının sonuçları bu temel üzerinde egzersiz yapacaktır. Tarafların rasyonelitesi ve motivasyonu üzerine yapılan önceki uyarılarla birlikte, orijinal pozisyonun tanımlanmasının önemli kısmı böylece tamamlanmıştır. Aşağıda sunulan listedeki başlangıç pozisyonunun unsurları ve çeşitlemeleriyle bu tanımlı özetliyoruz. (Yıldızlar orijinal pozisyonu oluşturan yorumları işaretlemektedir.)

1. Tarafların Doğası (§22)

\*a. aile kurumu (aile reisleri veya genetik soylar)

b. bekar bireyler

c. kurumlar (devletler, kiliseler veya diğer tüzel kişiler)

2. Adalet Konusu (§2)

\*a. toplumun temel yapısı

b. tüzel kuruluşların kuralları

c. ulusların hukuku

3. Seçeneklerin Sunulması (§22)

\*a. daha kısa (veya daha uzun) liste

b. olasılıkların genel özellikleri

4. Giriş Zamanı (§24)
  - \*a. herhangi bir zaman (akıl yaşında) yaşayan insanlar için
  - b. mevcut bütün kişiler (bir zaman yaşayanlar) aynı anda
  - c. aynı anda mümkün olan bütün kişilerle
5. Adalet Durumları (§22)
  - \*a. Hume 'un ortalama kıtlık şartları
  - b. Yukarıdaki artı daha aşırıdır
6. İlkeler Üzerindeki Şekli Şartlar (§23)
  - \*a. genellik, evrensellik, umuma açık olma, düzenleme, sonuç
  - b. yukarıdaki ve az umuma açık olma, diyelim
7. Bilgi ve İnançlar (§24)
  - \*a. cehalet perdesi
  - b. tam bilgi
  - c. kısmi bilgi
8. Tarafların Motivasyonu (§25)
  - \*a. karşılıklı çikarsızlık (sınırlı fedakarlık)
  - b. toplumsal dayanışma ve iyi niyet unsurları
  - c. mükemmel fedakarlık
9. Rasyonalite (§§25,28)
  - \*a. birleşik beklentilerle beraber amaçlar için etkili araçlar alma ve ihtimalin objektif yorumu
  - b. yukarıdaki gibi ama birleşik beklentiler ve yetersiz akıl kullanma ilkesi yok
10. Anlaşma Şartı (§24)
  - \*a. oybirliği ve süreklilik
  - b. çoğunluk kabulü veya her ne ise, sınırlı bir zaman için
11. İtaat Şartı (§25)
  - \*a. sıkı itaat
  - b. değişik derecelerde kısmi itaat
12. Anlaşma Olmayan Nokta (§23)
  - \*a. genel bencillik
  - b. tabii hal

Şimdi ilkelerin seçilmesine dönebiliriz. Ama önce sakınılması gereken bir kaç yanlış anlamadan söz edeceğim. Hepsinden önce, orijinal pozisyondaki tarafların teorik olarak tanımlanan bireyler olduklarını aklımızda tutmamız gerekir. Onların rızalarının zemini, sözleşmesel durumun tanımında verilmiş ve birincil değerleri tercih ettikleri ifade

edilmiştir. Adalet ilkelerinin benimsendiğini söylediğimizde, bizim kendi adımıza tanımladığımız yollardan hareket etmeye bu kişiler nasıl karar verirler? Elbette, orijinal pozisyonun günlük hayatımızda taklidini yapmaya çalışsak, yani ahlaki argümanın sınırlarının gerektirdiği gibi davransak, yargılarımızın ve düşüncelerimizin bizim kendi özel eğilimlerimizden ve davranışlarımızdan etkilendiğini varsayabiliriz. Bu idealize edilmiş durumun şartlarına uymaya çabalarken, emin olun çeşitli eğilimlerimizin ve hoşnutsuzluklarımızın düzeltilmesinin zorluğu kanıtlanacaktır. Fakat bunların hiç birisi, öylece karakterize edilen orijinal pozisyonadaki rasyonel kişilerin belli bir karara varacaklarına ilişkin tartışmayı etkilemez. Bu önerme, adalet teorisine aittir. İnsanların, pratik mantıklarını düzenlerlerken, bu rolü nasıl kabullenecekleri hususu başka bir sorundur.

Orijinal pozisyonadaki kişilerin, diğerlerinin çıkarlarıyla ilgilenmedikleri kabul edildiğinden (üçüncü taraflara karşı ilgili olabilirler), hakkaniyet olarak adaletin bencil bir teori olduğu düşünülebilir. Elbette, daha önce sözünü ettiğim üç çeşit bencillikten biri değildir ama Schopenhauer'in Kant'ın doktrini hakkında bencildir diye düşündüğü gibi bazıları öyle de düşünebilir.<sup>15</sup> Bu yanlış bir kavramdır. Orijinal pozisyonadaki kişilerin, karşılıklı şekilde çikarsız kişiler olarak karakterize edilmelerinin içindeki olgu, gerçek hayatta ya da iyi düzenlenmiş bir toplumda bu ilkelere sahip kişilerin de, benzer şekilde birbirleriyle çikarsız olmakta anlaşmalarına yol açmaz. Adaletin iki ilkesinin ve doğal görev ile yükümlülük ilkelerinin, bizim başkalarının haklarını ve iddialarını da düşünmemizi içerdiği aşıkardır. Dahası adalet duygusu, bu sınırlamalara uymamız hususunda olağan şekilde etkili olan bir arzudur. Orijinal pozisyonadaki kişilerin motivasyonları ile günlük hayatlarında adalet ilkelerini kabul eden ve karşılıklı adalet duygusuna sahip olan kişilerin motivasyonu birbirine karıştırılmamalıdır. Pratik işlerde birey kendi pozisyonu ve yapabilecekleri hakkında bilgi sahibidir. Arzu ettiği takdirde beklenmedik durumları kendi lehine olacak şekilde istismar edebilir. Kendi adalet duygusu onu orijinal pozisyona da uygun olan hak ilkelerine göre hareket ettirir. Onun arzuları ve amaçları kesinlikle egoist değildir. O, ahlaki görüş noktasının bu yorumlamasının

---

<sup>15</sup> Bakınız, *On the Basis of Ethics/Etiğin Temelleri* (1840), çeviren E.F.J Payne (New York, The Liberal Arts Press, Inc. 1965), sf. 89-92)

açıkladığı sınırları gönüllü olarak takip eder. O nedenle ve daha genel bir ifadeyle, orijinal pozisyonadaki tarafların motivasyonu, adil bir toplumdaki insanların motivasyonunu doğrudan belirlemez. Biz, daha sonraki olayda, iki ilkenin gereği olarak o toplumun üyelerinin adil temel yapının altında yaşayacaklarını ve orada yetişeceklerini varsayacağız ve daha sonra insanların hangi tür iyi kavramını ve ahlaki duyguları elde edebilecekleri üzerinde fikri egzersiz yapmaya çalışacağız. (Bölüm VII) Tarafların karşılıklı çıkarsızlıkları, diğer motivasyonlarını yalnızca dolaylı olarak, yani ilkeler üzerindeki anlaşmanın etkisi yoluyla belirler. Psikoloji kanunlarıyla (bunlar adil kurumların şartları altında çalışırlar) birlikte bu ilkeler, iyi düzenlenmiş bir toplumun yurttaşlarının amaçlarını ve ahlaki duygularını şekillendirir.

Bir sözleşme teorisi fikri üzerinde düşünürken, taraflar en azından ve bir dereceye kadar, yardımseverlikten etkilenmezler ya da birbirlerinin çıkarlarıyla ilgilenmezlerse, istediğimiz ilkeler oluşmayacaktır diye düşünmek çekici gelebilir. Daha önce de bahsettiğim üzere Perry, tarafsızlık ve iyi niyetlilik durumlarında varılan anlaşmanın amaçlarını, doğru standartların ve kararların desteklediğini düşünür. Aynı şekilde, karşılıklı çıkarsızlığın ve cehalet perdesinin birleşimi, yardımseverlikle aynı olan amacı gerçekleştirir. Bu birleşimin koşulları, orijinal pozisyonadaki her bir kişiyi başkalarının iyisini hesaba katmaya zorlar. Hakkaniyet olarak adalet içindeki iyi niyetin etkisi, birkaç şartla beraber birlikte çalışmayı getirir. Bu adalet kavramı duygusu, orijinal pozisyonun yalnız bir unsuruna bakmaktan beslenen bir kuruntudur ve bir egoistliktir. Dahası, bu varsayım ikilisi, yardımseverlik ve bilgiye oranla daha büyük avantaja sahiptir. Daha önce de ifade ettiğim üzere, sonraki öylesine karışıktır ki, bundan kesin bir teori elde edilemez. Sadece üstesinden gelinemez miktardaki bilginin neden olduğu karışıklık değil, motivasyonel varsayım da açıklanmaya ihtiyaç duyar. Mesela, yardımseverlik arzusunun göreceli gücü nedir? Kısaca, karşılıklı çıkarsızlık ile cehalet perdesinin birleşimi sadelik ve açıklık gibi değerlere sahiptir ve bunlar aynı zamanda ilk bakışta daha çekici olan ahlaki varsayımların etkilerini sağlama alırlar.

Son olarak, eğer tarafların kendilerine öneri yaptıkları düşünülürse, onları özendiren anlamsız ve keyfi hiçbir ilke yoktur. Mesela, hiç kimse 1.80 boyunda veya güneşli bir günde doğan bir kişiye ayrıcalık yapılmasında ısrarlı olmayacaktır. Aynı şekilde hiçbir kimse temel hak-



ların insanların cildinin rengine ya da saçının şekline bağlı olmasını tavsiye etmeyecektir. Hiç kimse, bu tür ilkelerin onun yararına olduğunu söylemeyecektir. Kaldı ki, bu tür ilkelerin her biri kişinin özgür eylemini sınırlandırır ve haklı bir neden olmadıkça bu tür kısıtlamalar kabul edilemez. Kesinlikle bu özelliklerle ilgili garip durumlar hayal edebiliriz. Güneşli bir günde doğanlar mutlu mizaçlı olarak kutsanmış ve bazı otorite konumları için bu geçerli bir nitelik olabilir. Fakat böylesi farklar, birincil ilkeler olarak asla önerilemezler. Bunun için insani yararın ilerlemesine katkı yapacak tanımlanmış bazı rasyonel bağlantılar gereklidir. Tarafların rasyonelliği ve orijinal pozisyonundaki durumları, bu genel muhteva içindeki etik ilkelerin ve adalet kavramlarının güvenesi olmalıdır.<sup>16</sup> Irksal ve cinsel ayrımcılığın, bunu kendi lehlerine istismar etmeye istekli olanlara, sosyal sistem içinde kaçınılmaz olarak avantaj sağlayacağı hususunda bir ön kabul vardır. Adil olan başlangıç durumunda konumlanan kişilerin görüşüne göre, ırkçı doktrinlerin aşikar olan ilkeleri, sadece adaletsiz değil, aynı zamanda irrasyoneldir. Bu sebeple, bunların ahlaki kavramlar olduğunu asla söyleyemeyiz; sadece baskı araçları olduğunu söyleyebiliriz. Geleneksel adalet kavramlarının kabul edilebilir listesinde bunların yeri yoktur.<sup>17</sup> Elbette, bu çekişme asla bir tanımlama meselesi değildir. Bunun yerine, orijinal pozisyonu tanımlayan şartlar, özellikle tarafların rasyonellik şartlarının ve cehalet perdesinin neticesidir. Hak kavramı kesin bir içeriğe sahiptir. Keyfi ve anlamsız ilkeleri kapsamaz. O nedenle, bu teoriden elde edilen bir çıkarımdır.

## 26. ADALETİN İKİ İLKESİNE ÖNCÜLÜK EDEN MUHAKEME

Bu ve sonraki iki kısımda iki adalet ilkesiyle ortalama fayda ilkesi arasındaki seçimi ele alıyorum. Bu iki opsiyon arasındaki rasyonel tercihle-

---

<sup>16</sup> Bu sonuca ulaşılabilecek başka bir yol için bakınız Philippa Foot, *Moral Arguments/Ahlaki Argümanlar, Mind*, vol.67 (1958) ve *Moral Beliefs/Ahlaki İnançlar, Proceedings of the Aristotelian Society*, vol.59 (1958-1959); ve R.W. Beardsmore, *Moral Reasoning/Ahlaki Muhakeme* (New York, Schocken Books, 1969) özellikle ch.IV. Sorunun muhtevası kısaca G.F.Warlock tarafından incelenmiştir. *Contemporary Moral Philosophy/Çağdaş Ahlak Felsefesi* (London, Macmillan, 1967) sf. 55-61

<sup>17</sup> Benzer bir görüş için bakınız B.A.O.Williams, *The Idea of Equality/Eşitlik Fikri, Philosophy, Politics and Society/Felsefe, Siyaset ve Toplum*, Second series ed.Peter Laslett ve W.G.Runciman (Oxford, Basil Blackwell, 1962)

ri belirlemede merkezi sorun, belki de hakkaniyet olarak adalet kavramını, faydacılık geleneğine karşı varlığını sürdürebilir bir seçenek olarak geliştirmektir. Bu kısma iki ilke lehine olan bazı sezgisel uyarıları sunarak başlayacağım. Aynı zamanda, bu durumun her iki ilkenin kesin olması için yapılmasını istediği argümanın niteliksel yapısını çok kısa olarak inceleyeceğim.

Şimdi orijinal pozisyondaki herhangi birisinin görüş noktasını düşünelim. Bu konumda olan kişinin, kendisi için özel avantajlar kazanmasının hiçbir yolu olmadığı gibi, özel dezavantajlar için sessiz kalmasının zemini de yoktur. Sosyal birincil değerlerin bölünmesinde, kişinin kendisi için eşit paydan daha fazlasını beklemesi için makul bir neden olmamakla ve daha azını kabul etmesi kendisi için rasyonel bulunmakla, bu konumdaki kişinin yapabileceği en mantıklı şey, eşit dağıtımı gerektiren adalet ilkesini ilk adım olarak tanımadır. Gerçekten, bu ilke benzer konumda bulunan taraflara açık olarak verilen herkes için derhal ortaya çıkabilecek bir ilkedir. Onun için taraflar, hem herkes için eşit temel özgürlükler ve hem de adil fırsat eşitliği ve refahta gelirin eşit dağıtımı ilkelerini içeren bir şekilde başlarlar.

Fakat taraflar temel özgürlüklerin ve adil fırsat eşitliğinin önceliğini sıkıca ellerinde tutarlarken, bu başlangıcın final olması için hiçbir sebep yoktur. Toplum, ekonomik verimliliği ve organizasyon ile teknolojinin gerektirdiklerini hesaba katmalıdır. Eğer gelirlerde ve varlıkta, otoritede ve sorumluluk derecelerinde eşitsizlik varsa, eşitlik kıyaslamasından daha iyi bir kıyaslamaya girmek için çalışmakta neden herkes izinli olmasın ki? Birisi, ideal olarak bireylerin birbirlerine hizmet etmeleri gerektiğini düşünmelidir. Ancak taraflar karşılıklı şekilde çıkarısız olarak varsayıldıklarında, onların bu ekonomik ve kurumsal eşitsizlikleri kabul etmeleri, sadece insanların adalet durumlarında durmaları halinde muhalif ilişkileri tanımaları demektir. Bu durumda, kişilerin birbirlerinin motivasyonundan şikayet etmelerinin bir zemini yoktur. Taraflar bu farkları, sadece başkalarının daha iyi durumda olduklarını yalın olarak bildiklerini veya algıladıklarını tespit ettiklerinde kabul edebilirler; ancak ben onların kıskançlıkla hareket etmemeyi kararlaştırdıklarını varsayıyorum. Bundan dolayı temel yapı, herkesin durumunu iyileştirdiği, en az avantajlı olan dahil olmak üzere, onlar eşit özgürlük ve adil fırsat eşitliğinde tutarlı oldukları sürece bu eşitsizliklere izin verecektir. Çünkü taraflar, bütün sosyal birincil değerlerin eşit

bölünmesiyle başladıklarından, bu durumda en az faydalananların konuşma ve veto hakkı vardır. Biz böylece farklılık ilkesine ulaşırız. Eşitliği mukayesenin temeli olarak alırsak, deyim yerindeyse daha fazla kazananlar, daha az kazananlara göre bunu mazur görecektir.

Taraflar bu gibi akıl yürütmelerle, adaletin iki ilkesi üzerinde dizesel bir düzene ulaşacaklardır. Ben burada bu düzenlemeyi savunmaya çalışmayacağım ama aşağıdaki açıklamalar sezgisel fikri nakledecektir. Toplumun temel yapısının şekillendirilmesiyle ilgili olarak birbirlerinden taleplerde bulunmayı, kendileri için meşru olduğunu düşünen ve kendilerini temel amaçlara ve çıkarlara sahip özgür kişiler olarak gören taraflar olduğunu varsayalım. Dinsel çıkar bilinen tarihi bir örnektir; kişinin tutarlılığındaki çıkarı ise bir diğeridir. Orijinal pozisyondaki taraflar bu çıkarların nasıl özel bir şekil aldığını bilmezler; ancak bu tür çıkarlara ve birinci ilke tarafından korunması güvence altına alınan temel özgürlüklere sahip olduklarını varsayarlar. Bu çıkarları güvence altına almak için birinci ilkeyi ikincisinden önceye koyarlar. İki ilke olgusu, özgür kişi nosyonunun daha ayrıntılı olarak açıklanmasıyla kuvvetlendirilir. Çok kabaca taraflar, kendilerini diğer bütün çıkarlar içinde en yüksek düzende çıkara sahip ve temel olanlar dahil olmak üzere çıkarlarının toplumsal kurumlar tarafından nasıl yönlendirildiğiyle ve düzenlendiğiyle ilgili görürler. Kendilerini, kaçınılmaz olarak herhangi bir zamanda verilmiş, herhangi bir temel çıkara sahip olma kompleksinin takipçisi ve aynı zamanda bu tür çıkarları ilerletme hakkını talep etmekle (izin verilebilirliği sağlanmış olanlar) bağlı veya özdeş olarak düşünmezler. Daha doğrusu, özgür kişiler kendilerini, amaçlarını yeniden gözden geçiren ve değiştiren ve bu konularda önceliği kendi özgürlüklerini korumaya veren varlıklardır. Bundan dolayı, onlar, sadece kendi nihai amaçlarını ilke olarak aramakta veya reddetmekte özgür değildirler; ancak onların bu amaçlara olan orijinal bağlılıkları ve süregelen özverileri, onlar özgür şartlar altında olduklarında şekillenir ve doğrulanır. Bu iki ilke, bu şartları koruyacak bir sosyal yapı oluşturuncaya kadar, onlar faydacı ilkeyi tercihen kabul edeceklerdir. Sadece bu anlaşmayla taraflar, kendi en yüksek sıradaki çıkarları güvence altında olan özgür kişiler olduklarından emin olabilirler.

Özgürlüğün önceliği, temel özgürlükler, her ne zaman etkili bir şekilde kurulursa kurulsun, o zaman daha az olan veya eşit olmayan özgürlük, ekonomik iyiliğin gelişmesiyle değiş tokuş edilemez demektir.

Sadece sosyal durumlar temel hakların etkili şekilde inşasına izin vermediğinde, bu sınırlamalar ancak sınırlamayı haklılaştıracağı zamana kadar bunun yolunu hazırlamak için verilebilir. Eşit özgürlüğün inkarı, sadece bunun uygarlık şartlarını değiştirmesi ve bu suretle zamanı geldiğinde bu özgürlüklerden zevk alınması durumunda savunulabilir. O nedenle, iki ilkenin dizgisel düzeninin benimsenmesinde, taraflar kendi toplumlarının şartlarını, kendileri her ne durumda olurlarsa olsunlar, eşit özgürlüklerin etkili biçimde gerçekleşmesini kabul ederler. Veya eğer bunu yapmazlarsa, şartlar hiçbir zaman lehe olmak için yeterli olmayacaktır ve dolayısıyla birinci ilkenin işaret ettiği ivedi değişikliklerin ve bütün temel özgürlüklerin tam olarak kurumsallaştığı sosyal devlete gitmek için tercih edildiği belirlenen yolun hiçbir önemi kalmayacaktır. Dizgisel düzen içindeki iki ilkenin tam olarak gerçekleşmesi, en azından kabul edilebilir şanslı koşullar altında bu düzenin uzun dönemli eğilimidir.

Bu uyarılardan görünen, iki ilkenin en azından adalet kavramının kabul edilebilirliğinin bir unsuru olmasıdır. Ancak sorun, birisinin bunları daha sistematik şekilde tartışmasıdır. Şimdi yapılacak birkaç şey daha vardır. Birisi bunların kurumlar üzerindeki sonuçları hakkında çalışmalı ve bunların temel sosyal politikalar üzerindeki çıkarımlarını not etmelidir. Onlar bunu yaparak bizim adalet üzerine düşünülmüş yargularımızı mukayese etmek suretiyle test etmiş olurlar. Bölüm II buna ayrılmıştır. Ancak birisi yine de orijinal pozisyon noktasından hareketle, kendi lehine olan belirleyici argümanları bulmaya çalışabilir. Bunun nasıl yapılması gerektiğini görebilmek için, sosyal adaletin sorunlarının maksimin çözümlenmesinde adaletin iki ilkesi sezgisel bir araç olarak yararlıdır. İki ilke ile belirsizlik altındaki seçimin maksimin şekilde yönetilmesi arasında bir ilişki vardır.<sup>18</sup> Bunu, içinde kendi düşmanın onay yer tahsis ettiği toplumu şekillendirmek için kişinin iki ilke olgusundan seçtiği açıktır. Maksimin kuralı bize alternatifleri mümkün

---

<sup>18</sup> Bunun ve belirsizlik altındaki diğer seçim kuralları için ulaşılabilir bir inceleme W.J.Baumol'un *Economic Theory and Operations Analysis/Ekonomik Teori ve İşlem Analizi*, 2nd ed./İkinci baskı (Englewood Cliffs, N.J.Pretice Hall Inc. 1965), ch.24. Baumol, §13'de kullanılan farklılık ilkesini açıklayan bir diyagramı ihtiva eden bu kuralların geometrik bir yorumunu verir. Bakınız sayfa 558-562. Bakınız aynı zamanda R.D.Luce ve Howard TRaiffa, *Games and Decisions/Oyunlar ve Kararlar* (New York, John Wiley and Sons.Inc.1957), ch.XIII. dolu bir açıklama için.

olan en kötü sonuçlar olarak sıraya koymamızı söyler: biz de alternatifleri, en kötü sonuç en büyük diğer kötü sonuçtur şeklinde uyguluyoruz.<sup>19</sup> Elbette orijinal pozisyondaki kişiler, toplumdaki kendi başlangıç yerlerinin kötü niyetli bir muhalif tarafından kararlaştırıldığını kabul etmezler. Aşağıda not ettiğim üzere, bunlar yanlış önermelerin/öncüllerin nedeni olamazlar. Cehalet perdesi, eksik bilgi ve yanlış bilgi olmadığı takdirde bu fikri ihlal etmez. İki adalet ilkesinin, tarafların kendilerini korumaya zorlamaları ve bu kavramın bir tür maksimin çözüm olasılığı anlamında olduğunu açıklamaları için seçilmiş olması gerekir. Dahası bu analogi/kıyaslama, orijinal pozisyonu tanımlanırsa eğer, bu muhafazakar davranışların bu kurulla ifade edilmesi için taraflar yönünden rasyoneldir ve gerçekten bu ilkelerin inşası için kesin bir argümandır. Açık olarak maksimin kuralı, genel anlamda belirsizlik altındaki seçimler için uygun bir rehber değildir. Ancak bu sadece belirli özel hususlar tarafından işaretlenmiş durumları sahiplenir. Benim amacım, o nedenle, iki ilkenin dayandığı orijinal pozisyonun yüksek derecede üç özelliğe sahip bulunduğu olgusu için iyi bir vakianın yapılabilmesini göstermektir.

<sup>19</sup> Aşağıdaki kazan ve kaybet tablosunu inceleyiniz. Bu tablo bir oyun stratejisi değildir ve bir durumda kaybı ve kazancı göstermektedir. Karar veren kişiye karşı bir oyun yoktur. Bunun yerine kişi, elde edebileceği veya edemeyeceği birkaç mümkün durumla yüz yüzedir. Hangi durumun var olduğu kişinin seçtiği kararlara veya kişinin önceden söylediği şekilde hareket etmesine bağlı değildir. Tablodaki sayılar bazı başlangıç durumlarıyla karşılaştırılan parasal değerlerdir. (yüzde cinsinden dolarlardır) Kazanç (k) bireyin kararına bağlıdır (kr) ve durumlar (d) olarak gösterilmiştir. O nedenle, bu kazanç-kayıp tablosunda formül  $k=f(kr, d)$  şeklindedir. Üç olasılık ve üç durum olduğunu varsayınız.

Kararlar	Durumlar		
	d1	d2	d3
kr1	-7	8	12
kr2	-8	7	14
kr3	5	6	8

Maksimin kural bizim üçüncü kararı verdiğimizizi ihtiva eder. Bu vakıada en kötü bir kişi 500 dolar kazandığında gerçekleşir. Ki bu, diğer en kötü beş icraattan iyidir. Eğer biz bunlardan birisini uygularsak sekiz veya yedi dolar kaybederiz. O nedenle kr3'ün seçilmesi d değeri için  $f(kr,d)$ 'yi maksimize eder. Kr için verilen  $f$ 'yi minimize eder. "maksimin" deyimini *maksimum/minimum/büyüklerin en küçüğü* anlamındadır ve dik-tatimiyöneltilen kural, en kötü önerilen herhangi bir icraat süreci altında meydana gelen ve bunun ışığı altında karar verilir.

Bu kullanışsız kurala, kabul edilebilirlik veren durum olarak görülen üç başat özellik vardır.<sup>20</sup> Birincisi, kural mümkün olan durumların olasılıklarından kendi namına hiçbir şey almamış iken, bu olasılıkların çok keskin tahmini indirimleri için bazı nedenler olmalıdır. Hazırlıksız/rastgele bir ifadeyle demek gerekir ise, seçimin en doğal kuralı, her bir karar için parasal kazanç beklentilerini hesaplar ve sonra bunları en yüksek olasılıkla icraat sürecine uygular görünebilir. (Bu beklentiler şu şekilde tanımlanır:  $g^{ij}$ 'nin kazanç ve kayıp tablosundaki rakamları temsil ettiğini varsayalım. Burada  $i$  sıra indeksi,  $j$  sütün indeksi; yine  $p_j$ ,  $j = 1, 2, 3$  ve durum olasılıkları  $\sum p_j = 1$  olsun. Sonra ith kararı için  $\sum p_j g^{ij}$  olsun) Bu durumda, mesela, bir durumda olasılığın mümkün olmadığı bilgisi veya bu bilginin aşırı derecede güvenilir olması anlamına gelir. Böyle durumlarda özellikle de başkaları tarafından onaylanması gerekli temel kararlarda şüpheli olmaktan başka çare yoktur.

İkinci özellik, maksimin kuralını tavsiye eder ve şunu söyler: tercih/seçim yapan kişi az da olsa önem verdiği bir iyi kavramına sahiptir. Mesela bu kişi gerçekten asgari ücretin üzerinde kazancı olan bir kişi ise, müteakip maksimin kuralından emindir. Özellikle önemli olan ölçüde kayba uğramak ortaya çıkmış olsa dahi, onun için daha ileri bir avantaj uğruna şans bulmak değerli değildir. Bu son hüküm, üçüncü özelliği getirir; yani reddedilen seçeneklerin sonucunun kişi tarafından zor kabullenildiğini. Bu durum, ağır risk içerir. Elbette bu özellikler en fazla birleşmelerde etkili olur. Müteakip maksimin kuralı için paradigma durumu, her üç özelliğin de en yüksek derecede gerçekleşmesidir.

Kısaca, aklımızdaki bu üç özellikle orijinal pozisyonun doğasını gözden geçirelim. Cehalet perdesinin bütün olasılıklar bilgisini hariç tutmasıyla başlayalım. Taraflar, içinde buldukları toplumun veya kendi toplumlarının olası doğasını tespit hususunda hiçbir zemine sahip değildirler. O nedenle, olası hesaplamalar için bir temelleri yoktur. Onlar aynı zamanda kendi tercih/seçim ilkelerinin, hakları derin bir şekilde etkilenecek olan başkalarına, özellikle çocuklarına makul gördüğü olgusunu hesaba katmak zorundadırlar. Bu düşünceler, tarafların olası toplum durumu hakkında az da olsa bilgi sahibi oldukları olgusunu güçlendirmektedir. Onlar sadece mümkün olan değişik du-

<sup>20</sup> Burada, William Fellner'den ödünç aldım, *Probability and Profit/İhtimal ve Kâr* (Homewood, III. R.D.Irvin Inc.1965) sf. 140-142, bu özelliklerin not edildiği yer.

rumların olasılıkları hakkındaki varsayımı nüfuz edemediklerinden değil, kendilerini daha az hesaba katmalarından ve her seçeneğin uygun olduğu sonucunu öngörmelerinden dolayı mümkün olan durumlar hakkında fazla bir şey söyleyememişlerdir. Bu kararlaştırmalar, sayısal tablolara başvurarak örnekleme yapmaktan daha çok karanlıkta çalışmaktan dolaydır. Bu nedenle, ben sadece maksimin kuralıyla olan ilişkisi üzerine konuşmaktayım.

Adaletin iki ilkesi için olan birkaç çeşit argüman ikinci özelliği açıklamaktadır. O nedenle, eğer biz bu iki ilkenin sosyal adaletin çalışabilir teorisini elde etmesini koruyabilirsek ve bunlar verimliliğin makul talepleriyle uyumlu iseler, o zaman bu kavram minimum tatmini garanti eder. Belki bu düşünümsellik üzerinde daha iyiyi yapabilmeye çalışmak için küçük bir neden olabilir. Ancak, özellikle Bölüm İki'deki daha fazla argüman önemli bazı sosyal adalet sorunlarının uygulanmasında, iki ilkenin tatminkar kavramlar olduğunu gösterilebilir. Bu ayrıntılar, felsefi bir hedefe sahiptir. Dahası, bu düşünce çizgisi, eğer özgürlüğün önceliğini tesis edebilirsek, pratik olarak aldattıcıdır. Bu durum, öncelikle, orijinal pozisyondaki kişilerin temel eşit özgürlüklerin maliyetinde daha fazla kazanç elde etmek için çalışma arzusuna sahip olmadıklarını ifade eder. Sözlüksel sıra içindeki iki ilke tarafından sağlanan minimum, tarafların daha fazla ekonomik ve sosyal avantajlar arzu etmek uğruna tehlikeye atılmaları demek değildir.(§§33-35)

Son olarak üçüncü özellik, eğer diğer adalet kavramlarının, tarafların tahammül edilmez buldukları kurumlara öncülük edebileceğini kabul edersek, bu özellik bunu sahiplenir. Mesela, bu bazen, bazı şartlar altında, eğer kölelik ve kulluk yok ise, aynı oranda ciddi özgürlük tecavüzlerinde daha büyük sosyal yarar uğruna faydacılık ilkesinin (her iki şekli de) meşruluğunu elinde tutar. Burada bu iddianın gerçekliğini göz önüne alma ihtiyacında değiliz. Onun için bu çekişmenin, sadece adalet ilkelerinin tarafların kabul etmeyebilecekleri sonuçlara izin vermesinin yolunu açıklamak için olduğunu ifade etmemiz gerekir. Dahası minimum tatmini güvenli kılan adaletin iki ilkesi seçeneğine hazır sahip iken, bu eğer irrasyonel değilse, akılsız görünebilir. Bunlar için bu şartların gerçekleşmediği şansı yakalamak gerekir.

Bundan daha fazlası, maksimin kuralının kullanışlı bir maksim olarak bulunduğunu ve yine adaletin iki ilkesi için olan argümanların bunların altında sahiplenebilmesinin yolunu, durumların özelliğinin kısa

bir taslak olarak sunulmasını gerektirir. O nedenle, geleneksel görüşlerin listesi (§21) eğer olası kararları temsil ederse, bu ilkeler kural tarafından seçilmelidir. Orijinal pozisyon, adalet kavramı seçiminin temel karakterinin görüntüsü içinde, bu özel yönleri yüksek derecede yeterli olarak sergileyebilir. Maksimin kuralı hakkındaki bu uyarılar, sadece orijinal pozisyon içindeki seçme yapısını açıklamayı amaçlamaktadır. Ben bu kısmı, önemli bir sorunu yanında götüren ve muhtemelen farklılık ilkesine de karşı olan bir itirazı ele alarak sonuçlandıracağım. İtiraz şudur: biz en az avantajlı olanların (olağan kısıtlamalara konu olan) beklentilerini maksimize ettiğimizde, bu daha çok avantajlı olanların adalet beklentilerinin artması veya azalması şeklinde görünür olsa da, daha kötü durumda olanların beklentilerinde küçük değişiklikler yapılmasına da bağlı olabilir. Örnekleme gerekirse; gelirden ve refahtan aşırı eşitsizlikler, sanki gerekliymiş gibi, en ufak derecede ve en az şanslı olanların beklentilerinin yükselmesine izin verilmesi sağlanarak gerçekleşir. Fakat aynı zamanda kötü pozisyonda olan az miktarda kaybettiği zaman, daha avantajlı olanın lehine olan benzer eşitsizlikler yasaklanır. Esasen milyar dolarla daha iyi bir yerde olanın beklentilerinin artmasının adaleti, diyelim ki, en az şanslı olanın beklentilerinin bir artışla veya azalışıyla aynı olmamalıdır. Bu itiraz, aşağıdaki benzer zorluktaki maksimin kuralına benzer. Kazan ve kaybet silsilesi tablosunu dikkate alalım:

0	n
1/n	1

Bütün doğal sayılar  $n$ 'dir. Daha küçük bir sayı olsa bile, ikinci sıradan bir sayı seçmek kabul edilebilir. Kesinlikle silsilede sonra gelen bir başka nokta vardır. O da, sayı eğer irrasyonel ise, kurala aykırı olan birinci sıradan tercih/seçim yapılmamasıdır.

Cevabın birinci parçası, farklılık ilkesinin bu tür soyut olasılıklara başvurma amacının olmamasıdır. Daha öncede söylediğim gibi, sosyal adalet sorunu, bazı miktarlara göre değişen bir *ad libitum* (çn.istenildiği kadar) tahsis olmadığı gibi para veya eşya ya da bireylere verilen herhangi bir şey de değildir. Aynı şekilde, bir temsilciden bir diğerine olası bütün birleşmelerde beklentilerin birbirine karıştırıldığı bir madde de değildir. Objektif öngörülerin olasılıkları gerçek vakalarda ortaya çık-



maz. Mümkin olan durum son derece kısıtlı ve istisnaidir.<sup>21</sup> Bunun nedeni, iki ilkenin birbirine tek bir adalet kavramı olarak bağlı olması ve bunun toplumun temel yapısına bir bütün olarak uygulanmasıdır. Eşit özgürlük ve adil fırsat eşitliği ilkelerinin işleyişi, bu olasılıkların meydana gelmesini önler. Daha avantajlı olanların beklentilerini yükseltmek için yegane yol, en kötü durumda olanların durumunu iyileştirmektir. Daha lehtekilerin büyük beklentileri muhtemelen eğitim/öğrenim giderlerinin karşılanması veya örgütsel ihtiyaçlarının cevaplandırılması, böylece genel avantaja katkı yapılmasıdır. Hiçbir şey eşitsizliklerin önemli olmasını henüz garantilememiş iken, bunlar için eğitim yeteneğinin uygunluğunu artırarak, aynı düzeye getiren (indiren) ve fırsatları daima genişleten kalıcı bir eğilim vardır. Diğer ilkelerin tesis ettiği şartlar, insanların geçmişte çok sık olarak tolere ettikleri farklardan daha az olan muhtemel farklı sonucu sağlar.

Biz aynı zamanda farklılık ilkesinin, sadece diğer ilkelerin işlemini üstlenmediğini, bu ilkenin sosyal kurumlar teorisini de baştan itibaren varsaydığını gözlemiş oluruz. Ben özellikle Kısım V'de, rekabetçi ekonomide fikir olarak güvenilen (özel mülkiyetle veya özel mülkiyetsiz) açık bir sınıf sistemi içindeki aşırı eşitsizliklerin kural olmayacağını inceleyeceğim. Verili doğal varlıkların dağıtımına ve motivasyon kanunlarına göre büyük farklılıklar uzun süreli değildirler. Şimdi burada vurgu yapılması gereken nokta, ekonominin genel olguları ve psikoloji üzerine dayanan birinci ilkelerin seçilmesine herhangi bir itirazın olmamasıdır. Daha önce görmüş olduğumuz üzere, orijinal pozisyon içindeki tarafların, toplum hakkındaki genel olguları bildikleri varsayılmaktadır. Bu bilgi, tarafların ana maddeleri tartışmalarına dahil oluncaya kadar, tarafların ilkeleri seçmesi olgulara bağlıdır. Burada gerekli olan, elbette, bu maddelerin gerçek ve genel olarak yeterli olmasıdır. Sık sık, mesela, faydacılığın köleliğe, kulluğa ve diğer özgürlük ihlallerine izin verdiği yönünde itirazlarda bulunulur. Bu kurumların da doğruladıkları üzere, aktüeryal (sigorta istatistikleriyle ilgili) hesaplamalara bağlı yapılanlar, bunların yüksekçe bir mutluluk dengesi getirisi olduğunu göstermektedir. Buna karşı faydacılar, toplumun doğasının bu tür hesaplamaların normal olarak özgürlüğün inkarına karşı türde olduğu yanıtını vermektedirler.

---

<sup>21</sup> Bu noktayı S.A.Marglin'den ödünç aldım.

Sözleşme teorileri, o nedenle, faydacıların toplumdaki doğal insan olgularına dayalı olarak son derece uygun şekilde sahiplendikleri adaletin temel ilkeleriyle hemfikirdirler. Bu bağımlılık, zımni olarak orijinal pozisyonun tanımıyla yapılmıştır; zira tarafların kararları genel bilginin ışığında alınmıştır. Dahası, orijinal pozisyonun değişik unsurları insan hayatının pek çok şeyi hakkında baştan itibaren bir karineye sahiptir. Bazı filozoflar, birinci etik değerlerin şansa bağlı bütün varsayımlardan bağımsız olması gerektiğini düşünmekte, bunları ve kavramların analizi tarafından takip edilen diğerleri ile mantığın dışındaki hiçbir gerçeği itirazsız kabul etmektedirler. Ahlak kavramları mümkün olan bütün dünyayı elde tutmalıdır. Şimdi bu bakış, ahlak felsefesini etiğin yaratılmasında çalışma konusu yapmalıdır: her şeye gücü yeten Tanrı'nın incelemelerinin yansıması, mümkün olan dünyalardan hangisinin en iyi olduğunun belirlenmesi üzerinde uğraşmak olmalıdır. Doğanın genel olguları seçilmiş olsa dahi bu yapılmalıdır. Kesin olarak biz etiğin yaratılmasında doğal dini bir ilgiye sahibiz. Ancak insan anlayışına yönelik daha hızlı bir koşu mutlaka kendini göstermelidir. Sözleşme teorisi bakımından, bu orijinal pozisyondaki kişilerin kendileri ve dünyaları hakkında hiçbir şey bilmediklerine ilişkin varsayımın bir toplamıdır. O halde, onlar nasıl bir karar verebileceklerdir? Seçme sorunu, eğer seçenekler uygun olarak doğal yasalar tarafından kısıtlanırlarsa ve başkaca kısıtlamalar varsa iyi tanımlanabilir ve onların arasındaki tercih/seçim zaten verilen kararın kesin eğilimlerine sahiptir. Bu türden bir kesin yapı olmadığında sorun belirsiz bir tavır takınır. O nedenle, sosyal kurumların kesin teorisini önceden varsaymak suretiyle adalet ilkelerinin seçimini yaparken hiçbir tereddüt duymamalıyız. Gerçekten, bir başkası eğer tarafların alternatifleri sıraya koymaları temelinde hiçbir iyi kavramına sahip değil ise, birisi de genel olgular hakkında varsayımda bulunmaktan daha fazla kaçınmamalıdır. Eğer bu varsayımlar gerçek ve genel olarak uygun ise, bu unsurlar olmaksızın taslağın bütününün anlamsız ve boş olabilmesi için her şey düzen içindedir.

Bu uyarılardan sonra, adaletin birinci ilkeleri için olan argümanın içinde, ahlak şartlarına olduğu kadar, genel olgulara da ihtiyaç bulunduğu aşikardır. (Elbette, ikincil derecedeki ahlak kurallarının ve özel etik yargıların, normatif ilkelere olduğu kadar olgusal ana maddelere de dayandığı açıktır.) Bir sözleşme teorisi içinde, bu ahlaki şartlar, sözleşmesel başlangıç durumunun tanımlanmasının şeklini alır. Genel olgular

ve ahlaki şartlar arasında bir emek bölünmesi olduğu açıktır ve bu bölünme bir teoriden diğerine farklı olabilir. Daha önce de not ettiğimiz üzere, arzu edilen ahlaki ideal ile birleştiğinde ilkeler bir ölçüde farklıdır. Genel olgulardan geriye çok fazla argüman kalması faydacılığın bir özelliğidir. Faydacılık, toplumun kanunlarını ve doğal insan kuralını düşünülmuş yargılarımızın saldırgan olgularının dışında tutmaya eğilimlidir. Hakkaniyet olarak adalet, aksine, normalde anlaşıldığı üzere, adalet idealini birinci ilkenin içine çok daha doğrudan yerleştirir. Bu görüş, bizim adalet yargılarımızla eşleşmeye ulaşmada, genel olgulara daha az dayanır. Bu görüş, olası olguların üzerinde daha geniş uygunluk sağlar.

İdeallerin ilk ilkelere yerleştirilmesinin haklılaştırılmasında iki neden vardır. Her şeyden önce ve çok daha açık olarak, istenilen sonuçlara önderlik eden faydacıların standart varsayımları, sadece doğru olabileceği gibi şüpheli de olabilir. Dahası, bunların tam anlamı ve uygulaması çok fazla konjonktürel de olabilir. Dahası bunlar, aynı şekilde fayda ilkesini destekleyen genel varsayımların bütün gerekliliklerini muhafaza ediyor da olabilirler. Orijinal pozisyonun durduğu noktadan, bunun, bu hipotezlere dayanması makul ve dolayısıyla bunların seçilen ilkeler içinde daha çok ifade edilen ideale yerleştirilmesi daha uzak bir mantıklılık olabilir. O nedenle, bu, tarafların özgürlüklerini doğru şekilde korumalarında, belirsiz ve spekülasyon aktüeryal hesaplamalar yerine, bunları tercih etmeleri olarak görünebilir. Bu uyarılar, adalet kavramının kamusalılığına gelindiğinde, komplike teorik argümanların çekiciliğinden sakınılmasını daha ileri şekilde onaylayacaktır. (§24) İki ilkenin muhakemesinin mukayesesinde, fayda kriteri için olan zemin, bu kısıtlamaların üzerine izinsiz girecektir. Fakat ikincil olarak, tarafların birinin diğerine karşı olan söylemlerinde gerçek avantaj ve her şeye rağmen faydanın teorik hesaplamalarında, taraflar şeylerin farklı olduğunu istemeseler dahi, her zaman için eşit özgürlükler lehine (buradaki olguda gerçekleştiğini varsayarak) bir gelişme vardır. Hakkaniyet olarak adalet içindeki ahlaki kavramlar kamusal olduğu sürece, iki ilkenin seçimi, bu tür söylemlerin etkisindedir. Dahası bu kolektif mesleğin menfaati, faydacı varsayımlar gerçek olsa dahi, bu ilkelerin lehinedir. Ben bu meseleleri, kamusalılık ile istikrarın bağlantısında, daha ayrıntılı olarak inceleyeceğim. (§29) Buradaki konuyla ilgili nokta, genel olarak, etik teorisinin mutlak şekilde doğal olgulara yardım etmesidir ama yine

de adalet görüşlerinin birinci ilke içine yerleştirilmesinin, teorik olarak dünyanın beklenmedik durumlarının buna ihtiyacı olduğunun tam olarak kavramasından daha iyi nedenleri vardır.

## 27. ORTALAMA FAYDA İLKESİNE ÖNCÜLÜK EDEN MUHAKEME

Şimdi ortalama fayda ilkesinin lehine olan muhakemeyi incelemek istiyorum. Klasik ilke daha sonra incelenecektir. (§30) Sözleşme teorisinin değerlerinden birisi, bu ilkelerin farklı kavramlar olduğunu belirgin şekilde göstermesidir. Bununla birlikte, bunların pratik sonuçları birbirleriyle kesişebilir. Bunların altında yatan analitik varsayımlar, bir anlamda başlangıç durumunun birbirine zıt yorumlarıyla birleşmiş de olsa, yine de bunlardan uzaktır. Ne var ki, önce faydacılığın anlamı hakkında birkaç söz söylemek gerekir. Faydacılık geleneksel anlamda arzunun tatmini olarak anlaşılır ve kişilerarası karşılaştırmaların en azından sınırdan toplanabilmesi olarak kabul edilir. Ben aynı zamanda faydacılığın, risk içeren bağımsız seçimler gibi bazı usullerle, söz gelişi, tatminin dereceleri arasındaki farkların sıraya konulması yeteneğinin karineleri tarafından ölçülebileceğini varsayıyorum. Bunlar geleneksel varsayımlardır; çok kuvvetli olmalarından dolayı bunlar burada eleştirilmeyecektir. Ben mümkün olduğu kadar kendi terimleriyle tarihi doktrini incelemek istiyorum.

Temel yapıya uygulandığında, klasik ilke, kurumların azami ve mutlak ağırlıktaki ilgili temsilcilerinin beklentilerinin toplamı olarak düzenlenmesine ihtiyaç duyar. Bu toplama, her beklentinin karşılığı olan kişi sayısının beklenti sayısı ile çarpılması sonucu elde edilecek sayının eklenmesiyle ulaşılır. Böylece, diğer her şey eşit ve fakat toplumdaki kişi sayısı iki misli olduğunda, toplam fayda iki defa büyük olur. (Elbette faydacı görüşte beklentiler, tatmin edilen ve öngörülen zevklerin toplamı ölçülerek bulunur. Bunlar hakkaniyet olarak adaletteki gibi değildirler, sadece birincil değerler endeksi kadardır.) Aksine ortalama fayda ilkesi, toplumu, toplama doğru değil, ortalama faydayı (kişi başına) azami hadde çıkarmaya yönlendirir. Daha modern görünen bu görüş, Mill'e ve Wicksell'e aittir ve son zamanlarda buna başkaları da yeni katkılar yapmışlardır.<sup>22</sup> Bu kavramı temel yapıya tatbik

---

<sup>22</sup> Mill ve Wicksell için bakınız Gunnar Myrdal'ın *The Political Element in the Development of Economic Theory/Ekonomik Teorinin Büyümesinde Siyasal Unsur*, çeviren

ettiğimizde, kurumlar, temsilci kişilerin beklentilerinin ölçülmüş toplamının yüzdesini azami sınıra getirirler. Bu toplamı hesaplarken, toplumun mutabık pozisyonunda olanlarının kesiriyle beklentileri çarparız. O nedenle, diğer şeyler eşit olduğunda, toplumun nüfusu iki kat olduğu zaman fayda iki katı daha büyük olacaktır görüşü doğru değildir. Aksine, çeşitli pozisyonlardakilerin yüzdeleri değişmedikçe fayda aynı kalır.

Orijinal pozisyonda bu fayda ilkelerinin hangileri tercih edilebilir? Bu soruya cevap vermek için, birisinin, her iki varyasyon aynı noktaya geldiğinde, nüfusun sabit kalıp kalmayacağına dikkat etmesi gerekir. Nüfus değiştiğinde tabii ki bir fark olacaktır. Klasik ilke, kurumların, ailenin büyüklüğünü etkilediği gibi, evlilik yaşını ve benzeri şeyleri de etkilemesidir. O nedenle bunlar, fayda toplamının en fazlasını sağlayacak şekilde düzenlenmelidir. Bireylerin sayısı arttığında, her bir kişinin ortalama faydası yeterli yavaşlıkla düştüğünde, ortalamanın ne kadar aşağıya düştüğü mesele yapılmadan, nüfus artışının sonsuza kadar büyümesi teşvik edilmelidir. Bu durumda, faydaların toplamı en fazla sayıdaki kişiye eklendiğinde, bu toplam, kişi başına düşen payın düşmesi için yapılandan tatmin edici şekilde daha büyüktür. Adalet meselesi olarak tercihe değil, çok düşük bir iyilik ortalamasına ihtiyaç duyulabilir. (Aşağıdaki şekle bakınız.)

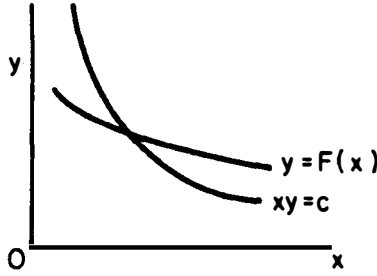
## NÜFUSUN SONSUZ ARTIŞI

Resmi olarak nüfus boyutunun sonsuz şekilde artma koşulu,  $y=F(x)$  eğrisindeki  $y$  kişi başına ortalamayı ve  $x$  nüfus büyüklüğünü ifade eder. Dikdörtgeni daha düz hale getirerek abartmak  $xy=c$  demektir.  $xy$  top-

---

Paul Streeten (London, Rotledge and Kegan Paul, Ltd. 1953), sf. 38f. J.J.C. *An Outline of a System of Utilitarian Ethics/Faydacı Etik Sisteminin Ana Hatları* (Cambridge, The University Press, 1961) sf.18, meseleleri askıda bırakmakla birlikte bağları kırmayı gereken durumda klasik ilkeyi doğrulamaktadır. Ortalama doktrininin mutlak destekçileri olarak, bakınız J.C.Harsanyi, *Cardinal Utility in Welfare Economics and Theory of Risk Taking/Refah Ekonomilerinin Ana Faydası ve Risk Alma Teorisi*, *Journal of Political Economy*, vol.63 (1965) ve R.B.Brandt, *Some Merits of One Form of Rule of Utilitarianism/ Faydacılık Kuralının Bir Şeklinin Bazı Erdemleri*, *University of Colorado Studies* içinde (Boulder, Colo.,1967) sf. 39-65. Brandt'ın bakışıyla ilgili aşağıda §29, not 31'deki nitelemelerini not ediniz. Harsanyi'nin incelemesi için bakınız P.K.Pattanaik, *Risk, Impersonality, and the Social Welfare Function/Risk, Gayrişahsilik ve Sosyal Refahın İşlevi*, *Journal of Political Economy*, vol.76 (1968) ve Sen, *Collective Choice and Social Welfare/Kolektif Tercih/ Seçim ve Sosyal Refah*, sf. 141-146.

lam faydaya eşittir ve dikdörtgenin alanı, bu toplam  $x$  arttığında  $x$  olarak artar,  $y$  eğrisi =  $F(x)$   $xy=c$ 'den daha düz hale gelmeyi temsil eder.



Şimdi klasik ilkenin bu neticesi, bunun ortalama ilkenin lehine olan taraflarca reddedileceğini göstermektedir. Bu iki ilke, sadece ortalama iyilik her zaman yeterli hızla düşer varsayımı kabul edildiği takdirde (her ne ise kesin nokta ötesinde) buna eşittir. O nedenle, bunların arasında ciddi bir çatışma yoktur. Ancak bu varsayım kuşkulu görünmektedir. Orijinal pozisyondaki kişiler yönünden, ortalama refahı tutacak bir tür zemin üzerinde anlaşmak daha rasyonel görünmektedir. Taraflar kendi çıkarlarını geliştirmeyi amaçladıklarında, onların hiçbir durumda tatminlerinin toplamını artırmak yönünde bir arzuları yoktur. Bu nedenle, ben iki adalet ilkesine daha makul faydacılık alternatifini klasik değil ama ortalama ilke olarak varsayıyorum.

Şimdi, tarafların ortalama ilkesine nasıl varabileceklerini incelemek istiyorum. Benim taslağını sunacağım muhakeme, genel olarak mükemmel ve seslendirildiğinde alternatiflerin nasıl sunulacağı sorunundan bütünüyle kaçınan bir muhakemedir. Ortalama ilkesi, kabul edilebilir yegane akla uygun seçenektir. Rasyonel tek bir bireyin birkaç toplumdaki hangisine girebileceğini seçeceği bir durumu hayal edin.<sup>23</sup> Fikirleri kesinleştirmek için ilk önce bu toplumun bütün üyelerinin aynı tercihlere sahip olduklarını varsayın. Dahası aynı zamanda bütün bu tercihlerin, ana faydayı tanımlamaya gücü yeten birisinin tanımladığı tatmin edici şartlar olduğunu varsayın. Hatta, her toplum aynı kaynaklara ve dağıtılmış aynı doğal yeteneklere sahiptir. Yine de, farklı yete-

<sup>23</sup> Burada W.S.Vickrey'in 'Utility, Strategy, and Social Decision Rules/Fayda, Strateji ve Sosyal Karar Kuralları'nın birinin aşamasını takip ediyorum. *Quarterly Journal Economics*, vol.74 (1960) sf. 523f

nekleri olan bireyler farklı gelirlere sahiptir ve her toplumun kendi dağıtım politikası vardır. Eğer bu politika belli bir noktanın ötesine itilir ve teşvik azaltılırsa, üretim de buna bağlı olarak düşer. Bu toplumlarda değişik politikalar uygulandığını varsaydığımızda, tek başına olan bir birey hangi topluma katılacağına nasıl karar verecektir? Eğer o kendi becerilerini ve çıkarlarını kesin olarak biliyorsa ve bu toplumlar hakkında ayrıntılı bilgisi varsa, bunlardan hangisinde rahat edebileceğini öngörebilir ve buna dayanarak karar verebilir. Burada onun için herhangi bir ihtimal hesabı yapmaya ihtiyaç yoktur.

Ancak bu durum oldukça özeldir. Bunu orijinal pozisyondaki herhangi birisini benzerleriyle artırmak suretiyle adım adım değiştirelim. Böylece ilk önce varsayımsal katılımcının, değişik toplumlardaki yeteneğine bağlı rolünün ona bunu tamamlayacak gücü verdiğiinden emin olmadığını kabul edelim. Eğer o tercihlerinin başkalarıyla aynı olduğunu varsayarsa, iyi olma beklentisini artırmak için çalışmaya karar verecektir. O ihtimal hesaplamalarını verili bir toplumdaki, o toplumun temsilci üyeleri gibi alternatif faydaları dikkate alarak yapacak ve oraya ulaşmak için gerekli her pozisyonun olasılıklarının tahmini değişikliklerini hesaba katacaktır. Onun beklentileri, bundan dolayı temsilci bireylerin faydalarının toplam ağırlığı olarak tanımlanacaktır. Ki, bu durum,  $P_1$ 'in elde edeceği ith (çn: bir seri/düzen/ardışıklık içinde i olarak görünmek) pozisyonunun olasılığı ve  $u_1$  buna denk gelen temsilci insanın faydasını gösteren  $\sum P_1 u_1$  ifadesiyle tanımlanacaktır. O daha sonra en yüksek ihtimali teklif eden toplumu seçecektir.

Birkaç daha ileri modifikasyon, durumu orijinal pozisyona daha yakın hale getirecektir. Varsayımsal katılımcının ne kendi yetenekleri hakkında ne de her bir toplumda muhtemelen tuttuğu yer konusunda hiçbir şey bilmediğini kabul edelim. Onun tercihlerinin toplumdaki diğer insanlarınkiyle hala aynı olduğunu varsayalım. Şimdi onu ihtimal hatları boyunca eşit şansa sahip herhangi bir birey olmak gibi bir nedenle devam ediyor kabul edilelim. (Bu onun şansının herhangi bir temsilci insanın altına düşmesinin, bu insan tarafından temsil edildiği toplum kesirdir.) Bu olguda o kişinin beklentileri hala her toplum için olan ortalama faydanın özdeşidir. Bu modifikasyonlar, en sonunda onun beklenti kazançlarını her toplum için olan ortalama refah çizgisine getirecektir.

Şimdiye kadar, aynı topluma ait olsalar da olmasalar da, bütün bireylerin benzer tercihlere sahip olduklarını varsaydık. Onların iyi kav-

ramları kabaca aynıdır. Şimdi bu son derece yüksek sınırlayıcı olan varsayım düşmüştür. Biz son adımı atmakta ve başlangıç durumunun bir çeşitlemesine gelmiş bulunmaktayız. Diyelim ki, bu toplumların üyelerinin veya kişilerinin özel tercihleri hakkındaki kararları hususunda, hiçbir şey bilinmemektedir. Bu olgular, bu toplumların bilgi yapısıyla birlikte dışlanmışlardır. Cehalet perdesi şimdi tamamlanmıştır. Ancak birisi, yeni gelen varsayımsal nedenleri, hala eskisi gibi hayal edebilir. Bu kişi, kendisinin, sosyal pozisyonu, yetenekleri ve tercihleri tam olarak bağışlanmış eşit ihtimalli olan herhangi birisine dönüştüğünü varsayabilir. Tekrar etmek gerekir ise, o kişinin beklentisi, o toplumun en büyük ortalama faydasıdır. Biz bunun böyle olduğunu aşağıdaki şekilde görebiliriz. Şöyle ki,  $n$  bir toplumdaki kişi sayısı olsun. Onların iyilik düzeyleri  $u_1, u_2, \dots, u_n$  olsun. Bu durumda toplam fayda  $\sum u_i$  ve ortalama  $\sum u_i/n$ 'dir. Bir kişinin herhangi bir başka kişiyle eşit şansa sahip olduğunu varsaydığımızda, birisinin beklentisi:  $1/n u_1 + 1/n u_2 \dots + 1/n u_n$  veya  $\sum u_i/n$  olur. Beklentinin değeri ortalama faydayla özdeşdir.

Bu durumda, eğer faydanın kişilerarası mukayesesinden vazgeçersek, tarafları ihtimal hesaplamalarıyla yetersiz neden ilkelerinin peşinden giden ve riskten hoşlanmayan rasyonel bireyler olarak görürsek, (önde gelen ihtimal hesaplarının altını çizen ilke) başlangıç durumu fikri doğal olarak ortalama ilkesine önderlik eder. Taraflar bunu seçerek, bu noktadan görebildikleri kendi iyi beklentilerini maksimize ederler. Sözleşme teorisinin bazı şekilleri, o nedenle, klasik bakış üzerinden ortalama için bir yol ileri sürer. Aslında, ortalama ilkesi başka ne şekilde hesaba katılabilir? Her şey bir yana, ortalama ilkesi bir teleolojik doktrin değildir, güçlü şekilde ifade etmek gerekir ise, klasik bir görüş olarak, bu durum, bundan dolayı iyinin maksimize edilmesi fikrine olan bazı sezgisel başvuruları eksiklik olarak görür. İhtimaldir ki, ortalama ilkesini elinde tutan birisi, sözleşme teorisinin, en azından buraya kadar genişletilmesini davet etmeyi isteyebilir.

Önceki incelemede, faydanın geleneksel anlamda arzunun tatmini olarak anlaşıldığını ve mümkün olan asıl yorumlama mukayesesini olarak kabul edildiğini varsaymıştım. Ancak faydanın bu nosyonu, ekonomik teori tarafından son yıllarda büyük ölçüde terk edilmiştir; artık bu nosyonun çok fazla belirsiz olduğu ve ekonomik davranışın açıklanmasında hiçbir esaslı rol oynamadığı düşünülmektedir. Şimdi fayda ekonomik amillerin seçiminin bir temsil yolu olarak ve tatminin bir ölçüsü



olmadığı şeklinde anlaşılmaktadır. Faydanın ana çeşitlerinin en önemlisi, şimdilerde risk içeren beklentiler arasındaki seçime dayanan Neuman-Morgenstern inşasından türediği kabul edilmektedir. (§49) Geleneksel nosyonun aksine, bu ölçü kişilerarası mukayese için bir zemin sağlamayı aramamakta ve belirsizlik tutumlarını dikkate almaktadır. Yine de, bu çeşit ölçüyü kullanarak ortalama fayda ilkesini formüle etmek hâlâ mümkündür: birisi, orijinal pozisyondaki tarafların veya bunların bazı değişkenlerinin Neuman-Morgenstern'in fayda fonksiyonuna sahip olduklarını ve beklentilerini buna göre belirlediklerini varsayabilir.<sup>24</sup> Elbette, belli önlemler alınabilir. Mesela, bu fayda fonksiyonları her tür incelemede dikkate alınmaz; fakat tarafların kendi iyisininin daha öte ne olduğunu tahminen yansıtır. Eğer bunlar, başka nedenlerden etkilenirlerse, o zaman bizim bir teleolojik bir teorimiz olmaz.

Bu kısıtlamalar gözlemlendiğinde, bunlar ancak orijinal pozisyon içindeki normal kişide görülebilen yüksek düzeydeki riskten kaçınma hesaba katılarak ifade edilebilir ve bu büyük riskten kaçınma, daha çok fayda ilkesi şeklindeki farklılık ilkesine benzer ve bu en azından ekonomik çıkarlar sorun olduğunda değerlendirilir. Elbette, bu iki ilke aynı değildir. Aralarında çok fazla önemli farklılıklar vardır. Ama şu benzerlik de vardır; genel bir perspektife uygun risk ve belirsizlik, her iki görüşe de ama daha çok durumları daha az şanslı olanların lehine önderlik eder. Gerçekte, kabul edilebilir riskten kaçınma daha büyük olabilir. Orijinal pozisyondakilerin kararlarının muazzam tehlikeleri tamamen değerlendirilebilir. Faydacı ağırlık daha sonra (§49) sadeleştirileceği gibi pratik amaçlarla farklılık ilkesine yaklaşabilir ve lehine belirleyici olabilir.

---

<sup>24</sup> Bunun nasıl yapılacağı J.C.Harsanyi tarafından gösterilmiştir. Bakınız *Cardinal Utilities in Welfare Economics and the Theory of Risk Taking/Refah Ekonomilerinde Ana Faydalar ve Risk Alma Teorisi*, *Journal of Political Economy*, vol.61 (1953) ve *Cardinal Welfare, Individualistic Ethics, and Interpersonal Comparisons of Utility/Ana Refah, Bireysel Etik ve Faydanın Kişilerarası Karşılaştırılması*, *Journal of Political Economy*, vol.63 (1955). Bu formülasyonla ilgili bazı güçlükler konusundaki incelemesi için bakınız, P.K.Pattani, *Voting and Collective Choice/Oyverme ve Kolektif Seçme* (Cambridge, The University Press. 1971), ch.kısım 9. Geleneksel teori ile Neuman-Morgenstern'un fayda nosyonları arasındaki çelişkiler üzerine ulaşılabilir bir göz önüne alma Daniel Ellsberg'in *Clasic and Current Notions of Measurable Utility/Ölçülebilir Faydanın Klasik ve Cari Nosyonları*'nda bulunabilir.*Economic Journal*, vol.64 (1963)

## 28. ORTALAMA İLKESİNİN BAZI ZORLUKLARI

İki adalet ilkesi argümanını ele almadan önce ortalama fayda ilkesinin birkaç zorluğundan söz etmek istiyorum. Ancak önce, sadece görüldüğünde ortaya çıkan bir itirazı not etmeliyiz. Gördüğümüz üzere, ortalama ilkesi, başlangıç durumu noktasından, beklentilerini her tür şansını artırmaya hazırlanan rasyonel bir bireyin etiği olarak görülebilir. (Eğer olasılıklar için objektif bir zemin yoksa, olasılıklar yetersiz sebep ilkesiyle hesaplanır.) Bir toplumun bütün üyelerinin, gerçek ve eşit riski önceden kabul etmeleri ilkesine karşı çıkmaları çekicidir. Bazen birisi, herkesin gerçekten eşit şanslara sahip olmasında hemfikir olduğunu söylemek ister. Açıkça böyle bir fırsat olmadığı sürece bu ilke sakattır. Aşırı bir durum düşünün: köle sahibi kölelerine karşı durduğunda, kendi pozisyonunun haklılığını onlara karşı, her şeyden önce kendi toplumunun verili şartlarında kölelik kurumunun gerçekte en büyük ortalama mutluluk üretmek için gerekli olduğunu ileri sürerek işe girer. İkinci olarak, sözleşmesel başlangıç durumunda, köle sahibi olmayı savunulabilir gördüğü için sonradan meydana gelecek bütün riskleri kabul ederek ortalama ilkesini seçtiğini ileri sürebilir. Biz şimdi düşünmeden, köle sahibinin argümanını konu dışı olduğu, eğer öyle değil ise çok çirkin bulduğumuz için reddetmeye eğilimliyizdir. Birisi onun neyi seçtiği fark etmez diye düşünebilir. Bireyler gerçekten adalet kavramının gerçek risklere konu olduğu hususunda aynı fikirde olmadıkları sürece, hiç kimse onun gereklilikleriyle bağlı değildir.

Bununla birlikte, sözleşme görüşüne göre, köle sahibinin argümanı genel şekliyle doğrudur. Kölelerin kendi tartışmalarında bu şekilde sert yanıt vermek, seçme için gerçek bir fırsat olmadığı, şeylerin ortaya çıkan risklerin eşit paylaşımı bulunmadığı sürece ilgisiz bir yanıttır. Sözleşme doktrini mutlak olarak varsayımsaldır: eğer bir adalet kavramı orijinal pozisyonda kararlaştırıldıysa, doğru olan onun ilkelerinin uygulanmasıdır. Böyle bir anlayışa karşı, bu anlaşmaya girme veya girmeme konusunda hiçbir itiraz yoktur. Her iki yola birden sahip olamayız: bireylerin görevlerinin ve yükümlülüklerinin açıklanmasında ve daha sonra gerçek durumlar üzerinden risk taşırken, adalet ilkelerimizi istediğimiz gibi fırlatmakta ısrar etmekte, rızanın uygun fırsatlarını bulamadığımız

takdirde, adalet teorisini varsayımsal olarak yorumlayamayız.<sup>25</sup> O nedenle, hakkaniyet olarak adalet içinde köle sahibinin argümanını çürütmenin yolu, onun davet ettiği ilkenin orijinal pozisyonunda reddedildiğini göstermektir. İki adalet ilkesinin lehine olan nedenler dengesini tesis etmek için başlangıç durumunun (lehe olan yorumu üzerinden) değişik görüşlerinden yararlanmak dışında bizim hiçbir seçeneğimiz yoktur. Gelecek kısımda bu konuyu ele alacağız.

Ortalama ilkesinin birinci güçlüğü, iki adalet ilkesinin lehine olan argümanların düzenlenmesinde, benim incelememde evvelce bahsettiğim sezgisel bir araç olarak maksimin kuralıdır. Bu durum, rasyonel bir insanın ihtimalleri hesaplama yoluyla ilgilidir. Bu sorun, başlangıç durumundaki bir kişinin bir başka kişi olmakta eşit şansı olduğunu varsaymanın hiçbir nesnel zemininin olmamasından ortaya çıkar. Bu durum, bu varsayımın kişinin ait olduğu toplumun bilinen bir özelliği olmamasındandır. Argümanın ortalama ilkesine öncülük ettiği erken aşamalarda, varsayımsal olarak yeni gelen kişi, yetenekleri ve arasından seçtiği toplumların şekillendirilmesi hakkında bazı bilgilere sahiptir. Onun hesapladığı şanslar bu bilgiye dayanmaktadır. Ancak son aşamada özel olgular üzerinde, (adalet durumunun ima ettiği istisnalar hariç) tam olarak bir cehalet perdesi vardır. Bireylerin olasılığının inşası, sadece yetersiz neden ilkesi üzerinden bu aşamaya dayanmaktadır. Bu ilke, herhangi bir bilginin eksik olmasında ihtimallerin tahsisinin sonucu olarak kullanılmaktadır. Bu durum, hiçbir kanıtı sahip olmadığımızda yaptığımız anketlerden her birinin aynı olduğunu daha başlangıçta varsaydığımız yönünde akıl yürütmektir. Önce bu ihtimallerin tahsis edildiği zemin üzerinde bulunan cehalet perdesi durumu fikri, kişinin sahip bulunduğu pek çok kanıt gösterdiği özel bir deyimden tarafsız olduğu yerde aynı sorunları sunar. İlkenin kullanılması hakkında farklı olan, ilkenin, bilginin eksik olmasına rağmen ihtimaller hakkında müdahalede bulunmakta ve ihtimaller ağına sıkı şekilde bağlı olan farklı tür bilgiyi birleştirmekte kişiye imkan sağlamasıdır. Rastgele örnekleme dayanan şansların tahmin edilmesi sürecinde bir teorisinin parçası

---

<sup>25</sup> Ben bu meselede yanlışım. Bakınız *Constitutional Liberty and the Concept of Justice/Anayasal Özgürlük ve Adalet Kavramı Nomos VI: Justice*, ed.C.J.Friedrich and J.W.Chapman (New York, Atherton Press. 1963), sf. 109-104. O.H.Harman'a bu noktayı açıklığa kavuşturduğu için minnettarım.

olarak önce ihtimaller gelir. Hiçbir bilginin olmamasıyla sınırlı olma durumu, teorik bir sorun tavrı takınmaz.<sup>26</sup> Kanıtın her ne şekilde olursa olsun biriken ön ihtimalleri düzeltmesi gibi, yetersizlik nedeni ilkesi de en azından başlangıçtan itibaren hiçbir ihtimalin dışarıda bırakılmamasını sağlar.

Ben şimdi tarafların bu ilkenin sadece temellerine ulaşan ihtimalleri azalttığını varsayacağım. Bu varsayım orijinal anlaşmanın temel önemi açısından ve kişinin görünen kararının sorumluluğunu, bundan etkilenecek olanın mirasçılarının da arzu etmesi bakımından makuldür. Kendimizden daha ziyade bunlar için büyük risk alma konusunda daha çok isteksiz ve dolayısıyla sadece belirsizliklerden sakınmak için hiçbir yol olmadığında böyle yaparız veya nesnel bilgiyle olası kazançlar hesaplandığında bunu isteriz. Taraflar adaletin iki ilkesine sahip oldukları sürece, orijinal pozisyonun belirsizliklerinden daha fazla kaçarlar.

Onlar, toplumlarının izin verdiği şartlarda hayatın kabul edilebilir standartlarını ve özgürlüklerinin korunmasını garanti ederler. Gerçekten benim bir sonraki kısımda ileri süreceğim üzere, yetersiz sebep ilkesinden vazgeçilmesinin, ortalama ilkesinin seçiminden daha iyi bir olasılık teklif ettiği hususu kuşkuludur. O nedenle, cehalet perdesinin etkisi iki ilkenin lehine görünmektedir. Bu adalet anlayışı, tam cehalet durumuna daha iyi uymaktadır.

Emin olunuz ki, toplum hakkındaki varsayımlar, eğer bunlar sağlam ise, tarafların eşit ihtimalin nesnel hesaplamasına gelmelerine izin verebilir. Bunun Edgeworth'ün klasik ilkesini tek bir ortak fayda argümanına dönüştürdüğünü görmeliyiz.<sup>27</sup> Gerçekte, onun muhakemesi siyasanın hemen her genel standardına destek için düzeltilebilir. Edgeworth'ün düşüncesi, kendisiyle ilgili tarafların, sosyal politikaların

---

<sup>26</sup> Bakınız William Fellner, *Probability and Profit/İhtimal ve Kâr*, sf. 27f. Yetersiz neden kendi klasik şekli içinde zorluklara öncülük eder olarak bilinir. Bakınız J.M.Keynes, *A Treatise on Probability/İhtimal Üzerine Bilimsel Bir İnceleme* (London, Macmillan, 1921), ch.IV. Rudolf Carnap'ın *Logical Foundation of Probability/İhtimalin Mantıksal Temelleri*, 2nd ed.(Chicago: University of Chicago Press. 1962) Carnap'ın amacı klasik ilkenin yapmaya niyetlendiği teorik araçları bularak mantıklı bir tümevarım sistemi inşa etmektir. Bakınız sf. 344f.

<sup>27</sup> Bakınız F.Y.Edgeworth, *Mathematical Psychics/Matematiksel Fizik*, (London, 1988) sf. 52-56 ve *The Pure Theory of Taxation/Vergilendirme'nin Saf Teorisi*'nin ilk sayfaları, *Economic Journal*, vol.7 (1987), Aynı zamanda bakınız R.B.Brandt, *Ethical Theory/Etik Teori* (Englewood Cliffs, N.J.Prentice Hall, Inc, 1959) sf. 365f.

değerlendirilmesinde siyasal bir ilke olarak fayda standardıyla anlaşma altında olanlara kesin makul bir varsayım olarak formüle edildiğinde rasyonel gelebilir. Bu tür bir ilkenin ortaya çıkma ihtiyacı, siyasal sürecin rekabetçi olmaması ve bu kararların pazara bırakılması nedeniyle- dir. Farklı çıkarların uzlaştırılması için bazı başka metotlar bulunmalıdır. Edgeworth, fayda ilkesinin arzu kriteri olarak kendi çıkarıyla ilgili tarafların anlaşmaları gerektiğine inanır. Onun düşüncesi, uzun vadede pek çok fırsatın ve her bir fırsat üzerindeki faydanın azamileştirilmesi siyasetinin, her bir birey için muhtemelen daha çok en büyük faydanın verilmesinde görünür. Bu standardın tutarlı uygulamasının, vergilendirme, mülkiyet ve daha başka yasalılaştırmalarda, bir tek kişinin görüşünden daha iyi sonuçlar verdiği hesap edilmiştir. O nedenle, bu ilkenin uygulanması durumunda, kendi çıkarlarıyla ilgili taraflar sonuçta kaybetmeyecekleri ve gerçekte amaçlarını en iyi şekilde geliştirebilecekleri makul güvenceye sahip olacaklardır.

Edgeworth'ün düşüncesindeki kusur, özellikle temel yapı olgusundaki gerekli varsayımlarının çok aşırı şekilde gerçekçi olmamasıdır.<sup>28</sup> Bu varsayımları ifade etmek için önce bunların nasıl mantıksız olduklarını görmek gerekir. Siyasal süreci oluşturan kararların etkisinin sadece az ya da çok bağımsız olmadığını; fakat sosyal sonuçları itibariyle kabaca aynı düzende olduğunu, bu kararların her olayda çok büyük olamayacağını, aksi halde bu sonuçların bağımsız olmayacağını varsaymamız gerekir. Dahası, insanların bir sosyal pozisyondan diğerine rastgele tarzda hareket ettikleri; kazanç ve kayıp için ortalamanın dışında yeteri kadar uzun yaşadıkları veya bunu fayda ilkesinin fazla zamanı onu lehine eşit olarak dağıtmasının yasamaya rehberlik ettiği başka bir mekanizmanın temin ettiği varsayılmalıdır. Ancak toplum çok açık olarak bu çeşit bir ihtimale dayalı bir süreç değildir ve sosyal politikanın bazı sorunları diğerlerine göre daha yaşamsaldır. Ki bu durum, sık sık avantajların kurumsal dağıtımında büyük ve dayanıklı bir yön değiştirmeye neden olur.

Mesela, bir toplumun yabancı ülkelerle olan ticaret politikalarında tarihsel bir değişiklik yapma olayını inceleyelim. Buradaki sorun, ziraat

---

<sup>28</sup> Burada Edgeworth'ün argümanının I.M.D. tarafından kullanıldığı ve ona ait ve J.R.Hicks'in teklifine karşı olan *Critique of Welfare Economics/Refah Ekonomilerinin Eleştirisi*, 2nd ed. (Oxford, The Clarendon Press.1957) kullanıyorum.

ürünlerinin ithalinde yeni endüstrilerdeki işçiler için daha ucuz gıda maddeleri elde etmek amacıyla uzun ömürlü tarifelerin kaldırılıp kaldırılmamasıdır. Bu olgu, faydacı zeminlerde değişikliğin haklı bulunması, sürekli olarak toprağa ve endüstriyel sınıfların ait oldukları akrabalık pozisyonlarını etkileyecek olması demek değildir. Edgeworth'ün gerekçesi, payların dağıtılmasında ve kurumsal araçların rastgeleliğinin sağlanmasında, pek çok kararın sadece göreceli olarak küçük ve geçici etkiye sahip olmasından ibarettir. Gerçekçi varsayımlar altında, onun argümanının özelliği, sadece faydacılık ilkesinin yasama standardı olarak siyaseten daha az sorunlu tali bir yere sahip olduğu konusunda iyi bir görüş tesis etmesidir. Ne var ki, bu çok açık şekilde sosyal adaletin ana sorunları için olan ilkenin başarısız olduğunu ifade eder. Bu durum, öncelikle adalet sorununu, bizim toplumdaki başlangıç yerimizin ve doğuştan bağışlanan özelliklerimizin devam eden yaygın etkisi ve sosyal düzenin tek bir sistem olma olgusunu karakterize eder. Biz, matematiksel yönden çekici varsayımlarla insanların sosyal pozisyonlarının ihtimalleri içine girmek ve her nasılsa sonunda onların durumlarının asimetrisiyle eşitlenmek hususunda kandırılmamalıyız. Aksine, bunun bir olgu olmadığını ve olamayacağını tam olarak tanımamız ve kendi adalet anlayışımızı kendimiz seçmemiz gerekir.

O nedenle, eğer ortalama fayda ilkesi kabul edilir ise, taraflar yetersiz neden ilkesinden sonuç çıkarabilirler. Onlar, bazılarının belirsizlik altında seçme olarak isimlendirdikleri Laplace'in kuralını\* takip etmelidirler. İhtimaller, bazı doğal yollarla belirlenir ve her biri bir ihtimal olarak ifade edilir. Toplum hakkındaki hiçbir genel olgu, bu ifade edilenleri desteklemeyi önermez. Eğer bilgi tükenmemişse, taraflar ihtimal hesaplamalarını sürdürürler. Ben şimdi burada ihtimal kavramını incelemeyeceğim, sadece birkaç noktayı not edeceğim.<sup>29</sup> Her şeyden önce,

---

\* Çevirenin notu: Matematikte sınır değer problemleri dahil diferansiyel denklemleri çözmekte ve olasılık teorisinde mühendislik alanında zamandan bağımsız doğrusal sistemleri modellemekte kullanılan bir dönüşümdür. Genel anlamda bir fonksiyonun tanım kümesini zamandan frekansa çevirir.

<sup>29</sup> William Fellner, *Probability and Profit/İhtimal ve Kâr*, sf. 210-233, özet yorumlar ile birlikte faydalı bir bibliyografya içermektedir. Özellikle L.J.Savage'in *The Foundations of Statistics/İstatistiğin Temelleri*, (New York, John Wiley and Sons.Inc1954) deki Bayesian görüş noktası olarak isimlendirilen son gelişmeler için önemlidir. Felsefi literatür için bir rehber olarak bakınız H.E.Kyburg, *Probability and Inductive Logic/İhtimal ve Tümevarımcı Mantık* (Riverside, N.J.Macmillan, 1970)

belki sürpriz olacak ama ihtimalin anlamı bir problem olarak ahlak felsefesinde, özellikle adalet teorisinde ortaya çıkar. Bununla birlikte, rasyonel seçme teorisinin bir parçası olarak ahlak felsefesinin ortaya çıkması sözleşme doktrininin kaçınılmaz sonucudur. İhtimal düşünceleri, başlangıç durumunun tanımlandığı verili yola girilmesiyle bağlantılıdır. Cehalet perdesi, tam belirsizlik altında seçme problemine doğrudan önderlik eder. Elbette, tarafları mükemmel fedakarlar olarak kabul etmek ve onların her bir insanın pozisyonunun belirli olduğunu öne sürdüklerini varsaymak mümkündür. Başlangıç durumunun bu yorumu risk ve belirsizlik unsurlarını ortadan kaldırır. (§30)

Bununla birlikte, hakkaniyet olarak adalet içinde bu problemden sakınmanın hiçbir yolu yoktur. Gerekli olan şey, riske yönelik özel davranışlara dayanan seçilmiş ilkelere izin vermemektir. O nedenle, cehalet perdesi, bu eğilimlerin bilgisini kuralın dışında tutar; taraflar şans almakta alışılmadık bir karşı koymaları olup olmadığını bilmezler. Mümkün olduğu kadarıyla bir adalet kavramının seçimi, bir şekilde veya başka bir şekilde şans almak hususunda, özgün bireysel tercihlerden etkilenmeyen riskleri kabul eden rasyonel bir değerlendirmeye dayanmalıdır. Elbette, sosyal bir sistem, değişen bu eğilimleri, ortak amaçları gerçekleştirmeye izin veren kurumların sahibi olarak avantaj saymalıdır. Ancak ideal olarak her durumda sistemin temel düzenlemesi bu davranışlardan herhangi birisine dayanmamalıdır. (§81) O nedenle, iki adalet ilkesi için bunların orijinal pozisyonundaki şansları hususunda kendi özgün muhafazakar görüşlerini açıklamaları bir argüman değildir. Bizim göstermemiz gereken, bu durumun benzersiz özelliklerini vermek, kendi temel çıkarlarını normal bir düzen içinde güvence altına alma gücüne sahip olan ve belirsizlikten memnun olmayan herhangi bir kişiyle fayda ilkesinin rasyonel olduğu hususunda hemfikir olmaktır.

İkinci olarak, ben çok basit şekilde, özel olgular bilgisi (veya makul inançlar) temelinde, ihtimal yargılarının eğer rasyonel karar zeminleri varsa, bunların nesnel temelleri olması gerektiğini varsayıyorum. Bu kanıt, göreceli frekansların raporları şeklinde olmamalı; ancak sonucun oluşmasında etkili olan değişik eğilimlerin göreceli gücünü hesaplamak için gerekli zemini sağlamalıdır. Nesnel gerekçelere olan ihtiyaç, orijinal pozisyon içinde temel önemde görünenlerin ve tarafların bu konudaki kararının diğer kararlarından daha iyi olduğunu istemelerini görmeleri olgusunun tamamından daha ivedidir. Ben o nedenle, orijinal pozisyon

tanımının içini doldurmak için, tarafların ihtimal hesaplamaları indiriminin özel olgular bilgisine dayanmadığını ve bunların daha çok ve sadece yetersiz neden ilkesinden türemediğini varsayacağım. Nesnel zeminlere olan ihtiyaç, yeni Bayesian\* teorisyenler arasındaki ihtilaf olarak görülmemeli ve daha çok klasik fikirlere bağlı görülmelidir. Bu vakıadaki çelişki, sağduyuya dayanan ihtimal hesaplamalarının sezgisel ve kesin olmayan hesaplamalardan ne kadar uzakta olması ve ihtimal teorisinin resmi cihazlarının anonimleştirilmesi yerine, bu bilgiyi hesap dışı bırakan metotların ulaştığı sonuçları ayarlayan geçici yolları kullanmasıdır.<sup>30</sup> Burada yeni Bayesianlar kuvvetli bir olguya sahiptir. Bu kesinlikle, bizim sezgisel bilgiyi kullandığımız zaman ve sağduyu sistematik bir şekilde veya düzensiz ya da açıklanamaz bir yolla bunu önceden sezdiğimiz zaman daha iyidir. Ancak bunların hiçbirisi, hatta bunlar orijinal pozisyonun içindeki kararın rasyonel temelleri olsa dahi, toplum hakkındaki ihtimaller yargısının bilinen olguları içindeki nesnel temellere sahip olmasının tartışılmasına etki etmez.

Benim burada sözünü etmek istediğim son güçlük derin bir problemi ortaya çıkarır. Bununla uygun şekilde ilgilenmem gerekmemle birlikte, bunu görmezden de gelemem. Ortalama ilkesinin muhakemesinin son adımındaki beklentinin özelliğinden bir sorun ortaya çıkar. Normal durumda beklentiler hesaplandığında, seçeneklerin faydası,  $\sum_{P_i U_i}$  açıklamasındaki  $U_i$  seçimin bireysel tercih olarak yapılması olarak isimlendirilen bir tercihler sisteminden türer. Faydalar, kişinin kendi değerler şemasından kendisi için hesapladığı seçeneklerin değerini gösterir. Şimdiki olgu, her halükarda, her bir faydanın dayandığı farklı kişilerin tercihleridir. Elbette, muhakeme öngörülerinin kişilerarası mukayeseler olduğu hususu oldukça açıktır. Ancak, bir an için bunları tanımlamayı bir kenara bırakırsak, burada işaret edilmesi gereken nokta, kendi amacını saymaması dışında bireyin seçmeyi düşünmesidir. O, sosyal pozisyonunu, yeteneklerini ve amaçlarını tamamlayan her bir bireyin sistemi içinde, herhangi biri olmak için bir şans alır. Bu beklentinin anlamlı olup olmadığından kuşku duymamız gerekir. Amaçlar

---

\* Çevirenin notu: Thomas Bayes tarafından bulunan, bir şeyin ileride olma ihtimalini, şimdiki denemelerde olmama frekansından hesaplamayı hedef alan matematiksel yöntemdir.

<sup>30</sup> Bakınız Fellner, *Probability and Profit/İhtimal ve Kâr*, sf. 48-67 ve Luce ve Raiffa, *Games and Decisions/Oyunlar ve Kararlar*, sf. 318-334



için hesaplanmış bir plan gelmediğinde, beklenen şey ihtiyacı olan birimden yoksun olur.

Bu sorunu açıklamak için, nesnel değerlendirme durumu ile kişinin yetenekleri, karakter özellikleri ve amaçlar sistemi gibi değerlendirme yönlerini ayırmak gerekir. Bir başka bireyin sosyal pozisyonu, refahı ve benzeri diğer şeyler temelinde sosyal durumunu değerlendirerek bir tespitte bulunmak, kendi bakış açımızdan, yeteri kadar kolaydır. Daha ileri gideriz ve bizim için değerli olan hususlara göre bir başkasının yerine geçer ve en azından onu, onun amaçları ve özellikleri itibariyle belirleriz. Kendi hayat planımızı bilerek, bu kişilerin özelliklerinin ve amaçlarının rasyonel olup olmadığına ve dolayısıyla yapabildiğimiz kadarıyla onların geliştirilmelerinin ve teşvik edilmelerinin uygun bulunduğuna karar verebiliriz. Ancak beklentilerimizi inşa etmede, bir başkasının hayat yolunu ve nihai amaçlar sistemini nasıl değerlendirebiliriz? Bizim kendi amaçlarımıza göre mi, yoksa onun amaçlarına göre mi bunu yapabiliriz? Sözleşme argümanı buna bizim kendi açımızdan karar vermemiz gerektiğini varsayar: Bir başkasının hayat yolunun ve onun kendi amaçlarını gerçekleştirmesinin (onun şartlarının toplamı) bizim için değeri, öncelikle inşa edilmesi varsayılan beklentilerin, onun için de değerli olması demek değildir. Dahası, adalet koşulları bu değerlerin keskin farklılığını ifade eder. Birbiriyle çatışan hak iddiaları, insanların sadece benzer arzularının benzer türdeki şeyleri (mesela zorunlu ihtiyaç olarak giyecek ve yiyecek) istemelerinden ortaya çıkmaz, iyi anlayışlarının farklılığından da ortaya çıkabilir. Bu bağlamda, bizim için birincil değerler anlamındaki şeyler, onların başkalarıyla mukayese edilebilir olarak anlaştıkları şeyler olabilir ve bu anlaşma bizim nihai amaçlarımıza kadar genişletilemeyebilir. Emin olmak gerekir ki, taraflar kendi nihai amaçlarını bilmezler ama bunu genel olarak bilirler. Bu amaçlar hiçbir kabul edilebilir ölçüye konu ve muhalif olmazlar. Herhangi birisinin toplam durumunun değeri, o kişiye göre, ona bizim verdiğimiz değerle aynı değildir. O nedenle, ortalama fayda ilkesi argümanı içindeki son adım beklentisi doğru olmayabilir.

Bu zorluğu biraz farklı bir yolla formüle edebiliriz. Ortalama ilkesi için olan muhakeme, biraz birleşik bir beklenti olarak tanımlanmalıdır. O nedenle, tarafların kesin kurallar üzerindeki kişilerarası mukayeselerde bir temelde anlaştıklarını varsayalım. Tam da farklılık ilkesi anlamının birincil değerler endeksinin kullanılmasında farklılık ilkesinin

parçası olması gibi, bu kurallar da fayda ilkesinin anlamının bir parçası haline gelir. O nedenle, insanların tatminlerinin, arzularının ve tercihlerinin gücünün, doğal yeteneklerinin, fiziksel davranışlarının, hoşlandıkları özel ve kamusal emtiaların ve benzeri diğer şeylerin, verili mutlak parametrelerin kesin psikolojik kanunları tarafından belirlenmesi gibi, bu mukayese kurallarının da bunlardan türediği düşünülebilir. Bireyleri karakterize eden aynı parametreler, aynı tatminlere sahip olarak kabul edilir ve böylece anlaşıldığı kadarıyla bu mukayese kurallarının bağışlanmasının kabul edilmesi, ortalama tatminin tanımlanması ve tarafların beklentilerinin tatminini maksimize etmeleri olarak varsayılmaktadır. O nedenle, herkes kendisini aynı derin fayda işlevine sahip olarak düşünür, konuşur, orijinal pozisyon perspektifinden görünen başkalarının başardıklarına kendi beklentilerine giren tatminin meşru girdileri nazarıyla bakar. Aynı birleşik beklentiler, bütünü ve (Laplace kuralını kullanarak) onu takip eden ortalama ilkesi anlaşmasını muhafaza eder.

Önemli olduğu için not etmek gerekir ki, öngörülerin muhakemesi kişinin özel kavramıdır. Taraflar, kesinlikle en yüksek düzeyde menfaatlerinin veya hangi tür insanları dikkate almaları gerektiğinin referansı ile nihai hedeflerinin olmadığını düşünürler. Taraflar sanki belirli bir irade karakterine sahip olmadıklarını düşünürler. Söylememiz gerekir ki, onlar çıplak kişilerdir. Kesin mukayese kuralları tarafından yerleştirilmişlerdir. Bu kuralların tayin ettiği kendilerinin veya başkalarının nihai amaçlarının gerçekleştirilmesindeki değerlendirmeler her ne olursa olsun, kendi temel çıkarları için gerekli olan bu değerlendirmeler, kendilerinin var olan temel çıkarlarının gereklilikleri ile çatışsa bile, kendi iyilerinin tanımlanmasının kabul edilmesine eşit olarak hazırlanmışlardır. Fakat onların amaçlar sisteminin özel doğası onlar tarafından bilinmese bile, biz tarafların karakter ve irade tanımlamasına sahip olduklarını varsayıyoruz. Zira onlar, konuşan ve belirleyen kişilerdir: onlar hayatlarının tarzına karar vermelerinin ve kabul edebilecekleri tali amaçların referansı ile en yüksek düzeyde kesin çıkarlara ve temel amaçlara sahiptirler. Bu çıkarlar ve amaçlar her ne olursa olsun, onlar bunları korumaya çalışmak zorundadırlar. Birinci ilke tarafından kapsanan temel özgürlüklerin bu çıkarları güvence altına aldığını bilmelerinden bu yana, onlar fayda ilkesi yerine bu iki ilkeyi tanımak zorundadırlar.

Toparlarsak eğer, ben ortalama ilkesi üzerindeki beklentinin iki hususa dayalı olarak hatalı olduğunu ileri sürüyorum. Birincisi, orijinal pozisyon içinde eşit olasılıkları kabul etmeyi gerektiren hiçbir nesnel zemin olmaması veya gerçekten bir başka olasılık dağıtımının sadece olasılıklardan ibaret bulunmasıdır. Bunlar yalnızca yetersiz usul ilkesine dayanmakta ve fayda ilkesinin kabulü için bağımsız hiçbir gerekçe sağlamamaktadır. Bunun yerine, bu ihtimallere başvurulması, bu ilkenin dolaylı yoldan şart koşulmasını etkilemektedir. İkincisi, faydacılık argümanı, tarafların hiçbir kesin karakteri ve iradesi bulunmadığını, onların nihai çıkarlarını belirleyen hususlarla veya bunların korunmasıyla ilgilendikleri kendi iyi kavramları bulunan kişiler olmadıklarını varsaymaktadır. O nedenle, her iki hususu birlikte ele aldığımızda, faydacılık muhakemesi bir beklentinin sadece şekli ifadesi haline gelmekte; ancak uygun anlamını eksik bırakmaktadır. Bu durum, adeta birisinin olasılıklar argümanlarını kullanmayı sürdürmesi ve uzun bir aradan sonra orijinal pozisyonun durumları tarafından kural dışı bırakılan kendi meşru şartlarının kişilerarası mukayeseler yapılmasının yolu gibidir.

## 29. ADALETİN İKİ İLKESİ İÇİN BAZI TEMEL ZEMİNLER

Bu kısımda, iki adalet ilkesinin bazı önemli argümanlarını vermek için kamuya açık olma ve finalite şartlarını kullanmak istiyorum. Bir anlaşmanın geçerli olması için tarafların mutlaka o anlaşmanın ilgili bütün durumlarını öngörebilecekleri ve kabul edip karşılığını ödeyebilecekleri şartlar altında olmaları gerektiği olgusuna dayanacağım. Birisinin bir şeyi gerçekleştirmesinin rasyonel bir güvencesi olmalıdır. Sezgisel tasarı altında uyduğunu göstereceğim argümanlar, maksimum kuralının takip edilmesi için önerilmiş gerekçelerdir. Yani onlar, büyük bir belirsizlik durumunda, iki ilkenin en az adalet kavramı için yeterli olduğunu göstermeye yardım ederler. Bazı şeylerin sıkıntılarının kötü şekilde sonuçlanmasının tolere edilemediği zamanlarda, fayda ilkesinin üstün geleceği daha ileri herhangi bir argüman oldukça problemlidir. Bu noktada sözleşme kavramının mutlak bir rolü vardır. Bu rol, sözleşme şartlarının kamuya açık olma şartını ileri sürer ve üzerinde anlaşılacak şeylere sınır koyar.

İki adalet ilkesini onaylayan birinci zemin, daha önce taahhütlerin zorlanması olarak işaret ettiğim açıdan açıklanabilir. Ben (§25) tarafların taahhütlerinin sağlanmasının boşuna olmadığını anlama ehliyetleri olduğunu daha önce ifade etmişim. Onların, ahlak psikolojisinin genel olguları dahil her şeyi hesaba kattıklarını, birinin diğerine dayanarak ilkelerin uygulanmasına bağlı bulduklarını varsayalım. O nedenle, onlar taahhütlerin zorlamasını düşünürler. Sonuçlarını kabul etmeyecekleri anlaşmalara girmezler. Onlar sadece büyük zorluklara bağlı olmaktan sakınacaklardır. Orijinal anlaşma bittiğinde ve süreklilik içinde yapıldığında, başka bir şans yoktur. Olası sonuçların doğasının ciddiliği açısından, taahhütlerin ispat yükü sorunu özellikle akuttur. Kişi bir kez tercih/seçim yaptığında, bütün standartlar onun hayattan ümit ettiklerini yönetecektir. Dahası, biz bir anlaşmaya girdiğimizde, en kötü ihtimaller dahi gerçekleşse onun karşılığını vermek zorundayızdır. Aksi takdirde iyi niyetli hareket etmiş olmayız. O nedenle, taraflar, her koşulda taahhütlerine bağlı kalıp kalmayacaklarını dikkate almak zorundadırlar. Elbette, bu sorunun cevaplandırılmasında, devam ede gelen insan psikolojisinin genel bilgisine onlar sahiptirler. Bu bilgi, hangi adalet kavramının, hangi büyük vurguyu içerdiğini söylemek için yeterlidir.

Bu hususta iki adalet ilkesi kesin bir avantaja sahiptir. Taraflar sadece temel haklarını korumazlar, aynı zamanda olası sonuçlara karşı da kendilerini sağlama alırlar. Hayatları boyunca başkalarıyla büyük bir keyif yaşamak için dahi olsa, koruyamayacakları gerçek durumları yüklenmezler ve hiçbir şekilde özgürlük kaybına razı olmaya yönelmezler. Bu tür anlaşmaların her zaman iyi niyetle yapılmış olmasına biz gerçekten şaşırırız. Bu tür yoğunluklar, insan doğasının kapasitesini aşar. Taraflar, bu çeşit anlaşmaları koruyabilmeyi nasıl bilebilirler ve bundan nasıl emin olabilirler? Kesinlikle, ahlak psikolojisinin genel bilgileri üzerine olan kendilerine ait güveni temel almazlar. Emin olun, orijinal pozisyonda seçilen hiçbir ilke birileri için büyük bir özveriye ihtiyaç duymaz. Açıkça adil olmayan kurumların (kabul için talebe ihtiyaç duymayan ilkelere bulunabilen) hak sahipleri, yapabilecekleri değişikliklerde uzlaşmak konusunda güçlük yaşayabilirler. Ancak, bu durumda kendi pozisyonlarını herhangi bir şekilde koruyamayacaklarını onlar bilirler. Her durumda adaletin iki ilkesi bir alternatif sağlar. Eğer sadece mümkün olan adayların hepsi benzer riskler kapsamında iseler, taahhüdün zorla-

ması sorunu beraberinde vazgeçmeyi getirebilir. Ancak durum bu değildir; bu çerçevede açıkça üstün görünen iki ilke yargılanmaz.

Bir ikinci düşünce, sözleşmeler üzerindeki kısıtlamaları olduğu kadar kamuya açık olma şartlarını da yardıma çağırır. Bu argümanı ben psikolojik istikrar sorunu açısından sunacağım. Daha önce, adalet kavramının lehine olan ve kendi desteğini ürettiği güçlü bir noktayı açıklamıştım. Toplumun genel yapısı bir zaman dilimi içinde genişletildiğinde, onu tatmin edecek ilkeler kamusal olarak bilinir. Bu düzenlemelere konu olan hususlar, bu ilkelerle uyumlu hareket edecek arzuyu geliştirme eğilimindedir ve bunları ifade eden kurumlar içinde kendi parçalarını oluştururlar. Bir adalet kavramı, adalete uyan duyguyu yerine getirme eğiliminde olan sosyal sistem, onun gerçekleşmesi kamu tarafından tanınır ise dayanıklıdır. Şimdi bunun olması, elbette insani saiklerin uygunluğuna ve ahlak psikolojisinin kanunlarına bağlıdır. Bu meseleleri ben daha sonra inceleyeceğim. (§§75-76) Bu aşamada, fayda ilkesinin, adaletin iki ilkesine nazaran başkalarının çıkarlarını daha büyük bir kimlikte görme ihtiyacı içinde olduğunu gözlemleyeceğiz. O nedenle, daha sonraki incelememiz, bir ölçüye kadar başarılması zor olan bu kimliğin daha istikrarlı kavramı olacaktır. İki ilke tatmin edildiğinde, her bir kişinin temel özgürlükleri güvence altında olacak ve fark ilkesi tarafından tanımlanan sosyal işbirliği içinde olmanın herkesin yararına olacağı bir duygu oluşacaktır. Bundan dolayı, biz sosyal sistemin kabul edilmesinin ve psikolojik kanunun tatmin ettiği ilkelerinin, kendi değerlerinin onayladığı ölçüde kişileri sevmeye, beslemeye ve destek olmaya eğilimli yapacağını açıklayabiliriz. Herkesin değeri onayladığında, kazanılmış bütün eğilimler tasarıyı destekleyecektir.

Fayda ilkesi tatmin edildiğinde, herkesin yararına olan bir güvence mevcut değildir. Sosyal sisteme bağlılık, özellikle daha az şanslı olanlar adına bazılarının, bütünü daha büyük iyiliğinin avantajı uğruna avantajlarından vazgeçmelerini talep ettirebilir. O nedenle, kendilerinden daha çok başkalarının lehine olan çıkarlardan bazıları fedakarlık etmediği takdirde tasarı istikrarlı olmayabilir. Söz konusu olan fedakarlık, acil sosyal durumda talep edilen fedakarlık olmayıp, ortak iyi için herkesin veya bazılarının yardımında bulunmasıdır. Adalet ilkesi sosyal sistemin temel yapısına ve hayat beklentilerine uygulanır. Fayda ilkesinin talep ettiği bu beklentiler tam bir fedakarlıktır. Daha az şanslı olsak bile, bütün hayatımızın programı üzerindeki daha az beklentiler için başka-

larının büyük avantajlarını tatmin edici bir nedenle kabul ederiz. Bu kesinlikle aşırı bir taleptir. Gerçekte, toplum bir işbirliği sistemi olarak düşünüldüğü zaman, üyelerinin iyiliğini geliştirmek için biçimlendirilir. Bazı yurttaşların siyasal ilkeler temelinde hala başkalarının yararı için hayatın daha düşük beklentilerini kabul etmeleri, bazı yurttaşların beklentilerine oldukça inanılmaz görünür. O nedenle, faydacıların neden ahlak öğretisinde sempatinin rolünü vurguladıkları ve ahlaki erdemler içinde yardımseverliğe merkezi rol verdikleri daha iyi anlaşılabilir. Sempati ve yardımseverlik geniş olarak ve yoğun biçimde ekilmedikçe, onların adalet kavramları, istikrarsızlığı tehdit edecektir. Orijinal pozisyon noktasından soruna baktığımızda, taraflar fayda ilkesini reddetmeli ve sosyal düzeni karşılıklı avantajlar ilkesi üzerine inşa edecek daha gerçekçi bir düşünce uygulamalıdır. Biz elbette destek istemiyoruz. Günlük hayatlarında insanlar, sık sık yaptıkları gibi duygu bağları ve etkilenmeyle hareket etmedikleri takdirde, birbirlerine asla maddi yönden fedakarlık yapmak istemezler. Zira bu tür icraatlar, toplumun temel yapısı tarafından bir adalet meselesi olarak talep edilmez.

Ayrıca iki ilkenin kamusal alanda tanınması insanların kendi kendisine saygısına büyük destek verir ve bu sosyal işbirliğinin etkinliklerini sırayla artırır. Her ikisi de bu ilkelerde anlaşmanın gerekçeleridir. İnsanlar için kendi kendisine saygının korunması açıkça rasyoneldir. Eğer insanlar kendi iyi kavramlarını tatmin etmenin ve bunun yapılmasından keyif almanın peşinde iseler, kendi değer duyguları için buna ihtiyaçları vardır. Birisinin kendi planını yürütme duygusunun değeri gibi, kendi kendisine saygı da hayatın herhangi bir rasyonel planının fazla bir parçası değildir. Bizim kendimize saygımız, normal olarak başkalarının bize olan saygılarına bağlıdır. Çabalarımıza başkalarının saygı duyduklarını hissetmediğimiz takdirde, amaçlarımızın ilerlemeye değer olduğu kanaatini korumamız imkansız olmasa bile zordur. (§67) Bundan dolayı, taraflar, kendilerine uygar şekilde davranılmasını isteyerek karşılıklı saygıyı doğal bir ödev olarak kabul ederler. Özellikle başkalarının taleplerini reddettiklerinde bunun dayandığı nedenleri açıklamayı isterler. (§51) Dahası, birisi kendisine saygısı olanların, aynı şekilde başkalarına ve birbirlerine de karşılıklı olarak saygılı olduklarını varsayabilir. Kendisine kötü bakanlar başkalarına da kötü bakarlar ve kendi değerlerini kıskançlık kadar tehdit ederler. Kendi kendine saygı karşılıklı olarak kişisel destektir.

O nedenle, adalet kavramının arzu edilen özelliği, insanların birbirlerine karşı kamuya açık olarak saygı duyduklarını ifade etmeleridir. Böyle yaparak kendi değer duygularını sağlarlar. İki ilke, bu amacı başarır. Toplum bu ilkeleri takip ettiğinde, herkesin değeri karşılıklı yarar düzeni içinde olur ve bu kamuya açık onaylama her insanın çabalarıyla kurumsallaştığında insanların benlik saygıları güçlenir. Eşit özgürlüğün tesisi ve farklılık ilkesinin işleyişi bu etkenlere bağlıdır. Daha önce de işaret ettiğim üzere iki ilke eşdeğerdedir. Kolektif bir varlık olarak belli bir açıdan doğal yeteneklerin dağıtılması konusunda bir taahhütte bulunulduğunda, daha fazla şansı olanlar, sadece kaybedenlere yardım ederek kazanırlar. (§17) Ben burada tarafların bu fikrin etik yerindeliğiyle hareket ettiklerini söylemiyorum. Onların bu ilkeyi kabul etmeleri için nedenleri vardır. Karşılıklı avantajlar için eşitsizliklerin düzenlenmesi, eşit özgürlükler çerçevesi içinde doğal ve sosyal durumun şartlarının istismarından kaçınılması hususunda, toplumun esas örgütlenmesi içinde kişiler birbirlerine saygı duyduklarını ifade ederler. Bu yolla onlar, yapılması kendilerine de rasyonel gelen bir şey olarak kendi kendilerine saygılarını sağlamış olurlar.

Bunu ortaya koymanın bir diğer yolu, adalet ilkelerinin bildirdiği şekliyle, toplumun temel yapısı içindeki insanların birbirlerine araç olarak değil amaç olarak davranmayı arzu etmeleridir. Ben burada Kant'ın bakışını incelemeyeceğim.<sup>31</sup> Bunun yerine, sözleşme doktrininin ışığı altında bunu serbestçe yorumlayacağım. İnsanların kendilerine amaç olarak muamele etmeleri ve asla araç olarak muamele etmemeleri açıkça açıklanmaya muhtaçtır. Biz acaba herkese nasıl araç olarak değil de amaç olarak muamele edebiliriz? Kesin olarak, bu yorumu şekli adaletin dengesi kavramını açıklamadan, herkese aynı genel ilkelerle muamele edilmesini söyleyemeyiz. Sözleşme yorumunda insanlara amaç olarak muamele edilmesi, onlara en azından eşitliğin orijinal pozisyonunda, onların rıza gösterdikleri ilkelere göre muamele edilmesini ifade eder. Bu durumdaki insanlar, kendilerine amaç olarak saygılı olan ve kabul ettikleri ilkeleri rasyonel şekilde insanların taleplerini korumak için şekillendiren ahlaklı kişiler olarak eşit temsile sahiptirler. Sözleşme

---

<sup>31</sup> Bakınız *The Foundation of Metaphysics of Morals/Ahlakın Metafizik Kaynakları*, sf. 427-430 vol.IV of *Kants Gersam Schriften Akademie der Wissenschaften* (Berlin, 1913) kategorik zorunluluğun ikinci formülasyonunun sunulduğu eser.

görüşü, insanlara araç olarak değil, sadece amaç olarak muamele edilmesi duygusu olarak tanımlanır.

Ancak burada, bu fikri taşıyan maddi ilkelerin olup olmadığı sorunu ortaya çıkar. Eğer taraflar bu nosyonu, her bir insanın rasyonel çıkarlarını kendi kendine saygısı içinde koruması amacıyla ve kendi toplumlarının temel yapısı içinde görülebilir şekilde açıklamak isterlerse, acaba hangi ilkeleri seçmelidirler? Şimdi iki adalet ilkesi bu amacın başarılmasında, hepsi eşit özgürlüklere ve farklılık ilkesine sahip insanların tamamını, insana amaç olarak davranmakla, araç olarak davranmak arasındaki farkı yorumlar görür. Toplumun temel düzenlemesi içinde kendilerini amaç olarak gören insanlar, herkesin beklentilerine katkı yapmayan bu kazançlardan vazgeçmek konusunda anlaşmalıdırlar. Aksine, araç olarak gören insanlar, zaten hala daha az şanslı ve düşük hayat beklentileri olan daha fazla insanların korunması için empoze etme eğilimindedirler. O nedenle, ilk ortaya çıktığında, bunu oldukça aşırı olan farklılık ilkesinin makul bir yorumu olarak görürüz. Eğer biz bundan daha ötesini, bu bağlamda kendilerine ve birbirlerine saygı duyan insanlar arasındaki sosyal işbirliğinin kendi kurumlarında daha etkili ve uyumlu olarak bildirildiğini varsayarsak, bizim tahmin etmeye çalıştığımız beklentilerin genel düzeyi, birisi başka türlü düşünse dahi, bu iki adalet ilkesinin tatmin edilmesinden daha yüksek olur. Fayda ilkesinin avantajı bu konuda yeteri kadar açık olmamasıdır.

Fayda ilkesi muhtemelen, daha az hayat beklentisi olanların dahi, daha az şanslı olanların hatırına kabul edebilecekleri bir ilkedir. Emin olunuz ki, kendi değerlerini daha az takdir edenlerin dahi, bu çeşit fedakarlıkların rasyonalize edilmesini talep etmelerine ihtiyaçları yoktur. Fayda doktrini tarafından, bazılarının amaçları bazı bireylerin beklentilerinden daha az ve o nedenle önemsiz olması nedeniyle takip edilmez. Ancak taraflar ahlak psikolojisinin genel hatlarını dikkate almalıdırlar. Görüşlerimize çok fazla itibar edilmediğinde, kendimize olan saygımızı yitirmemiz ve hedeflerimize ulaşmada kendimizi değersiz hissetmemiz kaçınılmazdır. Sosyal iletişimin bireylerin iyiliğine düzenlenmesi durumunda, bunun özel olarak böyle olması muhtemeldir. Bu durum, büyük avantajı olanların, korunması herkesin ödevi olan belirli kültürel veya dini değerlerin korunmasını talep etmelerinin gerekli olmaması içindir. Geleneksel düzen doktrinini veya mükemmellik ilkesini incelemek durumunda değiliz. Bunun yerine, fayda ilkesini incelemek duru-



mundayız. Bu durumda, insanların kendilerine olan saygıları birbirlerine nasıl baktıklarına dayanır. Eğer taraflar, fayda kriterini kabul ederlerse, eşitsizlikleri herkesin avantajına ve herkes için temel hakları garantileyen başkalarının düzenlemelerinin kamusal taahhüdüyle sağlanan kendi kendine saygısının desteğinden yoksun kalacaklardır. Kamusal yönden faydacı doktrine sahip toplumdaki insanlar, özellikle en az avantajlı olanlar, kendi değerlerinden emin olmanın zorluğunu anlayacaklardır.

Faydacı, ortalama faydanın azamileştirilmesinde ve mevcut durumda, bu meselelerin göz önüne alındığına cevap verebilir. Eğer, mesela, insanların kendi kendine saygıları için eşit özgürlükler gerekli ve onlar bunu onayladıklarında ortalama fayda yükselecek ise, elbette onlar bunu inşa edeceklerdir. Bu durumda, her şey yolunda demektir. Ancak buradaki önemli nokta, bizim kamusalılık şartını görmemizin yitirilmemesidir. Bu ortalama faydanın azamileştirilmesinde faydacılık ilkesinin sınırlandırılmasının kamusal olarak kabul edilmesini, bizim konu yapmamızı ve toplumun temel şartı olarak bunu takip etmemizi gerektirir. Yapmamız gereken, insanları faydacı olmayan adalet ilkelere benimsemek ve uygulamak konusunda teşvik ederek ortalama faydayı yükseltmektir. Hangi nedenle olursa olsun, faydacılığın kamusal olarak tanınması benlik saygısının kaybına neden oluyorsa bunun herhangi bir sakıncası yoktur. Bu faydacı tasarımın bizim koyduğumuz şartın kaçınılmaz bir maliyetidir. O nedenle, adaletin iki ilkesi temel yapının içinde onaylandığı ve gerçekleştiği takdirde, ortalama faydanın gerçekten büyük olduğunu varsaymalıyız. Daha önce ifade edilen nedenlerle, bu makul bir durum olabilir. O nedenle, iki ilkenin kabul edilmesi durumunda, bu ilkeler, en çarpıcı ihtimali ve tam da incelenen hususun her iki yanının muhakemesini temsil edebilir. Faydacı, birisinin şimdi ortalama faydayı gerçekten maksimize etmesini cevaplandıramaz. Gerçekte, taraflar adaletin iki ilkesini seçmelidirler.

O nedenle, benim tanımladığım üzere, faydacılığın, fayda ilkesinin toplumun kamusal adalet kavramının gerçek ilkesi olmasına ilişkin bir bakış açısı olduğunu not etmemiz gerekir. Bunun orijinal pozisyonda seçilen bir kriter olduğunu göstermek de zorunludur. Eğer istersek, başlangıç pozisyonunun bir başka varyasyonunu tanımlayabiliriz. Ki bu durum, tarafların ortalama faydayı maksimize etmek için uygulamayı istedikleri ilkelerin varsayılan bir motivasyonudur. Önceki uyarılar,

adaletin iki ilkesinin daha hala seçilebileceğini işaret etmektedir. Eğer öyle ise, bu ilkeleri -ve bunların görüldüğü teoriyi- faydacılık olarak isimlendirmek hata olur. Motivasyon varsayımı bütün bir teorinin karakterini tek başına belirleyemez. Gerçekte, adalet ilkesi olgusu, eğer başka bir motivasyon varsayımı altında seçilmiş olsaydı daha kuvvetlendirilmiş olurdu. Bu adalet teorisinin sıkı şekilde temellendirildiğini ve şartlarda hafif de olsa yapılacak değişikliklere duyarlı olmadığını göstermektedir. Biz hangi adalet kavramının düşünümsel denge içinde bizim yargılarımızı karakterize edeceğini ve toplumun kamusal ahlakına en iyi hizmeti yapacağını bilmek isteriz. Birisi bu kavramın fayda ilkesi tarafından verildiği fikrini muhafaza ederken, diğeri faydacılık yok demektedir.<sup>32</sup>

Bu kısımda incelediğimiz taahhüt zorlamaları ve kamuya açıklık şartlarının her ikisi de önemlidir. Birincisi, genel olarak bunun kapsadığı mutabık şeyler sınıfının, rasyonel olarak seçilen şeyler sınıfından daha küçük olduğu olgusudur. Şeyler kötü bir hale geldiğinde, biz şans almaya karar verebiliriz ve aynı zamanda tam olarak durumumuzu geri almak için bir şey yapmaya niyetlenebiliriz. Eğer bir anlaşma yaparsak, sonucu kabul etmiş oluruz ve böylece iyi niyetle bir yükümlülük altına gireriz, sadece anlaşmayı onurlandırmak niyetiyle değil; aynı zamanda öyle yapacağımıza inanmamız nedeniyle bunu yaparız. O nedenle, sözleşme şartları belirli bazı rastlantıları hariç tutar. Eğer sonucunu kabul etmemesi için gerçek bir ihtimal varsa, insan bir ilkeyle mutabık kalmaz. Birinci ilke içine (§26 sonunda) arzuyla yerleştirilmiş olan ideallere istikrarla ve sadelikle (§49) bağlı olunmasını not etmek dışında ben kamuya açık olma şartlarını daha ileri şekilde yorumlamayacağım. Bundan sonrası, benim argümanımın ikinci kısmı olarak isimlendirdiğim bölümde daha ileri şekilde incelenmiştir. (§§79-82)

İki ilkenin argümanlarının şekillenmesi, ortalama fayda ilkesi ve geçiciliği varsayan klasik doktrinin lehine değil, nedenlerin dengesi

---

<sup>32</sup> Onun için Brand, toplumun ahlak kodlarının kamusal olarak tanındığı ve felsefi yönden en iyi kodun ortalama ilkesini azamileştirdiği ve fayda ilkesi kodunun kodun kendisine ait olmadığı görüşündedir. Gerçekte, o kamusal ahlak içinde nihai bir temyiz mahkemesinin fayda ilkesine ihtiyacı olduğunu inkar etmektedir. O nedenle, metindeki tanımına göre, onun görüşü faydacı değildir. Bakınız *Some Merits of Form of Rule Utilitarianism/Faydacılık Kuralı Şeklinin Bazı Esasları*, University of Colorado Studies (Boulder, Colo., 1967), sf. 58f.

lehinedir. O nedenle, tarafların anlaşmaları değişik kanaatlerin ağırlığına bağlıdır. Gerekçesi şekli değildir, bir kanıt değildir ve adalet teorisinin temelleri olarak sezgiye yapılan bir başvuru vardır. Evvelce işaret ettiğim üzere (§21), her şey bir araya getirildiğinde muhakemelerin dengesinin durduğu yer anlaşılabilir. Eğer öyle ise, o zaman bir dereceye kadar orijinal pozisyonun somutlaşan makul koşulları, günlük hayattaki ilkelerin doğrulanmasında kullanılan adalet ilkeleri ve birisinin adalet ilkeleriyle mutabık olan iddiası mükemmel bir şekilde inandırıcıdır. Onun için bunlar, bir kişinin bir başkasının iyi niyetini tanımasında, kamusal kabul olarak adalet kavramı şeklinde hizmet verebilir.

Bu noktada iki adalet ilkesinin ortalama faydaya göre lehe olan önemli dayanaklarının bazılarını sıralamak yararlı olacaktır. Genelme ilkesinin şartları, uygulamanın evrenselliği ve sınırlı bilgi, bu ilkeleri faydacılık ilkesinin muhakemesi yönünden açıklama ihtiyaç için yeterli değildir. (§27) O nedenle, daha öte varsayımlar orijinal pozisyonla birleşmelidir. Nitekim ben, tarafların kendilerini korumak zorunda oldukları belirli temel çıkarlara sahip gördüklerini ve onun için serbest kişiler olarak özgürlüklerinin revize edilmesini ve amaçlarının değiştirilmesini korumak için en yüksek düzene ihtiyaç duyduklarını varsaymaktayım. (§26) Deyim yerinde ise, bu çıkarların özel karakterleri kendilerine bilinmez bile gelse, eski potansiyellerin diğer bütün ihtimallerinin yerine bu çıkarları belirleyen kişiler taraflardır. Onlar, her ne olursa olsun, nihai amaçlarının ilerlemesinde lehlerine olan bu şartları korumak için çalışmalıdırlar. (§28) Çıkarların hiyerarşisi ve bunun özgürlüğün önceliğiyle ilişkisi daha sonra ele alınacaktır (§§39-82); ancak temel özgürlükler için olan argümanın genel doğası, vicdan özgürlüğü ve düşünce özgürlüğü olgularıyla örneklendirilecektir. (§§33-35)

Ek olarak, cehalet perdesi, sadece tarafların kendi özel amaçları ve sonları hakkında (iyinin ince teorisinin ihtiva ettiği şey hariç) herhangi bir bilgilerinin olmaması anlamında değil, aynı zamanda tarihsel kayıtların da kendilerine kapalı olması anlamında yorumlanır. Onlar, hangi sosyal şartlar içinde olduklarını veya toplumlarının hangi kullanım tekniklerine sahip bulunduğunu bilmezler ve bunu sayıp dökemezler. O nedenle, onların, bir dağıtım ihtimalinin bir diğerine dayandığı, yetersiz neden ilkesinin bu sınırlamada bir yol olarak davet edilemeyeceği hususlarında hiçbir nesnel dayanakları yoktur. Tarafların sahip olduklarını düşündükleri temel çıkarların belirlenmesinden türeyen bu dü-

şüncelerle birlikte, fayda ilkesi tarafından inşa edilen beklentinin sağlıklı olmadığını ifade eder ve buna ihtiyaç duyulan birliği eksiltir. (§28)

### 30. KLASİK FAYDACILIK, TARAFSIZLIK VE YARDIMSEVERLİK

Şimdi klasik faydacılık ile adaletin iki ilkesini karşılaştırmak istiyorum. Daha önce gördüğümüz üzere, orijinal pozisyondaki taraflar, klasik ilkenin ortalama fayda ilkesini azamileştirmenin lehe genişletilmesini reddetmektedirler. Kendi çıkarlarını ilerletmekle ilgili oldukları sürece, onların toplam (veya net denge) arzularını maksimize etmeye niyetleri yoktur. Benzer nedenlerle, onlar iki adalet ilkesini tercih etmektedirler. Sözleşmesel bakış açısından, klasik ilke bu her iki seçeneğin de sıra olarak daha altındadır. Bundan dolayı, bu tamamen farklı türetmeye sahip olmalıdır. Nitekim bu tarihsel olarak faydacılığın en önemli şeklidir. Orijinal pozisyonda seçileceğini söylediğim şeyleri benimseyen büyük faydacılar, kesinlikle hiçbir yanlış anlama altında değildirlere. Onların bir kısmı, özellikle Sigwick, ortalama ilkesini açıkça ayırt etmekte ve bunu reddetmektedir.<sup>33</sup> Klasik görüş, tarafsız sempatik gözlemci kavramıyla yakından ilgilendiğinden bu yana, ben bu kavrama geleneksel doktrininin sezgisel temellerini açıklamak amacıyla bakacağım.

Hume'un Adam Smith'i hatırlatan aşağıdaki tanımlarını inceleyiniz. Sosyal bir sistemin söylediği bazı şeyler doğrudur. İlgili bütün durumların bilgisine sahip olan bir kişi, eğer ideal olarak rasyonel ve tarafsız bir gözlemci ise, bunu genel bir bakış noktasından doğrulayacaktır. Doğru olarak düzenlenmiş bir toplum, bu tür bir ideal gözlemciyi onaylamanın bulunduğu yerdir.<sup>34</sup> Şimdi, mesela, döngüsellik olmadan onaylama kavramı ve ilgili bilgi belirtilebilir mi, belirtilemez mi gibi, bu ta-

<sup>33</sup> *Methods of Ethics/Etiğin Meteotları*, sf. 415f.

<sup>34</sup> Bakınız Roderck Firth'in *Ethical Absolutism and the Ideal Observer/Etiksel Mutlakiyet ve İdeal Gözlemci, Philosophy and Phenomenological Research*, vol.12 (1952) ve F.C.Sharp, *Good and Ill Will/İyi ve Hasta İrade* (Chicago, University of Chigaco Press.1950), sf.156-1623. Hume'un görüşü için bakınız *A Treatise of Human Nature/İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme*, ed.L.A.Selby-Bigge (Oxford, 1988), bk.III, pt.III, sec.I, özellikle sf.574-584; Adam Smith, *The Theory of Moral Sentiments/Ahlaki Duygular Teorisi* üzerine, L.A.Selby-Bigge, *British Moralists*, vol.I (Oxford,1987), sf.257-277. Genel bir inceleme C.D.Broad'un *Some Reflections on Moral-Sense Theories in Ethics/Ahlak Üzerine Bazı Yansımalar-Etiğin Duygu Teorileri*, *Proceedings of the Aristotelien Society*, vol.45 (1944-45). Bakınız aynı zamanda W.K. Knight , *Objectivity in Morals/Ahlakta Nesnellik, Philosophy*, vol.25 (1950)

nımla ilgili birkaç sorun olabilir Ancak bu sorunu ben şimdilik bir kenara bırakıyorum. Buradaki temel nokta, bu tanımla hakkaniyet olarak adalet arasında şimdikiye kadar hiçbir çatışma olmamasıdır. Bizim hak kavramını, eğer bazı şeyler doğrusa ve eğer bizim orijinal pozisyonda kendisi gibi olan şeylere uygulanmak üzere seçtiğimiz adalet ilkelerini tatmin ediyorsa diyerek tanımladığımızı varsayalım. Eğer ve sadece eğer, o, sözleşme teorisinin benimsediği adalet ilkelerini tatmin ediyorsa, o ideal olarak rasyonel ve tarafsız bir gözlemcinin onayladığı sosyal sistem için iyi bir durum olabilir. Aynı şeylerin tanımlarının her ikisi de doğru olabilir. Bu ihtimal, ideal gözlemcinin tanımı tarafından kural dışı tutulmaz. Bu tanım, tarafsız gözlemci hakkında özel hiçbir psikolojik varsayım yapmaz iken, ideal şartlar altında onun onaylaması adına hiçbir ilke de sunmaz. Bu tanımı kabul eden birisi, bu amaçla hakkaniyet olarak adaleti kabul etmekte serbesttir. Birisi, adaletin iki ilkesini tatmin ettiği ölçüde, ideal gözlemcinin sosyal sistemi onaylamasına sadece izin verir. O nedenle hakkın bu iki tanımı arasında önemli bir fark vardır. Tarafsız gözlemcinin tanımı, hak ilkesinin ve adaletin türetilmesinde hiçbir varsayımda bulunmaz.<sup>35</sup> Vicdanlı yansımalarından ve benzerlerinden sonra, bizim düşünülmüş yargılarımıza başvurmayaya çalışmamız, bu ahlaki incelemenin belirli merkezi karakter özelliklerini belirlemenin yerine dizayn edilmiştir. Sözleşmesel tanım daha ileri gider: bu yargılarda dikkate alınması gereken ilkelerin tündengelim temelini sağlamaya teşebbüs eder. Başlangıç durumunun şartları ve tarafların motivasyonu, bu amacın başarılmasında gerekli olan esasları ortaya çıkarmak amacındadır.

Şimdi tarafsız gözlemci tanımına sözleşme açısından ilave yapılması mümkün iken, buna tündengelim bir temel vermenin başka yolları vardır. O nedenle, mükemmel bir sempatik başlangıç olarak bir ideal gözlemci düşüncesi varsayalım. Daha sonra klasik fayda ilkesinin doğal türevi aşağıdaki hatlar boyunca mevcuttur. Diyelim ki, eğer ideal olarak sempatik ve tarafsız bir gözlemci, mevcut şartlar içinde, diğer kurumla-

---

<sup>35</sup> Nitekim Firth, mesela, şöyle der: ideal bir gözlemci özel şeylere olduğu kadar değişik genel ilgilere sahiptir; eğer bu tür bir gözlemci önemli herhangi bir ahlaki reaksiyona sahipse, bu ilgiler gerçekten gereklidir. Ancak bu ilgilerin içeriği hakkında, birisinin çalışmasında ideal gözlemcinin neyi nasıl onayladığının veya onaylamadığının belirlenmesinde hiçbir şey özel değildir. Bakınız, *Ethical Absolutism and the Ideal Observer/Etiksel Mutlakiyetçilik ve İdeal Gözlemci*, sf. 336-341

ra oranla uygun olduğunu daha kuvvetli şekilde onaylıyor ise, bir kurum doğrudur. Hume'un bazen yaptığı gibi sadeleştirmek için şunu varsayabiliriz. Kurumlarla uğraşanların mutluluğu için kurumların çalışmasının veya bunların sonuçlarının yoğun biçimde düşünülmesinin az veya çok ortaya çıkması, özel bir memnuniyetle onaylanır. Bu özel memnuniyet sempattir. Hume'un bunu açıklaması, başkaları tarafından da hissedildiğine aşına olduğumuz, bizim tatminlerimizin ve memnuniyetimizin deneyiminin oldukça edebi bir çoğaltmasıdır.<sup>36</sup> Nitekim bir tarafsız gözlemci bu memnuniyeti, sosyal sistem içinde bu memnuniyetten etkilenenlerin hissettiği memnuniyetin net toplamının orantısı olarak düşünerek tecrübe eder. Tarafsız gözlemcinin onaylamasının gücü, toplum içindeki tatmin toplamının yoklanmasıyla ölçülür ve buna tekabül eder. Bundan dolayı, tarafsız gözlemcinin onaylama açıklaması, klasik faydacı ilkeye göre verilmiş olacaktır. Hume'un gözlemlediği gibi sempati güçlü bir hissetme değildir. Kişisel çıkar, bizim onu tecrübe ettiğimiz zihni çerçevenin sadece olası bir kısıtlaması değildir; fakat kişisel çıkar, bizim icraatlarımızın belirlenmesinde bunların geçersiz kılınmasını emretmeye eğilimlidir. İnsanlar kurumlarını genel bir bakış açısından henüz dikkate alırlarken, Hume sempatinin çalışmada sadece bir psikolojik ilke olduğunu ve bunun en azından bizim incelenmiş ahlaki kararlarımızın rehberi olacağını düşünmüştür. Bununla birlikte, zayıf sempati, bizim ahlaki görüşümüzün anlaşmaya getirilmesi için yine de ortak bir zemin teşkil etmez. İnsanların doğal kapasitesi, sempati için genelleştirilmiş uygun bir perspektif sağlar ve bu onları ortak bir adalet kavramı anlayışına ulaştırır.

Böylece aşağıdaki görüşe varmış oluyoruz. Rasyonel ve tarafsız gözlemci genel bir perspektifle meşgul olan bir kişidir: o kendi çıkarlarını tehlikeye atmayan bir konumu kabullenir ve yine o makul olmanın gerektirdiği bütün bilgiye ve güce sahiptir. Dolayısıyla bulunulan yerde, o sosyal sistem tarafından etkilenen herkesin arzularına ve tatminlerine eşit sempattir. Her bir kişinin çıkarlarına aynı şekilde karşılık vermede, tarafsız gözlemci, o kişiyi etkileyen her bir kişinin durumunu görüntüleyerek sempatik kimlik için kendi kapasitesine egemenlik verir. Bundan dolayı, o, kendisini sırayla her kişinin yerinde hayal eder ve

---

<sup>36</sup> Bakınız *A Treatise of Human Nature/İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme*, bk.II, pt.I sec.1, her birinin ilk kısımları ve sec.VI. L.A.Selby-Bigge, sf.316-320, 575-580 ve 618f.

bunu herkes için yaptığında, kendi onaylamasının gücü, sempatik şekilde karşılık verdiği tatminlerin dengesi tarafından belirlenir. Etkilenmiş kişilerin tamamını dolaştığında, söz gelişi, onun onayı toplam sonucu açıklar. Sempatiklikle hayal edilen acılar, sempatiklikle hayal edilen memnuniyetleri dengeler ve pozitif hissetmenin net toplamı onaylamanın nihai yoğunluğunu karşılar.

Orijinal pozisyonu tanımlayan şartlar ve tarafsız gözlemcinin özellikleri arasındaki çelişkinin öğretici olduğunu dikkate almak gerekir. Doğal sempatinin doğru ve tam cevabının sağlanması için tarafsız gözlemci tanımının unsurları, tarafsızlık, göreceli bilgiye sahip olma, hayal edici kimliğin güçleridir. Tarafsızlık önyargının ve kişisel çıkarın çarpıtmalarını önler. Bilgi ve kimlik kapasitesi başkalarının arzularının doğru olarak takdir edilmesini garanti eder. Tanımın bakış açısını anladığımızda, onun parçalarının hemcins duyguların işleyişinin serbest kapsamını vermek üzere şekillendirildiğini görürüz. Orijinal pozisyonda, tam tersine, taraflar sempatiklik yerine karşılıklı olarak ilgisizdirler. Kendi doğal varlıklarının ve sosyal durumlarının bilgi boşluğu içinde, kendi düzenlemelerini görüntülemeyi genel bir yolla zorlarlar. Bir olguda, mükemmel bilgi ve sempatik kimlik tatminin net toplamının doğru tahminiyle sonuçlanır. Bir diğerinde ise, karşılıklı ilgisizlik, cehalet perdesinin adaletin iki ilkesine önderlik etmesine konu olur.

Daha önce de bahsettiğim üzere, klasik faydacıların kişiler arasındaki farkı kavramada ciddi olarak başarısız oldukları bir duygu vardır. (§5) Bir insanın rasyonel seçme ilkesi, aynı zamanda sosyal seçme ilkesi olarak kavranmaktadır. Bu bakış acaba nasıl ortaya çıkar? Şimdi görebileceğimiz üzere, bu ideal gözlemcinin hak tanımına tümdengelimli bir temel vermeyi istemedi ve o insanların doğal kapasitesi için, onların ahlaki yargılarının anlaşmaya götürülmesinde sempati sağlayan yegane araç olarak varsayılmasının sonucudur. Tarafsız sempatik seyircinin onaylamaları adalet standardı olarak uygulanır, bu kişiliksizlik içinde bütün arzuların bir arzu sisteminde birleşmesinin sonucudur.<sup>37</sup>

---

<sup>37</sup> Bu görüşün benim bildiğim en belirgin ve gelişmiş açıklaması C.I.Lewis'in *The Analysis of Knowledge and Valuation/Bilgi ve Değerbiçme Analizleri*, (La Salle, III.Open Court Publishing Co.1946) Kısmın tamamı 13.ch. bununla ilgilidir. Lewis şöyle diyor: "Birden daha fazla kişinin değeri, eğer onların birkaç değer tecrübelerinin o tek kişisine dahil ise değerlendirilebilir." sf. 550. Bununla birlikte, Lewis bu fikri sosyal değerın amprik açıklamasını vermekte kullanır; onun hak teorisi faydacı olmadığı gibi

Hakkaniyet olarak adalet bakış açısından, orijinal pozisyonadaki kişilerin, bir adalet standardı olarak tarafsız gözlemcinin onaylamalarıyla aynı fikirde olmamaları için hiçbir neden yoktur. Bu anlaşma, dengi olan klasik fayda ilkesinin bütün sakıncalarına sahiptir. Bununla birlikte, eğer, taraflar mükemmel diğerkamlar olarak düşünülürse, bu çeşit gözlemcinin onaylamalarını teyit etmeyi arzu eden kişiler olarak, elbette onlar klasik ilkeyi benimsemiş olabilirler. Sempatize olan en büyük net mutluluk dengesi, mükemmel bir diğerkamin arzusunun daha fazlası-

---

amprik de değildir. J.J.C.Smart, hakkaniyet fikrinin mutluluğun azamileştirilmesinde bir sınırlama olduğunu ifade ettiği cevabında samimiyetle sorduğu soruyla şu noktayı ortaya koyar: "Eğer benim dış ağrımı önlemek amacıyla dışıye gitmem rasyonel olarak acıyı seçmem ise, Jones'un acısını seçmem benim için neden rasyonel olmasın, benzer şekilde benim dışıye ziyaretim, benim dış ağrımı önlemenin tek yoluysa, bu Roninson için benim dış ağrımaya eşit değil midir?" *An Outline of a System of Utilitarian Ethics/Faydacı Etik Sisteminin Ana Hattı*, sf. 26. Bir diğer kısa açıklama R.M.Hare'nin, *Freedom and Reason/Özgürlük ve Akıl* (Oxford, The Clarendon Press. 1963) sf.123'de vardır.

Klasik yazarlar arasında bütün arzuları bir sistem içinde birleştiren birisi benim göre açıkça muhtelif değildir. Ancak bu Edgeworth'un "mécanique céleste/gök mekaniği", "mécanique sociale/sosyal mekanik" arasındaki karşılaştırmada ima edilmiş görünmektedir. Onun fikri bir gün daha sonra gelen daha öncekinin yerini alabilir. Her ikisi de bir maksimum ilke üzerinde bulunmuş olur, "ahlakın en üstünü fizik bilimi gibidir". O şöyle der: "Her parçacığın hareketi, bir sınırlama veya kayıptır, maddi kozmos içinde birikmiş enerji sürekli olarak maksimum toplamına tabidir. Böylece her bir ruhun hareketi, ister bencil olarak izole olsun, isterse sempatik olarak bağlı olsun, sürekli olarak mutluluk enerjisini, kainatın ilahi aşkını artırmayı gerçekleştirir." *Mathematical Psychics/Matematiksel Fizik*, sf.12. Sidgwick her zaman ölçülüdür ve onun *The Methods of Ethics/Etiğin Metotları* isimli eserinin içindeki doktrininde sadece ipuçları vardır. Nitekim bir noktada o okuyarak şöyle söyler: evrensel iyi nosyonu, değişik bireylerin iyilerinden inşa edilmiştir. Aynı şekilde bir bireyin iyisi onun bilinçli hallerinin geçici serisi içindeki biri diğerinin yerine geçen iyi olanlarından (bütününden) inşa edilmiştir. Bu yorum, daha sonra yine onun tarafından şunlar söylenecek teyit edilir: "Bundan sonra da, bir kişi varsayımsal olarak kendi dikkati üzerinde yoğunlaşırsa, iyi, doğal ve nerdeyse kaçınılmaz şekilde mutluluk olarak tasarlanmıştır. Biz makul olarak bu iyyinin benzer oluşlarının herhangi bir sayısını, bunların karşılıklı ilişkileri her ne olursa olsun, nitelik olarak önemli olmasalar dahi sonuçlandırırız." sf. 405. Sidgwick aynı zamanda rasyonel sağduyunun aksiyomlarının/kabul edilmiş gerçeklerin, rasyonel yardımseverlikten daha az problemliliğine inanır. Biz eşit olarak neden başkalarının duyguları hakkında olduğu gibi kendi gelecek duygularımız üzerinde de kendimizle ilgili olmalıyız diye sorarız. Sf. 418f. O, muhtemelen her olayda özdeş bir cevap düşünmüştür. Ki bu durum, tatminin en büyük toplamını elde etmek için gereklidir. Bu açıklamalar birleştirilmiş bakışı göstermek içindir.



dır. O nedenle, biz beklenilmeyen bir sonuca vardığımızda, ortalama fayda ilkesi kendi amaçlarını azamileştirmeye çalışan tek bir kişinin rasyonel etiği iken (riskten kaçınmakla), klasik doktrin mükemmel diğerkamlığın etiği olur. Gerçekten zıt bir sürpriz! Orijinal pozisyonun bakış açısından bu ilkelere baktığımızda, bunların altında yatan farklı karışık fikirler görürüz. Motive edici varsayımlara sadece bunlar temel olmazlar; şans alma nosyonu da, henüz diğerlerinin olmayan bir bakışın parçası olur. Lewis, sıralı olarak klasik kavramda bir kişinin seçimleri olarak birisinin belirli bir hayatı seçmesi, her bir bireyin deneyimidir der ve daha sonra sonuçları toplar.<sup>38</sup> Bir insanın nasıl bir insana dönüşmesi fikri söz konusu değildir. O nedenle, orijinal pozisyon kavramı hiçbir amaca hizmet etmese bile, analitik bir araç olarak işe yarayabilir. Aynı zamanda değişik fayda ilkelerinin genellikle benzer pratik sonuçları olabilir. Biz bu kavramların belirgin farklılıktaki varsayımların türevi olduğunu görebiliriz.

Bununla birlikte, mükemmel diğerkamlığın, bahsedilmeyi hak eden özel bir yönü daha vardır. Mükemmel bir diğerkamlık, o kişinin arzusunu sadece eğer bir başkası bağımsızlığa sahip ise yerine getirebilir veya ilk sıradaki arzuları yerine getirebilir. Bu olguyu örneklemek için, varsayalım ki karar vermede yapılan, herkesin yapmak istediğini oyla yapmaktır. Açık olarak hiçbir şey yerleşik değildir; gerçekte kararlaştırılmış hiçbir şey yoktur. Bir adalet sorununun ortaya çıkmasında, en az iki kişi, herkesin ne yapmak istediğine bakmaksızın bir şey yapmak ister. Bu durumda, tarafların sadece mükemmel diğerkam olduklarını varsaymak mümkün değildir. Onların çatışan bazı farklı çıkarları vardır. Hakkaniyet olarak adalet bu çatışmanın orijinal pozisyonda karşılıklı ilgisizlik varsayımı tarafından örneklenir. Bu sadeleştirilerek ispat edilirken, birisi bu temel üzerinde makul olarak daha kapsamlı bir adalet anlayışı geliştirebilir.

Bazı filozoflar fayda ilkesini kabul etmişlerdir; çünkü onlar tarafsız sempatik gözlemci fikrinin tarafsızlığı yorumlamanın doğru şekli olduğuna inanırlar. Gerçekten, Hume, sadece ahlaki yargılardan tutarlı ve aynı çizgiye getirilmiş bir perspektif yapılabileceğini düşünmüş ve bunu önermiştir. Ahlaki yargılar tarafsız olmalıdır; ancak bunu başarmanın bir başka yolu daha vardır. Tarafsız bir yargı, orijinal pozisyonda

---

<sup>38</sup> Bakınız *The Anaysis of Knowledge and Valuation/Bilgi ve Değerleme Analizleri*, sf.547

seçilmiş ilkelere göre verilmiş bir yargıdır diyebiliriz. Tarafsız kişi, önyargı olmaksızın bu ilkelere göre o kişiyi yargılama gücüne ve karakterine sahip durumda olan birisidir. Tarafsızlığı sempatik gözlemci bakış açısının tanımlamasının yerine, davacıların bakış açısından tanımlayabiliriz. Onlar, kendi adalet anlayışlarını eşitliğin orijinal pozisyonunda bir defa ve herkes için seçerler. Onlar birbirlerine karşı ileri sürdükleri iddialarının ilkelerini ve onların faili olarak insanlara hizmet edeni yargılayıcıyı kararlaştırmalıdır. Faydacı doktrinin hatası, duygusuzluk veya insani olmayan durumu bağımsızlık ve tarafsızlık olarak görme yanlışdır.

Önceki açıklamalar, doğal olarak birisinin sempatik gözlemci fikrine hangi tür adalet teorisi uygulanırsa, ancak bu gözlemciyi bütün arzuları bir sistem içinde birleştirmiş olarak karakterize edemezse sonuç ne olur diye sormasına önderlik eder. Hume'un anlayışı yardımseverlik için bir hareket tarzı sağlar; ancak tek ihtimal bu mudur? Sevgi, kendi diğer unsurlarının arasında açıkça bir başka kişinin iyisinin ilerlemesini arzu etmesine ve bu kişinin kendi rasyonel sevgisine gerek duymasındadır. Çok genel olarak bir kişi bu arzusunu yeterli açıklıkla gerçekleştirebilir. Güçlük, birkaç kişinin sevgisinin, bu kişilerin birbiriyle çatışması halinde karışıklığa neden olmasıdır. Biz eğer klasik doktrini reddedersek, insanlık sevgisi neyi emreder? Birisinin açıkça yardımseverlik bu durumu zorla kabul ettirecektir demesi anlamsızdır. Bu bizim yanlış olarak kişisel ilgiyi saptırmamızı varsaymaktır. Bizim problemimiz başka yerlerde bulunmaktadır. Yardımseverlik, sevgi pek çok sevenin nesnelarının zıttın da olan bir denizdedir.

Biz burada, yardımsever bir kişinin bir başkasının seçtiği ilkeleri takip etmesini denemeliyiz, söz gelişi, eğer o kişi toplumun pek çok üyesine bölünmüş ise.<sup>39</sup> Bunu, o kişinin kendisini hayat ve deneyimleri olağan yoldan farklı kişilerin çokluğuna bölündüğünü hayal ettiği için denemeliyiz. Deneyler ve anılar her kişinin kendisine kalır; yani arzuların ve anıların birleşmemesinde, zira onlar tek bir kişidedir. Tek bir birey edebi olarak pek çok kişi olduğunda, hangisinin olduğunu tahmin etmekte bir sorun yoktur. Bir kez daha söylemek gerekir işe, şans almak problem olarak ortaya çıkmaz. Şimdi bunu bilerek (veya buna inanarak), bir kişi, bu bireylerden oluşan bir toplum için hangi adalet anlayı-

---

<sup>39</sup> Bu fikir Thomas Nagel'de bulunur. *The Possibility of Altruism/Diğerkamlık İhtimali*. (Oxford Clarendon Press.1970), sf.140f.

şını seçmelidir? Bu kişinin, kendisini sevdiği gibi çok sayıdaki kişiyi de sevdiğini varsayalım, belki bu kişinin seçeceği ilkeler yardımseverliğin amaçlarını karakterize eder.

Kişisel kimlik üzerine ortaya çıkan problemlerden dolayı bölünme fikrindeki zorlukları bir tarafa bırakırsak, iki şey aşikar görünür. Her şeyden önce, durum rastgele cevap vermeyi sağlamadığı sürece, bir kişinin neye karar verdiği hala açık değildir. İkincisi, adaletin iki ilkesi, klasik fayda ilkesine göre şimdi seçimde bulunmaya göreceli olarak daha uygundur. Sonraki artık doğal tercihtir ve bu kişilerin tek bir kişide birleşmesinin gerçekten klasik bakışın kökünde bulunduğunu öne sürer. Durumun engel olarak kalmasının nedeni sevgi ve yardımseverliğin ikinci sıra nosyonlar olmasındandır. Onlar önceden verili olan sevgili bireylerinin daha ileri iyiliğini aramaktadırlar. Eğer bu iyiler talebi çatışırsa, yardımseverlik kaybeden olarak nasıl ilerleyecektir. Ayrı kişiler olarak, bu bireylere böyle olduğu sürece nasıl muamele edilecektir? Bu yüksek sıradaki duygular, hak ilkelerinin bu çatışmaları karara bağlamasına dahil değildir. Bundan dolayı, insanın sevgisi kişilerle arasındaki mesafeyi korumak, hayatın ve deneyin farklılığını tanımak, pek çok iyi zıddından beslendiğinden amaçlarını belirlemek için adaletin iki ilkesini kullanacaktır. Bunu basitçe söylemek gerekir ise, bu sevgi, bireylerin kendileri adil bir başlangıç durumuna rıza gösterdiklerinde, onların eşit temsilli ahlaklı kişiler olmalarına rehberlik etmelerine imkan verir. Biz şimdi neden orijinal pozisyonda taraflara yardımseverlik atfedilerek hiçbir şey kazanılmadığını görmüş oluyoruz.

Bununla birlikte, biz, insan sevgisi ile adalet duygusunu ayırt etmeliyiz. Fark, bunların farklı ilkelere rehberlik etmeleri değildir. Zira her ikisi de adalet vermek için bir arzuyu ihtiva eder. Ayrıca, birincisi bu arzuyu büyük bir yoğunlukla ve yaygınlıkla bildirir ve buna hazır olma, bütün doğal ödevleri adaletin olduğu gibi yerine getirmeye ve hatta bunların gerekliliklerinin ötesine gitmeye hazırdır. İnsanın sevgisi adaletten çok daha kapsamlı ve işgüzarlıkla hareket etmede acelecidir, adalet ise öyle değildir. O nedenle, biz tarafların karşılıklı önyargısız olmaları varsayımının yardımseverliğin makul yorumunu ve hakkaniyet olarak adalet çatısı içinde insanın sevgisini önlemediğini görürüz. Bizim tarafların karşılıklı olarak önyargısız olmalarını varsayma işine koymamız ve ilk sıradaki çatışan arzulara sahip olmamız, bizim hala kapsamlı bir açıklama inşa etmemize izin verir. Adalet ve hak ilkelerinin bir

kez elimizde olması, bunların tıpkı diğer herhangi bir teori gibi ahlaki erdemleri tanımlamada kullanılmaları içindir. Erdemler duygulardır, yani yüksek sıradaki arzu tarafından düzenlenen yaradılış ailesiyle ve eğilimleriyle ilgilidir. Bu yönüyle, ahlaki ilkelere karşılık gelen bir hareket arzusudur. Aynı şekilde hakkaniyet olarak adalet, orijinal pozisyondaki kişileri birey veya daha doğru şekilde devam eden bağlar olarak almakla başlar. Bu bir topluluktaki kişileri bir araya bağlamaya hizmet eden yüksek sıradaki ahlaki duyguların irdelenmesinde bir engelin olmamasıdır. Bölüm Üç'te ben bu meselelere geri döneceğim.

Bu açıklamalar, incelememizin teorik kısmını sonuçlandırmaktadır. Bu uzun kısmı özetlemeye girişmeyeceğim. Faydacılığın iki şekli üzerine başlangıç argümanlarının adaletin iki ilkesi lehine olan kurulumuna sahip bulunarak, bu ilkelerin kurumlara nasıl uygulandığını ve bunların bizim incelenmiş yargılarımızla nasıl bir mükemmellikle eşleştiğini görmenin zamanıdır. Sadece bu yolla, biz bunların anlamının ve bulunmasının diğer kavramlar üzerinde bir iyileştirme yapıp yapmadığı hakkında netleşmiş oluruz.



## II. Bölüm

# KURUMLAR



## IV. Kısım

# Eşit Özgürlük

Bölüm İki'nin üçüncü kısmında, benim amacım, adalet ilkelerinin içeriğini örnekleyerek açıklamaktır. Ben bunu, bu ilkeleri tatmin eden temel yapıyı tanımlayarak ve bunların ortaya çıkardığı ödevleri ve yükümlülükleri inceleyerek yapacağım. Bu yapının en önemli kurumu anayasal demokrasidir. Ben tek başına sadece bu düzenlemelerin adil olduğunu iddia etmiyorum. Aksine benim niyetim, şimdiye kadar kurumsal şekillerden soyutlanarak incelenen, uygulanabilir bir siyasi kavram olarak tanımlanan ve incelenmiş yargılarımızın makul bir uzantısı ve yaklaşımı olan adaletin ilkelerini göstermektir. Bu kısma, kurumlar için olan ilkelerin nasıl uygulandığını aydınlatan dört aşama silsilesini göstererek başlayacağım. Bu kısımda, temel yapının iki parçası kısaca tasvir edilmiş ve özgürlük kavramı tanımlanmıştır. Daha sonra, eşit özgürlüğün şu üç problemi incelenmiştir: eşit vicdan özgürlüğü, siyasi adalet ve eşit siyasi haklar, kişinin eşit özgürlüğü ve bunun hukuk devleti/hukukun üstünlüğü ile olan ilişkisi. Ben bunlardan sonra özgürlüğün öncüllüğünü ele aldım ve orijinal pozisyonun Kantçı yorumunun kısa bir açıklaması ile bu bölümü sonuçlandırdım.

### 31. DÖRT AŞAMA SİLSİLESİ

Adaletin iki ilkesinin uygulanmasının sadeleştirilmesinin bir tür çerçeveye ihtiyacı bulunduğu açıktır. Bir yurttaşın yaptığı üç çeşit yargının incelenmesi gerekir. Her şeyden önce, o kişi yasama adaletini ve sosyal siyasaları yargulamalıdır. Fakat o aynı zamanda, insanların yargılarının ve inançlarının muhtemelen ve özellikle onların çıkarları ve uğraşları olduğunda, kendi görüşüyle başkalarınınkilerin her zaman kesişmedi-



ğini de bilir. Bu nedenle ve ikinci olarak, bir yurttaş, hangi anayasal düzenlemelerin adaletin çatışan görüşleriyle adil bir şekilde uzlaştırılabileceğine karar vermelidir. Biz siyasal süreci, temsilcilerin ve onların bileşenlerinin görüşlerinin ondan beslendikleri bir makine olarak düşünebiliriz. Bir yurttaş, bu makinenin başkalarına göre, daha adil yollarla şekillendirilmesini dikkate alacaktır.

Dolayısıyla tam bir adalet kavramının gücü, sadece yasaları ve siyasaları değerlendirmeye yetmemeli; fakat aynı zamanda hangi siyasal görüşün hukuken yürürlüğe konulacağını belirleyen usullerin seçilmesinde bu kavramın sıra alması gerekir. Ama hala bir üçüncü problem daha vardır. Yurttaş belirli bir anayasayı adil kabul etmekte ve belirli geleneksel usullerin uygun olduğunu düşünmektedir; mesela çoğunluk usulü kuralı uygun sınırlıdır. Siyasal sürecin kusurlu usulü adaletin en iyisi olmasından itibaren ve hala yurttaş, çoğunluğun kanunlaştırmasının ne zaman uygun olduğunu ve bunun uzun süreli bağlayıcılığının ne zaman reddedileceğini bulmaya çalışmaktadır. Kısaca, yurttaş, siyasal ödev ve yükümlülükleri sınırlandırmaya ve bunun zeminini belirlemeye muktedirdir. O nedenle, adalet teorisi en az üç çeşit sorunla ilgilenmeli ve bu birkaç aşamalı silsilede uygulanan ilkelerin düşünülmesinde kullanışlı olup olmadığını göstermelidir.

O nedenle, bu noktada, orijinal pozisyonun ayrıntılarını sunacağım. Ben şimdiye kadar, adalet ilkelerinin bir defa seçilmesinden sonra, tarafların toplumdaki yerlerine geri döneceklerini ve bundan sonra bu ilkelere göre sosyal sistem üzerine olan iddialarını yargılayacaklarını varsaydım. Ancak, belirli bir silsile içinde birkaç ara aşamanın yer aldığını hayal ettiğimizde, bu silsile bize karşılaşacağımız karışık bir tasarı verebilir. Her bir aşama, incelenen belirli türdeki sorunun uygun bakış açısını temsil eder.<sup>1</sup> Onun için ben tarafların orijinal pozisyonda adalet ilkelerini uyguladıktan sonra anayasal bir sözleşmeye doğru hareket edeceklerini varsayıyorum. Burada, onlar, siyasal oluşumların adaleti üzerine karar verirler ve bir anayasa seçerler: onlar, söz gelişi, bu tür bir kongrenin delegeleridir. Adalet ilkelerinin sınırlamalarına konu husus-

---

<sup>1</sup> Dört aşamalı silsile Amerika Birleşik Devletleri Anayasası ve onun tarihi tarafından önerilmiştir. Bu silsilenin teorik olarak nasıl yorumlanacağı ve usulü adaletle ilişkilendirileceği üzerine olan bazı açıklamalar için bakınız, K.J.Arrow, *Social Choice and Individual Values/Sosyal Tercih ve Bireysel Değer*, 2nd.ed.(New York, John Wiley and Sons), sf.89-91.

lar zaten seçilmiştir. Onlar yurttaşların temel haklarını ve hükümetin anayasal yetkileri için bir sistem şekillendirirler. Bu aşamada, onlar farklı siyasal görüşlerle baş etmek için adalet prosedürlerini tartarlar. Uygun adalet anlayışı üzerinde mutabık kalındıktan sonra cehalet perdesi kısmen kaldırılır. Sözleşmedeki kişilerin, elbette, bireylerin özellikleri hakkında bilgileri yoktur: onlar kendi sosyal pozisyonlarını, doğal özelliklerinin dağılımındaki yerlerini ve kendi iyi kavramını bilmemektedirler. Ancak onlar sosyal teori ilkeleri anlayışına ek olarak, şimdi toplum hakkındaki ilgili genel olguları, toplumun doğal şartlarını, ekonomik ilerleme düzeyini, siyasal kültürünü ve başkaca şeyleri bilmektedirler. Adalet şartlarının içindeki üstü kapalı bilgiyle kendilerini daha uzun boylu sınırlı saymamaktadırlar. Kendi toplumları hakkında kendi verili teorik bilgi ve uygun genel olgularıyla en etkili adil anayasayı seçeceklerdir. Zira onlar adaletin ilkelerini tatmin eden anayasayı ve en iyi hesaplanmış adil ve etkili yasamaya liderlik etmeyi bilmektedirler.<sup>2</sup>

Bu noktada, iki problemi ayırt etmemiz gerekir. İdeal olarak adil bir anayasa, adil bir sonucu sağlayacak adil bir prosedürle düzenlenmelidir. Prosedüre anayasa tarafından yönetilecek bir siyasal süreç egemen olmalı; adalet ilkeleri prosedürün ve sonucun her ikisi içinde bağımsız bir kriterle tanımlanırken sonuç yasa yapan organ olarak yasama olmalıdır. Bu mükemmel usulü adalet idealini takip etmekte (§14) birinci problem, adil bir prosedür şekillendirmektir. Bunu yapmak için eşit yurttaşlık özgürlükleri, anayasa tarafından korunmalı ve ona zerk edilmelidir. Bu özgürlükler, vicdan özgürlüğünü, düşünce özgürlüğünü, kişi özgürlüğünü ve eşit siyasal hakları kapsamalıdır. Siyasal sistem, benim varsaydığım üzere anayasal demokrasinin bir şekli olmalıdır. Bu

---

<sup>2</sup> Dört aşama silsilesini ve bunun anayasal sözleşme anlayışını, anayasal tercih görüşünün türlerinden olan ve J.M.Buchanan ve Gordon Tulloc'un *The Calculus of Consent/Rızanın Hesaplanması* (Ann Arbor, University of Michigan Press.1964) isimli eserde yer alan sosyal teoriden ve örneklemelerinden ayırt etmek önemlidir. Dört aşama silsilesi ahlak teorisinin bir parçasıdır ve bir ölçüde tartışma konusu olan siyasi failerin adalet anlayışından etkilendikleri hususu hariç güncel anayasa çalışmalarında dikkate alınan bir husus değildir. Sözleşme teorisinde, adalet ilkeleri zaten üzerinde anlaşılmalı bir husustur ve bizim sorunumuz bunların uygulanmasında yardımcı olacak bir tasarımı formüle etmektir. Amaç, adil bir anayasayı karakterize etmek ve hangi tür anaysanın uygulanabileceğini veya az ya da çok siyasal hayat hakkında çok gerçekçi (sadeleştirme olsa da) varsayımları veya ekonomik teorisinin karakteristikleriyle ilgili daha az bireysel varsayımları anlamaktır.

özgürlükleri somutlaştırmamış bir anayasa adil bir prosedüre sahip değildir.

Açık ve uygulanabilir bir siyasal prosedür de gayri adil bir sonuca yol verebilir. Gerçekte, gayri adil bir yasamanın yasalaştırılmamasını garanti eden bir siyasal kural prosedürüne ilişkin bir tasarı yoktur. Anayasal rejim olgusunda veya gerçekte herhangi bir siyasal şekilde, ideal bir mükemmel usulü adalet gerçekleştirilemez. Ulaşılabilir en iyi tasarı dahi kusurlu bir usulü adalettir. Bununla birlikte, bazı tasarılar diğerlerine göre gayri adil bir hukukun ortaya çıkmasına daha çok eğilimlidir. İkinci problem, usulü düzenlemeler arasından muhtemelen adil ve etkili bir hukuk düzenine önderlik edecek adil ve makul olanın her ikisinin seçilmesidir. Bir kez daha ifade etmek gerekirse, bu Bentham'ın çıkarların yapay kimliği problemidir. Burada sadece kurallar (adil usul) yaşamaya çerçeve verir (adil sonuç), ki bu muhtemelen fayda ilkesi yerine adalet ilkelerine uygunluktur. Bu problemi akıllıca çözmek, inançların bilgisini ve çıkarlarını, bir sistem içindeki insanların verili şartlarda kullanmayı rasyonel bulacakları siyasal taktiklerden sorumlu olmalarını gerektirir. O nedenle, delegeler bunları biliyor varsayılır. Şayet onlar, kendileri de dahil özel bireyler hakkında hiçbir bilgiye sahip değillerse, orijinal pozisyon fikri bundan zarar görmez.

Adil bir anayasanın inşasında, ben iki adalet ilkesinin evvelce seçilen tanımının arzu edilen sonucunun bağımsız bir standardı olduğunu varsayıyorum. Eğer böyle bir standart yoksa, anayasal tasarım problemi iyi bir duruşa sahip değildir. Bu karar doğrultusunda bir şey yapmak için, mevcut şartlarda en mümkün olan kabul edilebilir adil bir anayasa aramak ve bunu etkili ve adil bir sosyal düzenlemeyle sonuçlandırmak için bu yönde yürümek (verili, söz gelişi, sosyal teorinin sayısız temelleri üzerinde) gerekir. Bu noktada, bir sonraki adım olan silsileyi almak için yasama aşamasına geliriz. Yasaların adaleti ve siyasaları bu perspektiften değerlendirilmelidir. Kanun teklifleri, hep kendisi hakkındaki özellikleri bilmeyen temsilci yasa koyucunun perspektifinden yargılanmıştır. Statüler sadece adalet ilkelerini tatmin etmezler; aynı zamanda anayasada her ne ise yer alan sınırları da tatmin ederler. Geriye ve ileriye doğru giderek, anayasal sözleşme ve yasama organı aşamaları arasında en iyi anayasa bulunur.

Şimdi soru(n), genellikle görüşlerin kabul edilebilir farklılıklarına konu olan ve özellikle ekonomik ve sosyal siyasalar bağlamında, yasa-

ma adil midir, gayri adil midir noktasındadır. Bu olaylardaki yargı, çoğu kez spekülâtif siyasal ve ekonomik doktrinlere ve genellikle sosyal teoriye bağlıdır. Genellikle doğru olan, hukuk veya siyasanın en azından açıkça gayri adil olduğunu söylemektir. Fark ilkesinin uygulanması normal olarak kesin bir yol olmakla birlikte, bizim beklediğimizden ve her durumda birinci ilkenin uygulamasından daha fazla enformasyonu gerektirir. Eşit özgürlükler ihlal edildiğinde, bu çoğu kez kesinlikle yalın ve aşıkardır. Bu ihlaller sadece gayri adil değil, aynı zamanda açıkça gayri adil bir görünümde: adaletsizlik kurumların kamusal yapısı içinde kendini açıkça gösterir. Ancak işlerin bu durumu, fark ilkesi tarafından düzenlenen sosyal ve ekonomik siyasalardan dolayı nispeten nadir bir durumdur.

O nedenle, ben, her biri sosyal adaletin farklı sorunlarıyla uğraşan aşamalar arasında bir iş bölümü olmasını hayal ediyorum. Bu bölünme kabaca temel yapının iki parçasına uyar. Eşit özgürlüğün birinci ilkesi anayasal sözleşme için birincil standarttır. Bunun en önemli gereklilikleri, kişinin temel özgürlüklerinin ve vicdan özgürlüğünün, düşünce özgürlüğünün korunmasıdır ve siyasal süreç bir bütün olarak adil bir süreç olmalıdır. Onun için anayasa güvenli bir ortak eşit yurttaşlık statüsü tesis eder ve siyasal adaleti gerçekleştirir. İkinci ilke yasama aşamasındaki oyuna girer. Bu ilke, sosyal ve ekonomik siyasaların amaçladığı en adil fırsat eşitliği şartları altındaki, en az avantajlı olanların uzun vadeli beklentilerini azamileştirmeyi emreder ve eşit özgürlüklerin korunmasını konu alır. Bu noktada azami derecedeki genel ekonomik ve sosyal olgular gündeme getirilir. Temel yapının ikinci bölümü, verimlilik ve sosyal işbirliğinin karşılıklı yararları için gerekli olan siyasal, ekonomik ve sosyal formların hiyerarşilerini ve ayrımlarını içerir. Nitekim adaletin birinci ilkesinin ikincisine olan önceliği, anayasal kongrenin yasama aşamasına olan önceliğini yansıtır.

Son aşama, kuralların özel olaylara yargıçlar ve idareciler tarafından uygulanması ve yine kuralların genel olarak yurttaşlar tarafından takip edilmesidir. Bu aşamada, herkes bütün olgulara tam olarak erişir. Kurallar sisteminin şimdi tam olarak ve karakterleri ile durumlarına dayanılarak kişilere uygulanmasına kadar bilgi üzerinde sınır yoktur. Bununla birlikte, biz siyasal ödev ve yükümlülüklerin zemin ve sınırlarını, bu bakış açısından kararlaştıramayız. Bu üçüncü tip problem, kısmen uyma teorisine aittir ve bunun ilkeleri ideal teori seçildikten sonra

orijinal pozisyonun bakış açısından incelenir. (§39) Bunlara bir defa sahip olduğunda, kendi özel durumumuzu son aşamanın perspektifinden inceleriz. Sivil itaatsizlik ve vicdani ret olguları bunun örnekleridir. (§§57-59)

Dört aşamalı silsilede bilginin kullanılabilirliği kabaca aşağıdaki gibidir. Bunu üç çeşit olgu arasından ayırt edelim: Sosyal teorinin birinci ilkesi (ilgili olduğu zaman diğer teoriler) ve bunun sonuçları; toplum hakkındaki genel olgular, ekonomik ilerlemenin boyutu ve düzeyi, toplumun kurumsal yapısı ve doğal çevresi gibi. Son olarak sosyal pozisyon, doğal yetenekler ve özel ilgiler gibi bireylerle ilgili özel olgular. Orijinal pozisyonda, taraflarla ilgili olarak bilinen yegane özel olgu, onların adalet şartlarından sonuç çıkartabilmeleridir. Onlar sosyal teorinin birinci ilkelerini bilmelerine rağmen, tarihsel gidiş onlara kapalıdır. Toplumun sık sık o şekli veya bu şekli neden aldığı veya hangi çeşit toplumların halen var oldukları hakkında onların hiçbir bilgileri yoktur. Bununla birlikte, bir sonraki aşamada toplumlarının genel olguları hakkındaki bilgiler onlar için kullanılabilir hale gelir; ancak onların kendi şartları hakkındaki özellikler buna dahil değildir. Bilgi üzerine olan sınırlamalar, adalet ilkeleri zaten seçilmiş olduğundan biraz gevşemiştir. Bilgi akışı, her aşamada eldeki adalet sorunlarının çeşitlerine bu ilkelerin akıllıca uygulanması amacıyla ne gerekli ise onun tarafından belirlenir. Dahası, aynı zamanda hangi bilginin önyargının olası yükselmesi ve çarpıtılması ve diskalifiye edilmesi için insanların birini diğerine karşı yerleştirmesine neden olacağı dikkate alınır. İlkelerin rasyonel ve tarafsız uygulanması nosyonu, kabul edilebilir bilgi çeşidini belirler. En son aşamada, açıkça, cehalet perdesinin herhangi bir şekline gerek kalmamakla, bu ve diğer bütün sınırlamalar kaldırılır.

Dört aşama silsilesinin adalet ilkelerinin uygulanması için bir araç olduğunu akılda tutmak gerekir. Bu tasarı, hakkaniyet olarak adalet teorisinin bir parçasıdır ve anayasal kongre ile yasamanın gerçekten nasıl ilerleyeceğinin bir açıklaması değildir. Bu tasarı, adaletin hangi değişik problemlerinin bir dizi bakış açısıyla çözümlenebileceğini gösterir, her bir bakış açısı önceki aşamada uygulanan sınırlamaları devir alır. O nedenle, adil bir anayasa, ikinci aşamadaki sınırlamaların kendi toplumlarına uyarlanmasında rasyonel delegelerin konusudur. Dahası benzer şekilde yürürlüğe konulacak olan adil yasalar ve siyasalar da yasama aşamasına konudur. Elbette, şu test genellikle belirsiz sürelidir:

hemen her zaman hangi çeşit anayasanın veya ekonomik ya da sosyal düzenlemelerin seçileceği açık değildir. Ama bu böyle olduğunda, aynı şekilde ve ölçüde adalet de belirsizdir. Kurumlar, tercih edilebilir anlamında ve izin verilen erim içinde eşit olarak adil ve teorinin bütün sınırlamalarına uyumludur. Onun için sosyal ve ekonomik siyasanın bütün sorunlarında, saf usulü adalet benzeri nosyondan dolayı geriliriz: kanunlar ve siyasalar, tam da kendilerine sağlanan yeri aldıkları izinli alanda ve yine yasama adil anayasanın yetkilendirdiği yollarla gerçekte bunları yürürlüğe koyar. Adalet teorisindeki bu belirsizlik kendi başına bir kusur değildir. Bu bizim beklediğimiz bir şeydir. Hakkaniyet olarak adalet, eğer adaletin sırasını var olan teorilere göre değil de, bizim incelenmiş yargılarımıza uygun olarak tanımlarsa ve eğer toplumun sakınması gereken ciddi yanlışları büyük bir keskinlikle ayırırsa, zahmete değer bir teori olduğunu kanıtlayacaktır.

### 32. ÖZGÜRLÜK KAVRAMI

Adaletin birinci ilkesinin uygulamasının incelenmesinde, genellikle sorunlu bir konu olan özgürlüğün anlamı üzerindeki uyuşmazlıkları atlayacağım. Negatif ve pozitif özgürlük yandaşları arasındaki özgürlüğün nasıl tanımlanması gerektiği konusundaki tartışma benim kenara bırakacaklarımdan birisidir. Ben bu tartışmanın önemli bir kısmının tanımla ilgili olmadığına inanıyorum; aksine bu tartışma, bu özgürlüklerin çatışma durumuna gelmesinin nedeni, birkaç özgürlüğün göreceli değerinde olmasındandır. Nitekim Constant, bunu korumak istemekte ve modern zamanların özgürlük dediği şeyin, eskilerin özgürlüğünden çok daha büyük değerinde olduğunu söylemektedir. Her iki tür özgürlük de insan özleminin derinliklerinde kök salmış olmakla birlikte, düşünce özgürlüğü, vicdan özgürlüğü, kişi özgürlüğü, sivil özgürlükler, siyasal özgürlüğe, siyasal işlere eşit olarak katılma özgürlüğüne kurban edilmemelidir.<sup>3</sup> Bu sorun açıkça siyasal felsefenin maddi sorunlarından

---

<sup>3</sup> Bakınız Constant'ın makalesine, *Ancient and Modern Liberties/Kadim ve Modern Özgürlükler*. (1819) O'nun bu kitabındaki fikirleri Guido de Ruggerio tarafından incelenmiştir, *The History of European Liberalism/Avrupa Liberalizminin Tarihi*, tercüme eden R.G.Collingwood (Oxford, The Clarendon Press. 1927), sf. 159-164, 167-169). Genel bir inceleme için bakınız Isaiah Berlin, *Four Essays on Liberty/Özgürlük Üzerine Dört Makale* (London, Oxford University Press.1969) özellikle üçüncü makale ve sunumun sf.

birisidir ve hak ve adalet teorisi bunu cevaplandırmak zorundadır. Tanım sorunları olsa olsa yardımcı roldedir.

Bundan dolayı ben herhangi bir özgürlüğün sadece üç maddenin referansı ile açıklanabileceğini varsayıyorum: serbest olan etkenler, bunların sınırlamalardan ve kısıtlamalardan serbest olması ve bunların neyi yapmakta veya yapmamakta serbest oldukları. Özgürlüğün tam açıklamaları bu üç şeyle ilgili enformasyon sağlar.<sup>4</sup> Çok sık olarak belirli meseleler bağlamından saydamdır ve tam bir açıklama gereksizdir. O halde, özgürlüğün genel tanımı aşağıdaki şekildedir: bu ya da şu kişi (veya kişiler) serbesttir (veya serbest değildir), bundan veya şundan (veya kısıtlamalar dizisinden) kısıtlıdır, şunu veya bunu yapmaktan (veya yapmamaktan) kısıtlıdır falan filan. Doğal kişiler kadar dernekler de serbest olabilir veya olmayabilir ve kısıtlamalar hukuk tarafından tanımlanan ve kamu görüşünden veya sosyal baskıdan kaynaklanan zorlayıcı etkilerle bir dizi ödevden ve yasaklamadan ibaret olabilir. Benim inceleyeceğim özgürlüğün önemli kısmı anayasal ve hukuki kısıtlamalarla bağlantılıdır. Bu vakalarda özgürlük belirli bir sosyal kurumdur; kamusal kuralların belirli bir sistemi hakları ve ödevleri tanımlar. Bu arka planın içindeki düzenlemede, kişiler belirli kısıtlamalardan serbest olduklarından, bir şeyleri yapmakta veya yapmamakta özgürdürler ve onların yaptıkları veya yapmadıkları şeyler başkalarının müdahalelerinden korunur. Eğer, mesela yasa tarafından tanımlanan vicdan özgürlüğünü incelersek, bu özgürlükte bireyler temel bir özgürlük olarak kendi ahlaki, felsefi veya dini ilgilerini, dinin özel bir şekliyle veya başkaca bir pratikle, onları bunlarla ilgilenmekten alıkoymayan herhangi bir hukuki kısıtlama olmaksızın takip etmekte serbesttirler ve diğer insanların buna müdahale etmemeleri de onların hukuki görevidir. Az çok hakların ve ödevlerin karışık kompleksi herhangi bir temel özgürlüğü karakterize eder. Sadece bireyler için bir şeyi yapmaya veya yapmamaya izin verilmesi değil, engellememe hükümet ve diğer kişiler için de hukuki bir görevdir. Ben bu hakları ve ödevleri ayrıntılarıyla

---

xxxviii-1xiii ve G.G.MacCallum, *Negative and Positive Freedom/Negatif ve Pozitif Özgürlük*, *Philosophical Review*, vol.76 (1967)

<sup>4</sup> Burada ben MacCullun'un *Negative and Positive Freedom/Negatif ve Pozitif Özgürlük* isimli kitabını takip ediyorum. Daha ilerisi için bakınız Felix Oppenheim, *Dimension of Freedom/Özgürlüğün Boyutu* (New York, St.Martin Press, 1961) özellikle sf.109-118, 132-134. Bu bölümlerde sosyal özgürlük aynı zamanda üçlü olarak tanımlanmıştır.

tasvir etmeyeceğim; ancak bizim amaçlarımız için bunların doğasını yeteri kadar anladığımızı varsayacağız.

Birkaç kısa açıklama: Her şeyden önce, birisi, temel özgürlüklerin bir sistem ve bir bütün olarak değerlendirilmesi gerektiğini aklında tutmalıdır. Bu özgürlüğün bir değeri, normal olarak diğer özgürlüklerin niteliğine dayanır. İkincisi, ben kabul edilebilir lehteki şartlar altında bu özgürlükleri tanımlamanın her zaman bir yolu olduğunu varsayıyorum. Ki böylece her birinin en önemli merkezi uygulaması aynı anda güvenli olur ve en önemli temel çıkarlar korunabilir. Veya en azından bu muhtemelen iki ilkeyi ve bunların birleşik önceliklerinin sürekli olarak yapılandırılmasını sağlar. Son olarak, temel özgürlüklerin verili bu tür özellikleri, kurum olsun veya hukuk olsun, bunların en önemli kısmının gerçekten bir temel özgürlüğü kısıtladığının veya düzenlediğinin varsayılması gerektiği açıktır. Mesela, belirli düzen kuralları incelemeyi düzenlemek için gereklidir. Soruşturma ve tartışma için makul usuller kabul edilmediği takdirde, ifade özgürlüğü değerini yitirir. Diğer taraftan, belirli dini, ahlaki veya siyasi görüşlere karşı iddiaların veya bunları tutmanın yasaklanması özgürlüğün kısıtlanmasıdır ve bundan dolayı bu kısıtlamalar yargılanmalıdır.<sup>5</sup> O nedenle, anayasal bir kongrede\* delegeler veya yasama üyeleri, partiler değişik özgürlüklerin maddeler halinde nasıl belirtileceğini ve böylece en iyi toplam özgürlük sistemini kararlaştırmalıdır. Onlar düzenleme ile kısıtlama arasındaki ayrıma dikkat etmeli; ancak pek çok noktada bir temel özgürlüğü bir diğerine karşı dengelemelidirler. Mesela, ifade özgürlüğü adil yargılanma hakkına karşıdır. Birkaç özgürlüğün en iyi şekilde düzenlenmesi bunlara konu sınırlamaların toplamına bağlıdır.

Temel özgürlükler, bundan dolayı kısıtlandığında, bu sınırlamaların eşit özgürlük anlamında ve adaletin iki ilkesinin serisel düzeninde açıklanan belirli kriterlere tabi olmalıdır. Birinci ilkeye düşünülmeden/rastgele yapılan iki itiraz vardır. Özgürlük eşitsizliktir, zira bir sınıfa mensup kişilerin diğerlerine oranla daha fazla özgürlüğe sahip bulunması veya özgürlüğün olması gerektiğinden daha az kapsamlı olmasıdır. Eşit yurttaşlığın bütün özgürlükleri toplumun her bir üyesi için

---

<sup>5</sup> Bakınız Alexander Meiklejohn, *Free Speech and Its Relation to Self-Government/Serbest İfade ve Bunun Öz-Yönetimle İlişkisi*, (New York, Harper and Brothers, 1948) ch.I, sec.6

\* Çevirenin notu: Rawls'ın anayasal kongre ile kastettiği kurucu irade olsa gerekir.



aynı olmalıdır. Bununla birlikte, bunların kapsamının mukayese edilebilirliği varsayılırsa, bazı eşit özgürlükler diğerlerine nazaran daha kapsamlı olabilir. Daha gerçekçi olarak, eğer öyle varsayılır ise, her özgürlük en fazla kendi skalasında ölçülebilir. O nedenle değişik özgürlükler, bir diğerine olan etkisine göre genişletilebilir veya daraltılabilir. Birinci ilke tarafından kapsanan temel bir özgürlük, sadece özgürlüğün kendi hatırına sınırlanabilir, yani sadece aynı özgürlüğü temin etmek veya bir diğer temel özgürlüğün uygun şekilde korunması ve bunun özgürlükler sistemine en iyi şekilde uyarlanması için sınırlanabilir. Özgürlüğün tam şemasının ayarlanması sadece özel özgürlüklerin kapsamı ve tanımını üzerine bağlıdır. Elbette, bu tasarı her zaman temsilci eşit yurttaşın bakış açısından değerlendirilir. Anayasal kongrenin veya yasama aşamasının (uygun olarak) bakış açısından, biz hangi sistemin tercih edilmesinin onun için daha rasyonel olduğunu sorabiliriz.

Son bir nokta: Yoksulluk veya cehalet, genel olarak araç eksikliği sonucu birisinin haklarının ve fırsatlarının yetersizliği bazen özgürlüğün mutlaklığının sınırlamaları arasında sayılmaktadır. Ancak ben bunu söylemeyeceğim. Bunun yerine, bunların özgürlüğün değerini etkilediğini, birinci ilkenin tanımladığı bireysel hakların değerini etkilediğini düşündüğümü söyleyeceğim. Bu anlayışla ve temel özgürlüğün toplam sisteminin düzenlenen usuldeki tam açıklamasının varsayılmasıyla, temel yapının iki kısmının özgürlüğün ve eşitliğin mutabakatına izin verdiğini not edebiliriz. O nedenle, özgürlük ve özgürlüğün değeri aşağıdaki şekilde ayırt edilebilir: özgürlük eşit yurttaşlık özgürlüklerinin tam bir sistemini temsil ederken, özgürlüğün kişiler ve gruplar için değeri, sistemin bir yapı içinde tanımladığı kişilerin ve grupların amaçlarının ilerleme kapasitesine bağlıdır. Eşit özgürlük olarak özgürlük hepsi için aynıdır. Eşit özgürlükten daha az olanın yerine özgürlük ikame etme sorunu ortaya çıkmaz. Ancak özgürlüğün değeri herkes için aynı değildir. Bazılarının daha fazla otoritesi ve refahı vardır. Onun için onların amacı daha çok araç elde etmektir. Bununla birlikte, özgürlüğün daha az değerinin telafisi için, toplumun daha az şanslı üyelerinin kapasiteleri, onların amaçlarının elde edilmesini sağlasa bile, fark ilkesi mevcut eşitsizlikleri tatmin etmedikçe onlar bunu kabul etmeyeceklerdir. Ancak daha az değerdeki özgürlüğün telafisi için eşit olmayan özgürlük yapımı şaşırtıcı olmaz. Her iki ilkeyi birlikte almakla, temel yapı, değeri en az avantajlı olanlara maksimize eden düzenlemesiyle, eşit özgürlü-

ğün tam tasarısının herkes tarafından paylaşılmasını sağlar. Bu sosyal adaletin amacını tanımlar.

Özgürlük kavramı üzerine olan bu açıklamalar ne yazık ki soyuttur. Bu aşamada, değişik özgürlükleri sistematik olarak sınıflandırmak hiçbir amaca hizmet etmez. Ben bunun yerine, bunlar arasındaki ayrım hususunda yeterli açıklıkla bir fikir sahibi olduğumuzu varsayıyorum ve o nedenle bu yolda bu meselelerin değişik olgularıyla meşgul olmak tedricen anlamını bulacaktır. Bir sonraki bölümde, adaletin birinci ilkesinin, vicdan özgürlüğüyle, ifade özgürlüğüyle, siyasal özgürlükle ve hukuk devleti tarafından korunan kişi özgürlüğüyle bağlantısını inceleyeceğim. Bu uygulamalar, eşit özgürlüklerin anlamını açıklama ve birinci ilkenin ileri zeminlerini sunma fırsatı sağlayacaktır. Dahası, her olgu değişik özgürlüklerin sınırlandırılması ve birleştirilmesi için gerekli olan kriterlerin kullanılmasını örnekleyecek ve böylece özgürlüğün öncüllüğünün anlamı örneklendirilmiş olacaktır. Bununla birlikte, temel özgürlüklerin açıklanmasının öne sürmediği kesin bir ölçünün, bizim temel veya başka türlü olsun, ne zaman bir özgürlüğün kısıtlanmasını haklılaştıracağımızı belirlemeyeceği de vurgulanmalıdır. Bizim denge ve yargı duygumuzun dayandığı bazı şeylerden kaçınmanın bir yolu yoktur. Her zaman olduğu gibi, amaç bir adalet kavramı formüle etmektir. Bununla beraber, bu durum, bizim daha fazla olarak sezgisel kapasitemize başvurabilir; bizim incelenmiş adalet yargılarımızın bir noktada birleşmesine yardım edebilir. (§8) Çeşitli öncül kurallar bu amacın ötesindedir ve bunlar birisinin ahlaki bakışının belirli temel yapısının özellikleri tarafından belirlenir.

### 33. EŞİT VİCDAN ÖZGÜRLÜĞÜ

Önceki kısımda, adaletin çekici özelliklerinden birisinin, bunların eşit özgürlükleri korumayı güvenle garanti etmek olduğunu açıklamıştım. Sonraki birkaç kısımda, ben, vicdan özgürlüğünün temellerinin daha ayrıntılı olarak incelenmesinde, birinci ilke için olan argümanı incelemek istiyorum.<sup>6</sup> Şimdiye kadar, tarafların devam eden talep çizgisini

---

<sup>6</sup> Eşit hak kavramı, elbette, yazarlar tarafından diğer meselelerden geniş bir şekilde ayırt edilse bile tek şekil olarak iyi bilinir ve bu adaletin sayısız analizlerinde ortaya çıkar. Nitekim, eşit hak özgürlüğü ilkesi genellikle Kant'la birleştirilir. Bakınız *The Metaphysical Elements of Justice/Adaletin Metafizik Unsurları*, tercüme eden John Ladd

temsil ettikleri ve birinci dereceden torunları olarak onlarla ilgilendikleri varsayılmış olmakla birlikte, bu özellik vurgulanmamıştı. Ne de ben, bir başka seçenek olmadığı sürece tarafların tehlikeye atmayacakları ahlaki, dini veya felsefi ilgilere sahip olmalarına vurgu yaptım. Biri bunların kendi onurlarını korumak için, kendilerini ahlaki veya dini yükümlülüklerle sahip kabul ettiklerini söylemelidir. Elbette, hakkaniyet olarak adalet açısından bu yükümlülükler, kişinin kişisel dayatmasıdır; değil ise bunlar, bu adalet anlayışı tarafından ortaya konulmuş sınırlamalar değildir. Daha doğrusu bu nokta, orijinal pozisyondaki kişilerin kendilerini bireylerden izole edilmiş yalnız kişiler olarak görmemeleridir. Aksine, onlar en iyi şekilde korumak zorunda buldukları çıkarları olduğunu ve benzer taleplerde bulunacak sonraki kuşağın belirli üeleriyle bağları bulunduğunu varsayarlar. Taraflar bu meseleleri bir kez göz önüne aldıklarında, benim şimdi göstermeye çalıştığım adalet ilkeleri olgusu çok daha fazla güçlenir.

Eşit vicdan özgürlüğü sorunu çözümlenmiştir. Bu bizim incelenmiş adalet yargımızın sabit noktalarından birisidir. Kesinlikle şu olgudan dolayı böyledir; bu durum, eşit özgürlük ilkesi için olan argümanın doğasını örnelemektedir. Bu olgudaki muhakeme, her zaman aynı güçte olmasa da, diğer özgürlüklere uygulanarak genişletilebilir. Vicdan özgürlüğüne geri dönersek, tarafların, kendi dini ve ahlaki özgürlükleriyle bütünleşmelerini güvence altına almak için ilkeler seçmek zorunda oldukları aşikardır. Elbette, onlar kendi dini ve ahlaki inançlarının veya kendilerine yorumladıkları ahlaki ve dini yükümlülüklerinin özel içeriğinin ne olduğunu bilmemektedirler. Gerçekte, kendilerinin bu tür yükümlülüklerle sahip olduklarını düşündükleri de bilmemektedirler. Onların bu argümanla yetinmiş olmaları muhtemeldir. O nedenle,

---

(New York, The Library of Liberal Arts, 1965), sf. 43-45. Belki bu hususun J.S.Mill'in *On Liberty/Özgürlük Üzerine* isimli kitabında ve yazılarındaki başkaca yerlerde ve yine diğer başka liberal düşünürlerde bulunabileceği ileri sürülebilir. H.L.A.Hart buna benzer bazı şeyleri *Are There Any Natural Rights?/Herhangi Bir Doğal Hak Var mı?* isimli eserinde ve aynı şekilde Richard Wollheim "*Equality/Eşitlik*" sempozyumunda ileri sürmüştür. *Proceeding of the Aristotelian Society*, vol.56 (1955-1956). Benim kullanacağım eşit özgürlük ilkesi teorisinin bir parçası üzerinde belirli bir özellik kazanabilir. Özelde, bu kavram öncelikli kurallar izin verdiğinde, belirli kurumların yapısından ayrılmayı emreder. Eşit inceleme ilkesinden kaldırılması uzaktır. Sezgisel fikir dini hoşgörü ilkesini sosyal bir form olarak genelleştirdiğinde, bu, bu yolla kamu kurumlarına eşit özgürlük olarak ulaşır.

ben daha kuvvetli varsayımlarda bulunacağım. Ayrıca, taraflar dini ve ahlaki görüşlerinin toplumlarında nasıl mesafe aldığını ya da mesela, bu görüşün çoğunlukta mı, azınlıkta mı olduğunu da bilmemektedirler. Onların bütün bildikleri, bu yolla yorumladıkları yükümlülüklerle sahip olmalarıdır. Onların üzerinde durdukları sorun, yurttaşların özgürlüklerini onların temel dini, ahlaki ve felsefi çıkarları çerçevesinde hangi ilkeyi benimseyerek düzenleyecekleridir.

Eşit vicdan özgürlüğü ilkesi, orijinal pozisyondaki kişilerin tanıdığı yegane ilke olarak görünmektedir. Onlar, egemen dini veya ahlaki doktrinler tarafından başkalarına acı çektirme veya baskı kurma izni verildiğinde, bu istenilse dahi kendi özgürlükleriyle bir şans alamazlar. Birisinin bir çoğunluğa ait olmamaktansa ait olması (eğer bir çoğunluk var ise) ihtimalini sorgulamadan kabul etsek dahi, (bu sorgulanabilir) bu durum, bu şekilde bir kumar oynamanın kişinin bir başkasının dini veya ahlaki inancını ciddiye almadığını veya birisinin inançlarını sorgulama özgürlüğüne yüksek değer vermediğini gösterir. Diğer taraftan, taraflar fayda ilkesi üzerinde bir muvafakat da sağlayamazlar. Bu durumda, onların özgürlüğü sosyal çıkarların hesaplanmasına tabidir ve eğer bu daha büyük bir net tatmine götürürse, onlar bunun kısıtlanması hususunda yetkilidir. Daha önce de gördüğümüz üzere, elbette bir faydacı, sosyal hayatın genel olgularına dayanarak, en azından kültürün lehe olan makul şartları altında, avantajların uygun olarak hesaplanması durumunda dahi, bu tür sınırlamaları asla haklı çıkarmayacak bir argümanı ileri sürebilir. Ancak taraflar, bu konuda ikna olmuş olsalar dahi, onlar kendi özgürlüklerini eşit özgürlük ilkesini benimseyerek hemen garanti etmelidirler. Hiçbir şey yapmadıkça, hiçbir şey elde edilmez ve bir ölçüde aktüer hesaplama sonucu açık değil ise büyük işlemler kaybedilebilir. Gerçekte, eğer biz taraflara (bakınız §26'nın sonuna) uygun olan genel bilgiyle gerçekçi bir yorum verirsek, onlar faydacı ilkeyi reddetmeyi zorlayacaklardır. Uygulamaya bağlı olarak yapılan bu incelemeler, bu hesaplamaların (eğer biz bunları öyle tanımlarsak) karmaşıklığı ve belirsizliği açısından bütün zorlamalara sahiptir.

Dahası, eşit özgürlük ilkesi üzerine olan anlaşma nihaidir. Dini ve ahlaki yükümlülükleri tanıyan bir birey, kendisinin bunları nitelikli olarak ve kendi diğer menfaatlerinin artırılmasının büyük aracı hatırına, bunları yerine getiremeyeceği anlamında mutlak bağlayıcı olarak değerlendirir. Büyük ekonomik ve sosyal yararlar, eşit özgürlükten daha

azının kabul edilmesi için yeterli bir neden değildir. Eşit olmayan bir özgürlüğe rıza göstermek, sadece zor kullanma tehdidi olduğunda ve özgürlüğün kendisi açısından buna direnme akılcı olmadığında mümkün görülür. Mesela, durum şöyle olabilir: eşit özgürlüğün talep edilmesinin karşı konulamayacak bir büyük baskıyı getireceği bir yerde, bir kişinin dini veya ahlaki görüşü, onun bunu protesto etmemesi nedeniyle hoş görülebilir. Ancak orijinal pozisyonun perspektifinden görece güçlü değişik doktrinlerin araştırılmasının bir başka yolu yoktur ve o nedenle bu incelemeler ortaya çıkmaz. Cehalet perdesi, eşit özgürlük ilkesi üzerine bir anlaşmaya önderlik eder ve insanların yorumladıkları şekliyle dini ve ahlaki yükümlülükler, en azından vicdan özgürlüğüne uygulandığında, iki ilkenin dizgisel düzene konulmasına ihtiyaç duyar görülür.

Eşit özgürlük ilkesine karşı dini cephe, hiçbir zaman biri diğerine karşı talepleri sınırlandıran ilkeyi tanımayınız der. Dini ve ilahi hukukun görevi mutlaklıdır. Dini bakış açısından değişik kaderleri olan insanlar arasında başka hiçbir anlayışa izin verilmez. Bu doktrine sahip olan insanlar sıklıkla ve kesinlikle böyle hareket ederler. Bununla birlikte, buna karşı çıkmak gereksizdir. Eğer herhangi bir ilke bununla hemfikir ise, bu yeterlidir ve bu eşit özgürlük nedeniyledir. Bir kişi gerçekte aynı inancı başkalarının tanıması gerektiğini düşünebilir. Onun bu düşüncesi birinci ilkeye dayanır ve bu onların ağır bir yanlış içinde olmaları ve kurtuluş yolunu özlemelerinden dolayı yapılmamıştır. Ancak dini yükümlülük ve felsefi ve ahlaki birinci ilke anlayışı, bizim başkalarından daha aşağı derecede özgürlük beklemeye razı olmadığımızı gösterir. Bizim onlardan bize daha azı talep etmemizi tanımalarını istememiz, onların kendi dini veya ahlaki yükümlülüklerine uygun bir yorumdur.

Biz şimdi birinci ilke için olan bu nedenleri, tarafların ilgilerinin sonraki kuşağı dikkate almalarında daha ileri destek alsın diye gözlemlemeliyiz. Onların kendi torunları için benzer özgürlükleri sağlamayı arzu etmelerinden bu yana, bu özgürlükler aynı zamanda eşit özgürlük ilkesi tarafından da korunmaktadır ve kuşaklar arasında bu konuda hiçbir menfaat çatışması yoktur. Dahası, bir sonraki kuşak bu ilkenin seçilmesine, sadece başkaca kavramlar tarafından eğer bir ihtimal teklif edilirse itiraz edebilir. Diyelim ki, faydacılık ve mükemmeliyetçilik, çok çekicidir, orijinal pozisyondaki kişiler, bunu reddettiklerinde torunlarını yeteri kadar düşünmemişlerdir. Biz bu hususu şunu not ederek ifade

edebiliriz: mesela bir baba eşit özgürlük ilkesini kabul etmeyi savunmaktadır. Oğlu buna itiraz edemeyecektir; çünkü babasının onun çıkarını ihmal etmeyeceğini bilmektedir. Diğer ilkelerin avantajları bu büyüklükte değildir; çünkü bunlar konjonktürel ve belirsiz durumlarda ortaya çıkar. Baba, o nedenle, ilkeleri seçerken başkalarının özgürlüğüne etkisini dikkate aldığını, eğer mümkün olursa, o yaşa geldiklerinde bunun onlara da makul ve sorumlu görüneceğini ifade ederek cevap verebilir. Başkalarını dikkate alanlar, kendileri için ne istediklerinin ışığı altında tercih/seçim yaparken, rüste eriştiklerinde ne isteyeceklerini hesaba katarlar. O nedenle, birincil değerlerin dikkate alınmasında, taraflar kendi torunlarının özgürlüklerinin korunmasını isteyeceklerini varsayarlar.

Bu noktada, kararlara başkalarının menfaatinin rehberlik etmesi olan paternalizm ilkesine dokunmuş oluyoruz.(§39) Başkaları için seçimde bulunmak için, onların akıl yaşında olduklarında ve rasyonel karar verebildiklerinde, kendileri için yapacakları tercih/seçim için olan nedenlerine inanmamız gerekir. Yedieminler, vasiler ve hayırseverler, genellikle hak sahiplerinin ve vesayetleri altındakilerin durumunu ve çıkarlarını bildiklerinden bu şekilde hareket ederler. Sık sık ne istenildiği ve istenileceği konusunda doğru tahminler yaparlar. Bununla birlikte, orijinal pozisyondaki kişiler, torunları hakkında çok fazla bilgiden yoksun olduklarından, daha çok kendileri hakkında bilgili bulduklarından, bu gibi durumlarda birincil değerler teorisine dayanmalıdırlar. Bundan dolayı, eşit özgürlük ilkesini uygulamak suretiyle torunlarının haklarını garanti altına almayan baba sorumsuzdur. Orijinal pozisyon perspektifinden, onlar kendi değerini tanıyacakları zaman, baba onların ne istediklerini varsaymalıdır.

Vicdan özgürlüğünü örnek almak suretiyle hakkaniyet olarak adaletin eşit özgürlük için nasıl güçlü argümanlar sağladığını anlatmaya çalıştım. Aynı tür muhakeme, gerçi her zaman inandırıcı değil ise de, inanıyorum ki, diğer olgulara da uygulanabilir. Bununla birlikte, özgürlük için ikna edici argümanların diğer görüşler için de önümüze geleceğini inkar etmiyorum. Mill tarafından anlaşıldığı üzere, fayda ilkesi genel olarak özgürlüğü destekler. Mill değer kavramını, ilerici bir varlık olarak insanın çıkarlarının referansı ile tanımlar. Bu fikir ile Mill, çıkarıcı insanlar icraatlarını seçme özgürlüğünün cesaretlendirici şartları altında takip etmelidirler demek ister. O gerçekte bir değer kriteri seçimini be-

nimser: bir icraat eğer onu tercih edenler, her ikisini de yetenekli ve her birini özgürlük şartları altında tecrübe etmişler ise diğerinden daha iyidir.<sup>7</sup>

Bu ilkeyi kullanarak Mill, özgür kurumlar için esas itibariyle üç zemin olduğunu gösterir. Bir şey için, bu kurumların insanların kapasitelerini ve güçlerini geliştirebilmeleri için, insanlar tabiatları itibariyle güçlü ve dinç doğmalıdır. Yetenekleri yoğun biçimde işlenmiş ve tabiatları canlı olmadıkça, insanlar yetenekli oldukları değerli etkinlikleri tecrübe etmekte ve bunlarla uğraşmakta yeterli değildirler. İkinci olarak, eğer insanların değişik faaliyetler arasındaki tercihleri rasyonel ve bilgili ise, onların izin verdikleri oranda özgürlük kurumu ve tecrübe fırsatı, en azından bir dereceye kadar gereklidir. İnsanların neyi yapabileceklerini ve bunların hangilerinin en çok getirisi olduğunu bilmelerinin bir başka yolu yoktur. O nedenle, eğer değer aranması, insanın giderek artan çıkarları açısından tahminde bulunulması ise, rasyonel olmalıdır; yani insani kapasitenin bilgisi rehberlik yapmalı ve iyi şekillenmiş tercihler, belirli özgürlükler kaçınılmaz olmalıdır. Aksi takdirde, toplumun fayda ilkesinin yolunu takip etme girişimlerinin gözü kapalı olacaktır. Özgürlüğün bastırılması her zaman ve büyük ihtimalle irrasyoneldir. İnsanın genel kapasitesi iyi bilinse bile, her insan hala kendisini aramaktadır ve özgürlük bunun ön şartıdır. Son olarak, Mill, insanların özgürlük kurumu altında yaşamayı tercih ettiklerine inanmaktadır. Tarihsel tecrübeler, insanların, kendileriyle ilgilenmekten ve umutsuzluktan vazgeçemedikleri takdirde, her zaman özgür yaşamayı arzu ettiklerini, buna karşılık özgür olanların bundan asla vazgeçemediklerini göstermektedir. Aynı zamanda insanlar özgürlüğün yükünden ve kültüründen şikayet edebilirler. Onlar nasıl yaşayacaklarını belirlemeye ve kendi işlerini çözme arzusunu geçersiz kılmaya sahip olabilirler. Nitekim Mill'in seçme kriteri, özgür kurumlar rasyonel olarak tercih ettikleri

---

<sup>7</sup> Mill'in faydacılık tanımı ilerlemeci bir varlık olarak insanın kalıcı çıkarlarının üzerine inşa edildiği *On Liberty/Özgürlük Üzerine*, ch.I par.11'de yazılıdır. Orijinal olarak ben takip eden bir dizi baskıdaki pasajı "insanın kalıcı çıkarları" şeklinde okurum. Bana Mill'in aslında "insan" yazdığını, "bir insan" şeklindeki ifadenin çok büyük ihtimalle kitabın erken ucuz bir baskısındaki dizgi hatasından doğduğunu söylediği için David Spitz'e minnettarım. Metni ona göre gözden geçirdim. Değer seçimi kriteri için bakınız *Utilitarianism/Faydacılık*, ch.II,pars.2-10. Bu yorumu bunu ifade eden G.A.Paul'den (1953) duyduğum ve açıklamaları için kendisine borçluyum.

hayat şekillerinin temel görüşlerinin değerine kendileri sahip olmaları şeklindedir.<sup>8</sup>

Bunlar kesin olarak güçlü argümanlardır ve bazı şartlar altında zaten eşit özgürlüklerin birçoğunu değil ise de, önemli bir kısmını doğrulamaktadır. Bunlar, olumlu şartlar içinde değer arayışının ön şartı olan özgürlüğü önemli derecede garanti etmektedirler. Ancak inandırıcı oldukları kadarıyla bile, Mill'in görüşleri eşit özgürlüğün olmayacağını göstermek hususunda her zaman haklı çıkmaktadır. Biz hala benzer analog\* faydacı varsayımlara ihtiyaç duyuyoruz. Birisi ilerlemeci varlıklar olarak onların eşit kapasitelerinin insanların icraatları ve çıkarları için olduğunu ve ek olarak temel hakların marjinal değer azalması ilkesinin bireylere tahsis edildiğini söylemelidir. Bu varsayımlar eksik olduğunda, insanların ilerlemesi bazı kişilerin baskı görmeye başlamasıyla sona erer veya en azından onlar istediklerini elde etmiş olsalar da özgürlükleri sınırlanır. Ne zaman bir toplum gerçek değer toplamını veya çıkarların tatmininin net dengesini maksimize etmeye başlarsa, birilerinin, bu bir kişinin amacı uğruna haklılaştırmak için özgürlüğü inkar etmesinin sorumluluğunu bulması gerekir. Eşit yurttaşlık özgürlükleri teleolojik ilkeler üzerinden bulunduğu zaman güvende değildir. Bunlar için olan argümanlar, belirsiz ve tartışmalı varsayımlara olduğu kadar istikrarsız hesaplamalara dayanır.

Dahası, o kişilerin eşit gerçek değerde olduklarını söyleyerek, bu basit standart varsayımların sanki bunlar fayda ilkesinin bir parçasıymış gibi kullanılmasına kadar hiç bir şey kazanılmaz. Diğer bir deyişle, birisi bu ilkeyi sanki bu varsayımlar gerçekmiş gibi uygular. Bunu kesin olarak yapmak hakkın tanınmasıdır. Zira bu eşit özgürlük ilkesi içinde, mükemmeliyetçilik ve faydacılık açısından türeyen öncül varsayımlar gerçeğine oranla daha güvende olmamızdır. Bu güvenin zemini, sözleşme açısına göre eşit özgürlüklerin tamamen farklı temeli olmasıdır. Onlar gerçek değer toplamını azamileştirmenin veya tatminin en büyük net dengesini elde etmenin bir yolu değildir. Bu haklar, yurttaşların her biri ahlaklı bir kişi olarak dürüst temsilci olduğu zaman tanyacakları

---

<sup>8</sup> Bu üç zemin *On Liberty/Özgürlük Üzeri'ne* de bulunabilir, ch.III. Bunlar Mill'in başka yerlerde verdiği nedenlerle şaşırtıcı değildir, ch.II içindeki, mesela dürtünün özgür kurumlara etkisi yararlıdır.

\* Çevirenin notu: Köken bakımından değişik olmakla beraber aynı görevi yapan yapılardan her biri. Benzer, eş.



işbirliği ilkelerini yerine getirmeye tahsis edilmiştir. Kavramın bu ilkeler tarafından tanınması, adaletin gereklerinin en iyi şekilde karşılanması anlamı hissedilmesi hariç, herhangi bir şeyi maksimize etmek için değildir. Bu durumda, her şey incelenmiştir.

### 34. HOŞGÖRÜ VE ORTAK ÇIKAR

Hakkaniyet olarak adalet, şimdi gördüğümüz üzere, eşit vicdan özgürlüğü için güçlü argümanlar sağlar. Ben bu argümanların uygun yollarla genelleştirilerek eşit özgürlük ilkesini desteklediğini varsayacağım. Onun için taraflar bu ilkenin uygulanması konusunda iyi zeminlere sahiptirler. Bu düşüncelerin aynı zamanda özgürlüğün önselliği olgusunu yapmada önemli olduğu aşıkardır. Anayasal sözleşme perspektifinden bu argümanlar, ahlaki özgürlük ve düşünce ve inanç özgürlüğü ile dini pratikleri garantileyecek rejimin seçilmesine önderlik eder. Bunlar aynı zamanda kamu düzeni ve güvenliği hususlarında her zaman devletin çıkarını düzenler. Devlet hiçbir özel dinin lehinde olamaz ve herhangi bir dinsel eğilimi veya bunların boşluğunu cezaya veya engellemeye bağlayamaz. Günah çıkarma durumu reddedilir. Buna karşın, özel dernekler üyelerinin arzusuna göre serbestçe organize edilebilir. Bunlar kendi dahili hayatlarına sahip olabilirler. Üyelerinin bağlılıklarını devam ettirip ettirmeyecekleri kendi gerçek tercihlerine göre disiplin kısıtlamasına tabi olur. Hukuk, inançtan dönme veya inancı tanıma anlamında kutsal tercih hakkını korur. Bunlar hukuki bir suç olarak hiçbir zaman bir dine mensup olmayanlara nazaran daha az cezalandırılmaz. Bu yollarla hükümet/devlet ahlaki ve dini özgürlüğü destekler.

Vicdan özgürlüğü sınırlıdır; herkes kamu düzeninin ve güvenliğinin ortak çıkar olduğu konusunda hemfikirdir. Sınırlamanın kendisi sözleşme açısından kolayca türetilir. Her şeyden önce bu sınırlamaları kabul etmek, hiçbir şekilde kamu yararının ahlaki ve dini çıkarlardan üstün olduğunu ifade etmez; bu aynı zamanda hükümet/devlet açısından dini meselelere kayıtsız kalındığı anlamına gelmez ya da bu sınırlama, hükümetin/devletin işleriyle çatışma olması durumunda felsefi inançları baskılamak hakkını ileri sürmek de değildir. Hükümetin/devletin derneklerin meşru veya gayrimeşru olduklarını açıklamak yetkisi yoktur. Bu yetki, bilim ve sanat ile ilgili olarak sahip olunandan daha fazla değildir. Bu meseleler açıkça adil bir anayasa tarafından ta-

nınan görevlerin içinde değildir. Daha doğrusu, verili adalet ilkelerine göre, hükümet/devlet, derneklerin eşit yurttaşlık oluşturduğunu anlamalıdır. Devletin/hükümetin kendisi felsefi ve dini doktrinlerle ilgili değildir, hükümet/devlet sadece bireylerin kendi ahlaki ve ruhi yararlarını, kendilerinin orijinal pozisyonda mutabık kaldıkları ilkelere göre takip etmelerini düzenler. İktidarını bu şekilde icra eden hükümet, yurttaşların ajanı olarak hareket eder ve onların kamusal adalet anlayışlarının taleplerini tatmin eder. O nedenle, her şeye gücü yeten laisist devlet nosyonu da aynı şekilde reddedilmelidir. Adalet ilkesinden itibaren, ahlaki ve dini meselelerde, ne kendi istediğini, ne de çoğunluğun (her ne olursa olsun) isteğini yapmak hükümetin/devletin hakkı da, görevi de değildir. Hükümetin/devletin görevi eşit ahlaki ve dini özgürlüğün şartlarını teminat altına almakla sınırlıdır.

Bütün bunların verilmesinde, bu bağlamda özgürlüğün kamu düzeninin ve güvenliğinin ortak çıkarının referansı ile sınırlandırılmasında, hükümetin/devletin orijinal pozisyonda seçilen ilkeye göre hareket etmesi gerektiği şimdi aşikar görünmektedir. Bu pozisyonda, bu şartları bozacak her bir tanıma, özgürlük için daima bir tehlikedir. Bu bir defa kamu düzenini korumak olarak anlaşıldığında, herkesin her ne olursa olsun (belirli sınırlar içinde bulunması sağlanır) kendi amacına ulaşmasında gerekli bir şart olarak ve kendi ahlaki ve dini görevlerinin yorumunun tatmininde takip edilir. Bununla birlikte, vicdan özgürlüğünü sınırda dizginlemek hatalıdır; zira kamu düzeni içinde hükümetin/devletin menfaati, ortak menfaat ilkesinden türeyen bir sınırdır; yani eşit yurttaş temsilcilerinin menfaatidir. Hükümetin/devletin kamu düzenini ve güvenliğini koruma hakkı, bir yetki verme hakkıdır. Bu hükümetin/devletin tarafsız olarak herkesin kendi menfaatlerini takip etmesinin şartlarına destek olmasının gerçekleştirilmesi ve herkesin kendi yükümlülüklerini kendi anlayışına göre yaşamasının sağlanması için hükümetin/devletin sahip olması gereken bir haktır.

Ayrıca, vicdan özgürlüğü, sadece herhangi bir şey yapılmadığı takdirde, hükümetin/devletin korumak zorunda olduğu kamu düzeninin zarara uğramasının beklendiği kabul edilebilir durumlarda sınırlandırılabilir. Bu beklenti kanıtlara ve makul kabulün bütün yollarına dayanmalıdır. Bu durum, genelde doğru olarak tanınacak sıradan bir gözleme ve düşünce tarzına (bilimsel araştırmanın rasyonel metotları dahil ve fakat bunların tartışmalı olmadığı şekilde) dayanmalıdır. Neyin

üzerine tesis edildiği herkes tarafından bilinen bu güvenin kendisi adalet ilkesi üzerine kurulmuştur. Bu hiçbir özel metafizik doktrin veya bilgi teorisi ima etmez. Bu kriter için neye başvurulduğunu herkes kabul etmelidir. Bu sadece ortak bilginin ve dünya anlayışının referansı ile bir anlaşmanın özgürlüğü kısıtlamasını temsil eder. Bu standardın uygulanması hiç kimsenin eşit özgürlüğünü ihlal etmez. Diğer taraftan, muhakemenin genel olarak tanınan yollarından kalkış, bazılarının başkaları üzerinden bakışı için imtiyazlı bir yer ve orijinal pozisyonda bunun üzerinde anlaşılmasına izin vermeyen bir ilkeyi kapsamalıdır. Ayrıca kamu düzeni güvenliği için elde tutulan sonuçlar, sadece mümkün veya belirli vakalarda muhtemel dahi olmamalı; ancak makul şekilde kesin ve yakın olmalı. Dahası özel bir felsefi teoriyi ima etmemelidir. Daha doğrusu, bu gereklilik düşünce özgürlüğüne ve vicdan özgürlüğüne uyumlu yüksek bir yeri ifade etmelidir.

Bu noktada, iyi olmanın kişilerarası karşılaştırmasını yapmanın yoluyla bir kıyaslamayı dikkate almalıyız. Bunlar, birisinin makul olarak bekleyebileceği birincil değerler endeksinde bulunmaktadır. (Ş15) Birincil değerler herkesin isteyeceği varsayılan bir varoluştur. Bu mukayesenin temellerinden biri, tarafların sosyal adaletin amaçları için anlaşabilmeleridir. İnsanın mutluluk kapasitesini, daha az olarak hayat planlarının göreceli değerini zekice tahmin etmeye gerek yoktur. Bizim bu nosyonların anlamsızlığını sorgulamaya ihtiyacımız bulunmamaktadır; ancak bunlar adil kurumları şekillendirmeye de uygun değildir. Benzer şekilde, taraflar kendi eşit özgürlüklerinin kamu düzeni içindeki ortak çıkara veya başkalarının özgürlüğüne zarar vererek takip edilmesinde, neyin kanıt olarak sayılacağına belirlenmesi hususunda, toplumca kabul edilen kriterler üzerinde mutabakat sağlarlar. Kanıt ilkesi adaletin amaçları için uygulanır; onlar anlamın ve hakikatin bütün sorunlarına bunun uygulanması niyetinde değildirler. Bunların felsefede ve bilimde ne dereceye kadar geçerli oldukları ayrı bir meseledir.

Bu argümanların vicdan özgürlüğü için olan karakteristik özellikleri, bunların sadece adalet kavramına dayanmasıdır. Hoşgörü, pratik bir zorunluluktan veya durumun nedenlerinden türememiştir. Ahlak ve dini özgürlük, eşitlik ilkesinden takip edilir; bu ilkenin önceliğini varsaymak, eşit özgürlüklerin inkarından sakınmanın tek zemini olduğu gibi daha büyük adaletsizliklerden, büyük özgürlük kayıplarından sakınmaktır. Eşit özgürlük ilkesini yukarıda sunulan hususlarla ilgili ola-

rak öncül bir ilke olarak varsaymaktır. Dahası, bu argüman hiçbir metafiziksel ve felsefi doktrine dayanmamaktadır. Bu argüman, bütün hakikatlerin sadece sağduyunun tanıdığı düşünce yolları tarafından tesis edildiğini önceden varsaymamakta; aynı şekilde her şeyin tanımlanabilir bir duygu içinde bulunduğunu, gözlemin mantıklı bir yapımı olduğunu veya rasyonel bilimsel bir araştırmayla delillendirilebileceği iddialarını elinde bulundurmamaktadır. Buradaki başvuru gerçekten sağduyudur; zira sağduyu genel olarak muhakeme yapmanın ve herkesin ulaşabileceği basit gerçeklerin herkes tarafından paylaşılmasının yoludur; zira sağduyu daha büyük karinelere sakınılacak şekilde inşa edilmiştir. Diğer taraftan, özgürlük durumu da felsefede kuşkuculuğu veya dine karşı kayıtsızlığı ifade etmez. Belki vicdan özgürlüğü argümanları bir veya daha fazla doktrine öncül olarak verilebilir. Farklı argümanlar aynı sonuca sahip oldukları sürece, buna şaşırma için hiçbir neden yoktur. Ancak bizim bu soruyu takip etmemize de gerek bulunmamaktadır. Özgürlük için olan olgu, en azından en güçlü argüman kadar güçlüdür; en kolay unutulmuşlar zayıf ve aldatıcı olanlardır. Vicdan özgürlüğünü inkar edenler, kendi icraatlarını ne felsefi kuşkuculukla ve dine karşı kayıtsızlıkla, ne de devletin işlerine ve sosyal çıkarlara başvurarak haklılaştıramazlar. Özgürlüğün sınırlandırılması, hala çok kötü olan bir özgürlük istilasının önlenmesi ve sadece özgürlüğün kendisi için gerekli olduğunda haklılaştırılabilir.

Anayasal kongrenin/sözleşmenin tarafları, eşit vicdan özgürlüğünü, sadece genel olarak kabul edilen argümanların şekliyle düzenleyen ve sadece bu argümanların tesis ettiği kamu düzeni için önemli olan makul ve belirli müdahaleler olduğunda bunları sınırlandıran bir anayasa seçmelidirler. Özgürlük, gerekli şartlarla özgürlük tarafından yönetilmelidir. Sadece bu temel ilkeler tarafından geçmişte hoşgörüsüzlüğün yanlış olan pek çok zemini kabul edilmiştir. Mesela, Aquinas, kafirler için ölüm cezasını, hayatın ruhunun sahte parayla sürdürülmesi olarak kabul ettiği kaderin çok vahim yozlaşması temelinde haklılaştırmıştır. Oysa bu durumda, kafirlerden ziyade benzer şekilde bu işlerle uğraşan kalpazanlar ve diğer suçlular için de ölüm cezası konulmalıdır.<sup>9</sup> Ancak Aquinas'ın dayandığı varsayımlar, genel olarak tanınan muhakeme tarzları üzerine inşa edilemez. Kaderin hayatın ruhu olması ve

<sup>9</sup> *Summa, Teologica/Teoloji*, II-II, q.11, art.3

ruhun emniyeti için sapıklığın bastırılmasının gerekli görülmesi bir dogma meselesidir ve bunun başlangıcı dini otoritedir.

Tekrar etmek gerekir ise, hoşgörünün sınırlanması için gösterilen nedenler, çok sık olarak bu ilkeye takılmış şekilde işler. Nitekim Rousseau, lanetli olan insanların, Tanrı'nın onlardan nefret edeceğini ve cezalandıracağını düşününceye kadar onları sevmediklerini ve barış içinde yaşamayı imkansız bulduklarını düşünür. O, başkalarını lanetli görenlerin ya onlara işkence ettiklerine ya da onları dönüştürdüklerine inanır ve o nedenle bu inancın mezhep vaazı vererek sivil barışı korumada güvenilir olmadığını düşünür. Onun için Rousseau, kilisenin dışında kurtuluş olmadığını söyleyen dinlere hoşgörülü değildir.<sup>10</sup> Ancak Rousseau'nun varsaydığı bu tür dogmatik inançların sonuçları tecrübenin dışında doğmamıştır. Bununla birlikte, *a priori* (önsel) psikolojik argüman makuldür. Kamu düzeninin ve özgürlüğün kendisinin ortak tecrübe tarafından güvenli bir şekilde tesis edilmesine adalet sahip çıktığı takdirde, bu argüman hoşgörü ilkesini terk etmek için yeterli değildir. Ne var ki, sınırlı hoşgörünün avukatlığını yapan Rousseau ve Locke ile bunu yapmayan Aquinas ile Protestan reformistler arasında önemli farklar vardır.<sup>11</sup> Rousseau ile Locke'un sınırlı özgürlüğü, onların varsaydıkları temel üzerinde, kamu düzeni için çok açık ve anlaşılabilir sonuçlardır. Eğer Katolikler ve ateistler hoşgörülü değillerse, bunun bu tür kişilerin sivil toplumun bağlarını gözlemlemeye dayanmamasından dolayı olduğu aşikar şekilde görünmektedir. Muhtemelen, büyük tarihsel deneyimler ve siyasal hayatın ihtimallerinin son derece geniş bilgisi, onların yanlısını mahkum edebilir veya en azından onların tartışmalarının sadece özel koşullar altında doğru olduğunu gösterir. Ancak Aquinas ve Protestan Reformcular, hoşgörüsüzlük hususunda kendilerini bir kader meselesi zeminine hapsetmişlerdir ve bu fark gerçekten hoşgörü için çizilen sınıra göre çok daha temeldir. Onun için özgürlüğün inkarı sağduyu tarafından kanıtlanan kamu düzenine yönelik bir

---

<sup>10</sup> *The Social Contract/Sosyal Sözleşme*, bk.IV, ch.VIII.

<sup>11</sup> Protestan Reformcuların görüşleri için bakınız, J.E.E.D. (Lord) Acton, *The History of Freedom and Other Essays/Özgürlüğün Tarihi ve Diğer Makaleler* (London, Macmillan, 1907) içindeki *The Protestant Theory of Persucation/Zulmetmenin Protestan Teorisi* Locke için bakınız *A Letter Concerning Toleration/Hoşgörüyle İlgili Bir Mektup*, yanı sıra *The Second Treatise of Government/Hükümet Üzerine İkinci İnceleme*, ed.J.W.Gough (Oxford, Basil Blackwell, 1946), sf. 156-158.

başvuruyla haklılaştırılabilir. Nitekim yanlış çizilmiş sınırları zorlamak her zaman mümkündür. Oysa özgürlüğün teolojik ilkelere veya kaderin meselelerine dayandığı yerde, hiçbir argüman imkan dahilinde değildir. Bu orijinal pozisyonda seçilen birincil ilkelerin tanıdığı, diğerlerinin tanımadığı bir görüştür.

### 35. HOŞGÖRÜSÜZLÜĞÜN HOŞGÖRÜSÜ

Şimdi, adaletin hoşgörüsüzlüğün hoşgörüsüne ihtiyacı olup olmadığını ve eğer ihtiyacı var ise, hangi şartlar altında buna ihtiyacı olduğunu inceleyelim. Bu sorunu ortaya çıkaran çeşitli durumlar vardır. Demokratik devletlerdeki bazı siyasal partiler, onlara iktidar olduklarında anayasal özgürlükleri bastırmayı öneren doktrinleri sahiplenirler. Yine entelektüel özgürlüğü reddeden ama üniversitedeki pozisyonlarında kalanlar vardır. Bu gibi durumlarda hoşgörü, adaletsizlik ilkeleriyle tutarsızlık içinde görünür ve bir oranda hoşgörü, o ilkeler için gereksizdir. Ben sorunun dinsel hoşgörüyle olan bağlantısını inceleyeceğim. Uygun değişikliklerle bu konudaki argüman, diğer durumlara da genişletilebilir.

Bu hususta, birkaç sorunu ayırt etmek gerekir. İlk önce, soru şudur: eğer hoşgörüsüzlük cemaati hoş görülmez ise, bundan şikayet etmeye hakkı var mıdır. İkinci soru, hoşgörü cemaati, hangi şartlar altında hoşgörüsüzlüğü hoş görme hakkına sahiptir ve sonuncusu, hoş görme hakkına sahip olmadıklarında, hangi amaçlarla bunu uygulamalıdır? İlk soruyla başlayalım: Hoşgörü cemaati, eşit özgürlüğü inkar ettiğinde, hiçbir şikayet hakkına sahip değildir. En azından bu durumda, bir kişinin başkalarına karşı davranışlarını haklı çıkarmak için benzer durumlarda başvurduğu ilkelerle uyumlu olarak diğerlerinin hareketlerine karşı çıkmaya hakkı olmadığı varsayılır. Bir kişinin şikayet hakkı, kendisi için olan ilkelerin ihlallerini tanınmasıyla sınırlıdır. Şikayet bir başkasını muhatap alan iyi niyetli bir protestodur. Bu protesto, her iki tarafın kabul ettiği bir ihlal ilkesini talep eder. Emin olunuz, hoşgörüsüz bir insan iyi niyetle hareket ettiğini ve başkalarını inkar etmekle, kendisi için hiçbir şey talep etmediğini söyleyecektir. Onun bakışının, onun Tanrıya itaat ettiği ve hakikatin herkes tarafından benimsenen ilkesine göre hareket etmek şeklinde olduğunu varsayalım. Bu ilke tamamıyla geneldir ve bu ilkeye göre hareket etmekle, o kişi, kendi meselesinin bir

istisnasını yapmamaktadır. O meseleyi, başkalarının ret ettiği doğru ilkeyi kendisinin takip etmesi olarak görmektedir.

Orijinal pozisyonun bakış açısından, bu savunmaya karşı verilecek cevap, dini hakikatin hiçbir özel yorumunun genel olarak yurttaşlar üzerinde bağlayıcı kabul edilmediği ve yine o ilkelerin teolojik doktrin sorunlarının çözülmesinin tek bir otoritenin hakkı olduğu üzerinde anlaşılmadığı şeklinde olmalıdır. Her bir kişi, kendi dini yükümlülüklerinin ne olduğuna karar verilmesinin eşit bir hak olduğu üzerinde ısrar etmelidir. O kişi, bu hakkını bir başka kişiye veya kurumsal bir otoriteye devretmemelidir. Gerçekte, bir insan bir başkasını otorite olarak kabul ederken, o otoriteyi yanılmaz bile kabul etse, anayasal bir mesele olarak eşit vicdan özgürlüğünü terk etmesinin hiçbir yolu olmadığı sürece, kendi özgürlüğünü uygular. Adalet tarafından korunan bu özgürlük daimidir: kişi kaderini değiştirmekte her zaman özgürdür ve bu hak, onun düzenli ve akıllıca uyguladığı seçme özgürlüğünün iktidarına bağlı değildir. Biz, insanların eşit vicdan özgürlüğüne sahip olmalarının, bütün insanların Tanrıya itaat etmeleri ve hakikati kabul etmeleriyle tutarlı olduğunu gözleyebiliriz. İnsanların birbirlerine karşı kendi dinleri adına talepte bulunmalarını sağlayan ilkeyi seçmesi, bir özgürlük problemidir ve bu düzenlenmelidir. Tanrı iradesinin takip edilmesine ve hakikatin tanınmasına izin verilmesi, daha henüz bir hüküm ilkesi tanımı yapmamıştır. Tanrı'nın niyeti olgusuna uyulması, hiçbir kişi veya kurumun bir başkasının dini yükümlülüklerine müdahale etme otoritesini takip etmesini gerektirmez. Bu dini ilke, hukukta veya politikada, hiç kimsenin kendisi için daha büyük özgürlük talep etmemesini haklı çıkarır. Kurumlar üzerinden talep yetkisi veren ilkeler sadece orijinal pozisyonda seçilmiş olanlardır.

Bu durumda, hoşgörüsüz bir cemaatin hoşgörüsüzlükten şikayet etmeye hiçbir hakkının olmadığını kabul etmeliyiz. Hâlâ hoşgörü cemaatinin onları bastırma hakkı olduğunu söyleyemeyiz. Şunun için söyleyemeyiz: başkalarının şikayet hakkı olduğu için söyleyemeyiz. Onlar bu hakka, hoşgörüsüzler namına şikayet etme hakları olmadığı için sahip değildirler. Sadece adaletin bir ilkesi ihlal edildiğinde itiraz etme hakları vardır. Yeterli bir neden olmadan eşit özgürlük inkar edildiğinde adalet ihlal edilmiştir. Onun için sorun, bir başka hoşgörüsüzlük içinde olunmasının, birisinin özgürlüğünü sınırlandırmak için yeterli bir zemin olup olmaması sorunudur. Konunun daha iyi anlaşılması için, hoşgörü

cemaatinin hoşgörüsüzleri sadece bir koşulda hoş görmeme hakkı olduğunu varsayalım. Bu onların çok samimi olmaları ve kendi güvenlikleri için hoşgörüsüz olmaları gerektiğine inanmaları için haklı bir neden bulunması durumudur. Bu hak, orijinal pozisyonun tanımladığı gibi, her bir kişinin kişisel korunma hakkı üzerinde hemfikir olduğu noktaya kadar hazırdır ve bunu takip eder. Adalet, varlıklarının temeli yok edilirken insanların tembel tembel oturmalarını istemez. Genel bir bakış açısından bakıldığında, kişisel korunma hakkından vazgeçmek insanların asla lehine değildir. O nedenle buradaki tek sorun, hoşgörüsüz olanlar başkalarının eşit özgürlükleri yönünden acil bir tehlike içinde değilken, hoşgörülülerin hoşgörüsüzleri zapt etme hakkının bulunup bulunmadığı sorunudur.

Bir yolla veya başka bir yolla, hoşgörüsüz bir cemaatin adaletin iki ilkesini kabul ederek iyi düzenlenmiş bir toplumda var olduğunu varsayalım. Bu toplumun yurttaşları, bu insanlara hangi nazarla bakmalıdırlar? Onlar kesin olarak bu insanların üzerinde baskı kurmamalıdır; çünkü hoşgörüsüz cemaatin üyeleri bu durumdan şikayetçi değildirler. Bunu yerine, adil bir anayasa var olduğu sürece, adaleti üstün tutmak bütün yurttaşların doğal görevidir. Başkaları adil davranmadıklarında dahi, biz bu görevi yerine getirmek veya getirmemek konusunda serbest olamayız. Daha sıkı bir şarta gerek vardır; o da bizim meşru çıkarlarımız yönünden önemli risklerin mevcut olmasıdır. Esasen adil yurttaşlar, özgürlük olduğu ve kendi özgürlükleri tehlikeye düşmediği sürece, anayasayı ve onun kabul ettiği bütün eşit özgürlükleri korumak için çabalarlar. Onlar, hoşgörüsüzleri başkalarının haklarına saygılı olmaları yönünde zorlarlar. Zira kişi orijinal pozisyonda tanıdığı ilkelere tesis ettiği haklara saygılı olunması gerektiğini bilir. Ancak anayasanın kendisi güvence altında olduğu sürece, hoşgörüsüzlerin özgürlüğünü inkar etmek için bir neden yoktur.

Hoşgörüsüzlüğe hoşgörü sorunu, doğrudan doğruya iki ilkenin düzenlediği iyi düzenlenmiş bir toplumun istikrarıyla ilgilidir. Bunu aşağıda görebiliriz. Eşit yurttaşlık pozisyonundan baktığımızda, insanlar çeşitli dini kuruluşlara katılırlar ve bu pozisyon içinde birbirleriyle kendi tartışmalarını yaparlar. Özgür bir toplumdaki yurttaşlar, bir diğerrinin adalet duygusundan yoksun olduğunu, bunun eşit özgürlüğün kendisini koruması için gerekli bulunmasına kadar düşünmezler. İyi düzenlenmiş bir toplumda, eğer hoşgörüsüz bir cemaat ortaya çıkarsa,



diğerleri kendi kurumlarının doğal istikrarını dikkate almalıdırlar. Hoşgörüsüzlerin özgürlükleri, onları bir özgürlük inancına ikna etmelidir. İkna çalışmaları, psikolojik ilkeler üzerine çalışır. Özgürlüklerini koruyan adil bir anayasa anlayışından yararlananlar, özgürlükler temelinde eşittirler ve onlar bir zaman sonra anayasaya itaat ederler. (§72) Hoşgörüsüz bir cemaat ortaya çıksa dahi, bu cemaat başlangıçta çok güçlü olmayacak, iradesini doğru yola tahmil edecek veya çok hızlı büyüemeyecektir. Zira psikolojik ilkeleri elde tutmaya zamanı olmayacak, hoşgörüsüzlüğünü kaybetme eğiliminde olacak ve nihayetinde vicdan özgürlüğünü kabul edecektir. Bu adil kurumların istikrarının bir sonucudur. İstikrar demek, eğilimler adaletsizliğe doğru yükseldiği zaman, diğer güçlerin bütün düzenlemelerin adaletini korumak için oyuna katılmaya çağrılmalarıdır. Elbette, hoşgörüsüz cemaat başlangıçta çok güçlü olabilir veya hızlı büyüeyebilir ve o nedenle istikrarı yapacak güçler bunu özgürlüğe dönüştüremeyebilir. Bu durum, felsefenin tek başına çözemeyeceği bir pratik ikilem sunar. Bu ikilem, hoşgörüsüzlüğün özgürlüğünün, özgürlüğü sınırlandırmak için adil bir anayasa altında olmasına bağlı olup olmaması üzerinedir. Adalet teorisi sadece adil anayasayı karakterize eder. Siyasal eylemin amacı, pratik kararların hangi referansla verilmesi gerektiği üzerinde durur. Bu amacın takip edilmesinde, özgür kurumların doğal gücü unutulmamalı ya da bunlardan hareket eden eğilimlerin kontrolsüz bir şekilde gidecekleri ve kazanacakları varsayılmalıdır. Adil bir anayasanın doğal istikrarını bilerek, iyi düzenlenmiş bir toplumun üyeleri, hoşgörüsüzlerin özgürlüğünü sınırlandırma konusundaki güveni, sadece eşit özgürlüğün kendisini korumasının gerekli olduğu özel durumlarda düşünmelidir.

O halde, sonuç, hoşgörüsüz cemaatin hoşgörüsüzlükten şikayet etmeye hakkı yok iken, onun özgürlüğü sadece hoşgörünün samimiyetiyle ve onların güvenliği ile özgürlük kurumunun tehlikede olduğuna inanılan nedenlerle sınırlandırılabilir. Hoşgörü sadece bu durumda zapt edilmelidir. Adil bir anayasa inşa etmek için önder ilkeler yurttaşlığın eşit özgürlükleridir. Adaletsizlerin şikayet edemeyecekleri olgusundan değil, tam da adaletin ilkelerinin önderliğinde gitmek gerekir. Son olarak, adil bir anayasayı güvence altına almak için dahi, hoşgörüsüzlerin özgürlüğünün sınırlandırılmasının, özgürlüğün azamileştirilmesi adına yapılmaması gerektiği de dikkate alınmalıdır. Bazılarının özgürlükleri, sadece başkalarının daha büyük özgürlüklerini mümkün kılmak için

bastırılmamalıdır. Adalet bu tür muhakemelerin özgürlükle bağlantı içinde olmasını, avantajlar toplamı ile ilgili olanları yapmak için yasaklar. Hoşgörüsüzlerin özgürlüğünün sınırlandırılması, sadece adil bir anayasa altında eşit özgürlüğü korumak için ve hoşgörüsüz olanların orijinal pozisyonda tanınmaları gereken ilkelerle yapılabilir.

Bu ve bunu takip eden kısımlardaki argüman, eşit özgürlük ilkesinin benimsenmesinin sınırlı bir mesele olarak resmedilmesini önerir. Bunların farklılıkları bilinse ve hiç kimse bunları akılla uzlaştırmaya dahi, insanlar bunu orijinal pozisyondaki açılarından, hâlâ üzerinde mutabık oldukları bu ilkedeki hareketle ve yine herhangi bir ilke üzerinde ilelebet anlaşmaları durumunda yapabilirler. Tarihsel olarak dini hoşgörüden kaynaklanan bu fikir, diğer durumlara da genişletilebilir. O nedenle, biz orijinal pozisyondaki kişilerin ahlaki kanaatlere sahip olduklarını bildiklerini ve aynı zamanda cehalet perdesi altında onların bu kanaatlerinin ne olduğunu bilmediklerini varsayıyoruz. Onlar, çelişki olduğunda ve tanıdıkları ilkeler bu inançları geçersiz kıldığında bu ilkeleri anlarlar; aksi takdirde, görüşlerini düzeltmeye ihtiyaç duymadıkları gibi, bu ilkeler inançlarını üstün tutmadığı takdirde, inançlarından da vazgeçmezler. Bu yolla adalet ilkeleri karşı ahlaki davranışları tıpkı yarışan dinlerin taleplerini düzenledikleri gibi hükme bağlar. Adaletin kurduğu çerçeve içinde, farklı ilkelerdeki ahlaki kavramlar ve anlayışlar, aynı ilkelerin değişik biçimde dengelenmesini temsil ederler ve bunlar toplumun değişik kesimleri tarafından da kabul edilirler. Önemli olan şudur, farklı kanaatlerdeki değişik kişiler, siyasal bir ilke meselesi olarak temel yapı üzerine çatışan taleplerde bulduklarında, onlar bu talepleri adalet ilkeleriyle yargırlar. Orijinal pozisyonda seçilen ilkeler siyasi ahlakın özüdür. Bu ilkeler, sadece kişiler arasındaki işbirliği şartlarını belirlemezler; aynı zamanda farklı dinler ve ahlaki inançlar ile bu kişilerin ait oldukları toplumun kültür şekilleri arasındaki mutabakat anlaşmasını da tanımlarlar. Şimdi eğer bu adalet kavramı büyük oranda negatif görünüyorsa, biz onun daha iyi tarafını da göreceğiz.

### 36. SİYASAL ADALET VE ANAYASA

Şimdi ben siyasal adaleti incelemek, yani temel yapının bu parçası için, anayasa adaletini ve eşit özgürlüğün anlamının kabaca tanımını yapmak istiyorum. Siyasal adaletin, adil bir anayasanın kusurlu usulü ada-

let olgusundan kaynaklanan iki yönü vardır. Birincisi, anayasa eşit özgürlüğün gereklerini tatmin eden adil bir prosedürdür ve ikincisi, anayasa mümkün olan bütün adil düzenlemeleri kapsayacak şekilde inşa edilmeli ve daha muhtemel bir başka sonuca neden olmayacak ölçüde adil ve etkili bir yasama sistemi kurmalıdır. Anayasanın adaleti, hangi durumlara izin verildiği, bu değerlendirmelerin anayasal sözleşme açısından değeri olmak üzere, her iki başlığın ışığı altında değerlendirilmelidir.

Eşit özgürlük ilkesi, siyasal sürece uygulandığında anayasa tarafından tanımlanır. Ben katılma (eşit) ilkesine başvuracağım. Bu ilke, bütün yurttaşların yürürlüğe konulacak yasalara rıza gösterecekleri anayasal süreç içinde yer almaya ve sonuçları belirlemeye eşit hakları olmasını gerekli görür. Hakkaniyet olarak adalet, herkesin lehine olan ortak ilkelere gerekli olduğu fikrinden başlar. İstenilen sonucu elde etmek için her bir kişinin adil şekilde temsil edildiği eşitliğin başlangıç durumunun uygun biçimde tanımladığı açıdan hareket eder. Katılma ilkesi bu nosyonu, orijinal pozisyondan, sosyal kuralları yapmanın en üst derecedeki şistemi olan anayasaya transfer etmiştir. Eğer devlet belirli bir toprak üzerinde nihai ve cebri tasarrufta bulunursa ve eğer bu yol insanların hayattaki amaçlarının daimi etkeniyse, anayasal süreç eşit özgürlüğü, mümkün olduğu kadar orijinal pozisyondaki gibi korumalıdır.

Şu an için ben anayasal demokrasinin katılma ilkesini tatmin edecek şekilde düzenlendiğini varsayıyorum. Ancak bizim bu ilkenin daha lehte durumlar altında neyi gerektirdiğini daha kesin olarak bilmeye ihtiyacımız vardır. Bu gereklilikler, elbette, Constant'ın, eski zamanların özgürlüğü ile modern zamanların zıt olan özgürlüğünü karşılaştırmasına benzemektedir. Yine de bu, özgürlüklerin katılma ilkesinin altına nasıl düştüğünü görmeye değerdir. Mevcut şartların ayarlanması için yapılması gerekenleri ve bu uzlaşmaları düzenleyen muhakemeyi takip eden kısımda inceleyeceğim.

Anayasal rejimin belirli unsurlarını hatırlayarak başlayabiliriz. Her şeyden önce, temel sosyal siyasaları belirleyen otorite, belirli bir süre görev yapmak üzere seçilmiş temsili bir organdır ve eninde sonunda kendisini seçen seçmenlere karşı sorumludur. Bu temsili organ, sadece bir danışma kurulu olan organın gücünden daha fazlasına sahiptir. Bu organ yasa yapma iktidarına sahip yasamadır ve bu organ sadece toplumun çeşitli kesimlerinden, kamusal duyguların hareketini anlamak, yürütmenin eylemlerini açıklamak için gelen delegelerin bir forumu

değildir. Aynı şekilde siyasal partiler de, sadece kendi adlarına hükümete dilekçe veren menfaat grupları değildir; aksine iktidarı kazanmak için yeterli destek kazanmak, kamunun iyiliği anlayışına doğru ilerlemek zorundadırlar. Anayasa, elbette yasamayı sayısız hususta sınırlayabilir ve anayasal normlar, parlamenter bir organ olarak onun icraatlarını tanımlarlar. Ancak zamanı gelince seçmenlerin kararlı bir çoğunluğu, gerektiği takdirde anayasa değişikliğiyle onun amaçlarını gerçekleştirebilir.

Aklı başında olan bütün yetişkinler, belirli genellemelerle istisnaları tanır. Siyasal işlerde yer alma hakkına sahiptirler ve tek seçmen tek oy kuralı mümkün olduğu kadar saygı görür. Seçimler adil ve serbesttir ve düzenli olarak yapılır. Tek tük ve öngörülme kamusal duyguların plebisit yoluyla veya başka araçlarla test edilmesi veya böyle zamanlarda konunun gerektirdiği diğer görevlerin yapılması temsili bir rejim için yeterli değildir. Bazı özgürlükler için, özellikle ifade özgürlüğü, toplanma özgürlüğü ve siyasal örgütler kurma özgürlüğü için sıkı anayasal korumalar vardır. Muhalefete bağlılık ilkesi, siyasal inançların ve menfaatlerin çatışmasını ve bunları muhtemelen etkileyen davranışları tanır ve bunları insan hayatının normal şartları olarak kabul eder. Oybirliği eksikliği, anlaşmazlık, aynı ilkeleri daha fazla takip etmeyi arzu eden onurlu insanların arasında var olmasına bağlı olsa dahi, bunlar adaletin şartlarının bir parçasıdır, Muhalefete bağlılık anlayışının olmaması ve bunu ifade eden ve koruyan anayasal bağlamaların bulunmaması durumunda, demokrasi siyaseti uygun olarak yapılamaz veya uzun süre devam edemez.

Eşit özgürlükle ilgili üç husus -bunun anlamı, kapsamı ve değerini artırmanın ölçüleri kapsamında- katılma ilkesi tarafından incelenmiştir. Önce anlam sorunuyla başlayalım. Tercih/Seçim sonucunun belirlenmesinde, sıkı şekilde bağlı kalındığı takdirde, tek oy-tek seçmen kuralının yaklaşık olarak aynı ağırlığa sahip olduğunu ifade eder. Dahası bu sırayla, yasama üyesi olan (her biri bir oyla) bölgesel her bir seçmen üye varsayıldığında, aynı sayıda seçmeni temsil etmesini öngörür. Ben yine yasama bölgelerinin ihtiyaç duyduğu kuralların, daha önceden anayasada belirlenen belirli genel standartların rehberliğinde hazırlandığını ve mümkün olduğu kadar tarafsız bir usulle uygulandığını varsayıyorum. Bu koruyucu tedbirler bir siyasi partinin menfaatine uygun gelecek şekilde seçim bölgesini düzenlemesinin önlenmesi için gereklidir;

ancak bu konudaki başarılı düzenlemeler, oransız bölge boyutuna bağlı olarak oyun ağırlığını olabildiğince etkiler. Gerekli standartlar ve usuller, anayasal yönden hiç kimsenin bilgi sahibi olmadığı, muhtemelen önyargılı seçmenler tarafından şekillendirilen sözleşme bakışından benimsenmiştir. Siyasal partiler, oylama istatistiklerinin ışığı altında kendi lehlerine olan sınırlamalar koyamazlar. Bölgeler, bu çeşit bilgiler olmaksızın üzerinde mutabık kalınan ölçü araçları tarafından tanımlanmıştır. Elbette, seçmenlerin şekillendirilmesi için olan ölçünün, bir dereceye kadar keyfi olduğundan şüphe edilmediği takdirde, bazı rastgele unsurların tanıtılması gerekebilir. Bunun dışında, bu seçmenlerle ilgili olan adil bir başka yol yoktur.<sup>12</sup>

Aynı zamanda katılma ilkesi, bütün yurttaşların, en azından şekli anlamda kamu hizmetine alınmada eşit hak sahibi olmalarını öngörür. Her biri siyasal partilere katılmak, seçimli pozisyonlar için yarışmak ve kamu hizmetlerine girmek hususunda hak sahibidir. Elbette, yaşa bağlı nitelikler, ikamet vb. gibi etkenler olacaktır. Ancak, bunlar makamın gerekleriyle ilgili kabul edilebilir nedenler olmalıdır. Bu kısıtlamalar muhtemelen ortak çıkarlar için olmalı ve kişiler ile gruplar arasında hayatın olağan akışı anlamında herkese eşit olarak dağıtılmayan ve dolayısıyla adil olmayan bir şekilde ayırım yapılmamalıdır.

İkinci husus eşit siyasal özgürlüğün kapsamıyla ilgilidir. Bu özgürlükler, daha geniş olarak nasıl tanımlanabilir? Kapsamının ne ve nasıl olduğu açık değildir. Her bir siyasal özgürlük, az veya çok geniş biçimde tanımlanmıştır. Biraz keyfi ama yine de teamüle uygun olarak, ben eşit özgürlük kapsamındaki önemli varyasyonların bir dereceye kadar anayasanın çoğunlukçuluğuna dayandığını varsayacağım. Diğer özgürlüklerin tanımını az ya da çok sabit olarak alacağım. Nitekim anayasa tarafından tesis edilen en kapsamlı siyasal özgürlük, önemli bütün siyasal kararların alınmasında, anayasa tarafından herhangi bir sınırlama getirilmeyen ve o nedenle engelsiz olan eski çoğunluk kuralı usulünü (azınlığı ne geçersiz kılma ne de çoğunluğu kontrol etme) kullanır. Anayasa ne zaman ki, çoğunluğun otoritesini ve alanını, ya belirli tipte önlemlerle daha büyük bir çoğunluk öngörerek ya da yasamanın iktida-

---

<sup>12</sup> Bu problemi incelemek için bakınız W.S.Vickrey, *On the Prevention of Gerrymandering/Sapırmaların Önlenmesi Üzerine*, *Political Science Quarterly*, vol.76 (1961)

rını kısıtlayan haklar yasasıyla sınırlandırmıştır; ondan sonra siyasal özgürlük daha az kapsamlı olmuştur. Anayasacılığın geleneksel araçları olan -çift meclis, denetleme ve dengelemenin karışımı olan kuvvetler ayrılığı, yargısal denetim ile haklar yasası- katılma ilkesinin alanını sınırlandırmıştır. Bununla birlikte, eşit özgürlükle tutarlı olan bu düzenlemelerin, herkese uygulanan benzeri kısıtlamaları sağladığını ve takdir edilen bu sınırlamaların zamanla muhtemelen eşit olarak toplumun bütün sektörlerini zapt edeceğini varsayıyorum. Dahası eğer eşit özgürlüğün adil değeri korunursa, bu muhtemelen ortaya çıkar. O halde, en önemli sorun eşit katılımın kapsamının nasıl olması gerektiğidir. Ben bu sorunu sonraki kısma kadar şimdilik bir kenara koyuyorum.

Şimdi siyasal özgürlüğün değerine dönelim. Anayasa, toplumun bütün üyeleri için eşit katılım hakkının değerini artırmak hususunda adımlar atmalıdır. Adil fırsatın içinde yer alınmasının ve siyasal süreci etkilemesinin altı çizilmelidir. Buradaki ayırım daha öncede yapılan (§12) bir kıyaslamadır: ideal olarak, siyasal gücün pozisyonlarına atanmadaki lütuf ve motivasyon benzer olmalı, kişilerin ekonomik durumuna ve sosyal sınıfına bakılmaksızın herkes kabaca aynı şansa sahip olmalıdır. Ancak eşit değerdeki bu özgürlükler nasıl korunacaktır?

Demokratik rejimin, ifade özgürlüğünü, toplanma hakkını, düşünce ve vicdan özgürlüğünü baştan varsaymasını itirazsız kabul etmeliyiz. Bu kurumlar, sadece adaletin birinci ilkesi için gerekli değildir, aynı zamanda Mill'in ifade ettiği üzere, siyasal işlerin rasyonel şekilde yapılması için de gereklidir. Rasyonalite bu argümanları garanti etmez iken, bunların eksikliğinde, daha makul görünen yol, özel çıkarlar lehine görünen siyasaları reddetmektir. Kamusal forum eğer serbest ve herkese açık ise, devam eden oturumda, herkes bunu kullanabilmelidir. Bütün yurttaşlar, siyasal konular hakkında bilgi edinebileceği araçlara sahip olmalıdır. Onlar, önerilerin kendi iyiliklerini nasıl etkileyeceğini ve hangi politikaların onların kamusal iyi anlayışını ilerleteceğini değerlendirebilecek bir pozisyonda olmalıdır. Dahası, onlar, siyasal tartışmanın gündemine alternatif öneriler ekleyecek adil bir fırsata sahip bulunmalıdır.<sup>13</sup> Katılma ilkesi tarafından korunan özgürlükler, daha bü-

---

<sup>13</sup> Bakınız R.A.Dahl, *A Preface to Democratic Theory/Demokrasi Teorisi İçin Bir Önsöz* (Chicago, University of Chicago Press., 1956), sf. 67-75, siyasal eşitliğin kazanılması üzerine bir inceleme.

yük özel araçlara sahip olanların, kamusal tartışmaları kontrol ederek kendi lehlerine kullanmalarına izin verilmesi durumunda değerini yitirir. Sonunda bu eşitsizlikler daha iyi durumda olanların etkinleştirilmesiyle yasamanın gelişmesi üzerinde daha büyük bir etki yapacaktır. Zamanı gelince, onlar, sosyal sorunların çözülmesinde, en azından normal olarak üzerinde anlaştıkları meseleler bağlamında, yani onların lehine olan durumlarda destekledikleri şeyler temelinde muhtemelen baskın bir ağırlık elde edeceklerdir.

O halde, bütün eşit siyasal özgürlüklerin adil değerini korumak için telafi adımları atılmalıdır. Bunun için bir dizi cihaz kullanılmalıdır. Mesela, üretim araçlarıyla özel mülkiyete izin veren bir toplumda, mülkiyet ve refah çok geniş şekilde dağıtılmalı ve hükümetin/devletin parası düzenli bir zeminde serbest kamusal tartışmayı teşvik etmeyi sağlamalıdır. Ek olarak, siyasal partiler, vergi gelirlerinin özel ekonomik çıkarlara yeteri kadar ayrılmasında bağımsız olmalı ve anayasal şemadaki kendi görevlerini yerine getirmelidirler. (Sübvansiyonlar, mesela son birkaç seçimde alınan oyların sayısına dayanan bazı kurallar vb.) Gerekli olan, siyasi partilerin, özel talepler bağlamında, yani kamusal forumlarda ifade edilmeyen ve kamusal iyi kavramının referansı ile açıkça ileri sürülmeyen talepler bağlamında özerk olmasıdır. Eğer toplum organizasyonların maliyetini taşıyamıyor ve parti fonları, daha fazla avantajlı olanlardan sosyal ve ekonomik çıkar istemeye ihtiyaç duyuyorsa, bu grubun talepleri daha fazla dikkate alınmalıdır. Dahası bu tamamen toplumun en az şanslı üyelerinin sahip oldukları kendi eksik araçlarıyla, kendilerini etkinin adil derecesini uygulamaktan koruduklarında, kin ve ilgisizlikten çekildiklerinde inandırıcı olacaktır.

Tarihsel olarak anayasal devletin en önemli kusurlarından birisi, adil siyasal özgürlüğün değerini sağlamada başarısız olmasıdır. Gerekli olan düzeltici adımlar daha henüz atılmamıştır. Gerçekten, onlara asla ciddi şekilde ilgi gösterilmiş görünmemektedir. Mülkiyetin ve refahın dağılımındaki eşitsizlikler, hukuk sistemi tarafından siyasal eşitlikle uygunluk içinde tolere edilmekten oldukça uzaktır. Kamu kaynakları, siyasal özgürlüğün adil değeri konusunda ihtiyaç duyduğu kurumları özveriyle korumamaktadır. Esasen hata demokratik sürecin en iyi reket olarak düzenlenmesi olgusunda yatmaktadır. Fiyat teorisinin yüklediği gerçek pazar ekonomisi, teoride dahi arzulanan özelliklere sahip değildir. Dahası, siyasal sistemdeki adaletsizliklerin etkisi, pazarın ku-

surlarından daha vahim ve uzun ömürlüdür. Siyasal güç süratle eşitsizliği biriktirmekte ve devlet ile onun hukukunun cebir araçlarını kullanarak avantaj kazananlar, genellikle kendilerinin lehte bir pozisyonda olduklarından emin durumdadırlar. Ancak, ekonomik ve sosyal sistemdeki eşitsizlikler, siyasal eşitlik tarihinde hangi hayırlı şartlar altında var oldu ise onu yakında baltalayacaktır. Genel oy hakkı yetersiz bir dingedir; partiler ve seçimler kamu fonları tarafından değil, özel katkılarla finanse edildiği zaman, siyasal forum egemen çıkarların arzuları tarafından kısıtlanır ve dolayısıyla adil anayasal kural tesis etmek için gereken temel önlemler nadiren uygun olarak sunulur. Ne var ki, bu sorunlar siyasal sosyolojiye aittir.<sup>14</sup> Ben burada bunlardan, incelememizin adalet teorisinin bir parçası olması ve siyasal sistem için bir yanlış olmaması nedeniyle ve bunlara vurgu yapmak amacıyla söz ettim. Biz ideal bir düzenlemenin tarifi yolundayız. Bu yolda gerçek kurumları yargılamak için hangi standartların tanımlanmasının mukayesesini yapıyoruz ve buradan hareket etmenin haklılaştırılmasının ne şekilde korunması gerektiğine işaret ediyoruz.

Katılma ilkesi bağlamında söylenenlerin toplanması durumunda, diyebiliriz ki, adil bir anayasa, siyasal görev ve otorite için adil bir rekabet şekli oluşturur. Sosyal amaçları geliştirmek için şekillendirilen kamusal iyinin ve siyasanın kavramlarının sunulmasıyla, yarışan partiler, adil usulü kurallara uygun olarak düşünce ve toplanma özgürlüğünün arka planına karşı emin olmak için yurttaşların onaylarını gözetirler. Katılma ilkesi, iktidarda olanları seçmenlerin hissettikleri çıkarlara cevap vermeye zorlar. Temsil edenler, emin olunuz, belirli bir takdir yetkisine sahip olana ve yargılarını yasanın yapılmasındaki uygulamayı bekleyene kadar, seçmenlerin sadece ajanları değildir. İyi düzenlenmiş bir toplumda, onlar yine de, maddi anlamda seçmenlerini temsil ederler: öncelikle adil ve etkili yasaları yasamadan geçirmeyi, bu yurttaşların hükümetteki birinci çıkarlarını ve ikinci olarak seçmenlerinin bir ölçüde adaletle uyumlu olan daha ileri çıkarlarını gözetirler.<sup>15</sup> Adalet

---

<sup>14</sup> Benim açıklamaların F.H.Knight'in, *The Ethics of Competition and Other Essays/Rekabet Etiği ve Diğer Makaleler* (New York, Harper and Brothers, 1935), sf. 293-305, dayanmaktadır.

<sup>15</sup> Bakınız H.F.Pitkin, *The Concept of Representation/Temsil Kavramı*, (Berkeley, University of California Press.1967), temsil üzerine benim borçlu olduğum bir inceleme.



ilkeleri, temsil edenlerin kayıtlarının ve bunun savunulmasında verilen nedenlerin yargılanmasında kullanılan önemli ölçütler arasındadır. Diğer kurumları düzenleyen ve kontrol eden en yüksek kural düzen sistemi olan anayasanın sosyal yapıyı kurmasından itibaren, herkes siyasal sürece girmekte aynı hakka sahiptir. Katılma ilkesi tatmin edildiğinde, tamamı eşit yurttaşların ortak statüsüne sahip olur.

Son olarak, yanlış anlayışlardan sakınmak için katılma ilkesinin kurumlara uygulandığının akılda tutulması gerekir. Bu ilke ideal yurttaşlığı tanımlamadığı gibi siyasal işlerin aktif kısmında görev alan herkesi mecbur tutan bir ödev de belirlememektedir. Bireylerin ödev ve yükümlülükleri ayrı bir sorundur ve ben bunu daha sonra inceleyeceğim. (bakınız Kısım VI) Gerekli olan anayasanın, kamu işleriyle uğraşanlar için eşit haklar tesis etmesi ve özgürlüklerin adil değerinin korunmasında önlemler almasıdır. İyi yönetilen bir devlette, sadece küçük bir kesimdeki kişi zamanının büyük kısmını siyasete tahsis eder. İnsani iyinin diğer başka biçimleri de vardır. Ancak bu kesim, boyutu her ne olursa olsun, toplumun bütün sektörlerinden muhtemelen az ya da çok eşit olarak düzenlenecektir. Çok sayıda menfaat toplulukları ve siyasal hayatın merkezlerinin aktif üyeleri kendi işleriyle ilgilenmektedirler.

### 37. KATILMA İLKESİ ÜZERİNDEKİ SINIRLAMALAR

Önceki katılım ilkesi bahsinden açıkça anlaşılacağı üzere, katılım ilkesinin uygulanmasının sınırlandırılmasının üç yolu olduğu aşikardır. Anayasa daha çok veya daha az geniş katılım özgürlüğünü tanımlamalı, siyasi özgürlüklerde eşitsizliklere izin vermeli ve çok veya daha az sosyal kaynak temsilcisi yurttaşların özgürlüklerini güvence altına almaya tahsis edilmelidir. Ben bütün bu sınırlamaları sırayla ve özgürlüğün önceliğinin anlamı bağlamında açıklayacağım.

Katılma ilkesinin kapsamı, anayasal mekanizmalar tarafından çoğunluk kuralı prosedürünün (hiç olmazsa) ne kadar sınırlandırılacağı şeklinde tanımlanabilir. Bu araçlar çoğunluk kuralının kapsamını sınırlandırmaya hizmet etmektedir. Meselelerin türü, çoğunluğun nihai otorite olduğu ve çoğunluğun yürürlüğe koyduğu amaçların hızıdır. Bir yasa tasarısı, belli hakları çoğunluk regülasyonundan tümüyle çıkarabilir ve güçler ayrılığıyla yargısal denetimin yasal değişiklik sürecinin hızını yavaşlatabilir. O zaman, bu mekanizmaların adaletin iki ilkesiyle

uyumlu olmasının nasıl haklı çıkarılabileceği sorusu ortaya çıkar. Bizler bu araçların gerçekte haklı olup olmadığını soramayız; ancak bunlar için ne tür bir argümanın gerekli olduğunu sorarız.

Öncelikle katılım ilkesinin kapsamı üzerindeki sınırlandırmaların herkesin üzerine eşit bir şekilde yüklendiğinin varsayıldığını gözlemliyoruz. Bu sebeple, bu sınırlamalar eşit olmayan siyasal özgürlüklerden daha kolay bir şekilde meşrulaştırılabilir. Eğer herkes daha geniş bir özgürlüğe sahip olsaydı, en azından her birey eşit şekilde kaybetseydi ve diğer şeyler aynı olsaydı ve eğer daha az olan özgürlük gereksiz olsaydı veya bir kurum tarafından empoze edilmeseydi; bu özgürlük tasavvuru bu dereceye kadar adaletsiz olmak bir yana irrasyonel olurdu. Eşit olmayan özgürlük, bir kişinin oyunun ihlal edilmesini içeren bir kural olduğunda, başka bir konuyla ilgilidir ve hemen adalet sorununu doğurur.

Bu süre zarfında çoğunluk kuralının üzerindeki sınırlamaların tüm yurttaşları eşit bir şekilde kapsadığı varsayılırsa, anayasal araçları meşrulaştıran şeyin büyük bir ihtimalle diğer özgürlükleri korumaları olacaktır. En iyi sözleşme tüm özgürlük sisteminin sonuçlarını dikkate almak suretiyle kurulabilir. Buradaki sezgisel fikir anlaşılabilir. Daha önce siyasi sürecin kusurlu bir adalet prosedürü durumu olduğundan bahsetmiştik. Çeşitli geleneksel araçlarla çoğunluk kuralını sınırlandıran bir anayasanın daha adil bir mevzuat oluşturduğu düşünülmektedir. Çoğunluk kuralının belli bir dereceye kadar zorunlu olarak pratik bir ihtiyaç olduğuna dayanılmasından bu yana, asıl sorun hangi sınırlamaların verili koşullarda özgürlüğün uçlarına en iyi şekilde çalışacağını bulmaktır. Elbette ki, bu konular adalet teorisinin dışında yer almaktadır. Bizim her hangi bir anayasal mekanizmanın hedefine ulaşmakta etkili olduğunu düşünmemize veya bunların çalışan mekanizmalarının sosyal koşulların altında yatan varsayımlarının ne kadar başarılı olduğunu varsaymamıza gerek yoktur. Konuyla ilgili mesele şudur: bu sınırlamaları meşrulaştırmak için kişinin daha az kapsamlı anayasal gelenekteki katılım özgürlüğünün sınırlarının yerine, daha fazla güvenlik ve diğer özgürlüklerin kapsamı ağır basmaktadır, temsilci yurttaş bakış açısından bunun sürdürülmesi gerekir. Sınırsız çoğunluk kuralı genelde bu özgürlüklere düşman olarak görülür. Anayasal sözleşmeler bir çoğunluğun iradesini ortaya koymayı geciktirmeye, onların üzerinde düşünmeye ve yoğun kararlar almaya zorlar. Bu ve diğer yollarda

usulü sınırlamaların çoğunluk kuralının kusurlarını hafiflettiği söylenebilir. Meşrulaştırma daha fazla eşit özgürlüğü kendine çeker. Hiçbir noktada denkleştirici ekonomik ve sosyal yararlarla ilişkin bir referans bulunmamaktadır.

Klasik liberalizmin kurallarından biri, siyasal özgürlüklerin vicdani özgürlüklerden ve kişi özgürlüğünden daha az içgüdüsel öneme sahip olmasıdır. Bir kişi siyasal özgürlükler ve diğer özgürlükler arasında tercih/seçim yapmaya zorlandığında, iyi bir egemenlik mekanizması burada diğer özgürlükleri tercih eder ve hukuk devletini daha seçilebilir olarak görür. Bu görüşte, esas olan katılım ilkesinin erdemi, hükümetin/devletin yönetilenlerin haklarını ve refahını güvence altına aldığını garanti etmesidir.<sup>16</sup> Neyse ki, bizim göreceli tüm farklı özgürlüklerin önemine değer biçmemize gerek yoktur. Genelde ilerlemek için tek yol eşit olanak ilkesini tüm özgürlük sistemini ayarlamak için uygulamaktır. Biz katılım ilkesini tamamen terk etmeyi veya onun sınırsızca hüküm sürmesini istemeyiz. Bunun yerine, bunun kapsamını, özgürlük tehlikesinin siyasi gücü elinde bulunduranların kontrolleri üzerinden marjinal kayıplara uğradığı yerde, anayasal araçların büyük kullanımıyla kazanılan özgürlüğün güvencesinin adil dengelerinin olduğu noktaya kadar daraltmalı veya genişletmeliyiz.

Buradaki karar mutlak veya hiç değildir. Buradaki mesele farklı özgürlüklerin kapsamlarındaki ve tanımlarındaki ufak varyasyonların birbirlerine karşı ölçülmesidir. Özgürlüğün öncelliği özgürlük sistemindeki marjinal değişimleri dışarıda bırakmak değildir. Dahası, bazı özgürlüklere ihtiyaç olmasa da, örneğin katılma ilkesinin kapsamındaki gibi, diğerlerinin ana rolleri kalan özgürlükleri koruma konusunda daha az önemlidir. Özgürlüğün değeri konusundaki farklı düşünceler, elbette özgürlük şemasının nasıl ayarlanması gerektiği konusunda ne kadar farklı düşünebileceğini etkileyecektir. Katılım ilkesine daha fazla değer veren kişiler, kişi özgürlükleriyle, örneğin siyasal özgürlüklere daha geniş yer vermek gibi, daha büyük riskler almaya hazır olacaktır. İdeal olarak bu çatışmaların meydana gelmemesi ve uygun koşullar altında başka özgürlüklere zarar vermeden katılım ilkesine yeterli bakış açısı sağlamaya izin veren bir anayasal yöntem bulmaktır.

---

<sup>16</sup> Bakınız Isaiah Berlin, *Four Essays on Liberty/Özgürlük Üzerine Dört Makale*, sf.130, 165

Çoğunluğun bir azınlığın önemli değerlerini çiğnediği, çoğunluk kuralının arzu yoğunluğunu göz önünde tutmadığı ileri sürülerek çoğunluk kuralına genelde karşı çıktığı görülmektedir. Bu eleştiri kanun yapmada arzunun yoğunluğunun, kanun yapmayla ilgili bir değerlendirmeye olduğuna dair yanlış bir görüşe dayanmaktadır. (bakınız §54) Tam aksine, adaletle ilgili meseleler ortaya çıktığı zaman, bizler hislerimizin etkisiyle hareket etmemeli; fakat daha iyi bir hukuk düzeninde daha gelişmiş bir adaleti hedeflemeliyiz. Bir usulü yargılamanın en önemli kriteri benzer sonuçların adaletiyle ilgilidir. Çoğunluk kuralına oylar eşit bir şekilde bölündüğü zaman benzer bir cevap verilebilir. Her şey olası sonucun adaletine bağlıdır. Eğer toplumun farklı sektörleri birbirlerine güven duyarsa ve ortak bir adalet anlayışına sahip olursa, çoğunluk tarafından yapılan kurallar adil bir şekilde başarılı olur. Bu temel sözleşme yetersiz olduğu sürece, çoğunluk ilkesini meşrulaştırmak, bu ilkelere uyulmasının mümkün olmamasından daha zor olacaktır. Düşmanlık ve güvensizlik topluma yayıldığı sürece güvenilecek hiç bir yöntem olmayabilir. Ben bu meseleleri daha fazla tartışmak niyetinde değilim. Çoğunluk kuralı hakkındaki bu ve benzer konuları, anayasal geleneklerin analizinin her zaman tüm adalet dengesi olduğunu vurgulamak için anlattım. Adaletle ilgili meselelerin olduğu yerde, arzuların yoğunluğu hesaba katılmamalıdır. Elbette, her şeyde olduğu gibi, kanun koyucular güçlü toplum hissiyatını nazara almalıdırlar. İnsanların mantık dışı olan taarruz hissiyatı siyasi olarak ulaşılabılır olan şeylere sınırlar koyar ve yaygın görüşler yürütme stratejilerini bu sınırlar içinde etkiler. Fakat stratejilerle ilgili sorunlar adaletle ilgili sorunlarla karıştırılmamalıdır. Eğer temel haklarla ilgili bir kanun vicdan özgürlüğünü, düşünce özgürlüğünü teminat altına alıyor ve bunda meclis etkili oluyorsa bu kabul edilmelidir. Bu tür kanunlara karşı hissiyat ne olursa olsun, eğer mümkünse kalıcı olarak çıkarılmalıdır. Farklı yaklaşımların gücünün hak sorunu üzerinde etkisi olmamakla birlikte, özgürlük uygulamalarının geçerliliği üzerinde etkisi vardır.

Eşit olmayan siyasi özgürlük de aynı yoldan ilerler. Bir kişi anayasal gelenekteki temsilci yurttaşın bakış açısını yakalamaya çalışır ve tüm özgürlük sistemine kendi anladığı şekilde değer biçmeye çalışır. Fakat burada önemli bir fark bulunmaktadır. Burada biz daha az siyasi özgürlüğe sahip kişilerin bakış açısından anlam çıkarmaya çalışırız. Temel yapıdaki bir eşitsizliğin her zaman dezavantajlı durumda olanlarla meş-

rulaştırılması gerekir. Bu öncelikli sosyal iyilik ve özellikle özgürlük için ne ise onu savunur. Bu sebeple öncelikli kural, bizim daha az şanslı olanlar tarafından bu kısıtlamalardan doğan diğer özgürlüklerinin daha fazla korunmaları karşılığında kabul ettikleri eşit olmayan hakkı göstermemizi gerektirir.

Belki de en açık siyasi eşitsizlik bir kişi-bir oy doktrininin ihlalidir. Yine de yakın zamanlara kadar çoğu yazar eşit evrensel oy hakkını kabul etmemiştir. Gerçekten de kişiler temsili uygun nesnelere olarak kabul edilmemektedir. Genelde temsil edilmesi gereken çıkarlardır. Bununla birlikte Whig ve Tory\* yükselen orta sınıf çıkarlarının arazi ve dini menfaatlerle birlikte yer alması konusunda farklı görüşlere sahiptirler. Diğerleri için bölgelerin veya kültür formlarının, örneğin, bir kişi toplumun ziraatla ilgili ve şehirle ilgili mevzularından bahsediyorsa, temsil edilmesi gerektiğini düşünmektedir. İlk bakışta bu tür temsiller adaletsiz görünür. Her ne kadar bir kişi-bir oy doktrini onların soyut adaletsizliğinden yola çıkmış olsa da, bunlar mevcut olması gereken telafi edici sebeplerin gücüne işaret ederler.<sup>17</sup>

Sıklıkla siyasi eşit özgürlüğün karşısında olanlar, gerekli olan şeklin haklılaştırılmasını ileri sürerek bunu ortaya koyarlar. Bu kişiler en azından siyasi eşitsizliğin daha az özgür olanların yararına olduğunu ileri sürmeye hazırdırlar. Şimdi daha zeki ve eğitilmiş insanların oylarının daha fazla etkisi olması için daha fazla oya sahip olması gerektiğine ilişkin Mill'in görüşünü ele alalım.<sup>18</sup> Mill bu durumda, birden fazla oyun insan yaşamının doğal düzeniyle uyumlu olduğuna, bu duruma göre insanların, ne zaman birlikte çıkarları için ortak bir teşebbüsü yönetseler, onların, herkesin bir sesi olması gerektiğine; fakat herkesin

---

<sup>17</sup> Bakınız J.R.Pole, *Political Representation in England and the Origin of the American Republic/İngiltere'de Siyasal Temsil ve Amerikan Cumhuriyetinin Kökeni*, (London, Macmillan, 1966), sf. 535-537

\* Çevirenin notu: İngiltere'de bugünkü siyasal partilerin oluşumuna öncülük eden iki gruptan birisi Whig, diğeri de Tory'dir. Whig'ler (önce Liberal Parti, bu partinin daha sonra bölünmesi Liberal Parti'nin sonu oldu ve bu bölünmeden bugünkü İşçi Partisi doğdu) kurulu düzenin kral otoritesine bağlı kalmasını isterken, parlamentonun yetkilerini savunan Tory'ler (şimdiki Muhafazakar Parti), seçilmiş kurullar aracılığıyla yönetimde pay almak isteyenlerden oluşuyordu.

<sup>18</sup> *Representative Government/Temsili Hükümet*, ed.R.B.McCallum, *On Liberty/Özgürlük Üzerine* ile birlikte (Oxford, Basil Blackwell, 1946) sf.216-222 (Bu daha fazla kısım VII'in yarısından sonradır)

sesinin eşit olmasının gerekmediğini kabul ettiklerine inanıyordu. Daha bilge ve daha bilgili insanların muhakemesinin daha üstün bir ağırlığının olması gerekir. Bu tür bir yaklaşım herkesin yararına olmadığı gibi adalet duygusuyla da uyumlu değildir. Ulusal işler kesinlikle bu tür bir ortak ilgidir. Herkes elbette oy hakkına sahip olsa da, kamu menfaati, yönetimde daha fazla kapasitesi olanların daha fazla söz hakkı olmasını gerektirir. Bu kişilerin etkisi kendilerini eğitimsiz kişilerin sınıfsal mevzuatından koruyacak kadar fazla olmalıdır; fakat kendi başlarına sınıfsal mevzuatlar oluşturmalarına izin verecek kadar da fazla olmamalıdır. İdeal olarak, daha bilgili ve hakkaniyetli olanların adaletin ve kamu yararının yanında sabit güç olarak hareket etmeleri gerekir ve bunlar öyle bir güç olmalıdırlar ki, ne kadar kendi başına zayıf olsalar da, daha büyük güçler engel olmaya çalışsalar da, doğru olanı yapmakta daha ağır basmalıdırlar. Mill, oyları daha az kişiler dahil olmak üzere, herkesin bu tür bir sözleşmeden faydalanacağına inanıyordu. Elbette, bu şekliyle bu argüman hakkaniyet olarak adalet düşüncesinin ötesine gitmez. Her durumda, eğer Mill'in görüşü özgürlüğün öncelliği tarafından ortaya konan sınırlamaları tatmin etmeksé, bu argüman böyle anlaşılmalıdır.

Ben Mill'in önerisini eleştirme niyetinde değilim. Benim Mill'in görüşüyle ilgili tek ilgim, bu görüşün tasavvur edilmesinin amaçları üzerinedir. Onun görüşü bir kişinin çoğu zaman siyasi özgürlüğün eşit vicdani özgürlükten ve kişinin özgürlüklerinden daha önemli olmasını anlamasına olanak tanımaktır. Devletin genel iyiliği sağlamayı amaçlaması gerektiği varsayılır; yani bu herkesin yararının benzer şekilde yararına olacak koşulları sürdürmesi ve bunlara yönelik hedeflere ulaşması anlamına gelir. Bu varsayıma göre, bazı insanlar daha bilgili ve daha hakkaniyetli tanımlanırken, diğer insanların bu insanlara güvenmesi ve onların fikirlerinin daha önemli olduğunu kabullenmesi gerekir. Rotalarına daha güvenli gitmeyi istedikleri ve bir kaptanın kendilerinden daha bilgili olduğuna inandıkları için, bir geminin yolcuları kaptanın gemiyi yönetmesini ister. Bu durumda, hem ortak çıkarları, hem de daha iyi yetenekleri ve buna bağlı olarak daha fazla olan hakkaniyeti fark etme imkanı vardır. Devlet gemisi bazı durumlarda denizdeki bir gemiye benzer. Durum bu olduğundan, siyasi özgürlükler, örneğin yolcuların asıl iyiliği gibi tanımlanırsa, elbette diğer özgürlüklere bağlıdır. Bu varsayımlar kabul edilirse, birden fazla oy verme gerçekten çok daha adaletli olabilir.

Elbette özyönetimin temelleri sadece yardımcı değildir. Eşit siyasi özgürlüğün değeri sağlandığında, bunun sivil yaşamın ahlak kalitesi üzerinde derin etkiler sağlayacağı kesindir. Toplumun anayasasının söyleminde vatandaşların birbirleriyle olan ilişkileri güvenli bir temelle sağlanmıştır. Bir Ortaçağ söylemine göre, tüm meselelerle ilgili olan şeyler ciddiye alınmalı ve bunlar kamu iradesi olarak ilan edilmelidir. Siyasi özgürlüğün kişinin kendine hakim olma isteğini ve daha az güç arayışını tatmin etmek için ortaya çıkmadığına inanılır. Siyasi yaşamda yer almak kişiyi kendisinin efendisi yapmaz. Bunun yerine kişiye diğerleriyle birlikte temel sosyal koşulların nasıl yaratıldığı konusunda söz hakkı verir. Bununla birlikte, her kişinin bir kişinin iddialarını, neyin adaletli olduğunu bildikleri için ılımlaştırmaları gerektiğinden, bu durum başkalarına dikte etme hırsına cevap vermez. Yurttaşlıkla ilgileri ve siyasi kültürün temellerini şekillendirmek için, kamu herkesin inançlarını ve yararlarını hesaba katmalı ve değerlendirmelidir.

Dahası, eşit siyasi hakların olduğu yerde, özyönetimin etkisi kendine saygı ve ortalama yurttaşın siyasi yeterliliği üzerindeki hissiyattır. Bir kişinin kendi topluluğunun daha az birliğinde gelişen kendi değeri tüm toplumun anayasasında vurgulanmıştır. Oy verme hakkına sahip olduğundan, kişiden siyasi görüşlerine sahip olması beklenir. Kendi fikirlerini oluşturmak için ayırdığı zaman ve düşünce, kişinin kendi siyasi etkisinin maddi dönüşü tarafından şekillenmez. Aksine bu kişinin toplumun fikirlerine ulaşmasını sağlayan, kişiyi entelektüel ve ahlaki açıdan geliştiren zevkli bir faaliyettir. Mill'in gözlemlediği gibi, kişi kendi yararı dışındakilere önem vermelidir ve kendi hevesleri yerine kamu yararı ve adaletle ilgili fikirler çerçevesinde yönünü belirlemelidir.<sup>19</sup> Kendi fikirlerini diğerlerine açıklayıp haklı çıkardıktan sonra, diğerlerinin kabul edeceği ilkelere başvurmalıdır. Dahası, Mill'in eklediği üzere, eğer yurttaşlar daha olumlu siyasi görev ve yükümlülük elde edeceklerse, yani bir kişi hukuka ve yönetime tek başına boyun eğmenin ötesine gidecekse, bunun için kamu ruhuna ilişkin bir eğitim gereklidir. Bu kapsayıcı düşünceler olmadan, insanlar kendi küçük topluluklarında daha fazla izole olmuş ve yabancılaşmış olacaklar ve ilişkilerinin bağları kendi ailelerinin ve yakın arkadaşlarının ötesine geçemeyecektir.

---

<sup>19</sup> *Representative Government/Temsili Hükümet*, sf.149-151, 209-211. (Bunlar ch.II'nin sonu ve ch.VIII'nin başlangıcıdır)

Bu durumda, yurttaşlar artık birbirlerini kamu yararının yorumunun geliştirilmesi konusunda ortak görmeyecekler; bunun yerine birbirlerini rakip olarak veya birbirlerinin amaçları konusunda birer engel olarak görecektir. Mill'in ve diğerlerinin ileri sürdüğü bu görüşler, birbirine benzemekte ve siyasi özgürlüğün sadece bir araç olmadığını göstermektedir. Bu özgürlükler, insanın kendi değerlerine ilişkin hissiyatını güçlendirmekte, kendi entelektüel ve ahlaki duyarlılıklarını artırmakta ve adil kurumların istikrarının dayandığı görev ve yükümlülük hissiyatı üzerine temel oluşturmaktadır. İnsani iyilik ve adalet duygusu ile bu konuların bağlantısını Bölüm 3'te ele alacağım. Bunları orada adaletin değeri düşüncesiyle bağlamaya çalışacağım.

### 38. HUKUK DEVLETİ

Şimdi hukuk devletinin ilkeleri tarafından güvence altına alınan kişi hakları konusuna değinmek istiyorum.<sup>20</sup> Daha önce de değindiğim üzere, niyetim bu nosyonları adalet ilkeleriyle ilişkilendirmek değil; fakat özgürlüğün öncüllüğü duygusunu aydınlatmaktır. Düzenli ve tarafsız kamu kurallarının yönetimini oluşturan şekli adalet kavramına daha önce değindim. (§10) Bu kavram hukuk sistemine entegre edildiğinde hukuk devleti haline gelir. Haksız fiilin bir türünü yargıçların veya kurumların bir hukuk kuralını yanlış uygulaması veya yorumlaması oluşturur. Bu hususla ilgili rüşvet ve yolsuzluk gibi ihlaller veya hukuk sisteminin siyasi rakipleri cezalandırmak gibi bir araç olarak kullanılması yerine, daha güç fark edilen önyargı bozuklukları ve toplumdaki belli gruplara yargı sürecinde ayrımcılık yapmak örnek gösterilebilir. Düzenli ve tarafsız ve bu bağlamda adil olan hukukun yönetimine biz "düzen olarak adalet" deriz. Bu "şekli adalet"ten daha anlamlı bir kavramdır.

---

<sup>20</sup> Genel bir inceleme için bakınız Lon Fuller, *The Morality of Law/Hukuk Ahlakı*, (New Haven, Yale University Press. 1964), ch.II. Anayasa hukukunun ilke kararları kavramı Herbert Wechsler tarafından incelenmiştir. *Principles, Politics, and Fundamental Law/İlkeler, Siyaset ve Temel Hukuk* (Cambridge, Harvard University Press. 1961) Bakınız Otto Kirchheimer, *Political Justice/Siyasal Adalet* (Princeton, Princeton University Press. 1961) ve J.N. *Legalism/Hukukilik* (Cambridge, Harvard University Press. 1964) pt.II. siyasette yargısal şekillerin kullanılması ve kötüye kullanılması için. J.R.Lucas, *The Principles of Politics/Siyaset İlkeleri* (Oxford, The Clarendon Press. 1966), sf. 106-143, felsefi bir değerlendirmeyi içermektedir.



Hukuk devleti açıkça özgürlüğe ilişkin bir kavramdır. Hukuk devleti nosyonunu ve hukuk devletinin düzenli adaletin belirli kaideleriyle olan yakın bağlantısını nazara aldığımızda bunu anlayabiliriz. Hukuk sistemi makul insanların fiillerini düzenlemek ve sosyal birlikteliğin temelini sağlamak amacını taşıyan hukuk kurallarının zorunlu düzenidir. Bu kurallar adil olduklarında meşru beklentiler için bir temel oluşturur. Yine bu kurallar kişilerin birbirlerine dayanmasını ve beklentilerini karşılanmadığında haklı olarak onların itirazları üzerine kuruludur. Eğer bu iddialar dayanaksızsa, kişilerin özgürlüklerinin sınırları da dayanaksızdır. Elbette, diğer kurallar da bu özelliklerin çoğunu taşımaktadır. Oyun ve özel sektör kuralları da benzer şekilde makul insanlara faaliyetlerini şekillendirmek konusunda hitap etmektedir. Bu kurallar, adil veya adaletli olsa dahi, insanlar bu kurallara uymaya başladıklarında ve bu kuralların sonuçlarının yararlarını kabul ettiklerinde, bu yükümlülükler meşru beklentileri için bir temel oluşturur. Bir hukuk sistemini, detaylı kapsamıyla ve düzenleyici güçleriyle diğer bir kavramla karşılaştırıldığında farklı kılan budur. Bunu tanımlayan anayasal kurumların genelde zorlamanın aşırı şekillerine yol açan özel hukuki hakları vardır. Özel sektörlerin zorlama metotları sıkı bir şekilde sınırlıdır. Dahası, hukuk düzeni iyi tanımlanmış belli alanlarda son sözü söyleme hakkına sahiptir. Bu husus, korunması için tasarlanmış yararların temel doğası ve düzenlediği geniş çaplı faaliyetler tarafından işaretlenmiştir. Bu özellikler, sadece hukukun tanımladığı diğer bütün faaliyetlerin takibinin yer aldığı temel yapının içindeki olguyu yansıtmaktır.

Hukuk düzeni sisteminin rasyonel kişilere hitap eden bir kamu kuralları bütünü olduğunu düşünürsek, adalet kurallarının hukuk devletiyle bütünleştiğini açıklamış oluruz. Bu kurallar mükemmel bir şekilde hukuk sistemiyle şekillendirilmiş bir kurallar sistemi tarafından izlenir. Bu elbette ki mevcut yasaların her durumda bu kuralları gereken şekilde tatmin ettiğini söylemek değildir. Bunun yerine bu maksimler, ideal bir nosyondan yasaların yaklaşık beklentilerinden veya en azından bunların önemli bir kısmından çıkmıştır. Eğer düzen olarak adaletten doğan sapmalar çok yaygınlaşmışsa, mevcut hukuk sisteminin bir diktatörün veya yardımsever ideal bir despotun menfaatlerini artırmak için tasarlanan belirli bir düzen bütününe engellemek için var olup olmadığı gibi ciddi bir soru ortaya çıkabilir. Çoğu kez bu sorunun açık bir yanıtı yoktur. Bir hukuk düzenini kamu kuralları bütünü olarak düşünme noktası, bu

kuralların hukukilik ilkesiyle bütünleşmeden türetildiği hususunda bize imkan sağlar. Dahası, diğer her şey eşit olduğunda, eğer bir hukuk düzeni mükemmel bir şekilde hukuk devleti kurallarını yerine getiriyorsa, biz bu hukuk düzeninin diğerinden daha adil bir şekilde yönetildiğini söyleyebiliriz. Bu durum, özgürlük için daha güvenli bir temel ve ortak planları düzenlemek için daha etkili araçlar sağlayacaktır. Esasen bu kurallar sadece düzenli ve tarafsız kuralların yönetilmesini sağlarlar. Bunlar her ne olurlarsa olsunlar, adaletsizlikle bağdaşabilirler. Bunlar temel yapı üzerine nispeten zayıf baskı empoze ederler; fakat bunlar herhangi bir araç tarafından göz ardı edilemezler.

Yap emri yapabilmeyi içerir\* kuralı ile başlayalım. Bu kural, birçok hukuk sisteminin belli özelliklerini tanımlamaktadır. En başta, bunlar hukuk kurallarının ihtiyaç duydukları ve insanların yapmaları veya yapmamaları gereken kuralları belirleyen fiillerdir. Bir hukuk sistemi makul insanların neyi yapıp neyi yapmamalarıyla ilgili davranışlarını düzenlemek için vardır. Bu sistem yapılamayacak bir görevi empoze etmez. İkinci olarak, yap emri yapabilmeyi içerir nosyonu, yasaları yürürlüğe koyanların ve emir verenlerin bunu iyi niyetle yaptıkları fikrini taşır. Yasa koyucu, hakimler ve sistemin diğer mensupları hukuka uyulması gerektiğine inanmalı ve verilen emirlerin yerine getirilmesini taahhüt etmelidirler. Dahası otoriteler sadece iyi niyetle hareket etmeli; fakat onların yürürlüğe koyduklarına tabi olanlar da bu iyi niyeti tanımalıdır. Kanunlar ve emirler eğer sadece bunlara genel olarak itaat edileceğine ve bunların yürütüleceğine inanılırsa kanun ve emir olarak kabul görürler. Eğer bunda bir problem varsa, otoritelerin icraatlarının muhtemelen davranışın düzenlenmesinden daha başka amaçları olmalıdır. Son olarak bu kural, bir hukuk sisteminin ifa imkansızlığını bir savunma veya en azından durumun hafifletilmesi olarak tanınmasının gerekliliğini ifade eder. Bir hukuk sistemi kuralların uygulanmasında ifa yetersizliğine ilgisiz kalmaz. Eğer cezalandırma yükümlülüğü gücümüzün yettiği hareketleri yapmayı veya yapmamayı normal olarak sınırlandırılmamış olsaydı, bu özgürlük üzerinde dayanılmaz bir külfet olurdu.

---

\* Çevirenin notu: '*Ought implies can/yap emri yapabilmeyi içerir*' kuralı, Kant'ın etik formülasyonudur. Bu etik kuralla Kant, bir kişinin/failin ahlaken yapmak zorunda olduğu belirli bir eylemi, mantıken yapabilme gücünde olması gerektiğine bağlar.

Hukuk devleti aynı zamanda benzer olaylara benzer işlemler yapılması kuralını ifade eder. Bu kural takip edilmemiş olsaydı, insanlar kendi fiillerini kurallar aracılığıyla düzenleyemezlerdi. Bu nosyonun bizi çok uzağa götürmeyeceğinden emin olmak gerekir. Onun için biz benzerlik kriterinin, hukuk kurallarının kendisi ve bunların yorumlanmasında kullanılan ilkeler tarafından verildiğini varsaymalıyız. Bununla birlikte, benzer durumlarda benzer kararlar verilmesi kuralı, hakimlerin ve diğer otoritelerin takdirini önemli ölçüde sınırlar. Bu kural onları ilgili hukuk kurallarının ve ilkelerinin referansı ile kişiler arasında ayırım yapmalarında adil davranmaya zorlar. Herhangi bir özel davada eğer kurallar karmaşık ve yoruma ihtiyaç duyuyorsa, keyfi bir karar haklı çıkarmak daha kolay olabilir. Fakat dava sayısı arttıkça, önyargılı kararlar için kabul edilebilir gerekçeler daha zor yapılır hale gelir. Bu tutarlılık ihtiyacı elbette her düzeydeki tüm kuralların yorumlanması ve haklaştırılması için gereklidir. Sonunda ayrımcı kararlar için mantıklı argümanların formüle edilmesi zor hale gelir ve böyle yapma girişiminin ikna ediciliği azalır. Bu kural, aynı zamanda hakkaniyetin içindeki durumları da, yani mevcut kural beklenmedik bir zorlukla çalıştığında bir istisna yapılmasını da kapsar. Fakat bu kuralla, bu istisnai halleri ayırma konusunda belirli bir çizgi bulunmadığından, yorum konusunda olduğu gibi, her hangi bir farkın fark yaratmayacağı bir noktaya gelinir. Bu durumlarda, otoriter karar ilkesi uygulanır ve teamülün ağırlığı veya verilen kararın ağırlığı yeterli gelir.<sup>21</sup>

Kanunsuz suç olmaz kuralı (*Nullum crimen sine lege*) ve bunun ifade ettiği gereklilikler, aynı zamanda bir hukuk sisteminin fikriyatından takip edilir. Bu kural, kanunların bilinmesini, açık bir şekilde yayınlanmasını, kanunların anlamının açık bir şekilde tanımlanmasını, hükümlerinin hem sözde hem de özde genel olmasını ve açık bir şekilde ismen belirlenmiş belli kişilere zarar vermek için kullanılmamasını (bills of attainder\*), yani en azından daha ağır suçların dar yorumlanmasını, ceza kanunlarının uygulanacak kişilerin aleyhine geçmişe etkili kılın-

---

<sup>21</sup> Bakınız : Lon Fuller, *Anatomy of the Law/Hukukun Anatomisi* (New York, The American Library 1969) sf. 182

\* Çevirenin notu: Bill of attainder, Anglo-Sakson hukuk sistemine ait bir kural, bir ilke, bir sistemdir ve bu bir yurttaşın yargılanmadan yasama kararıyla veya tasarrufuyla, yani kanunla mahkum edilmesi anlamına gelmekte ve genellikle vatana ihanet suçlarında uygulanmaktadır.

mamasını talep eder. Bu koşullar, kamu hukuku tarafından konulan düzenleyici davranış nosyonlarının içinde bulunur. Bu şu nedenle böyledir: kanunların neyi emrettiği ve yasakladığı açık değilse, yurttaşlar ne şekilde davranacaklarını bilemezler. Dahası, geçmişe etkili kanunlar ve bu kanunlara göre mahkum edilmeler nadiren olabilirler ise de, bunlar yaygın veya sistemin karakteristik özellikleri olmamalıdır. Böyle olurlarsa başka bir amaca sahiptirler. Bir tiran bildirimde bulunmadan yasaları değiştirebilir ve tebaasını buna göre (eğer bu doğru sözcük ise) cezalandırabilir; çünkü o getirdiği cezaları görmekten zevk alır. Ancak meşru beklentiler için bir temel sağlamadığı sürece, bu kurallar sosyal davranışı düzenlemeye hizmet etmezler ve o nedenle bunlar bir hukuk sistemi oluşturmazlar.

Son olarak, doğal adalet nosyonunu tanımlayan bu kurallardır.<sup>22</sup> Bunlar yargı sürecinin bütünlüğünü korumaya niyetli uygulama esaslarıdır. Eğer hukuk kuralları makul insanlara rehberlik etme amacı taşıyan emirlerse, mahkemeler bu kuralları uygun bir yolla uygulamak ve zorlamakla meşgul olmalıdırlar. Bir ihlalin meydana gelip gelmediğini belirlemek ve doğru cezayı vermek için bilinçli bir çaba gösterilmelidir. O nedenle, bir hukuk sistemi düzenli yargılama ve duruşma icra etmek için hükümler tesis etmelidir. Bu hükümler rasyonel soruşturma prosedürünü teminat altına almak için ispat kurallarını ihtiva etmelidir. Bu prosedürlerde farklılıklar olsa da, hukuk devleti uygun yargı sürecinin özel bir şekline ihtiyaç duyar: yani bu, gerçeğin anlaşılması için tasarlanmış makul bir süreç olmalıdır. Bu süreç hukuk sisteminin diğer amaçlarıyla uyumlu bulunmalı, bir ihlalin meydana gelip gelmediğini, geldiyse hangi durumda meydana geldiğini ortaya koymalıdır. Örneğin, yargıçlar tarafsız ve bağımsız olmalıdır ve hiç kimse kendi davasında hüküm vermemelidir. Duruşmalar adil ve aleni yapılmalı, yargıçlar kamunun yaygarasının etkisinde kalmamalıdır. Doğal adalet kuralları, hukuk düzenin tarafsızca ve düzenli bir şekilde yürütülmesi için garanti altına alınmalıdır.

Hukuk devletinin özgürlükle olan bağlantısı yeterince açıktır. Özgürlük, daha önce bahsettiğim gibi, kurumlarca tanımlanan hakların ve görevlerin bir bütünüdür. Çeşitli özgürlükler yapabileceğimiz şeyleri

---

<sup>22</sup> Doğal Adaletin bu duygusu gelenekseldir. Bakınız L.A. Hart, *The Concept of Law/Hukuk Kavramı* (Oxford, The Clarendon Press, 1961) sf. 156-202

dilediğimiz gibi seçebilmemizi belirler ve buna dair olan özgürlüğün doğası bunu uygun hale getirdiğinde, buna müdahale etmemek başkalarının görevi olur.<sup>23</sup> Kanunsuz suç olmayacağı kuralı eğer ihlal edilirse, diyelim ki bu kural kanunlar tarafından belirli ve kesin olarak düzenlenmemiş ise, özgür de olsak ne yapabileceğimiz hususu aynı şekilde belirli ve kesin olmaz. Özgürlüğümüzün sınırları belirsizdir. Öyle olduğu için bir dereceye kadar özgürlüğün kullanılması da makul bir korku tarafından sınırlandırılmıştır. Aynı tür şartlar eğer benzer davalarda benzer şekilde işlem görmez ise, yargılama süreci gerekli bütünlükten yoksun olursa, hukuk sistemi ifa imkansızlığını bir savunma olarak kabul etmez ise vb. aynı tür şartlar sürer gider. O nedenle, rasyonel insanların kendileri için büyük bir eşit özgürlük tesis ettikleri anlaşmanın içinde kanunilik ilkesi sağlam bir temele sahiptir. Mülkiyete sahip olmakta ve bu özgürlüklerin kullanılmasında kendisini güvende hisseten iyi düzenlenmiş bir toplumun yurttaşları, normal olarak hukuk devletinin devamını isteyeceklerdir.

Aynı sonuca nispeten daha farklı bir yolla ulaşabiliriz. İyi düzenlenmiş toplumlarda bile devletin zorlayıcı gücünün bir noktaya kadar toplumsal işbirliğinin istikrarı için gerekli olduğunu varsaymak makuldür. İnsanlar her ne kadar ortak bir adalet duygusuna sahip olduklarını ve her biri mevcut düzenlemelere bağlı bulduklarını bilseler bile, birbirlerine olan güvenleri hususunda yine de noksandırlar. Bazılarının kendilerine düşen görevleri yapmadığından şüphe duyarlar ve bu yüzden kendi görevlerini yapmamak için kendilerini baştan çıkarırlar. Bu

---

<sup>23</sup> Bu görüşün, örneğin sahihsiz eşyayı edinme hakkı gibi, tüm hakları içerip içermediği tartışılır. Bakınız Hart, *Philosophical Review* 64. sayıs, sf. 179. Fakat buradaki amaçlarımız için doğrudur. Bazı temel haklarımız rekabet haklarına benzer şekilde olsa da, onları kamu işlerinde çalışma hakkı veya alınan siyasi kararları etkilemek olarak isimlendirmemiz gibi, aynı zamanda herkes kendini belirli bir yolla yönetme görevine sahiptir. Bu görev, adil siyasi davranışlardan biridir. Bunu ihlal etmek deyim yerindeyse bir tür müdahaledir. Gördüğümüz üzere, anayasa eşit siyasi hakların adilce uygulandığı ve bunların değerlerinin adil ve etkili bir yaşamayı oluşturduğu bir yapıyı kurmayı hedefler. Uygunsa bu satırlarla birlikte metindeki açıklamayı yorumlayabiliriz. Bu noktada, Richard Wollheim "Equality"/"Eşitlik", *Proceedings of the Aristotelian Society*, Sayı 56 (1955-56) sf. 291'e bakınız. Diğer bir şekilde söylemek gerekirse, haklar yeniden tanımlanırsa belirli koşullar altında bir şeyler yapmayı deneme hakkı gereklidir. Bu koşullar, diğerlerinin adil rekabetine izin verir. Adaletsizlik müdahalenin karakteristik bir formu haline gelir.

baştan çıkarmanın farkındalığı, en nihayetinde planın bozulmasına sebep olur. Başkalarının kendi ödevlerinin ve yükümlülüklerinin hakkını vermedikleri kuşkusu, aslında kuralların yorumlanmasındaki ve zorlanmasındaki otorite yokluğu içinde onları ihlal etmek için mazeret bulmak özellikle kolaydır. Nitekim makul ve ideal koşullar altında bile başarılı bir gelir vergisi taslağının gönüllü bir temele dayandığını hayal etmek güçtür. Böyle düzenlemeler istikrarlı değildir. Kolektif yaptırımlarla desteklenmiş kuralların yetkili kamusal yorumunun rolü kesinlikle bu istikrarsızlığın üstesinden gelir. Kamusal bir ceza sisteminin uygulanmasıyla, hükümet diğer kişilerin kanunlara uymama düşüncesinin zeminini ortadan kaldırır. Sadece bu sebepten ötürü, iyi düzenlenmiş bir toplumda yaptırımların ağır olmasına ve zorlanmasına gerek duyulmasa bile, yalnızca zor kullanma egemenliği muhtemelen her zaman gereklidir. Daha doğrusu, etkili bir ceza mekanizmasının varlığı insanların birbirlerine olan güvenlerine ve güvenliklerine hizmet eder. Bu öneri ve bunun arkasındaki gerekçe, bize Hobbes'un tezini düşündürür.<sup>24</sup> (§42)

Böyle bir yaptırımlar sistemi kurulmasında, anayasal sözleşmenin tarafları bunun dezavantajlarını tartmalıdırlar. Bunlar en az iki çeşittir: birincisi vergi tarafından kapsam altına alınan devlet dairelerinin sürdürülmesinin maliyeti, diğeri ise temsilci yurttaşın ölçtüğü özgürlüğünü tehlikeye sokma ihtimali bulunan bu yaptırımların kişilerin özgürlüğüne yönelik yanlış müdahalesidir. Eğer sadece bu dezavantajlar istikrarsızlıktan doğan özgürlük kaybından az ise, zorlayıcı organların kurulması rasyoneldir. Böyle olduğu varsayılsa, en iyi düzenleme bu tehlikeleri azaltan düzenlemedir. Şu açıktır ki, diğer her şey eşit olduğunda, hukuk kanunilik ilkesine göre tarafsız ve düzenli bir şekilde yönetilirse özgürlük için olan tehlike daha azdır. Bir cebir mekanizması gerekli olduğunda, bunun işlemlerinin eğiliminin kesin bir şekilde tanımlanması açıkça gereklidir. Ne tür şeylerin cezalandırıldığı ve bunların yapılmasının veya yapılmamasının güçleri dahilinde olduğu bilin-

---

<sup>24</sup> Bakınız *Leviathan* 13 ve 18. bölümler arasına. Ve ayrıca bakınız Howard Warrender, *The Political Philosophy of Hobbes/Hobbes'un Siyasal Felsefesi* (Oxford, The Clarendon Press, 1957) ch.III ve Dp Gauthier, *The Logic of Leviathan/Leviathanın Mantığı*, (Oxford, The Clarendon Press, 1969) sf.76-89.

diğinde, yurttaşlar kendi planlarını buna göre yapabilirler. İlan edilmiş yasalara uyan birisi özgürlüğünün ihlalinden asla korkmaz.

Değindiğimiz önceki açıklamalardan da anlaşılacağı üzere, bizim ideal teori için dahi sınırlı olan ceza-i yaptırımlar beyanına ihtiyacımızın olduğu açıktır. İnsan hayatının verili normal şartlarında, bazı tür düzenlemeler gereklidir. Ben bu yaptırımların haklılaştırılma ilkelerinin özgürlük ilkesinden türetildiğini iddia ediyorum. Bu durumda, ideal düşünce, her şekilde ideal olmayan düşüncenin nasıl kurulduğunu gösterir ve bu durum, bir temel olan ideal teori varsayımını teyit eder. Biz aynı zamanda cezaların şahsiliği ilkesinin öncelikle intikamcı ve küçük düşürücü cezalandırma fikri üzerine kurulu olmadığını anlarız. Bunun yerine, bu ilke özgürlüğün kendisi hatırına kabul edilmiştir. Yurttaşlar kanunların ne olduğunu bilmedikleri ve bunun emirlerini dikkate almaları konusunda adil bir fırsat verilmediği takdirde, cezai yaptırımların onlara karşı uygulanmaması gerekir. Bu ilke çok basit olarak kamu kuralları olarak kendi işbirliklerini düzenlemek ve özgürlüğe yeterli bir ağırlık vermek amacıyla düzenleme yapan rasyonel kişileri muhatap almayı dikkate alan bir hukuk düzeninin sonucudur. Ben bu sorumluluk görüşünün bize, ceza hukuku tarafından *mens rea*\* başlığı altında tanınan ve hukuk reformuna rehber olarak hizmet eden pek çok mazreti ve savunmayı açıklama imkanı verdiğiğine inanıyorum. Ancak bu hususlar burada takip edilmeyecektir.<sup>25</sup> İdeal teori dengeleyici unsur olarak ceza-i yaptırımlara ihtiyaç duyar ve kısmi uyma/itaat teorisinin bu kısmının nasıl işleyeceğinin yöntemine işaret eder. Özellikle özgürlük ilkesi, sorumluluk ilkesine önderlik eder.

Kısmi uyma/itaat teorisinden doğan ahlaki ikilemler, aynı zamanda zihnimizdeki özgürlüğün öncüllüğüyle izlenebilir. Bu şekilde hukuk devleti kurallarının takip edilmesine daha az güçlü ısrarla izin verecek istenmeyen bir durumu hayal edebiliriz. Örneğin, bazı aşırı olasılıklarda kişiler *ought implies can* (çn: yap emri yapabilmeyi) içerir kuralına aykırı şekilde sorumlu tutulabilirler. Şiddetli dini uzlaşmazlıklardan dolayı iç karışıklık çıkarmak için birbirlerine rakip mezheplerin silah edindiğini ve silahlı gruplar kurduğunu varsayın. Bu durumun üstesinden gelmek

---

\* Çevirenin notu: *mens rea*, suçun manevi unsuru olan suç kastı demektir.

<sup>25</sup> Bu konular için danışın, H.L.A Hart, *Punishment and Responsibility/Ceza ve Sorumluluk* (Oxford, The Clarendon PRes, 1968) sf. 173-183, buradan itibaren takip ettiğim kişi.

için hükümet silah edinmeyi yasaklayan bir kanun çıkarabilir. (Mülkiyetin suç sayılmadığı varsayılırsa) Başka kişilerin davalının evine veya mülküne silahları koyduğu anlaşılmadığı takdirde, bu durumda mahkumiyet için yeterli kanıt bulunmuş olur. Bu hüküm dışında, kastın yokluğu ve bunlara sahip olunduğunun inkarı, makul bakım standartlarının uygunluğu konu dışı kabul edilir. Buradan bu tür normal savunmaların hukuku etkisiz kılacağı ve hukukun uygulanmasını imkansız hale getireceği sonucu çıkar.

Her ne kadar bu kanun, “yap emri yapabilmeyi içerir” kuralını aşsa da, bu temsilci yurttaş tarafından daha az bir özgürlük kaybı olarak kabul edilmelidir. Eğer bir ceza verilecekse, bu en azından çok ağır olmamalıdır. (Burada, örneğin hapis cezası özgürlüğün şiddetli bir şekilde kısıtlanmasıdır ve bu durumda tasarlanmış cezaların ağırlığı da bu kapsamda değerlendirilmelidir.) Bu duruma yargısal süreç açısından bakılırsa, bir kişi geçici hükmün engelleyebileceği milis gruplarının oluşumunu ateşli silahlara sahip olmanın kusursuz sorumluluk hali sayılacağı bir durumdan ortalama vatandaşın özgürlüğüne daha büyük bir tehlike teşkil edeceğini düşünebilir. Yurttaşlar yapmadıkları şeylerden sorumlu tutulacakları durumları yok sayacakları veya özgürlüklerine karşı başka her hangi bir durumda daha kötü olabilecek ihtimallerinden dolayı hukukun kötünün iyisi olduğunu kabul ederler. Keskin ihtilafların olmasından dolayı, bizim olağan olarak düşündüğümüz bazı adaletsizliklerin meydana gelmesini önlemenin bir yolu yoktur. Bu durumda en fazla yapabileceğimiz şey, bu adaletsizlikleri en fazla adaletle sınırlamaktır.

Burada çıkaracağımız sonuç yine şudur: özgürlükleri sınırlamanın argümanları özgürlük ilkesinden ileri gelebilir. Belli bir dereceye kadar, özgürlüğün öncüllüğü kısmi uyma/itaat teorisi üzerinden devam eder. Burada tartışılan durum, bu sınırlamaların bazılarının daha çok yarar, diğerlerinin daha az yararı üzerine dengelenmemesidir. Aynı şekilde daha büyük ekonomik ve sosyal yararların hatırı için daha az özgürlük kabul edilmemelidir. Bunun yerine olması gereken uygulama, temsilci yurttaşın temel eşit özgürlüklerindeki ortak yararı olmalıdır. Talihsiz durumlar ve bazı zorunlulukların gayri adil tasarımları iyi düzenlenmiş bir toplumdaki hoş giden özgürlükten daha azdır. Sosyal düzendeki her hangi bir adaletsizlik kendi bedelini ödemek zorundadır. Bunun sonuçlarının tamamen iptal edilmesi imkansızdır. Kanunilik ilkesinin



uygulanmasında özgürlükleri tanımlayan ve buna uygun olarak taleplerini düzenleyen hakların ve görevlerin toplamını zihnimizde muhafaza etmemiz gerekir. Bazen belli kuralların ihlallerine izin vermeye zorlanabiliriz. Bu durumda, önlenemeyen sosyal kötülüklerin sebep olduğu özgürlük kayıplarını azaltmak adına, daha az adaletsizliğe sebep olacak durumlara izin vermemiz gerekir.

### 39. TANIMLANAN ÖZGÜRLÜĞÜN ÖNCÜLLÜĞÜ

Aristoteles, insanların adalet ve adaletsizlik duygularına sahip olduklarını ve şehirleri paylaştıkları ortak adalet anlayışlarıyla oluşturduklarını açıklar.<sup>26</sup> İncelememizin ışığında birisinin kıyasen anayasal demokrasiyi hakkaniyet olarak adalet anlayışının oluşturduğunu söylemesi gerekir. İlk ilke için olan daha ileri argümanları sunduktan sonra, demokratik rejimin temel özgürlüklerinin çoğunun kesin olarak bu adalet anlayışı tarafından teminat altına alındığını göstermeye çalıştım. Her durumda ulaşılan sonuçlar benzerdir. Benim amacım sadece adalet ilkelerinin bizim incelenmiş yargılarımıza uyduğuna işaret etmek değil, bunların aynı zamanda özgürlük için güçlü argümanlar sağlamış olmalarıdır. Buna karşın teleolojik ilkeler, özgürlük için en iyi belirsiz temellere veya en azından eşit özgürlük için belirsiz temellere izin verir. Dahası vicdan ve düşünce özgürlüğü ne felsefi veya etik şüphecilik üzerine, ne de dini ve ahlaki çıkarların kayıtsızlığı üzerine kurulmamalıdır. Adalet ilkeleri bir taraftan dogmacılık ve hoşgörüsüzlük arasındaki uygun bir yolu ve diğer taraftan dini ve ahlaki mutlak tercihler olarak dikkate alan bir indirgemecilik yolu tanımlar. Yine adalet teorisinin zayıf ve geniş varsayımlar üzerine dayanmayı sahiplenmesinden bu yana, o genel kabulü bütünüyle kazanabilir. Elbette bizim özgürlüğümüz, en hakkaniyetli olarak bir asgari müşterek üzerine kurulu karşılıklı saygıdan oluşan ilkelere dayanır.

Şimdi daha dikkatli olarak özgürlüğün öncüllüğünün anlamını incelemek istiyorum. Ben burada bu öncüllüğü tartışmayacağım. (bunu §82'ye bırakıyorum) Bunun yerine öncüllüğün algısını önceki diğer örnekler arasındaki bakışla aydınlatmak istiyorum. Ayırt edilmesi gereken birkaç öncüllük vardır. Özgürlüğün öncüllüğüyle ben, birinci eşit

---

<sup>26</sup> *Politics/Siyaset* bk.I.ch.II, 1253 a15

özgürlük ilkesinin ikincil adalet ilkesinin üzerindeki önceliğini kastetmekteyim. İki ilke de sözlüksel sıradadır ve bu sebepten dolayı özgürlükle ilgili istekler daha önce yerine getirilmelidir. Bu yerine getirilmediği sürece diğer hiçbir bir ilke devreye girmez. Hakkın iyi üzerindeki öncüllüğü veya fark ilkesinin adil fırsat eşitliği üzerindeki öncüllüğü ilkesi şu anda konumuz değildir.

Daha önceki örneklerin gösterdiği gibi, özgürlüğün öncüllüğü, özgürlüğün sadece özgürlüğün kendi hatırı için kısıtlanabileceği anlamına gelir. Burada iki durum söz konusudur. Temel özgürlükler ya eşit olmalarına karşın daha az kapsayıcıdır ya da eşit değillerdir. Eğer özgürlük daha az kapsayıcıysa, temsilci yurttaş bunu denge üzerindeki özgürlüğü için bir kazanç olarak görmeli ve eğer özgürlük eşit değilse, daha az özgürlüğü olanlar daha iyi korunmalıdır. Her iki durumda da, haklılaştırma eşit özgürlüklerin tüm sisteminin referansıya devam eder. Bu öncüllük kuralları zaten birçok vesileyle not edilmiştir.

Bununla birlikte, özgürlüğün sınırlandırılmasını haklılaştıran veya mazur gösteren iki durum arasında yapılması gereken daha ileri bir ayırım vardır. İlk olarak bir sınırlama insan hayatının doğal sınırlarından veya kazalarından veya tarihsel veya sosyal şartlarından doğabilir. Bu sınırlamalardan adaletle ilgili bir sorun doğmaz. Örneğin, iyi düzenlenmiş bir toplumdaki uygun koşullar altında dahi, düşünce ve vicdan özgürlüğü makul düzenlemelere tabidir ve katılma ilkesi belli bir dereceye kadar kısıtlanabilir. Bu sınırlamalar az veya çok siyasi yaşamın süregelen koşullarından çıkar. Diğer sınırlamalar ise, çocukların daha az özgür olmaları gibi insani durumun doğal özelliklerini düzenlemek amacıyla kaynaklanabilir. Bu durumlarda sorun, verili belli sınırlamaları karşılamanın adil bir yolunu bulmaktır.

İkinci durumda ise, adaletsizlik ya sosyal düzenlemelerden ya da bireylerin davranışından dolayı zaten vardır. Buradaki soru(n), adaletsizliği cevaplamanın adil yolunun ne olduğudur. Bu tür adaletsizliğin elbette birden çok açıklaması vardır ve adil hareket etmeyen kişiler, genelde daha büyük nedenlerin peşinde oldukları kanaatiyle böyle hareket ederler. Hoşgörüsüz ve rakip mezhep örnekleri bu ihtimali örneklerdir. Ancak insanların adaletsizliğe olan eğilimi toplum yaşamının kalıcı bir özelliği değildir. Bu durum, az çok sosyal kurumların önemli bir kısmına ve özellikle bunların adil olup olmadıklarına dayanır. İyi düzenlenmiş bir toplum, insanların bu adaletsizlik eğilimlerini ortadan

kaldırma veya en azından bunu kontrol altına alma eğilimindedir (Bakınız Bölüm VIII-IX) ve bu sebepten dolayı böyle bir toplum kurulduğunda, hoşgörüsüz veya muhalif mezhepler, diyelim ki, muhtemelen daha az mevcuttur veya bunların toplum için tehlike teşkil etmesi daha az olasıdır. Adaletsizliği karşılamak için bize adaletin nasıl gerekli olması sorunu, insan yaşamının kaçınılmaz sınırlamaları veya durumlarıyla en iyi nasıl başa çıkılacağından daha farklı bir sorundur.

Bu iki çeşit durum birkaç sorun meydana getirir. Hatırlanacağı üzere, orijinal pozisyonun şartlarından birisi mutlak itaattir. Adalet ilkeleri bunlara genel olarak uyulacağı varsayımıyla seçilmiştir. Herhangi bir başarısızlık istisna olarak sayılmamıştır. (§25) Bu ilkelerin sözlüksel sıraya konulmasıyla, taraflar uygun lehe şartlar için bir adalet anlayışı seçmişler ve adil bir topluma bu yolla ulaşabileceklerini varsaymışlardır. Bu şekilde sıralandığında, bu ilkeler zamanla mükemmel bir adil tasarımı tanımlarlar. Bunlar ideal teoriye aittirler ve sosyal reform yolunda rehber olacak bir amaç meydana getirirler. Fakat bu amaç için bu ilkelerin geçerliliğine izin verilse dahi, biz hala daha az lehe şartlar altındaki kurumlara bunu nasıl uygulayacağımızı ve bunların adaletsizlik durumunda bize rehberlik sağlayıp sağlamayacağını sorarız. İlkeler ve bunların sözlüksel sırası, bu durumlara bağlı olarak oluşmamıştır. O nedenle, bu ilkelerin geçerli olmama ihtimali mümkündür.

Ben bu sorulara sistematik bir cevap vermek girişiminde bulunmayacağım. Bunlarla ilgili birkaç özel durum daha sonra ele alınacaktır. (Bakınız Kısım VI) Buradaki sezgisel fikir adalet teorisini iki bölüme ayırmaktır. Birincisi veya ideal bölümü mutlak itaati varsayar ve uygun koşullar altındaki iyi düzenlenmiş bir toplumu karakterize eden ilkeler üzerinde çalışma yapar. Bu mükemmel seviyede adil bir temel yapı fikrini ve bununla uyumlu olarak insan yaşamının sabit sınırlamaları altındaki kişilerin denk görevlerini ve yükümlülüklerini geliştirir. Benim asıl ilgim teorinin bu kısmıyla ilgilidir. İkinci bölüm olan, ideal olmayan teori ise, ideal adalet anlayışının seçilmesinden sonra çalışma yapar. Sadece bundan sonra taraflar daha kötü koşullar altında hangi ilkeleri benimseyeceklerini sorarlar. Teorinin bu ayrımı, işaret ettiğim gibi, iki farklı alt bölümden oluşur. Birisi doğal sınırlamaların ve tarihi beklenmedik durumların düzenlenmesinin yönetilmesini, diğer ilkeler ise adaletsizliğin karşılanmasını ihtiva eder.

Adalet teorisi genel olarak incelendiğinde, bunun ideal bölümü eğer çabalarsak erişebileceğimiz adil bir toplum düşüncesini sunar. Mevcut kurumlar bu düşüncenin ışığında yargılanır ve yeterli neden olmadan bundan ayrıldıklarında bir dereceye kadar adaletsizlikten sorumlu tutulurlar. Bu ilkelerin sözlüksel sıralaması hangi ideal unsurun nispeten daha acil olduğunu belirler ve bu sıralamanın öncelikli kurallarının ideal olmayan durumlara da uygulanmasını teklif eder. Bu durumda, koşullar elverdiği sürece, mükemmel adaletten sapmanın derecesine göre en ağır ihlallerden başlayarak herhangi bir adaletsizliği önlemek doğal görevimizdir. Elbette bu düşünce aşırı derecede serttir. İdeal olmadan ayrılmanın ölçüsü büyük ölçüde sezgiye bırakılmıştır. Yine de sözlüksel sıralama tarafından işaret edilen önceliğe, bizim muhakememize anlamsal sıralama tarafından ortaya konan önceliğe bizim yargımız rehberlik eder. Eğer neyin adil olduğu hakkında makul bir resme sahip isek, bu büyük yakınsamanın (bir noktada birleşme) nasıl ortaya çıkacağını kesin olarak formüle edemesek bile, bizim adalete ilişkin düşünölmüş kanaatlerimiz bu hattın içine daha yakın düşebilir. Böylece adalet ilkeleri ideal durum işleri teorisine ait olurken, bunlar genel olarak uygun hale gelirler.

Daha önce bir kısmını incelediğimiz ideal olmayan teorinin birkaç parçası çeşitli örneklerle açıklanabilir. Durumun bir çeşidi daha az kapsayıcı özgürlük içerir. Eşitsizlikler olmasa bile, herkes daha geniş özgürlükten ziyade daha kısıtlı özgürlüğe sahip olduğundan, sorun eşit temsilci yurttaş açısından değerlendirilebilir. Adalet ilkelerini uygularken temsilci yurttaşın menfaatlerini tatmin etmek için ortak yarar ilkesine başvurmak gerekir. (Ortak yarardan kastım, herkesin yararına olması konusunda fikir birliği sağlanan belli koşullardır.) Daha önceki birkaç örnek, daha az kapsayıcı özgürlük içerir: düşünce ve vicdan özgürlüğünün düzenlenme yolları kamu düzeniyle uyumludur ve çoğunluk ilkesinin kapsamının sınırlanması da bu kategoridedir ( §§34,37). Bu sınırlamalar insan yaşamının kalıcı şartlarından doğar ve bu nedenle bu durumlar ideal olmayan teorinin doğal sınırlamalarla ilgili bölümüne aittir. Hoşgörüsüz olanların özgürlüklerini kontrol altına almaya ve çatışma halinde olan cemaatlerin/mezheplerin şiddetini kısıtlamaya ilişkin iki örnek, adaletsizlik içerdiklerinden ideal olmayan teorinin kısmi itaat bölümüyle ilgilidir. Bununla birlikte, bu dört durumda da, argüman, temsilci yurttaşın bakış açısından takip edilir. Söz-

lüksel sıralama fikrini takip ederek, özgürlüğün kapsamı üzerindeki sınırlamalar özgürlüğün kendisinin hatırınadır ve bunlar daha az fakat eşit özgürlükle sonuçlanır.

İkinci durum eşit olmayan özgürlüktür. Eğer bazıları diğerlerinden daha fazla oya sahip ise, siyasi özgürlük eşit değildir. Aynı şey bazıların oylarının daha fazla sayılması için de geçerlidir veya toplumun bir bölümüne oy hakkı tanınmadığında da bu meydana gelir. Birçok tarihi durumda daha az siyasi özgürlük haklılaştırılmıştır. Belki de Burke'ün temsile ilişkin gerçekçi olmayan yaklaşımı 18. yüzyıl toplumu bağlamında geçerli bir unsura sahipti.<sup>27</sup> Eğer öyle ise, bu farklı özgürlüklerin eşit derecede olmadığı olgusunu yansıtır. Zamanımızda ise eşit olmayan siyasi özgürlük makul olarak serflik, kölelik, dini hoşgörüsüzlük gibi tarihsel sınırlamalara izin veren bir düzenleme olur ki, bu kesinlikle kabul olunamaz. Bu tür sınırlamalar, vicdan özgürlüğünün ve kişinin bütünlüğünü tanımlayan hakların kaybını haklılaştırmaz. Belli siyasi özgürlüklerle ve eşit fırsat özgürlükleriyle ilgili durum daha az inandırıcıdır. Daha önce belirttiğim gibi (§11), az tahlilli bir toplumu eşit özgürlükten tamamen yararlanan bir topluma dönüştürmek için gerekli olduğunda, bu özgürlüklerin bir kısmından vazgeçmek gerekli olabilir. Bugünün şartları altında bunlar değiştirilemediğinde, özgürlüklerin etkili bir şekilde sadece kullanılmasının tesisinin hiçbir yolu olamayabilir; ancak eğer mümkün ise, daha merkezi bir toplum, ilk önce bunu gerçekleştirmelidir. Her durumda, iki ilkenin sözlüksel sırası kabul edildiğinde, biz şartlara dayanan temel özgürlüklerin uygulanabilirliğini inkar etmeye zorlanamayız. Bununla birlikte, şundan emin olmamız gerekir ki, değişimin yönü izlendiğinde sosyal şartlar sonunda özgürlükler üzerindeki bu kısıtlamalar altında artık haklılaştırmayı getirebilir. Bunların tam olarak elde edilmesi, söz gelişi, adil bir sisteme olan uzun dönemli doğal bir eğilimdir.

Bu açıklamalarla, daha az özgürlüğe sahip olanların her zaman tazmin edilmeleri gerektiğini savunuyorum. Bizim her zaman koşulları, (anayasal sözleşmede veya yasamada olduğu gibi) onların bakış açısından değerlendirmemiz gerekir. Serfliği ve köleliliği pratikte mümkün kılan bu sınırlamadır, bunlar ve benzeri diğer şekiller her ne ise, sadece

---

<sup>27</sup> Bakınız H.F.Pitkin, *The Concept of Representation/Temsil Kavramı*, ch.VIII, Burke'ün görüşü için bir açıklama.

daha kötü adaletsizlikleri hafiflettiklerinde hoş görülebilir. Köleliğin uygulanandan daha iyi olduğu geçici durumlar olabilir. Örneğin, şehir devletlerinin savaşlarda esir almadığını; fakat yaptığı antlaşmada yer alan ölüm anlaşmasıyla her zaman esirlerin öldürülmeleri yerine onları köle yaptığını varsayın. Kölelik kurumuna bazılarının daha fazla kazandığı ve bunun diğerlerinin kaybına sebep olduğu temelinde izin vermesek de, bu koşullar altında, herkes savaşta esir alınma riski altında bulunduğundan, bu tür bir kölelik mevcut görenekten daha az gayri adildir. En azından öngörülen bu kulluk kalıtsal değildir (öyle varsayalım) ve az ya da çok eşit olan şehir devletlerinin yurttaşları tarafından bu kabul edilmiştir. Eğer kölelere çok kötü davranılmazsa, bu düzenleme kurulmuş kurumlar üzerinde bir gelişme olarak savunulabilir. Savaşta esirlerin takası daha fazla arzu edilen bir anlaşma olduğundan ve esirlerin topluma dönüşü kölelerin hizmetinden daha çok tercih edileceğinden, zamanla bu düzenleme terk edilecektir. Fakat hayale de dayansa bu düşüncelerin hiçbirisi, doğal veya tarihsel sınırlamalara dayanarak kalıtsal serfliği veya köleliği haklılaştırılmaz. Dahası, bu noktada hiç kimse ihtiyaç olarak veya en azından daha yüksek kültür formları için bu tür köle düzenlemelerinin büyük avantajlarına başvuramaz. Daha sonra değineceğim üzere, mükemmellik ilkesi orijinal pozisyonda reddedilmelidir. (§50)

Eşit özgürlük argümanından bahsedildiği ve daha az özgürlük oluşturduğu için burada paternalizm\* probleminin de incelenmesi gerekmektedir. Orijinal pozisyonda, toplumdaki taraflar kendilerini rasyonel ve kendi işlerini yürütebilme gücüne sahip varsayarlar. O nedenle, kendilerine daha fazla iyilik sağlamayacağı için kendilerine hiçbir ödev çıkarmazlar. Ancak ideal düşünce bir defa seçildiğinde, çocukların durumunda olduğu veya bazı talihsizliklerden veya kazalardan dolayı akıl hastalıklarında veya ciddi yaralanmalarda olduğu gibi, güçlerinin yetersiz olarak gelişmesi ve kendi yararlarını rasyonel olarak geliştirememeye ihtimaline karşı kendilerini teminat altına almak isterler. Aynı

---

\* Çevirenin notu: Paternalizm, Sokrates ve Platon'un siyaset felsefesi olan, "aile yönetimi, devlet yönetiminin bir modelidir" prensibine dayanan ve halk içerisindeki doğruyu seçme yetisine sahip olan "yetkinlerin" verecekleri kararlarla siyasal yönetimin gerçekleşmesine dayanan bir sistemdir. Bu sistem, toplum ve aile içerisinde bir hiyerarşik yapının olmasının ve hiyerarşide en üst olan kişilerin veya kişinin yönetimi elinde bulundurmasının gerekliliğini savunur.

zamanda, onlar için kendilerini, kendi rasyonel olmayan eğilimlerinden korumak amacıyla bir ceza şeması üzerinde anlaşmak ve kendi edepsiz davranışlarının uygunsuz sonuçlarını telafi etmek için belirli cezaların düzenlenmesini kabul etmek rasyoneldir. Bu durumlar için taraflar, başkalarının kendi adlarına hareket etmeye yetkili olduklarını ve kendilerinin mevcut isteklerini ihlal ettikleri zaman gerekirse şart koşulacak ilkeleri benimserler ve onların bu yaptıkları, onların bazen kendi fiil ehliyetlerini kendi iyilikleri için rasyonel olarak kullanmakta başarısız oldukları veya bundan tamamen yoksun buldukları durumlar için tanınır.<sup>28</sup>

O nedenle paternalist ilkeler\*, orijinal pozisyonda tarafların toplumda kendilerini kendi akıllarının ve iradelerinin zayıflıklarına ve zafiyetlerine karşı korumak için kabul ettiği ilkelerdir. Başkaları bazen bizim yararımıza olacak şekilde hareket etmelidirler. Başkaları buna yetkilidirler ve rasyonel kişiler olarak biz kendimiz için ne yaparsak onlar da bunu yaparlar. Bu yetki bizim kendimize, kendi iyiliğimiz için bakamayacağımız zaman işler hale gelir. Patarnelist kararlar birincil değer teorisince kişinin kendi mevcut tercihleri ve yararları rasyonel olmadıkları veya bunlara sahip bulunmadıkları müddetçe rehberlik ederler. Orijinal pozisyon görüşüne göre, biz bir kişiyi az, ne kadar az tanırsak, kendimiz adına hareket edermişçesine, o kişi yerine de hareket ederiz. Bu durumda, o kişinin istediği şeyleri ve özellikle kendisi için ne isteyebilirse onu yaparız. O kişi rasyonel olsaydı veya temyiz kudretine sahip bulunsaydı, kendisi adına verdiğimiz kararın onun için en iyisi olduğu yönündeki kararımıza o kişinin kendisi de katılırdı.

Bu durum rasyonel eleştiriye açık olmasa dahi, bu zamanla bir başka kişinin kendi durumunu kabul etmesinin gerekliliği için yeterli değildir. O nedenle, farklı dini veya felsefi inançları olan tam ehliyetli ve iradeli iki kişi bulunduğunu hayal edin ve bunlardan birisinin diğerinin görüşünü gizleyecek bazı psikolojik süreçler olduğunu, bu olguya rağmen sürecin onların isteklerine karşı olmayı zorladığını varsayın. Zamanı geldiğinde, her ikisinin de kendi yeni görüşlerini vicdanen ka-

---

<sup>28</sup> Bakınız, bu problemle ilgili bir tartışma için Gerald Dworkin, *Paternalism, Morality and the Law/Ataerkillik, Ahlak ve Hukuk* ile ilgili bir makaleye . Ed. R.A Wasserstorm (Belmont, Calif, Wadsworth Publishing Co. 1971) sf. 107-126

\* Çevirenin notu: Burada iktidarı elinde tutan bir zümrenin tebaasının iyiliği için özgürlüğü kısıtlaması anlamında kullanılmıştır.

bul ettiklerini varsayalım. Biz onlara bu muameleyi yapmaya hala izinli değiliz. Bu konuda, ileri iki koşul daha gereklidir: paternalist müdahaleyi haklılaştıran belirgin bir eksiklik veya akıl ve irade yokluğu ve adalet ilkeleri ile birincil değerler tarafından yönlendirilmiş olmak ve konunun daha kalıcı amaçları ve tercihleri hakkında ne bilindiği. Paternalist önlemler üzerindeki başlama ve yönlendirme üzerindeki bu kısıtlamalar orijinal pozisyonun varsayımlarından takip edilir. Taraflar kendi kişi bütünlüğünü, nihai amaçlarını ve inançlarını, bunlar her ne olursa olsun teminat altına almak isterler. Paternalist ilkeler bizim kendi irrasyonelliğimize karşı bir korumadır ve bunlar daha sonra rıza gösteren güvence umudu olsa dahi, birisinin karakterine veya kanaatlerine karşı herhangi bir araçla saldırıya yetkili olunduğu şeklinde yorumlanamaz. Daha genel olarak, bu sınırlamalara eğitim metotları da aynı şekilde saygı göstermelidir. (§78)

Hakkaniyet olarak adaletin gücü iki şeyden ortaya çıkar: bütün eşitsizliklerin daha az avantajlı olanların yararına haklılaştırılmasının gerekliliği ve özgürlüğün öncelliğidir. Bu iki sınırlama bunları sezgisellikten ve teleolojik teorilerden ayırır. Daha önceki incelememizi göz önüne alarak, adaletin ilk ilkesini yeniden formüle edebilir ve bunu uygun öncelik kuralıyla birleştirebiliriz. Değişikliklerin ve eklemelerin kendisini açıkladığına inanıyorum. İlke aşağıdaki şekilde okunur.

## BİRİNCİ İLKE

Her kişi, herkesin benzer özgürlük sistemiyle bağdaşan en geniş eşit temel özgürlükler sisteminin toplamı üzerinde eşit hakka sahiptir.

## ÖNCELİK KURALI

Adalet ilkeleri sözlüksel sıralamaya göre sıraya konulmuştur ve o nedenle özgürlük ancak özgürlüğün hatırı için sınırlandırılabilir. Burada iki durum vardır: a) kapsayıcılığı az özgürlük herkesçe paylaşılan toplam özgürlük sistemini güçlendirmelidir ve b) eşit özgürlükten daha az olan özgürlük daha az özgürlüğe sahip yurttaşlarca kabul edilmelidir.



Bu durum, belki şimdiye kadar benim öncelik ilkesi için verdiğim sistematik argümanın tekrarını taşır. Bununla birlikte, ben bunu birçok önemli olayda kontrol etmiş durumdayım. Bu bizim incelenmiş kanaatimize de tam olarak uygun görünmektedir. Ancak ben orijinal pozisyondan olan argümanı, sözleşme doktrininin tüm gücüyle çalışmaya başlayacağı Bölüm 3'e kadar erteliyorum. (§82)

#### 40. HAKKANİYET OLARAK ADALETİN KANTÇI YORUMU

Büyük ölçüde eşit özgürlük ilkesinin içeriğine ve onun tanımladığı hakların öncüllüğünün anlamına değindim. Bu noktada, bu ilkedен türetilen adalet kavramının Kantçı yorumunu not etmek uygun görünmektedir. Bu yorum, Kant'ın özerklik nosyonuna dayanmaktadır. Kant'ın ahlak anlayışında genelliğin ve evrenselliğin yeri üzerinde durmanın yanlış olacağına inanıyorum. Ahlaki ilkelerin genelliği ve evrenselliği, Kant'la oldukça yeniydi ve daha önce gördüğümüz üzere, bu koşullar her durumda bizi çok fazla ileriye götürmez. Zayıf bir temel üzerine ahlak teorisi oluşturmak imkansızdır ve bundan dolayı Kant'ın doktrinin incelenmesini bu nosyonlarla sınırlamak onu önemsizliğe indirgemektir. Esasen onun görüşünün gerçek gücü başka yerlerde bulunur.<sup>29</sup>

Öyle ki Kant, ahlaki ilkelerin rasyonel seçimin nesnesi olduğu fikrinden yola çıkar. Bu fikir ahlak kanununu, insanların etik bir siyasi

---

<sup>29</sup> Ne pahasına olursa olsun kaçınılması gereken düşünce Kant'ın doktrininin genel olarak veya şekli olarak faydacı (veya herhangi bir düşünce) bir teorinin unsurlarına sahip olmasıdır. Bu düşünce Sidgwick'te de bulunur, *The Methods of Ethics/Etiğin Metotları*, 7th.ed. (London Macmillan, 1907), sf.önsöz xii ve xx. ve F.H.Bradley, *Ethical Studies/Etik Çalışmalar*, 2nd ed. (Oxford, Clarendon Press.1927), Makale IV ve en az Hegel'e kadar gider. Birisinin onun görüşünün tüm kapsamını ve daha sonraki çalışmalarını göz önüne alması gerekir. Ne yazık ki, Kant'ın ahlak teorisi üzerine her hangi bir yorum bulunmamaktadır. Belki de bu açıdan bunu yazmanın imkansız olduğu anlaşılır. Fakat H.J.Paton'un, *The Categorical Imperative/Kategorik Zorunluluk* (Chicago, University of Chicago Press,1948) ve L.W. Beck'in, *A Commentary on Kant's Critique of Practical Reason/Kant'ın Pratik Akılın Eleştirisi Üzerine Bir Yorum* (Chicago, University of Chicago Press,1960) adlı eserleri ve diğer eserler Kant'ın diğer çalışmalarıyla tamamlanmalıdır. Burada M.J. Gregor'ın *Laws of Freedom/Özgürlüğün Kanunları* (Oxford, Basil Blackwell,1963) ve *The Metaphysics Of Morals/Ahlakın Metafiziği* ve J.G. Murphy'nin özet *Kant: The Philosophy of Right/Doğru Felsefesi* (London, Macmillan 1970) eserlerine bakınız. Bunun ötesinde, siyasi çalışmalar onun öğretisini çürütmeden savsaklanamazlar. Son olarak, *Kant's Political Writings/Kant'ın Siyasal Yazıları*, adlı esere bakınız. (Editör Hans Reiss ve çeviri Hb. Nisbet (Cambridge, The University Press, 1970))

egemenlikte kendi davranışlarını rasyonel olarak yönetebilecekleri şeklinde tanımlar. . Ahlak felsefesi, kavramın çalışılmasıyla birlikte ve uygun şekilde tanımlanmış rasyonel kararın sonucu haline gelir. Bu fikrin hemen meydana gelen sonuçları vardır. Daha önce ahlak ilkelerini, hükümdarlık için amaçlar yasaması olarak düşünsek de, bu kuralların yalnızca herkes için değil, kamu için de kabul edilmesinin gerekli olduğu açıktır. Son olarak Kant, bu ahlaki kuralların insanları özgür ve eşit rasyonel varlıklar olarak karakterize eden koşullar altında bulunduğunu varsayar. Orijinal pozisyonun tanımı bu anlayışın yorumlamasına yönelik bir girişimdir. Ben bu yorumu Kant'ın metni temelinde tartışmayı düşünmüyorum. Kesinlikle bazıları Kant'ı farklı okumayı isteyeceklerdir. Belki de hakkaniyet olarak adaletle ilgili olarak takip edilen açıklamalarda, Kant'ın ve Rousseau'nun sözleşme geleneğindeki yüksek noktanın en iyi önerileri alınmıştır.

Ben, Kant'ın şu düşünceye dayandığına inanıyorum: kişi kendi eylemlerinin ilkelerini özgür ve rasyonel bir varlık olarak kendi doğasına mümkün olan en uygun ifadeyle seçtiği zaman özerk hareket eder. Kişinin hareket ettiği ilkeler, sadece kişinin sosyal konumu ve doğal yetenekleri veya kişinin yaşadığı belli bir toplumdaki görüş veya kişinin yapmak istediği belli şeyler tarafından belirlenmez. Bu tür ilkeler üzerine hareket etmek, heteronom\* hareket etmektir. Cehalet perdesi, orijinal pozisyondaki kişilerin bilgisinin, onları heteronom ilkeleri seçmede etkili kılmaktan yoksun bırakır. Taraflar sadece adalet ilkelerine yönelik ihtiyacı doğuran durumları bilerek, özgür eşit rasyonel kişiler olarak birlikte tercih/seçim yapma noktasına gelirler.

Şüphesiz, bu ilkelerle ilgili argümanlar, Kant'ın anlayışına çeşitli yollardan eklemeler yapar. Örneğin, seçilen ilkelerin toplumun temel yapısına uygulanması ve bu yapıyı karakterize eden öncüllerin adalet ilkelerinin türetilmesinde kullanılması özelliğini ekler. Ancak ben bu ve diğer eklemelerin yeterince doğal olduğuna ve en azından tüm çalışmalarını göz önüne alındığında Kant'ın doktrinine çok fazla yakın olduğuna inanıyorum. Adalet ilkeleri lehine olan muhakemenin doğru olduğunu varsayarsak, kişiler bu ilkelere uygun hareket ettiklerinde, eşitliğin orijinal pozisyonunda rasyonel ve bağımsız kişiler olarak seçtikleri

---

\* Çevirenin notu: Yapılmış/dayatılmış düzene uyan kişi, bizzat kendi düzenini kuran, yani özerk kişi anlamına gelen otonomun tersi

ilkelerle göre hareket etmiş olurlar diyebiliriz. Kişilerin hareketlerinin ilkeleri sosyal veya doğal olasılıklara dayanmadığı gibi kendi hayat planlarının nedeni olan özellikleri veya onları motive eden özlemleri yansıtmaz. Bu ilkelerle hareket eden kişiler, insan hayatının genel koşullarına tabi olan serbest ve eşit rasyonel varlıklar olarak kendilerini ifade ederler. Birisinin özel bir çeşit varlık olarak doğasını ifade edebilmesi için, eğer bu doğa nihai belirleyici bir unsur, kişinin seçilen ilkeler üzerine hareket etmesi gerekir. Elbette, tarafların orijinal pozisyonundaki seçimi bu durumun kısıtlamalarına tabidir. Fakat biz eğer hayatın olağan akışında bilerek adalet ilkeleri üzerine hareket edersek, orijinal pozisyonun sınırlamalarını anlamış varsayılırız. Bunu yapmanın bir nedeni, bunu yapabilecek olan ve bunu isteyen kişinin birisinin doğasını açıklamasıdır.

Adalet ilkeleri aynı zamanda kategorik buyruklara benzerler. Kant kategorik buyruğu, serbest ve eşit rasyonel bir varlık olarak kişinin kendi doğasının erdemi içinde uyguladığı davranış ilkesi olarak anlar. Bu ilkenin geçerliliği, kişinin belli bir arzuya veya amaca sahip olmasını önceden varsaymaz. Oysaki farazi buyruk bunun aksini varsayar: o belirli amaçları elde etmemiz için bize etkili araçlarla kesin adımlar atmamızı emreder. Belli bir şey ya da daha genel durumlar için olsun veya olmasın, bazı belli uygun hisler ve zevkler gibi bunlara karşılık gelen buyruk da kesindir. Bunun uygulanması kişinin varlık durumundan dolayı rasyonel bir birey olarak ihtiyaç duymadığı bir amaca sahip olmasına dayanır. Adaletin iki koşulunun argümanı, tarafların belli amaçlara sahip olduğunu varsaymaz; fakat sadece onların belli birincil değerleri arzu ettiklerini varsayar. Bunlar başka birisinin rasyonel olarak istediği şeylerdir. O nedenle, verili insan doğası bunları rasyonel olmanın bir parçası olarak ister ve her birinin iyi anlayışına sahip olduğu varsayılırken, onun nihai amaçları hakkında hiçbir şey bilinmez. O nedenle birincil değerler için olan tercih, sadece rasyonalite hakkındaki en genel varsayımlardan ve insan yaşamının şartlarından türetilmiştir. Adalet ilkelerinden hareket etmek, belirli hedeflerimizin içinde her ne olursa olsun, bize uygulanan anlamda kesin buyruklardan hareket etmek demektir. Bu sadece bu tür olasılıkların, kendi türevlerinin öncülleri olarak görünmediği olgusunu yansıtır.

Biz aynı zamanda karşılıklı ilgisizliğin güdüsel varsayımının, Kant'ın özerklik nosyonuna paralel olduğunu ve bu koşul için başka

sebeplerini not etmeliyiz. Şimdiye kadar bu varsayım adalet durumunun şartlarını karakterize etmek ve tarafların muhakemesine rehberlik edecek açık bir anlayış sağlamak için kullanılmıştır. Ayrıca yardımseverlik kavramının, ikinci sınıf nosyon olarak, iyi sonuç vermediğini görmüş bulunuyoruz. Biz şimdi karşılıklı ilgisizlik varsayımının, nihai amaçlar sistemindeki özgürlüğe izin vermek için olduğunu da ekleyebiliriz.<sup>30</sup> İyi anlayışın benimsenmesindeki özgürlük, sadece bu anlayışa öncelikli kısıtlama koymayan bir doktrinden türeyen ilkeler tarafından sınırlandırılmıştır. Bu fikri orijinal pozisyondaki karşılıklı ilgisizlik varsayımı gerçekleştirmiştir. Karşit iddialara sahip olan tarafların genel eğilimde olduğunu varsaymaktayız. Eğer onların amaçları belli bir yolla kısıtlanırsa, bu özgürlükler üzerinde keyfi bir sınırlamanın başlangıcı olarak görünür. Dahası, eğer taraflar diğerkam veya belli zevklerin peşinde olarak düşünülürse, bu durumda seçilen ilkeler argümanların gösterdiği kadarıyla, sadece seçimleri diğerkamlıkla uyumlu olduğu için özgürlükleri sınırlanmış kişilere uygulanabilir. Bu durumda argümanlar, adalet ilkeleri buna rızaları olsun veya olmasın tüm insanların rasyonel hayat planlarını kapsar ve bu ilkeler içerikleri her ne olursa olsun özgürlük üzerindeki uygun sınırlamaları temsil eder. O nedenle, iyi anlayışı üzerindeki sınırlamaların, insanların ne istedikleri üzerine daha önce sınırlamalar koymayan bir sözleşmesel durumun yorumu olduğunu söylemek mümkündür. Karşılıklı ilgisizliğin öncül güdüsel varsayımı için çeşitli nedenler vardır. Bu öncül, adalet şartları üzerine bir realizm sorunu olmadığı gibi, yönetilebilir bir teori yapmanın yolu da değildir. Bu aynı zamanda Kantçı özerklik fikrine bağlanır.

Ancak burada, açıklığa kavuşturulması gereken bir zorluk vardır. Bu zorluk, en iyi Sidgwick tarafından ifade edilmiştir.<sup>31</sup> Sidgwick, Kant'ın etiğindeki hiçbir şeyin insanın ahlak kurallarından hareket ettiğinde kendi benliğini gerçekleştiremeyeceği fikrinden daha dikkat çekici olmadığına, buna karşılık eğer o eylemlerinin duygusal arzuları ve muhtemel amaçları tarafından belirlenmesine izin verirse, doğal hukuk konusu haline geleceğine işaret eder. Ne var ki Sidgwick'in görü-

---

<sup>30</sup> Bu bölümü, Charles Fried'a borçluyum.

<sup>31</sup> Bakınız *Methods of Ethics/Etiğin Metotları*, 7. Edisyon (London, Machimillan, 1907) ek *The Kantian Conception of Free Will/Serbest İradenin Kantçı Kavramı* (Mind, vol 13, 1888den yeniden basılmıştır) sf. 511-516, özellikle sf. 516.

şündeki bu fikir sıfırlanmıştır. Kant'ın görüşü ona azizlerin ve sefillerin hayatının özgür seçimin sonucu (benliğin akıl ile hissedilen kısmında) ve eşit olarak geçici kanunların (fenomenol\* benlik olarak) konusu Kant, fenomeni duyular olarak görmüştür. Kant sefil birisinin kötü bir hayatta karakterini ve özgürce seçilmiş benliğini neden ifade etmediğini ve aynı şekilde bir azizin karakterini ve özgürce seçilen benliğini iyi bir yaşamda neden ifade ettiğini asla açıklamaz. Sidgwick'in buna yönelik itirazı kesindir. Bence her hangi birisinin varsayabileceği üzere ve de Kant'ın yorumunun da buna izin verebilmesine göre, akılla idrak edilebilecek benlik (noumenal\*) tutarlı bir ilkeler bütünü seçebilir ve bu ilkeler her ne olurlarsa olsun bunlardan hareket edebilir ve böylece bu kişinin kendi seçimini özgür ve rasyonel eşit bir varlık olarak varsayması için yeterlidir. Kant'ın buna yönelik cevabı, belli ilkeler bütününden hareket etmenin noumenal benlik kısmının sonucu olsa bile, fenomenal kişi tarafından yapılan bu hareket, onun eşit ve özgür varlık olarak karar vermesinin sonucudur. O nedenle, eğer bir kişi kendi gerçek kişiliğini kendi eylemleriyle gerçekleştirirse ve eğer o kişi kendi benliğini her şeyin üzerinde gerçekleştirmeyi arzu ederse, bu durumda o kişi serbest ve eşit bir varlık olarak kendi doğasının bildirdiği ilkelere göre hareket etmeyi seçecektir. Argümanın eksik noktası ifade kavramıyla ilgilidir. Kant ahlak kanunundan hareket etmenin bizim doğamızı tanımlanabilir yollarla ifade ettiğini, buna aykırı ilkelere hareket etmenin ifade etmediğini göstermemiştir.

Ben orijinal pozisyon tarafından bu kusurun iyileştirildiğini düşünüyorum. Buradaki önemli nokta, eğer serbest ve eşit rasyonel kişilerin seçebilecekleri ilkeler varsa, bu ilkelerin hangileri olduğunu ve bu ilkelerin pratikte uygulanabilirliğini gösteren bir argümana ihtiyacımızın olmasıdır. Sidgwick'in itirazını karşılamak için bu soruya kesin bir ce-

- 
- \* Çevirenin notu: Felsefede somut, algılanabilir ve denenebilir olay ve nesne demektir. Bir nesne, olay ya da sürecin nesnel gerçekliğini vurgulayan bir ifadedir. Kant fenomeni duyularla la algılanamayan mutlak gerçek anlamında kullandığı numen terimine karşıt olarak, duyularla algılanabilen şeyler için kullanmıştır.
  - \* Çevirenin notu: Yalnız akıl ile idrak edilen ve varlığından emin olmadan kabul ettiğimiz şey anlamına gelir. İdealist felsefenin öncülerinden olan Kant'ın formüle ettiği, bilginin imkanı ya da imkansızlığına yönelik düşünceler çerçevesinde, öznenin ilişki kurduğu nesnenin görüntüsünün ardındaki gerçek özünü tanımlama çabası olan "numen", somutun ifade bulduğu "fenomen" in karşıtı olup, varoluşsal özü ifade eder.

vap verilmesi gereklidir. Benim önerim, orijinal pozisyonu noumenal benliklerin dünyayı gördüklerine benzer bakış açısının önemli yollarının içinde olduklarını düşünmektir. Noumenal benlikler olarak taraflar, arzu ettikleri ilkeleri seçme özgürlüğüne tam olarak sahiptirler; fakat onlar aynı zamanda kendi doğalarını anlaşılabilir bir erişim alanının rasyonel ve eşit üyeleri olarak kesinlikle bu özgürlüğü seçmeyi ifade etme arzusuna da sahiptirler. Bu durum, dünyaya bu yolla bakan varlıklar ve toplumun üyeleri olarak kendi hayatlarında bu perspektifi ifade edebilirler, demektir. O nedenle, onlar bilinçli olarak takip ettiklerinde ve günlük hayatlarında buna göre hareket ettiklerinde, bunların toplumları tarafından özgürlüğün en iyi şeklini ve bunların doğal şartlardan ve sosyal kazalardan bağımsız olduğunu ortaya çıkaracak ilkelere hangileri olduğuna karar vermelidirler. Eğer sözleşme doktrini argümanı doğruysa, ahlak kanununu tanımlayan bu ilkeler, daha kesin olarak kurumlar ve bireyler için olan adalet ilkeleri yönünden de doğrudur. Orijinal pozisyonun tanımlaması, noumenal benliklerimizin bakış açısıyla, bunun serbest ve eşit rasyonel varlık olma anlamına gelmesiyle benzeşir. Böyle varlıklar olarak, seçtiğimiz koşullarda bu doğamız seçimlerimizi belirleme koşullarını yansıttığında ve bu ilkelere hareket ettiğimizde doğamız açığa çıkar. O nedenle, insanlar orijinal pozisyonda kabul ettikleri yollara göre hareket ettiklerinde, toplumun ve doğanın beklenmedik durumlarında kendilerini ve bağımsızlıklarını göstermiş olurlar.

O halde, tam anlamıyla anlaşıldığında, adil olarak hareket etme arzusu kısmen ne olduğumuzu veya ne olabileceğimizi, yani seçme özgürlüğüyle serbest ve eşit varlıklar olarak tam olarak ifade etme arzumuzdan türer. Ben, Kant'ın ahlak kanununa göre hareket etmedeki bozulmayı, utancın ortaya çıkması ve fakat suçluluk duygusunun olmaması olarak vermesi yönündeki söyleyişinin bundan dolayı olduğuna inanıyorum. Dahası bu durum, Kant'a göre gayri adil hareket etmek, doğamızı serbest ve eşit bir varlık olarak ifade etmekte başarısız bir şekilde hareket etmek olduğundan bu yana yerindedir. Bu tür hareketler, bizim öz saygımıza, kendi değer duygumuzun anlamına bir darbedir ve bu darbenin getirdiği kaybın deneyimi utançtır. (§67) Böyle hareket ettiğimizde biz, adeta daha aşağı bir düzene aitmiş, adeta öncül

ilkeleri doğal olasılıklar/beklenmedik kazalar tarafından kararlaştırılmış yaratıklar gibi oluruz. Kant'ın ahlak doktrinini suçun kanunu gibi düşünenler, Kant'ı fena halde yanlış anlamışlardır. "Kant'ın asıl amacı, özgürlüğün bizim kendimize verdiğimiz bir kanuna göre hareket etmektir" diyen Rousseau'nun fikrini haklı çıkarmak ve bunu derinleştirmektir. Dahası bu durum, ahlakın hoşgörüsüz bir emrine öncülük etmez; fakat karşılıklı saygı ve kendine saygı etiğine öncülük eder.<sup>32</sup>

O halde, orijinal pozisyon Kant'ın özerklik kavramının prosedürel bir yorumu veya ampirik teori çerçevesi içinde bir kesin buyruk olarak resmedilebilir. Amaçlar dünyasının düzenleyicisi olan ilkeler, bu pozisyonda seçilen ilkelerdir ve bu durumun tanımlanması, serbest ve eşit rasyonel kişiler olarak bu ilkelerden hareket eden doğamızı ifade etmenin açıklanması bağlamında bizi erkli kılar. Orijinal pozisyonun prosedürel anlayışı bize bu ilişkilendirmeleri yapma izni verdiği için, artık bu nosyonlar sadece insan davranışıyla üstün ya da eksik açıklanabilir bağlantılar değildir. Kant'ın görüşlerinden birkaç açıdan ayrıldığım elbette doğrudur. Ama ben bu meseleleri burada incelemeyeceğim; fakat iki noktanın dikkate alınması gerekir. Kişinin noumenal benlik olarak seçimini, kolektif biri olma olarak varsayıyorum. Kişinin eşit olmasının gücü, seçtiği ilkelerin başka benlikler tarafından kabul edilmesini gerektirir. Hepsi benzer şekilde serbest ve rasyonel oldukları takdirde, her biri etik egemenliğin kamusal ilkelerinin benimsenmesinde söz sahibi olurlar. Bu noumenal benlikler olarak, herkesin bu ilkelere rıza göstermesi demektir. Sefil insanın ilkeleri seçilmediği sürece, onlar bu serbest seçimi ifade etmezler. Bununla birlikte, en fazla tek bir kişi bunları benimsemeyi zihninde bulundurabilir. Daha sonra tek bir benlik dahi olsa, doğanın en iyi ifadesi olan bu mutabık kalınan anlaşmanın içindeki açık anlamı tanımlamaya çalışacağım. (§85) Bu seçimin kolektif

---

<sup>32</sup> Bakınız , B.A. O. Williams, "The Idea of Equality/Eşitlik Fikri", *Philosophy, Politics, and Society/Felsefe, Siyaset ve Toplum* içinde, Second Series, editörler Peter Laslett ve W.G.RUnchiman (Oxford, Basil Blackwell, 1962) sf. 115. Bu yorumu doğrulamak için Kant'ın ahlaki eğitim üzerine vurgulamalarını içeren *The Critique of Practical Reason/Pratik Aklın Eleştirisi'nin* 2. bölümüne bakınız. Ayrıca bakınız, Beck, *A Commentary on Kant's Critique of Practical Reason/Kant'ın Pratik Aklın Eleştirisi Üzerine Bir Yorum*, sf. 233-236

doğasının bir kişinin menfaatlerinin çiğnenmesi anlamına gelmesi mümkün değildir. Fakat ben şimdi bu konuyu bir kenara bırakıyorum.

İkinci olarak, ben şimdiye kadar tarafların insan yaşamının şartlarına tabi olduklarını bildiklerini varsaydım. Adalet koşulları içinde bulunduğumuzdan, onlar, dünyada aynı şekilde nadir azlığın ve yarışan iddiaların ılımlı sınırlarıyla yüz yüze olan başka insanlarla birlikte ılımlı azlığın sınırlarıyla ve yarışan iddialarla yüzleşen diğer insanlarla birlikte bulunurlar. İnsanın özgürlüğü doğal kısıtlamaların ışığında seçilen bu ilkeler tarafından düzenlenmiştir. O nedenle, hakkaniyet olarak adalet, insan adaletinin bir teorisidir ve öncülleri arasında kişiler hakkındaki temel olgular ve onların doğadaki yeri bulunmaktadır. Mutlak zeka özgürlüğü bu kısıtlamalara konu değildir, (Tanrı ve melekler) bu teorisinin kapsamı dışındadır. Kant doktrininin tüm rasyonel varlıklara uygulanmasını düşünmüş olabilir ve ancak insanların dünyadaki sosyal durumları adaletin birinci ilkelerinin belirlenmesinde hiçbir role sahip değildir. Eğer öyleyse, bu Kant'ın teorisıyla hakkaniyet olarak adalet arasındaki bir başka farklılıktır.

Ancak Kantçı yorum, Kant'ın gerçek doktrininin yorumlanmasını amaçlamaz. Bunun yerine hakkaniyet olarak adaleti yorumlar. Kant'ın görüşü bir dizi derin düalizme\*, özellikle, gerekli ve şarta bağlı olan, şekil ve içerik, akıl ve arzu ve noumena ile fenomen arasındaki düalizme işaret eder. Onun anladığı bu düalizmlerin pek çoğunun terk edilmesi, onun teorisindeki özelliklerin terk edilmesidir. Fakat ben başka bir şeye inanıyorum. Onun ahlak anlayışı karakteristik bir yapıya sahiptir ve bu yapı, bu düalizmlerin onun verdiği anlamda alınmadığında ve bunlar üzerinde değişiklik yapıldığında ve bunların gücü amprik teori alanının içinde formüle edildiğinde daha açıkça fark edilir. Benim Kantçı yorum dediğim bunun nasıl yapılabildiğini açıklar.

---

\* Çevirenin notu: Düalizm, başta felsefe ve din olmak üzere, çeşitli öğretilerden söz etmek ve bunları tanımlamak için geliştirilen yöntem olarak adlandırılabilir. Bu öğretilerin tamamında genelde birbirine karşıt iki temel maddenin bulunduğu olgusu yer alır. Bu iki temel madde, özellikle de zıt güçler veya varlıklar olabilir. Türkçeye ikicilik olarak da çevrilen ve "iki" anlamındaki Latince "duo" sözcüğünden türetilmiş olan düalizm, birbirine indirgemeyen iki farklı tözün olduğunu savunan felsefi bir yaklaşımdır. Bu yönüyle, tüm varlıkların bir tek tözden kaynaklandığını ileri süren tekçilik ve ikiden fazla sayıda töz olduğu iddiasındaki çokçuluk yaklaşımlarından ayrılır.





## V. Kısım

### Dağıtıcı Paylar

Ben bu bölümde adaletin ikinci ilkesini ele alacağım ve modern bir devletin kurulmasında bu ilkenin gereklerini yerine getiren kurumların düzenlenmesini tanımlayacağım. Bu tanıma adalet ilkelerinin siyasal ekonomi doktrininin bir parçası olarak hizmet yapabileceğini not ederek başlayacağım. Faydacı gelenek bu uygulamayı vurgulamıştır; ancak bizim bunların bu bağlamda ne kadar yol alabileceğini görmemiz gerekir. Aynı zamanda bu ilkelerin içine belirli bir sosyal kurum idealinin yerleştirilmiş olduğunu da belirtmem gerekir. Nitekim bu olgu bizim Bölüm 3'te toplumun değerlerini incelediğimizde önemli olacaktır. İlerideki incelemelere bir hazırlık olarak, ekonomik sistemler, piyasaların rolleri ve benzerleri üzerine bazı kısa yorumlar yapılacaktır. Daha sonra kuşaklar arasındaki zor bir probleme, tasarruf ve adalet problemlerine değineceğim. Bu önemli hususlar, sezgisel bir yolla bir araya getirilmiş, bunları takiben zaman tercihi ve öncüllüğün bazı ileri durumlarına ithaf edilen açıklamalar yapılmıştır. Bundan sonra dağıtıcı pay anlayışının, adalet kurallarının sağduyusunun yerini açıkladığını göstermeye çalışacağım. Yine mükemmeliyetçiliği ve sezgiciliği dağıtıcı adalet teorileri olarak inceleyeceğim, böylece incelememi belli bir dereceye kadar bazı geleneksel görüşlerle karşılaştırmalı olarak toplamaya çalışacağım. Özel mülkiyet ekonomisi ve sosyalizm arasındaki tercih boyunca, adalet teorisi görüşü tamamıyla açık bırakılmıştır. Sadece adalet teorisi açısından, çeşitli temel yapılar, onun ilkelerini karşılamak için ortaya çıkmış olmalıdır.

## 41. SİYASAL EKONOMİDE ADALET KAVRAMI

Benim bu kısımdaki amacım, bu iki ilkenin siyasal ekonomi kavramı olarak nasıl işleyeceğidir; yani bunların ekonomik düzenlemeleri ve siyasaları belirleme standartları olarak nasıl değerlendirilecekleri ve bunların arka planındaki kurumlardır. (Refah ekonomileri genellikle aynı şekilde tanımlanmaktadır.<sup>1</sup> Ben refah kavramı terimini, bu terimin örtülü şekilde faydacılığın ahlak anlayışını ifade ettiği için kullanmıyorum. "Sosyal seçim" deyimini kullanmak, yan anlamları halen dar olmasına karşın bence daha iyidir.) Bir siyasal ekonomi doktrininin adalet kavramına dayalı olan kamu yararı yorumunu içermesi gerekir. Ayrıca sosyal ve ekonomik siyasaları inceleyen yurttaşın soru(n)ları olduğunda, bunun o yurttaşın reflekslerine rehberlik etmesi gerekir. Bu durumda, o yurttaş anayasal sözleşme veya yasama aşaması perspektifini sahiplenecek ve adalet ilkelerinin nasıl uygulandığını anlamaya çalışacaktır. Bir siyasal görüş, siyasi yapıların bir bütün olarak ne şekilde ilerlediğiyle ilgilenir ve bunu yaparken sosyal avantajların adil bölünmesinin bazı kriterlerinin yardımını ister.

Ben başlangıçtan itibaren hakkaniyet olarak adaletin toplumun temel yapısına uygulandığına vurgu yaptım. Hakkaniyet olarak adalet, kapalı sistemler olarak görülen sosyal oluşumları sıralamak için gerekli olan bir kavramdır. Bu arka plan düzenlemeleriyle ilgili bazı kararlar çok önemlidir ve bunlardan kaçınılamaz. Gerçekte, sosyal ve ekonomik yasamanın kümülatif etkisi temel yapıyı belirlemek içindir. Dahası, sosyal sistem, yurttaşların sahip olacağı istekleri ve özlemleri şekillendirir. Kısmen kişilerin ne olmak istedikleri kadar, ne olduklarını da belirler. O nedenle, bir ekonomik sistem sadece mevcut istekleri ve ihtiyaçları tatmin etmek için bir kurumsal araç değil; fakat gelecekteki ihtiyaçları yaratmanın ve şekillendirmenin de bir yoludur. Ekonomik sistem, insanların mevcut arzularını tatmin etmek amacıyla nasıl birlikte çalışacaklarını ve daha sonra sahip olacakları arzularını ve nasıl kişiler ola-

---

<sup>1</sup> Refah ekonomisi K.J. Arrow ve Tibor Scitovsky'nin *Readings in Welfare Economics/Refah Ekonomisinde Okumalar* isimli eserinin başlangıcında tanımlanmıştır. (Homewood III, Richard D. Irwin,1969) sf.1. Daha ileri tartışmalar için bakınız Abram Bergson'un *Essays in Normative Economics/Normatif Ekonomide Makaleler*, (Cambridge, Harvard University Press,1966) 35-39, sf. 60-63, 68f ve bakınız A.K. Sen'in *Collective Choice and Social Welfare/Kolektif Tercih/Seçim ve Sosyal Refah*, (San Francisco, Holden-Day 1970) sf. 6-59.

caklarını etkiler. Elbette bu meseleler her zaman bellidir ve bilinmektedir. Öyle ki, Marshall'dan Marx'a<sup>2</sup> kadar birçok ekonomist tarafından bunlar vurgulanmıştır. Ekonomik düzenlemelerin bu etkilere sahip olmasından ve bunu yapmalarından bu yana, bu kurumların seçimi insanın iyiliği için bazı görüşleri ve bunu gerçekleştirmek için kurumların şekillendirilmesini kapsar. Bu seçim, bundan dolayı, ahlaki ve siyasi temeller kadar ekonomik temeller üzerine de inşa edilmelidir. Verimlilik düşünceleri kararın bir temelidir ve çoğu zaman bunun nispeten küçük bir kısmını oluşturur. Elbette, bu kararlar açık bir şekilde karşılaşılmaz; bu ancak bir kusurla yapılabilir. Biz statükoda örtülü olan ahlaki ve siyasi anlayışları çoğu zaman düşünmeden kabul ederiz veya kendi başlarına gelişen, çarpışan sosyal ve ekonomik güçlerin tayin ettiği şeyleri terk ederiz. Ulaşılan sonuca olayların akışı içinde karar verilmesi en iyi yol bile olsa, ekonomi politik bu problemi araştırmalıdır.

İlk bakışta, sosyal sistemin insanların istekleri üzerindeki etkisi ve insanların kendileri hakkındaki görüşleri sözleşme görüşüne mutlak bir itiraz olarak görülebilir. Kişi bu adalet algısının mevcut bireylerin hedeflerine dayandığını ve sosyal düzenin kişilerin hedeflerini seçmelerinde onlara rehberlik eden ilkeler tarafından düzenlendiğini düşünebilir. O zaman, bu doktrin temel yapının kendisine değer biçtiği bu Arşimetsel noktayı nasıl belirleyecektir? Kişilerin mükemmeliyetçi veya öncül temellere dayanan ideal algılarının ışığında, bu kurumları yargılamanın başka bir alternatifi yokmuş gibi görünebilir. Fakat orijinal pozisyonun açıklanmasının ve onun Kantçı yorumunun açıklığa kavuşturduğu üzere, bu durumun özel doğasını ve burada benimsenen ilkelerin kapsamını görmezden gelemeyiz. Tarafların hedefleri hakkında yapılan en genel varsayımlar, bilhassa, birincil sosyal değerlerden yarar sağlayanlar, kişilerin başka ne isterlerse istesinler, istediklerini kabul ettikleri şeylerdedir. Kuşkusuz bu değerler teorisi psikolojik öncüllere bağlıdır ve bunlar yanlışlığı kanıtlayabilir. Fakat bir fikir herhangi bir oranda, amaçların en değişik çeşitlerini içeren rasyonel hayat planının parçaları olarak istenen bir grup değerleri tanımlar. Bunlar değişik bazı amaçları içerebilir. Tarafların bu değerleri istediklerini ve bu varsayım üzerine bir adalet kavramı kurduk-

---

<sup>2</sup> Bu konuyla ilgili bir tartışma ve bunun siyasi ilkeleri hakkındaki sonuçları için bakınız: Brian Barry, *Political Argument/Siyasal Argüman* (London, Routledge and Kegan Paul, 1965) sf. 75-79.

larını varsayarsak, bu durum, bunu sanki bunlar kurumların belirli düzenlemeleri tarafından oluşturulmuş insani çıkarların özel bir örneğine bağlamak olmaz. Adalet teorisi, gerçekte iyinin bir karinesini sağlar; fakat bu durum, geniş sınırlar içinde insanların olmak istedikleri türdeki kişilerin seçiminin bir önyargısı olmaz.

Adaletin ilkeleri türetildiğinde, yine de sözleşme doktrini iyi anlayışı üzerine belirli sınırlamalar kurmaz. Bu sınırlar adaletin öncüllüğünün verimliliğin üstünde olmasından ve (serial sıranın bunlara sahip olduğu varsayırsa) özgürlüğün öncüllüğünün sosyal ve ekonomik avantajlarının üstünde bulunmasından hareket eder. Daha önce değindiğim gibi (§6), bu öncüller adil olmayan şeylere duyulan isteklerin veya adil düzenlemelerin ihlali olmadıkça tatmin edilemeyecek şeylerin önem taşımadıkları anlamına gelmektedirler. Bu istekleri yerine getirmenin hiçbir değeri olmamasına rağmen, sosyal sistem bunlara karşı oluşan isteği teşvik etmelidir. Dahası, birisi istikrar problemini dikkate almalıdır. Adil bir sistem kendi desteğini oluşturur. Bu durum, adalet duygusunun onun üyelerine denk şekilde düzenlenmesi, adalet nedenleri için etkili bir arzuyla onun kurallarına göre hareket etmesi anlamına gelir. O nedenle, istikrar gereksinimi ve adalet ilkeleriyle çelişen isteklerin desteklenmesi kriterinin kurumlar üzerinde daha çok sınırlama koyması gerekir. Bunların yalnızca adil olmaları değil, bu süreçlerde yer alan kişilerin, adaletin erdemlerini de teşvik etmeleri gerekir. Bu anlamda, adalet ilkeleri sosyal ve ekonomik düzenlemelerin riayet ettiği kişinin kısmi bir idealini tanımlar. Son olarak, bizim çalışan ilkelerimize yerleştirilmiş idealler için olan argümanın ortaya koyduğu gibi, belirli kurumlara iki ilke yönünden de gereksinim vardır. Bunlar ideal bir temel yapıyı tanımlarlar veya kişinin reform yoluyla evrimleşmesine doğru olan taslağını çizerler.

Bu düşüncelerin neticesinde şunu demek gerekir: hakkaniyet olarak adalet merhamet üzerine değildir; deyim yerindeyse mevcut istekler ve menfaatler üzerinedir. O öncül düşüncelere başvurmadan sosyal sistemi belirlemek için bir Arşimetsel nokta tesis eder. Toplumun uzun vadedeki hedefi, belirli arzuları hesaba katmaksızın ana hatlarıyla belirlenmiştir ve bunlar mevcut üyelerin ihtiyaçlarıdır. Kurumların adalet erdemini geliştirmesi ve bununla uyumlu olmayan istek ve arzuları teşvik etmemesi ideal bir adalet anlayışıyla tanımlanmıştır. Elbette, değişim süreci ve belirli reformlar mevcut koşullara bağlı olan belirli bir

sürede meydana gelecektir. Fakat adalet anlayışı, adil bir toplumun genel şekli ve bununla uyumlu olan kişinin ideali benzer şekilde bağımlı değildir. Kişinin arzularının üstün olanın rolünü oynayıp oynamadığı veya aşağı derecede olanların iyi olmamasından dolayı otokratik kurumların kabul edilip edilmeyeceği veya kişilerin diğerlerinin dini ibadetlerini tolere edememelerinden ötürü vicdan özgürlüğüne izin verilip verilmeyeceği sorularının burada yeri yoktur. Olumlu koşullar altında, teknokratik ve fakat otokratik kurumların sağlayacağı ekonomik kazançların boyutu her ne olursa olsun, temel özgürlüklerden fedakarlık yapılmasını haklı kılmak için bizim hiçbir nedenimiz yoktur. Elbette, vurguladığımız bu noktalar seçilen adalet ilkelerinin doğru olduğu varsayımına dayanmaktadır. Ama eğer bunlar doğruysa, böyle bir konu zaten bu ilkeler tarafından kararlaştırılmıştır. Belirli kurumsal oluşumlar adalet anlayışının içine yerleştirilmiştir. Bu açıdan hakkaniyet olarak adalet ve mükemmeliyetçilik faydacılığa karşıdır.

Faydacılık, arzuların kalitesi ile tüm tatmin araçlarının bazı değerinin olması arasında ayırım yapmadığından, arzular sistemi veya kişinin idealleri arasında tercih/seçim yapma kriterine sahip değildir. Bu teorik açıdan yanlıştır. Faydacılar, verili sosyal koşulların ve insanların isteklerinin olduğu gibi kabul edilerek, şu veya bu kurumsal düzenlemeler altında nasıl geliyeceğini hesaplayarak belli bir istek kalıbını öteki kalıplara üstün tutarak büyük bir olasılıkla tatminin net dengesinin (veya daha büyük ortalamanın) büyümesine neden olacağını her zaman söyleyebilirler. Faydacılar, insanların idealleri arasından bu seçimi yaparlar. Verimli sosyal işbirliğiyle uyumsuz olan bazı tutumlar ve arzular toplam mutluluğu (veya ortalama) azaltmaya eğilimlidir. Kabaca söylemek gerekirse, ahlaki erdemler, genel olarak refahın daha büyük gelişimi üzerine dayanan eğilimler ve efektif arzulardır. O nedenle, faydacılık ilkesinin, kişinin idealleri arasında tercih/seçim yapmak için hiçbir zemin sağlamadığını iddia etmek yanlıştır. Bununla birlikte, bir ilkeyi uygulamaya koymak zor da olabilir. Yine de, buradaki tercih/seçim mevcut arzulara, mevcut sosyal koşullara ve bunların gelecekteki doğal devamlılığına bağlıdır. Bu başlangıç koşulları, teşvik edilmesi gereken insanın değeri kavramını ciddi bir şekilde etkileyebilir. Hakkaniyet olarak adaletin ve mükemmeliyetçiliğin her ikisinin de birbirinin tersi olması, bağımsız olarak ideal kişi kavramını ve temel yapıyı tesis eder. Böylece sadece arzular ve eğilimler zorunlu olarak cesaret kırıcı olmaz;

fakat başlangıç koşullarının etkisi nihai olarak yok olur. Faydacılıkta neyin olacağından emin olamayız. Faydacılığın ilk ilkesine hiçbir ideal yerleştirilmemiş olduğundan bu yana, başladığımız nokta her zaman takip ettiğimiz yolu etkileyebilir.

Toplamak gerekir ise, hakkaniyet olarak adaletin bireysel özelliklerine karşın önemli olan nokta, adaletin iki ilkesi mevcut arzulara veya sosyal şartlara bağlı değildir. O nedenle, takdir eden kurumlar için bir standart teşkil edecek ve sosyal değişimin gidişatına rehber oluşturacak adil olan temel yapı kavramını ve bununla uyumlu olan kişilerin ideali ni biz türetebiliriz. Arşimetsel noktayı bulmak için öncül veya mükemmeliyetçi ilkelere başvurmak gerekli değildir. Bazı belirli ve genel arzular birincil sosyal değerler olarak varsayıldığında ve bunlar uygun olarak tanımlanmış başlangıç durumunda yapılan anlaşmalara temel teşkil ettiğinde, orijinal pozisyon ittifaka imkan verecek kadar karakterize edilebilir ve her hangi bir kişinin fikri herkesin fikri haline gelebilir. Dahası, iyi düzenlenmiş bir toplumdaki kişilerin incelenmiş yargılarının, adalet ilkeleri tarafından etkili olarak düzenlenmesi konusunda da aynı şey söylenebilir. Herkes benzer bir adalet anlayışına sahiptir ve bu bağlamda iyi düzenlenmiş bir toplum homojendir. Siyasi argüman bu ahlaki konsensüse dayanır.

İttifakın varsayımının, idealizmin siyasal felsefesine özgü olduğu düşünülebilir.<sup>3</sup> Sözleşme görüşünde kullanıldığı gibi, ittifak varsayımı hakkında idealist olarak karakterize edilebilecek herhangi bir şey bulunmamaktadır. Bu koşul, orijinal pozisyonun prosedürel anlayışının bir kısmını oluşturur ve bu argümanlar üzerindeki bir sınırlamayı temsil eder. O, bu yolla, bizim incelenmiş yargılarımızla eşleşen adalet teorisinin içeriğini şekillendirir. Hume ve Adam Smith benzer şekilde insanların tarafsız izleyicinin bakış açısına sahip olduğunu varsaymışlardır. Bu durumdaki kişiler, benzer kanaatlere sahip olabilirler. Faydacı bir toplum aynı zamanda iyi düzenlenmiş olabilir. Sezgicilik de dahil olmak üzere, felsefi geleneğin büyük kısmı, umulan ahlaki sorunlar üzerine olan ittifaktan doğan uygun bir perspektif bulunduğunu varsaymışlardır. Bu en azından yeterli ve benzer bilgiye sahip rasyonel

---

<sup>3</sup> Bu öneri, K.J. Arrow'un *Social Choice and Individual Values/Sosyal Tercih ve Bireysel Değerler* isimli eserinde bulunmaktadır. (New York, John Wiley and Sons,1963) sf. 74, 81-86.

kişiler arasında böyledir. Veya eğer bu ittifak mümkün değilse, kararlar arasındaki uygunsuzluklar, bu görüş bir defa benimsendiğinde büyük oranda azalacaktır. Farklı ahlaki teoriler, benim başlangıç durumu dediğim görüşün farklı yorumlarından doğmaktadır. Bu durumda rasyonel kişiler arasındaki ittifak fikri, ahlaki felsefe geleneğinde zımni olarak ifade edilmiştir.

Hakkaniyet olarak adaleti farklı kılan şey, ittifakın koşulunun ortaya çıktığı başlangıç durumunun kurulmasını nasıl karakterize ettiğidir. Orijinal pozisyonun Kantçı bir yorum vermesinden bu yana, bu adalet anlayışı gerçekten idealizmle benzerlik içindedir. Kant, Rousseau'nun genel irade fikrine felsefi bir temel vermeye çalışmıştır. Adalet teorisi, Kant'ın amaçların hükümlerliliği anlayışına, özerklik nosyonuna ve kategorik buyruğa sırayla doğal prosedürel bir yorum sunmaya çalışır. (Ş40) Bu yolla Kant'ın doktrininin altında yatan yapı onun metafiziksel çerçevesinden ayrılmıştır. Bundan dolayı o daha açık bir şekilde görülebilmiş ve bu itirazlardan görece serbestçe sunulmuştur.

Burada idealizmle başka bir benzerlik bulunmaktadır: hakkaniyet olarak adalet topluluğun değerinde merkezi bir yere sahiptir ve bunun nasıl ortaya çıktığı Kantçı yoruma dayanmaktadır. Bu konuya Bölüm 3'te değineceğim. Burada önemli olan fikir, bizim sosyal değerler, gerçek kurumsal değer, toplum ve birlikte etkinlikler için, adalet anlayışının içindeki bireyciliğin teorik temeli tarafından bir açıklama yapmayı istememizdir. Biz diğerlerinin arasında nedenlerin anlaşılması için, tanımlanmamış bir topluluk kavramına dayanılmasını veya toplumun kendi üyelerinin birbirleriyle olan ilişkilerinden farklı ve üstün olan bir organik bütün olduğunu varsaymıyoruz. Bu nedenle, ilk olarak orijinal pozisyonun sözleşmesel anlayışı üzerinde çalışma yapılmalıdır. Bu oldukça basittir ve rasyonel seçme probleminin duruşu da nispeten kesindir. Bu anlayıştan yola çıkarak, ne kadar bireyselci görünse de, en sonunda toplumun değerini açıklamamız gerekir. Aksi takdirde adalet teorisi başarılı olamaz. Bunu başarabilmek için, önceden gelişmiş teorisinin bununla ilgili parçaları olan öz saygının birincil değerinin bir açıklamasına ihtiyaç duyarız. Ben şimdilik bu sorunları bir kenara bırakacağım ve temel yapının ekonomik yönleri için adaletin iki ilkesinin daha ileri bazı anlamlarının incelenmesine geçeceğim.



## 42. EKONOMİK SİSTEMLER HAKKINDA BAZI UYARILAR

Konumuzun ekonomi olmadığını, adalet teorisi olduğunu zihnimizde bulundurmamız gerekmektedir; zira bizim için her şeye rağmen esas olan budur. Biz sadece ekonomi politiğin bazı ahlaki problemleriyle ilgiliz. Örneğin, sormam gerekirse, tasarrufların zaman içinde uygun oranı nedir? Vergi ve mülkiyetin arka plan kurumları nasıl düzenlenmelidir veya sosyal minimum hangi seviyede kurulmalıdır? Bu soruları sormaktan kastım, bunları açıklamak değildir. Bu kurumların çalışması hakkında ekonomi teorisinin söylediklerine az da olsa bir şeyler eklemektir. Burada bunları anlatmaya girişmek açıkça gereksizdir. Ekonomik teorisinin belirli temel bölümleri, sadece adalet ilkelerinin içeriğini örneklemek için getirilmiştir. Ekonomik teori yanlış kullanılırsa veya esas alınan doktrin hatalı olursa, bunların adalet teorisinin amaçlarına zarar vermeyeceğini umut ediyorum. Ancak daha önce de gördüğümüz gibi, etik ilkeler genel doğrulara bağlıdır ve bu yüzden temel yapı için olan adalet teorisi bu tür düzenlemelerin bir açıklamasının yapılmasını gerektirmektedir. . Ahlaki düşünceleri test edecek olursak eğer, belli varsayımları yapmamız ve bunların sonuçlarını tek tek söylememiz gerekir. Bu varsayımlar kusurlu ve çok fazla basitleştirilmiş olmaya mahkumdurlar; fakat bunlar adalet ilkelerinin içeriğini ortaya çıkarmamızı sağlayacak ve koşulların oldukça geniş sıralaması altında farklılık ilkesi kabul edilebilir sonuçlara önderlik ederek bizi tatmin edecek ise, bu çok fazla bir sorun değildir. Kısaca, siyasi ekonominin sorunları sadece hakkaniyet olarak adaletin pratik etkisini bulmak için incelenmektedir. Ben bu meseleleri, ekonomik kurumların adaletiyle ilgili kendi yargılarını organize etmeye çalışan bir yurttaşın bakış açısından inceleyeceğim.

Bazı yanlış anlaşılmalardan kaçınmak ve bazı önemli sorunlara işaret etmek amacıyla, önce ekonomik sistemler hakkında bazı yorumlar yaparak başlamak istiyorum. Ekonomi politikası, önemli ölçüde kamu sektörüyle ve ekonomik faaliyeti düzenleyen arka plan kurumların vergi, mülkiyet hakları, piyasaların yapısı gibi oluşumlarıyla ilgilendir. Bir ekonomik sistem ne tür şeylerin üretildiğini, hangi araçlarla üretildiğini, bunları kimlerin ve hangi katkılar karşılığında aldıklarını, sosyal kaynakların ne büyüklükteki kısmının tasarrufa bağlandığını ve kamu mallarına ilişkin hükümleri düzenler. İdeal olarak tüm bu konular adaletin iki ilkesini tatmin edecek şekilde düzenlenmelidir. Fakat bunun müm-

kün olup olmadığını ve bu ilkelerin kısmen neye ihtiyaç duyduğunu da sormamız gerekir.

Başlarken kamu sektörünün iki bölümünü ayırmamız faydalı olacaktır: aksi takdirde, özel mülkiyet ekonomisi ve sosyalizm arasındaki fark belirsiz kalacaktır. Bunun birinci yönü üretim araçlarının mülkiyet sahipliğiyle ilgilidir. Buradaki klasik ayırım sosyalist rejimde kamu sektörünün hacminin (devletin mülkiyetindeki şirketlerin ve devlet memurları veya işçi konseyleri tarafından işletilen yerlerin ürettiklerinin toplam çıktısının ölçülebilen kısmı olarak) daha fazla olmasıdır. Özel mülkiyet ekonomisinde, devletin sahip olduğu şirketlerin sayısı oldukça azdır ve bunlar hemen her durumda kamu yararının özel durumlarıyla ve ulaşım sınırlıdır.

Kamu sektörünün oldukça farklı ikinci yönü, kamu malları/hizmetlerine ayrılan toplam sosyal kaynakların oranıdır. Kamu malları/hizmeti ve özel mallar/hizmetler arasındaki ayırım birçok karışık konuyu meydana getirir; fakat buradaki ana fikir kamu mallarının/hizmetlerinin iki karakteristik özelliğinin bulunmasıdır. Bunlar bölünmezlik ve kamusalıktır.<sup>4</sup> Yani bu iki mal/hizmeti az ya da çok isteyen çok fazla birey vardır. Söz gelişi bir halk vardır ve bu halkın tamamı bunlardan aynı ölçüde faydalanmalıdır. Üretilenlerin miktarı özel malların/hizmetlerin bölünebildiği gibi bölünemez ve bireyler tarafından az ya da çok tercihlerine göre satın alınmaz. Bölünmezlik derecesine ve ilgili halkın kriterine dayalı olan çok çeşitli kamu malı/hizmeti vardır. Kamu malının/hizmetinin kutupsal durumu tüm toplum üzerindeki tam bölünemezliğidir. Buradaki olağan örnek ulusun yabancı saldırı karşısındaki (haksız saldırı) savunmasıdır. Tüm yurttaşlara bu mal/hizmet aynı miktarda sağlanmış olmalıdır; onlara kendi isteklerine göre değişen koruma sağlanamaz. Bölünmezliğin ve genellikle bu durumlardaki sonucu, kamu malları/hizmetler hükümlerinin siyasi süreç tarafından düzenlenmesi, piyasa tarafından düzenlenmemesidir. Üretilen miktarın ve bunun finansmanının her ikisinin üzerinde de yasama tarafından çalışma yapılması gerekir. Tüm yurttaşların aynı miktarı alması, dağıtım problemi olmadıkça, dağıtım maliyeti sıfırdır.

---

<sup>4</sup> Kamu malları üzerine bir inceleme için bakınız J.M.Buchanan, *The Demand and Supply of Public Goods/Kamu Mallarının Talep ve Arzı* (Chicago, Rand Mc.Nally 1968) özellikle ch.IX. Bu çalışma yararlı bibliografik edebi ekleri içermektedir.

Kamu mallarının/hizmetlerinin çeşitli özellikleri, bu iki nitelikten türemiştir. Her şeyden önce bedavacılık problemi yoktur.<sup>5</sup> Kamu fazlasıyla büyük olduğundan ve çok sayıda bireyi kapsadığından, her bir kişi için kendi payına düşeni yapmaktan kaçınmanın elbette ilk baştan kışkırtıcı bir tarafı vardır. Bu durum, bir insan kendi eylemini ne şekilde yaparsa yapsın, bunun üretime önemli bir etkisinin olmamasından dolayıdır. Kişi başkalarının kolektif eylemini öyle ya da böyle zaten belirlenmiş olarak kabul etmektedir. Kamu malları/hizmetleri üretilirse, kişinin bu mallara/hizmetlere ilişkin sağladığı yarar kendisinin bir katkı yapmamasına rağmen azalmamaktadır. Eğer bu mallar/hizmetler üretilmezse, onun eylemi bu durumu zaten değiştirmeyecektir. Kişi vergi verip vermediğine bakılmaksızın yabancı işgale karşı aynı şekilde korunacaktır. O nedenle, kutuplaşma durumunda ticaretin ve gönüllü anlaşmaların gelişmesi beklenemez.

Buradan şöyle devam edebiliriz: kamu mallarına/hizmetlerine ilişkin düzenlemeler ve bunların finansmanı devlet tarafından yapılmalı ve ödeme içeren bağlayıcı kurallar kabul edilmelidir. Tüm yurttaşlar kendi paylarına düşeni ödemeye razı olsalar bile, muhtemelen diğerlerinin kendi paylarını ödemeleri garanti altına alındığında hepsi ödeyeceklerdir. O nedenle, karşısındaki insanların eylemlerini olduğu gibi varsayan yurttaşlar izole olmuş bireyler olarak değil de, kolektif olarak hareket etmekte anlaştıklarında dahi, anlaşmayı güvence altına almak görevleri hala mevcuttur. Adalet duygusu bizi adil tasarıları teşvik etmeye ve diğerleri veya en azından çoğunluk kendi paylarına düşeni yaptığında, bizim de kendi payımıza düşeni yapmaya yönlendirir. Fakat normal koşullarda, bu konudaki makul bir güvence; ancak etkili olarak uygulanan bağlayıcı bir kural varsa verilebilir. Kamu mallarının/hizmetlerinin herkesin yararına olduğu ve herkesin bunların düzenlenmesini kabul ettiği varsayılırsa, herkes açısından zor kullanmak son derece makul olacaktır. Devletin birçok geleneksel faaliyeti, meşrulaştırabildiği ölçüde, bu yolla açıklanabilir.<sup>6</sup> Devlet tarafından kurallara riayet edilmesi ihtiyacı, herkes aynı adalet duygusuna göre hareket etse dahi mevcut-

<sup>5</sup> Bakınız Buchanan ch.V: ve yine Mancur Olson'un *The Logic of Collective Action/Kollektif Eylemin Mantığı* (Cambridge, Harvard University Press,1965) 1 ve 2.bölümlerine bakınız. Burada sorun organizasyon teorisiyle bağlantılı olarak tartışılmaktadır.

<sup>6</sup> Bakınız W.J. Baumol'un *Welfare Economics and the Theory of State/Refah Ekonomisi ve Devlet Teorisi* (London, Longmans, Green, 1952) chs.I, VIII-IX, XII.

tur. Önemli kamu mallarının/hizmetlerinin karakteristik unsurları, kolektif anlaşmalara gereksinim duymaktadır ve bunlara uyuldukları ölçüde sıkı bir teminat sağlanmalıdır.

Kamu malları/hizmetleri olgusunun diğer bir yönü ise hariciliktir. Mallar/hizmetler kamusal ve bölünemez olduklarında, bunların üretimi bunların düzenlenmesini etkileyecek veya bunları üretmeye karar veren kişiler tarafından bu konuyu dikkate almayanların yararlarına ve zararlarına neden olacaktır. O nedenle, bu birbirine zıt durumda, toplumun bir kısmı kamu malları/hizmetleri için yapılan masrafları karşılamak için vergi ödese dahi, tüm toplum sağlanan ürünlerden etkilenecektir. Yine de bu vergileri kabul edenler, bu etkileri göz önüne almayabilirler ve bu nedenle kamusal masraflar daha önce varsayılmış olan yararlarından ve zararlardan muhtemelen daha farklı olacaktır. Günlük olaylar bölünmezliğin kısmi ve kamunun küçük bir yerindedir. Bulaşıcı bir hastalığa karşı önlem alan kişi kendisini koruduğu kadar başkalarını da korur: bu korumayı elde etmenin o kişiye faydası dokunmadığında, tüm avantajlar birbirleriyle uyumlu olduğunda bunun yerel topluluğa da faydası dokunur. Dahası elbette sanayinin doğal çevreyi kirletmesi ve yok etmesi gibi bazı önemli kamu zararları mevcuttur. Bu bedeller normal durumlarda piyasa tarafından öngörülemez niteliktedir, dolayısıyla üretilen mallar/hizmetler marjinal sosyal masraflardan daha ucuza satılır. Piyasanın kayıt altında tutamadığı özel ve sosyal muhasebe arasında bir fark bulunmaktadır. Hukukun ve hükümetin önemli görevi gerekli düzeltmeleri tesis etmektir.

Bu durumda belirli önemli malların/hizmetlerin bölünmezliğinin ve genelliğinin bunların sebep olduğu hariciliğin ve çekiciliğin, devlet tarafından düzenlenecek kolektif anlaşmalara ihtiyaç duyacağı açıktır. Kişinin bencillığe ve adaletsizliğe eğilimi üzerine kurulmuş bir siyasi kural yüzeyseldir. Adil insanlar arasında bile, mallar/hizmetler birçok kişi için bölünemez hale geldiğinde, bu kişilerin hareketlerine birbirlerinden izole olarak karar vermeleri genel iyiliğe yol açmayacaktır. Bazı kolektif düzenlemeler gereklidir ve herkesin kendi payına düşeni isteyerek yapmasının sıkıya bağlanmasının teminatı istenir. Geniş bir toplulukta icrasını fuzuli kılacak derecede kişilerin birbirlerinin ahlak ve dürüstlüklerine olan karşılıklı güvenin oluşması beklenmemelidir. İyi düzenlenmiş bir toplumda gerekli müeyyideler şüphesiz ılımlıdır; an-

cak bunlara asla başvurulmaz. Yine de, böyle araçların mevcudiyeti bu durumda dahi insan yaşamının normal bir koşuludur.

Bu yorumlarla, izolasyon ve güvence problemleri arasındaki farkları ortaya koydum.<sup>7</sup> İlk problem birçok bireyin izole oldukları kararın sonuçlarının herkes için başka bir karar alınmasından daha kötü olduğu zaman ortaya çıkar. Diğerlerinin yönetimi mevcut haliyle ele alınsa bile, her kişinin kararı mükemmel derecede rasyonel olacaktır. Bu Hobbes'un tabii halinin klasik örneğindeki mahkumun ikileminin sadece genel bir olgusudur.<sup>8</sup> İzolasyon sorunu bu durumları tanımlamakta ve bundan

<sup>7</sup> Bu ayırım A.K.Sen'in *Isolation, Assurance and the Social Rate of Discount/ İzolasyon, Güvence ve İskontonun Sosyal Oranı, Quaterly Journal of Economics* vol.81 (1967) adlı eserindedir.

<sup>8</sup> Mahkum İkilemi (A.W. Tucker'a atfedilmiştir) iki kişilik işbirliğine dayanmayan, toplamı sıfırsız olan bir oyunun yansımasıdır. İşbirliğine dayanmaz; çünkü buradaki anlaşmalar bağlayıcı değildir (uygulanabilir de değildir). Toplamı sıfırsızdır; çünkü bir kişinin ne türlü kayıpları kazandığı bir oyun değildir. Bu durumda, iki farklı mahkumun bir avukatla görüşmeye alındığını ve ayrı ayrı sorgulandığını düşünün. Eğer ikisi de birbirinin kendi suçlarını itiraf etmeyeceklerini bilirlerse, işledikleri suçlar için daha kısa bir mahkumiyet alacaklarını ve 1 yıl hapiste geçireceklerini bilirler; fakat her hangi biri suçunu itiraf ederse ve işlediği suçu ikrar ederse saliverilecektir ve diğer mahkum 10 yıllık ağır hapis cezası alacaktır. Eğer ikisi de suçunu itiraf ederse, her biri 5'er yıllık hapis cezası alacaktır. Bu durumda, karşılıklı aleyhe olan çıkarlar varsayılırsa, onların yapacakları en makul hareket, ikisinin de suçunu itiraf etmemesidir. Bu aşağıda verilen kazanç ve kayıp tablosundan görülebilir (Hapiste kalacağı yılları temsil eden girdilerle görülebilir.)

Birinci Mahkum	İkinci Mahkum	
	itiraf etmezse	itiraf ederse
itiraf etmezse	11	10,0
itiraf ederse	0,10	5,5

Kendini korumaları için, kendi menfaatlerini daha çok düşünmezlerse, diğeri ne yaparsa yapsın her biri itiraf etmek için yeterli güdüye sahiptir. Her birinin kendi görüşüne göre vereceği makul kararlar her iki mahkumun da halini kötüleştirecek bir duruma neden olacaktır.

Buradaki problem en iyi planı dengeleştirmek için sabitleme araçları bulmaktır. Burada vurgulamamız gerekir ki, eğer faydacı olsalardı veya adalet ilkelerini (mahkumlara yönelik sınırlı uygulamalarda buna dahil) kabul etselerdi mahkumlar arasında bilgi alışverişi sağlanırdı. Bu durumda sorunları çözüldü. Bu durumda iki görüşte en akla uygun anlaşmayı desteklemektedir. Bu konularla ilgili devlet teorisiyle bağlantılı olarak tartışmalar için, W.J. Baumolun dipnot 6'da bahsedilen kaynağına bakın. Mahkum İkilemi oyunu için daha geniş bilgi için, R.D.Luce ve Howard Raiffa, *Games and*

kolektif sorumluluk taahhüdünün bağlayıcılığının herkes açısından en iyi olduğu anlaşılmaktadır. Güvence sorunu farklıdır. Burada amaç ortak anlaşmayı yürütmekte işbirliği yapan tarafları güvence altına almaktır. Her kişinin katkıda bulunmaya olan istekliliği, başkalarının katkısı üzerine şarta bağlıdır. Bu nedenle, herkesin görüşünün üstündeki bir tasarıdaki kamu güvenini sürdürmek veya bunun yokluğunda bir durumu iyileştirmek için, para cezalarını ve diğer cezaları yönetecek bir araç tesis edilmelidir. İşte burada etkili egemenliğin mutlak varlığı gereklidir, hatta bunun yararı konusunda genel bir inancın dahi önemli bir rolü vardır.

Kamu malları/hizmetleri hakkında son bir nokta: Sosyal kaynakların üretimlerine ayrılan oranın, üretim araçlarının kamu mülkiyeti sorunundan farklı olmasından bu yana, bunlar arasında bir bağlantıya ihtiyaç yoktur. Bir özel mülkiyet ekonomisi ulusal gelirin büyük bir kısmını bu amaçlara tahsis edebilir, sosyalist bir toplumda ise daha küçük bir kısım tahsis edilir veya bunun tam tersi olur. Askeri ekipmanlardan sağlık hizmetlerine kadar değişen birçok kamu malı/hizmeti vardır. Bu ürünlere tahsiste bulunmak ve bunları finanse etmek hususunda siyaseten anlaşıldığında, devlet/hükümet bunları özel sektörden veya kamu firmalarından temin edebilir. Üretilen kamu mallarının/hizmetlerinin belirli bir listesi ve kamu zararını azaltmak için alınan önlemler sorunu topluma bağlıdır. Bu sorun kurumsal mantık sorunu değildir, siyasi sosyoloji sorunudur. Kurumların siyasi avantajların dengesini etkilemesinin yolu da bu başlık altında incelenir.

Kamu sektörünün bu iki yönüne değindikten sonra, fiyatların serbestçe arz ve talep tarafından belirlendiği serbest piyasa sistemi üzerine kurulu ekonomik düzenlemeler hakkında da birkaç yorum yaparak konuyu sonuçlandırmak arzusundayım. Burada birkaç olgunun ayırt edilmesi gerekir. Tüm rejimler gerçekten üretilen malların/hizmetlerin tüketimini paylaştırmak için piyasayı kullanır. Başka bir prosedür yönetsel olarak külfetli olur ve karneye bağlama ve diğer araçlara bazı özel durumlarda başvurulur. Fakat serbest piyasa sisteminde malla-

---

*Decisions/Oyunlar ve Kararlar* (New York, John Wiley and Sons, 1957) Kısım V özellikle sf. 94-102 arasına bakın. Ayrıca D.P Gauntier, *Morality and Advantage/Ahlak ve Avantaj, Philosophical Review*, vol.76 (1967) ye bakın, bu eser soruna ahlak felsefi açısından yaklaşmaktadır.

rın/hizmetlerin çıktısının kalitesi ve niteliği ev halkının piyasada yaptığı alışverişe dayanan tercihlerince belirlenir. Normalden daha fazla karlı olan ürünler yoğunluk azalınca kadar çok miktarda üretilecektir. Sosyalist bir rejimde plan yapanların tercihleri veya kolektif kararlar, genel olarak üretimin yönünü belirlemede önemli paya sahiptir. Özel mülkiyet ve sosyalist sistemlerin her ikisi de serbest meslek seçimine ve kişinin işyeri sahibi olmasına izin verir. Sadece her çeşit komuta sistemlerinde bu özgürlüğe açık şekilde müdahale edilir.

Son olarak, piyasanın kullanımı kapsamında olan temel bir özellik de, tasarruf oranını ve yatırımın yönünü, bunlarla birlikte korumaya ayrılan ulusal sermaye kesiminin ve gelecek nesillerin refahına karşı kaçınılmaz zararların önlenmesinin belirlenmesidir. Burada birkaç olasılık vardır. Kolektif bir karar tasarruf oranını belirleyebilirken, yatırımın yönünü belirlemek kaynaklar için rekabet eden bireysel şirketlere kalmıştır. Özel mülkiyet toplumu için olduğu kadar sosyalist bir toplum için de kaçınılmaz zararları önlemek, doğal kaynakları yönetmek ve çevreyi korumak önemli konuları oluşturmaktadır. Fakat yine bu iki ekonomiden her biri bunları kötü yapabilir.

Şu açıktır ki, serbest piyasaların kullanımı ve üretim araçlarının özel mülkiyeti arasında önemli bir bağ bulunmamaktadır. Normal koşullar altında rekabetçi fiyatların adil olduğu fikri en azından Ortaçağa dayanmaktadır.<sup>9</sup> Pazar ekonomisinin bazı durumlarda en iyi tasarı olduğu nosyonu, sözde burjuva ekonomistleri tarafından dikkatlice araştırılırken, tarihsel bir durum olan bu bağlantı içinde en azından teorik olarak sosyalist bir rejim de bu sistemin avantajlarından yararlanır.<sup>10</sup> Bu avantajlardan biri verimliliklerdir. Belli koşullar altında rekabetçi fiyatlar seçilecek ürünleri ve bunların üretimine tahsis edilecek kaynakları, ya şirketlerin üretim metotları seçiminin ya da hane halkının alımlarından doğan malların/hizmetlerin dağıtımını geliştirmenin yolu ol-

---

<sup>9</sup> Bakınız Mark Blaug'un *Economic Theory in Retrospect/Geçmiş Bakışta Ekonomik Teori*, düzeltilmiş baskı (Homewood, III., Richard D.Irwin, 1968) sf. 31f. Bibliografisi için sf. 36f'ye, özellikle R. A. deRoover'ın yazısına bakınız.

<sup>10</sup> Bu literatüre referanslar içeren bu konunun bir tartışması için Abraham Bergson'un *Market Socialism Revisited/ Yeniden Ele Alınan Piyasa Sosyalizmi*, *Journal of Economy*, vol.75 (1967)'ye bakınız. Ayrıca Jaroslav Vanek'in *The General Theory of a Labor Managed Economy/Emek-İş Yönetimli Bir Ekonominin Genel Teorisi* (Ithaca, Cornell University Press, 1970)'e bakınız.

mayacak şekilde belirler. Bir hane halkının (tercihleri açısından) diğerini kötü hale getirmesi nedeniyle ekonomik yapının yeniden düzenlenmesi mümkün değildir. Daha ileri karşılıklı avantajlı ticaret olmadığı gibi bir başkasından kesinti yapılmadıkça daha fazla istenen eşyaları/hizmetleri sağlayabilecek verimli üretim süreçleri de yoktur. Böyle olmasaydı, bazı bireylerin durumu kimseye kayıp doğurmadan, çok daha fazla avantajlı halde olurdu. Verili uygun koşullarda fiyatlar tarafından sağlanan bilgi, ekonomik ajanlara bu sonucun elde edilmesi için hareket edecekleri yolları araştırmalarında rehberlik eder, bunun nasıl yapılacağını genel denge teorisi açıklar. Kusursuz rekabet verimlilik açısından kusursuz bir prosedürdür.<sup>11</sup> Elbette, gerekli koşullar olduğu takdirde bu özeldir ve bunlar eğer gerçek dünyada tatmin edilseler dahi bu nadirdir. Bununla birlikte, piyasa başarısızlıkları ve kusurları genelde ciddidir ve paylaşırma branşı tarafından tazmin edici düzenlemeler yapılmalıdır. (bakınız §43) Tekelci kısıtlamalar, bilgi eksikliği, dış ekonomiler ve eksi ekonomiler ve bunun gibiler tanınmalı ve düzeltilmelidir. Piyasa kamu malları/hizmetleri konusunda tamamen başarısız olur. Fakat bu konular bizi ilgilendirmemektedir. Bu idealize edilmiş düzenlemeler saf prosedürel adalet nosyonuyla ilgili hususları açıklamak için anlatılmıştır. O halde ideal anlayış mevcut düzenlemelere değer biçmek ve yapılması gereken değişiklikleri tanımlamak için bir yapı olarak kullanılmalıdır.

Piyasa sisteminin daha ileri ve önemli bir avantajı, gerekli arka plan kurumlar sağlandığında, bu sistemin eşit özgürlüklerle ve adil fırsat eşitliğiyle uyumlu olmasıdır. Yurttaşlar serbestçe kariyer ve mesleklerini seçebilirler. Herkesin zorlanması ve çalışmanın merkeze doğru yönlendirilmesi için bir neden yoktur. Gerçekten de, gelirlerdeki bazı farklılıkların eksikliği, bunlar rekabetçi bir tasarıdan ortaya çıksa da, olağan koşullar altında komuta toplumunun özgürlükle uyumsuz belirli yönlerinden nasıl kaçınılabileceğini anlamak zordur. İlave olarak, piyasalar sistemi ekonomik gücün kullanımının sorumluluğunu dağıtır. Şirketlerin içsel doğası ne olursa olsun, bunlara devletçe veya özel kişilerce sahip olunsun ya da olunmasın veya bunlar girişimciler veya işçi-

---

<sup>11</sup> Rekabet'in verimliliği için, W. J. Baumol'ın *Economic Theory and Operation Analysis/Ekonomik Teori ve İşlem Analizlezi*, 2. Baskı (Englewood Cliffs, N.J., Prentice HALL, 1965) sf. 355-371'e ve T.C. Koopmans'ın , *Three Essays on the State of Economic Science/Ekonomik Bilim Devleti Üzerine Üç Makale* (New York, Mcgraw-Hill,1957)'deki ilk makalesine bakınız.



ler tarafından seçilen müdürlerle yürütülsün ya da yürütülmesin, giriş ve çıkış fiyatlarını göz önüne alırlar ve planlarını buna uygun olarak yaparlar. Piyasalar gerçekten rekabetçi olduğunda, şirketler piyasa gücü için fiyat savaşlarına veya diğer başka mücadelelere girişmezler. Demokratik olarak ulaşılan siyasi kararlarla uyumlu olarak, devlet ekonomik ortamı kontrolü altındaki bazı unsurları tüm yatırım miktarı, faiz oranları ve paranın kalitesi vb. gibi düzenlemelerle yoluna sokar. Kapsamlı doğrudan planlamaya ihtiyaç yoktur. Bireysel hane halkları ve şirketler ekonominin genel koşullarına uygun olarak serbestçe kararlarını verebilirler.

Piyasa düzenlemelerinin sosyalist kurumlarla olan uyumu dikkate alındığında, fiyatların tahsis ve dağıtım fonksiyonları arasında ayırım yapmak önemlidir. Tahsis fonksiyonu ekonomik verimliliğin elde edilmesinin kullanımıyla, dağıtım fonksiyonu ise katkıda buldukları şeyin karşılığı olarak bireylerin kazandığı gelirin belirlenmesiyle bağlantılıdır. Sosyalist bir rejim için yatırım projeleri arasında kaynak tahsis etmek için bir faiz oranı belirlemek, sermaye kullanımı için kira vergilerini hesaplamak ve arazi ile ormanlar gibi doğal varlıkları azaltmak son derece uygundur. Gerçekten de, bu üretim araçları en iyi nasıl kullanılacaksa, bu yapılmalıdır. İnsan çabasına gerek duymadan bu varlıklar gökten düşse bile, diğer faktörlerle birleştirildiklerinde, yine de sonuçta daha fazla çıktı anlamında üretkendirler. Bundan, bu varlıkların sahibi olan, bu ölçümlerin parasal karşılıklarını alan özel kişilere ihtiyaç duyulduğu sonucu çıkmamalıdır. Aksine bu hesaplama fiyatları, ekonomik faaliyetlerin etkili programını hazırlamak hususunda dikkate alınan göstergelerdir. Tüm çalışma durumlarının dışında, sosyalizm altındaki fiyatlar özel kişilere ödenen gelirlerle uyumlu değildir. Bunun yerine, doğal ve kolektif varlıklara ayrılan gelir devletin payına düşer ve bu nedenle bunların fiyatları dağıtıcı fonksiyona sahip değildir.<sup>12</sup>

Piyasa kurumlarının özel mülkiyet ve sosyalist rejimlerde ortak olduğunu bilmek ve fiyatların tahsis ve dağıtım fonksiyonlarını ayırt edebilmek gereklidir. Sosyalizmde üretim araçlarına ve doğal kaynaklara devlet sahip olduğundan, dağıtım fonksiyonu büyük ölçüde kısıtlanmış

---

<sup>12</sup> Fiyatların tahsis ve dağıtım fonksiyonlarının ayrımı için, J.E.Maede'nin *Efficiency, Equality and the Ownership of Property/Verimlilik, Eşitlik ve Eşyanın Mülkiyet Sahipliği* (London, George Allen ve Unwin,1964) sf.11-26'ya bakınız.

tır. Oysaki bir özel mülkiyet sistemi iki fonksiyon için de fiyatları değişik derecelerde kullanır. Bu sistemlerin her hangi birisinin veya birçok aracı oluşumların, adaletin gereksinimleriyle ilgili cevapları benim düşünceme göre önceden belirlenemez. Bu sorun büyük ölçüde geleneklere, kurumlara, her ülkenin sosyal güçlerine ve kısmen belirli tarihsel durumlara bağlı olduğundan, muhtemelen bu sorunun genel bir cevabı yoktur. Adalet teorisi bu konuları içermemektedir. Fakat adalet teorisinin yapabileceği şey, birkaç varyasyonu kabul eden adil bir ekonomik sistemin ana hatlarını şematik bir yolla çizmektir. Her hangi bir durumda verilen siyasi karar, pratikte en iyi çalışan varyasyona dönecektir. Adalet anlayışı böyle herhangi bir siyasi fikrin gerekli bir parçasıdır; fakat bu yeterli değildir.

İlerideki birçok bölümde çizilen ideal tasarı, hatırı sayılır ölçüde piyasa düzenlemelerinin kullanımını oluşturur. İnanıyorum ki sadece bu yolla dağıtım sorunu saf usulü adaletin bir durumu olarak ele alınabilir. Dahası, bu suretle verimliliğin avantajlarını kazanırız ve önemli bir özgürlük olan serbest meslek tercihini koruruz. Başlangıçta bu konunun daha iyi biliniyor olmasından dolayı, rejimin mülkiyet sahipli/kazanımlı demokrasi olduğunu varsaymıştım.<sup>13</sup> Fakat belirttiğim üzere, bu isimlendirme, belirli durumlarda rejim seçimine karşı önceden yargıda bulunmak amacıyla yapılmamıştır. Elbette, bu durum, üretim araçlarının özel mülkiyetine izin veren gerçek toplumların büyük adaletsizliklerden muzdarip olmaları anlamına gelmez. Çünkü tarihsel oluşumların adil veya tolere edilebilir olduğunu ifade etmeyen ve fakat adil olan ideal mülkiyet sahipliği sistemi de vardır. Ve elbette aynı şey sosyalizm için de doğrudur.

### 43. DAĞITICI ADALET İÇİN ARKAPLAN KURUMLAR

Dağıtıcı adaletin asıl sorunu sosyal bir sistem seçimidir. Adalet ilkeleri temel yapıya uygulanır ve temel yapının ana kurumlarının bir tasarımı altında nasıl birleştirileceğini düzenler. Daha önce gördüğümüz üzere, hakkaniyet olarak adalet fikri, belirli durumların beklenmedik olaylarının üstesinden gelinmesinde saf usul adaleti nosyonunu kullanmak içindir. Sosyal sistem şeylerin sonucu ne olursa olsun, nihai dağıtımın adil olacağı şekilde tasarlanmıştır. Bu sonuca ulaşmak için uygun siya-

---

<sup>13</sup> Mülkiyetsahipli/kazanımlı demokrasi Meade'den alınmıştır.age.,ch.V'in başlığı

sal ve yasal kurumların sınırları içinde sosyal ve ekonomik süreçleri başlatmak gereklidir. Bu arka plan kurumların uygun tasarısı olmadan dağıtım sürecinin sonucu adil olmayacaktır. Arka plan hakkaniyeti noktasıdır. Sermaye ve doğal kaynakların özel mülkiyetine izin veren uygun bir şekilde düzenlenmiş bir demokratik devlette var olan bu destekleyici kurumları özet bir şekilde tanımlayacağım. Bu düzenlemeler birbirlerine benzerler; fakat yine de adaletin iki ilkesiyle nasıl uyumlu olduklarını görmek faydalı olabilir. Sosyalist rejim için olan değişiklikler olgusu daha sonra incelenecektir.

Öncelikle, temel yapının (daha önceki bölümde tanımlandığı gibi) eşit yurttaşların temel özgürlüklerini teminat altına alan adil bir anayasa tarafından düzenlendiğini varsayıyorum. Vicdan ve düşünce özgürlüğü kanıksanmakta ve siyasi özgürlüğün adil değeri sürdürülmektedir. Siyasi süreç, koşullar izin verdiği ölçüde hükümet seçimlerini yapmak ve adil yasaları yürürlüğe koymak için adil bir prosedür olarak yürütülmektedir. Ayrıca burada adil (şekle karşı çıkan) fırsat eşitliği olduğunu da varsayıyorum. Sosyal sabit sermayenin olağan türlerini sürdürmeye ek olarak, bu devletin eşit eğitim imkanlarını veya özel okulları destekleyerek ya da devlet okulu sistemini kurarak kişiler için bahşedilenleri ve özendirilenleri teminat altına alması demektir. Bu ayrıca ekonomik faaliyetlerde ve meslek seçiminde, fırsat eşitliğinin kabul edilmesinin teminat altına alınmasıdır. Bu şirketlerin yönetiminin ve özel ortaklıklarının denetlenmesiyle ve tekeli kısıtlamaların ve daha arzu edilen pozisyonlara bariyerler kurulmasının önlenmesiyle elde edilir. Sonuç olarak, devlet, bir sosyal minimumu ya aile ödenekleriyle ve hastalık ve iş için yapılan özel ödemelerle veya daha sistematik olarak kademeli gelir eklemeleriyle (sözüm ona negatif gelir vergileri) garanti altına almaktadır.

Devlet bu arka plan kurumları kurarken, bunları dört branşa bölmeyi düşünebilir.<sup>14</sup> Her bir branş farklı acente veya belirli sosyal ve ekonomik koşulları koruma ile yüklü faaliyetleri kapsar. Bu ayrımlar, devletin genel örgütüyle çakışmazlar; ancak bunların farklı fonksiyonlara sahip oldukları anlaşılır. Örneğin tahsis branşı, fiyat sistemini uygulanabilir şekilde rekabetçi seviyede tutar ve makul olmayan piyasa gü-

---

<sup>14</sup> Hükümetin organları fikri için bakınız, R.A.Musgrave, *The Theory of Public Finance/Kamu Finansmanı Teorisi* (New York, McGraw-Hill, 1959) ch.I.

cünün oluşmasını önler. Böyle bir güç piyasanın verimliliğinin gereksinimleriyle, coğrafi gerçeklerle ve hane halkı tercihleriyle uyumlu olan rekabetin üzerine kurulmadıkça var olmaz. Tahsis branşı ayrıca tanımlamayla ve düzeltmeyle de yetkilendirilmiştir, yani bunlar uygun vergiler ve sübvansiyonlar, mülkiyet haklarının tanımındaki değişiklikler, sosyal yararları ve gideri doğru bir şekilde belirlemede hataya düşen fiyatlandırmaların sebep olduğu verimlilik farklılıklarıdır. Bu amaç uğruna vergiler ve sübvansiyonlar kullanılabilir veya mülkiyet haklarının kapsamı ve tanımı yeniden revize edilebilir. Diğer taraftan, istikrar branşı iş arayanların iş bulması, serbest meslek seçimi ve güçlü ve etkili talepçe desteklenen finans açılımı açısından makul bir tam istihdam sağlamaya çalışır. Bu iki branş, beraber ve genel olarak piyasa ekonomisinin verimliliğini korur.

Sosyal minimum devir branşının sorumluluğundadır. Daha sonra bu minimumun hangi seviyede kurulması gerektiğini tartışacağız; fakat bu aşamada konuyla ilgili birkaç yorum yapmam yeterli olacaktır. Buradaki ana fikir, bu branşın çalışmalarında ihtiyaçları göz önüne alması ve diğer talepler yönünden de bunlara uygun değer vermesidir. Rekabetçi fiyat sistemi ihtiyaçları göz önüne almaz ve bu nedenle dağıtımın yegane aracı olamaz. Sosyal sistemin parçaları arasında adaletin sağduyulu ilkelerine cevap verme konusunda bir işbölümü olmalıdır. Farklı kurumlar farklı taleplere cevap verir. Uygun düzenlenmiş rekabetçi pazarlar meslek seçimini teminat altına alır. Kaynakların verimli kullanımına ve emtiaların hane halkına tahsis edilmesine yön verir. Yine bu branş maaşlara ve kazançlara ilişkin geleneksel ilkelere ağırlık verir. Oysa devir branşı belirli bir refah seviyesini teminat altına alır ve ihtiyaç taleplerini karşılar. Zamanla bu sağduyu ilkelerini ve bunların farklı kurumlar açısından nasıl ortaya çıktıklarını inceleyeceğim. Burada konuyla ilgili kısım şudur: belirli ilkeler belirli kurumlara aittir. Bu ilkelerin nasıl dengeleneceği bir bütün olarak arka plan kurumlara bırakılmıştır. Adalet ilkeleri tüm yapıyı düzenlediğinden, bu ilkelerin dengesini de düzenler. Bu denge, genellikle siyasi düşüncenin temeliyle uyumlu bir şekilde değişmektedir.

Dağıtıcı adalet paylarının hakkaniyetinin arka plan kurumlarına bağlı olduğu ve bunların toplamda geliri, maaşları ve artı gelir transferlerini nasıl belirledikleri bilinen bir şeydir. Toplam gelirin rekabetçi belirlemesi ihtiyaç taleplerini ve uygun yaşam standardını yok saydı-

ğından, buna karşı olan güçlü itirazda haklılık payı vardır. Yasama süreci açısından, bir kişinin ve bunun ardıllarının kendisinin ve kendilerinin piyasanın bu beklenmedik hallerine karşı teminat altına alması mantıklıdır. Gerçekten de, farklılık ilkesi büyük ihtimalle bunu gerektirecektir. Fakat devirler tarafından uygun bir minimum sağlandığında, bunun bir dereceye kadar verimli olduğu ve tekelci kısıtlamalara tabi olmadığı ve akıl dışı görünürlüklerin ortadan kaldırılacağı varsayılırsa, toplam gelirin kalanının fiyat sistemi tarafından kurulması son derece adil olacaktır. Buna ek olarak, ihtiyaç taleplerinin bu yolla karşılanması geliri en az ücret standartlarıyla veya benzerleriyle düzenlemekten daha etkili olacaktır. Her branş diğerleriyle uyumlu olduğu gibi böyle görevlerin tahsis edilmesi de en iyisi olacaktır. Piyasa ihtiyaç taleplerine cevap vermeye uygun olmadığından, bunlar ayrı bir düzenlemeyle yapılmalıdır. Adalet ilkeleri tatmin edilsin veya edilmesin, daha az avantajlı olanların toplam gelirini (maaş artışı transferlerini) uzun vade beklentilerini maksimize etmek için etkinleştirmek gerekmektedir (bunlar eşit özgürlük ve adil fırsat eşitliği sınırlamalarıyla uyumludur).

Son olarak, dağıtım branşına değinmek gerekir. Bu branşın görevi dağıtım paylarını, yaklaşık hakkaniyetli vergilerle ve mülkiyet haklarındaki gerekli düzenlemelerle korumaktır. Bu branşın iki yönünü ayırmak gerekir. İlk önce, bu durum, birçok miras, veraset ve intikal vergisi yüklemeleri ve miras hakları üzerine sınırlamalar getirmektedir. Bu vergilerin ve düzenlemelerin amacı geliri artırmak değil, devlete kaynak sağlamaktır; fakat devamlı ve aşamalı olarak refah dağılımını düzeltmek ve siyasi özgürlüğün adil değeri ve adil fırsat eşitliği üzerinde oluşacak zararlı güç yoğunluğunu engellemektir. Örneğin, ilerici ilke lehtarın amacına uygulanmalıdır.<sup>15</sup> Bunu yapmak eşit özgürlüklerin adil değerinin devamlılığı isteniyorsa, gerekli durum olan mülkiyetin geniş dağılımını teşvik edecektir. Eşit olmayan refah kalıtımı, eşit olmayan zeka kalıtımı kadar adil değildir. Refah kalıtımının sosyal kontrole daha kolay maruz kalacağı doğrudur; fakat burada önemli olan husus, bunların herhangi biri üzerine kurulu olan olası eşitsizlikler farklılık ilkesini tatmin etmelidir. Böylece, nihai eşitsizlikler daha az şanslı olanların lehine olduğu ve özgürlük ve adil fırsat eşitliğiyle uyumlu bulunduğu

---

<sup>15</sup> Bakınız Meade'nin *Efficiency, Equality and the Ownership of Property/ Mülkiyetin Verimliliği, Eşitliği ve Sahipliği*, sf. 56f.

sürece kalıtıma izin verilebilir. Daha önce tanımlandığı gibi, adil fırsat eşitliği, aynı eğitim şansını, benzer şekilde motive olmuş insanlar için kültürü, pozisyonları ve görevleri tamamen kalite esasına açık kılan ve görev ile yükümlülüklerle ilgili çabaları güvence altına alan belirli bir kurumlar bütünüdür. Bu kurumlar, refah eşitsizlikleri belirli sınırı geçtiğinde, siyasi özgürlükler değerini kaybettiğinde ve temsilci hükümet sadece görüntüde var olduğunda risk altına girer. Vergiler ve dağıtım branşına yönelik kanunlar, bu sınırın aşılmasını önlemek zorundadır. Doğal olarak, bu sınırın nerede olduğu en azından geniş ölçüde teori, sağduyu ve yalın önsezinin rehberlik ettiği siyasi akıl yürütmenin konusudur. Bu tür bir sorun açısından adalet teorisinin söyleyeceği spesifik bir şey yoktur. Zira adalet teorisinin hedefi, arka plan kurumları düzenleyecek ilkeleri formüle etmektir.

Dağıtım branşının ikinci kısmı, adaletin ihtiyaç duyduğu gelirleri sağlamak için gerekli olan vergi projesidir. Farklılık ilkesinin tatmin edilmesi için, sosyal kaynaklar, kamu mallarının sağlanması, gerekli transfer ödemelerinin yapılması devlete bırakılmalıdır. Vergi külfetinin adil bir şekilde paylaşılması gerektiğinden ve bu adil düzenlemeleri hedeflediğinden, bu problem dağıtım branşına aittir. Birçok karmaşıklık bir kenara bırakılırsa, orantılı gider vergisinin en iyi vergi tasarısının en iyi parçası olabileceği hususu vurgulanmaya değerdir.<sup>16</sup> Öncelikle gelir vergisi bir kişinin ne kadar pazar alışverişi yaptığına ve ne kadar katkı sağladığına bakılmaksızın vergilendirildiğinden, gelir vergisinin (her tür) adaletin sağduyu ilkelerinin kapsamında olması tercih edilir (gelirin burada adil bir şekilde kazanıldığını varsaymaktayım). Yine, tüm tüketimin üzerine konulacak kısmi bir vergi (her yıl için diyelim), muhtaç kimseler için muafiyeti ve benzer şeyleri içerebilir ve bu herkese benzer yolla uygulanır. (Yine burada gelirin adil bir şekilde kazanıldığını varsayıyorum.) Bu yüzden, ilerleme oranları temel yapının adaletini, adaletin ilk ilkesine ve adil fırsat eşitliğine uygun olarak korumak için gerekli olduklarında, uyumlu olan kurumları sarsmak, mülkiyet ve güç yığılmalarını önlemek amacıyla bunları kullanmak gerekir. Bu kuralı takip etmek siyasal sorunlar arasında önemli bir ayrıma işaret eder. Nispi vergilerin ayrıca daha etkili olduğu kanıtlanırsa, diyelim ki, daha

---

<sup>16</sup> Bakınız Nicholas Kaldor, *An Expenditure Tax/Gider Vergisi* (London, George Allen and Unwin, 1955)

az teşvik tedbirlerine müdahale edilirse ve eğer daha uygulanabilir bir tasarı yürütülürse, bu onlar için daha kesin bir durum olur. Daha öncekiler gibi, bunlar siyasal kararın sorunlarıdır ve adalet teorisinin bir bölümünü teşkil etmezler. Her durumda biz nispi vergiyi, bu iki ilkenin içeriğini örneklemek amacıyla iyi düzenlenmiş bir toplum için ideal tasarının bir parçası olarak varsaymaktayız. Bu durum, her şey incelendiğinde, dikine artan oranlı gelir vergisi haklılaştırılmasa dahi, var olan kurumların verili adaletsizliğini takip etmeyecektir. Uygulamada bizler genelde bir kaç adaletsiz veya en iyi ikinci düzenlemeler arasından tercih/seçim yaparız ve en fazla adil olmayan tasarımı bulmak için ideal olmayan teoriye bakarız. Bazen böyle bir tasarı mükemmel derecede adil bir sistemin reddedeceği önlemleri ve politikaları içerir. İki yanlış en iyi mevcut düzenlemenin kusurluluk dengesini ve denkleştirici adaletsizlikler düzenlemesini içerebileceğinden haklı çıkar.

Dağıtım branşının iki kısmı adaletin iki ilkesinden türemiştir. Miras vergilendirmesi ve artan oranlı gelirler (gerekli olduğunda) ve mülkiyet haklarının hukuki tanımı, özel mülkiyete elverişli demokrasilerdeki eşit özgürlük kurumlarını ve bunların tesis ettiği hakların adil değerini teminat altına almak içindir. Nispi harcama (veya gelir) vergileri kamu malları, devir branşı ve eğitimde fırsat eşitliğinin tahsis edilmesi ve benzerleri için gelir sağlar. Bunlar ikinci ilkeyi yerine getirmek içindir. Geleneksel vergilendirme kriterinin sağlanan yararlar ve ödeme gücüne göre yapıldığından söz etmeye gerek yoktur.<sup>17</sup> Gider vergileriyle uyumlu olan sağduyu ilkelerine yapılan gönderme tali bir düşüncedir. Bu kriterin kapsamı adalet ilkeleriyle düzenlenir. Miras payları problemi arka plan kurumların tasarısı olarak görüldüğünde, geleneksel maksimlerin bağımsız güce sahip olmadıkları görülecektir; fakat bunlar sınırlandırılmış belirli durumlarda uygun görüleceklerdir. Bunun tersini varsaymak kapsamlı bir bakış açısı oluşturmak için yeterli olmayacaktır. (§47'de olduğu gibi) Ayrıca şu açıktır ki, dağıtım branşının tasarısı faydacılığın bireysel menfaatler hakkındaki varsayımlarını göz önüne almaz. Örneğin, veraset ve artan oranlı vergiler, kişilerin azalan marjinal ilkesini tatmin eden benzer menfaat fonksiyonlarına sahip olduğu düşüncesine dayanmamaktadır. Dağıtım branşının hedefi

---

<sup>17</sup> Vergi kriteri hakkında bir tartışma için, bakınız Musgrave, *The Theory of Public Finance/ Kamu Finansı Teorisi*, chs.IV ve V.

elbette tatminin net dengesini sağlamak değildir; fakat bunun adil arka plan kurumlarını kurmaktır. Menfaat fonksiyonlarının şekli hakkındaki şüpheler konuyla alakasızdır. Bu sorun faydacılıkla ilgilidir, sözleşme teorisiyle ilgili değildir.

Şimdiye kadar devletin branşlarının hedeflerinin, toprağın ve sermayelerin geniş olduğu; fakat muhtemelen eşit şekilde tutulmadığı bir demokratik rejimi kurmak olduğunu varsaydım. Toplum üretim kaynaklarının çoğunluğunun küçük bir sektör tarafından kontrol edileceği şekilde bölünmemiştir. Buna ulaşıldığında ve miras payları adalet ilkelere tatmin ettiğinde, piyasa ekonomisi hakkındaki birçok sosyalist eleştiri karşılık bulur. Fakat teoride liberal sosyalist bir rejimin adaletin iki ilkesine cevap vereceği hususu açıktır. Bu durumda, üretim araçlarına devletin sahip olduğunu ve şirketlerin işçi sendikalarının söylemleriyle veya bunların seçtikleri aracı kişilerce yönetileceğini sadece varsayabiliriz. Anayasa tarafından demokratik bir şekilde alınan kolektif kararlar, tasarruf oranı ve önemli kamu mallarına tahsis olunan toplumun üretim oranı gibi ekonominin genel unsurlarını belirler. Nihai ekonomik atmosfer sağlandığında, piyasa kuvvetlerince düzenlenen şirketler kendilerini daha önceki gibi yönetirler. Arka plan kurumlar farklı şekle bürünseler de, özellikle dağıtım branşı durumunda olduğu gibi, bunlar adil dağıtım paylarının elde edilemeyeceği ilkesine neden olmayacaktır. Adalet teorisi kendi başına her hangi bir rejimi diğerine üstün tutmaz. Gördüğümüz gibi, mevcut kişiler için hangi rejimin en iyisi olduğu hakkındaki karar, bu kişilerin durumlarına, kurumlarına ve tarihsel geleneklerine bağlıdır.

Bazı sosyalistler tüm pazar kurumlarına doğaları gereği aşağılayıcı olarak karşı çıkmışlar ve kişilerin büyük ölçüde sosyal ve fedakar kaygılarla hareket ettiği bir ekonomi kurmayı ummuşlardır. Piyasa ekonomisi elbette ideal bir düzenleme değildir; fakat gerekli arka plan kurumları sağlandığında, bordro mahkumluğunun en kötü yönleri ortadan kaldırılacaktır. Böylece buradaki sorun olası alternatiflerin karşılaştırılmalarından birisi haline gelecektir. Sosyal olarak düzenlenen bir sisteme bağlı (merkezi olarak veya endüstriyel birliklerce ulaşılan anlaşmalar sonucu) olarak ortaya çıkan ekonomik faaliyetin bürokrasi tarafından kontrol edilmesi, fiyatlar üzerinden yapılan bir kontrolden daha ziyade dengeye (merkezi olarak veya endüstriyel birliklerce ulaşılan anlaşmalar sonucu yönetilsin) bağlıdır. Ki (gerekli çerçeve olarak varsayıldıkla-



rında) bu çok olası değildir. Emin olmak için şunu demek gerekir: rekabetçi bir tasarım gayri şahsidir ve kendi operasyonunun detayları içinde otomatiktir; bunun belirli sonuçları bireylerin bilinçli kararlarını ifade etmez. Fakat bu durum, birçok açıdan bir düzenlemenin kıymetidir ve piyasa sisteminin kullanılması insan özerkliğinin olmadığı anlamına gelmez. Demokratik bir toplum bunlara güvenmenin avantajlarını da nazara alarak, bunlara güvenebilir ve daha sonra adaletin gereksinim duyduğu arka plan kurumları yürütebilir. Bu siyasi karar, bu kapsayıcı aranjmanların düzenlemesiyle birlikte, mükemmel şekilde mantıklı ve serbesttir.

Bunlara ilave olarak, adalet teorisi sosyal ve özverili motivasyonun kuvveti üzerinde kesin bir sınır varsayar. Yine teori, bireyler ve gruplar yarışan talepler ileri sürdüklerinde ve adil bir şekilde davranmaya razı olduklarında, onların kendi menfaatlerinden vazgeçmeye hazır olmadıklarını varsayar. Bu varsayımın insanların genel anlamda bencil olduğunu ifade etmesi açısından konunun detaylandırılmasına gerek yoktur. Bunun yerine tüm iyiliklere kavuşmuş veya yarışan taleplerin olmadığı ve düzenli bir plana zorlanmadan herkesin isteklerinin uyumlu olduğu bir toplumu, bir anlamda adaletin ötesinde bir toplum olarak kabul eder. Adalet ve hak ilkelerine başvurulması zorunlu olduğunda fırsatlar elimine edilmiştir.<sup>18</sup> Arzu edilebilir olmasına rağmen, ben bu ideal durum ile ilgilenmemekteyim. Burada adalet teorisi önemli bir teorik role sahip olmasına rağmen, dikkat etmemiz gereken husus şudur: o, ister zorlama yoluyla, isterse tasarlanarak olsun ama ideal iyiyle tutarlı uygun bir ahenk ifade eden bireylerin amaçlarının ve isteklerinin kendiliğinden uygunluğu altındaki koşulları tanımlar. Ben bu sorunları daha ileri boyutta takip etmeyeceğim. Buradaki önemli nokta, adalet ilkelerinin birçok farklı rejim türüyle oldukça uyumlu olmasıdır.

Son olarak bir meselenin incelenmesi gerekmektedir. Kurumların arka planının yukarıdaki açıklamalarının bizim amaçlarımız için yeterli olduğunu ve adaletin iki ilkesinin hükümet faaliyetlerinin kesin bir sistemine ve vergi taslaklarıyla birlikte mülkiyetin hukuki tanımına öncülük ettiğini varsayalım. Bu durumda, kamu giderlerinin toplamı ve

---

<sup>18</sup> Bu bağlamda bazıları Marx'ın komünist toplum anlayışını adaletin ötesinde toplum olarak yorumlamıştır. Bakınız R.C.Tucker, *The Marxian Revolutionary Ideal/Marksçı Devrimci Düşünce* (New York, W.W. Norton,1969) bölüm. I ve II.

gelirin gerekli kaynakları iyi tanımlanmıştır ve gelirin ve refahın dağılımının sonuçları her ne ise tam da odur. (bakınız yukarıda §44 ve §47) Ancak bu yurttaşların her şeye rağmen daha ileri kamu harcamaları yapmalarına karar vermemelerini takip etmez. Eğer onların yeterli sayıdaki büyük kısmı kamu mallarının marjinal faydasını piyasada mevcut bulunan mallardan daha fazla bulurlarsa, hükümet için bu malları onlara sağlamanın yollarının bulunması uygun olur. Gelir ve refah dağılımının adil olduğu varsayıldığında, rehber ilkeler değişir. Farklı sosyal menfaatleri ve bunların kamu mallarıyla ilgili tercihlerini dikkate alan özel bir temsilci organdan oluşan beşinci bir devlet/hükümet branşı olan değişim branşı olduğunu varsayalım. Adaletin ihtiyaç duyduğu şeylerden bağımsız olarak bu tür kanun tasarılarının hükümet faaliyetleri için incelenmesi anayasa tarafından kabul edilmiştir ve bu tasarılar sadece Wicksell'in ittifak kriterini tatmin ettiklerinde kanunlaştırılır.<sup>19</sup> Bu hiçbir kamu giderinin, bunların araçlarının maliyetleri üzerinde anlaşılmadıkça oylanamayacağı anlamına gelir. Eğer oybirliği olmazsa, oy çokluğu da olur. Yeni bir kamusal faaliyeti içeren önerenin, maliyetin paylaşımı için bir ya da daha çok alternatif düzenlemeleri içermesi gereklidir. Wicksell'in fikri, eğer kamu malı sosyal kaynakların etkili bir kullanımınıysa, ekstra vergilerin farklı vergi mükellefleri arasında dağıtımını için bazı tasarıların olması ve bunların oybirliğiyle onay kazanması gerektiği yönündedir. Eğer böyle bir teklif yoksa önerilen gider savurganlıktır ve bunun üstlenilmemesi gerekir. O nedenle değişim branşı verimlilik ve kurumlar ilkesiyle birlikte çalışır ve yürürlükteki pazar mekanizması arızaya uğradığında, özel bir ticaret organı kamu mallarını ve hizmetlerini düzenler. Bu fikrin taşınması hususunda çok ciddi gerçek zorluklar olduğu hususunu da eklemek gerekir. Oylamayla ilgili stratejilerin ve tercihlerin gizlenmesi bir kenara bırakılsa bile, pazarlık

---

<sup>19</sup> Bu kriter Knut Wicksell'in *Finanztheoretische Untersuchunge/Finans Teorileri Soruşturması* (Jena,1986) adlı eserinde geçmektedir. Bu eserin ismi *A New Principle of Just Taxation/Adil Vergilendirmenin Yeni Bir İlkesi* olarak çevrilmiştir ve R.A. Musgrave ve A.T. Peacock'un *Classics in the Theory of Public Finance/Kamu Finans Teorisi Hakkında Klasikler* (London, MAchimillian 1958) pp.72-1182 arasında özellikle 91-93 arasında bu esere atıfta bulunulmuştur, 91-93 arasında ise bu prensipten geniş bir şekilde bahsedilmiştir. Bununla ilgili bazı zorluklar için Hirafumi Shibata'nun *A Bargaining Model of The Pure Theory of Public Expenditure/Kamu Giderlerinin Saf Teorisinin Pazarlıkçı Modeli*, *Journal of Economy* vol. 79a bakınız (1979) özellikle sf. 27f.

gücündeki çelişkiler, gelir etkileri ve benzeri diğer şeyler verimli bir sonuca ulaşmayı engelleyebilir. Belki de sadece kaba ve yaklaşık bir çözüm mümkündür. Ne var ki, ben bu problemi burada bir kenara bırakıyorum.

Yanlış anlaşılması önlemek için bazı yorumlara çağrıda bulunulmalıdır. Öncelikle Wicksell, mevcut gelir ve refah dağılımının adaletini ve mülkiyet haklarının mevcut tanımlarını oybirliği kriterinin varsaydığını vurgular. Bu önemli koşul olmadığı takdirde, bu kamu giderleri hakkındaki verimlilik ilkesini ifade edeceğinden, verimlilik ilkesinin bütün hatalarına sahip olacaktır. Ancak bu koşul tatmin edildiğinde, oybirliği ilkesi sağlıklıdır. Devlet aygıtlarını kullanarak bazı yurttaşları diğerlerinin istekleri doğrultusunda istenmeyen menfaatler için ödeme yapmaya zorlamayı haklılaştıracak hiçbir şey yoktur. Zira bu başkalarının özel giderlerini karşılamak için onları zorlamak olur. O nedenle, fayda kriteri daha önce uygulanmadığı gibi uygulanır ve kamu giderlerinin farklı türlerini isteyen kişiler, değişim branşını, gerekli vergilerde anlaşılıp anlaşılmadığını görmekte kullanırlar. Değişim bütçesinin hacmi, ulusal bütçeden farklı olarak, nihai olarak kabul edilen masraflarla belirlenir. Teoride topluluğun üyeleri marjinal değer, özel malların marjinal değerine eşit olduğu noktaya kadar kamu mallarını satın almak için bir araya gelirler.

Değişim branşının ayrı bir temsilci organını ihtiva ettiğinin dikkate alınması gerekmektedir. Bunun sebebi, planın temelini fayda ilkesi olduğunun ve adalet ilkeleri olmadığına vurgulanması içindir. Arka plan kurumlar kavramı, bizim incelenmiş adalet yargılarımızı organize etmemize yardım ederken, cehalet perdesi yasama aşamasına uygulanır. Değişim branşı sadece ticaret anlaşmasıdır. Yurttaşların kamu ve özel malların kendi nispi değerlemesini bilmelerine bağlı olmasından bu yana, (tasarıyı daha verimli yapması için gerekenler hariç) bilgi üzerinde hiçbir sınırlama yoktur. Yine değişim branşı temsilcilerinin (ve temsilciler aracılığıyla yurttaşların), onların yararına oldukça uygun rehberlik ettiklerini gözlemlemekteyiz. Diğer branşları tanımlarken, adalet ilkelerinin genel bilginin temeline göre kurumlara uygulanabildiğini varsaymıştık. Rasyonel yasa koyucuların cehalet perdesi tarafından nasıl uygun olarak sınırlandırıldıklarını ve bu bağlamda tarafsız olduklarını, adalet anlayışını gerçekleştirmek için yasa çıkardıklarını anlamaya çalışmıştık. İdeal yasa koyucular kendi menfaatlerine göre oy

kullanmazlar. O nedenle, değişim branşı fikri açıkça dört aşamalı silsilenin parçası değildir. Yine de, hükümetin faaliyetlerini ve adil arka plan kurumlarını idame ettirmek için gerekli olan kamu giderleri ile bunları fayda ilkesinden takip edenler arasında karışıklık söz konusudur. Branşlar hakkındaki ayrımı aklımızın bir köşesinde tuttuğumuzda, ben hakkaniyet olarak adalet kavramının daha mantıklı hale geleceğine inanıyorum. Emin olmak gerekir ki, hükümet faaliyetlerinin iki türünün ayırt edilmesi çoğu zaman zordur ve bazı kamu malları her iki kategoriye de aitmiş gibi görünebilir. Ben burada bu problemleri bir kenara bırakıyorum ve teorik ayrımın mevcut amaçlar için yeterince açık olduğunu umut ediyorum.

#### 44. KUŞAKLARARASI ADALET PROBLEMİ

Şimdi incelememiz gereken kuşaklararası adalet sorunudur. Bu sorunun ortaya çıkardığı zorluklara değinmeye gerek yoktur. Testler mümkün olmazsa eğer, bu bazı ağır etik teorilere konu olur. Zira bu önemli mesele incelenmeksizin, hakkaniyet olarak adaletin açıklaması tamamlanmış olmaz. Mevcut bağlamda problem ortaya çıkar; çünkü toplum bir bütün olsun veya olmasın sorun hala açıktır. Kurumların arka planının uygun ailesi tarafından kuşatılmış olan rekabetçi ekonomi, adaletin iki ilkesini tatmin edebilir hale getirilebilir. Cevap her ne şekilde olursa olsun, bir dereceye kadar sosyal minimumun üzerinde kurulmuş olan seviyenin sınırlı olmasına bağlıdır. Ancak, bu durum, mevcut kuşağın sırası geldiğinde ardılarının taleplerine saygı göstermeye nereye kadar bağlı olmasıyla bağlantılıdır.

Şimdiye kadar ben sosyal minimumun ne kadar cömert olması gerektiği hakkında hiçbir şey söylemedim. Sağduyu doğruluk seviyesinin ülke refahının ortalamasına bağlı olduğunu söyler ve dolayısıyla her şey eşittir. Ortalama arttığı zaman minimum da daha yüksek olmalıdır. Veya birisi uygun düzey, geleneksel beklentiler tarafından belirlenir diyebilir. Fakat bu tür önermeler tatmin edici değildir. Birincisi minimumun ortalama refaha nasıl bağlı olduğunu ve dağıtım gibi başka ilgili görüşleri gözden kaçırdığını söylemediği için yeteri kadar kesin değildir. İkincisi ise, geleneksel beklentiler kendisinin ne zaman makul olduğunu söylemek hususunda hiçbir kriter sağlamamaktadır. Ancak farklılık ilkesi bir defa kabul edildiğinde, o, söz konusu noktada ücretleri dikkate almak

üzere kurulan minimumun, en az avantajlı grubun beklentilerini maksimize etmesini takip eder. Transferlerin miktarı ayarlanarak (örneğin munzam gelir ödemelerinin boyutu gibi), daha dezavantajlı kişilerin beklentilerini azaltmak veya yükseltmek, onların birincil değerler endeksini (ücretler artı transferlerin ölçülmesi gibi) azaltmak veya artırmak mümkün olur ve böylece arzu edilen sonuç elde edilir.

Bu durumda, düşünmeden farklılık ilkesinin çok yüksek bir minimuma gereksinim duyduğu sanılabilir. Birisi doğal olarak daha iyi durumdakilerin daha fazla refahının, herkesin hemen hemen aynı gelire sahip olacağı seviyeye düşürülmesini hayal edebilir. Fakat bu bazı özel durumlarda sahiplenilse de yanlış bir anlayıştır. Farklılık ilkesinin uygulanmasındaki uygun beklenti, en az şanslı olanların uzun vadeli beklentilerinin gelecek kuşaklar boyunca uzatılmasıdır. Her kuşak sadece kültür ve medeniyet kazançlarını korumakla, kurulan adil kurumları yönetmekle yetinmemeli, ayrıca her bir zaman periyodu içinde aynı sermaye birikiminin uygun bir miktarını bir kenara koymalıdır. Bu tür bir tasarruf, sanayiye veya eğitim ve öğretime yapılan diğer üretim araçlarıyla ilgili yatırımlar gibi birçok farklı şekil alır. Biz, yatırımların ne kadar büyük olduğunu gösteren adil tasarruflar ilkesinin şu an var olduğunu düşünürsek, sosyal minimumun seviyesi belirlenir. Çok basit olarak minimumun orantılı gider (veya gelir) vergileri için ödenen transferlerle düzeltildiğini varsayın. Bu durumda minimumun artırılması, tüketiminin (veya gelirin) vergilendirilen kısmının artırılmasına yol açar. Büyük olasılıkla bu kesir büyük hale gelir ve bunlar iki şeyden birisinin olacağı bir noktadan öteye gider. Ya uygun tasarruflar yapılamaz ya da daha büyük vergiler ekonomik verimlilikle öylesine çatışır hale gelir ki, mevcut kuşaktaki daha az avantajlı olanların beklentileri daha fazla düzeltilemez ya da azaltılmış olur. İki olgudan her birinde de doğru minimuma ulaşılır. Farklılık ilkesi bu durumda tatmin edilmiştir ve bu durumda daha ileri bir artışa gerek duyulmaz.

Sosyal minimumu belirtmek için yapılan bu yorumlar, bizi kuşaklar arasındaki adalet sorununa yönlendirmektedir. Adil tasarruflar ilkesinin bulunması bu sorunun bir yönünü oluşturmaktadır.<sup>20</sup> En azından

---

<sup>20</sup> Bu sorun ekonomik gelişme teorisi konusunda ekonomistlerce sıklıkla tartışılmıştır. Örneğin A.K. Sen, "On Optimizing the Rate of Saving"/*Tasarruf Oranlarının Optimize Edilmesi Üzerine*, *Economic Journal* vol.71(1961); James Tobin, *National Economic*

şu an için tasarrufların oranının ne olması gerektiği hakkında kesin sınırlar olmadığına inanıyorum. Sermaye birikiminin külfetinin, medeniyet ve kültür standardının kuşaklar arasında nasıl paylaşılacağına kesin bir cevabı yoktur. Ne var ki, bu durum önemli etik sınırları empoze eden belirli bağlarla formüle edilemez. Daha önce belirttiğim gibi bu ahlak teorisi politikalarının değerlendirildiği bir bakış açısını karakterize eder. Alternatif doktrine sahip olunmasa bile önerilmiş bir cevabın genelde yanlış olabileceği aşıkardır. Bu yüzden, mesela, faydacılığın klasik ilkesinin kuşaklararası adalet sorununa yanlış yolda önderlik edeceği bellidir. Onun için eğer birisi toplumun değişen nüfus ölçüsünü esas alırsa ve sermayenin yüksek marjinal verimliliğini ve çok uzak bir zaman ufkunu şart koşarsa, toplam faydanın azamileştirilmesi aşırı bir birikim oranına (en azından yakın bir gelecekte) öncülük edebilir. Ahlaki bir bakış açısından saf zaman tercihi temelinde, gelecekte refahı daha da azaltmanın temeli olmadığından, sonuç büyük bir ihtimalle gelecek nesillerin avantajları için bugünden fedakarlık yapmayı gereksiz kılacak kafi bir büyüklüktedir. Bu söylediğim, sadece daha fazla sermayeyle ve daha iyi teknolojiyle daha büyük bir nüfusu idame etmek mümkün olduğu takdirde doğrudur. O nedenle, faydacı doktrin daha ileride daha iyi olacak kuşakların hatırına fakir kuşaklardan ağır fedakarlıklarda bulunmayı talep etmeye yönlendirebilir. Fakat bazılarının kayıplarını, bazılarının kazançları üzerine dengeleyen bu avantajların hesaplanması, çağdaşlar arasında olmaktan daha çok, kuşakların durumunu haklılaş-

---

*Policy/Ulusal Ekonomik Politika* (New Haven, Yale University Press,1966) ch.9 ve R. M. Sollow, *Growth Theory/Büyüme Teorisi* (New York, Oxford University Press,1970) ch. V. Daha önemli eserler için bakınız F.P.Ramsey, *A Mathematical Theory of Saving/Tasarrufun Matematiksel Teorisi*, *Economic Journal*, vol. 38 (1928) Arrow ve Scitovsky'da yeniden basıldığı gibi, *Readings in Welfare Economics/Refah Ekonomisinde Okumalar*; T.C. Koopmans, *On the Concept of Optimal Economic Growth/Optimal Ekonomik Büyüme Kavramı Üzerine* (1965) *Scientific Papers of T.C Koopmans/T.C.Koopmans'ın Bilimsel Belgeleri*'ndeki gibi (Berlin Springer Verlag,1970). Sukamoy Chakravarty, *Capital and Development Planning/Sermaye ve Kalkınma Planı* (Cambridge, M.I.T. Press 1969) normatik soruları ele alan teorik bir ankettir. Teorik amaçlar için kişi, ideal bir toplumun ekonomisi istikrarlı bir büyüme durumunda düşünür (büyük olasılıkla sıfırdır) ve uygun bir zamanda tasarruf problemi büyüme yoluna geçit veren külfetlerin seçimi olarak yapılan bir seçimdir (veya daha fazla yol varsa öyle bir yoldur) ve bunlara ulaşıldığında gerekli düzenlemeler için adaleti sağlamak mümkün hale gelir. Ben bu öneriyi takip etmeyeceğim benim yorumum daha temel seviyededir.

tırmış görünmektedir. Eğer biz kesin bir adil tasarruf ilkesini tanımlayamıyorsak, bu tür bir aşırılıktan kaçınmamız gerekir.

Sözleşme doktrini bu problemi orijinal pozisyonun bakış açısından ele alır ve tarafların uygun tasarruf ilkelerini benimsemelerini öngörür. Onların adaletin iki ilkesinin bu sorunu çözümlemiş gibi durdukları açık görünmektedir. Fark ilkesi kuşaklar üzerinden tasarruf sorununa uygulandığı zaman, bu hiçbir zaman tasarruf olmamasına veya sosyal şartları yeteri kadar iyileştirecek ölçüde yeterli tasarruf bulunmamasına yol açar. Böylece bütün eşit özgürlükler etkili şekilde kullanılamaz. Adil tasarruf ilkesini takiben, her kuşak kendisinden öncekilerinden alır ve daha sonra gelecek olanlara katkı yapar. Önceki kuşakların durumunu düzeltmek için sonraki kuşakların yapabileceği bir şey yoktur. O nedenle, fark ilkesi kuşaklararası adalet sorununu üstlenmez, bu durumda tasarruf sorununa başka bir yolla yaklaşılması gerekir.

Bazısı kuşakların farklı kaderleri olmasının adil olmadığını düşünür. Herzen, kendilerinden öncekilerin emeğinin karıyla yaşayanların aynı bedeli ödememesinden bu yana, insan gelişmesinin bir tür haksız kronoloji olduğunu açıklar. Yine Kant, önceki kuşakların kendi yükümlüklerini sonrakiler için yerine getirmelerini ve en son kuşağın bu tamamlanmış yapıda iyi bir şansa sahip olarak durmasını şaşırtıcı olarak nitelendirmiştir.<sup>21</sup> Bu duygular tamamen doğal olmakla birlikte yersizdir. Kuşaklar arasındaki ilişki özel bir tür ilişki olsa bile, çözümlenemez hiç bir zorluğa geçit vermez.

Kuşakların zaman içinde yayıldığı ve bunların arasındaki gerçek menfaatlerin tek bir yönde aktığı doğal bir olgudur. Bu durum değiştirilemez ve o nedenle adalet sorunu ortaya çıkmaz. Neyin adil neyin gayri adil olduğu kurumların doğal sınırlamalarla ilgili ne yaptığıyla ve tarihsel olasılıklardan avantaj sağlayabilecekleri şekilde kurulmalarıyla ilgilidir. Açıkçası (belki ilk kuşak hariç) tüm kuşaklar kazanacaksa, öncekilerden bir şeyler alabilmelerini sağlayacak ve daha sonrakilere adil bir pay bırakabilecek adil bir tasarruf ilkesi seçmek zorundadırlar. Kuşaklar

---

<sup>21</sup> Alexander Herzen'in yorumu Isaiah Berlin'in Franco Venturi, *Roots of Revolution/Devrimin Kökenleri* (New York, Alfred Knopf,1960), sf. xx'e yazdığı önsözde bulunmaktadır. Kant'la ilgili atıf için, *Idea for Universal History with a Cosmopolitan Purpose/Kozmopolitan Bir Amaçla Evrensel Tarih İçin Fikir için de, Political Writings/Siyasi Yazılar*, ed. Hans Reiss and trans. H. B. Nisbet (Cambridge, The University Press, 1970), sf. 44'e bakınız.

arasındaki ekonomik mübadeleler, -söz gelişi- sanal olanlardır, yani adil bir tasarruf ilkesi benimsendiği zaman orijinal pozisyonda yapılan ikame edici düzeltmelerdir.

Taraflar bu problemi incelediklerinde, kendilerinin hangi kuşağa ait olduklarını ve aynı duruma neyin geleceğini, kendi toplumlarının uygarlık aşamasını bilmemektedirler. Onların, bunun yoksulluk mu veya görece refah mı, büyükçe bir tarım mı veya henüz bir endüstrileşme mi vb. olduğunu söyleyebilecek bir yolları yoktur. Bu konudaki cehalet perdesi tamdır. Ancak biz orijinal pozisyonunun yorumunun şimdiki zamandaki girişini esas aldığımızda (§24), taraflar onların çağdaşları olduğunu bilirler ve bizim başlangıç varsayımlarımızı değiştirmedikçe, onlar için her ne olursa olsun herhangi bir tasarruf üzerinde hemfikir olmaları için herhangi bir neden yoktur. Önceki kuşaklar tasarruf yapmıştır veya yapmamıştır, tarafların buna etki edecek hiçbir şeyleri mevcut değildir. Böylece kabul edilebilir bir sonuç elde edilir. Biz ilk önce tarafların aile çizgilerini temsil ettiklerini varsayalım ve torunlarının daha acil olduklarını en azından kimin dikkate alacağını ve ikincisi benimsenen ilkenin hangisini onlar önceki kuşakların takip etmelerini isterlerdi diye düşünürüz. (§22) Bu kısıtlamalar, cehalet perdesiyle birlikte, herhangi bir kuşağın her şeye rağmen diğer tüm kuşaklara dikkat etmesini sağlar.

Adil tasarruf ilkesine (ve daha iyisi, bu tür ilkelerin sınırlarına) gelmeden önce, taraflar kendilerine daha önceki bütün diğer kuşakların aynı kriterlere göre tasarruf ettikleri veya edecekleri varsayılan ilerlemenin her aşamasında ne kadar tasarruf yapmaya istekli olduklarını sorarlar. Onlar uygarlığın verili herhangi bir aşamasında, kendi tasarruf etme isteklerini önerdikleri oranların tüm birikim uzamını düzenlediğinin bilincinde olarak gözden geçirirler. Not etmek gerekir ki, tasarruf ilkesi ilerlemenin her düzeyinde uygun oranı (veya oranların sırasını) tahsis eden bir kuraldır; yani oranların programını belirleyen bir kuraldır. Muhtemelen farklı oranlar farklı aşamalarda tahsis edilir. İnsanlar yoksul ve tasarruf etmek zor olduğunda, düşük oranda da olsa bir tasarruf gereklidir; buna karşılık zengin bir toplumda, tasarrufun gerçek yükü az olduğundan daha makul tasarruflar beklenir. Sonunda, adil kurumlar bir defa kurulduğunda ve bütün temel özgürlükler etkili şekilde gerçekleştiğinde, net birikim sifıra düşmeyi ister. Bu noktada, bir toplum adil kurumlar tarafından sürdürülen ve onların maddi temelle-



rini koruyan kendi adalet ödeviyle karşılaşır. Adil tasarruf ilkesi, toplum adalet meselesi olarak neyi korumak isterse ona uygulanır. Eğer toplumun üyeleri başka amaçlar için tasarruf yaparlarsa, bu başka bir meseledir.

Tasarrufların programlanması kabul edildiğinde onun çok spesifik olması imkansızdır. Sezgisel düşüncelerden umut edebileceğimiz en fazla şey belirli aşırılıkların istisna edilecek olmasıdır. O nedenle, biz tarafların birikimin erken aşamalarında çok yüksek oranları zorlamaktan kaçınacaklarını varsayabiliriz, geç geldikleri için bundan yararlanırsalar, hatta onlar toplumlarının fakirleşmesine yol açsalar dahi, bu oranları iyi niyetle kabul edebilecek durumda olmalıydılar. Burada taahhütlerin zorlaması tam olarak önce uygulanır.(§29) Diğer taraftan, atalarımız kendi paylarını bizim avantajımıza tasarruf ettiler diye, onlar da bütün kuşakların biraz tasarruf sağlamalarını isteyeceklerdir. Bu gözlemler, tasarruf kuralı için geniş sınırlar tesis eder. Aralığı daraltmak için biraz ileri gittiğimizde, biz tarafların, bitişik kuşakların üyeleri için birbirlerinden ilerlemenin her düzeyinde makul olarak neyi beklediklerini soracaklarını varsayabiliriz. Onlar, adil tasarruf programının parçalarını bir araya toplamaya çalışırlar. Bunu yaparken bir önceki kuşak atalarına mal ettikleri her neyse, kendileri de ilk kuşak çocukları için tasarruf etmek istedikleri miktarı dengede tutarak bunu yaparlar. Yani kendilerini babaymış gibi hayal ederler. Diyelim ki, onlar kendi oğulları ve torunları için bir kenara ne kadar koymaları gerektiğini bilirler. Bunu kendi babalarından ve büyük babalarından kendileri için neyi talep etmeye yetkili olduklarına inanarak yaparlar. Onlar, şartların iyileştirilmesi için uygun olan nafakayla birlikte her iki taraftan da adil görünen noktaya vardıklarında, bu aşama için adil oran (veya oran aralığı) belirlenmiş olur. Her aşama için bu yapıldığında adil tasarruf ilkesi tanımlanır. Elbette, taraflar, bu süreç boyunca biriktirme işleminin amacını, yani içinde temel özgürlüklerin gerçekleşeceği etkili adil kurumları tesis için yeterli maddi temelli bir toplumun durumunu zihinlerinde tutarlar. Tasarruf ilkelerinin bu şartlara cevap verdiğini kabul edersek, bu tasarruf ilkesi takip edildiğinde hiçbir kuşak diğer kuşaklarda kusur bulamaz. Zaman içinde ne kadar değişirse değişsin bu böyledir.

Zaman tercihi ve öncüllük konularıyla ilgili meseleleri bir kenara bırakıyorum. Bunları ilerideki bölümlerde ele alacağım. Şimdilik sözleşmesel yaklaşımın temel özelliklerine değinmek istiyorum. Öncelikle,

adil bir tasarruf ilkesinin kelime anlamıyla demokratik bir şekilde uygulanamayacağı açık olsa da, orijinal pozisyon anlayışı aynı sonuca ulaşır. O kişinin hangi kuşağa ait olduğunu hiç kimse bilmediğinden, bu sorun herkesin bakış açısıyla ele alınmakta ve adil biriktirme benimsenen ilke tarafından ifade edilmektedir. Aynı ilke her zaman seçilmiş olduğundan, tüm kuşaklar görünüş itibariyle orijinal pozisyonda temsil edilmektedir. İdeal demokratik bir karar, bir kişinin her kuşağın talepleriyle bağlı olması ve “dokunulan şey, herkesi etkiler” ilkesini tatmin edecek şekilde sonuçlanacaktır. Bununla birlikte, büyük ihtimalle ilk kuşak hariç, makul bir tasarruf oranı sağlandığında, her kuşağın kazanacağı açıktır. Birikim süreci bir defa başladığında ve öylece taşındığında, bu sonradan gelen bütün kuşakların iyiliğindedir. Adil bir tasarruf ilkesinin tanımladığı gibi her kuşak sonrakine aynı sermayede adil bir karşılık bırakacaktır. (Burada sermayenin sadece fabrika ve makineler olmadığı, adil kurumları ve özgürlüğün değerini mümkün kılan bilgi ve kültürle birlikte teknikler ve beceriler de olduğu unutulmamalıdır.) Bu karşılık, daha önceki kuşaklardan alınan şeylerin karşılığıdır ve bu sonraki kuşakların daha adil bir toplumda daha iyi koşullarda yaşamasını sağlar.

Bu durum, aynı zamanda sözleşme doktrininin adil bir toplumu birikim sürecinin amacı olarak tanımlamasının özelliğidir. Bu özellik, orijinal pozisyonda seçilen ilkelerin içinde yer alan adil temel yapı kavramından türemektedir. Bu bağlamda, hakkaniyet olarak adalet faydacı görüşlerle çelişmektedir. (§41) Adil tasarruf ilkesi kuşaklar arasında adil bir toplumun korunmasının ve gerçekleşme yükünün kendi hakkaniyetli payları oranında taşınması anlayışı olarak kabul edilebilir. Bazı genel taslaklar belirlenebilse de, tasarruf sürecinin amacı en baştan bellidir. Belirli durumlar, zamanla ortaya çıksalar da, bunlar daha detaylı yönleri belirlerler. Ancak biz her halükarda süresiz olarak azamileştirmeyi sürdürmekle bağlı değiliz. Tasarruf ilkesi farklılık ilkesini sınırlasa da, gerçekten, bu sebepten dolayı tasarruf ilkesi kurumlar için adalet ilkelelerinden sonra gelir. Bu ilkeler, bize ne için çabaladığımızı açıklarlar. Daha önce kabul edildiği üzere orijinal pozisyona ulaşmakta tasarruf ilkesi, adil kurumları idame ettirmek ve ilerletmek için doğal bir görev olarak kabul edilmiş bir yorumu temsil eder. Bu durumda etik problem, tüm toplumun tarihsel akış boyunca ve tüm kuşaklara adil davranabilecek bir yol üzerinde mutabık kalır. Orijinal pozisyonda kişilere adil

görünen şey, bu örnekte olduğu gibi adaleti başkalarına göre tanımlamaktadır.

Toplumun son aşamasının önemi her şeye rağmen yanlış yorumlanmamalıdır. Tüm kuşaklar net tasarrufların gerekmeyeceği adil duruma ulaşmak için üzerlerine düşeni yaparken, bu durum tüm sürece tek başına anlam ve amaç sağlayan yegane şey olarak düşünülmemelidir. Aksine, tüm kuşakların kendilerine uygun amaçları vardır. Bireylerden daha fazla birbirleriyle alt üst ilişkisi içinde değillerdir. İnsanların yaşamı tarihe yayılmış birliktelik tasarısı olarak algılanır. Bu çağdaşların birlikteliğini düzenleyen aynı adalet anlayışınca yönetilmektedir.

Son olarak, tasarrufun istenildiği son aşama büyük refahın olması değildir. Bu düşünce belki de bazı vurguları hak etmektedir. Daha ileri bir refah bazı amaçlar için fuzuli olmayabilir ve gerçekten ortalama gelir, kesin konuşmak gerekirse çok yüksek bulunmayabilir. Adalet eski kuşağın daha sonraki kuşakların zengin olmaları için tasarruf etmesine ihtiyaç duymaz. Adil kurumların gerçekleştirilmesi ve özgürlüğün adil değerinin sağlanması için tasarrufa ihtiyaç duyulur. Eğer ilave tasarruf sağlanacaksa, bu başka amaçlar içindir. Adil ve iyi düzenlenmiş bir toplumun, hayatın yüksek maddi standardını beklemesine inanmak bir hatadır. İnsanların istediği şey, başkalarıyla birlikte özgür kuruluşlarda anlamlı şekilde çalışmaktır. Bu kuruluşlar birbirleriyle olan ilişkilerini adil temel kurumlarının çatısı altında düzenlerler. Buna ulaşmak için, şeylerin durumunun büyük refahına gerek yoktur. Gerçekten de belirli bir noktadan sonra ortaya pozitif bir engel çıkar. Eğer bu bir düşkünlüğe veya boşluğa yönlendiren bir şey değil ise, en iyi ihtimalle anlamsız bir oyalanmadır. (Elbette anlamlı çalışmanın tanımı kendi içinde problemlidir. Yine de bu durum, adaletin bir problemi değildir. §79'de yapılan bazı yorumlar buna yöneliktir.)

Şimdi yapmamız gereken şey, adil tasarruf ilkesini adaletin iki ilkesiyle birleştirmektir. Bu, söz konusu ilkenin her kuşaktaki en az avantajlı olanların bakış açısından tanımlanarak yapılabilir. Temsilci kişilerin zamanla artan tasarruf oranını belirlemek için sanal düzeltmeleri yapan kişiler bu gruptandır. Bunlar farklılık ilkesinin uygulanmasını sınırlandırmak için bunu üstlenirler. Her kuşakta kişilerin beklentisi, kabul edilecek tasarrufların bir kenara bırakılması koşuluna maksimize edilmelidir. Böylece farklılık ilkesinin geniş açıklaması tasarruf ilkesini bir sınırlama olarak içermektedir. Adaletin birinci ilkesi ve adil fırsat eşitli-

ği ilkesi nesillerdeki farklılık ilkesinin uygulanmasını sınırlarken, tasarruf ilkesi de bunun kapsamını bu kişiler arasında sınırlar.

Elbette daha az avantajlı olanların tasarrufunun kendilerinin yatırım sürecinde aktif olarak yer almalarıyla yapılmasına gerek yoktur. Bunun yerine, bu durum, normal olarak onların ekonomik uygun birikim için gerekli olan diğer düzenlemeleri onaylamasından oluşur. Tasarruf daha az avantajlı olan sonraki kuşakların hayat standartlarını yükseltmek için tasarlanmış siyasalar olarak siyasi yargıların kabul edilmesiyle elde edilir. Böylece var olan acil kazançlardan sakınılır. Yapılabilecek gerekli tasarruflarla bu düzenlemeler desteklenirse, her hangi bir kuşaktaki en az avantajlıların da yer aldığı hiç bir temsilci kişi, bir diğerini kendi işlerini yapmamayla suçlayamaz.

Adil tasarruf ilkesinin bazı ana özellikleriyle ilgili özet bir tasarı için bu kadarı yeterlidir. Şimdi en az çağdaşlarının sahip olduğu kadar farklı kuşaklarda yer alan kişilerin birbirlerine karşı olan görevlerini ve yükümlülüklerini görebiliriz. Mevcut kuşak bu şekilde istediğini yapamaz; fakat farklı zaman dilimlerinde yer alan kişiler arasında adaleti tanımlamak için orijinal pozisyonda seçilen ilkelerle bağlıdır. İlave olarak, kişilerin adil kurumları muhafaza etmek ve ilerletmek gibi doğal bir görevi bulunmaktadır ve bunun için uygarlığın gelişiminin belirli bir seviyeye yükseltilmesi gerekmektedir. Bu tür görevlerin ve yükümlülüklerin kaynağı ilk bakışta sözleşme doktrininin zoraki bir uygulaması olarak görülebilir. Yine de bu gereksinimler, orijinal pozisyonda onaylanır ve hakkaniyet olarak adalet anlayışı temel düşüncede her hangi bir değişiklik olmaksızın bu konuları kapsar.

#### 45. ZAMAN TERCİHİ

Orijinal pozisyonda kişilerin bir tasarruf ilkesi seçerken saf bir zaman tercihine sahip olmadıklarını varsaymıştım. Bu varsayımın sebeplerini incelememiz gerekmektedir. Bireysel olarak saf zaman tercihinden kaçınma hali, rasyonel olmanın bir özelliğidir. Sidgwick'in bahsettiği gibi, rasyonellik yaşamımızın tüm alanları için tarafsız bir ilgi anlamına gelmektedir. Zamanda sadece bir yerin farklılığı, bu süre erken olsun veya olmasın, onunla ilgili daha fazla şeye sahip olmak veya olmamak için rasyonel bir zemin oluşturmaz. Elbette, şimdiki zamandaki veya yakın gelecekteki bir avantaj, onun daha fazla kesinliği veya olasılığı yönün-

den daha ağır basar. Bu durumda, kendi durumumuz ve göreceli zevklerimiz için olan kapasitemizin nasıl değişeceğini dikkate almamız gerekir. Ancak bunların hiç birisi daha yakındaki geçici pozisyonlardan dolayı gelecek daha büyük bir iyilik için şimdiki zamandaki daha küçük iyiliği tercih etmemizi haklılaştırmaz.<sup>22</sup> (§64)

Sidwick, evrensel iyiliğin nosyonlarının ve bireysel iyiliğin önemli ölçüde birbirine benzediğini düşünmüştür. Bir kişinin iyiliğinin, karşılaştırmayla ve farklı iyiliklerin zaman içinde birbirlerini takip ettikleri gibi bir birleşmeyle oluştuğunu düşünmüştür. Bu nedenle, evrensel iyilik de karşılaştırmayla ve birçok farklı bireyin iyiliğinin birleşiminden oluşmuştur. Bu durumda parçaların bütüne ve birbirlerine olan ilişkisi paraleldir ve bunlar faydacılığın ortak ilkesi üzerine kurulmuşlardır.<sup>23</sup> (§64) Daha önce olduğu gibi kişilerin ve kuşakların farklı geçici pozisyonları onlara farklı davranılmasını tek başına haklılaştırmadığından, toplum için olan adil tasarruf ilkesi saf zaman tercihinden etkilenmemelidir.

Hakkaniyet olarak adalette, adalet ilkeleri bir kişi için olan rasyonel seçimlerin ilkelerinin eklentileri olmadığından, zaman tercihinin karşı olan argüman başka türlü olmalıdır. Bu sorun orijinal pozisyona yollanmada bulunularak çözümlenir; fakat bu perspektiften bakıldığında da, yine aynı sonuca ulaşırız. Tarafların zamanda her hangi bir pozisyona ağırlık vermeleri için bir neden yoktur. Uygarlığın her aşamasında onların bir tasarruf oranı seçmeleri gerekir. Daha önceki periyotlar ve daha uzak periyotlar arasında ayırım yapmaları gerekirse, gelecekteki durumlar şimdikilerden daha az önemli görünür. Şimdiki durumlar ise gelecekte daha az önemli olacaktır. Şimdiye kadar her hangi bir tercih/seçim yapılması gerekiyorsa da, kişilerin gelecekte bugün için yapacakları indirim yerine bugünün gelecek için olan indirimini seçmeleri için her hangi bir sebep yoktur. Bu durum simetrik ve bir seçenek bir diğeri için keyfidir.<sup>24</sup> Orijinal pozisyondaki kişiler, her periyodu dikkate aldıklarından ve yine cehalet perdesinin öznesi olduklarından dolayı bu simetri onlar için belirgindir ve bunlar daha yakın periyotlara az veya

---

<sup>22</sup> Bakınız *The Methods of Ethics/Etiğin Metodları*. 7th ed. (London, Macmillan 1907) sf. 381. Zaman tercihi Ramsey tarafından da reddedilmiştir. Bakınız: *A Mathematical Theory of Saving/Tasarrufun Matematiksel Bir Teorisi*

<sup>23</sup> *Methods of Ethics/ Etiğin Metodları*, sf. 382. Ayrıca bakınız §30 dip not 37.

<sup>24</sup> Bakınız Sen, *On Optimizing the Rate of Saving/Tasarruf Oranının Optimizasyonu Üzerine*, sf. 482

çok ağırlık veren bir ilke üzerinde uzlaşmazlar. Onlar bu yolda sadece tüm görüşlerle tutarlı bir anlaşmaya varabilirler. Bu yolda zaman tercihinin bir ilkesini kabul etmek için birbirlerinin taleplerini sadece bu olasılık temelinde farklı ağırlıklarla değerlendirecek geçici olarak farklı yerleştirilmiş kişiler yetkilendirilmelidir.

Rasyonel sağduyuda olduğu gibi, saf zaman tercihinin yadsınması, belirsizliklerin ve değişen durumların dikkate alınmamasıyla uyumsuz olmadığı gibi, yatırım için limitli kaynaklar da faiz oranını kullanmayı reddetmezler. (Bu durum, sosyalist veya özel mülkiyet ekonomilerinde de böyledir.) Bu sınırlama, daha çok adaletin ilk ilkelerinde bulunur. Bu durumda, biz kuşaklara sadece daha erken veya daha sonra olmalarına göre farklı muamele etmeye izinli değildir. Bu açıdan orijinal pozisyon, doğru ilkeye yol gösterme konusunda iyi tanımlanmıştır. Bireyler açısından, saf zaman tercihi irrasyoneldir: bu kişinin her anına hayatın eşit parçaları olarak bakamayacağı anlamına gelir. Toplum açısından ise, saf zaman tercihi gayri adildir: bu yaşayanların pozisyon avantajını zamanında kendi menfaatlerine almaları anlamına gelir (daha genel bir örnekte geleceği hesaptan düşmek anlamına gelir).

O halde, sözleşme görüşü, Sidwick'in zaman tercihinin sosyal seçim zemininde reddetmesiyle hemfikirdir. Yaşayanlar, bu tür düşüncelerle hareket ederlerse, atalarına ve ardıllarına karşı yanlış yapmış olurlar. Bu iddia, kimi zaman söylendiği üzere, bunların şimdiki kuşağın isteklerinin sosyal siyaseti belirlemesine ihtiyaç duymasından dolayı demokratik ilkelere aykırı görülebilir. Elbette, bu tercihlerin uygun koşullar altında berraklaştırılmasına ve teminat altına alınmasına ihtiyaç olduğu varsayılır. Gelecek için olan kolektif tasarrufun kamusal mallar yönünden birçok özelliği bulunmaktadır. Zira bu durumda izolasyon ve güven problemleri ortaya çıkar.<sup>25</sup> Fakat bu güçlüklerin üstesinden gelineceğinin ve şimdiki kuşakların bilgilendirilmiş kolektif kararı gerekli koşullar altında birlikte vereceklerinin bilindiği varsayıldığında, devletin demokratik görüşü ve müdahalesi kamusal muhakemeye göre açıkça yanlıştır ve bu gelecek nesillerin iyiliğine dahi olsa uygun görülmez.

---

<sup>25</sup> Bakınız Sen, age., sf. 479 ve S.A.Marglin *The Social Rate of Discount and the Optimal Rate of Investment/İskontonun Sosyal Oranı ve Yatırımın Optimal Oranı*, *Quarterly Journal Economics*, vol.77 (1963), sf. 100-109

Bu iddianın doğru olup olmadığı, onun nasıl yorumlandığına bağlıdır. Demokratik anayasa tasviri olarak buna bir itiraz olmaz. Yasama tasarruflarında ve sosyal politikalarda bu bir defa ifade edildiğinde, devlet demokratik olmayı bırakmadıkça kamu bunu çiğnemez. Ne kadar tasarruf yapılması konusunda hükümet seçmenlerin görüşlerini geçersiz saymaya yetkili değildir. Eğer demokratik rejim haklılaştırılacaksa, o zaman devletin böyle bir güce sahip olması normal olarak denge üzerinde büyük bir adaletsizliğe yol açar. Anayasal düzenlemeler hakkında büyük ihtimalle nasıl adil ve etkili bir yasama oluşturulacağına göre tercih/seçim yapmalıyız. Bir demokrat, demokratik bir anayasanın kriterlerinin en iyi şekilde sağlanacağına inanan kişidir. Fakat adaletin bu anlayışı, gelecek kuşakların adil talepleri için bir hüküm içerir.

Rejimlerin seçimi hakkında pratik bir mesele gibi dahi olsa, seçmenler son söz hakkına sahiptir. Bu durum, devletin kişilerin isteklerini çiğnemesinden daha doğru olacaktır. Bununla birlikte, adil bir anayasanın uygun koşullar altında bile kusurlu usulü bir adalet durumu olmasından bu yana, insanlar yine de yanlış karar verebilir. Geri dönülemez zararlara sebep olarak, onlar önlenebilecek başka bir devlet formu altındaki diğer kuşaklara karşı büyük suçlar işlemeyi sürdürmektedirler. Buna ilave olarak, adaletsizlik, demokratik rejimin altında yatan aynı adalet kavramı tarafından tam olarak aşikar olması ve bunun ispatının mümkün bulunmasıdır. Bu kavramın birçok ilkesi anayasada az ya da çok belirgindir ve bunu yorumlayan yargı ve bilinçli görüş tarafından bundan sıklıkla bahsedilmektedir.

O halde, bu durumlarda bir demokratın, kamusal iradeye itaatsizliği uygun şekilleriyle karşı çıkmaması veya hatta hükümetin bir görevlisi olarak ondan kaçınmaya çalışması için hiçbir sebep yoktur. Bir kişi demokratik anayasanın sesine inansa ve onu desteklemek için görev üstlenmeyi kabul etse bile, belli yasalara boyun eğme görevi kolektif muhakemenin gayri adil olduğu durumlarda mümkün olmaz. Tasarrufların derecesi konusundaki kamusal karar hakkında dokunulamaz bir şey bulunmamaktır. Onun zaman tercihiyle olan teamülü özel bir yere sahip değildir. Gerçekten zarar gören tarafların yokluğunda, gelecek kuşaklar, bu konuyu daha çok açık sorun haline getirir. Bir kişi, başka bir devlet türünün daha iyi olduğunu ve bir kişinin çabalarının bu amaca yönlendiğini düşünmedikçe demokrat olmaktan vazgeçmez. Kişi buna inanmadığı ve itaatsizliğin uygun türlerini düşündüğü takdirde,

örneğin sivil itaatsizlik fiilleri veya vicdani reddin her ikisi de gereklidir ve bunlar demokratik olarak harekete geçirilmiş politikaları düzeltmenin yollarıdır. Böylece bir kişinin davranışı demokratik bir anayasayı kabul etmeyle tutarlı bir hale gelecektir. Gelecek bölümde bu konuyu detaylı olarak ele alacağım. Şimdilik önemli olan şudur: gelecekle ilgili hüküm konusunda kolektif irade diğer tüm sosyal kararlarda olduğu gibi adalet ilkeleri için bir öznedir. Bu durumla ilgili alışılmamış özellikler bir istisna oluşturmaz.

Saf zaman tercihini, gelecekle ilgili belirli bir indirim yapmanın diğer türlü kusurlu kriteri geliştirebilmesiyle uyumlu olarak ilk kriterle reddetmenin mümkün olabileceğini gözlemlemekteyiz. Örneğin faydacı ilkenin önceki nesiller üzerine aşırı güçlük empoze edecek çok yüksek tasarruf oranına neden olacağına daha önce değinmiştim. Bu sonuç, belli bir dereceye kadar gelecekte yaşayanların refah indirimiyle doğrulanabilir. Daha sonraki kuşağın refahı daha az dikkate alınmaya zorlanacağından, daha önce olduğu gibi çok şeyin tasarruf edilmesi gerekli değildir. Faydacı fonksiyonda şart koşulan parametreleri ayarlamak için gerekli birikimi değiştirmek mümkündür. Bu sorunları burada tartışmayacağım.<sup>26</sup> Ne yazık ki bu araçlarla ilgili fikirleri sadece yanlış ilkelere sonuçlarını yatıştırmak için ifade edebilirim. Buradaki durum belirli açılardan fayda standardıyla eşitlik ilkesini birleştiren sezgici anlayışta bulunan duruma benzemektedir. (bakınız §7) Burada iki ilkeden birisi de kabul edilmediğinden, uygun ağırlıkta bulunan eşitlik kriteri faydacı kriteri doğrulamaya hizmet eder. Nitekim daha önce benzer bir yolla, uygun tasarruf oranının zamanla sosyal faydayı artıracığı fikrinden bahsetmiştim (Bütünü maksimize edeceğinden), gelecek nesillerin refahı daha ağır basmazsa daha makul bir sonuca ulaşabiliriz ve en uygun indirim, toplumun ne kadar hızlı büyüdüğüne, sermayenin verimliliğine ve benzeri şeylere dayanabilir. Burada yapmak istediğimiz şey, sezgici kararlarımızla uyumlu olan bir sonuca ulaşmak için belirli parametreleri ayarlamaktır. Kuşaklar arası adaleti sağlamak için, faydacı ilkedeki bu modifikasyonlar gereklidir. Zaman tercihini anlatmanın bu durumlarla ilgili bir gelişmeye sebep olacağı kesindir; ancak ben bu yola

---

<sup>26</sup> Chakravarty'nin *Capital and Development Planning/ Sermaye ve Kalkınma Planlaması*, sf. 39f,47, 63-65, 249f ve Sollow'un, *Growth Theory/Büyüme Teorisi*, sf. 79-87 ye sorunun matematik açıdan yaklaşımı için bakınız.



başvuruyor olmanın yanlış bir anlayıştan yola çıktığımızın bir göstergesi olduğunu düşünmekteyim. Buradaki durumla daha önce bahsedilen sezgici görüş arasında bir fark bulunmaktadır. Eşitlik ilkesinin aksine, zaman tercihi sezgisel etik başvuruya dayanmaz. Faydacı kriterin sonuçlarını mutedilleştirmek için sadece *ad hoc* (çn:amaca özel, geçici) durum takdim edilmiştir.

#### 46. ÖNCÜLLÜĞÜN İLERİ DURUMLARI

Adil tasarruflar sorunu adaletin öncüllüğünün ileri durumlarını tasvir etmek için kullanılabilir. Sözleşme doktrinin bir özelliği, bir kuşağa daha sonraki kuşakların refahı için ne kadar tasarruf edebileceklerinin sorulmasıyla üst bir sınırdan yer almasıdır. Adil tasarruf ilkesi birikim oranı üzerine bir sınırlama olarak hareket eder. Her bir çağ adil kurumlar ve özgürlüğün adil değeri için gerekli olan şartlara ulaşmak için payına düşeni yerine getirir; fakat bunun ötesinde başka bir şeye ihtiyaç duymaz. Avantajların tutarının çok büyük olduğuna, bunların uzun vadeli gelişimleri temsil etmesine ve tasarrufla ilgili daha yüksek oranlara ihtiyaç duyulmasına kısmen itiraz edilebilir. Bazıları daha ileri giderek refahtaki eşitsizlikleri sürdürebilir ve sonradan ortaya çıkan ekonomik ve sosyal menfaatler yeterince fazlaysa adaletin ikinci ilkesinin ihlal edilmesine olanak tanıyan yetkiyi haklılaştırmaya çalışabilir. Kendi görüşlerini desteklemek amacıyla gelecek nesillerin refahı için böyle eşitsizlikleri ve birikim oranlarını kabul etmemize neden olacak örneklerle dayanabilir. Örneğin Keynes, I. Dünya Savaşı'ndan önce sermayenin büyük birikimlerinin refahın eşit bir şekilde dağıtıldığı bir toplumda asla ortaya çıkmadığını belirtmektedir.<sup>27</sup> Keynes 19. yüzyıldaki toplumların artırılmış gelirinin, bunları en az kullanabilecek kişilere bırakılacak şekilde düzenlendiğini söylemektedir. Yeni zenginler büyük harcamalarda bulunmamışlar ve yatırımın verdiği ani tüketim gücünü tercih etmişlerdir. Sermayenin hızla artırılmasını ve az çok herkesin yaşamının genel standartlarla istikrarlı şekilde gelişimini sağlayan yegane şey refah dağıtımındaki eşitsizliktir. Keynes'in görüşüne göre bu olgu, kapitalist sistemi haklılaştıran asıl sebeptir. Eğer zenginler yeni zenginliklerini kendilerine harcamış olsalardı, böyle bir rejim hoşgörüsüzlüğü nedeniy-

<sup>27</sup> J.M. Keynes, *The Economic Consequences of the Peace/Barışın Ekonomik Sonuçları* (London Macmillan, 1919) pp.18-22

le reddedilirdi. Refah seviyesini ve kültürü artırmanın elbette Keynes'in tanımladığından daha etkili ve adil yolları bulunmaktadır. Bazı belirli özel durumlarda, aristokrasinin vurdumduymazlığına karşı olarak kapitalist sınıfın sadeliği de buna dahildir. Toplum yatırım kaynaklarını kendisi için harcanması istenenden daha fazlasını zenginlere bahşetmelidir. Fakat Keynes'in fikrini haklılaştırmada önemli nokta, dayanakları makul gelsin veya gelmesin, sadece çalışan sınıfın durumunu iyileştirmek için kullanılabilirdir. Onların durumu zor görünse de, Keynes, sistemde görünüşte birçok adaletsizlik olsa da, bunları ortadan kaldırma ve daha az avantajlıların durumunu iyileştirme olanağının olmadığı görüşünü sürdürmektedir. Diğer başka düzenlemeler altında çalışan kişinin konumu daha kötü olabilirdi. Bu iddiaların doğru olup olmadığını incelememize gerek yoktur. Sadece şunu not etmek gerekir, bir kişinin düşündüğünün aksine, Keynes fakirlerin çektiği sıkıntıların sonraki kuşakların büyük refahını haklılaştırdığını söylemez. Dahası bu durum, istikrar ve avantajların toplamı üzerinde adaletin öncüllüğüyle uyumludur. Ne zaman tasarruflar konusunda adaletin sınırlamaları ihlal edilse, bu gösterir ki, şartlar adaletsizliğe maruz kalacak kişilere daha fazla zarar verecek şekilde bunları çığnemez. Bu durum, hali hazırda özgürlüğün öncüllüğü altında tartışılmış konulara benzemektedir.( §39)

Keynes'in zihnindeki eşitsizliklerin, ayrıca adil fırsat eşitliği ilkesini de ihlal ettiği açıktır. Böylece bu kriterin ihlalini mazur görmek için neyin tartışılacağını ve uygun öncüllük kuralını nasıl formüle edebileceğimizi göz önüne almalıyız.<sup>28</sup> Birçok yazar fırsat eşitliğinin vahim sonuçları olduğu fikrine sahiptir. Bu kişiler, bir tür hiyerarşik sosyal yapıya ve nüfuz eden kalıtsal özelliklere sahip bir yönetici sınıfın kamu yararı için önemli olduğuna inanırlar. Siyasi güce tecrübeli, toplumlarının anayasal gelenekleriyle ilgili eğitim almış kişiler sahip olurlar ve bu kişilerin hırsları güvence altına alınan pozisyonun imkanları ve kolaylıkları tarafından ılımlılaştırılır. Diğer türlü menfaatler çok artacak ve kültürden yoksun kişiler ve kendi amaçları uğruna devletin kontrol

---

<sup>28</sup> Bu ve sonraki birkaç paragrafta, Michael Lessnoff'a borçluyum. Onun *Political Studies/Siyasal Çalışmalar* içindeki makalelerine bakınız, vol.19 (1971),sf.75f. Buradaki ve §39'daki öncelik kurallarının açıklanmasında ve incelemesinde onun eleştirilerinden yararlanılmıştır.

gücü için diğerleriyle çarpışma halinde olacaklardır. Onun için Burke, yönetici sınıfın büyük ailelerinin kendi siyasi yönetim erdemleriyle kuşaktan kuşağa genel refaha katkıda bulduklarına inanmıştır.<sup>29</sup> Hegel ise fırsat eşitliği üzerine ilk doğan kuralı gibi sınırlamaların, devletten bağımsız ama siyasal kurallara göre yönetilebilme erdemine sahip büyük arazi sahibi sınıfın oluşmasını, kar arayışını ve sivil toplumun ileride oluşabilecek öngörülemeyen durumlarını sağlamak için konulduğunu düşünmüştür.<sup>30</sup> Ayrıcalıklı aile ve bunlar tarafından benimsenen mülkiyet düzenlemeleri tüm toplumun yararı için evrensel bir menfaat görüşünün berraklaşmasını sağlar. Elbette, birisinin sıkı zümrelere ayrılmış bir şeyi benimsemesine gerek yoktur. Birisi olağan dışı yeteneklere sahip yönetici sınıfın kuvvetinin bu yola sebep olması ve bunu kabul etmesi fikrine karşı çıkmayı sürdürebilir. Fakat bu koşul adil fırsat eşitliği ilkesini inkar etmekle uyumludur.

Şimdi farklılık ilkesi üzerindeki adil fırsat öncüllüğüyle tutarlı olmak açısından, yani Burke ve Hegel'in yaptığı türden bir tartışma için yeterli olmamak açısından, daha az avantajlı olanlar da buna dahil olmak üzere tüm toplum, adil fırsat eşitliği üzerindeki bazı sınırlamalardan faydalanır. Ayrıca biz bu eşitsizlikleri ortadan kaldırma girişiminin sosyal sistemle ve uzun vadede ekonomik süreçle çatışma haline gireceğini, bu nedenle de daha az avantajlıların fırsatlarının daha sınırlı hale geleceğini iddia etmekteyiz. Adil fırsat eşitliğinin öncüllüğü, özgürlüğün öncüllüğünün paralel durumu gibi, daha az avantajlılara verilen şansa başvurmamız anlamına gelir. Onlara daha kapsamlı ve istenen avantajları sunmamız gerekir; aksi takdirde durum tam da bahsettiğimiz gibi olacaktır.

Bu karışık meseleler üzerinde daha fazla durmak istemiyorum. Şunu dikkate almamız gerekir. Dahili yaşamın ve aile etkisinin kültürü, belki de diğer şeylerde olduğu kadar, bir çocuğun motivasyonun ve eğitimden elde edeceği yeteneklerine ve hayati beklentilerine karşın, bunların etkileri adil fırsat eşitliğiyle uyumsuz olmamasını gerektirmez. Adaletin iki ilkesini tatmin eden iyi düzenlenmiş toplumda bile, aile

---

<sup>29</sup> Bakınız *Reflection and the Revulation on France/Yansımalar ve Fransa'daki Devrim Üzerine*, (London, J.M.Dent and Sons, 1910), sf. 49 ve John Plamenatz, *Man and Society/İnsan ve Toplum* (London, Longsman, Green, 1963), vol.1, sf. 346-351

<sup>30</sup> *Philosophy of Right/Hak Felsefesi*, §306. tercüme eden T.M.Knox (Oxford The Clarendon Press.1942), sf. 199.

bireyleri arasındaki eşit fırsatlara bir bariyer oluşturabilir. Tanımladığım gibi, ikinci ilke benzer şekilde motive edilmiş ve bahşedilmiş kişiler için toplumun tüm alanlarında sadece eşit hayati beklentilere ihtiyaç duymaktadır. Çocukların arzularını aynı sektörde nasıl şekillendirecekleri konusunda aileler arasında farklılıklar varsa, adil fırsat eşitliği sektörler arasında kazanılsa da, bireyler arası eşit fırsatlar kazanılmayacaktır. Bu olasılık fırsat eşitliği nosyonunun nereye kadar taşınabileceği sorusunu doğurmaktadır; fakat ben bu konuyu daha ileriye (§77) saklamaktayım. Burada sadece bunun ileri sürdüğü fark ilkesini ve öncelik kurallarının mükemmel fırsat eşitliğine ulaşma aciliyetini azalttığı konusuna değineceğim.

Hiyerarşik sınıf yapısı yararına adil fırsat eşitliği ilkesinin çiğnenmesi konusunda makul argümanlar olup olmamasını incelemeyeceğim. Bu konular, adalet teorisinin bir parçası değildir. Konuyla ilgili nokta, böyle iddiaların bazen riyakar ve kendine hizmet eder görünmeleridir. Onlar toplumun en az şanslı olanlar sektörünün, fırsatlarının eğer bu eşitsizlikler kaldırılrsa dahi hala sınırlı olduğunu ileri sürdüklerinde (doğru olarak veya değil) doğru bir görüşe sahiptirler. Adaletin ilkelerinin tam olarak gerçekleşme şartları mevcut olmadığından dolayı, birisi bunların adil olmadığını iddia edemez.

Öncüllüğün bu durumlarına değindikten sonra, ben şimdi kurumlar için olan adaletin iki ilkesi hakkında son bir açıklama yapmak istiyorum. Bu konuyu tamamlamak için, önceki formülleri içeren tam bir açıklama yapacağım.

## İLK İLKE

Her kişi, herkes için benzer bir eşitlik sistemiyle uyumlu olan bütün bir eşit temel özgürlükler sisteminde yer almak için eşit bir hakka sahiptir.

## İKİNCİ İLKE

Sosyal ve ekonomik eşitsizlikler öyle r düzenlenmelidir ki, her ikisi de:

- (a) daha avantajlı olanlar için daha fazla yarar sağlamalı, adil tasarruf ilkesiyle uyumlu bulunmalı ve
- (b) adil fırsat eşitliği koşulları altında makamlar ve mevkiler herkes için açık olmalıdır.

## İLK ÖNCÜLLÜK KURALI (ÖZGÜRLÜĞÜN ÖNCÜLLÜĞÜ)

Adalet ilkeleri sözlüksel sıralamaya göre sıralanmalı ve böylece özgürlük ancak özgürlüğün hatırına sınırlanmalıdır. Burada iki durum söz konusudur:

- (a) daha az kapsayıcı özgürlük, herkesçe paylaşılan tüm özgürlük sistemini güçlendirmelidir;
- (b) daha az eşit özgürlük, daha az özgürlüğe sahip olanlar tarafından kabul edilmelidir.

## İKİNCİ ÖNCÜLLÜK KURALI (VERİMLİLİK VE REFAH ÜZERİNDE ADALETİN ÖNCÜLLÜĞÜ)

Adaletin ikinci ilkesi sözlüksel olarak verimlilik ilkesinden önce gelir ve bundan dolayı avantajların toplamını ve adil fırsatı azamileştirmek farklılık ilkesinden önce gelir. Burada da iki durum vardır:

- (a) eşitsizlik fırsatı daha az fırsata sahip kişilerin fırsatlarını iyileştirmelidir;
- (b) fahiş bir tasarruf oranı bu zorluğa katlanan kişilerin yüklerini dengelemelidir.

Yorum yapmak gerekir ise, bu ilkeler ve öncelik kuralları şüphesiz tamamlanmamıştır. Diğer başka türlü modifikasyonlar da yapılmalıdır; ancak ben bu ilkelerin açıklamasını daha karmaşık bir hale getirmeyi düşünmüyorum. İdeal olmayan bir teoriye ulaştığımız zaman, adaletin genel anlayışına hemen geri dönemeyeceğimizi gözlemlemek yeterli olacaktır. İki ilkenin sözlüksel sıralaması ve bu sıralamanın ima ettiği değerlendirmeler, birçok durumda makul görünen öncelik kurallarını ileri sürer. Bu kuralların nasıl kullanılacağını ve bunların inandırıcılığını göstermek için birçok farklı örnek verdim. Böylece ideal teorideki adalet ilkelerinin sıralaması, ideal olmayan durumlara karşı bu ilkelerin uygulanmasını hatırlatır ve bunlara rehberlik eder. Bu ilk önce hangi sınırlamalarla ilgilenilmesi gerektiğini ortaya koyar. Adaletin genel anlayışının kusuru seri sıralamada bu iki ilkenin kesin yapısından yoksun olmasıdır. İdeal olmayan teorinin daha aşırı ve karışık örneklerinin buna alternatif olmadığı görülür. Belli bir noktaya kadar ideal olmayan durumlar için olan kuralların öncelliği azalacaktır ve biz gerçekten tatmin edici bir cevaba hiç bir şekilde ulaşamayacağız. Fakat mümkün oldukça

kıyamet gününü ertelemeli ve toplumu onun hiç gelmeyeceği şekilde düzenlemeliyiz.

## 47. ADALETİN KURALLARI

Adaletin iki ilkesini tatmin eden kurumlar sistemi şeması üzerine olan inceleme şimdi tamamlanmıştır. Adil tasarruf oranı ortaya çıktığında veya uygun oranların kapsamı bir defa spesifik hale geldiğinde, sosyal minimum seviyesini ayarlamak için bir kritere sahip oluruz. Önemli kamu mallarından sağlanan transferlerin ve yararların toplamı düzenlenmeli, böylece en az şanslı olanların beklentileri gerekli tasarruflarla tutarlı olarak geliştirilmeli ve eşit özgürlükleri korunmalıdır. Temel yapı bu şekli aldığı anda, dağıtımın sonuçları her ne olursa olsun adil (en azından gayri adil olmayacaktır) olacaktır. Her bir kişi yasal beklentilerin kurulduğu kamu kuralları sisteminde yetkilendirildiği için toplam gelire (artı maaş transferlerine) sahip olur. Daha önce gördüğümüz üzere (§14), dağıtıcı adalet anlayışının merkezi bir özelliği saf usulü adalet unsurunu büyük miktarda içermesidir. Belirli bireylerin tercihleri ve iddiaları hakkındaki bilginin temelinde dayanan hizmetlerin ve malların adil dağılımının tanımını yapmak için girişimde bulunulmamıştır. Bu tür bir bilgi, uygun ve genel bir bakış açısıyla ilgisiz olarak kabul edilir ve her durumda, herkesin makul olarak kabul edeceği ılımlı basitlik ilkeleriyle çözülemeyecek karmaşıklara sebep olur. Fakat saf usulü adalet nosyonunun başarılı olması için, söylediğim gibi, bağımsız olarak kapsayıcı kurumların adil bir sistemini kurmak ve yönetmek gerekir. Saf usulü adalet üzerine olan güven, temel yapının iki ilkeyi tatmin ettiğini varsaymaktadır.

Dağıtım payları konusu rekabetçi fiyat sistemi düzgün bir şekilde organize edildiğinde ve adil temel yapının üzerine kurulduğunda, gelirin ve maaşların adil olacağı yönündeki benzer bir fikre dayanmaktadır. Bu koşullar yeterlidir. Sonuçlanan bu dağıtım adil bir oyunun sonucuydu. Adaletin arka planının mukayeseli bir durumudur. Fakat bu anlayışın bizim neyin adil neyin gayri adil olduğuyduyla ilgili sezgisel fikirlerimizle uyumlu olup olmadığını göz önüne almamız, özellikle adaletin genel ilkeleriyle nasıl uyumlu olduğunu sormamız gerekir. Sanki bu nosyonları tümüyle görmezden gelmişiz gibi görünmektedir. Şimdi bunların

ve bunların ikincil yerlerinin göz önüne alınabileceğini göstermek istiyorum.

Buradaki problem, aşağıda gösterilen yolla açıklanabilir. Mill, bir kişi genel ilkelerin seviyesinde kaldığı sürece, adaletin bu maksimleri üzerinde uzlaşılmasının mümkün olmadığını doğru bir şekilde açıklamıştır. Örneğin, maaşların birçok durumunda, her bir kişinin kendi çabasıyla uyumlu olarak ve kendi katkısıyla uyumlu olan ilkeler kendileri tarafından alınan karşıt görevlerdir. Dahası, bunlara eğer belirli bir ağırlık vermek istersek, bunlar benzer değerlerin nasıl öğrenileceği konusunda hiçbir imkan sunmazlar. Nitekim sağduyu kuralları haklı veya adil belirlenmiş bir ücret teorisi ortaya koymaz.<sup>31</sup> Bu durum Mill'in öne sürdüğü gibi, bir kişinin sadece faydacı ilkeyi benimseyerek tatmin edici bir kavrama ulaşmasını takip etmez. Daha yüksek diğer ilkeler elbette gereklidir; fakat faydacılık dışında başka alternatifler de vardır. Bu ilkelerden birini veya bunların bazı bileşimlerini oluşturmak, her kişinin yeteneğine göre, her kişinin ihtiyaçları için şeklinde söylendiği gibi bunu ilk ilkeye yükseltmek mümkündür.<sup>32</sup> Adalet teorisinin bakışı açısından, adaletin iki ilkesi daha yüksek ve doğru kriteri tanımlar. Bu nedenle, bu problem adaletin sağduyu ilkelerinin düzenli bir toplumda ortaya çıkıp çıkmayacağı ve bunların uygun değerlerin ağırlıklarını nasıl alacaklarıdır.

Sadece adil bir temel tarafından kuşatılan mükemmel bir rekabetçi ekonomide ücretlerin durumunu inceleyin. Her şirketin (kamu veya özel olması fark etmez) arz ve talebin uzun vadeli güçleri için ödemelelerinin oranlarını ayarladığını varsayın. Firmanın ödemeleri bu oranları ödeyemeyecek hale gelecek kadar yüksek veya yeterli rakamların, bunların yeteneklerine diğer mevcut fırsatlar açısından karşılayamayacak şekilde düşük olamaz. Denge olduğunda ve diğer her şey göz önüne alındığında farklı işlerin çekiciliği eşit olacaktır. Bu şekilde adaletin farklı ilkelerinin nasıl ortaya çıktığını görmek kolaydır. Bunlar mesleklerin özelliklerinin, talep veya arz ya da her ikisi tarafından önemli yönlerini sadece belirlerler. Bir şirketin işçileri için olan talep emeğin marji-

---

<sup>31</sup> *Utilitarianism/Faydacılık* ch. V par.30.

<sup>32</sup> Bu ilke Marx tarafından *Critique of the Gotha Program/Gotha Programının Kritiği'nde*, Karl Marx ve Frederick Engels'in *Selected Works/Seçilmiş Yazıları'nda* refere edilmiştir. (Moscow, Foreign Languages Publishing House, 1955) vol.2, sf. 24

nal verimliliği tarafından belirlenir, yani bir iş ürününün katkısının net değerinin ürettiği malların satış fiyatı tarafından ölçülür. Bu katkının şirket için değeri nihai olarak pazar durumlarına bağlıdır, yani hane halkının farklı mallar için ne ödeyebileceğine bağlıdır. Tecrübe ve alış-tırma, doğal yetenek ve özel olarak bir şeyin nasıl yapılacağını bilmek bir prim kazanır. Şirketler bu kişilere, bu özelliklerinden dolayı daha fazla ödeme yapmayı isterler; çünkü bunların verimliliği daha fazladır. Bu olgu, kurula ağırlık verir ve bunu tanımlar, bunu her birinin katkısına göre yapar ve özel durumlarda biz her birinin eğitiminin ve tecrübesinin ve benzeri diğer şeylerin normlarına sahibizdir. Fakat aynı zamanda arz tarafından bakıldığında, eğer kişilerin hizmetleri gecikiyorsa, bunların eğitim ve geciktirme giderlerini üstlenmeleri şartıyla primlerinin ödenmesi gerekir. Benzer şekilde belirsizlik içeren ve istikrarsız veya tehlikeli koşullar altında ve yorucu veya memnun edici olmayan koşullarda yapılan istihdamların daha fazla ücreti hak etmeleri gerekir. Diğer türlü kişiler bu boşlukları dolduramazlar. Bu durumdan hareketle, herkesin çabasına veya katlandığı risklere ve benzer şeylere göre bazı ilkelerin ortaya konulması gerekir. Bireylerin bazı doğal yeteneklere sahip olduğu kabul edilse bile, bu normlar yine de ekonomik faaliyetin gereksinimlerinden doğar. Verimlilik birimlerinin ve iş arayanların amaçları verildiğinde, belirli özellikler uygunluğuna göre seçilip ayrılır. Her hangi bir zamanda şirketlerin ücret uygulamaları bu ilkeleri tanı-maya eğilimlidir ve bunları düzeltmek için zaman olduğunda, pazar koşullarının ağırlığı tarafından ihtiyaç duyulan gerekli tahsis yapılır.

Bunların hepsi kabul edilebilir şekilde aşık görülmektedir. Fakat daha önemli bir kaç nokta vardır. Bir şey için vardır, o da değişik adalet anlayışlarının muhtemelen aynı sağduyu kurallarını oluşturmasıdır. Nitekim bir toplumda faydacılık ilkesiyle düzenlenen bütün üst normlar, muhtemelen tanınacaktır. Ekonomik amillerin hedefleri yeteri kadar benzer olduğu sürece, bu ilkeler bağlayıcı hale gelir ve ücret uygulamaları açık bir şekilde bunları göz önüne alır. Diğer taraftan, bu ilkelere tahsis edilen ağırlıklar genel olarak aynı olmayacaktır. Burada adalet düşünceleri birbirinden ayrılmaktadır. Sadece ücret uygulamalarının başka yollarla işletilmesine yönelik bir eğilim olmayacak; fakat ekonomik olayların uzun vade trendleri de neredeyse kesin olarak başka bir yola girecektir. Arka plan kurumlar ailesi farklı düşüncelerle yönetildiğinde, şirketlere ve işçilere yönelik piyasa kuvvetleri benzer şekilde



ayarlanmayacaktır. Arz ve talebin farklı bir dengesi ise farklı ilkelerin farklı şekilde dengelendiğini gösterecektir. Böylece adalet düşünceleriyle ilgili karşıtlıklar, sağduyu normlarının seviyesinde görünmeyecek, bunun yerine normların zamanla alacağı göreceli ve değişen vurgular görünecektir. Hiçbir durumda haklı veya adil bir dengenin geleneksel veya sözleşmesel nosyonu temel olarak alınamaz; çünkü bu mevcut durumlara ihtiyaç duyan arka plan sistemi ve ayarlamaları düzenleyen ilkelere bağlıdır.

Burada bir örnek durum aydınlığa kavuşturulmalıdır. Bir toplumun temel yapısı adil fırsat eşitliğine ihtiyaç duyarken, diğer bir toplumun buna ihtiyaç duymadığını varsayın. Bu durumda, birinci toplumda her insanın özel bir şekilde katkıda bulunması kuralı, her insanın eğitime ve öğrenimine göre bulunmasından muhtemelen daha az ağırlık bulacaktır. Bu durumda büyük ihtimalle gerçeklerin öne sürdüğü gibi farz edersek, kişiler farklı doğal yeteneklere sahip olacaklardır. Bunun sebebi ise, eğitimin ve öğrenimin faydalarına sahip olan daha fazla kişilerle birlikte, ilk toplumdaki kalifiye bireylerin arzı daha fazla olacaktır. Sermaye piyasasında eğitim için olan ödünç vermeleri içeren girişler ve kusurlar üzerinde kısıtlama olmadığında, daha iyiler tarafından kazanılan getiriler çok daha az olacaktır. Daha fazla avantajlara sahip olanlarla, az gelire sahip olan sınıflar arasındaki ücretlerin benzer farklılığı da daha az olmaya yatkın olacaktır ve farklılık ilkesi takip edildiğinde dahi bu eğilim güçlü olacaktır. Dolayısıyla her bir kişinin eğitimi ve öğrenimiyle ilgili kural birincisinde ikincisine nazaran daha az önemli ve her birinin kendi çabasına göre olan kural ise daha ağır olacaktır. Elbette, adaletin bir düşüncesi, sosyal durumlar değiştiğinde kuralların uygun dengesinin de normal olarak değişmesine ihtiyaç duyar. Zamanla bunun ilkelerinin tutarlı uygulaması aşama aşama sosyal yapıyı yeniden şekillendirecektir. Bu suretle piyasa güçleri aynı zamanda yön değiştirecek, böylece kuralların ağırlığını yeniden düzenleyecektir. Mevcut denge doğru olsa bile, bununla ilgili çok önemli bir şey yoktur.

Dahası, sağduyu normlarının ikincil yerinin zihinde tutulması gereklidir. Bunu yapmak bazen zordur; çünkü bunlar günlük yaşamda olağan olan şeylerdir ve bundan dolayı bizim düşüncelerimizde muhtemelen önemli bir yere sahiptir, ki bunların türev durumu haklılaştırılmaz. Bu ilkelerin hiçbirisi makul olarak birincil ilkeyle beraber gelmez. Her biri büyük olasılıkla belli bir kuruma bağlı bir konuyla alakalı

bir özelliğe cevap olarak ortaya çıkmışlardır. Bu özellikler birden fazla olabilir ve bu kurumlar da özel bir yere sahiptir. Bunlardan birini ilk ilke olarak benimsemek, dikkate almamız gereken diğer tüm şeylerin ihmali olacaktır. Dahası tüm veya birçok kural eğer birincil ilke muamelesi görürse, sistematik açıklıkta hiçbir kazanç olmaz. Sağduyu kuralları genellikle yanlıştır seviyesindedir. Uygun olan ilk ilkeyi bulmak için birisinin bunların arkasından gitmesi gerekir. Kabul edilmelidir ki, bazı kurallar en başta oldukça genel görünür. Örneğin bir kişinin katkısına uygun olması kuralı mükemmel bir rekabet ekonomisinde birçok dağıtım durumunu kapsar. Dağıtımın marjinal üretim teorisi kabul edildiğinde, üretimin her bir faktörü (üretim anlamında özel mülkiyet varsayıldığında) sonuca ne kadar eklemeye bulunursa gelirden de onu alır. Bu anlamda, bir işçi emeğinin sonucunun ne daha fazlasını, ne de daha azını değil, tam değerini alır. Bu bizde adil bir izlenim bırakmaktadır. Bu emeğimizin meyveleri açısından, mülkiyetin doğal bir hak olduğuyula ilgili geleneksel bir düşünceye başvurmadır. Bundan dolayı bazı yazarlara göre katkı kuralı adaletin bir ilkesi olarak tatmin edici görünmektedir.<sup>33</sup>

Her şeye rağmen durum bu değildir ve bunu görmek kolaydır. Emeğin marjinal ürünü talebe ve arza bağlıdır. Bir bireyin işiyle nasıl katkı sağladığı, şirketlerin onun becerilerine ve sırayla şirketlerin ürünlerine olan taleplere göre değişir. Bir kişinin katkısı ayrıca sunduğu benzer nitelikteki yetenekten de etkilenir. O halde, temel piyasa güçleri ve yansıtıkları ölçüde fırsatların mevcudiyeti uygun bir şekilde regüle edildiği sürece takip edilen katkı kuralının adil bir sonuç meydana getireceği hususunda bir karine olduğu yönündeki yaklaşımda herhangi bir varsayım yoktur. Dahası gördüğümüz üzere bu durum, temel yapının bir bütün olarak adil olduğunu göstermektedir. O nedenle, adalet ilkeleri tarafından ihtiyaç duyulan kapsayıcı düzenlemeleri kurumsallaştırma dışında, adalet kurallarına uygun bir ağırlık vermenin hiçbir yolu yoktur. Bazı kurumlar gerçekten belirli kurallara önem verirler. Örneğin rekabetçi bir ekonomi katkı kuralını vurgular. Fakat izolasyon içindeki herhangi bir kuralın kullanılmasından bakarak, nihai dağıtımın

---

<sup>33</sup> J.B.Clark sık sık bir örneğe atıf yapar. Ama bakınız J.M.Clark'ın *The Development of Economic Thought/Ekonomik Düşüncenin Gelişmesi* içindekilere, edit eden H.W.Spiegel (New York, John Wiley and Sons,1952) sf. 598-612

adaleti hakkında hiçbir sonuç çıkarılamaz. Birçok kuralın ağırlığının tamamı sistemin bütünü tarafından yapılır. O nedenle, kural ihtiyacı transfer branşına bırakılır; bu bir ücret kuralı olarak asla hizmet etmez. Dağıtım paylarının adaletine değer biçmek için, bizim arka plan düzenlemelerin tüm çalışmasını, gelirin ve her bir branştan türeyen refahın oranını dikkate almamız gerekir.<sup>34</sup>

Mükemmel bir rekabet ekonomisinin, önceki sağduyu kurallarının açıklamasını ve saf usulü adalet fikrini asla gerçekleştiremeyeceği itirazında bulunulabilir. Üretim faktörleri gerçekte asla kendi marjinal ürünlerinin karşılığını almaz ve modern koşullar altında herhangi bir şekilde endüstriler yakın zaman içinde bir kaç büyük şirket tarafından domine edilirler. Bu itirazcılara göre rekabet en fazla kusurlu olan şeydir. Zira kişiler katkılarının değerinden daha azına sahip olurlar. Bu bağlamda sömürülürler.<sup>35</sup> Buna verilecek ilk cevap, her durumda uygun arka plan kurumlar ile birlikte uygun bir şekilde düzenlenmiş rekabetçi ekonomi, adaletin iki ilkesinin nasıl gerçekleştirileceğini gösteren ideal bir tasarıdır. Bu durum, bu ilkelerin içeriğinin örneklendirilmesine hizmet eder ve özel mülkiyet ekonomisinin mi, yoksa sosyalist bir rejimin mi adaletin bu anlayışına tatmin edici bir şekilde hizmet edebileceğini ortaya çıkarır. Var olan koşulların kabul edilmesi her zaman ideal varsayımlara erişilememesidir, oysa biz neyin adil olduğu hususunda bir nosyona sahibiz. Dahası, biz mevcut kusurların ne kadar ciddi olabileceğini değerlendirmede daha iyi bir durumdayız ve ideal olanı değerlendirmeye karar vermek için de iyi bir yoldayız.

İkinci bir nokta şudur. Piyasa kusurlarından dolayı kişilerin sömürülmesi durumu özel bir durumdur: yani, katkı kuralının ihlal edilmesi fiyat sisteminin artık verimli olmaması nedeniyledir. Fakat gördüğümüz üzere, bu kural ikincil kurallar arasındadır ve önemli olan tüm sistemin işleyişi ve bu defoların başka şekilde telafi edilip edilemeyeceğidir. Ayrıca, en önemlisi verimlilik ilkesi yerine getirilmezse, birisi tüm toplumun sömürüldüğünü söyleyebilir. Ancak, sömürü nosyonu ger-

---

<sup>34</sup> Böylece J.B. Clark'ın Marx'a cevabındaki yanlış onun başarısızlığıdır ve bu adaletin arka planı sorunuyla yeterli ölçüde incelenmiştir. Bakınız J.M. Clark, ipid sayfa 610f. Marksçı sömürü belirli mülkiyet ilişkilerinin yapısının sonucu olmasından daha mükemmel olarak rekabet ile uyumludur.

<sup>35</sup> Sömürünün bu tanımı için bakınız A.C. Pigou, *The Economics of Welfare/Refah Ekonomisi*. 4th ed. (London, MAcmillian, 1992) sf. 549-551.

çekte konumuzun dışındadır. Bu kavram, arka plan sistemde derin bir adaletsizliği ifade etmektedir ve piyasaların verimsizliği ile de çok az ilgilidir.<sup>36</sup>

Son olarak, hakkaniyet olarak adalette verimlilik ilkesinin ikincil yeri dikkate alındığında, piyasa kusursuzluğundan doğan kaçınılmaz sapmalar büyük ölçüde kaygı verici değildir. Bir rekabetçi tasarımın serbest ortaklıklara karşı bir bakış açısı sağlaması ve adil fırsat eşitliği arka planına yönelik bireylerin meslek tercihleri ve özel amaçlar için üretilen ürünlerin düzenlenmesi için hane halkının kararları önemlidir. Temel bir ön şart ise, ekonomik düzenlemelerin özgürlüğün kurumlarıyla ve serbest ortaklıklarla uyumlu olmasıdır. Böylece, eğer piyasalar makul bir şekilde rekabetçi ve açık olursa, saf usulü adalet nosyonu takip edilmeye elverişlidir. Bu diğer geleneksel ideallerden daha uygulanabilir görülür ve böylece birçok olası kriter uyumlu ve çalışabilir bir anlayış üzerine inşa edilir.

#### 48. MEŞRU BEKLENTİLER VE AHLAKİ HAKEDİŞ

Sağduyuda refah ve zenginlik ve genel olarak hayattaki diğer iyi şeylerin ahlaki hak edişe uygun olarak dağıtılmasına yönelik bir eğilim vardır. Adalet erdeme göre bir mutluluktur. Bu idealin tamamen sürdürülemeyeceği göz önüne alınırsa, en azından ilk görünüş ilke olarak dağıtıcı adaletin uygun bir anlayışıdır ve şartlar elverdiği sürece toplum bunu gerçekleştirmeye çalışmalıdır.<sup>37</sup> Hakkaniyet olarak adalet bu anlayışı reddeder. Böyle bir ilke orijinal pozisyonda seçilemez. Bu durumda, zorunlu kriteri tanımlamanın bir yolu yoktur. Dahası, erdeme uygun olarak dağıtım nosyonu ahlaki hak etme ve hukuksal beklentiler arasında ayırım yapma konusunda kusurludur. O nedenle, kişilerin ve grupların adil düzenlemelerde yer almaları, onların birbirlerine karşı olan taleplerini kabul edilmiş kamusal kurallarla elde etmeleri doğru-

---

<sup>36</sup> Bakınız Mark Blaug, *Economic Theory in Retrospect/Geçmiş Bakışta Ekonomik Teori*. sf. 434f.

<sup>37</sup> Örneğin bakınız, W.D.Ross'un *The Right and The Good/Doğru ve İyi* (Oxford, The Clarendon Press, 1930 sf. 21, 26-28 35, 57f. Benzer şekilde, Leibniz, *On The Ultimate Origin of Things/Şeylerin Nihai Orijini Üzerine* (1697) "Adaletin hukuku hakkında 'kişinin ortak iyiliğe her kişinin evreninin mükemmelliğinde yer almasını ve kendi erdemlerine ve iradelerine yönelik kısmi mutlulukları" olmasından bahseder. *Leibniz*, ed. P.P. Wiener (New York, Charles Scribner's Sons, 1951), sf. 353.

dur. Onlar mevcut düzenlemeler tarafından teşvik edilen birçok şeyi yaparlar. Onlar belirli haklara sahiptirler ve adil dağıtım payları onların taleplerine saygı duyar. O nedenle, adil bir tasarı insanların neyle yetkili kılındıklarına cevap verir. Bu onların sosyal kurumlar üzerine kurulmuş olan meşru beklentilerini tatmin eder. Ancak yetkili kılındıkları şey ne orantılı ne de bağımlı olmayan onların gerçek değeri üzerindedir. Temel yapıyı düzenleyen, kişilerin görevlerini ve yükümlülüklerini belirleyen adalet ilkeleri, ahlaki hak etmeden söz etmez ve buna tekabül eden dağıtım payları için de bir eğilim yoktur.

Bu çekişmede sağduyu kurallarının önceki açıklaması ve bunların rolü, saf usulü adalet içinde doğrulanmıştır.(§47) Örneğin, rekabetçi bir ekonomi ücretlerin belirlenmesinde katkı kuralına ağırlık verir. Fakat daha önce gördüğümüz üzere, bir kişinin katkısının kapsamı (birisinin marjinal üretkenliğiyle tahmin edilir) arz ve talep üzerine bağlıdır. Bir kişinin ahlaki değeri kesinlikle ne kadar benzer beceri sunmasına veya onun ne üretmek istediğine göre değişmez. Hiç kimse birisinin yeteneklerinin veya o yeteneğe yönelik talebin azalması durumunda (şarkıcıların durumunda olduğu gibi) onun ahlaki hak edişinin de aynı şekilde azalacağı varsayımında bulunmaz. Bunların hepsi bilinen hususlardır ve bunların üzerinde anlaşılalı uzun zaman olmuştur.<sup>38</sup> Bu sadece daha önce not edilen (§17) ve uzun zamandır hemfikir olunan ahlak yargılarımızın sabit noktalarını yansıtır. Ki bu durum, hiç kimsenin doğal varlıkların dağıttığı kendi yerini, toplumdaki başlangıç çıkışındaki yerinden daha fazla hak etmediği hususudur.

Dahası, adalet kurallarının hiç birisi ödüllendiren erdemi amaçlamamıştır. Kıt doğal yetenekler tarafından elde edilen kazanımlar, -örneğin- eğitim giderlerinin ve öğrenme çabalarının teşvik edilmesini olduğu kadar, yeteneğin ortak menfaati geliştirmeyi sağlayacak şekilde yönlendirilmesini de kapsar. Nihai dağıtım payları ahlaki değerlerle ilişkilendirilemez; çünkü bahsedilen doğal varlıklar ve bunların gelişme ihtimali ve bunların erken yaşta eğitilmesi ahlaki bakış açısına göre keyfidir. Sezgisel olarak ahlaki hak edışı ödüllendirmek için en olası görünen kural, dağıtımı çabaya veya belki daha iyisi olan vicdanlı çaba-

---

<sup>38</sup> Bakınız F.H.Knight, *The Ethics of Competition/Rekabetin Etiği* (New York,Harper and Brothers, 1935), sf. 54-57

ya göre yapar.<sup>39</sup> Bir kez daha söylemek gerekirse, bir kişinin bulunmak istediği bir çabanın, onun doğal yetenekleri ve becerileri ve ona açık olan alternatifler tarafından etkilendiği aşikar görünmektedir. Diğer şeyler eşit olduğunda, daha iyi şeyler bahşedilenler bilinçli olarak çaba gösterirler ve bu durumda onların gelecekteki daha büyük şanslarını azaltmanın hiçbir yolu görünmemektedir. Hak edişi lütfetme fikri uygulanabilir değildir. Dahası kesinlikle bir dereceye kadar ihtiyaç kuralı vurgulanır, ahlaki değer dikkate alınmaz. Aynı şekilde, olayların arkasındaki ilişkilerin gerekliliğini sağlamak için ihtiyaç duyulan temel yapı adalet kurallarını dengelemez. Bu durum, diğer amaçları tamamen tanımlayan iki adalet ilkesi tarafından düzenlenir.

Aynı sonuca farklı bir yoldan da ulaşılabilir. Önceki açıklamalarda bir kişinin meşru beklentileri üzerine olan taleplerinden farklı olan ahlaki değer nosyonu henüz açıklanmamıştı. O nedenle, bizim bu nosyonu tanımladığımızı ve bunun dağıtım paylarıyla bağlantısının olmadığını gösterdiğimizi varsayın. Biz sadece iyi düzenlemiş bir toplumu, yani kurumların adil olduğu ve bu olgunun kamusal olarak tanındığı bir toplumu inceleriz. Bu toplumun üyeleri güçlü bir adalet duygusuna, mevcut kurallara uymaya yönelik etkili bir arzuya sahiptirler ve birbirlerine yetkili oldukları şeyleri verirler. Bu durumda, biz herkesin eşit ahlaki değerde olduğunu varsayıyoruz. Şimdi bu nosyonu adalet duygusu açısından tanımlamış bulunuyoruz. Ki bu durum, orijinal pozisyonda seçilebilecek ilkelere göre davranma arzudur (§72). Fakat bu şekilde anlaşılması durumunda, kişilerin eşit ahlaki değerinin dağıtım paylarının eşit olmasına neden olmadığı hususu aşikardır. Herkes hak ettiği adalet ilkelerinin hak ettiğini söylediği şeyi alacaktır ve bunların eşitliğe gereksinimi de yoktur.

Burada önemli olan nokta, ahlaki değer kavramının dağıtıcı adalet için birincil bir ilke sağlayamadığıdır. Bunun böyle olması, adalet ilkeleri ve doğal görev ve yükümlülükler kabul edilmeden önce bunun ortaya konulmamış olmasından dolayıdır. Bu ilkeler bir defa elde edildiğinde, ahlaki değer adalet duygusuna sahip olmak olarak tanımlanır ve benim daha sonra inceleyeceğim üzere (§66), erdemler arzu veya eğilimlere denk gelen ilkelere göre hareket etmek olarak karakterize edilebilir. O nedenle, ahlaki değer kavramı hak ve adalet kavramlarına göre ikincildir

---

<sup>39</sup> Bakınız Knight, age, sf. 56n.

ve bu kavram dağıtıcı payların maddi tanımında hiçbir rol oynamaz. Bu durum, mülkiyetin maddi kuralları ile soygun ve hırsızlık kanunu arasındaki ilişkiye benzer. Bu suçlar ve bunların yol açtığı dezavantajlar, öncelikli ve bağımsız sosyal amaçlar için kurulmuş olan kurumların mülkiyetini önceden varsayar. Bir toplumun ileriye dönük ahlaki amaçla kendisini organize etmesi için birinci ilke, hırsızları cezalandırmak için mülkiyet kurumuna sahip olmayı arzu etmesidir. O halde, toplumun bu erdemin her birine göre olan kriteri, orijinal pozisyonda seçilmiş olmamalıdır. Kendi değer anlayışlarını geliştirme arzusundan bu yana, taraflar kendi kurumlarını düzenlemek için bunun öncül bir tanımını bulmuş olsalar, bu durumda dahi dağıtıcı payların ahlaki hak ediş tarafından belirlenmesinin hiçbir nedeni yoktur.

İyi düzenlenmiş bir toplumda, bireyler, mevcut düzenlemeler tarafından belirli şeyleri yapmaya teşvik edilerek sosyal üründen pay elde etmeyi talep ederler. Yükselen meşru beklentiler, söz gelişi, hakkaniyet olarak adalet ve adaletin doğal ödevi bunun diğer tarafıdır. Ödevi adil düzenlemeleri destekleme ve onların içinde bir pozisyonu kabul ederek birisine ait bir yükümlülüğün bir kısmını yapma yolunda olan, böylece plana uyan ve kendi payına düşeni yapan bir kişi, başkaları tarafından buna göre muamele edilme hakkına sahip olur. Onlar, onun meşru beklentilerini karşılamakla bağlıdırlar. O nedenle, adil ekonomik düzenlemeler mevcut olduğunda, bireylerin talepleri, bu pratiklerin konusuyla ilgili kural ve kabullerin (onların kendi ağırlıklarıyla) referansına uygun şekilde yerleştirilir. Daha önce gördüğümüz üzere, adil dağıtıcı payların, bireylerin ahlak dünyasına göre karşılığını vermek olduğunu söylemek yanlıştır. Fakat biz geleneksel bir tabirle, adil bir tasarımın her bir kişiye hakkı olanı verdiğini söyleyebiliriz: yani o plan, her bir kişiye, planın kendisi tarafından tanımlanan yetkiyi tahsis eder. Kurumlar ve bireyler için olan adalet ilkeleri, bunun adil şekilde yapılmasını tesis eder.

Şimdi şu hususu not etmek gerekir. Bir kişinin talepleri mevcut kurallar tarafından düzenlenmiş olsa dahi, biz hala bir şeye yetkili olmakla, o şeyin ahlakla ilgisi olmayan bir bildik duygu olmasına rağmen hak etme arasında bir ayırım yapabiliriz.<sup>40</sup> Bunu göstermek için, mesela, bir oyundan sonra kaybeden taraf çoğu kez kazanmayı hak ettiğini söyler.

---

<sup>40</sup> Burayı Joel Freinbeg'den ödünç aldım, *Doing and Deserving/Yapmak ve Haketmek* (Princeton, Princeton University Press.1979), sf. 64f.

Burada ifade edilmek istenen, kazananlar şampiyonluğu talep etmeyi hak etmişlerdir veya kazançlar her ne olursa olsun kazananlara gider demek değildir. Bunun yerine demek istenilen; kaybeden takımın, oyunun gerektirdiği daha yüksek derecedeki becerileri ve kaliteyi sergilediği ve sporun kendisinin talep ettiği her şeyi uyguladığıdır. O nedenle, kaybedenler gerçekten kazanmayı hak etmişlerdir ama kötü bir şans sonucu kaybetmişlerdir veya yarışmanın neden olduğu diğer koşullardan dolayı başaramamışlardır. Aynı şekilde, en iyi ekonomik düzenlemeler dahi her zaman daha çok tercih edilen sonuçlara öncülük etmezler. Bireyler gerçekten elde ettikleri talepler için verilen plandan, kaçınılmaz olarak az veya çok geniş şekilde saparlar. Daha şanslı pozisyonunda olan bazı kişiler, mesela başkalarına göre daha yüksek derecede olanlar, arzu edilen kalite ve yeteneklere sahip değildirler. Bütün bunlar yeteri kadar bilinen şeylerdir. İşin vardığı nokta şudur: bir kişinin yaptıklarıyla ve olayların nasıl sonuçlandığıyla ilgili mevcut düzenlemelerin bizi saygı göstermeye zorladığı iddialar ile daha ideal koşullarda nasıl sonuçlanacağı iddiası arasında net bir ayırım yapabilmemize rağmen, bu durum, burada dağıtıcı hisselerin ahlaki bir değere bağlı olacağı anlamını taşımaz. Şeyler en iyi yolla meydana gelse dahi, bunların dağıtım ve erdemle uyumlu olması hususunda bir eğilim yoktur.

Bazılarının daha hala dağıtıcı payların, en azından mümkün olduğu kadar ahlak dünyasıyla eşleşmesi gerektiğiyle uğraştığı hususunda herhangi bir kuşku yoktur. Onlar daha varlıklı olanların daha üstün ahlaki karakter sahibi olmadıkça, onların bizim adalet duygumuzu küçük düşürmekte daha büyük avantaj sahibi olduklarına inanabilirler. Bu görüş, dağıtıcı adaleti bir şekilde cezalandırıcı adaletin tersi olarak düşünmekten doğmuş olabilir. Makul bir şekilde iyi düzenlenmiş bir toplumda, adil yasaları ihlal ettikleri için cezalandırılanların normal olarak bazı şeyleri yanlış yaptıkları hususu doğrudur. Çünkü ceza hukukunun amacı, bizi, başka kişilerin hayatına ve bedenine zarar vermekten veya onları özgürlüklerinden ve eşyalarından yoksun bırakmaktan yasaklamak gibi temel doğal ödevleri desteklemektir ve cezalar da bu amaca hizmet eder. Bu düzenlemeler, sadece vergilerin bir planı ve belirli bazı davranış şekillerine konulmuş fiyat yüklerinin dizayn edilmesi ve bu yolla karşılıklı avantajlar için insanların davranışına rehberlik etmesi için değildir. Ceza kanunlarının asla yapılmamasını emrettiği eylemle-



rin hiç olmaması elbette çok daha iyidir.<sup>41</sup> Nitekim bu tür eylemleri yapma eğilimleri kötü karakterin bir işaretidir ve adil bir toplumda hukuki cezalar sadece bu hataları yapanlar içindir.

Ekonomik ve sosyal avantajların dağıtımının bütünüyle farklı olduğu açıktır. Bu düzenlemeler, söz gelişi ceza hukukuna karşı değildir, yani tam da birisinin belirli suçlardan dolayı cezalandırılması ahlak dünyasına verilmiş bir diğer ödüldür.<sup>42</sup> Eşit olmayan dağıtıcı payların işlevi, eğitim ve öğrenim giderlerini, bireyleri ve dernekleri sosyal açıdan en çok ihtiyaç duyulan vb. yerlere çekmeyi kapsar. Herkesin adalet duygusu tarafından usulüne uygun olarak kendi veya grup odaklı motivasyonların önceliğini kabul ettiğini varsayın, bu durumda her biri bu şeyleri kendi amacına uygun olarak en iyi şekilde yapar. Ücretlerdeki, gelirdeki ve pozisyonların ön koşullarındaki varyasyonlar sadece bu seçimleri etkiler ve böylece amaç verimliliğe ve adalete uygun olarak sonuçlanır. İyi düzenlenmiş bir toplumda, emniyet problemi ihtiyacı olmadığı takdirde ceza kanununa ihtiyaç yoktur. Ceza adaleti sorunu, çok büyük kısmı itibariyle uyma/itaat teorisine aittir. Buna karşın dağıtıcı paylar anlayışı sıkı şekilde uyma/itaat teorisine ve dolayısıyla ideal tasarımı düşüncesine aittir. Dağıtıcı ve cezalandırıcı adaletin birbirlerinin karşısı oldukları düşünüldüğünde, dağıtıcı paylar için, bunların gerçekte sahip olduklarına göre farklı bir haklılaştırma önerisi tamamen yanlıcıdır.

## 49. KARMA KAVRAMLAR İLE MUKAYESE

Çoğu kez adalet ilkeleriyle faydacılığı mukayese etmeme rağmen, şimdiye kadar karma kavramlar hakkında hiçbir şey söylemedim. Bu durum, bunların fayda standartları ile adaletin ikinci ilkesi için olan diğer kriterin yer değiştirmesiyle tanımlanmasını hatırlatacaktır. (§21) Özellikle pek çok kişinin bunları adalet ilkelerinden daha makul bulmaları nedeniyle, şimdi ben bu alternatifleri inceleyeceğim. Nitekim bunlar esasen başlangıçtan bu yana sıkı gereklilikler olarak görünmektedir. Ne var ki, bu derhal karma kavramların birinci ilkeyi kabul ettiklerinin vurgulanmasına ihtiyaç duyar. O nedenle, eşit özgürlüğün birincil yerini tanımak gerekmektedir. Bu görüşlerin hiçbirisi faydacı değildir ve

<sup>41</sup> Bakınız H.L.Hart, *The Concept of Law/Hukuk Kavramı* (Oxford, The Clarendon Press, 1961), sf. 39 ve Freinberg, *Doing and Deserving/Yapmak ve Hak etmek*, ch.V.

<sup>42</sup> Bu noktada bakınız Feinberg, age, sf. 62, 69n

hatta fayda ilkesi ikinci ilkenin veya onun bir parçasının yerine konsa dahi, fark ilkesi, fayda kavramının hala ikincil bir yere sahip olduğunu söyler. O nedenle, hakkaniyet olarak adaletin ana amacı klasik faydacı doktrine bir alternatif inşa etmesine kadar ve hatta bu amaç elde edilse dahi, biz sonuçta adaletin iki ilkesi yerine karma kavramı kabul ederiz. Dahası, birinci ilkenin verili önemi, sözleşme teorisinin önemli yönünün bu alternatifler içinde korunması olarak görünür.

Bu açıklamalara göre, karma kavramların, fayda ilkesine karşı bir alternatif olarak ileri sürülmesinin daha zor olduğu açıktır. Faydacı görüşün değişkenliğini iddia eden pek çok yazar, sosyal çıkarların dengelenmesini ve uyumlu olmasını kabaca ifade etse bile, açıkça temel özgürlükleri belirli bir derecede garanti eden sabit bir anayasal sistemi peşinen varsayar. Nitekim onlar gerçekten bazı karma doktrinleri savunurlar ve o nedenle özgürlüğün güçlü argümanları önceden olduğu gibi kullanılamaz. O halde asıl problem, hala fayda üzerinden ikinci ilke lehine, her ikisinin de eşit özgürlük ilkesiyle sınırlandırıldığında ne söylendiği noktasındadır. Bu durumda dahi, bizim fayda standardının reddedilme nedenlerini incelememiz gerekir. Bununla birlikte, bu nedenlerin klasik ve ortalama doktrinlerin reddedilmesi gibi, belirleyici olmadıkları hususu da açıktır.

Adalet ilkesine oldukça kapalı olan birinci karma ilke, yani belirli sosyal minimumlar tarafından sınırlandırıldığında ortaya çıkan ortalama fayda ilkesi, fark ilkesi için ikame edildiğinde, diğer şeyler değişmeden kalır. Buradaki zorluk, genel olarak kurumsallaşma doktrinleriyle aynıdır: koşulları değiştirmek için sosyal asgarilikler nasıl seçilmeli ve ayarlanmalıdır? Adaletin iki ilkesini kullanan herhangi bir kimse, aynı zamanda ortalama fayda ilkesiyle uygun bir sosyal minimumun sürdürülmesi arasındaki dengeye dikkat çeker görünmelidir. Eğer biz sadece onun incelenmiş yargılarına katılır ve onun bu yargılarının nedenlerine katılmazsak, onun değerlendirmeleri bu karma kavramı takip eden birilerinden ayırt edilebilir olmalıdır. Ben, bu sonucu getirecek değişik şartlar altında sosyal asgarinin düzeyinin belirlenmesinin yeterli serbestlikte olduğunu varsayıyorum. O halde bu karma görüşü benimseyen bir kişinin gerçekte fark ilkesine dayanmadığını nasıl bileceğiz? Emin olun, o kişi bunun yardımını istediğinin bilincinde değildir ve o kişi gerçekten yaptığı teklifi dahi tanımamaktadır. Ortalama fayda ilkesini zorlamak için tahsis edilen asgari gereklilik seviyesinin sonucu, bu

kuralı takip eden kişinin varacağı sonuçla aynıdır. Dahası, o neden asgariyi seçtiğini açıklamaktan acizdir. Söyleyeceği en iyi şey, kendisine makul görüldüğü için o şekilde karar verdiği şeklinde olacaktır. Şimdi durum, onun yargılarının diğer başka standartlarla eşleşmesine kadar, o kişinin gerçekten fark ilkesini kullandığını iddia etmesinden daha uzağa gitmektedir. Yine de onun adalet anlayışının hala belirlenmekte olduğu hususu doğrudur. Uygun asgarinin belirlenme görüntülerinin arkasındaki zaman kaybı, halledilmemiş meseleleri geride bırakmaktır.

Benzer şeyler diğer karma teorilerle ilgili olarak da söylenebilir. Nitekim birisi ortalama ilkesini, tek başına veya bağlantı içindeki uygun seçilmiş kimi asgariyi, bazı dağıtım gereklerini düzenleyerek sınırlandırmaya karar verebilir. Mesela, birisi fark ilkesi kriteri için ortalama faydayı maksimize etmeyi azaltır ve bazı kesirleri (veya çoklu) standart sonuçlanan dağıtım standardının sapmasına ikame eder.<sup>43</sup> Herkes aynı faydayı elde ettiğinde bu sapma küçülene kadar, bu kriter daha az şanslı olanlar için fark ilkesine göre daha büyük bir ilgiye işaret eder. Standart sapmanın kesirinin (veya çoklu) nasıl seçilmiş olduğunu ve bu parametrenin kendi ortalamasıyla nasıl değiştiğini sormaya ihtiyaç duyduğumuzda, bu bakışın kurumsal yönleri aynı zamanda açıktır. Fark ilkesinin arka planda durduğuna bir kez daha işaret edelim. Bu tür karma bakış, bizi amaçların çokluğunu takibe yönlendiren diğer kurumsal kavramlarla eşittir. Sağladığı belirli bir zemini sürdürmek için, büyük ortalamanın refahı ve daha eşit dağıtımın her ikisi de arzulanan amaçlardır. Eğer her iki yönden de iyi ise, bir kurum net bir şekilde diğerine tercih edilebilir.

Farklı siyasal görüşler, her şeye rağmen, bu amaçları farklı olarak dengeler ve biz sadece bunların göreceli ağırlıklarını belirlemeye ihtiyaç duyarız. Bu olgu, bu tür bir amacı kabul ettiğimizde bizim çok fazla genel mutabakat içinde olmamamızdır. Tamamlanmış adalet kavramının kabul edilebilirliğinin içinde, amaçların ayrıntılarının kabul edilmiş olması gerekir. Günlük hayatta biz çoğu kez, durumun genel olgularının ışığında bunları dengeleyen özel sorunları ekleyerek, kendimizi sayısız sağduyulu kurullarla ve siyasal hedeflerle memnun ederiz. Bu sağlıklı bir pratik tavsiye olduğunda, eklemlenmiş bir adalet

---

<sup>43</sup> Bu tür bir görüş için bakınız Nicholas Rescher, *Distributive Justice/Dağıtıcı Adalet* (New York, Bobbs-Merrill, 1966), sf. 35-38.

kavramını ifade etmez. Birisi, birisinin yargısının kurallar olarak bu amaçların çerçevesi içinde uygulamak için gerçekte en iyisi olduğunu söylemiş olabilir. Her bir durum üzerinde, sadece tercih edilebilir siyasetler açıkça arzu edilir. Buna karşın, bütün hedeflerin birleşimleri, bunların en az avantajlı olanların beklentilerinin nasıl iyi destekleneceğine göre sıralanmasından bu yana, fark ilkesi göreceli olarak kesin bir kavramdır.

Fark ilkesinin özel bir kavram olmaya biraz hazırlıksız görünmesi olgusuna rağmen, bu ilke, adaletin diğer ilkelerinin arka planda durmasının ertelenmesinden ve günlük hayatımızdaki yargılarımızın çeşitli karma ilkelerle eşleşmesinin kontrol edildiğinin ifade edilmesinden itibaren hala diğer kriterdir. Alt düzen standartları tarafından rehberlik edilen bizim sezgiciliğe dayanan alışılmış yolumuz, bu kriterlere etki eden açıklamanın daha temel ilkelerinin mevcudiyetini örtbas edebilir. Elbette, dağıtıcı adalet yargılarımızın gelişmesini sağlayan adaletin iki ilkesi ve özellikle fark ilkesi, sadece bu ilkelerin sonuçlarının ayrıntılarıyla ortaya çıkması ve bunların sonuçlarının doğurduğu ağırlıkları kabul etmeye ne kadar hazırlıklı olduğumuza göre karar verilebilir. Muhtemelen bizim düşünülmüş yargılarımız arasında bir çatışma olmayacaktır. Kesinlikle bu yargıların hiçbirisi bir noktaya sabitlenmemiştir ve bizim istenmez gördüğümüz bir yargı tahmin edilebilir şartlar altında düzeltilir. Aksi takdirde, her iki ilke de tam olarak kabul edilemez ve bazı düzeltmeler yapılabilir.

Ne var ki, belki bizim her günkü görüşümüz, yarışan amaçların dengelenmesi probleminde çok belirgin olarak herhangi bir yol açmaz. Eğer öyle ise, ana sorun, bu iki ilkenin temsil ettiği bizim adalet anlayışımızın çok daha belirginleştirilmesinin değerlendirilip değerlendirilememesidir. Belirli sabit noktaların korunması sağlanarak, adalet anlayışımızı en iyi yolla tamamlamaya ve bunu daha ileri durumlara genişletmeye karar verebiliriz. Sağduyunun alışılmamış bulunduğu ve kararlaştırılmadan bıraktığı sorunlar için göreceli somut ilkeler sağlayan adaletin iki ilkesi, bizim sezgisel kanaatlerimize çok fazla zıt olmayabilir. O nedenle, fark ilkesi başlangıçta, bize şaşırtıcı şekilde yabancı gelmiş iken, onun içerdiği düşünümsellik üzerinden o uygun sınırlamalar olduğunda, bu bizi ya bizim düşünülmüş yargılarımızla bağdaştırmaya ya da bir başka yolla yeni durumları projelendirmeye ikna edebilir.

Bu açıklamaların çizgisinde, ortak çıkara başvurmanın demokratik bir toplumun siyasal bir kuralı olduğunu not etmeliyiz. Hiçbir siyasal parti, kamusal olarak tanınan herhangi bir sosyal grubun aleyhine yasama baskı kurmayı kabul etmez. Ancak bu kural nasıl anlaşılmalıdır? Kesinlikle bu verimlilikten daha fazla bir şeydir ve biz hükümetin herkesin çıkarını eşit şekilde etkilediğini varsayamayız. Tek bir bakış açısından daha fazlasına göre maksimize etmenin imkansız olmasından bu yana, verili demokratik toplumun ahlakının, en az avantajlı olanları ayırması ve onların uzun süreli hedeflerinin ilerisini en iyi usulle eşit özgürlükler ve adil fırsat eşitliğiyle tutarlı kılması doğaldır. Öyle görünüyor ki, adalet içinde bizim büyük güven duyduğumuz siyasalar, en azından bunu bu yönde yapma, bu anlamda toplumun bu sektörünün durumunun daha kötü olmasının azaltılması eğilimindedir. Bu siyasalar tam olarak mükemmel olmasalar bile başından sonuna kadar tam olarak böyledir. O nedenle, fark ilkesi, bir defa tam bir adalet kavramının makul şekilde benimsenmesinin gerekliliğini cesaretle karşıladığımızda, bu demokrasinin siyasal geleneğinin makul genişletilmesi şeklinde yorumlanmalıdır.

Karma kavramların sezgisel yönlerinin not edilmesinde, ben bu olgunun bunlara karşı belirleyici bir itiraz olduğunu kast etmedim. Henüz gözlemediğim (§7) üzere, bu tür ilkelerin birleşimi kesinlikle büyük pratik değerdedir. Hiçbir sorun yoktur; ancak bu kavramlar, değer biçilen siyasaların referansıya inandırıcı standartları belirlerler ve kurumların uygun arka planını verirler. Sonuçları seslendirmekte bize bunlar rehberlik eder. Mesela, karma kavramı kabul eden kişi ortalama refahı maksimize ettiğinde standart sapmaların bazı kesirlerinin (veya çoklu) azı muhtemelen adil fırsat eşitliğini kayırmış olur. Bu durum, daha fazla eşit şans sahibi olma, herkes için ortalama (verimlilik üzerinden artırır) eşit olarak yükseltir ve eşitsizlikleri azaltır şeklinde görünür. Bu örnekte fark ilkesi yerine konulan ikinci ilkenin diğer kısmını destekler. Ayrıca, bazı noktalarda, bizim sezgisel yargılarımıza dayanmaktan açıkça sakınamayız. Karma kavramların zorluğu, bunların çok çabuk şekilde bu yargılara sığınabilmeleri ve fark ilkesine açık bir alternatif tanımlamakta başarısız olmalarıdır. Uygun ağırlıkların (veya parametrelerin) ayrılma prosedürünün eksikliğinde, dengenin gerçekten adalet ilkeleri tarafından belirlenmesi, elbette bu ilkeler bizim kabul edemeyeceğimiz sonuçlara yol vermedikçe mümkündür. Bu olduğunda, o zaman bazı karma kavramlar, onların sezgiciliğe başvurmasına rağmen, özellikle eğer bir düzeni tanıtmaya yardım ediyor ve bizim

düşünülmüş yargılarımızın içinde anlaşma olarak kullanılıyorsa tercih edilebilir.

Fark ilkesi lehine bir başka düşünce, onun yorumlanmasındaki ve uygulanmasındaki karşılaştırma kolaylığıdır. Gerçekten çoğu zaman karma kriterin bazı çekici kısmı, fark ilkesinin göreceli olarak keskin taleplerinden sakınmanın bir yoludur. Nelerin en az şanslı olanların çıkarlarını geliştireceğini anlamak çok kolaydır. Bu grup kendisinin birincil değerlerini onun endeksi tarafından belirleyebilir ve siyasa sorunlarını uygun temsilci kişinin uygun yerleşmiş seçiminin nasıl olduğunu sorarak çözümlenebilir. Ancak fayda ilkesinin bir dereceye kadar bir rol vermesi, ortalama refah fikrindeki (veya toplamı) belirsizlik nedeniyle problemlidir. Farklı temsilci kişiler için bazı tahmini fayda işlevine varmak ve onların arasında kişilerarası uygunluk kurmak vb. gereklidir. Bunu yapmaktaki sorun, farklı kişileri eşit olarak inandırmakta derin görüş ayrılıkları görülebileceğinden oldukça büyüktür ve tahminleri çok fazla kabadır. Birileri bunu inkar ederken, bazıları da bir grubun kazançlarının diğerinin kaybindan daha ağır geldiğini iddia edebilir. Hiç kimse bu farklılıklar için olan açıklamanın altında yatan ilkelerin ne olduğunu söyleyemediği gibi, bunu nasıl çözeceklerini de söyleyemez. Güçlü sosyal pozisyonda olanlar için bağların dışında olmayı açıkça göstermeksizin, kendi çıkarlarını adil olmayan şekilde iletirmek daha kolaydır. Elbette, bütün bunlar açıktır ve etik ilkelerin belirsizliği daima tanınmıştır. Yine de bunların tamamı eşit olarak kesin değildir ve adaletin iki ilkesi, onların taleplerinin ve onları tatmin için neye ihtiyaç olduğunun belirginleştirilmesinde avantaj sahibidir.

Fayda ilkesinin belirsizliğinin, refahın nasıl ölçüleceğinin ve birleştirileceğinin daha iyi bir açıklama ile üstesinden gelinebileceği düşünülmelidir. Faydacılığa yönelik daha önemli itirazlar bir başka düzeyde olduğundan, daha teknik incelemelere vurgu yapmak istemiyorum. Ancak bu meselelerden kısaca söz etmek sözleşme doktrinini aydınlığa kavuşturacaktır. Faydanın kişilerarası ölçmelerinin tesis edilmesinin birkaç yolu vardır. Bunlardan birisi (en azından Edgeworth'a kadar giderek) bireyin sadece sonsuz sayıda fayda düzeyini ayırt etmeye gücü olduğunu varsaymaktır.<sup>44</sup> Bir kişi aynı düzeyde ayrıma ait olan alterna-

---

<sup>44</sup> Bakınız A.K.Sen, *Collective Choice and Social Welfare/Kolektif Tercih/Seçim ve Sosyal Refah* (San Francisco, Holden-Day, 1970), sf. 93f; Edgeworth için bakınız *Mathematical Psychics/Matematiksel Fizik* (London, 1888), sf. 7-9, 60f.

tiflere kayıtsız olduğunu ve faydanın herhangi iki alternatif arasındaki farkının temel ölçüsünün onları ayıran sayıdaki ayırım düzeyleri tarafından tanımlandığını söyleyebilir. Sonuçtaki temel ölçü benzersiz ve yukarıya doğru pozitif doğrusal dönüşüm gibi olmalıdır. Kişiler arasında bir ölçü kurmakta, birisi, bitişik düzeyler arasındaki farkın bütün bireyler için ve bütün düzeyler arasında aynı olduğunu varsaymalıdır. Kişilerarası bu uygunluk kuralıyla hesaplamalar son derece basittir. Alternatiflerin mukayesesinde, her bir birey için, bunlar arasındaki düzey sayısını anlamalı ve sonra artıları ve eksileri dikkate alarak bunları toplamalıyız.

Temel faydanın bu kavramı, iyi bilinen zorluklardan zarar görür. Açık günlük problemleri bir kenara bırakırsak, kişinin ayrımcılık düzeyinin algılanması olgusu aslında mevcut alternatiflere bağlıdır, sosyal fayda değişiminin bir düzeyden diğerine bütün bireyler için aynı olduğuna ilişkin varsayımın haklılaştırılması ise imkansız görünmektedir. Bir tarafta, diğerlerine göre güçlü duygulara sahip olan bazı bireylerin farklı hissettikleri aynı sayıdaki ayrımcılık içeren değişiklikleri eşit şekilde tartan bu prosedür, diğer tarafta ise, daha çok ayrımcılık yapar görünen bireyler tarafından deneyimlenen daha ağır değişikliklerin hesaplanması vardır. Kesinlikle davranışların kuvvetinde indirim yapılması ve özellikle mizaç ve eğitimle sistemli olarak değişen belirlenleştirilmiş ayrımların ortaya çıkma kapasitesinin yüksek bir şekilde ödüllendirilmesi yetersizdir.<sup>45</sup> Gerçekten, prosedürün bütünü keyfi görünmektedir. Bununla birlikte, fayda ilkesi içindeki yolu örneklemek, muhtemelen üstü kapalı etik varsayımlar ihtiva eden fayda ölçüsünün gerektirdiğini tesis etmek metoduyla seçmenin bir hikmeti vardır. Mutluluk ve iyi olmak kavramı yeterli olarak belirlenemez ve uygun temel ölçü tanımlanmış olsa dahi, biz yine de onun kullanacağı ahlak teorisine bakmalıyız.

Neumann-Morganstern tanımıyla birlikte, benzer zorluklar ortaya çıkmıştır.<sup>46</sup> Bu zorluk şöyle gösterilebilir: eğer bir bireyin riskli hedefler arasındaki seçimi belirli karineleri tatmin ediyorsa, o takdirde, orada

---

<sup>45</sup> Bu zorluklar için bakınız Sen, age, sf. 94f; ve W.S.Vicrey, *Utility, Strategy and Social Decision Rules/Fayda, Strateji ve Sosyal Karar Kuralları, Quartely Journal of Economics*, vol.74 (1960), sf. 519-522.

<sup>46</sup> Bu açıklama için bakınız Baumal, *Economic Theory and Operations Analysis/Ekonomik Teori ve Operasyon Analizleri*, sf. 512-528 ve Luce ve Raiffa, *Games and Decisions/Oyunlar ve Kararlar*, sf. 12-38

alternatiflere uyan fayda sayıları mevcuttur. Bu durumda, onun kararları beklenen faydayı maksimize etmek yoluyla yorumlanabilir. O, bu fayda sayılarını matematiksel beklentiler ona rehberlik ediyormuş gibi seçer ve faydanın bu tahsisleri benzersiz bir pozitif doğrusal dönüşüme yükselir. Elbette, bireyin kendisi kendi kararlarını verirken faydaların tahsisini kullanmayı sürdürmez. Bu sayılar, onun seçimlerine rehberlik etmediği gibi, bunlar müzakere prosedürünün birinci kişisi olmayı da sağlamaz. Aksine, o kişiye belirli şartları yerine getiren hedefler arasında tercihler verildiğinde, gözlemci matematikçiler en azından teorik olarak bu anlamda tanımlanan beklenen faydayı maksimize eden bu tercihler arasındaki sayıları hesaplayabilirler. Şimdiye kadar hiçbir şey gerçek düşünümSELLİK tarzı veya kriteri üzerinde bir takipte bulunmadı. Eğer bunun üzerine dayanan bir birey varsa, hiçbir şey hangi alternatiflerin özellikleri üzerinde fayda sayılarının karşılık geldiğini veya temsil ettiğini ifade etmedi.

Her bir kişi için temel bir fayda kurduğumuzu varsayalım. Bu durumda, kişilerarası ölçü nasıl tesis edilebilir? Bildik bir öneri sıfır-bir kuralıdır: (sıfır) değerini bireyin mümkün olan en kötü durumu olarak belirleyelim ve (bir) değerini de bireyin en iyi durumu olarak belirleyelim. Belki birden fazlası için değil, her biri için sayılma fikri başka yolla ifade edilebilir ise de, önyargısız olarak yapılmış olan bu örnek adildir. Ancak kıyaslanabilir simetrikli başka öneriler de vardır. Mesela, en kötü alternatif verilen (sıfır) değeri ve diğer bütün alternatiflerden faydaların toplamı olan (bir) değeri.<sup>47</sup> Her iki kural da tam olarak eşit görünmektedir. Birinci postulat \* herkes için eşit maksimum fayda iken, sonraki ortalama faydaya eşittir; fakat bunlar farklı sosyal kararlara öncülük ederler. Ayrıca, bu öneriler tatmin için bütün bireylerin gerçekte benzer kapasitelere sahip olduklarına ilişkin postulatlar, sadece kişilerarası ölçüyü tanımlayan alışılmamış bir fiyat ödemeye benzer görünmektedir. Bu kurallar açıkça özel bir yolla iyi olma kavramını belirler, sıradan bir nosyon için kavramın farklı bir yorumu anlamında değişikliklere izin vermek için ortaya çıkar. Eğer sağduyu ile daha fazla uygun değilse eşit demektir. Nitekim mesela sıfır-bir kuralı bunu ifade eder. Diğer şeyler eşit olduğunda, büyük sosyal fayda eğitilmiş insanların daha sade arzulara sahip olmalarıyla ve daha

---

<sup>47</sup> Bakınız Sen, *Collective Choice and Social Welfare/Kolektif Tercih/Seçim ve Sosyal Refah*, sf. 98.

\* Çevirenin notu: ispatsız olarak kabul edilen, doğru olarak varsayılan.



kolay tatmin edilmeleriyle sonuçlanır ve bu tür insanlar genellikle daha güçlü taleplere sahiptirler. Onlar azla mutlu olurlar ve herhalde bu yüzden kendi yüksek faydalarını daha yakına getirebilirler. Eğer birisi bu sonuçları kabul etmez ve hala faydacı görüşü savunur ise, kişilerarası bazı başka ölçüler bulunmalıdır.

Ayrıca, biz, Neumann-Morgenstern postulatıyla bireylerin risk almaktan hoşlanmadıklarını varsaymış iken, gerçek bir kumar süreci ölçülen sonucu yine de dağıtımın tüm ihtimalleri tarafından belirsizliğe yönelik davranışlar olarak tanımlanan etkilenmeler olduğunu gözlemlemeliyiz.<sup>48</sup> O nedenle, eğer faydanın bu tanımı sosyal kararlarda kullanılır ise, insanların şans almaktaki duyguları, maksimize edilen iyi olma kriterini etkileyecektir. Biz, bir kez daha, kişilerarası mukayeseleri tanımlayan kuralların beklenmedik ahlaki sonuçlara sahip olduğunu görüyoruz. Fayda ölçüsünün şartlar tarafından etkilenmesinden önce olarak bunlar ahlaki bakış açısından keyfidir. Kant'ın yorumunda gösterildiği üzere, bu durum hakkaniyet olarak adalet yönünden çok farklıdır. Onun ilkeleri içine gömülü olan idealler ve onun temel değerler üzerine olan güveni gerekli olan kişilerarası kıyaslamalar içindir.

O halde, fayda ilkesinin belirsizliğinin, faydanın daha kesin ölçüsü tarafından basitçe tatmin edici bir şekilde kaldırılamayacağı ortaya çıkmıştır. Aksine, kurallar bir defa kişilerarası kıyaslamaların incelenmesine ihtiyaç duyduğunda, biz bu kıyaslamaların tanımlanmasının çeşitli yöntemleri olduğunu görürüz. Bu yöntemler, hala çarpıcı farklı varsayımları içerirler ve muhtemelen farklı sonuçlara sahiptirler. Bu tanımların ve denk kuralların, eğer varsa hangisinin, adalet kavramına uygun olduğu ahlaki bir sorundur. Ben, "kişilerarası kıyaslamalar değerli yargılara bağlıdır" denildiğinde ifade edilmek istenenin bu olduğuna inanıyorum. Fayda ilkesinin ahlak teorisinin meselesi olduğunun kabul edilmesi aşikar iken, iyi olmayı ölçme prosedürünün benzer problemlerden ortaya çıktığı daha az aşikardır. Bu tür prosedürlerin birden fazla olmasından bu yana, bu prosedürlerin seçilmesi konulan ölçünün hangisinin kullanıldığına bağlıdır ve bu etik düşüncelerin sonunda belirleyici olduğu anlamına gelir.

Burada Maine'nin standart faydacı varsayımları üzerine olan yorumları yerindedir. Maine, bu varsayımlar için olan zeminlerin, bir defa

---

<sup>48</sup> Bakınız Arrow, *Social Choice and Individual Values/Sosyal Tercih/Seçim ve Bireysel Değerler*, sf. 10 ve Sen, *age*, sf. 96/f

bunların yasama çalışmasının basit bir kuralı olduğunu ve bunun Bentham tarafından nasıl dikkate alındığını gördüğümüzde son derece anlaşılır bulunduğunu ileri sürer.<sup>49</sup> Verili bir halkın ve kabul edilebilir homojen bir toplumun ve enerjik modern bir yasanın, yasamaya öncülükteki tek ilkesi büyük ölçüde fayda ilkesi üzerinedir. Kişiler arasındaki farklılıkların ihmaline olan ihtiyaç, çok fazla gerçek olsa dahi, bu herkesi eşit sayma maksimine ve benzerlik ve marjinalite postulatlarına öncülük eder. Kişilerarası kıyaslama kuralları kesinlikle aynı ışık altında yargılanır. Sözleşme doktrini de bu söylenenler eğer olursa refahı ölçme ve toplama fikri en iyi şekilde ve tamamen terk edilir. Orijinal pozisyon perspektifinden görüntülediğinde, bu sosyal adalet kavramının elverişli bir parçası değildir. Aksine, iki adalet ilkesi tercih edilebilir ve çok kolayca uygulanabilir. Her şey incelenmiştir. Hala fark ilkesinin veya bir bütün olarak ikinci ilkenin seçilmesinin, karma kavram bağlamında kısıtlı dahi olsa fayda üzerinde nedenleri vardır.

## 50. MÜKEMMELLİK İLKESİ

Şimdiye kadar mükemmellik ilkesi üzerine çok az söyledim. Tam da karma görüşün incelenmesi sonrasında, ben şimdi bu kavramı incelemek istiyorum. İki varyant vardır: birincisinde teleolojik teorinin tek ilkesi mevcuttur. O da, toplumu, kurumları düzenlemeye, bireylerin ödevlerini ve taahhütlerini tanımlamaya ve böylece sanatta, bilimde ve kültürde insani mükemmelliği başarmaya yönlendirmektir. Bu ilke, açıkça kurulu olan ilgili idealin daha yükseğini daha çok talep etmektir. Bazen Nietzsche'nin de örneğini verdiği Sokrates ve Goethe gibi büyük insanların mutlak ağırlığı alışılmadık bir şeydir. O, ilgili yerlerde, insanlığın büyük insanları yaratmak için sürekli çaba içinde olması gerektiğini söyler. Biz, en iyi örneklerin iyiliği için hayatımızın değerini çok çalışmaya vermeliyiz.<sup>50</sup> İkinci varyant ise, çok güçlü diğer iddialı olanların arasında sadece Aristoteles'te bulunur.

---

<sup>49</sup> Bu açıklamalar H.S.Maine'da bulunur, *The Early History of Institutions/Kurumların Erken Tarihi* (London, 1897), sf. 399f.

<sup>50</sup> G.A.Morgan'ın atıf yaptığı pasaja bakınız, *What Nietzsche Means/Nietzsche Ne Demek İster* (Cambridge, Harvard University Press, 1941), sf. 40-42, 369-376. Nietzsche'nin özellikle etkileyici açıklaması: "İnsanlık büyük insani varlık olarak birey yaratmak için devamlı çalışmalıdır -görev budur ve başka hiçbir şey değildir- ... sorun şudur: sizin hayatınız, bireylerin hayatı, en büyük değeri, en derin önemi nasıl elinde tutar? ... Sadece sizin en nadir olan iyi için yaşamanız ve en değerli örnek olmanızla." *Untimely*

Daha fazla ılımlı olan bu doktrin, birkaç kurumsal teori arasında mükemmellik ilkesini kabul eden tek standarttır. Bu ilke, sezgicilik tarafından diğerlerine karşı denge olarak öngörülmüştür. Bu tür bir mükemmellik görüşü, bir dereceye kadar, o zamanki mükemmellik ve kültür taleplerine verilen ağırlığa bağlıdır. Eğer mesela, Yunan felsefesinin kendi içindeki başarıları sürdürülürse, bilim ve sanat kadim kölelik uygulamasını haklılaştırır (bu uygulamanın başarılar için gerekli olduğunu varsayalım), zira bu kavram kesinlikle büyük ölçüde mükemmeliyetçidir. Mükemmelliğin gereklilikleri güçlü özgürlük taleplerini bastırır. Diğer taraftan, anayasal bir rejimde birisi, sadece refahın ve gelirin yeniden dağıtımını sınırlandırmakta bu kriteri kullanır. Bu durumda, bu kriter, eşitlikçi fikirlere denge olarak hizmet eder. O nedenle, eğer bu daha az şanslı olanların temel ihtiyaçlarını karşılamakta önemliyse ve sadece daha iyi durumda olanların memnuniyetlerini ve zevklerini azaltırsa, dağıtım gerçekten daha eşittir denilebilir. Ancak en az şanslı olanların büyük mutluluğu kültürel değerleri korumak için gerekli harcamaları kısmayı genel olarak haklı çıkarmaz. Hayatın bu şekilleri, daha az keyif almaya nazaran daha büyük gerçek değere sahiptir. Her şeye rağmen sonrakiler, hayattan çok geniş ölçüde keyif alırlar. Normal şartlar altında, sosyal kaynakların belirli bir minimumu, mükemmellik amacının ilerlemesi için bir kenarda tutulmalıdır. Bunun tek istisnası, bu taleplerin temel ihtiyaç talepleriyle çatışmasıdır. Nitekim verili geliştirici şartlar bağlamında, mükemmellik ilkesi arzunun daha büyük tatminine göre göreceli bir ağırlık artışı elde eder. Şüphesiz, pek çoğu mükemmelliği bu şekilde kabul etmektedir. Bu bir dizi yoruma imkan verir ve sıkı mükemmeliyetçi teoriye göre, daha çok kabul edilebilir bir görüş olarak görünür.<sup>51</sup>

---

*Mediation: Third Essay: Schopenhauer as Educator/Zamansız Meditasyonlar(Tefekkürler): Üçüncü Makale: Eğitimci Olarak Schopenhauer; sec.6, atıf yapan J.R.Hollingsdale, Nietzsche: The Man and His Philosophy/Nietzsche: Adam ve Onun Felsefesi (Baton Rouge, Louisiana State University Press, 1965), sf. 127*

<sup>51</sup> Bu tür bir görüş için bakınız Bertrand de Jouvenal, *The Ethics of Redistribution/Yeniden Dağıtım Etiği* (Cambridge, The University Press, 1951), sf. 53-56, 62-65. Bakınız yine Hastings Rashdall, *The Theory of Good and Evil/İyinin ve Kötünün Teorisi* (London, Oxford University Press, 1907), vol.I, sf. 235-243, Hastings Rashdall, herkesin iyisinin, bir başkasının iyisi kadar iyi olduğunu, mükemmellik kriterinin kişilerin iyilerinin eşit olduğu zaman bunun belirlenmesiyle ilgili bulunduğunu ileri sürer. Daha yüksek bir hayat kapasitesi, insanlara eşit olmayan bir şekilde muamele etmenin zeminidir. Ba-

Mükemmellik ilkesinin neden reddedilmesi gerektiğini incelemeden önce, adalet ilkeleriyle teleolojik teorinin iki çeşidi olan mükemmellekle faydacılık arasındaki ilişkiyi yorumlamak istiyorum. Biz ideale-ilişkin ilkeleri, isteğe ilişkin ilkeler olmayan şekilde tanımlayabiliriz.<sup>52</sup> Yani bunlar istek-tatminlerinin tümünün sadece ilgili özelliklerini ve kişiler arasında hangi yolla dağıtılacağını esas almazlar. Bu ayrım açısından, adalet ilkeleri, mükemmellik ilkesi (varyantın herhangi biri) kadar ideale-ilişkin ilkelere dir. Bunlar arzuların amaçlarından daha soyut değildirlir ve tatminleri yoğun ve zevkli oldukları zaman eşit değer olarak muhafaza ederler (Bentham'ın açıkladığı anlamda, yani diğer şeyler eşit olduğunda, raptiye şiiir kadar iyidir). Bizim (§41)'de gördüğümüz üzere, belirli bir ideal adalet ilkelerinin içine gömülüdür ve arzuların yerine getirilmesinin bu ilkelerle uyumsuz olmasının hiç ilgisi yoktur. Dahası biz karakterin belirli özelliklerini, özellikle adalet duygusunu teşvik ederiz. Nitekim sözleşme doktrini mükemmelliğe benzer şekilde, net tatmin dengesinden ve bunun nasıl paylaşıldığından daha çok diğer şeyleri dikkate alır. Gerçekte, adalet ilkeleri refahın miktarından veya dağıtımından dahi söz etmez; fakat sadece özgürlüklere ve diğer temel malların dağıtımına göndermede bulunur. Aynı zamanda, bunlar insan mükemmelliğinin önceki standardının yardımı olmaksızın ideal kişinin tanımlanmasını sağlarlar. O nedenle, sözleşme görüşü mükemmellik ile faydacılık arasında orta düzeyde bir pozisyonu işgal eder.

Mükemmeliyetçi bir standardın benimsenip benimsenmeyeceği sorununa dönersek; bizim ilk önce katı mükemmeliyetçi anlayışı incelememiz gerekir, zira buradaki problemler daha açıktır. Şimdi anlaşılabilir bir anlama sahip olmak için, bu kriterin, değişik türdeki başarıları sıralamanın ve bunların değerlerinin toplanmasının bazı yollarını sağlaması gerekir. Elbette, bu değerlendirme çok fazla kesin olmayabilir; ancak bunun temel yapıyla ilgili ana kararlara rehberlik etmesi için yeteri kadar doğru olması gerekir. Bu noktada mükemmellik ilkesi sıkıntıya girer. Kişiler orijinal pozisyonda oldukları sürece başka hiçbir kimsenin çıkarlarına ilgi duymazlar. Onlar, onların riske etmeyecekleri belirli ahlaki ve dini ilgi ve çıkarlara ve kültürel amaçlara sahip olduklarını (veya olabileceklerini) bilirler. Dahası, onlar farklı iyi anlayışına sahip

---

kınız sf.240-242. Benzer bir görüş üstü kapalı şekilde G.E.Moore'da vardır, *Principia Ethical/Etik İlke*, ch.VI.

<sup>52</sup> Tanım Barry'den alınmıştır, *Political Argument/Siyasal Argüman*, sf. 39f

olduklarını kabul ederler ve birbirlerine olan taleplerini ve daha da ötesi onların farklı amaçlarını zorlamaya yetkili bulduklarını düşünürler. Taraflar, kendi güçlerinin amacına ulaşmasının ve dahi kendi arzularının tatmininin değerlendirilmesinin referansıya bir iyi anlayışını paylaşmazlar. Onlar, kurumlar arasında tercih/seçim yapmak için ilke olarak kullanabilecekleri üzerinde mutabık oldukları bir mükemmellik kriterine sahip değildirlir. Bu tür bir standardın kabul edilmesi, gerçekte, daha az dini veya diğer özgürlüğe öncülük edecek bir ilkenin kabul edilmesi, eğer hep birlikte bir özgürlük kaybı değil ise, birçoğunun ruhsal amacının gelişmesidir. Eğer mükemmellik standardı yeteri kadar açık ise, tarafların, mükemmelliğin azamileştirilmesinin en yüksek amacından önce taleplerinin olmayacağını bilmeleri mümkün değildir. O nedenle, orijinal pozisyondaki kişileri anlamak, ancak herkesin başkalarınıninkilerle aynı tutarlılıktaki en büyük eşit özgürlüğe ulaşmasının mümkün olması olarak görünmektedir. Onlar, kendi özgürlüklerini, yetkili bir değer standardıyla, adaletin teleolojik ilkeleri tarafından maksimize edilerek tanımlanmasını riske edemezler. Bu durum, kişilerarası kıyaslamalar temeli olarak mutabık kalınan birincil değerler endeksinden tamamıyla farklı bir durumdur. Endeks, herhangi bir olayda tali bir rol oynar ve birincil değerler, bunlar her ne olurlarsa olsunlar, insanların genel olarak elde etmeyi istedikleri kendi amaçları olan şeylerdir. Bu değerleri istemek, bir kişiyle diğer kişi arasında ayırım yapmak değildir. Ama elbette bunları endeksin amacı olarak kabul etmek bir mükemmellik standardı oluşturmaz.

O halde, eşit özgürlük ilkesine öncülük eden hemen hemen aynı argümanın, mükemmellik ilkesinin reddini gerektirdiği hususu aşıkardır. Ancak bu argümanın yapılmasında, ben her günkü hayat açısından mükemmellik kriterinin rasyonel bir temel eksikliği olduğunu kabul etmiyorum. Sanatta ve bilimde yaratıcı çabaları değerlendiren standartlar olduğu açıktır. En azından özel tarzların ve düşüncenin gelenekleri içinde bunlar mevcuttur. Çok sık olarak, bir kişinin çalışmasının diğerinden üstün olmasının arkasında sorun vardır. Gerçekten, bireylerin özgürlüğü ve değerli olmaları, onların etkinliklerinin ve çalışmalarının mükemmelliği ölçüldüğü zaman, değer olarak çok farklıdır. Bu sadece gerçek performans için değil, potansiyel performans için de doğru değildir. Gerçek değer kıyaslamaları açıkça yapılabilir ve mükemmellik standardı adalet ilkesi olmamasına rağmen, değer yargıları insan işlerinde önemli bir yere sahiptir. Bunların çok belirsiz olması gerekli de-

ğildir. Zira bunlar hakların tayini için çalışılabilir zeminlerin çökmesidir. Onların farklı amaçlarının bakışı içinde bu argümanın yerine, tarafların, orijinal pozisyon şartlarında verilmiş olan mükemmellik ilkesini benimsemeleri için hiçbir neden yoktur.

Mükemmeliyetçiliğin etiğine varmak için, bizim taraflara bazı doğal ödevlerin önceki kabulünü izafe etmememiz gerekir. Bu ödevlerin insanların belirli tarzlarının ve estetik lütuflarının geliştirilmesi ve bilgiyi aramanın ve sanatın işlenmesinin ilerletilmesi olduğunu söyleyelim. Ancak bu kabul, orijinal pozisyonun yorumunu sert biçimde değiştirir. Hakkaniyet olarak adalet, iyi düzenlenmiş bir toplumda mükemmellik değerlerinin tanınmasına imkan vermiş olmasına rağmen, insani mükemmeliyetler serbest örgütlenme ilkesinin sınırları içinde takip edilir. Kişiler, dini cemaatleri oluşturdukları aynı yolla kendi kültürel ve sanatsal ilgilerini ilerletmek için bir araya gelirler. Onlar kendileri için daha büyük özgürlük veya daha gerçek değerdeki zemin üzerindeki etkinliklerinden daha büyük dağıtıcı pay elde etmek için devletin cebir cihazlarını kullanmazlar. Mükemmeliyetçilik siyasal ilkenin inkar edilmesidir. O nedenle, dernekleri desteklemek için gerekli olan sosyal kaynakların, sanatın, bilimin, kültürün gelişmesine ayrılması, genel olarak sunulan hizmetlerin adil olarak iadesini sağlar veya bu yurttaşların yapmayı istedikleri bu tür gönüllü katkılarla elde edilir. Tüm bunlar adaletin iki ilkesi tarafından düzenlenmiş olan rejimin içindedir.

O halde, sözleşme doktrininde, yurttaşların eşit özgürlükleri, farklı kişilerin aynı değere sahip olmalarının amacı olarak varsayılmadığı gibi, onların özgürlükleri ve refahları da aynı değerde değildir. Onun için tarafların ahlaklı kişiler, amaçların tutarlı sistemi ve bir adalet duygusu kapasitesi içinde rasyonel bireyler olmaları şart koşulur. Onların gerekli olarak tanımlanan eşyalara sahip olmalarından bu yana, tarafların eşit ahlaklı kişiler olmalarına bir şey eklenmesi gereksizdir. Biz insanların onur eşitliğine sahip olmalarını istersek eğer, bunu basit olarak onların tamamının sözleşme durumunun başlangıcı tarafından yorumlanan ahlaki kişilik şartlarını tatmin etmeleri açıklamasını kastederek söyleyebiliriz. Dahası bu konuda benzer olan, onlara adalet ilkelerinin gerektirdiği gibi muamele edilmelidir. (§77) Ancak bunun hiçbirisi, onların faaliyetlerinin ve başarılarının eşit mükemmellikte olduğunu ifade etmez. Bunu ahlaki kişilik nosyonunu değer kavramı kapsamındaki çeşitli mükemmelliklerle birleştirmek olarak düşünmek gerekir.

Tam da not ettiğim gibi kişilerin eşit değerde olmaları eşit özgürlük için gerekli değildir. Aynı zamanda onların eşit değerde olmalarının da yeterli olmadığını gözlemlemek gerekir. Bazen temel haklardaki eşitliğin, hayatın yüksek şekilleri için bireylerin eşit kapasitelerinden takip edilmesi gerektiği söylenir; ancak bunun neden böyle olması gerektiği hususu açık değildir. Gerçek değer nosyonu, değer kavramının altına düşmez ve ister eşit özgürlüğün, isterse diğer bazı ilkelerin uygunluğu hak kavramına bağlıdır. Şimdi mükemmellik kriteri, temel yapı içindeki hakların gerçek değer toplamının maksimizasyonunu tahsis edecek şekilde olmasında ısrar eder. Muhtemelen hakların ve fırsatların yapılandırılması, onların kendi gizli güçlerinin ve mükemmelliklerinin amacına ulaşma derecesinin bireyleri etkilemesi doğaldır. Ancak bu temel özgürlüklerin eşit dağıtımının en iyi çözüm olmasını takip etmez.

Klasik faydacılığa benzeyen durum: bizim standart varsayımlara paralel postülatlara ihtiyaç duymamızdır. Nitekim bireylerin gizli yetenekleri birbirlerine benzese dahi, hakların tahsisi marjinal değer azalması ilkesi (bu olguda mükemmellik kriteri tarafından tahmin edilmiştir) tarafından yönetilmedikçe, eşit haklar güvence altına alınamaz. Gerçekten, kaynaklar çok olmadıkça değer toplamı, lehe olan birkaç en iyi eşit olmayan haklar ve fırsatlar tarafından yükseltilir. Bunu yapmak, insan mükemmelliğinin büyük toplamını üretmek için gerekli olanı sağlayan mükemmellik görüşü açısından gayri adil değildir. Marjinal değer azalması ilkesi, belki eşit değer kadar fazla olmamasına rağmen, kesinlikle sorgulanabilir. Genel olarak, yüksek yetenekli kişileri teşvik etmek ve yetiştirmek için verilen hakların ve sağlanan kaynakların gereğinden az olması için hiçbir neden yoktur. Aksine, katkı süresiz olarak büyütülebilir (veya sabit kalır). O halde, mükemmellik ilkesi eşit özgürlükler için güvenli olmayan bir temel sağlar ve belki de fark ilkesinden çok geniş şekilde ayrılır. Eşitlik için gerekli olan varsayımlar aşırı mantıksız görülebilir. Eşit özgürlük için sağlam bir zemin bulmak konusunda bizim geleneksel teleolojik ilkeleri, bu bağlamda mükemmelliğin ve faydacılığın her ikisini de reddetmemiz gerekir.

Ben şimdiye kadar mükemmelliği teleolojik teorinin tek ilkesi olarak incelemiş bulunuyorum. Bu varyantla birlikte zorluklar daha aşkar olarak ortaya çıkmış durumdadır. . Sezgisel oluşumlar daha fazla akla yatkındır ve mükemmellik iddiaları mutedillikle tartıldığında, bu görüşlere karşı çıkmak kolay değildir. Adaletin iki ilkesinden olan farklılık daha azdır. Yine de benzer problemler ortaya çıkacaktır. Her ilke için

bir sezgisel görüş seçilmiş olmalıdır ve sonuçlar bu olgudaki kadar büyük değil iken, daha önce de olduğu gibi mükemmellik ilkesinin bir sosyal adalet ilkesi olarak kabul edilmesinin hiçbir temeli yoktur. Ek olarak, mükemmellik kriteri siyasal ilkeler gibi kesin değildir ve onların kamusal sorunlara uygulanması belirsiz ve kendisine özgü olmasına bağlıdır; ancak makul olarak bunlara çağrıda bulunulabilir ve bunlar daha dar gelenekler ve düşünce toplulukları içinde kabul edilebilir. Bu nedenden dolayı, diğerlerinin arasında hakkaniyet olarak adalet, davranış tarzlarının başkalarının temel haklarına müdahalesini ve başkaca yükümlülüklerin veya doğal ödevlerin, bunlar kısıtlanmadan önceki ihlalini göstermek için bize gereklidir. Bu sonuç başarısız olduğunda, bunun için olan argüman, geçici bir usulle mükemmellik ilkesine başvurmanın bireylere çekici gelmesidir. Bu mesela şu durumda söylenir: belirli türdeki cinsel ilişkilerin küçültücü ve utanç verici ve bu temelde yasaklanması, eğer sadece onların kendi isteklerine bakılmaksızın, sorunlu bireyleri korumak uğruna ise, bu çoğu kez makul bir durumun adalet ilkeleri açısından yapılamamasından dolayıdır. Bunun yerine biz mükemmellik nosyonuna geri çekiliriz. Ancak bu meselelerde muhtemelen zekice yapılmış estetik tercihlerden ve görgü kurallarının kişisel duygularından etkileniriz. Birey, sınıf ve grup farklılıkları çoğu kez çarpıcı ve uzlaştırılmazdır. Bu belirsizliklerin mükemmellik ilkesine sıkıntı vermesinden ve bireysel özgürlüğü tehlikeye atmasından bu yana, daha kesin bir yapısı olan adalet ilkelerine tamamen güvenmek en iyisi olarak görünmektedir.<sup>53</sup> O nedenle, onun sezgisel şeklinde dahi, sosyal adaletin uygulanabilir temelleri olarak tanımlanmayan mükemmellik reddedilmelidir.

Hakkaniyet olarak adalet, ideal ile ilgili incelemeye yeteri kadar alan imkanı vermemiş görüldüğünden bu yana, sonunda elbette biz, mükemmellik standardı olmaksızın yapmanın sonuçlarının kabul edile-

---

<sup>53</sup> Bu noktanın örneklenmesi ahlakın uygulanması olarak isimlendirilen hususla ihtilaf-  
lıdır. Ahlak çoğu kez cinsel ahlakın daha dar anlamıdır. Bakınız Patrick Devlin, *The  
Enforcement of Morality/Ahlakın Zorlayıcılığı* (London, Oxford University Press, 1963) ve  
H.L.A.Hart; *Law, Liberty and Morality/Hukuk, Özgürlük ve Ahlak* (Stanford University  
Press, 1963), Hart bu meselede farklı bir pozisyon alır. Daha ileri inceleme için bakınız  
Brian Barry, *Political Argument/Siyasal Argüman*, sf. 66-69; Ronald Dworkin, *Lord  
Devlin and the Enforcement of Morals/Lord Devlin ve Ahlakın Zorlayıcılığı*, *Yale Law  
Journal*, vol.75 (1966) ve A.R.Louch, *Sins and Crimes/Günahlar ve Cezalar*, *Philosophy*,  
vol.43 (1968)



bilir olup olmadığını kontrol etmeliyiz. Bu noktada, sadece sanat ve bilim için olan kamu fonlarının tamamen kamu arzları biriminden sağlanabileceğini dikkate alıyorum. (§43) Bu durumda, yurttaşların kendilerini vergilerin gerekliliği hususunda zorlamaları için hiçbir kısıtlama nedeni yoktur. Yurttaşlar bu kamu mallarının erdemini mükemmellik ilkelerine göre değerlendirebilirler. Yeter ki, devletin zorlayıcı mekanizmaları bu durumda sadece izolasyon ve güvence problemlerinin üstesinden gelmesi için kullanılsın ve hiç kimse rızası dışında vergilendirilmesin. Mükemmellik kriteri burada siyasi ilke olarak hizmet görmemektedir ve dolayısıyla iyi düzenlenmiş bir toplum, eğer isterse kaynaklarının büyükçe bir kısmını bu tür giderlere tahsis edebilir. Fakat kültür talepleri bu yolla karşılanırken, bu kurumların gerçekten değerli zeminde bulunmalarına ve bunlarla uğraşanların çıkarlarının karşılığını almayan diğerlerine göre önemli olan bazı harcamalara dahi destek olmalarına rağmen, adalet ilkeleri, üniversitelerin ve kurumların veya opera ve tiyatronun sübvansede edilmesine izin vermez. Bu hedefler için vergilendirme, sadece doğrudan veya dolayısıyla sosyal şartların eşit özgürlükleri teşvik etmesi ve uzun vadede en az avantajlı olanların menfaatlerine uygun bir yolla ilerlemesi durumunda haklılaştırılabilir.

Bu açıklamalarla, adalet ilkelerinin kurumlara nasıl uygulanacağını incelemeyi tamamlamış bulunuyorum. İncelenmesi gereken daha ileri sorunların olduğu muhakkaktır. Mükemmeliyetçiliğin diğer şekillerinin ve her bir problemin kısaca incelenmesi mümkündür. Niyetimin sadece sözleşme doktrininin, alternatif ahlak anlayışı olarak yeteri kadar iyi hizmet etmesine işaret etmek olduğunu vurgulamalıyım. Bunun kurumlar için olan sonuçlarını kontrol ettiğimiz zaman, bizim sağduyu kanaatimizin, onun geleneksel rakiplerinden daha doğru şekilde onunla eşleştirebileceğini görebilir ve onun önceden çözümlenmemiş sorunlarının kabul edilebilir yollarını tahmin edebiliriz.

## VI. Kısım

### Ödev ve Yükümlülük

Önceki iki kısımda adalet ilkelerini kurumlar yönünden inceledim. Şimdi bireylere uygulanan doğal ödev ve yükümlülük ilkelerini ele almak istiyorum. İlk iki bölümde bu ilkelerin neden orijinal pozisyonda seçildiğini ve bunların sosyal işbirliğini istikrarlı yapmaktaki rolünü inceleyeceğim. Buna vaatte bulunma ve vefa ilkesi üzerine olan kısa bir inceleme de dahildir. Bununla birlikte, çoğunlukla bu iki ilkenin anayasal çerçeve içindeki siyasal ödev ve yükümlülük teorisi için olan ipuçları üzerinde çalışacağım. Bu durum, adalet teorisinin hedefleri için, her iki konunun anlamını ve içeriğini açıklamanın en iyi yolu olarak görünmektedir. Özellikle, sivil itaatsizlik olgusunun açıklanması, bu olgunun çoğunluk kuralı problemiyle ve adil olmayan yasalara itaatin temelleriyle olan bağlantıları yönünden kabaca açıklanmıştır. Sivil itaatsizlik, vicdani ret gibi onun hemen hemen adil demokratik rejimleri stabilize etmekteki özel rolünü ortaya çıkarmayı amaçlayan diğer itaatsizlik şekillerinin tersidir.

#### 51. DOĞAL ÖDEV İLKESİ İÇİN ARGÜMANLAR

Daha önceki kısımda (§§18-19) bireylere uygulanan doğal ödev ve yükümlülük ilkelerini kısaca tanımlamıştım. Şimdi bu ilkelerin orijinal pozisyonda neden seçildiklerini incelemeliyiz. Bunlar hak kavramının önemli parçasıdır: bunlar bizim kurumsal bağlarımızı ve birbirimize nasıl bağlı hale geldiğimizi tanımlarlar. Hakkaniyet olarak adalet anlayışı, bu ilkeler dikkate alınmadığı takdirde eksik kalır.

Adalet teorisi açısından en önemli doğal ödev, adil kurumlara destek olmak ve bunun daha da ilerisini yapmaktır. Bu ödev iki parçaya sahiptir: birincisi adil kurumlar mevcut olduğunda ve bize uygulandığında, bunlara itaat eder ve kendi üzerimize düşeni yaparız ve ikincisi eğer mevcut değil ise, adil düzenlemelerin kurulmasına yardım ederiz. En azından bu yapıldığında dahi bunun bize küçük bir maliyeti olur. Toplumun temel yapısı eğer adil veya koşullar içinde bunun beklenmesi olabildiğince makul ise, bu durum, herkesin kendisi için gerekli olanı yapmasının doğal ödevi olması fikrini takip eder. Her birisi, edimsel veya başka türlü olsun, gönüllü olup olmamasına bakılmaksızın kişinin eylemiyle bağlıdır. Şimdi bizim sorunumuz, bu ilkeyi diğerlerinin yerine neden uyguladığımızdır. Taraflar için önerilmesi mümkün olan bütün ilkelerin incelendiğini varsayarsak, kurumlar olgusunda olduğu gibi bunun dışında bir başka yol yoktur. İhtimallerin pek çoğu açıkça tanımlanmamıştır ve bunların arasında en iyi olan hiçbir tercih/seçim mevcut değildir. Bu zorluklardan sakınmak için ben, daha önce olduğu gibi, seçimin geleneksel kısa listeden ve en iyi bilinen ilkelerden yapılmış olduğunu varsayıyorum. Meseleleri hızlandırmak amacıyla, burada sadece amaçları artırmak için faydacı alternatifler ile bunun karşıtlarından ve argümanın çok fazla kısaltılmış olanından bahsedeceğim.

Bireyler için ilkeler seçimi, kurumlar için olan ilkelerin benimsenmesi olgusuyla esasen çok büyük ölçüde sadeleştirilmiştir. Adaletin iki ilkesiyle birlikte ele alınan ve ödev ve yükümlülük kavramlarıyla tutarlılık oluşturan uygulanabilir alternatifler ivedi olarak daraltılmıştır.<sup>1</sup> Bu kısıtlama, bizim kurumsal bağlarımızın kesin ilkeleriyle bağlantısında özellikle önemli bir sınırlamadır. O nedenle, orijinal pozisyonadaki kişilerin adaletin iki ilkesinde anlaştıklarını, bireylerin eylemleri için standart olarak fayda ilkesinin (ya da varyantını) seçimini akıllarında bulundurduklarını varsayalım. Bu varsayımda, hiçbir çelişki olmasa dahi, fayda ilkesinin benimsenmesi tutarsız bir hak kavramına öncülük edebilir. Kurumlar ve bireyler için olan kriter birbirlerine tam olarak uymaz. Bu, bir kişinin özellikle adaletin iki ilkesi tarafından düzenlenen bir sosyal pozisyonu aldığı durumlarda e belirgindir. Mesela, bir yurttaşın siyasal partiler arasında nasıl oy vermeyi kararlaştıracağı durumu veya bir parlamenterin belirli bir kanunun lehinde veya aleyhinde olup ol-

---

<sup>1</sup> Bu noktadaki açıklama konusunda Alan Gibbard'a borçluyum.

mamaktaki kararsız durumunu inceleyin. Bireylerin iyi düzenlenmiş bir toplumun üyesi oldukları varsayıldığında, adaletin iki ilkesi kurumlar için, fayda ilkesi de bireyler için benimsenmiştir. Bu durumdaki kişiler nasıl hareket ederler? Görünen o ki, rasyonel bir yurttaş veya parlamenter olan kişi, adaletin iki ilkesine en uygun olan partiyi destekleyecek veya kanunu tercih edecektir. Bu şu anlama gelir: o bu yönde oy kullanacak ve başkalarını da aynı şekilde buna teşvik edecektir vb. gibi. Kurumların varlığı bireylerin tutumunun kamusal olarak tanınmış kurallara uygun olduğunun belirli örneklerini ihtiva eder. O halde, kurumlar için olan ilkeler, kişilerin bu düzenlemelerde aldıkları pozisyon için olan eylemlerinin sonuçlarıdır. Ancak bu kişiler, icraatlarının aynı zamanda fayda ilkesi tarafından yönetildiğini de dikkate alırlar. Verilen örnekte rasyonel yurttaş ve parlamenter, partiyi ve kanunu, kimin başarısının veya yasalaştırmasının, tatminin net dengesini (veya ortalamasını) maksimize edeceğine göre destekler. Bireyler için standart olarak fayda ilkesinin seçimi ters direktiflere öncülük eder. Bu çatışmadan kaçınmak gereklidir. En azından birey bir kurumsal pozisyona sahip olduğunda, adaletin iki ilkesiyle uygun bir yolla eşleşen ilkeyi seçer. Sadece kurumsal olmayan durumlarda, faydacı görüş zaten yapılmış olan anlaşmalara uygundur. Her ne kadar fayda ilkesi, usulüne uygun belirli sınırlı bağlamlar içinde bir yere sahip ise de, bu ilke zaten ödev ve yükümlülüğün genel açıklamasını dışarıda tutar.

O halde yapılması gereken şey, basitçe adaletin iki ilkesini bireyler için olan hak kavramının bir parçası olarak kullanmaktır. Biz adaletin doğal ödevini, bu ilkelerin desteklenmesi ve daha ileri düzenlemelerin tatmin edilmesi olarak tanımlarız. Bu yolla kurumlar için olan kriter ile uyum içinde olan bir ilkeye ulaşırız. Hala güncelliğini koruyan şu soru yanıt beklemektedir: orijinal pozisyonadaki taraflar eğer adil kurumların kendilerine ait kısmındaki belirli gönüllü eylemlerin şartlarına itaatin gereklerini yapsalardı daha iyi yapmazlar mıydı, mesela kendilerinin bu düzenlemelerin kabul ettikleri menfaatlerini veya üzerine söz verdikleri veya bunlara başka türlü sadık kalmayı üstlenmeleri gibi. Bu tür bir şartta hazırlıksız bir ilke, sözleşme fikriyle bunun serbest rıza ve özgürlüğün korunması üzerine olan vurgusuna daha uygun görünür. Ancak gerçekte, bu şartla hiçbir şey kazanılamaz. İki ilkenin sözlüksel sıra bakışıyla, eşit özgürlüğün tümü zaten garanti edilmiştir. Bu sonuçta daha ileri bir güvenceye ihtiyaç yoktur. Dahası, taraflar yönünden

adil kurumların istikrarının korunması için her türlü neden vardır ve bunu yapmanın en kolay ve daha doğrudan yolu, birisinin gönüllü eylemine bakılmaksızın bunlara destek olmanın ve itaat etmenin gereklerini kabul etmektir.

Bu açıklamalar, bizim kamusal yararımızla ilgili önceki açıklamamızı hatırlamakla güçlendirilebilir. (§42) İyi düzenlenmiş bir toplumda yurttaşların genel olarak sahip oldukları kamusal bilgi, etkili bir adalet duygusunun oldukça büyük bir sosyal varlığıdır. Bu durum, adil sosyal düzenlemeleri stabilize etmeye eğilimlidir. İzolasyon problemi üstün geldiğinde dahi, büyük ölçekli adil tasarı zaten kamu mallarını üretmek için mevcuttur. Kararsızlığa öncülük eden iki tür eğilim vardır. Kişisel çıkara dayanan görüş açısından her bir kişi kendine düşeni yapmaktan kaçınmanın çekiciliğine kapılır. O her durumda kamusal maldan yararlanır ve buna rağmen kendi vergisinin marjinal sosyal değeri, kendisi için harcayacağı marjinal paradan daha büyüktür. Bunların sadece küçük bir parçası kendi avantajını artırır. Bu eğilimler kişisel çıkarın birinci çeşit kararsızlığa öncülük etmesinden doğar. Fakat adalet duygusuyla bile insanların bir işbirliği girişimine uymaları, başkalarının kendi paylarına düşeni yapacakları inancıyla öngöründe bulunmalarındandır. Yurttaşlar başkalarının kendi paylarına düşeni yapmayacaklarına inandıklarında ve bundan kuşku duyduklarında katkıda bulunmanın çekiciliğine kapılmaktan sakınırlar. Bu eğilimler, başkalarının arızaları hakkındaki ikinci çeşit kararsızlığa öncülük etmesi endişelerinden doğar. Bu kararsızlık, özellikle başkaları yapmaz iken, bunun yasaları delip geçtiği zaman muhtemelen daha güçlü olur. Silahsızlanma anlaşmalarıyla uğraşmaktaki zorluk bundandır. Verili karşılıklı korku ve sürekli düşmanlık şartlarında dahi adil insanlar bunu kınayabilirler. Güven problemi, daha önce gördüğümüz üzere, istikrarın birinci çeşit baştan çıkarmaları kaldırılmasıyla sağlanabilir ve bu kamu kurumları tarafından yapıldığında, en azından iyi düzenlenmiş bir toplumda aynı zamanda ikinci çeşit ortaya çıkar.

Bu açıklamaları taşıyan yükümlülük ilkesi, bizim siyasal bağlarımızın dayandığı güven problemini karmaşıklaştırır. Yurttaşlar, bunu kabul etmedikleri veya sağladığı yararları sürdürmeyi kabul etmedikleri takdirde, adil dahi olsa, anayasayla bağlı değildirler. Dahası bu kabul, uygun bazı gönüllü duygu içinde olmalıdır. Ancak bu duygu nedir? İçinde doğduğumuz ve yaşamaya başladığımız siyasal sistem olgusu

içinde, buna uygun bir açıklama bulmak zordur.<sup>2</sup> Dahası eğer bu tür bir açıklama verilebilir ise, yurttaşlar hala bağlı oldukları veya kendilerinin kabul ettikleri bir anayasanın olup olmadığını merak ederler. Hepimizin adil düzenlemelerle bağlı olduğumuz kamusal kanaat daha az katı olabilir ve istikrarın sağlanması için egemenin zorlayıcı gücüne daha büyük güven gerekebilir. Ancak bu risklere yönelmek için hiçbir neden yoktur. O nedenle, orijinal pozisyondaki taraflar, adaletin doğal ödevini kabul etmekle en iyisini yapmışlardır. Adalet duygusunun verili kamusal değeri ve etkisi, bireylerin ödevlerinin sade ve açıkça tanımlanması ilkesinde önemlidir ve adil düzenlemelerin istikrarını bu sağlar. O halde, ben adalet teorisi açısından fayda ilkesi yerine adaletin doğal ödevi üzerinde anlaşıldığını varsayıyorum. Bu bireyler için temel bir gerekliliktir. Yükümlülük ilkeleri, bununla rekabet etmesine rağmen alternatif değil, daha ziyade tamamlayıcı rodedir.

Elbette, başka doğal ödevler de vardır. Bunların bir kısmından daha önce söz etmişim. (§19) Bunları ele almak yerine, birkaç olguyu incelemek, önceden ifade edilenleri değil, karşılıklı saygıyla başlamak daha eğitici olacaktır. Bu bir kişiye ahlaki bir varlık olarak, yani adalet duygusuyla bir varlık ve iyi kavramı olarak ona bağlı bir saygıyı göstermek ödevidir. (Bazı durumlarda bu yönler sadece ihtimaller olabilir; ancak ben bu komplikasyonu bir kenara bırakıyorum. Bakınız §77) Karşılıklı saygı birkaç yolla gösterilir: bizim istekliliğimiz içinde başkalarının durumunu onların açısından, onların iyi anlayışını onların perspektifinden görmek ve başkalarının çıkarları maddi olarak etkilendiğinde, kendi eylemlerimiz için nedenler vermeye hazırlanmak.<sup>3</sup>

Bu iki yol, ahlaki kişiliğin iki yönünü karşılar. Çağrıda bulunduğumuzda, nedenler ilgili oldukları hususlara hitap ederler. Bunlar iyi niyetle teklif edilmiş olmalıdır. Bunlar herkesin değerini dikkate alan karşılıklı kabul edilmiş adalet anlayışı olarak tanımlanan sağlıklı neden-

---

<sup>2</sup> Ben Hume'un *Of the Orijinal Contract/Orijinal Sözleşme*'deki argümanının tamamını kabul etmiyorum ama ben bu argümanın genel olarak yurttaşlar için siyasal ödev uygulanmasının doğru olduğuna inanıyorum. Bakınız *Essays: Moral, Political and Literary/Makaleler: Ahlak, Siyaset ve Edebiyat*; ed.T.H.Green (London, 1875) vol.1, sf. 450-452

<sup>3</sup> Saygı nosyonu üzerine bakınız B.A.O.Williams, *The Idea of Equality/Eşitlik Fikri, Philosophy, Politics and Society* İkinci Series, ed.Peter Laslen ve W.O.Runciman (Oxford, Basil Blackwell, 1962), sf. 118f

lerdir. Nitekim ahlaklı bir kişi olarak bir başkasına saygı göstermek, onun amaçlarını anlamaya çalışmak ve onunla onun açısından ilgilenmek ve onu, onun kabul edebileceği düşünceyle, onun davranışı üzerindeki sınırlamalarla sunmaktır. Başka isteklerden bu yana, kendi eylemlerini herkesin üzerinde anlaştığı ilkeler temelinde düzenleyen kişinin, kısıtlamaları bu yolla açıklayan ilgili olgularla tanışmış olduğunu varsayalım. Aynı zamanda küçük iyilikleri ve nezaketleri yapmaya isteksizlik gösteren saygı, onların herhangi bir maddi değerde olmasından dolayı değil; fakat onların bizim başka insanların duygularının ve özelemlerinin farkında olmadığımız uygun ifadelerinden dolayıdır. Bu ödevin tanınmasının nedeni, aynı zamanda tarafların orijinal pozisyonunda birbirlerinin çıkarlarına ilgi duymamalarıdır. Onlar toplumda kendi iştirakçilerinin itibarından emin olmaya ihtiyaçları olduğunu bilirler. Onların kendi amaçlar sisteminin değeri içinde kendilerine duydukları saygı ve güven, başkalarını küçümsemeye daha az kayıtsızlığa dayanamaz. O halde, herkesin menfaati bir toplumda yaşıyor olmaktan gelen karşılıklı saygı ödevini onurlandırmaktır. Kişisel çıkarın maliyeti, birisinin kendi değer duygusuna olan desteğiyle mukayesesinden daha küçüktür.

Benzer muhakemeler diğer doğal ödevleri de destekler. Mesela, karşılıklı yardım ödevini inceleyin. Kant, bunu önerir ve diğerleri de bu konuda onu takip eder. Böylece, bu ödevin önerilmesinin zemini, bizim başkalarına yardım etmek ihtiyacı içinde olduğumuz durumlarda ortaya çıkar ve bu ilkenin kabul edilmemesi bizi onların yardımından yoksun bırakmaz.<sup>4</sup> Özel vesileler sırasında biz şeyleri kendi çıkarımız gerektirdiği için yapmayız. En azından normal şartlar altında ve uzun vadede denge üzerinde muhtemelen kazanacağımız için yaparız. Her bir durumda, yardıma ihtiyacı olan kişinin kazancı, ona yardım etmesi gerekenlerin kaybindan çok daha ağır basar ve faydalanma şansları olanların yardımcı olması gerekenlerden daha küçük olmadıkları varsayıldığında, bu ilke açıkça bizim çıkarımızdır. Fakat karşılıklı yardım ödevi için tek argüman bu değildir veya en azından en önemli olan bu değil-

---

<sup>4</sup> Bakınız *The Foundation of the Metaphysics of Morals/Ahlaki Metafiziğin Kuruluşu*, Academy edition, vol.4, sf. 423. Daha tam bir inceleme *The Metaphysics of Morals/Ahlaki Metafizik*'de vardır, pt.II (*Tugendlehre*), §30, vol.6, sf. 451f. Burada Kant, şu hususu not eder: yardımseverlik ödevi (o böyle isimlendirmiş) kamusal olmalıdır, yani evrensel kanun olmalıdır. Bakınız §23, not 8.

dir. Bu ödevin benimsenmesinin yeterli zemini, onun günlük hayat kalitesi üzerindeki yaygın etkisidir. İçinde yaşadığımız toplumun kamusal bilgisi, zor durumdayken başkalarının gelip bize yardımcı olmalarına dayanır ve bunun kendisi büyük değer taşır. Şartlarda bir değişiklik olmadığında bizim herhangi bir yardıma ihtiyacımız olmaz. Buna rağmen, yine de zaman zaman bizim yardımda bulunmamız beklenebilir. Kazancın dengesi, dar olarak önemli olmayabilir şeklinde yorumlanır. İlkenin birincil değeri, bizim gerçekten aldığımız yardımla ölçülmez; fakat bunun yerine başka insanların iyi niyetlerindeki emniyet ve güven duygusuyla ve bizim onlara ihtiyacımız olduğunda onların orada olacakları bilgisiyle ölçülür. Gerçekte, bu ödevin ret edileceğinin kamusal olarak bilindiği bir toplumun neye benzediğinin sadece hayal edilmesi gereklidir. O nedenle, doğal ödevler tek bir ilkenin (veya ben öyle varsaydım) özel bir durumu olmamasına rağmen, birisi onların temsil ettiği davranışların altında yatanları incelediğinde, hiç kuşkusuz benzer nedenlerin onların pek çoğuna yardım ettiğini görecektir. Biz bir defa hiç kimsenin bu ödevler için hareket etmeye en ufak arzusunun olmadığı bir toplumun hayatını resmetmeye çalıştığımızda, eğer insanlar için kendi değer duygumuzda imkansızlık yapması küçümsenmez ise, bunun bir kayıtsızlığı ifade ettiğini görürüz. Bir kez daha kamusal etkilerin büyük önemini dikkate almamız gerekir.

Herhangi bir doğal ödevi ele alalım. Onun benimsenmesinin lehine olan nedenler açıkça bellidir. En azından bu ödevlerin neden benzer ihtiyaçlara hiç tercih edilmediği aşikardır. Bunların tanımları ve sistematik düzenlemeleri düzensiz olmasına rağmen, bunların kabul edilmesinde küçük bir sorun vardır. Gerçek zorluk bunların çok ayrıntılı şartnamelerinde ve öncelik sorunlarında yatar. Bunlar birbirleriyle veya yükümlülüklerle ya da fuzuli eylemlerle elde edilen iyiyle çatışma durumuna geldiğinde, bu ödevler nasıl dengelenecektir? Bu sorunları çözmek için hiçbir açık kural yoktur. Biz, mesela, fuzuli eylemler veya yükümlülükler açısından ödevler sözlüksel olarak öncedir diyemeyiz. Biz şeyleri düzgün şekilde düzenlemek suretiyle sadece fayda ilkesine de başvuramayız. Bireyler için olan gereklilikler çoğu zaman birbirine karşıttır. Bu çok fazla aynı şeyin bireyler için fayda ilkesi standardının benimsenmesinden ileri gelir ve görmüş olduğumuz üzere, bu durum, hak kavramının tutarsızlığına öncülük etmeyi reddeder. Ben bu problemin nasıl çözümleneceğini bilmiyorum ve hatta sistematik çözüm



formülasyonunun kullanışlı ve pratik olarak mümkün olup olmadığını da bilmiyorum. Temel yapı için olan teorinin gerçekten kolay olduğu görülebilir. Biz genel kuralların kapsamlı taslağıyla uğraşırken, bir kez ele aldığımız uzun vadeli görüşün bir araya toplanmış belirli prosedürlerinin, özel durumların önemli karmaşık unsurlarının denge sağlanmasına güvenebiliriz. Bundan dolayı ben bu kitapta bu sorunların önceliğini tam bir genellemeyle incelemeye girişmeyeceğim. Benim yapacağım şey, birkaç özel durumu sivil itaatsizlik ve vicdani ret ile bağlantılı olarak ve benim adil sayılabilecek bir rejim olarak ifade ettiğim şartlar altında incelemektir. Bu meselelerin tatmin edici bir açıklaması, sadece başlangıç olarak en iyisidir; ancak bu yüz yüze geleceğimiz çeşitli engeller hakkında bazı fikirler verecek ve sezgisel yargılarımızın doğru sorunlara odaklanmasına yardım edecektir.

Bu bağlamda, her şey eşit olduğunda, bir ödev (yani ilk bakışta ödev) ile her şey göz önüne alındığında, ödev arasındaki benzer ayrımı dikkate almak uygun görünmektedir. (Paralel bir ayrım yükümlülükler için de vardır) Bu nosyonun formülasyonunu, bizim de ana hatlarıyla takip ettiğimiz Ross'a aittir.<sup>5</sup> O nedenle, orijinal pozisyonda seçilen ilkeler sisteminin tamamının bilindiğini varsayalım. Bu sistem, kurumlar ve bireyler için olan ilkeleri ihtiva etmektedir ve aynı zamanda, elbette, birincil kurallar, bu ilkeleri verili olgular içinde karşıt tarafların lehine olduğu zaman tartacaktır. Ben daha ileri gidiyor ve tam hak kavramını sınırlı varsayıyorum: bu kavram sınırlı sayıda ilkeleri ve öncelikli kuralları ihtiva etmektedir. Bir dizi ahlak kuralı içinde (kurumların ve bireylerin erdemleri) sonsuz veya belirsiz büyüklükte bir duygu olmasına rağmen, tam kavram tahmini olarak tamamdır: yani kapsamakta başarılı olmayan ahlaki düşüncelerin daha az önemdeki kısmıdır. Normal olarak bunlar ciddi hata riski olmayanların ihmal edilmiş olanlarıdır. Ahlaki nedenlerin önemi, hak kavramı daha tam olarak çalışma yapmadan ihmal edilebilir halde olduğundan dolayı dikkate alınmaz. Şimdi bu tam kavrama bitişik olan ve (tanımlanan anlamda sınır henüz tamamdır) bunun bütünlüğünü savunan bir ilke vardır ve eğer biz istersek, aynı zamanda faile eylem yapmayı emreden bir ilke daha vardır. Ki bu ona uygun gelen her şeyi, doğru olan (veya en iyi olanı) tam sis-

---

<sup>5</sup> Bakınız *The Right and The Good/Doğru ve İyi* (Oxford, The Clarendon Press, 1930), sf. 18-33,41f.

temin (öncelikli kurallar dahil) ışığında kabul edilebilir şekilde yargılamaktır. Ben burada öncelikli kuralların ilkelerin çatışmalarını çözmekte yeterli veya en azından ağırlıkların doğru tayin edilmesine rehberlik edecek yol olduğunu hayal ediyorum. Açıkça, biz daha henüz bu kuralların birkaç vakıadan daha fazlası için açıklama yapacak pozisyonda değiliz; ancak bizim bu yargıları ele almamızdan bu yana (sezgicilik doğru olmadıkça ve sadece açıklama oldukça) kullanışlı kurallar da mevcuttur. Her durumda, sistem bize tam olarak bizim onları anladığımız kadarıyla uygun münasebeti olan nedenlerin (sistemin ilkeleri tarafından tanımlandığı üzere) ışığında hareket etmeyi emreder.

Şimdi zihindeki bu kayıtlarla, “diğer şeyler eşittir” ve “her şey incelenmiştir” (veya diğer ilgili açıklamalar) deyimleri, bir ölçüde yargının ilkeler sisteminin bütünü üzerine dayandığını gösterir. Tek başına ele alınan bir ilke, önce olanın şartları yerine getirildiğinde, bizim nasıl hareket etmemiz gerektiğini, her zaman yeteri kadar belirleyen evrensel bir açıklamayı ifade etmez. Aksine, birincil ilkeler, ahlaki durumların ilgili yönlerini ayırır. Ki bu yönlerin örneği, belirli bir etik yargıyı desteklemeye, bunu yapmak için bir neden sağlamaya ödünç olarak verir. Doğru yargı, bunlar tam bir doğru kavramı tarafından belirlenmiş ve sayımı yapılmış gibi ilgili bütün yönlerle bağlıdır. Biz bazı şeyler ödevimizdir dediğimiz zaman, her şey incelenmiştir ve biz böyle bir durumda olgunun bütün bu görünüşlerinin her birini mütalaa ederek talepte bulunuruz veya başka şekilde bu geniş soruşturmanın nasıl sonuçlandığını bildiğimizi (veya inanmak için nedenimiz olduğunu) ifade ederiz. Buna karşın, bazı gereklilikler ödev olarak başka şeyler eşittir (yani ilk bakışta ödev) diye konuştuğumuzda, biz şimdiye kadar sadece belirli ilkeleri dikkate aldığımızı, yani karar verirken geniş bir nedenler şemasının sadece alt kısmına dayandığımızı ifade ederiz. Ben her zaman bazı şeylerin bir kişinin ödevi olmasının (veya yükümlülüğü) diğer şeyle eşittir demekle, her şey incelendiği için bu onun görevi olmuştur arasındaki ayrıma işaret etmiyorum. Mevcut durum ne yapılması gerekiyorsa ona uyartılabilir.

Ben bu açıklamaların Ross’un “ilk bakışta ödev” kavramının esas özelliklerini ifade ettiğine inanıyorum. “Diğer şeyler eşit” ve “her şey incelenmiştir” (ve elbette “ilk bakışta ödev”) gibi önemli şeyler tek bir cümle üzerinde işletici değildir. Eylemlerin yükleminden daha az bir şeydir. Ayrıca bunlar cümleler arasındaki bir yargıyla onun temelleri

arasındaki bağlantıyı ifade eder veya benim yukarıda işaret ettiğim üzere, bunlar bir yargı ve bir parça veya kendi zemininde tanımlanan bir ilkeler sisteminin bütünü arasındaki bir ilişkiyi ifade eder.<sup>6</sup> Bu yorum, Ross'un nosyonundaki noktaya imkan verir. Onun tanıtımıyla, bu durum, ilk ilkeleri ifade etmenin bir yoludur ve böylece bunlar özel durumlarda eylemin çelişik hatlarına desteğini tanımlamaya imkan veren nedenlerdir. Gerçekten bunlar bizim çelişkiye düşmemiz için çok sık olarak bunu yaparlar. Kant'ta bulunan ve Ross'un da inandığı geleneksel doktrin, bireylere uygulanan ilkeleri iki gruba ayırır. Mükemmel olan ve kusurlu olan yükümlülük ve sonra bunları sözlüksel öncelik (benim deyimimi kullanarak) olarak birinci tür ve ikinci tür olarak sıralar. Ancak bu sadece genel bir yanlış olduğundan dolayı değil, bunlar kusurlu olan yükümlülüklerdir (mesela, yardımseverlik) ve bunlar her zaman mükemmel olanlara yol verir (mesela vefa); ancak mükemmel yükümlülükler eğer çelişkili ise, bizim buna verilebilecek herhangi bir cevabımız yoktur.<sup>7</sup> Belki Kant'ın teorisi bir çıkış yoluna imkan verebilir; ancak Kant, her durumda bu problemi bir kenarda bırakır. Ross'un nosyonunun bu amaçla kullanılması uygundur. Bu açıklamalar, elbette onun birinci ilkelerinin aşikarlığının uygunluğunu kabul etmek değildir. Bu tezler, bu ilkelerin nasıl bilindiğiyle ve bunların ne çeşit bir türeve meydan verdiğiyle ilgilidir. Bu sorun, ilkelerin nasıl birlikte bir nedenler sistemi içinde kavranmasından ve ödev ile yükümlülüğün özel yargılarına destek olarak ödünç olarak verilmesinden bağımsızdır.

## 52. HAKKANİYET İLKESİ İÇİN ARGÜMANLAR

Doğal ödevin çeşitli ilkeleri olmasına rağmen, bütün yükümlülükler (§18'de açıklandığı üzere) hakkaniyet ilkesinden doğar. Bu ilkeyi hatırlayacak olursak, bu ilkenin, bir kurumun kuralları tarafından belirlenen yükümlülükler altında olan bir kişinin, bu yükümlülüklerden kendi payına düşeni yapması gerektiğini öngördüğü görülür. Kişi her ne za-

---

<sup>6</sup> Ben burada Donald Davidson'u takip ediyorum, *Moral Concepts/Ahlak Kavramları* içindeki *How Is Weakness of the Will is Possible/İradenin Zayıflığı Nasıl Mümkün Olur*, ed. Joel Feinberg (London, Oxford University Press, 1969) bakınız sf.109. İncelemenin tamamı sf.105-110'da, ilgi buradadır.

<sup>7</sup> Bakınız *The Right and the Good/Doğru ve İyi*, sf.18f ve *The Foundation of Ethics/Etiğin Kuruluşu* (Oxford, The Clarendon Press, 1939), sf.173-187.

man bir tasarının yararlarını gönüllü olarak kabul ederse veya onun çıkarlarının ilerlemesi konusunda teklif edilen fırsat avantajlarını almış ise, bu kurumun adil ve haklı olduğunu kabul etmiş, yani adaletin iki ilkesini tatmin etmiş olur. Daha öncede not edildiği üzere, buradaki sezgisel fikir, bir kişi ne zaman karşılıklı avantajlar içinde belirli kurallara göre bir işbirliği girişiminde bulunsa ve kendi özgürlüklerini gönüllü olarak kısıtlasa, bu sınırlamalara teslim olanların, bundan yararlananların teslimiyetindeki pay üzerinde benzer uysallıkla hakları vardır.<sup>8</sup> Kendi adil payımız üzerinde hiçbir şey yapmadan, başkalarının işbirliği çabalarından bir şey kazanamayız.

Hakkaniyet olarak adaletin iki parçası olduğu unutulmamalıdır: birisi bizim yükümlülükleri nasıl elde edeceğimizle, yani değişik şeyleri gönüllü olarak yapmamızla ve diğeri de söz konusu olan kurumların hangi şartlar belirlendiğinde adil olacaklarıyla veya tam olarak adil olamayacaklarıyla, en azından beklenen şartlar altında makul olan şekilde adil olacaklarıyla ilgilidir. Bu ikinci cümlelerin amacı, yükümlülüklerin sadece belirli arka plan şartlar tatmin edildiğinde ortaya çıkmasını sağlamaktır. Adil olmayan kurumlar yükümlülüklerini uysallık içinde veya rızayla açıkça üretemezler. Genel olarak zorlamayla verilen taahhütlerin *ab initio*, yani baştan itibaren geçersiz olduğu hususunda bir mutabakat vardır. Aynı şekilde, adil olmayan sosyal düzenlemeler bir tür zorlamadır. Dahası gasptır ve bunlara gösterilen rıza bağlayıcı değildir. Bu şartın nedeni orijinal pozisyonda tarafların buna karşı direnmeleridir. Hakkaniyet ilkesinin kökenini incelemeden önce, açıkça bir ön hazırlık meselesi vardır. Doğal ödev ilkelerine sahip olunmasından bu yana, hakkaniyet ilkesine gerek yoktur şeklinde bir itiraz olabilir. Yükümlülükler, adaletin doğal ödevi olarak sayılabilir, ne zaman ki bir kişi kendisini kurumların inşasında yararlı görür, o zaman o kurumun kuralları o kişiye uygulanır ve buna sahip olmak adaletin ödevi olur. Bu tartışma gerçekten yeteri kadar sağlıklıdır. Biz, eğer istersek yükümlülüğü adaleti göreve çağırarak açıklayabiliriz. Gerekli gönüllü eylemleri incelemek için, bizim hangi doğal ödevimizin serbestçe genişleyen eylem olduğunu incelemek yeterlidir. Daha önce sözü edilen tasarı bize uygulanmamış olmasına ve biri diğerini baltalayan hiçbir ödevin peşin-

---

<sup>8</sup> Burada H.L.A.'ya borçluyum, "Are There Any Natural Rights?/Doğal Haklar Var mıdır? *Philosophical Review*, vol.64 (1955), sf.185f.

de olmamamıza rağmen, şimdi doğal ödevin bağlarının genişlemesine sahibiz. Ancak bu kurumlar arasında ayırım yapmak veya bunların kaçınılmaz olarak içinde doğduğumuzdan bu yana bize uygulanan ve bizim icraatlarımızın bütün alanını düzenleyen ve amaçlarımızı ilerletmenin rasyonel yolu olduğu için belirli şeyleri serbestçe yaptığımız bütün bunları incelemek uygun görünmektedir. O nedenle, anayasaya, diyelim ki, mülkiyeti düzenleyen temel yasalara (bunların adil olduklarını varsayarak) uymak bizim doğal ödevimizdir. Buna karşılık kazanarak başardığımız bir resmi görevin ödevlerini gerçekleştirmek veya dahil olduğumuz bir kurumun kurallarını veya icraatlarını takip etmek bizim yükümlülüğümüzdür. Birbirleriye kesin olarak çeliştikleri zaman ödevleri ve yükümlülükleri farklı tartmak kabul edilebilir; çünkü bunlar aynı yolda ortaya çıkmamışlardır. En azından bazı durumlarda, mesela ahlaki ihtiyaçlarımızla çeliştiği zaman, bizim yükümlülüklerin serbestçe değerlendirilmesi olgusunun etkisine bağlı olduğumuzun varsayılması gerekir. Yine toplumun üyelerinin buldukları en iyi yerin, siyasal yükümlülükleri, siyasal ödevlerinden farklı olan diğerlerine göre daha uygun olduğu doğrudur. Bunun için ve büyük oranda, siyasal makam kazanmakta ve anayasal sistemin sunduğu fırsatların avantajını yakalamakta en iyi olan bu kişilerdir. Bundan dolayı onlar, adil kurumların tasarısına daha sıkıca bağlıdırlar. Bu olguya işaret etmekte ve pek çok bağı serbestçe varsaymanın usulünü vurgulamakta, hakkaniyet ilkesini esas almak işe yarar. Bu ilke bize, ödevlerin ve yükümlülüklerin daha iyi ayırt edilmesinin imkanını verir. "Yükümlülük" deyimini rezerve edilmelidir; zira ahlaki gereklilikler hakkaniyet ilkesinden türerken, diğer gereklilikler "doğal ödev" olarak isimlendirilir.

Sonraki kısımlarda hakkaniyet ilkesinden siyasal yükümlülüklerle bağlantılı olarak söz edilecek olmasına rağmen, ben burada bu ilkenin taahhütlerle olan bağlantısını inceleyeceğim. Vefa ilkesi, taahhüdün sosyal pratiğine uygulanan hakkaniyet ilkesinin özel bir durumudur. Buna ilişkin argüman, taahhüdün, kurallara ilişkin kamusal sistemin tanımladığı bir icraat olduğunun gözlemlenmesiyle başlar. Kurumlar olgusunun içinde olan bu kurallar, genel olarak bir kurucu konvansiyonlar dizisidir. Tam da oyun kurallarının yaptığı gibi, bunlar, belirli

etkinlikleri ve icraatları tanımlarlar.<sup>9</sup> Taahhüt olayında, temel kural “ben X’i yapmayı taahhüt ediyorum” sözünün kullanılmasını yönetmektedir. Bu kabaca aşağıdaki gibi okunur: eğer birisi uygun koşullarda “ben X’i yapmayı taahhüt ediyorum” derse, belirli mazeret şartları oluşmadıkça o kişi X’i yapar. Bu kural bizim düşündüğümüz bir söz verme kuralıdır. Bu uygulamanın bütünü temsil etmek olarak alınabilir. Bunun kendisi bir ahlaki ilke olmayıp kurucu bir sözleşmedir. Bu bağlamda, bu hukuk kuralları ve statüleri ve oyun kuralları üzerine olan itibari bir değerdir. Bunlar, bir toplumda az veya çok üzerinde düzenli hareket edildiği zaman yapılmak üzere vardır.

Taahhüt kuralının uygun koşulları belirtmesinin ve bundan muafiyetin şartlarını belirlemesinin yolu onun temsil ettiği pratiğin adil olup olmadığıdır. Mesela, bağlayıcı bir taahhüt yapmak amacıyla hareket eden birisi, tam olarak bilinçli, zihinsel olarak rasyonel bir yapıda ve operatif kelimeleri vb. biliyor olmalıdır. Daha ötesi, bu kelimeler serbestçe ve gönüllü şekilde söylenmelidir, kişinin zorlamaya ve tehdide muhatap olmadığı zamanda ve kabul edilebilir adil bir pozisyonda bulunduğunda bu pekala yapılabilir. Bir kişi eğer operatif kelimeleri uyku-ken veya acı kuruntusu içinde veya taahhüde zorlanmayla ya da bir haberle ilgili olarak söylemiş ise, bu taahhüdünü yerine getirmek zorunda değildir; çünkü bütün bunlar o kişiyi aldatmak suretiyle ve o kişi zapt edilerek yapılmıştır. Genel olarak, bir taahhüde ve bundan muafiyetin oluşmasına yol veren şartlar, tarafların eşit özgürlüğünü koruyacak şekilde tanımlanmalı ve bunun uygulaması rasyonel araçlar vasıtasıyla insanların içine girebilecekleri ve işbirliği anlaşmalarını karşılıklı avantajlarla stabilize edebilecekleri şekilde yapılmalıdır. Kaçınılmaz olarak buradaki birçok komplikasyon incelenememiştir. Açıklamak yeterlidir. Adalet ilkelerinin, taahhüt etme pratiğine, kurumlara uygulanan aynı yolla uygulandığını açıklamak yeterlidir. O nedenle, uygun şartlar üzerindeki kısıtlamalar, eşit özgürlüğü korumak amacıyla da gereklidir. Orijinal pozisyonda, uyku-ken söylenmiş veya zorlamayla ya da güç kullanılarak söylenmiş sözlerin bağlayıcılığı üzerinde anlaşma yapılması son derece irrasyoneldir. Şüphesiz, bizim bunu ve taahhüt

---

<sup>9</sup> Kurucu kurallar üzerine bakınız J.R.Searle, *Speech Acts/Konuşma Eylemleri* (Cambridge, The University Press, 1969), sf. 33-42. Taahhüt ch.III. özellikle sf. 57-62’de incelenmiştir.

kavramıyla tutarsız olduğu için diğer ihtimalleri dışlamaya eğilimli olduğumuz hususu oldukça irrasyoneldir. Bununla birlikte, taahhüt etme kuralının ve yükümlülüğünün hakkaniyet ilkesinden türediği hususunda her ikisi arasındaki ayırım belirsiz olduğu sürece ben taahhüdü tam da tanımlandığı gibi bir pratik olarak görmeyeceğim. Taahhüdün sözleşmeler hukukunda da olan pek çok çeşidi vardır. Özel uygulamada, bir kişi veya gruplar ya da kişiler tarafından öyle anlaşılrsa da, geriye kalanlar tam da hakkaniyet olarak adalet tarafından belirlenmektedir.

Arka plan olarak işaret edilen bu hususlarla ilgili olarak biz iki tanım sunabiliriz. Birincisi, bir *bona fide* (iyiniyetli taahhüt) onun temsil ettiği uygulama adil olduğu zaman, taahhüt, kuralına uygun olarak ortaya çıkmış bir taahhüttür. Bir kişi, uygun koşullar içinde bir defa "ben X'i yapmayı taahhüt" ediyorum dediğinde ve bu adil uygulama olarak tanımlandığında, o kişi iyi niyetli bir taahhütte bulunmuş olur. Bir diğerisi, vefa ilkesidir. Bu ilke, iyi niyetli taahhütleri muhafaza etme ilkesidir. Kural sadece bir kurucu sözleşmedir. Vefa ilkesi ise hakkaniyet ilkesinin sonucu olan ahlaki bir ilkedir. Taahhüdün adil bir pratik olarak mevcut olduğunu varsayalım. Sonra bir taahhüt yapıldığında, mesela uygun koşullar içinde "ben X'i yapmayı taahhüt ediyorum" denildiğinde, birisi bilerek kurala çağrıda bulunmuş ve böylece adil bir düzenlemenin yararlarını kabul etmiş olur. Bir taahhütte bulunmak için hiçbir yükümlülük yoktur. Onun için kişinin bunu yapmakta veya yapmamakta özgür olduğunu varsayalım. Ancak uygulamanın hipotez olarak adil olmasından bu yana, hakkaniyet ilkesi uygulanır ve kişi kuralın belirlediğini yapar; ki bu verdiğimiz örnekteki kişinin X'i yapmasıdır. Kişinin taahhüdünü yerine getirmesi hakkaniyet ilkesinin sonucudur.

Daha önce söylediğim gibi, bir taahhütte bulunmakla birisi sosyal bir uygulamaya çağrıda bulunur ve onun mümkün kıldığı menfaatleri kabul eder. Bu menfaatler nelerdir ve bu uygulama nasıl çalışır? Bu sorunun cevaplandırılmasında, taahhütte bulunmak için standart nedenlerin kurulduğunu ve işbirliğinin küçük ölçekli tasarılarının veya işlemlerinin özel örneklerinin stabilize edildiğini varsayalım. Hobbes taahhüdün rolünü egemenliğe atıfta bulunarak bir benzetmeyle yapar. Tam da egemenliğin sosyal işbirliği sistemini koruması ve stabilize etmesi gibi, kamusal koruma da cezaların etkili bir programdır ve böyle-

ce insanlar, zorlayıcı düzenlemeler eksik olduğunda, kendi özel girişimlerini biri diğerine söz vermek suretiyle tesis ve stabilize ederler. Bu tür girişimleri başlatmak ve sürdürmek çoğu zaman zordur. Bu özellikle antlaşmalar bağlamında açıktır, zira bu gibi durumlarda kişi kendi edimini diğerinden önce yerine getirir. Bu kişi, diğer tarafın kendisine düşen kısmı yapmayacağına inanabilir. Bu durumda tasarı asla devam etmez. Kararsızlığın ikinci türüne konu olsa dahi, kişinin daha sonra edimini gerçekleştirme de bir gerçektir. Tasarı sadece bu yolla korunabilir ve böylece her ikisi de işbirliklerinin yararından kazançlı çıkarlar. Taahhüt pratiği kesinlikle bu amaç için vardır ve böylece biz normal olarak ahlaki gerekliliklerin bizi bağladığını düşünürken, bunlar bazen bizim avantajımızı bilerek bizi buna zorlarlar. Onun için taahhüt, birisinin daha ileri amaçlarının koşulları içinde mevcut olan ve herhangi bir yükümlülük altına girmeyen kamusal kasıtlı bir niyet için yapılan bir eylemdir. Biz bu yükümlülüğün mevcudiyetini ve bunun mevcut olduğunun bilinmesini ve başkalarının bizim bu bağı tanıdığımızı ve buna sadık kalmaya niyetli olduğumuzu bilmelerini isteriz. Bundan dolayı, kendimizin de yararına olan bir pratiğe sahip olmamız nedeniyle, hakkaniyet ilkesi gereğince yapmayı taahhüt ettiğimiz bir yükümlülük altına gireriz.

İşbirliği şekillerinin başlatılmasında ve stabilize edilmesinde, taahhüdün (veya bir antlaşmaya girmenin) nasıl kullanıldığı konusunda, büyük ölçüde Prichard'ı takip edeceğim.<sup>10</sup> Zira onun incelemesi önemli ve gerekli olan bütün hususları içermektedir. Ben aynı zamanda, onun yaptığı gibi, her kişinin, başkalarının da adalet duygusu olduğunu bildiğini veya en azından buna makul bir şekilde inandığını ve o nedenle kendi iyi niyetli yükümlülüklerini gerçekleştirmeyi etkili şekilde arzuladığını varsayıyorum. Bu karşılıklı güven olmadan söylenen sözlerle hiçbir şey elde edilemez. Bununla birlikte, iyi düzenlenmiş bir toplumda bu bilgi mevcuttur: böyle bir toplumun üyeleri söz verdikleri zaman, niyetlerinin kendilerini yükümlülük altına koyması hususunda karşılıklı bir tanıma ve bu yükümlülüğün onurlandırılmasını rasyonel bir

---

<sup>10</sup> Bakınız H.A.Prichard, *The Obligation To Keep Promise/Taahhüdü Tutma Yükümlülüğü*, (c.1940) *Moral Obligation/Ahlaki Yükümlülük* içinde (Oxford, The Clarendon Press, 1949), sf.169-179.



inançla paylaşırlar. Bu karşılıklı tanıma ve ortak bilgi bir düzenlemenin başlamasına ve onun başlangıçtan itibaren korunmasına imkan verir.

Ortak adalet anlayışı (hakkaniyet olarak adalet ve doğal ödev dahil) ve insanların buna göre hareket etme iradelerinin kamusal farkındalığının büyük bir kolektif zenginlik olduğu hususunda daha fazla bir yoruma ihtiyaç yoktur.

Ben şimdiye kadar, güvence problemi açısından pek çok avantajı not etmiş bulunmaktayım. Güvene ve birisinin diğerine güvenmesine sahip olmak eşit olarak ortadadır. İnsanlar kendi kamusal kabullerini bu ilkeleri kullanmak suretiyle işbirliği tasarılarının karşılıklı avantajlarının alanını ve değerini aşırı şekilde genişletebilirler. O nedenle, orijinal pozisyon açısından bu durum, hakkaniyet ilkesi üzerinde mutabık olan taraflar için son derece rasyoneldir. Bu ilke, bu girişimleri, seçme özgürlüğüyle uyumlu olan yollarla ve ahlaki gereklilikleri çoğaltmaya ihtiyaç olmaksızın kullanılabilir. Aynı zamanda, verili hakkaniyet ilkeleri, bir taahhüt pratiğinde bir yükümlülüğün, bu iki taraf için de karşılıklı bir avantaj olduğu zaman serbestçe tesis edilmesinin bir yolu olarak neden mevcut olduğunu görmemiz içindir. Ben bu incelemelerin hakkaniyet ilkesini ileri sürmek için yeterli olduğunu varsayıyorum.

Siyasi ödev ve yükümlülük sorununu ele almadan önce, daha ileri birkaç noktayı not etmeliyim. Her şeyden önce taahhüt incelemesinin örneklediği üzere, sözleşme doktrini, hiçbir ahlaki gerekliliğin, kurumların varlığını tek başına takip etmediği düşüncesini muhafaza eder. Aynı şekilde taahhüt kuralının kendisi, ahlaki yükümlülüğü ortaya çıkarmaz. İtibarlı yükümlülükler bağlamında biz hakkaniyet ilkesini öncül olarak almalıyız. Nitekim bütün diğer etik teoriler, hakkaniyet olarak adalet, doğal ödevlerin ve yükümlülüklerin sadece bir erdem olarak etik kurallardan ortaya çıktığı görüşünü sahiplenirler. Bu ilkeler, orijinal pozisyonda seçilen ilkelerdir. Elde bulunan şartların ilgili diğer olgularıyla birlikte, bizim ödevlerimizi ve yükümlülüklerimizi belirleyen ve neyin ahlaki neden olarak sayılması gerektiğini ayıran ölçü bu ilkelerdir. Bir ahlaki neden (mesaj) bir veya daha fazla olarak bu ilkelere bir yargıya dayanmasını belirten bir olgudur. Doğru ahlaki karar, bütün bu olgulara uygulandığında, ilgili olduğu varsayılan ilkeler sisteminin dikte ettiği çizgide bulunanların en önemli olanıdır. O nedenle, tek ilke tarafından belirtilen neden, bir veya birden fazla başka ilkelerin belirlediği nedene dayanabilir, bunlar tarafından geçersiz sayılabilir

veya iptal edilebilir. Bundan dolayı ben, olguların toplamı dışında, muhtemelen biraz sezgisel anlamda, sınırlı veya araştırılabilir sayıda seçilen ve herhangi bir olgu üzerinde taşınan ve o nedenle bize bir yargıya ulaşma imkanı veren tüm sistemin hemen her şeyinin incelendiğini varsayıyorum.

Buna karşın, genel olarak sosyal pratiklerden türeyen kurumsal gereklilikler, mevcut kurallardan ve bunların nasıl yorumlandığından tespit edilmiştir. Mesela, yurttaş olarak bizim hukuki görev ve yükümlülüklerimiz, hukuk her ne ise onun tarafından yerleştirilmiş, bir ölçüde onun tarafından tespit edilmiştir. Oyunun oyuncuları olan kişilere uygulanan normlar oyunun kurallarına bağlıdır. Bu gerekliliklerin ahlaki ödevler ve yükümlülüklerle bağlantılı olup olmadığı ayrı bir sorundur. Standartlar, yargıçlar ve başkaları tarafından yorumlanmak ve uygulanmak için kullanılsa dahi, hukuk adalet ve hak ilkelerine benzer ve onlarla özdeştir. Mesela iyi düzenlenmiş bir toplumda adaletin iki ilkesi mahkemeler tarafından, anayasanın düzenlediği ve onun bir parçası olan düşünce ve vicdan özgürlüğü ve hukukun eşit korumasının garanti edilmesine göre yorumlanır.<sup>11</sup> Bu durum, bu olayda açık olmasına rağmen, hukuk kendi standartlarını tatmin etmelidir; çünkü her şey eşittir ve biz ahlaken ona bağlıyız. Hukukun ne talep ettiği ve adaletin neyi gerektirdiği ise hala farklı sorunlardır. Taahhüt kuralı ile (hakkaniyet ilkesinden doğan özel bir olgu olarak) vefa ilkesinin birleştirilmesi eğilimi özel olarak güçlüdür. İlk bakışta bunlar aynı şey olarak görülebilirler; ancak birisi var olan bir kurucu antlaşma olarak tanımlanırken, diğeri orijinal pozisyonda seçilmiş ilkeler olarak açıklanmaktadır. Bu yolla, biz iki çeşit norm ayırt ederiz. "Ödev" ve "yükümlülük" terimleri her iki tür bağlamda kullanılmaktadır; ancak bu kullanımdan kaynaklanan çift anlamlılık kolayca çözümlenebilir.

Son olarak, Prichard tarafından vefa ilkesinin önceki görüşü adına işaret edilen bir sorunun cevabını açıklamak istiyorum. Prichard, birisinin öncül bir genel taahhüde veya anlaşmaları koruyan bir anlaşmaya, bazı belirli sözlerle söylenmiş bir olguyu açıklamaya (bir sözleşmeden bizzat yararlanarak) başvurmadan bazı şeyleri yapmaya, özellikle icraat, bir kişi aracılığıyla kamusal olarak çok fazla istekli şekilde icra edildi-

---

<sup>11</sup> Bu noktada bakınız Ronald Dworkin, *The Model of Rules/Kurallar Modeli*, *University of Chicago Law Review*, vol.35 (1967), özellikle sf. 21-29

ğinde, birisinin başkalarının tanımını istediği zaman, bu yükümlülüğün nasıl mümkün olduğunu merak eder. Veya Prichard'ın açıkladığı gibi: orada kastedilen şey anlaşmalara bağlı kalmayı mümkün kılan bir anlaşma olarak gözüken iyi niyet anlaşmalarının daha henüz yapılmamış olmasıdır. Prichard kesinlikle (böyle bir anlaşma içine girilmediğinden bu yana) birisi buna girmiş midir şeklinde konuşmuştur.<sup>12</sup> Taahhüdün adil uygulamasının bir kamusal kurucu kural sistemi olarak varlığı ve itibari yükümlülükler teorisi için hakkaniyet ilkesinin yeterliliği, her ikisi de anlaşmanın korunmasında gerçek öncül bir anlaşmanın varlığını ifade etmez. Hakkaniyet ilkesinin benimsenmesi sadece bir kurmacadır. Biz sadece bu ilkenin tanınmasına ihtiyaç duyarız. Geriye kalan, taahhüdün adil uygulamasını bir defa elde ettiğimizi varsaydığımızda, bu zaten tesis edilmiş olur. Şimdiye kadar tarif edilen uygun koşulların verilmesi ise, bundan avantaj sağlayanları bağlayan hakkaniyet ilkesi için yeterlidir. Nitekim Prichard'ın öncül anlaşmaya benzettiği şeyleri ne karşılar, herhalde hakkaniyet ilkeleri üzerine olan kurgusal anlaşmayla bağlantılı olan birisinin adil uygulama olarak verdiği şey karşılamaz. Elbette, orijinal pozisyon kavramını kullanmaksızın bu ilkedен türeyen bir başka etik teori olmalıdır. Ben bir an için itibari bağların başka türlü açıklanamayacağı yönündeki görüşü sürdürmeye ihtiyaç duymuyorum. Bunun yerine, hakkaniyet olarak adalet orijinal anlaşma nosyonunu kullansa dahi, ben bunun Richard'ın sorusuna hala tatmin edici bir cevap vermek için yeterli olduğunu göstermekle ilgiliyim.

### 53. GAYRİADİL BİR YASAYA UYMA ÖDEVİ

Bizim adil bir anayasa altında yürürlüğe konulan adil yasalara neden uymak zorunda olduğumuzun açıklanmasında hiçbir zorluk bulunmadığı hususu son derece açıktır. Zira bu durumda doğal ödev ilkeleriyle hakkaniyet ilkesi gerekli olan ödevleri ve yükümlülükleri tesis etmiştir. Yurttaşlar, bu bağlamda makam ve mevki sahibi oldukları için şanslı varsayılanlar veya ek olarak belirli fırsat avantajlarına kendi çıkarlarının ötesinde sahip bulunanlar ve yine kendi üzerlerine düşeni hakkaniyet ilkesi gereğince davranmaya yükümlü olanlar genel olarak adalet ödeline bağlıdırlar. Doğru soru, "biz hangi koşullar altında ve nereye ka-

---

<sup>12</sup> Bakınız *The Obligation To Keep Promise/Taahhüdü Tutma Yükümlülüğü*, sf. 172,178f.

dar adil olmayan düzenlemelere uymak zorundayız” sorusudur. Biz kimi zaman, bu durumlara asla uymayız deriz. Ancak bu yanlıştır. Adil olmayan bir yasa, genel olarak, ona bağlı olmamak için yeterli bir neden olamaz. Yasamanın hukuki geçerliği (mevcut anayasa tarafından tanımlandığı üzere) bunun için tek başına yeterlidir. Toplumun temel yapısı kabul edilebilir şekilde adil olduğu, yani yürürlükteki durumun neye izin vereceği öngörülebildiği zaman ve adaletsizlik belirli sınırları aşmadığında, biz gayri adil de olsa yasaları tanır ve kendimizi bununla bağlı sayarız. Bu sınırları kavramaya çalıştığımızda, siyasal ödevin ve yükümlülüğün daha derin problemine yaklaşmış oluruz. Buradaki zorluk, bu durumlarda ilkeler arasındaki çatışmanın bir olgu olarak bu parçanın içinde var olmasıdır. Diğerleri başka yollar emrederken, bazı ilkeler bize itaat etmeyi tavsiye eder. O nedenle, siyasal ödev ve yükümlülük talepleri uygun önceliklerle dengelenmelidir.

Ne var ki, daha ileri bir problem vardır. Daha önce gördüğümüz üzere, adalet ilkeleri (sözlüksel sıra içinde) ideal teoriye aittir. (§39) Orijinal pozisyonundaki kişiler, kendileri her ne olursa olsunlar, tanıdıkları ilkelerin herkes tarafından takip edildiğini ve buna sıkıca bağlı bulduklarını varsayarlar. Bundan dolayı, verili lehe şartlarda her yönüyle mükemmel olan adil toplum tarafından tanımlanan adalet ilkeleri bunun sonucudur. Kesin itaat karinesiyle biz belirli bir ideal kavrama varırız. Gayri adil düzenlemelerin hangi şartlar altında ve nasıl tolere edileceğini sorduğumuzda, bir başka sorunla karşılaşırız. Adaletin ideal anlayışının nasıl uygulandığını anlamak için, doğal sınırlamalarla karar vermek yerine, eğer gerçekten adalet herkese ve bütün durumlara uygulanıyor mu, ona bakmalıyız. Uygulanmıyor ise adaletsizlikle karşı karşıyayız demektir. Bu problemlerin incelenmesi ideal olmayan teorisinin kısmi uyma/itaat bölümüne aittir. Bu diğer şeylere, ceza teorisi ve telafi edici adalet, adil savaş, vicdani itiraz, sivil itaatsizlik ve militan direniş dahildir. Bunlar siyasal hayatın merkezi meseleleri arasındadır. Hakkaniyet olarak adalet zaten bunlara doğrudan uygulanmaktan uzaktır. Ben bu meseleleri şimdi tam bir genellekle incelemeye girişmeyeceğim. Sadece kısmi uyma/itaat teorisinin bir parçasını ele alacağım: isimlendirmek gerekir ise, bunlar sivil itaatsizlik ve vicdani ret problemleridir. Dahası ben burada bunları, adaletin yanında olma durumu bağlamında, yani toplumun temel yapısının adil kabul edilebilir olduğu bir durum içinde ve bu şartlarda izin vermeye neyin uygun olduğu ve neyi bekle-

menin makul bulunduğu üzerinden ele alacağım. Hiç kuşkusuz bu anlayış, özel bir durumdur ve bu daha zor problemleri açıklamaya yardım edecektir. Bununla birlikte, sivil itaatsizliği ve vicdani reddi incelemek amacıyla, bizim ilk önce siyasal ödev ve yükümlölükle ilgili birkaç noktayı incelememiz gerekir.

Ödevlerimizin ve yükümlölüklerimizin mevcut düzenlemeleri kabul etmesinin bazı durumlarda geçersiz olduğu bilinen bir husustur. Bu gereklilikler, belirli durumlarda itaat etmemeyi haklılaştıran hak ilkesine dayanır. İtaat etmemenin haklılaştırılıp haklılaştırılmayacağı, bir ölçüye kadar hangi yasaların ve kurumların adil olup olmadıklarına bağlıdır. Adil olmayan yasalar her zaman aynı değerde kalmaz. Bu durum, aynı zamanda siyaset ve kurumlar için de doğrudur. Adaletsizliğin ortaya çıkabileceği iki yol vardır: yürürlükteki düzenlemeler, az ya da çok adil olsun, değişik ölçüler içerisinde kamusal olarak kabul edilmiş standartlardan yola çıkarlar veya bu düzenlemeler bir toplumun adalet anlayışı ile uyulaşabilirler veya bunlar egemen sınıfın anlayışı olabilir ya da bu anlayışın kendisi makul değildir veya birçok durumda açıkça gayri adildir. Daha öncede gördüğümüz üzere, bazı adalet anlayışları diğerlerine göre daha makuldür. (§49) Adaletin iki ilkesi ve doğal ödev ile yükümlölüğün bağlantılı ilkeleri, en makul görüş olarak listelenenler arasında tanımlanmış olmakla, diğer ilkeler kabul edilebilir değildir. Gerçekten, bazı karma anlayışlar, pek çok amaç için kesinlikle uygun yeterliliktedir. Kaba bir kural olarak adalet kavramı, orijinal pozisyonda uyarlanmak için verilen argümanların gücü oranında makuldür. Bu ölçüt, eğer seçme ilkesinin empoze ettiği ve bizim incelenmiş yargılarımızla eşleşmeye devam eden orijinal pozisyonun değişik şartlarıyla birleştirebilir ise elbette doğaldır.

Mevcut kurumların gayri adil olmasına ilişkin bu iki yolu ayırt etmek yeteri kadar kolay olmasına rağmen, bunların siyasal ödevimizi ve yükümlölüğümüzü çalışabilen bir teori olarak nasıl etkileyeceği hususu başka bir meseledir. Hukuk ve siyaset kamusal olarak tanınmış standartlardan saptığında, toplumun adalet duygusuna müracaat bir dereceye kadar kabul edilebilir. Ben aşığıda bu şartın sivil itaatsizliğin üstlenilmesinde önceden varsayılması gerektiğini ileri sürüyorum. Bununla birlikte, eğer egemen adalet kavramı ihlal edilmemiş ise, bu halde durum oldukça farklıdır. İcraatın süreci, büyük ölçüde doktrinin nasıl makul kabul edilebileceğinin ve hangi araçların bunu değiştirebileceği-

nin takibine bağlıdır. Kuşkusuz birisi bir çeşit karma ve sezgisel kavramları yöneterek ve titizlikle yorumlanmayan faydacı görüşlerle yaşayabilir. Diğer durumlarda, mesela bir toplum dar sınıf çıkarları lehine ilkeler tarafından düzenlendiğinde, hiçbir müracaatı olmayan birisi, egemen kavramları ve kurumları haklılaştıran ve başarı sözü veren kimi yollara karşı olabilir.

İkinci olarak, herhangi bir şekilde adaletin yanında olan bir durum içinde, normal olarak gayri adil olan ve kesinlikle adil olmayan kanuna uymak neden ödevimizdir sorusunu incelemeliyiz. Bazı yazarlar bu tartışmayı sorgularken, ben büyük ölçüde bunun kabulü gerektiğine inanıyorum. Sadece adaletten herhangi bir küçük sapma, mevcut yasalara uyma ödevini ortadan kaldırır mı gibi birkaç düşünce vardır. O halde, bu olgu nasıl açıklanmalıdır? Adalete uyma ödevi ve hakkaniyet ilkesi kurumların adil olduğunu peşinen varsaysa da, bazı ileri açıklamalara ihtiyaç vardır.<sup>13</sup> Biz eğer adalet ilkelerini az ya da çok tatmin eden yaşayan bir anayasal rejimin var olduğu adil sayılabilecek bir toplumu doğru varsayarsak, birisi bu soruyu cevaplandırabilir. O nedenle, ben sosyal sistemin en önemli kısmının iyi düzenlenmiş olduğunu, bununla birlikte mükemmel olmadığını, bu durumda gayri adil yasalara ve siyasalara itaat etmeli mi, etmemeli mi sorusunun doğmayacağını varsayıyorum. Bu varsayımlar altında, daha önceki adil bir anayasanın kusurlu usulü adaletin (§31) bir durumu olduğuna ilişkin görüş buna bir cevap verebilir.

Hatırlanacağı üzere, anayasal sözleşmede tarafların amacı, adil anayasalar (eşit özgürlüğü tatmin edenler) arasında söz konusu olan toplum hakkında genel olgular açısından adil ve etkili yaşamaya liderlik etmeye en uygun olanı bulmaktır. Kusurlu bir prosedür çerçevesinde oluşsa dahi, şartların izin verdiği kadarıyla adil bir sonuç sağlayan bir anayasa adil kabul edilir. Kusurlu olması, ona göre yürürlüğe konulacak olan yasaları garanti eden siyasal sürecin mümkün olmaması nedeniyledir. Siyasal işlerde mükemmel bir usulü adalet gerçekleştirilemez.

---

<sup>13</sup> Ben bu olguyu Sidney Hook'un editörlüğünü yaptığı *Law and Philosophy* dergisindeki *Legal Obligation and the Duty of Fair Play/Adil Oyunun Hukuki Yükümlülükleri ve Ödevleri* isimli makalede not etmiştim. (New York, New York University Press.1964) Bu bölümde, o makaledeki kusurları iyileştirmeye çalışıyorum. Burada ileri sürülen görüş farklıdır; ancak adaletin doğal ödevi genel olarak yurttaşlar için temel bir siyasal ödev ilkesidir, hakkaniyet ilkesi ikinci bir role sahiptir.

Dahası, anayasal süreç büyük ölçüde oy vermenin bazı şekilleri üzerine dayanmalıdır. Sadeleştirmek için çoğunluk kuralının değişkenlerinin uygun olarak sınırlandırılmasını pratik bir ihtiyaç olarak varsayıyorum. Henüz çoğunluklar (veya azınlıkların koalisyonu) bilgi ve yargı eksikliğinden değil ise, kısmi veya ben merkezli bakışların sonucu olarak yanlış yapmaya eğilimlidirler. Yine de, bizim doğal ödevimiz adil kurumları üstün tutmak, bunun için de bizi bağlayan gayri adil yasalara ve siyasa-lara itaat etmek veya en azından bunlar adaletsizliğin belli sınırlarını aşmadığı sürece bunlara hukuk dışı araçlarla karşı koymamaktır. Adil bir anayasayı destekleme ihtiyacı içinde olmak için, biz onun en önemli ilkelerinden birisi olan eşitlik kuralına eşlik etmeliyiz. Adaletin yanında olan bir devlette, adil bir anayasaya destek olmak ödevimiz olmakla, normal olarak bizim gayri adil yasalara itaat etmemiz de ödevimizdir. Bunlar insanlara verilmiş olmakla, bu ödevin yerine getirilmesinde pek çok fırsat vardır.

Sözleşme doktrini doğal olarak, gayri adil olduğunu düşünsək da-hi bizim anayasal bir kural olarak yasalara itaat etmemizin her zaman nasıl mümkün olacağına ilişkin merakımıza öncülük eder. Birisi şunu sorabilir: özgür ve hala zincirsiz olduğumuz zaman, kendi görüşümüze aykırı olan bir prosedürün başkaları yönünden yürürlüğe konulmasını rasyonel olarak nasıl kabul edebiliriz?<sup>14</sup> Biz bir defa anayasal sözleşme görüşünü sahiplenirsek, bu sorunun cevabı yeteri kadar açıktır. Birinci-si, sınırlı sayıda uygun olan prosedürler arasından hiç kabul edilebilme şansı bulunmayan ve her zaman bizim lehimize karar verilebilen hiçbir prosedür olmayabilir. Ve ikincisi, bu prosedürlerden birisine rıza göstermek kesinlikle hiçbir zaman bir anlaşmayı tercih etmemektir. Durum orijinal pozisyonda tarafların herhangi bir bedavacılık egoizmine karşı pes etme umuduna benzer: bu seçenek her bir kişinin en iyi (veya ikinci iyi) aday olmasının (genellik kısıtlamasını bir kenara bırakarak), ancak bir başkasının açıkça kabul edilebilir olmaması gerekir. Benzer şekilde anayasal sözleşme aşamasıyla birlikte, taraflar adalet ilkelerini taahhüt ederler. Onlar anayasal rejimi çalıştırmak için birbirlerine bazı imtiyaz-

---

<sup>14</sup> Özgür ve hala zincirsiz olma metaforu I.M.D.Little'in, K.J.Arrow'un, *The Journal of Political Economy*, vol.60 (1952), sf. 431'deki *Social Choice and Individual Values/Sosyal Tercih ve Bireysel Değerler* isimli makalesini gözden geçirmesinden alınmıştır. Benim açıklamalarım Little'i takip etmektedir.

lar vermelidirler. En iyi niyetlerle dahi olsa, onların adalete bağılı görüşleri çatışabilir. Taraflar, anayasa seçiminde ve daha sonra çoğunluk kuralının bazı şekillerinin benimsenmesinde, birbirlerinin bilgisindeki ve duygusundaki kusurları ve yine sıkıntı çekme risklerini almayı etkili bir yasama prosedürünün avantajlarının kazanılması amacıyla kabul ederler. Esasen demokratik bir rejimi çalıştırmanın başka bir yolu yoktur.

Bununla birlikte, çoğunluk kuralı kabul edildiğinde, taraflar gayri adil yasaların sadece belirli şartlarda yürürlüğe konulması hususunda anlaşılır. Kabaca konuşmak gerekirse, uzun vadede adaletsizlik külfeti az ya da çok toplumdaki değişik grupların üzerinde eşit olarak dağıtılmalı ve gayri adil siyasa­ların sıkıntısı herhangi bir özel duruma fazla bir ağırlıkla yüklenmemelidir. Bundan dolayı itaat ödevi uzun yıllar adaletsizlikten dolayı sıkıntı çekmiş olan daimi azınlıklar için sorunludur. Dahası biz kesinlikle, orijinal pozisyon­daki adalet ödevinin içinde bir gereklilik olarak kabul edilmediği ya da anayasal sözleşmede öngörülen çoğunluğun hakları anlayışıyla bağdaşmadığı sürece, başkalarının temel özgürlüklerinin inkar edilmesine uymak zorunda değiliz. Bunun yerine biz tavrımızı, sadece bir ölçüye kadar anayasal sistemin kaçınıl­maz kusurlarını demokratik bir otoriteyle paylaşmaya sunarız. Bu sıkıntıları kabul etmek sadece insan hayatının koşulları tarafından empoze edilen sınırlar dahilinde çalışmaya istekli olmak ve bunları tanımaktır. Bu bakış içinde, biz sahip olduğumuz sivil­liğin doğal ödevini sosyal düzenlemelerin hatalarını onlarla uyuşmamaya hazır bir mazeret olarak çağırmadığımız gibi bizim çıkarlarımızı ilerleten kuralların içindeki kaçınılmaz kaçamakları da kötüye kullanmayız. Sivillik ödevi, kurumların kabul edilebilir uygun kusurlarını kabullenmeyi ve bunların alınmasındaki avantajı belirli şekilde sınırlamayı empoze eder. Bu ödevin bazı tanımaları olmadığı takdirde, bunun bozulmasından karşılıklı güven ve emniyet sorumludur. O nedenle, adaletin yanında olma durumu, içinde en azından normal olarak gayri adil yasalara belirli bazı bağları aşmadığı takdirde uyma ödevini (aynı zamanda bazı yükümlülükler için) şart koşar. Bu sonuç, adil yasalara uyma ödevimizin iddia edilmesinden daha kuvvetli değildir. Bununla birlikte, bu bize durumun daha geniş bir alanını kapsayınca­ya kadar daha ileri bir adım kazandırır; ancak daha önemlisi, bizim siyasal ödevimizi belirle­mekte sorulması gereken sorunlar hakkında bazı fikirler vermesidir.



## 54. ÇOĞUNLUK KURALI STATÜSÜ

Önceki açıklamalarımızda da belirgin olduğu üzere, çoğunluk kuralı usulü bir cihaz olarak tali bir yere sahip olmak şeklinde tanımlanmış ve sınırlandırılmıştır. Bunun haklılaştırılması, açık açık anayasanın gerçekleştirmek üzere dizayn ettiği siyasal amaçlar ve dolayısıyla adaletin iki ilkesi üzerine dayanır. Ben çoğunluk kuralının bazı şekillerinin, adil ve etkili bir yasamayı temin eden en iyi uygun yol olarak haklılaştırılabileceğini varsayıyorum. Bu eşit özgürlükle uyumludur (§36) ve belirli bir doğrallığa sahiptir. Eğer azınlık kuralına izin verilir ise, hangisine karar verileceğinin ve hangi eşitliğin ihlal edildiğini seçmenin açık hiçbir ölçüsü yoktur. Çoğunluk ilkesinin temel parçası, prosedürün adaletin arka plan şartlarını tatmin etmesidir. Bu şartlar, siyasal özgürlükler - konuşma ve toplanma özgürlüğü, kamu hizmetlerinde görev alma özgürlüğü ve yasama sürecinde anayasal araçlarla etkili olma hakkı- ve bu özgürlüklerin adil değerinin garantisidir. Bu arka plan eksik olduğu zaman, adaletin birinci ilkesi tatmin edilmemiştir. Bu zaten mevcut olsa dahi, adil yasamanın yürürlüğe gireceği hususunda hiçbir güvence yoktur.<sup>15</sup>

O halde, çoğunluk iradesinin neresinin doğru olduğunu göstermek için hiçbir şey yoktur. Bu bağlamda, adaletin hiçbir geleneksel kavramı bu doktrini sahiplenmez. Oy verme sonucunun her zaman siyasal ilkelere konu olduğu görüşünü sürdürür. Verili şartlarda haklılaştırılmasına rağmen, çoğunluk (uygun şekilde tanımlanan ve sınırlandırılan) yasa yapmak için anayasal bir haktır; ancak bu yürürlüğe konulmuş yasaların adil olduğu anlamına gelmez. Çoğunluk kuralı hakkındaki maddi ihtilaf, onun en iyi nasıl tanımlandığıyla ve anayasal sınırlamaların etkili ve kabul edilebilir aygıtlarla adaletin bütün dengesi için tümüyle güçlendirilip güçlendirilmediğiyle ilgilidir. Bu sınırlamalar, sıklıkla sabit

---

<sup>15</sup> Çoğunluk kuralının daha ileri bir incelemesi için bakınız Herbert McCloskey, *The Fallacy of Majority Rule/Çoğunluk Kuralının Yanlışlığı*, *Journal of Politics*, vol.II (1949) ve J.R.Pennock'un, *Liberal Democracy/Liberal Demokrasi* (New York, Rinehart, 1950), sf. 112-114, 117f. Sosyal tercih açısından çoğunluk ilkesinin ilgi çekici bazı yönleri için bakınız A.K.Sen, *Collective Choice and Social Welfare/Kolektif Tercih ve Sosyal Refah* (San Fransisco, Holden-Day, 1970), sf. 68-70, 71-73, 161-186. Bu prosedürün içindeki bir sorun bunun konjonktürel çoğunluğa izin vermesidir. Ancak adalet açısından temel kusur, bunun özgürlük ihlaline izin vermesidir. Yine bakınız Sen'in kendisinin liberalizm paradoksunu incelediği, sf. 79-83, 87-89.

azınlıklar tarafından kendi lehlerine gayrimeşru korumalar olarak kullanılmaktadır. Şu hususu not etmek yeterlidir: yurttaşlar normal olarak kendi davranışlarını demokratik otoriteye sunduklarında, yani oy vermeyi bağlayıcı bir kuralla sonuca bağlayarak tanıdıklarında, diğer şeyler eşittir ama bu durumda kendi yargularını ona sunmazlar.

Ben şimdi adalet teorisinin parçasını oluşturan ideal prosedür içinde çoğunluk kuralı ilkesinin yerini bulmak istiyorum. Adil bir anayasa, adaletin iki ilkesini refakatine alan rasyonel anayasal kurucu irade delegelerinin üzerinde anlaştıkları anayasa olarak tanımlanmaktadır. Biz bir anayasayı haklılaştırdığımızda, buna ilişkin görüşümüzü, o anayasanın bu şartlar altında benimsendiğini göstermek için sunarız. Benzer şekilde, adil yasalar ve siyasalar, yasama sürecinde adil bir anayasanın sınırları içinde olan ve kendi standartları olarak adalet ilkelerini vicdanlı şekilde takip etmeye çalışan rasyonel delegeler tarafından yürürlüğe konulmalıdır. Yasaları ve siyasaları eleştirdiğimizde, biz bunların bu ideal prosedüre uygun şekilde seçilmediğini göstermeye çalışırız. Rasyonel yasa koyucular sıklıkla farklı sonuçlara ulaşırsalar da, ideal şartlarda bir oylamaya ihtiyaç vardır. Enformasyon üzerindeki sınırlamalar, genel sosyal olgular üzerindeki eğilimlerin değerlendirilmesi genellikle zor ve belirsiz olduğu sürece anlaşmayı garanti etmez.

Bir yasa veya siyasa, eğer biz ideal prosedürün nasıl çalıştığını hayal edebilir ve bu prosedürde yer alan ve bunu yürüten pek çok kişinin, bu yasa ve siyasa üzerindeki ifadelerinin lehe olduğu sonucuna varırsak, o yasa yeterince adildir veya en azından gayri adil değildir. İdeal prosedür içinde, varılan kararın, birbirlerine muhalif partilerin kendi amaçlarını ilerletmek için aralarındaki pazarlık çarpışmasının ödünü olmaması gerekir. Yasama incelemesi çıkarlar arasındaki yarışmanın tasarımı olmamalı, adalet ilkelerinin tanımladığı en iyi siyasa bulmaya yönelik bir girişim olmalıdır. O halde, adalet teorisinin bir parçası olarak, tarafsız bir yasamanın, kendisinin bildiği verili genel olgular içinde, bu konudaki doğru kararı almayı arzuladığını varsayıyorum. Yasa koyucu sadece kendi yargısına göre oylamalıdır. Oylamanın sonucu adalet kavramının içindeki en önemli çizginin tahminini verir.

Eğer biz çoğunluğun iradesinin nasıl muhtemel irade olduğunu sorsak, bunun cevabının, uzman grupların görüşlerinin havuzlanmasıyla belirli bir statiksel kıyaslama problemi taşıyan ideal prosedürün en

iyi yargıya vardığı şeklinde olduğu hususu açıktır.<sup>16</sup> Buradaki uzmanlar tarafsız oldukları için objektif bir perspektif alabilen rasyonel yasa koyuculardır. Şu görüş, Condercet'e kadar uzanır: eğer temsilci yasa koyucunun nezdinde olan doğru yargı, yanlış olandan büyük ise, temsilci yasa koyucunun doğru kararının artma ihtimali çoğunluk oyunun artmasının doğru ihtimalidir.<sup>17</sup> O nedenle, eğer çok sayıda rasyonel kişi, ideal prosedürün şartlarını benzetmeye ve kendi muhakemeleriyle incelemelerini, ona göre yönetmeye çalışıyorlarsa, büyük çoğunluk zaten neredeyse kesinlikle haklıdır şeklindeki bir varsayımının çekiciliğine kapılmış oluruz. Ancak bu yanlış olabilir. Biz, temsilci yasa koyucunun tarafındaki doğru olmayan yargıya oranla, doğru şansının daha büyük olduğundan sadece emin olamayız; zira bu yine de farklı kişilerin oylarının bağımsız olup olmadığıyla anlaşılır. Onların bakışları inceleme yoluyla etkilendiği sürece, problemlerli muhakemenin basit türleri uygulanmaz.

Yine de, normal olarak pek çok kişi arasında ideal olarak yönetilen bir incelemenin doğru sonuca (gerekirse bir oylamayla) varma ihtimalinin, onların içinden herhangi birisinin kendi kendine yaptığı incelemeden daha iyi olduğunu varsayabiliriz. Bu neden böyle olmalıdır? Günlük hayatta, başkalarıyla görüş alışverişinde bulunmakla biz kendi beğenimizi denetleriz ve bu bizim perspektifimizi genişletir. Biz bunu yaptığımızda şeyleri onların bakışından görmüş oluruz ve böylece bizim vizyonumuzun sınırları bizi kendimize getirir. Ancak ideal süreç içinde cehalet perdesi yasa koyucunun zaten tarafsız olması demektir. İncelemenin yararları, temsilci yasa koyucuların bilgiyle ve muhakeme yeteneğiyle sınırlı olmaları olgusunda yatar. Onların hiçbirisi başkalarının bildikleri her şeyi bilmezler ya da onlar aynı çıkarımları uyum içinde tasvir ederler. İnceleme, istihbaratı birleştirmenin ve argümanların sıralamasını genişletmenin bir yoludur. En azından bu zaman içerisinde

---

<sup>16</sup> Bu noktada, bakınız K.J.Arrow'un *Social Choice and Individual Values/Sosyal Tercih ve Bireysel Değerler*, 2.baskı (New York, John Wiley and Sons, 1963), sf. 85f. Yasama incelemesi nasyonunun objektif bir soruşturma olduğu, çıkarlar arasında bir yarışma olmadığı hususunda bakınız F.H.Knight, *The Ethics of Competition/Rekabet Etiği*, (New York Harper and Brothers, 1935), sf. 296, 345-347. Her iki vakıda da dipnotlara bakınız.

<sup>17</sup> Bakınız Duncan Black, *Theory of Committee and Election/Komisyon Teorisi ve Seçim*, 2.baskı (Cambridge, The University Press.1963) sf. 159-165

ortak tartışmanın etkilerinin meseleleri düzeltmeye bağladığının bir görünümüdür.

Böylece adalet meseleleri içindeki kamusal tartışmanın, ideal bir anayasayı formüle etmeye çalışma meselesine varmış bulunuyoruz. İyi düzenlenmiş kurallar dizisi, grubun en büyük bilgi ve muhakeme gücünü taşır ve böylece doğru yargıya eğer ulaşılamazsa, en iyi tahmine ulaşılmış olur. Ancak ben bu soruyu takip etmeyeceğim. Buradaki önemli nokta idealize edilmiş prosedürün adalet teorisinin parçası olmasıdır. Bunun bazı yönlerini aydınlatmak amacıyla, bunun ne anlama geldiğinden daha önce söz etmiştim. Bizim bu prosedürle ilgili daha belirli kavramımız lehe olan koşullar altında olmalı, dört aşama silsilesinin rehberliğinde bizim yansımalarımıza daha fazla bağlı bulunmalıdır. Biz ancak o zaman toplumun genel olgularının ışığı altında, yasaları ve siyasetleri nasıl değerlendireceğimiz hususunda daha kesin fikir sahibi olabiliriz. Biz olup bitenden yasama aşamasında ihtiyatla nasıl daha sık olarak iyi sezgisel soru çıkarabiliriz. İdeal prosedür, karşısında durduğu ideal pazar süreci tarafından not edilerek daha ileri şekilde açıklanacaktır. Nitekim mükemmel rekabet için elde bulundurulmuş klasik varsayımların kabulü, verimli ekonomik konfigürasyon sonuçları gibi hiçbir harici ekonominin ve ekonomisizliğin olmamasıdır. İdeal pazar verimliliğe saygısı olan mükemmel bir prosedürdür. İdeal pazar sürecinin özelliği, rasyonel ve tarafsız yasa koyucu tarafından yürütülen ideal siyasal süreçten farklı olarak, herkes kendi avantajının peşinde olsa dahi, pazarın sonucunun verimliliğini elde etmek olmasıdır. Gerçekte, bunun karinesi ekonominin faillerinin normal davranmalarıdır. Alımda ve satımda tatmini veya karı maksimize etmekte hane halkı ve şirketler, verili varlıkların başlangıçtaki dağıtımıyla, sosyal bir bakış açısından neyin en verimli ekonomik konfigürasyon olduğu hususunda bir yargıda bulunmazlar. Bunun yerine onlar, kuralların izniyle ve kendi bakış açılarından yaptıkları herhangi bir yargıyla kendi amaçlarını ilerletirler. Bu bütün olarak bir sistemdir, sözde, verimlilik yargısıdır, bu yargı, şirketlerin ve hane halkının icraatlarının pek çok ayrı kaynaktan elde ettiği istihbarattan türetilmiştir. Şirketlerin ve hane halkının sorun hakkında hiçbir görüşleri olmasa ve genellikle bunun anlamını bilmeseler dahi, sistem bir cevap elde eder.

Nitekim pazar ve seçimler arasında belirli benzerlikler olmasına rağmen, ideal pazar süreciyle ideal yasama prosedürü arasında çok

önemli değerlendirme farklılığı vardır. Her ikisi de farklı amaçları elde etmek için dizayn edilmişlerdir. Birincisi verimliliğe, sonraki eğer mümkün ise adalete önderlik eder. İdeal pazar amacı bağlamında mükemmel bir süreç iken, ideal yasama kusurlu bir süreçtir. Adil bir yasamaya önderliği garanti edecek uygun karakterde bir süreç için hiçbir yol görünmemektedir. Bu olgunun bir sonucu, yürürlüğe konan siyasalara itaat etmekte olan bağlı yurttaşlar olmasına karşılık, her şey eşittir ve fakat birisi siyasaların adil olduğunu düşünmek zorunda değildir ve onun yargısını oya dönüştürmesi yanlış olabilir. Ancak mükemmel bir pazar sisteminde, ekonomik bir fail, şimdiye kadar olduğu gibi hiçbir görüşü olmasa dahi oluşacak sonucun verimlilik olduğunu varsaymalıdır. Her ne kadar, hane halkı veya şirket istediği her şeyi alsada, verili başlangıç dağıtımını ve elde ettiği etkili durumu kabullenmek zorunda kalır. Ancak yasama sürecinin sonucunun paralel olarak tanınması adalet sorunlarının talep edilmemesiyle ilgilidir. Elbette yine de bunun için güncel anayasalar, ideal yasama sürecini olabildiğince aynı şekilde belirlemelidirler. Bu anayasalar pratikte uzun veya kısa olabilirler ama adil olmalıdırlar. Bu sadece mevcut pazarların yaptığı gibi ideal karşılığa uymakta başarısız olmaları değil; fakat aynı şekilde bu karşılığın kusurlu bir süreç olması nedeniyledir. Adil bir anayasa, bir dereceye kadar yurttaşların ve yasa koyucuların, adalet ilkelerinin uygulanmasında geniş bir bakış açısına ve iyi kararın icra edilmesine uyum sağlamalarına dayanmalıdır. Onların, dar ve grup çıkarı bakışıyla düzenleme yapmalarına, yani daha sonra süreci adil bir sonuca önderlik edecek şekilde düzenlemelerine izin veren hiçbir yol görünmemektedir. En azından şimdiye kadar, prosedür olarak adil yasamaya önderlik ve yine prosedür olarak verimlilikle sonuçlanacak rekabetçi bir pazar ekonomisine tekabül edecek bir anayasa teorisi mevcut değildir. Dahası bu durum, ekonomi teorisinin gerçek anayasa sürecine uygulanmasının ağır sınırlamalara tabi olduğunu, siyasal tutumun insanların adalet duygusunu etkileyecek ölçüde yaşayan herhangi bir toplumda bulunması ve adil bir yasamanın temel sosyal amacına hizmet etmesi gerektiğini ifade etmektedir. (§76) Kesinlikle ekonomik teori ideal prosedüre uymaz.<sup>18</sup>

---

<sup>18</sup> Demokrasinin ekonomik teorisi için bakınız J.A.Schumpeter, *Capitalism, Socialism and Democracy/Kapitalizm, Sosyalizm ve Demokrasi*, 3.baskı (New York, Harper and Brothers, 1950), chs.21-23 ve Anthony Downs, *An Economic Theory of Democracy/Demokrasinin*

Bu açıklamalar, daha ileri karşıtlıkları doğrulamaktadır. İdeal bir pazar sürecinde arzunun göreceli ağırlığına bazı ağırlıklar verilir. Bir kişi gelirinön büyük kısmını daha fazla istediği şeylere harcar veya bu yolla başka alıcılarla birlikte, kaynaklarını en fazla tercih ettiği yolla kullanmak hususunda teşvik edilir. Pazar ince ince ve kademeli şekilde ayarlanarak, bütün tercihlerin dengesine cevap vermeye, belirli isteklerin göreceli egemenliğine izin verir. İdeal yasama prosedüründe bunu karşılayacak hiçbir şey yoktur. Her bir rasyonel yasa koyucu, kendi görüşüne göre hangi yasalar ve siyasalar adalet ilkeleriyle en iyi şekilde bağdaşıyorsa oyunu ona göre kullanır. Özel hiçbir ağırlık olmadığı gibi, görüşlere verilen büyük bir güveni elinde bulunduran, onları memnun etmeye neden olacak azınlık olduklarını bilen ve ona göre oy kullanan da yoktur. (§37) Elbette, bu tür bir oy verme akla uygundur; ancak bunun ideal prosedür içinde benimsenmesinin hiçbir zemini mevcut değildir. Rasyonel ve tarafsız insanlar arasında ve hatta kendi görüşlerine büyük güven duyan rasyonel ve tarafsız insanlar arasında dahi, muhtemelen daha haklı olan yok görünmektedir. Belki kimileri hadiselerin karışıklığı konusunda başkalarına göre daha duyarlı olabilir. Adil yasama kriterinin tanımlanmasında birisi, ilkelerin ideal şartlar altında uygulanmasında her bir kişi kendi en iyisini yaptığında, incelenmiş kolektif yargıların ağırlığına varıldığına vurgu yapmalıdır. Arzunun yoğun veya kanaatin kuvvetli olmasının adalet sorunlarının ortaya çıkmasıyla bir ilgisi yoktur.

İdeal yaşamayla ideal pazar süreci arasında birkaç farktan daha fazlası vardır. Ben şimdi çoğunluk kuralı prosedürünün, siyasal bir çözüm elde etmenin yolu olarak kullanılmasını dikkate almak istiyorum. Daha öncede gördüğümüz üzere, çoğunluk kuralı, adalet ilkeleri tarafından tanımlanan önceki belirli amaçları gerçeğeştirmenin en uygun yolu kabul edilir. Ne var ki, bazen bu ilkeler, gerektiği kadar anlaşılır ve belirli değildir. Bu kanıtın her zaman karışık olmasından, belirli olmamasından veya inceleme ve değerlendirmenin zor olmasından dola-

---

*Ekonomik Teorisi*, (New York, Harper and Brothers, 1957). Demokrasinin çoğulcu anlayışı, bir ölçüde çıkarlar arasında rekabetin siyasal süreci düzenlediğine inanır ve benzer amaca açıktır. Bakınız R.A.Dahl, *A Preface to Democratic Theory/Demokrasi Teorisine Bir Önsöz* (Chicago, University of Chicago Press.1956) ve son zamanlardaki *Pluralist Democracy in the United States/Birleşik Devletlerde Çoğulcu Demokrasi* (Chicago, Rand McNally, 1967)

yı değildir. İlkelerin doğasının kendisi, herhangi bir özel seçeneği ayırmak yerine opsiyonlara açık alan bırakabilir. Mesela tasarruf oranı, sadece belirli sınırlar içinde belirlenebilir. Adil tasarruf ilkesinin ana fikri belirli aşırılıkları dışarıda bırakır. Fark ilkesinin uygulanmasının sonunda, en az avantajlı olanların olasılıklarına temel iyi olarak kendine saygıyı dahil etmeyi arzu ederiz. Fark ilkesiyle uyum içinde olan bu değerın bakış açısının göz önüne alınmasının çeşitli yolları vardır. Özel bir toplumda genel yönlerin bakışının endekste kararlaştırılmasının hesaba katılmasında bu değerın ve diğerlerinin nasıl ağırlığı varsa ve en az şanslı üyelerin yasama aşamasında görülmeyi istemelerinin rasyonel olmasının da ağırlığı vardır. O nedenle, bu tür durumlarda adalet ilkeleri tasarruf oranlarının veya kendine saygıya verilen değerın olmasına vurgu yapılmasının içinde belirli bir sırayı tesis eder. Ancak onlar bu alan içinde tercihlerinin nerede başarısız olduğunu söylemezler.

Bu durumlarda siyasal çözüm ilkesi uygulanır: eğer yasa gerçekten oylanırsa, birisinin anlamasına kadar bu beceriler onunla bağlantılı olarak endekste sayılan diğer beceriler mutlaka belirli bir toplumun genel özellikleri göz önüne alınarak ve toplumun en az özellikli üyelerinin yasama kuvvetinden beklentilerine uygun olarak belirlenmelidir. O halde, bu gibi durumlarda, adaletin temel ilkeleri birikimlerin oranına veya kendine saygıya verilen önem dahilinde belirli bir sırada kalmalıdır. Ancak onlar bu tercih/seçim sırasının neden başarısız olduğunu söylememelidir.

Siyasi anlaşmaların temel ilkeleri bu durumlarda uygulanmaktadır. Eğer yasa gerçekten oylanarak kabul edildiyse, birisi bunu bir dereceye kadar anladıysa, adaletin temel ilkelerini vicdani olarak takip etmeye çabalayan makul yasa koyucular tarafından akla uygun olarak sırayla tercih edildiyse, o takdirde çoğunluğun kararı pratikte buyurucudur ama kesin değildir. Bu adeta saf usulü adaletin bir tanesidir. Biz yasama aşamasında, gerçek siyaseti seçmek için, izin verilen bağlam içinde gerçek bir inceleme sürecine dayanmalıyız. Bu olgular, saf usulü adaletin durumları değildir; çünkü sonuç tam olarak hakkın sonucunu tanımlamaz. Bu sadece kararla aynı fikirde olmayanların kendi bakış açılarını kamusal adalet kavramının çerçevesi içinde inandırıcı bir şekilde yapamamalarıdır. Uygulamada siyasi partiler şüphesiz bu tür sorunlarda farklı yerde duracaklardır. Anayasal biçimlendirmenin amacı müm-

kün ise emin olmaktadır. Sosyal sınıfların kendi menfaatleri için izin verilmiş sınırların dışına çıkarak siyasal çözümü tahrif etmek değildir.

## 55. SİVİL İTAATSİZLİĞİN TANIMLANMASI

Ben şimdi sivil itaatsizlik teorisinin taslağıyla doğal ödev ve yükümlülük ilkelerinin içeriğini örneklemeyi arzu ediyorum. Daha önce işaret ettiğim üzere, bu teori sadece adil sayılabilecek bir toplumdaki özel bir olguyu biçimlendirir. Bu toplum büyük bölümü itibariyle iyi düzenlenmiş bir toplumdur ama öyle de olsa adaletin bazı ihlalleri burada da görülür. Benim adaletten yana olan i devlet olarak varsaydığım devlet, demokratik bir rejime ihtiyaç duyar, teori sivil itaatsizliğin rolünün ve uygunluğunun demokratik otoritenin meşrulaştırılmasıyla kurulacağı hususuyla ilgilendir. Sivil itaatsizlik bir başka devlet şeklinde uygulanmadığı gibi, tesadüfler dışında, muhalefetin veya direnmenin bir türü olarak da uygulanmaz. Ben bu tarz protestoları, militan eylemleri ve direnmeyi, değişim için bir taktiği ve hatta gayri adil ve yozlaşmış bir sistemi incelemeyeceğim. Zira bu olgu içinde bu tür eylemler konusunda bir sorun yoktur. Eğer herhangi bir araç, bu amaçla haklılaştırılırsa, o takdirde şiddet dışı muhalefet de kesinlikle haklılaştırılır. Yorumlayacağım üzere, sivil itaatsizlik sorunu, az ya da çok adil demokratik bir devlette, sadece anayasanın meşruiyetini tanıyan ve kabul eden yurttaşlar tarafından ortaya konulur. Sorun ödevlerden birisinin çatışmasıdır. Hangi noktada yasama çoğunluğu (veya çoğunluğa dayalı yürütme kararları) tarafından yürürlüğe konulan yasalara itaat ödevinin bağlayıcılığı, birisinin özgürlük hakkını korumak ve adaletsizliğe karşı koymak ödevi bağlamında sona erer? Bu soru, çoğunluk kuralının doğası ve sınırları içindedir. O nedenle, sivil itaatsizlik problemi demokrasinin ahlaki temellerine ilişkin herhangi bir teori için çok önemli bir deneydir.

Sivil itaatsizliğin anayasal teorisi üç bölüme ayrılır: Birincisi, bu tür muhalefetin ve farklılıkların tanımı onu demokratik otoriteye muhalif olan diğer şekillerden ayırır. Yasaların düzenlediği hukuki gösterilerden ve ihlallerden ortaya çıkan bu deney olgularının alanı farklıdır ve bunlar mahkemelerin önüne organize direniş ve militan eylemler olarak gelir. Teori sivil itaatsizliğin yerini, bu ihtimallerin spektrumu içinde belirler. İkinci bölüm, sivil itaatsizliğin zemininin ve şartlarının, bu tür



eylemlerin adil demokratik bir rejim içinde nasıl ve hangi şartlar altında haklılaştırılabileceğinden (az ya da çok) hareket eder. Ve sonuncusu, sivil itaatsizliğin anayasal sistem içinde ve özgür bir toplumda, bu tarz bir protestonun hangi uygunluk temelinde yapılabileceğini açıklar.

Bu meseleleri ele almadan önce bir uyarı sözcüğüne ihtiyaç vardır. Özel şartlar altında dahi çerçeveselense, biz, sivil itaatsizlikten çok fazla bir şey beklememeliyiz. Kesin ilkeler bağlamında ivedi olarak karar verilen güncel vakıalar açıkça konunun dışındadır. Bunun yerine kullanışlı bir teori, hangi sivil itaatsizlik probleminin yaklaşılabılır olduğunun perspektifini tanımlar. Bu teori bağlantılı görüşleri belirtir ve bunları bize daha önemli durumlar içinde doğru ağırlıklarıyla tahsis eder. Eğer bu meseleler hakkındaki bir teori bize yansıma üzerinden görünüyor, vizyonumuzu temizliyor ve bizim incelenmiş yargılarımızı tutarlı hale getiriyor ise, o teori değerlidir. Teori ne yapmış olur, şimdi için, birisi makul olarak; yani demokratik toplumun temel ilkelerini kabul edenler, bunların arasındaki bilinçli kanaatlerin dar eşitsizliği içinde bunun yapılmasını bekler.

Ben sivil itaatsizliği tanımlayarak başlayacağım. Sivil itaatsizlik kamusal, şiddetsiz, vicdana dayalı, genellikle kanuna aykırı olarak yapılan, hükümetin kanunda veya siyasasında değişiklik yapmasını amaçlayan siyasal bir eylemdir.<sup>19</sup> Bu yolla hareket eden birisi toplumun çoğunluğunun duygusunu muhatap alır ve birisinin düşünülmüş görüşüne eşit ve özgür insanlar arasındaki sosyal işbirliği ilkesine göre saygı gösterilmediğini bildirir. Bu tanımdaki ön hazırlığın yorumu sivil itaat-

---

<sup>19</sup> Ben burada H.A.Bedau'nun sivil itaatsizlik tanımını takip ediyorum. Bakınız Bedau'nun *On Civil Disobedience/Sivil İtaatsizlik Üzerine*, *Journal of Philosophy*, vol. 58 (1961), sf. 653-661. Bu tanımın Thoreau'nun makalesinde sunduğu anlamdan daha dar olduğunu not etmek gerekir. Nitekim bir sonraki kısımda bunu not ettim. Benzer bir görüş Martin Luther King'in *Letters from Birmingham City Jail/Birmingham Şehir Hapishanesinden Mektuplar* isimli eserindeki açıklamada vardır. (1964), H.A.Bedau tarafından yeniden basılmıştır, *Civil Disobedience/Sivil İtaatsizlik* (New York, Pegasus, 1969), sf. 72-89. Metindeki sivil itaatsizlik teorisi, bu türdeki kavramı daha geniş bir çerçevede açıklamaya çalışmaktadır. Son zamanlarda bazı yazarlar sivil itaatsizliği daha geniş açıklamaktadırlar. Mesela, Howard Zinn, *Disobedience and Democracy/Sivil İtaatsizlik ve Demokrasi*, (New York, Random House, 1968), sf. 119f. Bu eserde "deliberate, discriminate violation of law for a vital social pupose/kasıtlı, yaşamsal bir sosyal amaç için yasanın ayrımcı ihlali" Ben biraz daha sınırlı bir nosyonla ilgiliyim. Ben hiçbir zaman bu anlamda bir şey söylemedim; yani sadece demokratik bir devlette bu çeşit bir muhalefeti hiç haklılaştırmadım.

sizlik eyleminin protesto edilmekte olan aynı kanunun çiğnenmesini içermez.<sup>20</sup> Bazıları dolaylı dese de, bu sivil itaatsizliğe doğrudan izin verir. Dahası bu tanım şunu yapar: bazen yasanın ve siyasanın gayri adil olmamasından ve ihlal için kuvvetli neden bulunmamasından dolayı bir şey yapmaz. Bunun yerine, birisi trafik talimatlarına ve kanunlarına tecavüz ederek birisinin davasını sunarak itaatsizlik yapar. Nitekim hükümet eğer vatana ihanete karşı belirli olmayan sert bir kanun yürürlüğe koyarsa, vatana ihanet suçunu işlemek, buna itiraz etmenin uygun bir yolu ve buna uyan herhangi bir olay değildir ve kişinin verilecek cezayı makul şekilde kabul etmeye hazır olması oldukça uzak bir ihtimaldir. Diğer durumlarda, ülkenin herhangi bir diğer bölümünü etkilemediği ve dış işlerle ilgili olduğu zaman, hükümetin siyasasını doğrudan ihlal etmenin bir yolu yoktur. Bir ikinci yorum sivil itaatsizlik eyleminin yasaya gerçekten aykırı olduğu düşüncesidir. En azından bu anlamda bununla uğraşanlar anayasal bir karar için basit şekilde bir test olgusu sunmamaktadır. Onaylanmış olsa dahi bir yasaya muhalefet etmeye hazırlanılmaktadır. Emin olunuz, anayasal bir rejimde, mahkemeler sonuçta muhalif olanların yanında olurlar ve itiraz edilen yasanın veya siyasanın anayasaya aykırı olduğuna karar verirler. Genellikle, muhaliflerin eylemlerinin hukuka aykırı olduğuna veya olmadığına karar verilmesinde bazı belirsizliklerin olduğu görülür. Ancak bu sadece karmaşık bir unsurdur. Gayri adil yasaları protesto etmek için sivil itaatsizliği kullananlar, mahkeme sonunda onlarla hemfikir olmazsa vazgeçmeye hazır değildirler. Bununla birlikte, aksine bir karardan hoşnut olurlar.

Yine not etmek gerekir ki, sivil itaatsizlik sadece siyasal çoğunluğu elinde bulunduranları muhatap alması anlamında siyasal bir eylem değil, aynı zamanda siyasal ilkeleri, yani genel olarak sosyal kurumları ve anayasayı düzenleyen adalet ilkelerini rehber alması ve bu çerçevede haklılaştırması nedeniyle de siyasal bir eylemdir. Sivil itaatsizliğin haklılaştırılmasında, birisinin iddiasıyla tesadüfen öyle olsa veya bu birisinin eylemine dayansa dahi, birisi dini öğretilere ve kişisel ahlak ilkelerine başvurmaz ve bu eylem, sivil itaatsizliğin sadece bir grubun veya kişisel

---

<sup>20</sup> Bu ve takip eden yorum Marshal Cohen'dendir, *Civil Disobedience in a Constitutional Democracy/Anayasal Demokraside Sivil İtaatsizlik*, *The Massachusetts Review*, vol.10 (1969), sf. 224-226, 218-22. sırasıyla.

çıkarın zemininde olduğu söylenmeden devam eder. Bunun yerine, birisi siyasal düzenin altında yatan ve ortaklaşa paylaşılan adalet anlayışına çağrıda bulunur. Kabul edilebilir demokratik bir rejim içinde, yurttaşların kendi siyasal işlerini düzenleyecekleri ve anayasayı yorumlayacakları kamusal bir anlayış vardır. Bu anlayışın temel ilkelerinin ısrarlı ve kalıcı ihlalleri uzatılmış herhangi bir zaman diliminin üzerindedir. Özellikle temel eşit özgürlüklerin ihlali ya itaati ya da direnişi davet eder. Kendisini sivil itaatsizliğe adanmış bir azınlık, kendisini çoğunluğun isteklerini incelemeye zorlar ve isteklerini bu yolla mı, yoksa ortak adalet duygusu açısından mı çözmeyi istediklerini sorarak azınlığın meşru taleplerinin tanınmasını arzu eder.

Daha ileri bir başka husus, sivil itaatsizliğin kamusal bir eylem olmasıdır. Sadece adil bir çağrı olmasından dolayı değil, gizli ve ketum olmasından dolayı da sivil itaatsizlik kamusal bir eylemdir. Birisi bunu kamusal bir tartışmada yer alan kamuya açık bir konuşmayla ve bir muhataplık şekliyle, siyasal kanaatle ilgili derin ve bilinçli bir açıklamayla karşılaştırabilir. Bu nedenden dolayı, sivil itaatsizlik diğerlerine göre şiddetsiz bir eylemdir. Bu eylem, özellikle kişilere karşı şiddet kullanmaktan sakınır. Ülke olarak güç kullanmaktan nefret ettiği için değil, birisinin nihai açıklaması böyle olduğu için bunu yapmaktan sakınır. Yaralamak ve can acıtmak gibi şiddet içeren eylemlerde bulunmak sivil itaatsizlikle uyumsuz bir tavidir. Gerçekte, başkalarının sivil özgürlüklerine yönelik herhangi bir müdahale, sivil itaatsizlik eyleminde bulunan birisinin eylem kalitesini engellemeye yönelik bir eğilimdir. Eğer sivil itaatsizliğe başvuru amacıyla başarılı olmamış ise, zor kullanarak direnme daha sonra dikkate alınabilir. Ancak sivil itaatsizlik vicdanlara ses vermek ve kanaatleri derin olarak ele geçirmektir; sivil itaatsizliğin kendisi bir tehdit değil, bir uyarı ve ihtardır.

Sivil itaatsizlik, bir başka nedenle de şiddetsiz bir eylemdir. Bu eylem yasaya itaatsizliğin hukuka sadakat içinde yapılması gerektiğini açıklamakla beraber, bu nedenle de bu nitelikteki bir eylemin sınırındadır.<sup>21</sup> Kanun çiğnenir; ancak hukuka sadakat ve eylemin şiddetsiz olma doğası, birisinin tutumunun hukuki sonuçları kabul etmesi için kamuya

---

<sup>21</sup> Bu konu hakkında daha tam bir inceleme için bakınız Charles Fried, *Moral Causation/Ahlaki Nedensellik*, *Harvard Law Review*, vol.77 (1964), sf. 1268f. Militan eylem nosyonu başlığı altındaki açıklamalar konusunda Gerald Loew'e borçluyum.

açıklanır.<sup>22</sup> Kanuna bu bağlılık, çoğunluğun eylemi gerçekten siyaseten vicdanlı ve samimi bulmasına yardım eder; yani bu kamunun adalet duygusuna hitap etme niyetidir. Tamamen açık ve şiddetsiz olma birisinin samimiyetine el vermektir. Bir başkasını diğerinin eylemlerinin vicdanlı olduğuna ikna etmek veya hatta bundan önce kendisinin emin olması içindir. Vicdanlı inanç içindeki bir hukuk sisteminde, kabul edilen gayri adil kanunun uygunsuzluğunu savunmayı hayal etmek kuşkusuz mümkündür. Başkasına tam olarak güvenen saygın insanlar böyle bir sistemin çalışmasını sağlamalıdır. Ancak adaletten yana olan bir devlette dahi bunun gibi bazı şeylerin tasarlanması muhtemelen istikrarsızdır. Bizim dikkatle incelenmiş görüşümüz içinde, eylemlerimizin toplumun siyasal kanaatleri içinde yeterli bir ahlaki temele sahip olduğuna başkalarını inandırmak için bir bedel ödememiz gerekir.

O nedenle, sivil itaatsizlik, bir tarafında bir test olayının, diğer tarafında vicdani reddin ve değişik şekillerdeki direnmenin ortaya çıktığı ve bunların arasında hukuki bir protestonun yer aldığı bir eylem şeklinde tanımlanabilir. Bu olasılıklar silsilesinde sivil itaatsizlik kanuna sadakatin sınırında bulunan bir muhalefet şeklidir. O nedenle, sivil itaatsizlik açıkça militan eylemlerden ve engellemelerden ve güç kullanarak direnme organize edilmesinden uzak bir eylem olarak anlaşılmalıdır. Militan, mevcut siyasal sisteme daha derin muhalefet edendir. O adil ve makul sayılabilecek birisi olduğunu kabul etmez. O ya sözde fikirlerden geniş ölçüde ayrılmıştır ya da tamamen yanlış bir adalet anlayışının takipçisidir. Kendi sözleriyle, eylemleri vicdani olmasına rağmen, o çoğunluğun (veya etkili siyasal güç sahiplerinin) adalet duygusuna başvuramaz. Zira o çoğunluğun adalet duygusunun başka etki olmaksızın hatalı olduğunu düşünür. O bunun yerine, yozlaşmanın, direnmenin ve bunlar gibi, çerçevesi iyi belirlenmiş militan eylemlerle yaygın

---

<sup>22</sup> Sivil itaatsizliği daha geniş açıklayanlar bu tanımları kabul etmezler. Bakınız, mesela Zinn, *Disobedience and Democracy/Sivil İtaatsizlik ve Demokrasi*, sf. 27-31, 39, 119f. Dahası Zinn, sivil itaatsizliğin şiddetsizliğe ihtiyacı olmasını da inkar eder. Birisi cezalandırmanın hak olduğunu mutlak olarak kabul etmeyebilir; yani haklılaştırılmaz bir eylem olmayı hak eder diyebilir. Yine birisi hukuki sonuçlara katlanmayı hukuka sadakat amacıyla isteyebilir; ancak bu farklı bir meseledir. Burada bir davranış özgürlüğü odası vardır. Bu uygun şekilde kanıtlandığında tanımlama mahkemece itiraz etmeye izin verir. Ancak burada tanımlanan sivil itaatsizliğin ötesinde bir nokta öne çıkar; o da muhalefeti durdurmaktır.

adalet görüşüne saldırmanın veya bunu arzulayan hareketleri zorlamanın peşinden koşar. O nedenle, militan, kanunu ihlal etmesinin hukuki sonuçlarını kabul etmeye hazır olmadığı için cezadan kaçmaya çabalar. Bu sadece onun inanmadığı güçlerin elinde yer almamak için değil; fakat aynı zamanda muhalif olduğu anayasanın meşruluğunu tanımamayı ifade etmek içindir. Bu bağlamda, militan eylem, sadece kanuna sadakatle bağlı olmamanın içinde olan bir eylem değil, hukuk düzenine daha derin bir muhalefeti temsil eden bir eylemdir. Temel yapı çok fazla gayri adil düşünülebilir veya hatta birisi onun kendi sözde ideallerinden çok geniş ölçüde ayrılmak için radikal ve hatta ihtilalci bir değişimi hazırlamaya çabalayabilir. Dahası bu kamunun ihtiyaç duyulan temel reformların yapılmasının gerektiğinin farkına varması için yapılabilir. Bazı belirli koşullarda, militan eylem ve başka çeşit direnmeler kesinlikle haklılaştırılabilir. Daha önce de söylediğim gibi, benim buradaki amacım, birisinin sivil itaatsizlik anlayışını ve bu anlayışın rolünü adil kabul edilebilecek bir anayasal rejim içinde tanımlamasını sınırlandırmaktır.

## 56. VİCDANİ REDDİN TANIMLANMASI

Her ne kadar sivil itaatsizliği vicdani retten ayırt etmiş isem de, bu nosyonu henüz açıklamamıştım. Bunu şimdi yapacağım. Bununla birlikte, bilinmelidir ki, bu iki fikri ayırmak, sivil itaatsizliğe geleneksellikten daha dar bir anlam vermektir. Sivil itaatsizliği alışılmıştan daha geniş ve vicdani nedenlerle hukuka uymama olarak düşünmek, en azından gizli ve güç kullanmayı kapsamamak olarak düşünmeyi gerektirir. Thoreau'nun makalesi karakteristiktir ama geleneksel anlamda tanımlayıcı değildir.<sup>23</sup> Dar anlamdaki bu kullanışsızlığın, incelenen vicdani reddin tanımını anlaşılır kılacağına inanıyorum.

Vicdani ret, az veya çok doğrudan hukuki bir ihtar veya idari bir emre uymamadır. Bu bizi muhatap alan bir emir olduğunda bir rettir ve bunu bizim kabul ettiğimizin yetkililerce bilinip bilinmediği durumun doğasında mevcuttur. Tipik örnekleri erken dönem Hıristiyanların pagan devletin emrettiği belirli dindarlık eylemlerini icra etmeyi ve Yehova'nın Şahitleri'nin bayrağı selamlamayı reddetmeleridir. Diğer

---

<sup>23</sup> Bakınız Henry David Thoreau, *Civil Disobedience/Sivil İtaatsizlik* (1848), H.A.Bedau'nun edit ettiği ve yeniden bastığı *Civil Disobedience/Sivil İtaatsizlik*, sf. 27-48. Eleştirel bir inceleme için bakınız Bedau'nun açıklamalarına, sf. 15-26

örnekler, silahlı kuvvetlerde gönülsüz bir pasifist olarak hizmet etmek veya bir askerin bir emre, savaşta uygulanmasının ahlakın hukukuna açıkça aykırı olduğunu düşünerek gönülsüz itaat etmesidir. Veya yine, Thoreau'nun davasındaki gibi vergi ödemeyi, bunun kendisini başkalarına vahim adaletsizlik yapılmasının faili kılacağı gerekçesiyle ret edilmesidir. Birisinin icraatı yetkililerce bilindiği varsayıldığında, bazı durumlarda ne yazık ki daha fazla kişi bunu gizlemeyi arzu etmektedir. Bunun gizli olduğu yerlerde, birisi, bırakın vicdani reddi bir yana, vicdani konuşmaktan da kaçınır. Firari köle hukukunun gizli suçları vicdani kaçınmanın örnekleridir.<sup>24</sup>

Vicdani ret (veya kaçınma) ile sivil itaatsizlik arasında birkaç noktada karşıtlık vardır. Her şeyden önce, vicdani ret çoğunluğun adalet duygusunu muhatap alan bir başvuru şekli değildir. Bu tür eylemler genel olarak gizli veya mahrem değildir. Gizleme çoğu kez ve her şekilde imkansızdır. Kişi vicdani bir temelde bir emre uymayı veya kanuni bir emre rıza göstermeyi sadece ret eder. Kişi topluluğun kanaatlerine çağrıda bulunmaz ve bu durumda vicdani ret kamusal forum içinde olan bir eylem olmaz. İtaatsizliği tanımayı sahiplenmeye hazır olanların karşılıklı hiçbir anlayış temeli olmayabilir. Onlar kendilerinin neden olduğu bir durum olarak sivil itaatsizliğin fırsatlarını da arayıp bulmazlar. Bunun yerine, onlar zamanlarını itaatsizliğin ortaya çıkmamasını umut ederek geçirirler. Onlar sivil itaatsizlik yükümlülüğünü üstlenenlere nazaran daha az iyimserdirler ve onların siyasetlerin ve yasaların değişmesini düşünmek gibi bir beklentileri de yoktur. Durum onlara hiçbir zaman kendi hadiselerini kendilerinin yapmasına izin vermeyebilir veya yine çoğunluğun onların taleplerini anlayışla karşılayacağı hususunda hiçbir şans da yoktur.

Vicdani reddin siyasal ilkelere dayanması gerekli değildir; dini nedenleri bulunabileceği gibi anayasal düzene karşı başka ilkeleri de olabilir. Sivil itaatsizlik, çoğunlukla adalet ilkelerini paylaşan bir başvurudur. Oysaki vicdani reddin başka zeminleri olabilir. Mesela, erken dönem Hıristiyanların, imparatorluğun dini adetlerine rıza göstermemek üzerine olan kendi retlerini, adalet nedeniyle haklılaştırmadıklarını ve sadece kendi dini inançlarına karşı olması nedeniyle haklılaştırdıklarını ve bu argümanlarının siyasi olmadığı gibi benzer niteliklerle görüşleri-

---

<sup>24</sup> Bu ayrımları Burtan Dreben'e borçluyum.

nin pasifist olduğunu ve meşru müdafaa savaşlarını en azından anayasal rejimin altında yatan adalet kavramını tanımak olarak kabul ettiklerini varsayalım. Bununla birlikte, vicdani ret siyasal ilkeler üzerine de temellendirilmiş olabilir. Birisi hukuki bir düşünceyle hareket ederek, vicdani redde rıza göstermenin haksız olduğunu ve hatta bunun söz konusu bile olamayacağını kabul edebilir. Eğer bu bir vakıa olabilirse, hukuk bize bir başkasını köleleştirmenin faili olma emrini vermiş olabilir veya bizim benzer bir kadere teslim olmamızı öngörebilir. Bunlar siyasal ilkelerin tanınmış tescilli ihlalleridir.

Bazı insanların bazı icraatları yapmayı reddederken dini ilkelere başvurduklarında doğru yönü bulmak zordur. Bu durumda siyasal adaletin ilkelerine ihtiyaç vardır. Haklı savaşların olduğunu varsaydığımızda, bir pasifist haklı bir savaş içinde kendisinin askeri hizmetlerden başışık tutulmasını isteyebilir mi? Veya devlet itaatsizlik için belirli zorlukları dayatmaya izinli midir? Hukukun her zaman vicdanın emirlerine saygılı olduğunu söylemek çekicidir; fakat bu doğru değildir. Hoşgörüsüzlük hadisesinde gördüğümüz üzere, hukuk düzeni insanların kendi dini çıkarlarını takip etmelerini ve bu suretle eşit özgürlük ilkesini düzenlemelidir ve hukuk düzeni aşırı bir vakıa olarak insanların kendilerini kurban etmelerine ilişkin dini pratiği mutlaka yasaklamalıdır. Ne din, ne de vicdan bu pratikleri korumak için yeterli değildir. Bir adalet teorisi kendi açısından bu gibi uygulamalara karşı çıkmak üzerine çalışma yapmalıdır. İyi düzenlenmiş bir toplum veya adaletten yana olan devlet görevlisi adalet kurumlarını güçlendirmeli ve korumalıdır. Eğer bir din tüm açıklamalarıyla inkar edilmişse, bu o dinin başkalarının eşit özgürlüklerini ihlal etmesi nedeniyledir. Genelde, hoşgörünün derecesi uygun muhalif ahlaki kavramlara dayanan bir kapsamda, onların adil bir özgürlük sistemi içinde eşit yer almasına izin vermesine bağlıdır.

Eğer pasifizme saygı gösterilir ve sadece bu hoş görülmez ise, bunun açıklaması adaletin ilkelerine uygun makul bir iyiye göre olmalıdır. Bunun tek istisnası onun haklı bir savaşla uğraşmaya yönelik tavrından doğmalıdır (burada bazı durumlarda meşru müdafaa savaşları haklılaştırılabilir). Toplum tarafından tanınan siyasal ilkelerin pasifist itiraflar doktrinine belirli bağlılıkları vardır. Savaşa ve zor kullanmaya karşı ahlaki kişiler olarak eşit statüdeki insanlarda ortak bir nefret inancı mevcuttur. Dahası verili bir ulusun eğiliminde özellikle büyük güçler,

savaşta haksızlıkla uğraşır ve muhalefeti bastırmak için devletin imkanlarını devreye sokarlar. Pasifizme dayalı saygı, yanlış yapmaya uyarılmış yurttaşların amaçlarının, hükümetlerin kendi adlarına suç işlemeye eğilimli olma anlayışına hizmet eder. Buna rağmen, onların bakışı hep birlikte sağlıklı değildir. Bir pasifistin uyarıları ve protestoları, adalet ilkeleri üzerine olan sonucun daha az güvene tercih edilmesini açıklamaya eğilimlidir. Pasifizm doğru bir noktadan hareketle mesleklerini icrada başarısız olan insanları hoşgörüyü karşılar.

Elbette gerçek durumlarda sivil itaatsizlik ile vicdani ret arasında keskin bir ayrım olmadığı dikkate alınmalıdır. Dahası bu eylemlerin (veya eylemlerin sırası) her ikisi de güçlü unsurlara sahiptir. Her ikisi de anlaşılır hadiseler olmalarına rağmen, aralarındaki karşıtlık, sivil itaatsizliğin yorumunu aydınlatmayı amaçlayan bir yol olarak bunun demokratik bir toplumdaki rolüdür. Bu şekilde hareket etmenin verili doğası siyasal başvurunun özel bir çeşididir ve hukuki çerçeve içinde bir diğer adım atılmadan bu her zaman haklılaştırılmaz. Buna karşın bu zorunluluk çoğu zaman meşru vicdani reddin aşikar bir başarısızlığıdır. Özgür bir toplumda hiç kimse erken Hıristiyanların olduğu gibi eşit özgürlüğü ihlal ederek dini eylemlerini icra etmeye zorlanamayacağı gibi, daha yüksek bir otoriteye başvurmayı bekleyen bir asker de kötü emirlere doğal olarak rıza göstermez. Bu açıklamalar sözü haklılaştırma sorununa getirmek içindir.

## 57. SİVİL İTAATSİZLİĞİN HAKLILAŞTIRILMASI

Zihindeki bu değişik farklılıklarla, sivil itaatsizliğin hangi şartlar altında haklılaştırılabileceğini inceleyeceğim. Kolaylık olması için, incelememi ülke dahilindeki kurumlarla sınırlı olarak yapacağım. Bu bağlamda benim incelemem verili bir toplumdaki yerel adaletsizliklerle ilgili olacaktır. Bu sınırlamanın bir dereceye kadar dar olan doğası, vicdani reddin ahlak hukuku olarak savaşa uygulanmasıyla bağlantı içindeki probleminin karşıtının ele alınmasıyla biraz daha daralacaktır. Sivil itaatsizlik üzerine olan bu çalışmada, bu eylemle uğraşmak için hangi şartların kabul edilebilir olduğunu tespit etmekle başlayacağım. Bunu takiben bu şartları daha sistemli olarak sivil adaletsizliğin yerinin adalet içindeki durumuyla ilişkilendireceğim. Birer birer sayılacak olan şartlar, karine-



ler olarak ele alınacaktır. Kuşkusuz bunların ele alınmadığı durumlar ve sivil itaatsizlik için verilebilecek başkaca argümanlar da vardır.

İlk nokta, sivil itaatsizliğe yönelik itirazlara uygun türdeki yanlışlıklarla ilgilidir. Eğer birisi topluluğun adalet duygusunu muhatap alır ve siyasal bir eylem olarak bu tür bir sivil itaatsizlik üzerinde düşünürse, o zaman bu makul, diğer şeyler eşit, bunu maddi adaletin örnekleriyle sınırlamak ve adaletsizliği temizlemek, tercihan diğer adaletsizlikleri engelleyen şeyleri ortadan kaldırmak olarak görünür. Bu nedenle, bu durumda, adaletin birinci ilkesinin ciddi ihlallerinin sınırlandırılması lehine bir karine vardır ve bunlar, eşit özgürlük ilkesi, ikinci ilkenin ikinci kısmının aleni ihlalleri, adil fırsat eşitliği ilkesidir. Elbette, bu ilkelerin her zaman hakkının verildiğini söylemek kolay değildir. Eğer biz hala bunların temel özgürlükleri garanti ettiklerini düşünürsek, bu çok sık olarak, bu özgürlüklerin adından söz edilmemesinin bilinen bir şey olmasından dolayıdır. Sonuç itibariyle, bunlar, kurumlar içinde açıkça ifade edilmesi gereken belirli sıkı gereksinimleri dayatırlar. Nitekim belirli azınlıkların oy kullanma veya kamuda görev alma veya iktisatgahlarını bir başka yere nakletme hakları inkar edildiğinde veya belirli dini gruplar baskılandığında veya başkaları değişik fırsatları inkar ettiklerinde, bütün bu adaletsizlikler herkes için alenidir. Bunlar bilinen/tanıdık uygulamanın içine, eğer harflerle değilse, sosyal argümanlarla kamusal olarak yerleştirilmiştir. Bu yanlışlıkların tesisi, kurumsal etkilerin bilgilendirilmiş incelemesinin bir karinesi değildir.

Buna karşın fark ilkesinin ihlallerinin anlaşılması daha zordur. Rasyonel görüş, bu ilkeyi tatmin edene kadar, çoğunlukla geniş bir çelişki aralığı zaten vardır. Bunun nedeni, bu ilkenin birincil ekonomik ve sosyal kurumlar ile siyasalara uygulanmasıdır. Bunlar arasından yapılacak bir seçim, istatistiksel refaha ve diğer istihbarata olduğu kadar teorik ve spekülatif inançlara da bağlıdır. Bütün bunlar akıllı bir kararla olgunlaştırılmalı ve önseziyle planlanmalıdır. Bu sorunların karmaşasından dolayı, kişisel çıkarın ve önyargının etkisini kontrol etmek zordur. Biz kendi olayımızda bunu yapsak bile, başkalarını bu konuda ikna etmek ayrı bir sorundur. Nitekim temel eşit özgürlüğe açıkça saldıran veya bunları kısıtlayan vergi yasaları yürürlüğe konulana kadar, bunlar normal olarak sivil itaatsizlik tarafından protesto edilmezler. Kamunun bu konudaki adalet anlayışına başvurmak yeteri kadar anlaşılır değildir. Bu sorunların en iyi çözümü, ihtiyaç duyulan eşit özgürlüklerin korun-

masının sağlanmasını siyasal sürece bırakmaktır. Bu durumda, makul bir uzlaşmaya ulaşmak herhalde mümkündür. Dolayısıyla, eşit özgürlük ilkesinin ihlali, sivil itaatsizlik için en uygun durumdur. Bu ilke, siyasal düzenin temelinde yatar ve anayasal bir rejim içinde eşit özgürlüğün ortak statüsünü tanımlar. Varsayılan diğer adaletsizliklerin karşılığının tam olarak hakkı verildiğinde ve bu devamlı ve önemli olduğunda anayasal rejim kontrolden çıkmayacaktır.

Sivil adaletsizlik için daha ileri bir şart aşağıdadır. Siyasal çoğunluğa olağan bir başvurunun zaten iyi niyetle yapıldığını ve bunun başarısız olduğunu varsayalım. Eski hale getirmenin hukuki araçlarının işe yaramadığının kanıtlandığını düşünelim. Mevcut siyasal partilerin, azınlıkların talepleri hususunda umursamaz durumda veya onların taleplerine uyma konusunda isteksiz olduklarını kabul edelim. Yasaların iptaliyle ilgili teşebbüslerin bilmezlikten geldiğini ve hukuki protestolar ile gösterilerden bir başarı sağlanmadığını varsayalım. Sivil itaatsizlik her ne kadar bu koşullarda son çare olsa da, bunun gerekliliğinden yine de emin olmamız gerekir. Söylenmemiş olmakla birlikte, bütün hukuki araçların tüketilmiş olduğunu da yukarıdaki varsayımlarımıza dahil edelim. Bu durumda dahi, daha ileri başvurular tekrarlanabilir; özgür konuşma her zaman mümkündür. Ancak eğer geçmiş faaliyetler, çoğunluğun hareketsiz ve duyarsız olduğunu göstermiş dahi olsa, daha ileri girişimlerin sonuç vereceği düşünülebilir ve bu durumda sivil itaatsizliğin haklılaştırılmasının ikinci şartıyla karşılaşılır. Ancak bu şart bir karinedir. Bazı olgular çok aşırı da olsa, ilk önce ve sadece siyasal muhalefetin hukuki araçlarının kullanılması zorunlu değildir. Örneğin, yasama organı eşit özgürlüğü insafsızca ihlal eden bir yasayı yürürlüğe koysa; mesela zayıf ve savunmasız bir azınlığın dinini yasaklasa, emin olun biz, bu mezhebin olağan bir siyasal süreç içinde bu yasa karşı çıkmasını bekleyemeyiz. Gerçekten, sivil itaatsizlik çok fazla ılımlı da olsa, çoğunluk gayri adil ve açıkça düşman başka amaçlarla bunu düşünmemeye kendisini mahkum edebilir.

İnceleyeceğim üçüncü ve son koşul oldukça karmaşıktır. Bu koşul, her zaman bir olgu olmamakla birlikte, sivil itaatsizliğin haklılaştırılmasında çoğu kez yeterli olan önceki iki koşuldan doğar. Belirli durumlarda, adaletin doğal görevi belirli kısıtlamalara ihtiyaç duyar. Bunu aşağıda görebiliriz. Eğer belirli bir azınlık sivil itaatsizliği haklılaştırırsa, herhangi bir diğer azınlık da, bununla ilgili olarak benzer durumlarda

sivil itaatsizliği aynı şekilde haklılaştırabilir. Benzer durumlarla ilgili ölçüt konusunda önceki koşulları kullanarak diyebiliriz ki, her şey eşittir. Aynı zaman dilimi içinde ve aynı derecede adaletsizlikten acı duyan, eşit durumda ve samimi olan, yaptıkları benzer nitelikteki olağan siyasal başvuruları işe yaramayan iki azınlık, sivil itaatsizliğe sığınarak bunu aynı şekilde haklılaştıracaktır. Böyle olmasa dahi, pek çok grubun sivil itaatsizlik içinde olayı, (tam olarak tanımlanan anlamda) eşit olarak seslendirmesi kaçınılmaz olacaktır; ancak hepsi bu şekilde hareket ettiklerinde, bunu adil bir anayasayı etkileyici şekilde sarsacak ciddi bir düzensizlik takip edecektir. Ben burada anayasayı ve hukuku bozmaya öncülük etmeyecek ve böylece hiçbir zaman affedilmeyecek sonuçların ortaya çıkmasını engelleyecek hareketlerin sivil itaatsizlik uğraşını bir ölçüde sınırlaması gerektiğini kabul ediyorum. Aynı zamanda, kamusal tartışma yeteneği üzerinde muhalif kimi şekilleri ele alan yukarı bir sınır da vardır. Bu sınır, sivil itaatsizlik gruplarına başvurmak, görmeyi yitirmiş çoğunluğun adalet duygusunu sarsmayı ve bunların niyetlerine başvurmayı talep etmektir. Bu nedenlerin birisi veya her ikisi için, bir protesto şekli olarak sivil itaatsizliğin etkisi belirli bir noktanın gerisine düşer. Onun için bu sınırlamalar, bu düşünceler çerçevesinde incelenmelidir.

Teorik bir bakış açısından ideal çözüm, muhalefeti her düzeyde örgütlemek üzere azınlıkların siyasal müttefiklerini yardıma çağırmaktır. Durumun doğasını incelemek için: sivil itaatsizlikle uğraşmak amacıyla olan ve eşit hak sahibi bulunan pek çok grup vardır. Dahası hepsi bu hakkı, her olayda eşit bir güçle uygulama isteği içindedirler; ancak hepsi bunu yaptıkları takdirde, bunu yapanların her birinin, adaletin doğal ödevi olarak tanıdıkları adil anayasa bundan kalıcı zarar görebilir. Şimdi eşit kuvvette talep olduğunda, eğer verileni birlikte aşmak isterlerse, adilane şekilde hepsinin inceleyeceği bazı adil planlar uygulanabilir. Mallara yönelik basit olaylara ilişkin bölünebilir talepler, bir sayıyla sabitlenir, geçerli eşit talepler çok büyük olduğunda bazı rotasyon veya bahis planı adil bir çözüm olabilir.<sup>25</sup> Ancak burada bu tür bir araç bütü-

---

<sup>25</sup> Bazı adil düzenlemelerin şartları üzerine inceleme için bakınız Kurt Baiser, *The Moral Point of View/Bakışın Ahlaki Noktası* (Ithaca, N.Y.Cornell University Press, 1958), sf. 207-213 ve David Lyons, *Forms and Limits of Utilitarianism/Faydacılığın Şekilleri ve Sınırları* (Oxford, The Clarendon Press, 1965), sf. 160-176. Lyon adil bir rotasyon örneği şeması veriyor ve aynı zamanda (bunları kurmadan vazgeçmenin maliyeti) bu tür adil prosedürlerin kabul edilebilirlik verimliliğini gözlemliyor. Bakınız sf. 169-172. Ben onun

nüyle gerçekçi değildir. Azınlıkların arasında adaletsizlikten doğan acıları siyaseten anlayanlara çağrıda bulunulması gerekir gibi gözükmektedir. Bunlar demokratik kurumlara karşı ödevlerini, koordineli eylemleriyle karşılayabilirler ve dolayısıyla her biri hakkını kullanma fırsatına sahip olmasına rağmen, sivil itaatsizliğin dereceleri üzerindeki sınırlar aşılmaz. Bu tür bir ittifakı düzenlemenin zor olduğu muhakkaktır; ancak liderlik perspektifi olması durumunda bu imkansız değildir.

Tasarlanan durum kesinlikle özel bir durumdur ve bu pekala mümkündür. Bu tür değerlendirmeler sivil itaatsizliği haklılaştırmaya engel olmayacaktır. Bu tür muhalefetle uğraşmayı muhtemelen benzer şekilde hak eden pek çok grup olduğu gibi, aynı zamanda adil bir anayasayı tanımayı ödev olarak görenler de vardır. Ancak birisi, zarara uğramış azınlık taleplerinin başkalarınınkiler kadar güçlü şekilde cazibesine inandıklarını dikkate almalıdır ve bundan dolayı, sivil itaatsizlikle uğraşan farklı grupların eşit şekilde zorlayıcı olamamalarının nedenleri var ise eğer, bu çoğu zaman onların taleplerinin ayırt edilememesine bağlıdır. Bu maksim uygulandığında, tasavvur ettiğimiz görüntü muhtemelen olacaktır. Bu tür bir olgu, aynı hakkın başkaları tarafından bazen kısıtlanmasında ve aynı zamanda genel olarak diğer hakların kullanılmasında olduğu gibi, muhalefet hakkını kullanmayı göstermesi bakımından da eğiticiidir. Herkesin bu hakkını kullanmasının, herkes için zararlı sonuçları olabilir. Bunun için bazı hakkaniyetli planlara ihtiyaç vardır.

Bu üç koşulun ışığı altında, bir kişinin bir başkasının davası için sivil itaatsizliğe başvurma hakkı olduğunu varsayalım. Bir kişinin protestosundaki, çok açık biçimde eşit yurttaşlık özgürlüklerini veya fırsat eşitliğini ihlal eden adaletsizlik, bu ihlal, uzatılmış bir zaman içinde olağan siyasal muhalefetle yüz yüze geldiğinde, az veya çok üzerinde düşünmeyi ve karşılaşılan hakkaniyetsizlik sorunundan doğan herhangi bir karışıklıkla karşılaşmayı beraberinde getirir. Bu koşullar ayrıntılı değildir. Zarar gören üçüncü kişilere, masum insanlara, bazı muhtemel ödemeler hala yapılabilir. Ancak ben bunların ana noktaları kapsadığı-

---

açıklamasının sonuçlarını, hakkaniyet nosyonunun faydacılığa asimile edilerek açıklanamayacağı hususundaki tartışması dahil kabul ediyorum, sf. 176f. Daha erken inceleme C.D.Broad tarafından yapılmıştır, *On the Function of False Hypotheses in Ethics/Etikte Yanlış Hipotezlerin İşlevi Üzerine, International Journal of Ethics*, vol.26 (1916), özellikle.sf. 385-390, aynı zamanda burada not edilmiştir.

nı varsaymaktayım. Elbette, bu hakkın hala kullanılmasının akıllıca ve basiretli olup olmadığı sorusu mevcuttur. Hakkı tesis ettikten sonra, bu meselelerin kararlaştırılması konusunda, kişi daha önce olmadığı kadar serbesttir. Biz haklarımızın içinde hareket etmekle birlikte, eğer bizim tavrımız sadece çoğunluğun sert misillemesinin bizi tahrik etmesine hizmet ederse, biz de akılsızca hareket ederiz. Adaletten yana olduğunda, meşru muhalefetin kindar baskısı uzak ihtimaldir; fakat bu geniş bir topluluğa etkili bir başvuru yapma eylemini uygun şekilde dizayn etmek hususunda önemlidir. Sivil itaatsizlik, kamusal tartışma içinde yer alan bir muhatap bulma yönetimi olduğundan, anlaşılmaya özen gösterilmesini görmeyi ister. O nedende, sivil itaatsizliğin kullanılması, diğer herhangi bir hakkı, rasyonel olarak birisinin ilerleme veya birilerinin birisine yardım etme amacını şekillendirmelidir. Adalet teorisi bu pratik düşünceler üzerine özel olarak hiçbir şey söylemez. Stratejinin veya taktiğin herhangi bir vakıa sorunu, her bir vakıanın kendi durumuna bağlıdır. Ancak adalet teorisi, bu meselelerin uygun olarak ortaya çıktığı noktada bir şey söylemelidir.

Sivil itaatsizliğin haklılaştırılmasının bu açıklamasında, ben hakkaniyet ilkesinden bahsetmedim. Adaletin doğal görevi, bizim anayasal rejime siyasal bağlılığımızın birincil temelidir. Daha önce not ettiğimiz üzere (§52), toplumun sadece daha şanslı üyeleri, büyük ihtimalle siyasal göreve muhalif oldukları için açık bir siyasal yükümlülüğe sahiptir. Bu üyeler, kamu görevlerini elde etmede daha iyi durumdadırlar ve o nedenle siyasal sistem içinde daha kolay avantaj sağladılar. Dahası bundan dolayı onlar, genellikle yurttaşlık borcu yükümlülüğünü elde etmek için adil bir anayasaya taraftırlar. Ancak sivil itaatsizliğe güçlü bir olgu olarak sahip bulunan toplumun azınlıktaki üyeleri, genellikle bu türden bir siyasal yükümlülüğü sahiplenmezler. Bununla birlikte, bu durum, hakkaniyet ilkesinin kendi davalarında önemli bir yükümlülük olarak ortaya çıkmaması demek değildir.<sup>26</sup> Özel hayatın pek çok gereklilikleri sadece bu ilkedен türemez; ancak bu kişiler veya gruplar ortak siyasal amaçlarla bir araya geldiklerinde bunlar yürürlüğe girer. Bizim değişik özel derneklerde bir araya geldiğimiz, siyasal faaliyetle iştigal

---

<sup>26</sup> Bu yükümlülükler üzerine olan inceleme için bakınız, Michael Walzer, *Obligations: Essays on Disobedience, War, and Citizenship/Yükümlülükler: İtaatsizlik, Savaş ve Yurttaşlık Üzerine Makaleler* (Cambridge, Harvard University Press, 1970), ch.III

eden kişilerin başkalarına karşı yükümlülük bağları olduğunun varsayılması gibi, biz de başkalarına karşı yükümlülük üstleniriz. Nitekim muhaliflerin yurttaşlara karşı siyasal yükümlülükleri genel olarak problemli iken, sadakat ve vefa bağları, hala yurttaşlar arasında kendi ilerleme nedenlerini aramak şeklinde gelişmektedir. Genelde, adil bir anayasa altında serbest örgütlenme, grupların amaçlarının meşrulaşması ve düzenlemelerin adil olması konusundaki yükümlülüklerin ortaya çıkmasını sağlar. Bu yükümlülükler, çok büyük önemdedir ve bunlar bireylerin yapabileceklerini pek çok yolla sınırlandırır. Ancak bunlar, adil bir anayasaya uyma yükümlülüğünden farklıdır. Benim sivil itaatsizlik incelemem adalet ödevi açısından yalnızdır; daha tam bir görüş, diğer gerekliliklerin yerini dikkate almalıdır.

## 58. VİCDANİ REDDİN HAKLILAŞTIRILMASI

Sivil itaatsizlikle ilgili incelememde, hukukun ve siyasetin iç meselelerdeki endişeli protestolarını sadelikle üstlendim. Bu noktada, elbette siyasal görev teorisinin dış politikaya nasıl uygulandığının sorulması doğaldır. Bunu yapabilmek için her şeyden önce adalet teorisini ulusların hukukuna doğru genişletmek gerekir. Ben de bunu yapmaya çalışacağım. Fikirleri sabitleyerek, savaşın belirli eylemleriyle uğraşılması veya silahlı kuvvetlere hizmet edilmesi temelinde kısaca vicdani reddin haklılaştırılmasını inceleyeceğim. Ben bu reddin siyaset temelli olduğunu, dini veya başkaca ilkelere dayanmadığını varsayıyorum. Haklılaştırmanın yollamada bulunduğu ilkeler, anayasanın temelinde bulunan adalet kavramıdır. O halde, bizim sorunumuz, sözleşme doktrinine göre devletlerin tutumlarını düzenleyen ve bu bakış açısı çerçevesinde ulusların hukukunun ahlaki temelini açıklayan adil siyasal ilkelerle ilgilidir.

Bizim birim olarak toplumlara ve temel yapıya uygulanmak üzere adalet ilkelerini evvelce türettiğimizi varsayalım. Yine bireylere uygulanmakta olan doğal ödevin ve taahhütlerin çeşitli ilkelerinin benimsendiğini hayal edelim. Nitekim orijinal pozisyonadaki kişiler, kendi toplumlarına ve o toplumun üyesi olarak kendilerine uygulanacak hak ilkeleri üzerinde anlaşmışlardır. Şimdi bu noktada birisi, orijinal pozisyonun yorumunu genişletilebilir ve başkaca ulusların temsilcileri olarak tarafların birlikte seçmek zorunda oldukları temel ilkelerin devletler arasındaki ihtilafli iddiaların hükme bağlanmasında uygulanmasını

düşünebilir. Ben o nedenle orijinal pozisyon anlayışını hariç tutuyor ve başkaca ulusların temsilcilerinin çok değişik bilgilerden yoksun olduklarını varsayıyorum. Bu durumdaki kişiler, insan hayatının olağan akışı altında yaşayan değişik ulusları temsil ettiklerini bilmekle birlikte, kendi toplumlarının özel durumu, gücü ve güçlülüğü ile bunların diğer uluslarla mukayesesi ve kendilerinin kendi toplumlarındaki yerleri hakkında hiçbir şey bilmemektedirler. Bir kez daha ifade etmek gerekir ise, bu durumda sözleşme yapan taraflar devletlerin temsilcileridir. Yeterli bilgiye sahip olan bu kişiler, rasyonel bir tercih/seçim yapabilmek ve kendi çıkarlarını koruyabilmek konusunda izinli olmakla birlikte, kendi özel durumları hakkında çok fazla bilgi sahibi değildirler. Devletler arasındaki bu orijinal pozisyon adildir. Bu kaderin tarihsel önyargılarını ve şartlarını geçersiz kılar. Devletler arasındaki adalet, orijinal pozisyonun yorumlanması sonucu seçilen ilkeler tarafından belirlenmiştir. Bu ilkeler diğer uluslara yönelik olarak kamu siyasalarını yürütmek için gerekli olan siyasal ilkelerdir.

Ben bu durumda, sadece kabul edilen bu ilkelerle ilgili olarak bir açıklamada bulunabilirim. Bu ilkelerin seçilmesinden bu yana sürpriz hiçbir durum olmamış olabilir; fakat ben bu ilkelerin benzer olduğunu düşünüyorum.<sup>27</sup> Ulusların hukukunun temel ilkesi eşitliktir. Bağımsız insanlar devlet olarak belirli temel eşit haklara sahip olmayı düzenleyebilirler. Bu ilke anayasal bir rejim içinde yurttaşların eşit haklarına benzer. Ulusların bu eşitliğinin bir sonucu, ulusların kendi kaderlerini kendilerinin tayin etmeleridir. Bu dış güçlerin müdahalesi olmadan halkların kendi meselelerini kendilerinin çözme hakkıdır. Bir diğer sonuç, saldırılara karşı meşru müdafaa hakkıdır. Bu hak, müdafaa hakkını korumak için savunma ittifakları kurma hakkını da kapsar. Daha ileri bir ilke de, devletlerarası ilişkilere egemen olan diğer ilkelere bağlılığın sağlanması amacıyla antlaşmaları korumaktır. O nedenle, meşru müdafaa antlaşmaları haklı olarak bağlayıcı yorumlanmakta iken, haksız saldırılar konusundaki işbirliği antlaşmaları *ab initio* (çn:baştan itibaren) hükümsüz sayılmaktadır.

Bu ilkeler, bir ulusun haklı nedene dayalı bir savaşta olması veya geleneksel bir ifadeyle *jus ad bellum* (çn:savaş ilan etme hakkı) olarak tanımlanmaktadır. Ama aynı zamanda, bir ulusun devam eden bir savaş-

---

<sup>27</sup> Bakınız J.L.Brierly, *The Law of Nations/Ulusların Hukuku* (Oxford, The Clarendon Press, 1963), özellikle kısım IV-V. Bu eser bizim ihtiyacımız olan her şeyi içermektedir.

ta kullanabileceği araçları düzenleyen, mesela *jus in bello* (çr: *savaşın adil şekilde yönetilmesi*)<sup>28</sup> gibi ilkeler de vardır. Bu ilkelere göre haklı bir savaşta dahi belirli şiddet şekillerini kullanmak kesinlikle kabul edilemez. Dahası yine bir ülkenin savaş hakkı mutlak ve sorgulanamaz dahi olsa, bu savaşta daha ağır araçları kullanmanın belirlenmiş sınırlamaları vardır. Meşru savunma hakkına dayalı bir savaşta gerekli olduğuna izin verilen eylemler, daha kuşkulu bir durumda açıkça hariç tutulmuştur. Savaşın amacı adil bir barıştır ve bundan dolayı kullanılacak araçlar, barış olanağını ortadan kaldırmamalı, insan hayatını, bizim emniyetimizi ve insan türünü tehlikeye sokacak bir saldırıyı teşvik etmemelidir. Savaşın yönetimi sınırlandırılmalı ve bu amaca göre ayarlanmalıdır. Orijinal pozisyonda görüldüğü üzere, devletlerin temsilcileri, savaş araçlarının bu sınırlamalarının kabul edilmesinin ulusal çıkarlarına daha iyi hizmet ettiğini bilmelidir. Zira adil bir devletin ulusal menfaati, zaten kabul edilen adalet ilkeleriyle tanımlanmıştır. Dolayısıyla böyle bir ulus, bütün bunları mümkün kılacak yukarıdaki adil kurumları ve koşulları korumayı ve sürdürmeyi amaçlayacaktır. Bu devlet, dünya gücü olmak arzusuyla veya ulusal şan ve şeref için hareket etmeyecek veya ekonomik kazanç elde etmek ya da toprak kazanmak amacıyla savaşı sürdürmeyecektir. Bütün bu amaçlar, bir toplumun meşru menfaatleri olarak tanımlanan adalet kavramına aykırı; ancak devletlerin yaygın olan güncel tutumlarına uygundur. O halde, bu varsayımları, insan hayatını korumayı seçen geleneksel yasaklarla uyum içinde olduğu kabul edilen doğal görevlere bahşetmek makul görülmelidir.

Eğer savaş zamanında vicdani ret, bu ilkelere başvurursa, bu dini veya diğer nosyonlar üzerine olan bir ihtiyaçtan dolayı değil, siyasal anlayış üzerine kurulu olmasından dolayıdır. Bu şekildeki bir inkar, kamusal alanda yer almadığı sürece siyasal bir eylem değildir ve bu sadece anayasanın temelinde bulunan ve onun yorumlanmasına rehberlik eden aynı adalet teorisine dayanır. Dahası, hukuk düzeninin kendisi muhtemeldir ki, antlaşmalar şeklinde olan ulusların hukukunun en azından bazı ilkelerinin geçerliliğini tanır. O nedenle, eğer bir asker savaşta mut-

---

<sup>28</sup> Yeni bir inceleme için bakınız Paul Ramsey, *War and Christian Conscience/Savaş ve Hristiyan Vicdanı* (Durham, N.C. The Duke University Press, 1961) ve yine bakınız R.B.Potter, *War and Moral Discourse/Savaş ve Ahlaki Konuşma* (Richmond, Va. John Knox Press, 1969) Sonuncusu yararlı bibliyografik makaleleri içermektedir, sf.87-123.



lak olarak kanuna aykırı bir eylemde bulunma emri alırsa, bu emrin uygulanmasının açıkça savaş durumunun ihlali olduğu yönünde akla uygun ve vicdani bir kanaate vardığında, bu emre uymayı reddetmelidir. Bu durumdaki kişi, her şeyi gözden geçirmeli ve başkalarına kötülük yapmanın itaat edilmesi gereken bir görev olmadığı ve yine doğal görevinin adil olmayan ağır sonucun failliğini yapmamak olduğu hususunda ısrar etmelidir. Ben burada, bu tür ilkeleri ihlal etmenin açık ifadesinin nasıl oluştuğunu veya olması gerektiğini açıklamayacağım. Sadece belli bazı açık durumların tam olarak benzer olduğunu not etmekle yetineceğim. Burada esas önemli olan nokta, siyasal ilkelerin haklılaştırılmadan söz ettiğinin ve sözleşme doktrini tarafından buna önem verildiğinin bilinmesidir. Ben adalet teorisinin geliştirileceğine ve giderek bu olguyu da kapsayacağına inanıyorum.

Bir başka sorun, herhangi bir kimsenin silahlı kuvvetlere bazı özel savaş durumunda katılıp katılmayacağıdır. Bu sorunun yanıtı savaşın durumuna olduğu kadar amacına da bağlıdır. Bu durumu belirginleştirmek için zorunlu askerlik hizmetinin yürürlükte olduğunu ve kişinin buna uyarak askerlik hizmetine girmesinin hukuki görevi olup olmadığını incelediğini varsayalım. Ben zorunlu askerlik hizmetinin eşit yurttaşlığın temel özgürlüklerine karşı ağır bir müdahale olduğunu ve bu durumun ulusal güvenliğin ihtiyacından daha az bir zorlayıcılığı haklılaştırmayacağını varsayıyorum.<sup>29</sup> İyi düzenlenmiş bir toplumda (veya adil sayılabilecek) bu ihtiyaçlar, adil kurumları korumak amacıyla belirlenmiştir. Zorunlu askerlik hizmeti sadece özgürlüğün kendisini savunması için talep edilebilir ve buna sadece toplumda sorunu olan yurttaşlar değil, aynı zamanda başka toplumlardaki insanlar da dahildir. O nedenle, zorunlu ordu, az da olsa yabancı maceralar için gerekli ve haksız bir enstrümana benzemektedir. Nitekim bu durum, tek başına ve her şeye rağmen zorunlu askerlik hizmetinin yurttaşların eşit özgürlükleri üzerinde bir tecavüz temelinde haklılaştırılabilir. Fakat herhangi bir durumda özgürlüğün öncüllüğü, (bir dizi emir sağlandığı varsayılarak) zorunlu askerlik hizmetinin sadece özgürlüğün gerektirdiği güvenlik durumunda kullanılmasına ihtiyaç duyar. Yasama organı yönünden bakıldığında, (bu sorun için uygun aşamada) yasa taslağı mekanizması sadece bu zeminde savunulabilir. Ulusal güvenliğin ispatı adil bir yolla

---

<sup>29</sup> Bu paragraftaki konuların açıklanmasını R.G.Albritto'ya borçluyum.

paylaşıldığı takdirde, yurttaşlar bu düzenleme konusunda anlaşacaklardır. Emin olunuz ki, herhangi bir birey, kaza sonucu veya tarihsel bir tesadüf durumunda tehlike ile yüz yüze gelecektir. Fakat iyi düzenlenmiş bir toplumda, bu kötülükler zaten hariçten, yani dışarıdan gelen haksız saldırılar olacaktır. Adil kurumlar için bu zorlukları bütünüyle aşmak olanaksızdır. Bu kurumların yapabilecekleri en fazla şey, acı tehlikesini toplumun bütün üyelerinin hayatlarının bir dersi, az ya da çok zorunlu bir şanssızlığı olarak paylaştıkları ve yine sakınan sınıfın ve görev için hiç kimsenin yanlı olarak seçilmediği hususunda emin olmaları için çaba göstermektir.

O halde, zorunlu askerlik hizmetinin olduğu bir toplum hayal edelim. Bu toplumdaki bir kişi, özel bir savaşa konu ihtilafın amacının adil olmadığı gerekçesiyle savaş sırasında askerlik ödevi için silahlı kuvvetlere girmeyi kabul etmeyerek vicdani redde bulunmuştur. Bu savaşın nesnel görünümü ulusal güç gösterme ve ekonomik çıkarlardır. Yurttaşların temel özgürlüğüne bu kazanımları elde etmek için dokunulamaz. Hiç kuşku yok ki, bu nedenlerle başka toplumların özgürlüğüne saldırıda bulunulması da gayri adil ve ulusların hukukuna aykırıdır. Dolayısıyla savaş için haklı bir neden yoktur ve bu durum, bir yurttaş için hukuki görevini yapmama ve haklı bir redde bulunma hususunda yeterli bir nedendir. Hem ulusların hukuku, hem de adalet ilkesi bu kişinin kendi toplumundaki bu iddiasını desteklemektedir. Bazen reddin dayandığı temel, savaşın nedenine değil de, yürütülmesine yönelik olabilir. Bu durumda, bir yurttaş, savaşın ahlakının sistemli olarak ihlal edildiği hususu açık olduğu takdirde, savaşa katılmaktan kaçınabilir. Bu durumda, o kişinin doğal görevini yapma onuruna sahip olması nedeniyle askerlik hizmetini yapmayı reddetme hakkı vardır. Bu kişinin silahlı kuvvetler mensubu olması ve kendisini savaşın ahlakına aykırı emir verirken görmesi durumunda, bu kişi itaati talep etmeye karşı koyamayabilir. Gerçekte, ihtilafın amacı yeteri kadar belirsiz ve bir olasılık olarak alınan emirler bariz bir şekilde büyükse, vicdani rette bulunmak o kişi için sadece bir hak değil, aynı zamanda bir görevdir. Gerçekten devletlerin savaşı sürdürmelerindeki amaçları ve tutumları, özellikle büyük ve güçlü olan devletler yönünden, bazı durumlarda, herhangi birisinin öngörülebilir bir gelecekte askerlik hizmetinin haklı olmadığını ileri sürerek, bunu hep beraber sonuçlandırmayı zorlaması gerekir. O nedenle, bir grup askerin bir çeşit pasifizm içinde olması

mükemmel bir makul pozisyon olabilir: bu durumda haklı savaş olasılığı kabul edilse dahi, o koşullar altında savaşa devam edilemez.<sup>30</sup>

O halde, bu durumda ihtiyaç duyulan genel bir pasifizm değil ve fakat savaşın mutlak bazı durumlarında vicdani reddi ayırt edici şekilde ele almaktır. Devletler pasifizmi tanıma konusunda isteksiz olsalar dahi, özel bir durum olarak lütufta bulunmaya isteklidirler. Reddetme, bütün bir savaş içinde herhangi bir koşulda kendisine dünyevi olarak bağlayıcı bir yer bulsa da, bu görüntüde sekter bir doktrin olarak kalabilir. Devlet otoritesinin meydan okuması, rahiplerin bekarlığının evliliğin kutsallığına meydan okumasından daha fazla bir anlam ifade etmez.<sup>31</sup> Pasifistleri tanımları dışında tutmak suretiyle devlet belirli bir alicenaplık sergileyebilir. Adalet ilkelerine dayanan vicdani reddin insanlar arasındaki belirli ihtilaflara uygulanması da ayrı bir sorundur. Bu tür bir ret, hükümetin saygınlığına karşı bir saldırıdır ve bu saldırı yaygınlaştığı takdirde, haksız bir savaşın sürmesinin olanaksızlığı kanıtlanabilir. Devlet gücünün amaçlarının sık sık sorgulanması, insanların eğilimlerinin hükümetlerin savaşı sürdürme kararını erteleme yönünde olması, devletin iddialarına karşı genel bir gönüllülük direnişi daha da gerekli olan şeylerdir.

## 59. SİVİL İTAATSİZLİĞİN ROLÜ

Sivil itaatsizlik teorisinin üçüncü amacı, onun anayasal bir sistem içindeki rolünün ve demokrasiyle bağlantılarının açıklanmasıdır. Her zamanki gibi, ben söz konusu olan toplumu adil sayılabilecek bir toplum olarak varsayıyorum. Bu durum, her ne kadar yine de ciddi adaletsizlikler olmasına rağmen, demokratik bir hükümet biçimini ortaya koymaktadır. Böyle bir toplumda, toplumun çok önemli bir kısmının eşit ve özgür kişiler arasında işbirliğinin temel şartlarını istediklerini ve adalet ilkelerini tanıdıklarını varsayıyorum. Sivil itaatsizlikle ilgilenen birisi, çoğunluğun adalet duygusuna hitap etmek ve birisinin samimi ve düşünülmüş görüşüne serbest işbirliği koşulları altında ihlal de bulunduğu bildirmek suretiyle hizmette bulunmak ister. Biz başkalarına

---

<sup>30</sup> Bakınız *Nuclear Weapons and Christian Conscience/Nükleer Silahlar ve Hristiyan Vicdanı*, Walter Stein (London, The Merlin Press, 1965), nükleer savaşla bağlantılı olan bu tür doktrinin sunumu için.

<sup>31</sup> Bu hususu Walzer, *Obligations/Yükümlülükler*. Sayfa 127'den ödünç aldım.

kendilerini bizim pozisyonumuza koymalarına izin veririz ve onların bizi zorladıkları gibi bizim de onları zorlamamızı beklememelerine imkan tanırız.

Bu başvurunun gücü, eşit kişiler arasındaki işbirliği sistemi olarak toplumun demokratik anlayışına bağlıdır. Eğer birisi toplumu bir başka şekilde düşünürse, protestonun bu şekli ortadan kalkabilir. Mesela, eğer temel yasa doğanın bir yansıması olarak düşünülürse ve eğer egemen Tanrı'nın seçtiği vekil olarak ilahi hakla yönetmeye sahip ise, onun tebaaları sadece onun yalvaranları olur. Onlar kendi nedenlerini savunurlar ama başvurularının inkar edilmesine itaatsizlik etmezler. Bunu yapmak (sadece hukuki değil) nihai meşru ahlaki otoriteye karşı bir isyan olabilir. Bu durum, egemen hata yapmaz demek değildir. Sadece egemenin tebaası olanların bunu doğrulayacak durumda olmamaları demektir. Ancak toplum eşitler arasındaki işbirliği tasarısını bir defa yorumlarsa, ciddi adaletsizliklerden yara almış olanlar başvurmaya ihtiyaç duymazlar. Gerçekten, sivil itaatsizlik (elbette vicdani ret de) anayasal sistemin aygıtlarının stabilize edilmesinin bir yoludur. Aynı şekilde hukuki olmamanın ifade edilmesinin de bir şeklidir. Bu tür şeylerle birlikte serbest ve düzenli seçimler ve anayasayı (yazılı olması gerekmez) yorumlamakla yetkili bağımsız yargı organı, uygun kısıtlama ve sağduyulu bir kararla kullanılan sivil itaatsizlik, adil kurumların güçlenmesine ve korunmasına yardım eder. Kanuna sadakat sınırları içinde adaletsizliğe direnme, adaletten ayrılışı engellemeye ve bunlar olduğunda onu düzeltmeye hizmet eder. Haklılaştırılmış sivil itaatsizlikle uğraşmaya yönelik genel eğilim, iyi düzenlenmiş bir topluma istikrarı veya ona yakın olan adilliği öğretir.

Bu doktrine orijinal pozisyonundaki kişilerin bakış açısından bakmaya da ihtiyaç vardır. Bu durumda, orijinal pozisyonundaki kişilerin incelemeleri gereken ilgili iki problem vardır. Birincisi, bireyler için seçilmiş ilkeler, bu ilkeler doğal ödevleri ve yükümlülüklerin gücünün değerlendirilmesindeki kuralları çözerler. Özelde, adil bir anayasaya itaat etme ödevinin gücü ve bunun temel prosedürlerinden birisi çoğunluk kuralıdır. İkinci problem, gayri adil durumlarla uğraşmak için kabul edilebilir ilkeleri veya adil ilkelere uyma koşullarının kısmiliğini bulmaktır. Adil sayılabilecek bir toplumu karakterize eden verili varsayım, sivil itaatsizlik haklılaştırıldığında, tarafların belirtilen bu varsayımlarda (daha önce incelenmiştir) anlaştıkları görülür. Onlar bu kriteri, bu

şekil muhalefet uygun olduğunda bunu olduğu gibi kabul ederler. Önemli bir özel durumda bunu yapmak adaletin doğal ödevidir. Bu aynı zamanda, insanların kendilerine olan saygısı kadar, birbirlerine karşı da saygılı olmalarını kuvvetlendirerek, toplumda adaletin gerçekleştirilmesinin geliştirilmesine eğilimlidir. Sözleşme doktrininin vurguladığı üzere, adalet ilkeleri eşitler arasındaki işbirliği ilkeleridir. Başkasına karşı adaleti inkar etmek, ya onu eşit olarak tanımayı ret etmek (adil olan eşitlik durumunu seçmek ilkesiyle bizim birisinin nazarında icraatlarımızı sınırlanmaya hazırlanmamız) ya da doğal talih olasılıklarının ve mutluluğunun sömürülmesini kendi avantajımız için istemeyi bildirmemektir. Her iki durumda da, kasıtlı adaletsizlik boyun eğmeyi veya direnmeyi davet eder. Boyun eğme, birilerinin küçümsemeyi sürdürmeleri ve bu niyeti teyit etmeleri, direnme ise toplumla olan bağları kesme durumunda ortaya çıkar. Uygun bir zaman sonra makul siyasal başvurulara normal yolla izin verildiğinde, yurttaşlar temel özgürlükler ihlal edildiğinde sivil itaatsizlik yoluyla buna muhalefet ederler. Zira bu özgürlükler daha ziyade korunmalıdır. Bu nedenlerle, taraflar, sivil itaatsizliğin tanımlanan haklılaştırma koşullarını, hukuka sadakat içinde, adil bir anayasanın istikrarını korumak için bir aygıt olarak uygulama yoluna gitmeyi tercih edebilirler. Bu tarz bir icraat, açıkçası, kanuna aykırıdır. Bununla birlikte, bu anayasal rejimi korumanın ve sürdürmenin ahlaki yönden doğru yoludur.

Tam olarak, aynı türden bir açıklama, ihtimal olarak vicdani reddi haklılaştırmak için (adil sayılabilecek bir devlet bağlamını tekrar varsayarak) verilen şartlar için de yapılabilir. Bununla birlikte, ben bu şartları burada incelemeyeceğim. Bunun yerine, sivil itaatsizliğin anayasal teorisinin sadece adalet kavramı üzerine dayandığını vurgulamakla yetineceğim. Dahası kamsusallık ve şiddetsizlik özellikleri de bu temelde açıklanabilir. Bu aynı zamanda vicdani ret kurumu için de doğrudur. Bununla beraber, bu kurum, sözleşme doktrininin daha ileri ve özenle incelenmesini gerektirir. Hiçbir noktada siyasal ilkeler dışında bir referansta bulunmaya gerek yoktur. Dini ve pasifist anlayışlar gerekli değildir. Sivil itaatsizlikle ilgili olanlar genellikle bu tür kanaatlerle hareket ederlerse de, bunlarla sivil itaatsizlik arasında gerekli hiçbir bağlantı yoktur. Bu şekil siyasal bir eylem, toplumun vicdanını muhatap alan bir eylem, eşitler arasındaki işbirliği ilkelerinin tanınması için yapılan bir çağrı olarak anlaşılmalıdır. Bu eylem ve çağrı, sivil hayatın ahlaki teme-

line dayanan bir başvurudur. Siyasaldır ama dini bir eylem değildir. Bu eylem, insanların birbirlerini takip etmeye ihtiyaç duydukları adalet ilkelerinin sağduyusuna dayanır ama hiçbir şekilde herkesin kabul etmek zorunda olmadığı dini sevgiyi ve kaderi doğrulama üzerine dayanmaz. Ben elbette siyasal olmayan anlayışların geçerli olmadığını ifade etmek istemiyorum. Onlar, gerçekte, bizim diğer zeminlerdeki eylemlerimizin adillğini bilinen yollarla destekler ve kanaatlerimizi teyit ederler. Bununla birlikte, anayasanın altında yatan eşit ve serbest kişiler arasındaki sosyal işbirliğinin temel ilkeleri, bu ilkeler değil, adalet ilkeleridir. Sivil itaatsizlik tanımlandığı gibi sekte bir temele ihtiyaç duymaz; ancak demokratik toplumu karakterize eden kamusal adalet anlayışından türer. Onun için sivil adaletsizlik kavramının, özgür hükümet/devlet teorisinin bir parçası olarak anlaşılması gerekir.

Ortaçağ anayasacılığı ile modern anayasacılık arasındaki ayrım, birincisinde hukukun üstünlüğünün kurumsal şekilde korunmasının kontrol edilmemesidir. O süreçte egemenin toplumun adalet duygusuna aykırı olan kararlarının ve fermanlarının denetlenmesi, toplumun tamamının veya bir kısmının bunlara direnme hakkıyla sınırlıydı. Bu hak, ortak bir kanunla yorumlanan bir hak görünümünde dahi değildi. Adil olmayan kral bunu kesin olarak bir kenara koymuştu.<sup>32</sup> Onun için Ortaçağ, modern anayasal devletin temel fikirlerinden, nihai otorite olan ve bu otoriteyi seçimler ve parlamento araçları ve diğer anayasal şekillerle kurumsallaştıran halk egemenliği fikrinden yoksundu. Aynı yolla Ortaçağ'ın üzerine modern anayasal devlet/hükümet inşa edildi, sivil itaatsizlik teorisi anayasal demokrasinin sadece hukuk anlayışına eklendi. Sivil itaatsizlik, meşru demokratik zemin üzerinde kanuna aykırı olduğundan kuşku olunamayan bir hususta, otoriteye muhalefetin yollarını formüle etmeye girişir ama bunu yaparken yine de kanuna bağlı olduğunu ifade eder ve demokratik rejimin temel siyasal ilkelerine başvurur. Nitekim anayasacılığın hukuki şekillerinden birisi kanuni olmayan belirli protesto tarzlarını, bu tür muhalefetin rehberliğinde, bu ilkeler açısından demokratik anayasanın amaçlarını çiğnememek için

---

<sup>32</sup> Bakınız J.H.Franklin; ed. *Constitutionalism and Resistance in the Sixteenth Century/Onaltıncı Yüzyılda Anayasacılık ve Direnme*, (New York, Pegasus, 1969), sunuş içinde, sf. 11-15

yan yana koyar. Ben bu ilkelerin sözleşme doktrini tarafından nasıl dikkate alındığını göstermeye çalışacağım.

Bazıları sivil itaatsizlik teorisine, bunun gerçekçi olmadığını ileri sürerek itiraz edebilir. Bu itiraz çoğunluğun adalet duygusu olduğunu karine olarak esas alır ve birisi de ahlaki duyguların önemli bir siyasi güç olmadığı cevabını verebilir. İnsanları harekete geçiren değişik çıkarlar; iktidar arzudur, prestijdir, refahtır veya bunun başkaca çeşitleridir. Onlar aynı zamanda taleplerine destek için ahlaki argümanlar üretecek kadar zekidirler ama bir durumla diğer durum arasında görüşleri adalet kavramıyla tutarlı bir uygunluk içinde değildir. Aksine onların görüşleri, verili herhangi bir zaman içinde belirli çıkarların ilerlemesi için hesaplanmış fırsatçılığın örnekleridir. Kuşkusuz bu tartışmada daha fazla hakikat vardır ve bazı toplumlarda bu diğerlerine göre daha fazla gerçektir. Ancak önemli sorun eğilimlerin adalet duygusuna karşı olan göreceli kuvveti ve sonrakinin daha yeterli olarak güçlü olması ve dolayısıyla bunun bazı önemli etkenleri çağırmasıdır.

Bu açıklamayı daha uygun şekilde sunmak için birkaç yorum yapmak gerekir. Hepsinden önce, ben adil sayılabilecek bir toplumda bunları yaptığımızı varsayıyorum. Bu durum, orada bir anayasal rejimin var olduğunu ve kamusal olarak tanınmış bir adalet anlayışının bulunduğunu ifade eder. Elbette, herhangi özel bir durumda belirli bireyler ve gruplar, onun ilkelerini ihlal etmenin çekiciliğine kapılabilirler; fakat onların namına olan kolektif duygu uygun şekilde muhatap alındığında, hatırı sayılır şekilde güçlüdür. Bu ilkeler, eşit ve özgür kişiler arasında gerekli işbirliği süreci içinde teyit edilir. Eğer adaletsizlik yapan tam olarak belirlenebilir ve toplumdan izole edilebilirse, toplumun diğer büyük kısmı daha yeterli bir ağırlık oluşturabilir. Veya eğer çatışan taraflar kabaca eşit ise, bu işlerle uğraşmayanların adalet duygusu kararlaştırıcı bir faktör olabilir. Herhangi bir durumda, bu çeşit koşullar sağlanamazsa, sivil itaatsizliğin hikmeti fazlaca problemli olur. Birisi toplumun büyük kısmının adalet duygusuna başvurmadığı süreçte, çoğunluk eğer avantajlar hesabı bu yönü işaret ederse, sadece daha bastırıcı önlemleri ortaya çıkarabilir. Mahkemeler, protestocuların eyleminin doğasının sivil itaatsizlik olduğunu dikkate almalıdır ve anayasanın altında yatan siyasi ilkeler eylemi haklılaştırabiliyorsa (veya öyle görmüyorsa) ve bu zeminler yasal yaptırımları azaltıyor ya da bazı du-

rumlarda askıya alıyorsa bunu uygulamalıdır.<sup>33</sup> Gerekli donanım eksik olduğunda tam tersi bir durum ortaya çıkar. O halde, sivil itaatsizliği, sadece adalet duygusunun düzenlediği bazı dikkate alınabilecek durumlarda bir dereceye kadar normal olarak kabul edilebilir ve etkili bir muhalefet şekli olduğunda tanıyabilir ve haklılaştırabiliriz.

Adalet duygusunun çalıştığını söylemenin içinde usul hakkında bazı yanlış anlamalar mevcut olabilir. Birisi bu duygunun kendisini samimi bir meslek ilkesi olarak ifade ettiğini ve eylemin içinde dikkate değer ölçüde bir kişisel fedakarlığa ihtiyaç olduğunu düşünebilir. Ancak bu varsayımda beklenti yüksektir. Toplumun adalet duygusu daha muhtemel olarak, çoğunluğun kendisinin azınlığı bastırma olgusu içinde adım atmanın ve yasanın izin verdiği ölçüde sivil itaatsizliği cezalandırmanın gerektiği şeklinde ortaya çıkabilir. Başka toplumlarda sergilenmeyen gerçek seçenekler olarak acımasız taktikler düşünülebilir. O nedenle, adalet duygusunu, bizim genellikle farkında olmadığımız yollar, siyasal hayattaki bizim yorumlarımız, bizim mümkün olan eylem tarzına ilişkin algımız, başkalarının haklı protestolarına direnme irademiz ve benzeri başkaca şeyler etkiler. Üstün gücüne rağmen çoğunluk, kendi pozisyonunu terk edebilir ve muhaliflerin önerilerine rıza gösterebilir; çoğunluğun adaleti tesis etme arzusu siyasal güçte daha fazla hayati görülebilir. Şöyle ki, onun etkisi bir defa tanındığında ve özellikle onun rolü belirli savunulamaz pozisyonlar içinde yer aldığı anda akıllı davranmak gerekir.

Bu açıklamalar çerçevesinde, ben adil kabul edilebilir bir toplumda aynı adalet ilkelerinin kamusal bir kabulünün mevcut olduğunu varsayıyorum. Neyse ki, bu varsayım, gerekli olduğundan daha fazla güçlüdür. Aslında, yurttaşların adalet anlayışları arasında benzer siyasal yargılara öncülük eden önemli farklar vardır. Dahası bu aynı sonuçlara yol veren varsayımlardan bu yana mümkündür. Bu olguda sıkı bir fikir birliğinin yerine, örtüşen göndermeler mevcuttur. Genelde, sözde örtüşen adalet anlayışı sivil itaatsizliğin kabul edilebilirliği ve siyasal muhalefetin saf şekli için yeterlidir. Elbette, bu örtüşmenin mükemmel olması gerekli değildir. Karşılıklılık şartının tatmin edilmiş olması yeterlidir. Bununla birlikte, her iki taraf da, kendi adalet anlayışlarının farklı oldu-

---

<sup>33</sup> Daha genel bir inceleme için bakınız Ronald Dworkin, *On Not Prosecuting Disobedience/Sivil İtaatsizliği Kovuşturmamak*, *The New York Review of Books*, June 6, 1968.



ğuna, kendi görüşlerinin eldeki durumda mevcut olan aynı yargıya dayandığına inanmalı ve kendi pozisyonları değişse bile anlayışlarının gereğini yapmalıdır. Sonunda, gerçi yargıdaki gerekli anlaşmanın bozulduğu bir noktanın ötesine gelinir ve toplum temel siyasal sorunlar hakkında az ya da çok farklı görüşlere sahip farklı parçalara bölünür. Sıkı fikir birliğinin kısımlara bölündüğü bu durumda, sivil itaatsizliğin temeli daha uzun süre varlığını sürdüremez. Mesela, hoşgörüyü inandırmayanların olduğunu, başkalarına hoşgörü göstermeyenlerin güce sahip bulduklarını, daha az özgürlüğe sahip olanların eşit özgürlük ilkesine sahip olan çoğunluğun adalet duygusuna başvurarak protestoda bulunmayı arzu ettiklerini varsayalım. Daha önce gördüğümüz üzere, bu ilkeyi kabul edenler, pozisyonları değişse ve kendileri egemen duruma gelseler de, özgür kurumların verdiği iznin güveni kadar hoşgörüsüzlüğün hoşgörüsünün verdiği ödevi kızarak da olsa hatırlamaya başlamalı ve hoşgörülü olmalıdır. Çoğunluk başkaları tarafından gayri adil amaçlar için istismar edilse de, eşit özgürlüğe olan bağlılığını hissetmekle yükümlüdür. Bu durum, bir kez daha adalet sağduyusu olgusunun pek çok kişinin işbirliğiyle korunması gereken büyük bir kolektif varlık olduğunu örneklemektedir. Hoşgörüsüzlük, kendi paylarına düşen desteği vermedikleri halde, adil kurumların avantajlarının peşinde olan bedavacılık olarak resmedilebilir. Adalet ilkelerini kabul edenler her zaman bunu kendilerine rehber alsalar da, grup egoizmi ile hareket eden bölünmüş toplumlarda, sivil itaatsizliğin şartları bulunmaz. Mutlak bir fikir birliğine hala gerek yoktur. Genel olarak bir ölçüde örtüşen fikir birliği karşılıklılık şartlarının yerine getirilmesine izin verir.

Sivil itaatsizliğe sığınmanın belirli riskleri vardır. Anayasal şekillerin ve bunların yargısal yorumlarının tesisi için gerekli olan bir neden, siyasal adalet anlayışının kamusal okuması ve bunun ilkelerinin sosyal sorunlara uygulanmasının bir açıklamasının olmasıdır. Belirli bir noktaya kadar kanun ve onun yorumu yerleştirilmesi gerekenden daha doğru şekilde yerleştirilmelidir. O nedenle, kimisinin söylediği şartlar sivil itaatsizliği haklılaştırdığında, belirli olmayan önceki açıklama protesto edilebilir. Herkesin kendisi için karar vermesinin teşvik edilmesi anarşiyi ve siyasal ilkelerin kamusal icrasının terk edilmesini davet eder. Bunun cevabı, gerçekten her bir kişinin kendi kararını kendisinin vermesidir. İnsanlar normal olarak danışmayı ve nasihati aramasalar ve otorite sahibi olanların kendilerine makul gelen emirlerini kabul etseler

dahi, yaptıklarından her zaman sorumludurlar. Biz kendi sorumluluğumuzdan soyunamayız ve suçlama yükünü başkalarına devir edemeyiz. Bu durum, demokratik anayasanın ilkeleri ile uygunluk içinde olan herhangi bir siyasal ödev ve yükümlülük teorisi için de doğrudur. Yaptığı şey için sonunda sorumluluk üstlenen yurttaş özerktir. (§78) Eğer normal olarak düşünürsek, kanuna uymak zorunda olduğumuz sonucuna varırız. Bunun nedeni siyasal ilkelerimizin normal olarak bizi bu sonuca götürmesidir. Adil sayılabilecek bir devlette, aksine güçlü nedenler olmadığı takdirde, kanuna rıza göstermenin lehine olan bir karine mutlaka vardır. Bireylerin özgür ve muhakeme edilmiş pek çok kararı, hep birlikte kurallı bir siyasal rejime uyar.

Ancak her bir kişi şartların sivil itaatsizliğin haklı ya da haksız olduğu kararına kendisi varmalı ve bunu birilerini memnun etmek için yapmamalıdır. Yine bu konuda karar verirken, kişisel çıkarlarımızı aramamalı veya dar yorumlu siyasal bağlılıklarımıza göre karar vermemeli, kendi kararımızı kendi aklımıza göre kendimiz vermeliz. Özerk ve sorumlu hareket etmek için bir yurttaşın, anayasanın altında yatan ve yorumlanmasına rehberlik eden siyasal ilkeleri araması gerekir. O, bu ilkelerin mevcut duruma nasıl uygulandığını değerlendirmeye çalışmalıdır. Gerekli bütün inceleme ve araştırmalarından sonra kişi, sivil itaatsizliğin haklılaştırılması ve kendisinin buna uyması sonucuna varırsa, bilinçli şekilde hareket etmiş olur. Belki hata yapabilir ama bunu, bundan memnun olduğu için yapmaz. Siyasal ödev ve yükümlülük teorisi bize bu ayrımları çizme olanağı verir.

Ortak anlayışların ve sonuçların bilimde ulaştığı paralellikler vardır. Burada da, herkes sonunda sorumlulukta özerktir. Biz teorileri ve hipotezleri kamusal olarak tanınmış ilkelerin kanıtlarının ışığında değerlendiririz. Güvenilir, ehil çalışmaların olduğu doğrudur; ancak bunlar, her biri kendisi için karar veren çok sayıda kişinin fikir birliğinin toplamıdır. Nihai otoritenin kararının ve dolayısıyla hepsinin kabul etmek zorunda olduğu resmi bir yorumun yokluğu keşmekeşliğe öncülük etmez; fakat bunun yerini teorik bir ilerleme alır. Kabul edilebilir ilkelerin eşit şekilde kabul edilmesi ve uygulanması daha büyük bir otoriteye ihtiyaç duymaz. “Kim karar verdi” sorusunun cevabı; hepsi karar verdi, herkes kendisine danıştı ve kabul edilebilirlikle, nezaketle, iyi şansla genellikle yeteri kadar iyi bir çalışma yaptı, olmalıdır.

Demokratik bir toplumda, onun için, her bir yurttaşta, adalet ilkele-  
rini kendisinin yorumlaması ve davranışını bunların ışığında kendisinin  
belirlemesi sorumluluğu tanınmıştır. Her zaman normal olarak kabul  
etmekle bağlı olduğumuz bu ilkeleri bize veren hiçbir hukuki ve sosyal  
onaylama olmadığı gibi, yasama veya yüksek mahkeme tarafından da  
bu konularda bize verilmiş bir şey yoktur. Gerçekten, her anayasal or-  
gan, yasama, yürütme ve yargı, kendisine danışılan konuda kendi ana-  
yasa yorumunu ve siyasal ideallerini ortaya koyar.<sup>34</sup> Aynı şekilde mah-  
keme bir davayı çözüme bağlarken son sözünü söyler. Mahkeme de  
anayasa okumasının düzeltilmesinde, kendisini zorlayan siyasal etkile-  
rin gücünden bağışık değildir. Mahkeme kendi doktrinini muhakeme  
ederek bir argümanla birlikte sunar; onun anayasa anlayışı yurttaşların  
büyük bir kısmını ikna edecek sağlamlıkta ve dayanıklılıkta olmalıdır.  
Nihai temyiz mercii, mahkeme olmadığı gibi, yasama ve yürütme de  
değil, genel seçimdir. Sivil itaatsizlik de, aynı organa yapılan bir başvuru  
şeklidir. Yurttaşların adalet anlayışları anlaşma üzerinde yeteri kadar  
çalıştığı ve sivil itaatsizliğe sığınma koşulları saygı gördüğü sürece,  
hiçbir anarşi tehlikesi mevcut değildir. Temel siyasal özgürlükler, de-  
mokratik siyaset içindeki temel siyasal özgürlükler zımni bir varsayım  
olarak korunduğu zaman, insanlar böyle bir anlayış ve saygı sınırına  
ulaşırlar. Bilimsel tartışma ihtimalini birisinin daha fazla kural dışı  
sayması için herhangi bir neden olmadığı gibi, bölücü derin bir çaba  
tehlikesinden bütünüyle sakınmayı gerektiren hiçbir yol da yoktur.  
Buna rağmen, eğer sivil itaatsizlik sivil uyumu tehdit ediyor görünür-  
yorsa, bunun sorumluluğu, bunu protesto edenlere değil, bu tür muha-  
lefeti haklılaştıran gücü ve otoriteyi kötüye kullananlara aittir. Zamanı  
gelince direnme hakkını kullanan insanlara karşı, gayri adil kurumları  
açıkça korumak amacıyla devletin zorlayıcı cihazlarının kullanılma  
şeklinin kendisi gayri meşrudur.

Bu açıklamalarla adalet ilkelerinin muhtevası üzerindeki incele-  
memizin sonuna ulaşmış oluyoruz. Bu kısım boyunca benim amacım,  
kurumların tasarısını sağlayan ilkeleri tanımlamak ve ödevler ile yü-  
kümlülüklerin nasıl ortaya çıktıklarını belirtmek olmuştur. Eğer adalet  
teorisi bizim incelenmiş yargularımızla eşleşen hususları ileri sürüyor ve

---

<sup>34</sup> Bu görüşün sunulmasında borçlu olduğum A.M.Bickel'e bakınız, *The Least Dangerous Branch/En Az Tehlikeli Branş*, (New York, Bobbs-Merrill, 1962) özellikle chs.V ve VI

bunları kabul edilebilen bir yolla genişletiyor ise, bunları görebilmek için bunların yapılması gereklidir. Biz bunun, çalışabilen bir siyasal anlayışı tanımlayıp tanımlamadığını ve temel ahlakla alakalı ve bağlantılı hususlardaki yansımalarımıza odaklanıp odaklanmadığını kontrol etmeye ihtiyaç duyarız. Bu kısımdaki açıklama hala çok fazla soyuttur; ancak ben bunların adalet ilkelerinin nasıl uygulanacağı hususunda yol göstermeyi sağladığını umut ediyorum. Bununla birlikte, teorinin sadece sınırlı bir alanının sunulduğunu unutmamalıyız. Önemli bir kısmında ben, zaman zaman sadece ideal olmayan bir teori üzerindeki çeşitli vakıaların yorumlamasını yaparak ideal bir kavram geliştirmeye gayret ettim. Emin olunuz, önsel kurallar pek çok durum için direktifler sunarlar ve bunlar çok fazla bastırıcı değil iseler faydalı da olabilirler. Yine de, ideal olmayan teori için tek sorun olan sivil itaatsizlik, adaletten yana olunan özel bir olgu içinde ayrıntılı olarak incelenmiştir. Eğer ideal teori çalışmaya değer ise, benim de varsaydığım üzere, adalet teorisinin temel bir parçası olması kadar, ideal olmayan parçası için de önemli olması nedeniyle incelenmelidir. Ben bu konuları daha fazla takip etmeyeceğim. Biz hala adalet teorisini, bu teorinin insan düşüncesinde ve duygusunda hangi köklere dayandığını ve bizim amaç ve özelemlerimiz içindeki bağını görerek tamamlamaya çalışıyoruz.



# III. Bölüm

## AMAÇLAR



## VII. Kısım

### Rasyonalite Olarak İyilik

Bu son bölümde şunları takip edeceğim. İlk önce, hali hazırda birincil değeri karakterize etmekte kullanılan ve orijinal pozisyonundaki kişileri ilgilendiren iyi teorisini daha ayrıntılı olarak sunacağım. Sonraki argüman için, bu teorisinin sıkı bir temelini verilmesi daha kapsamlı bir bakış için gereklidir. Sonraki kısım büyük ölçüde ahlak psikolojisi ve adalet duygusunun kazanılmasıyla ilgilidir. Bu meselelerle bir defa uğraşıldığında, biz hakkaniyet olarak adaletin göreceli istikrarını inceleme pozisyonunda olacağız ve son kısımda, en azından iyi düzenlenmiş toplum şartlarında adaletin ve iyiliğin uyumlu olduğunu ileri sürerek, bunu bu anlamda tanımlayacağız. Hepsinden sonra ben, adalet teorisinin sosyal değerlere ve topluluğun iyisine nasıl bağlanabildiğini açıklayacağım. Bu bölümdeki açıklamaların bazen tüm yönleriyle daha az anlaşılır görünebilir ve bir konudan diğer bir konuya geçişim daha ani olabilir. Ama bu merkezi amacın istikrar ve uyum sorunlarını çözmenin yolunun hazırlanması ve toplumun değerleri ile adaletin iyisinin açıklanması olduğunu zihinde tutmaya yardımcı olur.

#### 60. İYİ TEORİSİNE OLAN İHTİYAÇ

Şimdiye kadar ben iyilik kavramı üzerine çok az şey söyledim. Daha önce bir kişinin iyisinin verili şartlar içinde o kişinin en önemli rasyonel hayat planının ne olduğunun belirlenmesi olduğunu ileri sürdüğümde



kısaca bundan söz etmiştim. (§15) Ben başından bu yana, iyi düzenlenmiş bir toplumda yurttaşların kendi iyi anlayışlarının kamusal olarak tanınmış hak ilkeleriyle uyumlu olduğunu ve çeşitli birincil değerler için uygun olan yeri ihtiva ettiğini varsayıyorum. Ancak iyilik kavramı sadece ince duygu yerine kullanılmıştır. Bunu yapmanın nedeni, hakkaniyet olarak adalet içinde hak kavramının iyiden önce gelmesidir. Teleolojik teorilerde aksine, eğer bir şey sadece zaten mevcut olan hayat yollarının hak ilkelerine uygun ise iyidir. Ancak bu ilkeleri tesis etmek için bazı iyilik nosyonlarını aydınlatmak gerekir. Bunun için tarafların orijinal pozisyonundaki saikleri hakkındaki varsayımlarına ihtiyacımız vardır. Bu varsayımlar, hak kavramının yerini tehlikeye attığından bu yana, iyi teorisi adalet ilkelerinin çıplak gerekliliklerini sınırlamayı ileri sürmede kullanılır. Bu iyi anlayışını ben ince teori\*

- 
- \* Çevirenin notu: İyinin ince ve tam teorileri Rawls'ın felsefe dünyasına kazandırdığı kavramlardır. Bunlardan iyinin ince teorisine göre iyilik rasyonel arzunun nesnesidir. Rasyonel bir hayat planını takip etmek için birincil değerlere ihtiyaç vardır. Esasen iyinin ince teorisini birincil değerler belirler. İyinin ince teorisi, rasyonel bir kişinin birincil değerleri neden arzu ettiğini açıklar ve aynı zamanda bu değerlerin seçilmesinden adalet ilkelerinin seçilmesine kadar uzanan akılcılık kavramı fikrine yol verir. Orijinal pozisyonundaki tarafların arzularını ve bunun nedenlerini anlamak için böyle bir açıklamaya ihtiyaç vardır. Zira adalet ilkelerinin orijinal pozisyonundan türetilmesinden sonra birincil değerlerin tam bir açıklaması ve buna bağlı olarak bu değerlerin tam bir teorisi geliştirilebilir. Esasen birincil değerlerin rasyonel olarak tercih edilmesinin nedenlerini ve ilkelerinin seçilmesini orijinal konumda bulunan rasyonellik kavramını açıklamak için de iyinin ince teorisinin çağıracağı şeylere ihtiyaç vardır. Yani birincil değerler için rasyonel bir tercih açıklamak ve orijinal pozisyonda seçilen ilkelerin altında yatan rasyonelite kavramını kavramak için iyinin ince teorisi gereklidir. İyinin tam teorisi aslında adalet teorisinin iyi teorisiyle birleşmesi ve bu amaçla ince teorisinin geliştirilmesidir. Bunların her ikisindeki iyilik sıfatı, iyilik kavramından daha çok bir şeyleri neyin iyi yaptığını ifade etmek içindir. İyinin ince ve tam teorileri birbirlerinden iki açıdan farklıdır. Birincisi, kaynakları itibarıyla farklıdır. İnce teori, birincil değerler gibi değerleri açıklar. Tam teori ince teoriden daha fazla olarak felsefi kaynakları belirler. Tam teori, adalet ilkelerine dayandığından, ahlaki iyiliği ve bunun çeşitlerini açıklar. Tam teori zaten güvenli olarak adalet ilkelerini esas alır. Bu fark, ikinci bir farka neden olur; tam teori adalet ilkelerine dayandığından çeşitli ahlaki iyilikleri açıklar. Bunların arasında iyiliğin kendisi de, iyi ahlak sahibi olan kişinin, ahlaki dayanıklılığa sahip kişinin bir özelliği ve niteliğidir. Dürüstlük/hakkaniyet olarak adaletin, mülkiyet hakkının önceliğini doğruladığı göz önüne alındığında, birincil değerlerin birincil ilkelerle yakından bağlantılı olarak inşası için böyle bir teoriye ihtiyaç vardır. Diğer taraftan, hak ilkeleri kendilerini orijinal konumda motive etmişlerdir. Dolayısıyla, orijinal pozisyon içinde izin verilen birincil değerler esasen hak ilkelerine uya-

olarak isimlendiriyorum. Bunun amacı adalet ilkelerine varmak için birincil değerlerin ihtiyaç duyduğu öncülleri korumaktır. Bu teori bir defa çalıştığında ve birincil değerler dikkate alındığında, adalet ilkele-

---

cak şekilde modellenmiş olsa da, doğru seçilmiş ilkeleri makul kılmak için örtülü bir anlayışa gerek vardır. Bu prosedürün dairesel olmaması için orijinal pozisyonda izin verilen bir teori ortaya konmalıdır. Rawls'un "ince teori" kavramının anlamı budur. İnce teorinin orijinal pozisyonda oynadığı rollerden biri de, toplumun az sevilen üyelerinin tanımlanmasıdır. Kendilerinin kim olduğunun ve bu belirlemeyi onlara uygulamanın ne gibi faydalar sağladığının bir anlamı, adalet ilkelerine (özellikle ikinci ilkeye) ulaşabilmek için gereklidir. Bu, bu grubun maruz kaldığı dezavantaj derecesini belirlemek değil, bu grubun karşı karşıya bulunduğu acı derecesi ne olursa olsun, yine de adalet teorisi tarafından bunun ele alınması demektir. Daha ziyade, en az avantajlı olma rolüne uyduğu anlaşılacak kişilerin hangi özelliklere sahip olduklarını belirlemek gerekir. Bu, birincil değer kavramı ile yapılır; çünkü toplumun en az avantajlı olanları, onlara daha sınırlı sahip oldukları için böyledirler. Bu tür birincil değerler arasında, özgürlüğün ve fırsatın geniş aralıkları ve daha az zenginlik ve gelir bulunmaktadır. Bu, en az avantajlı olanların daha dar imkanları, daha az servet ve geliri olanlar ve bu maddi eşitsizliklere karşılık olarak, bu grubun üyeleri için resmi bir özgürlük zayıflaması olduğunu göstermektedir. Bu noktaların yanı sıra Rawls, en az avantajlı kişinin bu karaktere sahip olma olasılığının en az olduğunu ileri sürerek, benlik saygısını birincil iyi olarak listeler. İyi değerini ince teorisinin bir kısmı, en az avantajlı unsurun karakterize edilmesinin bir yolunu belirlemek ise, onu aramak için başka bir neden, adaletin, adalet olarak asıl duruşun olduğu önerilere yanıt vermesinin temelini belirlemektir. Bu rasyonel karar için çok ince bir temeldir. İlk karar, karara açıklık kazandıran bir konudur; bu, genel olarak anlaşmazlığa konu olmayan değerlerin tanınması yoluyla yapılmalıdır. İyinin ince teorisi, taraflara, iyilik konusundaki düşüncelerinin bir yapıya sahip olduğunu varsaymak için bir temel oluşturur ve bu karar, orijinal pozisyonda verilen kararın kendisinin rasyonel olduğuna karar verir. İnce teori, nihayetinde iyinin daha kapsamlı bir teorisi tarafından takviye edilmesini gerektirir. Rawls'un bunu iddia etmesinin nedenlerinden birisi de, iyinin daha kapsamlı bir teorisi olmaksızın, genel olarak etik tartışmalarda, örneğin aşırılıkçı davranışların açıklaması da dahil olmak üzere çok az bir nokta olduğu hususudur. Bununla birlikte, iyinin daha kapsamlı bir teorisinin başlıca nedeni, daha kapsamlı bir etik tartışma imkanı içermemektir. Rawls'un bu açıklamasının sonucu, adaletin ve iyiliğin nihai olarak uyumasıdır. İyinin ince teorisi ile tam teorisi arasında yapılan ayrım, bir şeyin iyi olduğu tespit edildiğinde, hangi iyilik duygusuna başvurulduğunun açıklığa kavuşturulmasını gerektirir. Dolayısıyla nihai son genellikle kapsamlı veya tam teorinin bir parçasıdır ve bu nedenle varlık birincil değerlerdendir. Aynı şekilde gerçek bir sosyal değer duygusu, ince teori değil, tam teori üzerinde durmaktadır. Fakat toplumsal birincil değerler kavramı, onları koruyan adalet duygusunun geliştirilmesini gerektirir ve bu duyunun kendisinin iyi olup olmadığı yalnızca ince teoriye atıfta bulunularak tespit edilebilir. Tam teorinin karakteristik yönü, zaten korunan adalet ilkeleridir ve esasen Rawls bu ilkeleri iyilik nosyonunun ilgili olduğu diğer ahlak teorilerini tanımlamak için kullanır.

rini benim iyinin tam teorisi\* (çn: yukarıdaki ve aşağıdaki dip notta açıklanmıştır) olarak isimlendirdiğim daha ileri şekilde geliştirilmesini kullanmakta serbest oluruz.

Bu meseleleri aydınlatmak amacıyla, esasen işlevsel olan iyi teorisini hatırlayalım. Bu, her şeyden önce, toplumun en az şanslı üyelerini tanımlamak için kullanılmaktadır. Fark ilkesi bunun yapılabilmesini varsayar. Teorinin refahın büyük ölçüsünü tanımlamaya ihtiyacının bulunmadığı doğrudur. Dezavantajlı olanların nasıl en az şanslı olduklarını, bu grupları ayırmadan önce bilemeyiz. Temel yapının uygun düzenlemelerini belirlemek için onların sıra tercihlerini (uygun bir bakış noktasından) dikkate alırız. (§15) Bununla birlikte, bu grubu belirleme gücüne sahibiz. Daha ötesi, refah endeksi ve temsilci insanların beklentileri birincil değerler açısından belirlenir. Rasyonel bireyler, her ne isterlerse istesinler, hayat planlarını gerçekleştirmek için belirli şeyleri önkoşul olarak arzu ederler. Diğer şeyler eşittir; ancak onlar fırsatların ve dar olan özgürlüklerinin genişletilmesini, gelir ve refahtaki küçük olan paylarının daha büyük olmasını tercih ederler. Yani bunlar yeterli açıklıkla iyi görünümüldür. Ancak yine de ben kendine saygının ve emin olunan güvenin, bir kişinin kendi değeri anlamında belki de en önemli birincil değer olduğunu söylemişim. Dahası bu öneri adaletin iki ilkesinin argümanı olarak kullanılmıştır. (§29) O nedenle, sadece özgürlük ve refah gibi şeylerin referansıyla yapılan beklentilerin başlangıç tanımı geçicidir. Başka tür birincil değerlerin dahil edilmesi gereklidir ve bunlar derin sorunları ortaya çıkarır. Açıkça iyinin izahı bunun için gereklidir ve bu izah ince teori olmalıdır.

Yine iyiliğin bazı görüşleri, değişik itirazlara karşı, hakkaniyet olarak adaletin savunulmasında kullanılmıştır. Mesela, orijinal pozisyondaki kişilerin kendi durumları hakkında çok az şey bildikleri ve o nedenle adalet ilkeleri üzerine rasyonel bir anlaşma yapmalarının imkansız olduğu söylenebilir. Onlar amaçlarının ne olduğunu bilmediklerinden, tamamen mahvolmuş olan planlarını, üzerinde anlaştıkları ilkelerle bulabilirler. O halde, onlar hassas bir karara nasıl ulaşabilirler? Bu sorunun cevabını birisinin, rasyonel bir kişinin seçiminin onun ne bildiğine bağlı olmadığı; fakat tamamlanmamış da olsa, sahip bulunduğu enformasyonu nasıl muhakeme ettiğine bağlı olduğu şeklinde vermelidir. Karşılaştığımız koşullardan sağladığımız ve buna göre yapabileceğimizin en iyisini yapmamız durumunda, bizim kararımız rasyonel olarak

mükemmeldir. Onun için taraflar, gerçekten rasyonel kararlar verebilirler ve adaletin bazı alternatif anlayışlarının diğerlerinden daha iyi olduğundan emin olabilirler. Bununla birlikte, tarafların kabul etmeyi varsaydıkları iynin ince teorisi, onların özgürlüklerini ve öz saygılarını korumaya çabaladıklarını gösterir ve onun için amaçlarının ilerletilmesinde, bunlar her ne olurlarsa olsun, onlar normal olarak başkaca birincil değerlere azdan daha çok ihtiyaç duyarlar. Orijinal sözleşmeye girilte, o nedenle taraflar kendi iyi anlayışlarının belirli bir yapıya sahip olduğunu varsayarlar ve bu onların rasyonel bir temelde ilkeleri seçebilmeleri için yeterlidir.

Bu hususları topladığımızda, biz birincil değerler için rasyonel tercihi açıklamak ve orijinal pozisyonda seçilen ilkelerin altında yatan rasyonalite nosyonunu yorumlamak için, benim “iyinin ince teorisi” olarak isimlendirdiğim teoriye ihtiyaç duyarız. Adalet ilkelerinin türediği gerekli varsayımları desteklemek için de bu teoriye ihtiyaç vardır. Fakat halihazırda incelediğimiz diğer sorunlara önce bakarsak, daha kapsamlı bir iyi anlayışı gereklidir. Nitekim yardımsever ve fuzuli eylemler bu tür bir teoriye dayanmaktadır. Dolayısıyla aynı şekilde kişilerin ahlaki değer tanımı da böyledir. Bu etik kavramının üçüncü önemli hususudur ve biz buna ters bir görüş içinde bir yer bulmalıyız. Sonunda, iyi bir insan olmak o insan için iyi bir şey midir, eğer genelde değilse, hangi şartlar altında bunun olmadığını incelememiz gerekir. En azından bazı şartlarda, mesela, iyi düzenlenmiş toplumlarda veya adalatten yana olan bir devlette bu ortaya çıkar. Onun için ben iyi bir insan olmanın gerçekten iyi olduğuna inanıyorum. Bu olgu, adaletin değeri ve ahlak teorisinin uyumu problemiyle yakından bağlantılıdır. Bizim bunların hepsini açıklayacak bir iyi anlayışına ihtiyacımız vardır. Bu tam teorinin karakteristik yönü, daha önce de söylediğim üzere, zaten korunan adalet ilkelerini almamızla ve daha sonra bu ilkeleri iyilik nosyonunun ilgili olduğu diğer ahlak teorilerini tanımlamakta kullanmamızla mümkün olur. Hak ilkesine bir defa sahip olduğunda, ahlaki erdemlerin değerinin ve ahlaki değer kavramının tanımlanmasında biz bunlara başvurabiliriz. Gerçekten, insanlar için nelerin iyi olduğunu belirleyen rasyonel hayat planları olsa dahi, insan hayatının değerleri onlar için adalet ilkeleri tarafından zoraki hale getirilebilir. Ancak, çok açıkça, bir daire içinde hareket etmekten sakınmak için, biz ince ve tam teoriyi birbirinden ayırmak ve bunlardan birisine güvenmek zorundayız

Son olarak, sosyal değerleri ve adalet anlayışının istikrarını açıklama-ya geldiğimizde, iyinin daha geniş bir yorumuna ihtiyaç vardır. Mesela, temel bir psikolojik ilke, bizim iyimizi ilerletme niyetleri belirgin olan ve bizi açıkça sevenleri sevmeye eğilimli olmamızdır. Bu durumda bizim iyimiz sadece birincil değerleri değil nihai amacı da içerir. Dahası, sosyal değerleri dikkate almak için, biz etkinliklerin iyisini ve özelde herkesin kendi sosyal kurumları tarafından onaylanan adaletin kamusal anlayışına göre isteyerek hareket ettiği iyiyi açıklayan bir teoriye ihtiyaç duyarız. Bu sorunları incelediğimizde, tam teori içinde çalışabiliriz. Biz bazen adalet duygusunun ve ahlaki duyguların edinildiği süreci inceleriz veya adil bir toplumun kolektif etkinliklerinin iyi olduğunu dikkate alırız. Adalet anlayışının mevcut olmasından bu yana, tam teoriyi kullanmamak için hiçbir neden yoktur.

Ancak, biz ne zaman adalet duygusu iyi midir diye sorsak, bu önemli soru açıkça ince teori tarafından cevaplandırılır. Biz adalet duygusuna sahip olmanın ve bunu korumanın iyi düzenlenmiş bir toplumun üyesi olan kişiler için iyi (ince teori anlamında) olup olmadığını öğrenmek istiyoruz. Eğer adalet duygusu her zaman iyi ise, bu özel durumda da kesinlikle iyidir. Dahası eğer ince teori içinde bu adalet duygusuna sahip olunursa, bu gerçekten iyi olarak sonuçlanır ve daha sonra iyi düzenlenmiş bir toplum kişinin umut ettiği gibi istikrarlı olur. Sadece onun kendisine ait olan destekleyici ahlaki tutumları oluşturmak için değil ama bu tutumlar, adaletin kısıtlamalarından dolayı buldukları durumu bağımsız olarak değerlendiren rasyonel kişiler açısından da arzu edilen tutumlardır. Adalet ve iyilik arasındaki bu eşleşmeye ben uyum olarak bakıyorum ve bunu adaletin değerini ele aldığımızda inceleyeceğim. (§86)

## 61. BASİT VAKIALAR İÇİN İYİ TANIMI

Planların değerlendirilmesinde rasyonalite kavramının ivedilikle uygulanması işlemini yerine, benim kullanacağım basit vakıaları ilk önce incelemek, tanımını örneklemek yönünden daha iyi bir yol olarak görünüyor. Bunu yapmak, bunun ne anlama geldiğini kavramak için gerekli bazı ipuçları verir. O nedenle, ben bu tanımın aşağıdaki üç aşamaya sahip olduğunu varsayıyorum (basitleştirmek için bu aşamalar daha iyiden iyi kavramı yerine iyilik olarak formüle edilir): (1) A iyi

bir X'tir, eğer ve sadece eğer A eşyalara sahip ise (ortalamanın<sup>1</sup> üstünde bir derecede veya X standart olduğunda), X'ten istemeyi rasyonel buluyorsa, X'in verdiği kullanılıyorsa ve bunu yapması bekleniyorsa ve benzer (ilavenin hangisi uygun); (2) A, K için iyi X'tir (K herhangi bir kişidir) eğer ve sadece X'e lazım olan rasyonel K, X'in içinde ise o zaman A iyi bir X'tir. Eğer K'nın koşulları, becerileri, yaşama şekli, hedefleri dikkate alınır ve bunlar X'inkilerle örtüşürse bu durumda X iyi bir A'dır; (3) K'nın yaşam planına bir fıkra eklenmesiyle veya onun mevcut durumuna uygun parçayla bu 2'dekiyle aynıdır, yani kendi başına rasyoneldir. Planlar olgusunda zaten belirlenmiş olan rasyonalitenin ne anlama geldiği daha sonra incelenecektir. Fakat tanıma göre, biz bir defa bir nesnenin sahip olduğu özelliklerin birisi için rasyonel olduğunu belirtirsek, o zaman bunun o kişi için iyi olduğunu göstermemiz gerekir. Dahası eğer belirli şeyler genel olarak bireyler için olan bu koşulları tatmin ediyorsa, o zaman bunlar insani iyilerdir. Sonuç olarak şundan emin olmalıyız ki, özgürlük ve fırsat ile kendi değer duygumuz bu kategoriye girer.<sup>2</sup>

- 
- <sup>1</sup> Bakınız W.D.Ross, *The Right and Good/Doğru ve İyi* (The Clarendon Press.1930), sf. 67
- <sup>2</sup> Açıklamış olduğum üzere, iyinin bu hat boyunca açıklaması üzerine pek çok çeşitlemeyle birlikte geniş anlaşma vardır. Bakınız Aristoteles, *Nicomachean Ethics/Nicomachean Etiği*, bks.I and X; Aquinas, *Summa Theological/Summa Teolejisi*, 1-1 q.5-6, *Summa Contra Gentiles*, bk.III, chs.1-63 ve *Treatise on Happiness/Mutluluk Üzerine İnceleme*, trans.J.A.Oesterle (Englewood Cliffs, N.J.Pretince-Hall, Inc.1964). Kant için *The Fundamental Principles of the Metaphysics on Morals/Metafiziğin Ahlak Üzerindeki Temel İlkeleri*, Academy Edition, vol.IV, sf. 415-419 ve *The Critique of Practical Reason/Pratik Aklın Eleştirisi*, 11.kısımın 1. bölümü, bk.I of pt. Bakınız H.J.Paton'un Kant üzerine olan incelemesine, *In Defense of Reason/Aklın Savunması İçinde*, (London, George Allen ve Unwin Ltd. 1951), sf.157-177. Sidgwick için *Methods of Ethics/Etiğin Metotları*, 7.baskı (London Macmillan, 1907), bk.I, ch.IX ve bk.III.ch.XIV. Bu çeşit bir görüş idealistler ve onların etkiledikleri tarafından savunulmaktadır. Bakınız, mesela, F.H.Bradley, *Ethical Studies/Etik Çalışmalar*, 2.baskı (Oxford Clarendon Press.1926), ch.II; ve Jousiah Royce, *The Philosophy of Loyalty/Bağlılık Felsefesi*, (New York, Macmillan, 1908), lect.II. Daha son günlerde H.J.Paton, *The Good Will/İyiniyet* (London, George Allen and Unwin, 1927), bks.II, özellikle chsVIII ve IX; W.D.Lamont, *The Value Judgment/Değer Yargısı*, (Edinburg, The University Press.1955) ve J.N.Findlay, *Values and Intentions/Değerler ve Niyetler* (London, George Allen and Unwin, 1961) ch.V.secs.I ve III ve ch.VI. değer teorisinde sözde naturalistler bakınız John Dewey, *Human Nature and Conduct/İnsan Doğası ve Davranış* (New York, Henry Holt.1922), pt.III; R.B.Perry, *General Theory of Value/Değerin Genel Teorisi*, (New York, Longsmans, Green, 1926), chs. XX-XXII; ve C.I.Lewis, *An Analysis of Knowledge and Valuation/Değerlilik ve*

Tanımın birinci aşaması üzerine birkaç yorum daha vardır. Biz birinci aşamadan ikinciye, tanımın ilişkili olduğunu tanımladığı kişinin hususiyetlerinin durumunu hesaba kattığımız zaman hareket ederiz. Bu hususiyetler tipik olarak o kişinin çıkarları, yeteneği ve koşullarıdır. Rasyonel seçme ilkeleri henüz yola koyulmadan, her günkü nosyon mevcut şartlara göre yeteri kadar açık görünür. Genelde, sadelikle konuşulduğunda, belirli tür değerli nesne içinde kesinlikle makul bir duyu vardır. Birinci aşamada açıklanan duyu, bu tür nesnelere ilgilenen kişiler arasında yeteri kadar benzer çıkarlar ve şartlar sağlar ve tanınan standartlar bu suretle tesis edilebilir. Bu şartlar karşılaştığında, diyelim ki iyi olan bazı şeyler işe yarar enformasyon taşır. Bizim arzu edilen hususlarda bir anlayış sahibi olmamız için, bir ortalama veya standart bir nesne tarafından örneklenen bazı şeyler hakkında yeteri kadar ortak deneyim veya bilgi vardır. Çoğu kez bu eşyaları tanımlayan ticari ve başkaca uygulama üzerinde kurulmuş geleneksel ölçütler genel olarak mevcuttur.<sup>3</sup> Değişik örnekleri alarak, biz bu ölçütlerin nasıl geliştiğini ve ilgili standartların ne şekilde belirlendiğini hiç kuşku yok ki görebiliriz. Ancak lüzumlu nokta, bu ölçütlerin söz konusu olan nesnelere doğasına ve bizim bunlar üzerine olan tecrübemize bağlı olmasıdır. O nedenle, sadece belirli bir arka planı önceden varsaydığımız veya verilen kimi özel bağlamı kanıksadığımız zaman daha ileri ayrıntıya gitmeden belirli şeylerin iyi olduğunu söyleyebiliriz. Temel değer yargıları, kişilerin açısından çıkarlarına, yeteneklerine ve şartlarına göre yapılır. Biz sadece benzer şartların izin verdiği kadarıyla herhangi bir kişinin özel durumundan güvenle soyutlama yapabiliriz. Herhangi bir karmaşa durumunda, bir şey seçileceği zaman özel istekler ve durumlar düzeltilirken biz tanımın ikinci aşamasına hareket ederiz. Bizim değer yargılarımız, bu aşamanın gereği olarak söz konusu olan bir aracıya sipariş edilir.

---

*Bilginin Analizi* (LaSalle, III. Open Court Publishing Co.1946) bk.III. Benim açıklamam J.O.Urmson'a borçludur, *On Grading/Derecelendirme Üzerine*, Mind.vol.59 (1950); Paul Ziff, *Semantic Analysis/Semantik (Anlamla İlgili) Analizler*, (Ithaca, N.Y.Cornell University Press. 1960), ch.VI ve Philisfa Foot, "Goodness and Choicelilylik ve Terchih/Seçim", (Proceedings of the Aristotelian Society, susf.vol.35 (1961), her ne kadar onlar benim söylediklerimi onaylamasalar da...

<sup>3</sup> Bakınız Urmson, *On Grading/Derecelendirme Üzerine*, sf. 148-154.

Bu açıklamalar, belirli tipteki kategorilere bakılarak birkaç örnekle gösterilebilir: eserler, sistemlerin işlevsel parçaları, meslekler, roller. Eserler arasında iyi bir saat, diyelim ki, birisinin özelliği saat istemenin rasyonel olması olabilir. Ek olarak doğru zamanı muhafaza etmek dahil, burada açıkça arzu edilen pek çok özellik vardır. Mesela, o çok aşırı ağır olmamalıdır. Bu özellikler, bir şekilde ölçülebilir ve uygun ağırlıklar tüm değerlendirmelerde tayin edilebilir olmalıdır. Ben burada bunların nasıl yapıldığını incelemeyeceğim. Bu not etmeye değmez; ancak, biz eğer iyi kavramının tanımını analiz etmek için bu kavramı geleneksel anlamıyla alırsak, yani kimlik kavramının açıklaması olarak ve saat kavramının tanımını zamanı söyleyen bir eşya olarak kullanıldığını varsayarsak ve bu tanımla rasyoneliteyi birisinin amacını elde etmesinin etkili aracı olarak alırsak, daha sonra, o, iyi bir saatin doğru zamanı muhafaza etme aracının analizi olur. Bu olgu, mantığın ve kavramların gerçek nedenini tek başına tesis eder. Fakat ben iyi tanımını bu anlamda ele almayı arzu etmiyorum. Bu açıklamayı analitik saymadığımdan, bunun yerine, ne söylemek istiyorsak onu yansıtarak söylemekte kullanacağımız yedek bir açıklama inşa etmek için kaba bir ilke kullanacağım. Gerçekte, bizim şimdiki amaçlarımız için ben bu sorundan tamamen kaçınacağım ve sadece ortak bir bilgi olarak saatler (veya her ne ise) hakkında belirli olguları ele alacağım. Bunları açıklayan ifadelerin analitik olup olmadıklarını sormak için hiç bir fırsat yoktur. O nedenle, bu açıklama bağlamında iyi bir saatin doğru zamanı koruduğu hususu kesinlikle doğrudur ve bu her günkü olguların tanımının yerindeliğini yeteri kadar doğrulamayı karşılar.

Tekrar edersek, "iyi bir X" deyimini içindeki "X" harfi, genellikle sadece bağlama bağlı çeşitli deyimlerle yer değiştirir. O nedenle, biz genellikle daha özenli sınıflandırmalara ihtiyaç duyarız. Onun için her zaman iyi saatler üzerinde konuşmak yeterli değildir. Biz değerlendirmek üzere kol saatlerini, kronometreleri vb ve hatta özel bir gece elbiseyle birlikte bir kol saatini isteriz. Bütün bu durumlarda özel ilgiler belirli uygun sınıflandırmaların ve standartların ortaya çıkmasına imkan verir. Bu komplikasyonlar normal olarak koşullardan bir araya toplanmışlardır ve bunlardan gerekli olduğu zaman zımni olarak söz edilir. Eser olmayan şeyler için kimi detaylandırma, genellikle nesnenin referansı sağlanamadığında birisinin anlamını açıklamak için yapılır. Mesela "Wildcat iyi bir dağdır" ifadesi, kayak yapmak için iyi bir dağ-



dır eklemesinin yapılmasını sağlayan bir çeşit abartıyı içerir. Veya “o gece, iyi bir geceydi” şeklindeki gözlem, karanlık ve açık olduğu sürece, o gecenin yıldızları görmek için güzel bir geceydi açıklaması için kullanılır. Bazı deyimler uygun genişlemeleri akla getirir. Mesela şu örneği inceleyelim: “bir vücut iyi bir cesettir” ifadesini, o vücut iyi bir kadavradır ifadesiyle mukayese edersek, birinci ifade yeteri kadar açık olmadığı halde, ikinci ifade anatomi çalışmasında o vücudun iyi bir kadavra olarak kullanılacağını akla getirir. İyi bir kadavra muhtemelen bu amaç için istenilen (bunlar her ne ise) rasyonel özelliklere sahip olmaktadır.<sup>4</sup> Burada şu hususu not etmek gerekir. Bir şeyin iyi olduğunu ifade edip geçerken, değerlendirilen nesnenin arzu edilen özelliklerinin ne olduğunu bilmesek dahi, en azından o şeyin hangi parçasını ifade ettiğini anlamamız gerekir.

Bir eserin arka planında her zaman bir bakış açısı vardır. Bu işlevsel bir parçadır veya değer biçme rolünün başlangıcıdır; ancak bu bakış açısı elbette belirgin olmaya ihtiyaç duymaz. Bu perspektif, ilgili kişilerin yargıya varmalarının belirlenmesini karakterize eder ve daha sonra onların ele aldıkları nesneye olan ilgilerini tarif eder. Mesela, vücudun parçalarının ele alınmasında (sistemin işlevsel parçalarını) biz normal olarak söz konusu olan kişinin bakış açısını ele alır ve onun ilgisini normal varsayabiliriz. Nitekim iyi gözler ve kulaklar, birisi iyi duymak ve görmek istediğinde, birisinin gözü ve kulağı olmayı istemeyi rasyonel bulacak özelliklere sahiptir. Benzer şekilde, hayvanlar ve bitkiler içinde durum böyledir. Mesela, biz onlar iyi keçilere veya köklere sahiptir dedüğümüzde, biz hayvanların veya bitkilerin açısından bunu benimsemiş görürüz. Bunu bu şekilde yapmakta, hiç kuşkusuz bir yapaylık vardır. Özellikle bitkiler bağlamında bu böyledir. Diğer taraftan, bu yargıları daha doğal şekilde açıklamanın belki başka perspektifleri de vardır. Ancak bu tanım muhtemelen bazı olgular için diğerlerine oranla daha uygundur ve bu olgu adalet teorisinin amaçlarını tatmin ettiği sürece bizim çok fazla endişelenmemizi gerektirmez. Meslek kategorilerine dönelim. Bazı durumlarda zaten, bir mesleğe ait olan kişilerin arzu edilen özellikleri, bizim gözden geçirdiğimiz kişilere ait bakış açısı değildir. Nitekim iyi bir doktor, hastalarının bir doktorda olmasını arzu ettikleri yeteneklere ve becerilere sahip olan birisidir. Doktorun beceri

---

<sup>4</sup> Bu örnek Ziff'ten alınmıştır, *Semantic Analysis/Semantik Analizler*, sf. 211.

ve yetenekleri, sağlıklarının düzeltilmesinde menfaati olan hastaların değerlendirebilecekleri bir husustur. Bu örnekleme, olaydan olaya değişen bakış açısını göstermekte ve iyi olma tanımı bunu belirlemede hiçbir genel formülü içermemektedir. Bu meseleler, bu bağlamda toplanan ve ortaya çıkan fırsatlar olarak açıklanmaktadır.

Daha ileri bir yorum da şudur; şeylerin iyi veya kötü olmalarının yargılanması açısından hiçbir şey zorunlu olarak iyi veya ahlaken doğru değildir.<sup>5</sup> Bir kişi birisi için, o kişinin becerilerini hiç doğrulamadan, o iyi bir casustur veya iyi bir suikastçidir diyebilir. Tanımı bu olaya uyguladığımızda, bizim, bireyin bir casusta veya suikastçide rasyonel olarak bulunmasını istediğimiz özellikleri, casusun veya suikastçinin yapması beklenen şeyler için verilmiş şeyler olduğunu söyleyerek yorumlamamız gerekir. Bu, casusun veya suikastçinin yaptığını yapmasının uygun olduğunu istemeyi hiçbir şekilde içermez. Normal olarak casusları ve suikastçileri kullananlar hükümetler/devletler ve komplocular veya bunların benzerleridir. Biz sadece belirli uzmanlıkları ve yetenekleri hükümetlerin/devletlerin ve komplocuların açısından değerlendirebiliriz. Casusun ve suikatçinin iyi bir kişi olup olmadığı tamamen ayrı bir sorundur. Bunu cevaplandırmak için bizim o kişinin kimin hesabına ve neden çalıştığını ve onun bunu yapmaktaki motivasyonunun ne olduğunu yargılamamız gerekir.

İyinin tanımının ahlaki tarafsızlığı, bizim bundan kesin olarak ne beklediğimizle ilgilidir. Rasyonalite kavramı bir başına doğru kavramı için uygun bir temel değildir ve sonraki sözleşme teorisinde bir başka yoldan türetilmiştir. Dahası, ahlaki iyilik kavramının inşa edilmesi adale ve hak ilkelerinin tanıtılmasını gerektirir. Pek çok meslek ve rolde, arzu edilen özelliklerin karakterize edilmesinde ahlaki ilkelerin önemli bir yer tuttuğunu görmek kolaydır. Mesela, iyi bir yargıç, davaları kanunun gerektirdiği şekilde adil olarak karara bağlamada, adaleti gerçekleştirme hususunda kuvvetli bir arzuya sahip olmalıdır. O, pozisyonunun talep ettiği hukuki erdeme sahip bulunmalıdır. O kanıtları adil bir şekilde değerlendirebilmek, önyargıyla veya kişisel telakkilerle hareket etmemek için tarafsız olmalıdır. Bu özellikler, yeterli olmayabilir ama

---

<sup>5</sup> Bu noktada bakınız Ross, *The Right and the Good/Doğru ve İyi*, sf. 67. Biraz farklı bir bakış A.E.Duncan-Jones tarafından ifade edilmiştir. *Good Things and Good Thieves/İyi Şeyler ve İyi Hırsızlar, Analysis*, vol.27 (1966), sf. 113-118.

bunlar genel olarak gerekli olan özelliklerdir. İyi bir baba veya eş, arkadaş veya ortak olmanın veya bu çeşit sonsuz statülerin karakter özellikleri, erdemler teorisine ve dolayısıyla doğru ilkesinin önceden varsayılmasına dayanmalıdır. Bu meseleler, teorinin tamamına aittir. Rasyonel olarak iyi olmak için ahlaki değer anlayışına sahip olmak gerekir. Birisinin diğeri için gerekli olan bakış açısına uyması konusunda erdemler, rasyonel kişiler için hazır olan özelliklerdir. Ben bunun bu olay bağlamında böyle olduğunu zamanı geldiğinde göstereceğim. (§66)

## 62. ANLAM ÜZERİNE BİR NOT

Ben ince teorinin bu açıklamasını, değer yargılarının anlamı üzerine birkaç söz söyledikten sonra tamamlayacağım. Bu meseleler bizim araştırmamız için merkezi değildir; ancak yanlış anlamaları önlemek için birkaç yoruma ihtiyaç vardır. Belki de ana konu, dilin kullanılmasında bu yargıların, tanımlayıcı mı yoksa kural koyucu mu olmayı temsil ettikleri hususudur. Ne yazık ki, tanımlayıcı ve kural koyucu nosyonların kullanımı belirsizleştiricidir; ancak ben hemen ana noktaya gelmeye çalışacağım.<sup>6</sup> Bütün taraflar iki genel olgu üzerinde anlaşmış görünmektedirler. Birincisi, "iyi" ve "kötü" terimleri ve benzerleri tipik olarak nasihat vermede veya tavsiyede bulunmada ve övmeye veya takdir etmede ya da benzeri diğer şeylerde kullanılır. Emin olunuz, bu terimler, şartlı ifadeler, emirler, sorular ve başkaca açıklamalar ile pratik üstlenmeler olmadan her zaman bu tarzda kullanılmaz. Nasihat verme ve tavsiyede bulunma, övme ve takdir etme rolleri hala karakteristiktir. İkincisi, değerlendirme ölçütü bir şeyden bir başka şeye değişmektedir. Konut sahibi olmak istemekle, elbise sahibi olmak istemek aynı şey değildir. İyiliğin tatmin edici tanımı bu iki olguya uymak zorundadır.

Ben şimdi aşağıdaki iki tezi sürdürmek üzere tanımlayıcı teoriyi çok basit şekilde tanımlamaya çalışacağım. İlk olarak, nesneden nesneye ölçütü değişmesine rağmen, felsefi amaçlar için sabit bir algısı (veya anlamı) olan "iyi" teriminin normalde tanımlayıcı olan bir çeşit diğer yüklemelerini ele alacağım. Gerçekten, bu sabit algı, bir şeyin bir başka

---

<sup>6</sup> Benim açıklamalarımın önemli bir kısmı J.R.Searle'i takip etmektedir, *Meaning and Speech Acts/Anlam ve Konuşma Eylemleri, Philosophical Review*; vol.71 (1962). Yine bakınız aynı yazarın aynı kitabına (Cambridge, The University Press.1969) ve Ziff, *Semantic Analysis/Semantik Analizler*, ch.VI.

çeşit şeye göre değerlendirme ölçütünün neden ve nasıl değiştiğini bizim anlamamıza imkan sağlar. Tavsiye etmede ve nasihat vermede ve övme ifadelerinde “iyi” (ve bunun bağıntıları) terimini kullanmanın uygun olduğu diğer tezler bu sabit algıyla beraber anlamın genel teorisiyle açıklanmaktadır. Ben bu teorinin konuşma eylemlerinin açıklamasını ve Austin tarafından önerilen edimsel güç hatlarını kapsadığını varsayıyorum.<sup>7</sup> Tanımlayıcı bir teori, gerçekten övmek ve nasihat etmek ve benzeri diğer eylemler için uygun bir şekilde kullanıldığı zaman iyi anlayışının sabit tanımlayıcı anlamını devam ettirir. Sabit tanımlayıcı algısı ve konuşma eylemlerinin genel teorisi tarafından henüz açıklanmamış iken “iyiye” özel türde bir anlam tayin etmeye ihtiyaç yoktur.

Rasyonel olarak iyilik, bu anlamda bir tanımlayıcı teoridir. Bu teori, herkesin tanıdığı iki genel olguyu gerektiği şekilde açıklar. Sabit algı olarak “iyi” kendi birkaç aşamasının tanımı tarafından karakterize edilir. Nitekim bir şeylerin iyi olması, o şeylerin kendi türündeki bazı şeylerin özelliklerine ilave olarak olguya dayanan daha öte ayrıntılara sahip olmasının rasyonel olarak istenilmesidir. Bu tanımlamanın ışığı altında, bir olgu için olan değerlendirme ölçütünün bir başka çeşit şeyden ayırt edilmesi daha kolay açıklanır. Biz değişik amaçlarla bir şeyleri istediğimiz sürece, bunları değişik özellikleriyle değerlendirmek çok açık bir şekilde rasyoneldir. “İyi” algısını işaret fonksiyonuna benzer şekilde düşünmek yardımcı olur.<sup>8</sup> Biz daha sonra, tanımı her bir tür şeye bir özellikler dizisi tayin etmek suretiyle, bu çeşidin derecelerinin değerlendirilmesini, yani bu tür şeylerin istenilmesindeki rasyonel özellikleri görebiliriz.

Ayrıca, rasyonel olarak iyilik açıklaması, “iyi” teriminin neden tavsiye etme ve nasihat verme ifadelerinde ve onaylama ile övme söylemlerinde ortaya çıktığını açıklar. Onun için, mesela, biz birisinden tavsiye talep ettiğimiz zaman, kendi görüşümüzün onun için en iyi hareket tarzı olduğunu söylemesini arzu ederiz. O nedenle, yapılanın rasyonel olması için, o kişi bizim ne düşündüğümüzü bilmek ister. Zor bir güzergahta kullanılacak ekipman ve rota hakkında başkalarına tavsiyede

---

<sup>7</sup> Bakınız J.L.Austin, *How To Do Things with Words/Şeyleri Kelimelerle Nasıl Yapabiliriz*.(Oxford, The Clarendon Press. 1962), özellikle sf. 99-109, 113-116, 145f.

<sup>8</sup> Burada P.T.Geach'den ödünç aldım, *Good and Evil/İyi ve Kötü, Analysis*, vol.17 (1956), sf. 37f.

bulunan dağcı, kendisi hassas bir hamle yapmayı dűşündüğünde, başkalarının tavsiyelerini ve bakış açısını alır. “İyi”nin ve ilgili ifadelerin anlamı, ifadeler içindeki tavsiye olarak sayılanları değiştirmez. Bu bizim tavsiye ile ilgili söylediklerimizi değiştiren bir bağlam dahi olsa sözlerimizin anlamı aynıdır. Mesela, dağıcılar, karşılıklı olarak biri diğerine yardımda bulunma ve bundan dolayı acil koşullarda kendi düşünölmüş görüşlerini teklif etme ödevine sahiptirler. Bu durumlarda, onların sözleri tavsiye haline gelir. Dahası böylece durum, bizim söylememiz gerekenleri, bazı vakıalarda söylemek zorunda olduğumuz şeyleri tavsiye ve nasihat olarak hesaba katmamızı sağlar. Zaten kabaca taslağı yapılan doğru teorisinin kabulü, sabit tanımlayıcı anlam ve genel nedenlerle birlikte, “iyi”nin bu karakteristik kullanımını kişilerden neden aramaları gerektiğini açıklar. Hiçbir noktada bizim kural koyucu özel bir çeşit ve duygusal bir anlama başvurmamıza gerek yoktur.

Bu açıklamalara, kural koyucu veya duygusal anlam teorileri tarafından önerilen bütün bu iddialara edimsel güç teorisinin izin verdiği şeklinde bir itirazda bulunulabilir. Eğer öyleyse, herhangi bir anlaşmazlık yoktur. Ben edimsel güç anlayışının “iyi”nin değişik kullanımının övme ve tavsiye etme ve benzeri ifadelerde kullanılmasının terimin ait olduğu anlamları kavradığını yadsımıyorum. Yine belirli bir edimsel gücün “iyi”nin merkezinde bulunması görüşüne, birisinin bir şeylerin iyi olduğunu ifade etmesinin doğru olduğunu ve aynı zamanda bunun edimsel güçten ayrıldığını kabul etmemesi anlamında (bu gücün bu bağlamda sağladığını varsaymaya) karşı da değilim.<sup>9</sup> Sorun bu olguların nasıl açıklandığıdır.

Nitekim tanımlayıcı teori “iyi”nin karakteristik olarak övgünün ve tavsiyenin ve benzerlerinin gücüyle sürdürölebileceğini; çünkü kesin olarak onun tanımlayıcı anlamının tanımla verildiğini söyler. “İyi”nin tanımlayıcı anlamı sadece özelliklerinin listelenmesinin bir kümesi değildir, her bir tür şeyin sözleşmelere ve tercihlere göre listelenmesidir. Tanımın açıklama şeklinin yerine, bu listeler değişik türdeki nesnelere neyi istemesinin rasyonel olduğunun ışığı altında oluşur. O nedenle, “iyi” (ve bağlantılarının) sözcüğü, konuşma eylemlerinin bu sabit algıyı anlamının bir parçası olarak neden istihdam edildiğinin anlaşılmasıdır.

---

<sup>9</sup> Bu ve diğer noktalarda, bakınız J.O.Urmson, *The Emotive Theory of Ethics/Etiğin Duygusal Teorisi*, (London, Hutchinson University Library, 1968), sf.136-1454.

Aynı şekilde, onun tanımlayıcı anlamının sonucu olarak belirli edimsel güçler, gerçek hikayenin ait olduğu güçler gibi bazı söyleyişlerin onların tanımlayıcı anlamından dolayı "iyi"nin merkezindedir. Eğer biz, tavsiye olarak teklif edildiğinde bazı şeylerin bizim için en iyi ifade olduğuna rıza gösterirsek, diyebiliriz ki, biz bu tavsiyeyi gerçekten kabul ederiz ve eğer biz rasyonel isek ona göre hareket ederiz. Uyuşmazlık, eğer var ise, bu tanınan olgular hakkında değil, bunların açıkladığı "iyi"nin tanımlayıcı anlamının yeriyile ilgilidir. Tanımlayıcı teori, "iyi"nin tanımının bu olgulara verdiği yeterli açıklamayla, konuşma eylemlerinin genel teorisiyle olan bağlantısını sürdürür. Anlamın farklı türünün tanıtılmasına gerek yoktur.

### 63. HAYAT PLANLARI İÇİN İYİ TANIMI

Ben nu noktada sadece iyi tanımının verili amaçlarının rasyonelliği hakkında hiç ortaya çıkmayan sorunların birinci aşamasını inceleyeceğim. K için iyi bir şey olan X'in sahip olduğu özellikler, X'in açısından çıkarlarının ve amaçlarının K için rasyonel olması nedeniyle istenilen eşit şeyler olarak muamele görmektedir. Biz çoğu kez bir kişinin arzularının rasyonelliğini zaten değerlendiririz ve tanım eğer adalet teorisinin amaçlarına hizmet ederse bu temel olguyu kapsayacak şekilde genişletilmelidir. Üçüncü aşamanın temel fikri, hayat planları için iyi tanımına başvurmaktır. Bir kişinin rasyonel planı kendi iyisini belirlemek içindir. Ben burada bir kişinin insan olarak hayatını kendi planlarına göre yaşamaması olarak kabul gören Royce'un düşüncesini uyarlıyorum. Royce'a göre, bir bireyin amaçlarını ve nedenlerini tanımladığını söylediği şeyler, onun kendi hayatında yapmaya niyetlendiği şeylerdir.<sup>10</sup> Eğer bu

---

<sup>10</sup> Bakınız, *The Philosophy of Loyalty/Bağlılık Felsefesi*, lec.IV, sec.IV. Royce plan nosyonunu tutarlılığı, bireyin sistematik amaçlarını karakterize etmek için kullanır. Onun yaptığı bilinçli, birleşik ahlaklı bir kişi yapmaktır. Royce'un bu yaklaşımı mesela Dewey ve Perry gibi pek çok yazarda bulunan tipik bir felsefi kullanımdır ve bu §61'deki not 2 de yer alır. Ben de aynı şeyi yapacağım. Terim hiçbir teknik anlam vermediği gibi aşık başka sağduyulu sonuçları bir araya gelmeye çağırın plan yapıları da içermez. Bunlar benim araştırmayacağım meselelerdir. Planların incelenmesi için bakınız G.A.Miller, Eugene Galanter ve K.H.Pribram, *Plans and the Structure of Behavior/Planlar ve Davranışın Yapısı*, (New York, Henry Holt, 1960) ve yine Galanter'in *Textbook of Elementary Psychology/Temel Psikolojinin Ders Kitabı* (San Francisco, Holden Day, 1966), ch.IX. Plan nosyonu kasti icraatların karakterize edilmesini kanıtlamakta faydalıdır.

plan rasyonel ise, o takdirde ben o kişinin iyi anlayışının da aynı şekilde rasyonel olduğunu söyleyeceğim. O kişinin hayatında gerçek ve görünüşte olan iyi birbirine uymaktadır. Aynı şekilde, onun çıkarları ve amaçları rasyonel olduğu gibi, bu durum, bunları bir durma noktası olarak almak için olduğu kadar, tanımın ilk iki aşamasını karşılayacak bir yargıda bulunmak için de uygundur. Bu öneriler oldukça hilesiz ama ne yazık ki, ayrıntıları düzenlediği için biraz sıkıcıdır. Meseleleri hızlandırmak amacıyla ben daha sonraki birkaç kısımda bunları açıklamak ve yorumlamak üzere bir çift tanımla başlayacağım.

Bu tanımlar aşağıdaki şekilde okunur: birincisi, bir kişinin hayat planı, eğer ve sadece (1) bunlar o kişinin durumunun ait olduğu bütün özelliklerine uygulandığında rasyonel seçme ilkeleriyle uyumlu planlar ise ve (2) bu plan, o kişinin seçtiği şartların içindeki ihtiyatlı bütün rasyonaliteyi karşılıyor ise, yani ilgili tüm olguların tam olarak farkında ve daha sonraki sonuçların dikkatli bir incelemesi ise rasyoneldir.<sup>11</sup> (Ayrıntılı rasyonalite nosyonu sonraki kısımda incelenmiştir.) İkinci olarak, bir kişinin çıkarları ve amaçları, eğer ve sadece, bunlar teşvik edici ve o kişi için plan olarak bir rasyonellik sağlıyor ise rasyoneldir. Bu tanımların birincisinde, rasyonel bir planın muhtemelen birçok mümkün planın rasyonel tercih/seçim ilkesiyle tutarlı olanını kastettiğimi not ediniz. Bu karmaşıklığın nedeni, bu ilkelerin tek bir planı en iyi plan olarak belirlemesi değildir. Maksimal (çn: maksimum, azami) sınıftaki planların yerine; bu sınıfın her bir üyesinin, bunu ihtiva etmeyen planların en üstün olanı olmasıdır; ancak sınıf içinde verili olan herhangi iki planın, hiçbirisinin diğerlerinden daha üstün veya daha altta olmamasıdır. O nedenle, bir kişinin rasyonel planının belirlenmesinde, şu planın şu plana ait olan ve o kişinin seçebileceği tüm rasyonel ayrıntılara sahip maksimal sınıf olduğunu varsaydım. Biz herhangi birinin planını daha sonra göstermek suretiyle hiçbirisinin rasyonel tercih/seçim ilkelerini ihlal etmediğini veya o planın, o kişinin kendi durumundaki tam bilginin ışığında dikkate aldığı kendi beklentilerinin değerlendirilmesini takip etmediğini eleştirebiliriz.

---

Bakınız, mesela, Alvin Goldman, *A Theory of Action/Bir İcraat Teorisi*, (Englewood, Cliffs, N.J.Prentice-Hall, 1970), sf. 56-73, 76-80; ancak ben bu sorunu incelemiyorum.

<sup>11</sup> Sadeleştirmek için ben birkaç tane (veya çok sayıda) amili ilgisiz veya her neyse onların arasından değil, sadece seçilmiş tek bir plan varsayıyorum. O nedenle ben ayrıntılı rasyonaliteyi uyarlayan plan boyunca konuşuyorum.

Rasyonel tercih/seçim ilkelerini örneklemeden önce, benim, oldukça karışık olan rasyonel plan nosyonu hakkında birkaç şey söylemem gerekir. Rasyonel bir hayat planının bütün değer yargularının, belirli bir kişiyle ilgili olarak sonuçta tutarlı bir rasyonel hayat planının bütün değer yargularından temel bir bakış noktası tesis etmesine kadar, değer tanımı için bu temeldir. Gerçekten, belirli niteliklere sahip bir kişiyi biz mutlu olarak düşünebiliriz. (§83) Bunun için o kişinin rasyonel bir hayat planı yolunda başarılı bir icraat yapması (az veya çok) gerekir. Nitekim bu icraat lehe olan şartlarda yapılmış olabilir ve bu kişi kendi planını makul olarak kendisine güvenerek sürdürebilir. Planı iyi gittiğinde o kişi mutlu olur. O kişinin daha önemli özlemleri gerçekleşir ve o kişi kendisinin iyi talihinin devam etmesinden dolayı kendisini güvende hisseder. Uygulanan planın rasyonel olması, kişiden kişiye ve kişilerin koşulları ile doğal yeteneklerine bağlı olarak değiştiği sürece, farklı bireyler kendi mutluluklarını farklı şeyler yapmakta bulurlar. Lehe olan ilgili koşulların yorumlanması gereklidir; çünkü birisinin etkinliğindeki rasyonel düzenlemede dahi, eğer doğal şartlar çetin ve başka insanların baskıcı talepleri var ise, bu daha az kötülüğü kabul eden bir mesele olabilir. Büyük anlamda mutlu bir hayat içinde mutluluğun kazanılması veya birisinin hayat periyodunun mutlu olması, her zaman bir ölçüde iyi talihin varsayılmasından dolayıdır.

Uzun vadeli planlar hakkında birkaç noktadan söz edilmelidir. Birincisi bunların zaman yapısıyla ilgilidir. Bir plan, emin olunuz, çok uzak bir gelecek ve bizim ölümümüz için dahi olsa bazı hükümler getirir; ancak bu daha sonraki periyotlar için daha az göreceli spesifik bir hale gelir. Belirli geniş şartlar, genel ve karşı araçların sağladıklarından çok güvence sağlar; ancak daha fazla enformasyon uygun hale geldiğinde ayrıntılar tedricen tamamlanır ve bizim istek ve ihtiyaçlarımız büyük bir doğrulukla bilinir. Gerçekten, rasyonel seçimin bir ilkesi de ertelemedir: eğer gelecekte biz birkaç şeyi yapmak istiyorsak, ancak bunların hangisi olduğundan emin değilsek, o takdirde her şey eşittir. Biz şimdi her ikisi de açık olarak korunan seçeneklerden birisini planlarız. Rasyonel planın bütün bir hayat programı üzerindeki icraat için gerilmiş bir plan detaylandırması olduğunu hayal etmeyiz. O planların bir hiyerarşisini ihtiva eder. Daha spesifik alt planlar uygun bir zaman içinde tamamlanır.



İkinci nokta birincisiyle bağlantılıdır. Planın yapısı sadece spesifik enformasyonun eksikliğini yansıtmaz; zira o yapı aynı zamanda daha fazladan daha az genele giden arzuların bir hiyerarşisi ve benzer bir muamele tarzıdır. Planın önemli özellikleri daha devamlı ve genel amaçların yerine gelmesini teşvik etmesi ve bunları korumasıdır. Rasyonel bir plan, -mesela, aksini hiçbir planın başaramamasına kadar-birincil değerlere izin vermelidir; ancak arzulara karşılık gelecek özel bir şekil, genel olarak bilinmeyen ilerlemesinde ve fırsatın beklenmesinde yer alacaktır. Nitekim biz uzatılmış bir zaman periyodu içindeyken dahi, her zaman yemek ve içmek için arzumuzun olacağını biliriz. O an gelmeden, o veya bu çeşidi ihtiva eden bir yemeği yemeye karar veririz. Bu kararlar uygun olan seçimlere, durumun menüye izin vermesine bağlıdır.

O nedenle, planlama, zamanlamanın bir parçasıdır.<sup>12</sup> Biz etkinliklerimizi, her biri belirli bir zaman uzunluğunda elde etmek için geçici bir sıra içinde organize ederiz. Bu yolla birbirleriyle ilişkili olan arzular kümesi etkili ve uyumlu bir tarzda tatmin edilebilir. Zamanın ve enerjinin temel kaynakları, etkinliklere, isteklerin yoğunluğuna uygun olarak, bunlar diğer amaçların yerine getirilmesi ve bu suretle muhtemel katkı yapılması ve cevap verilmesi için tahsiste bulunur. Müzakerenin amacı bizim etkinliklerimizi en iyi şekilde organize etmemiz ve bizim daha sonraki isteklerimizin, amaçlarımızla ve çıkarlarımızla faydalı şekilde birleşmesini sağlayacak bir davranış taslağı içinde oluşmasına etkide bulunacak bir plan bulmaktır. Diğer amaçlara müdahale eğiliminde veya diğer etkinliklerin kapasitesini sarsacak olan arzular ayıklanmıştır. Buna karşılık kendi içinde eğlenceli olanlar ve diğer amaçlara destekte bulunanlar ise teşvik edilmiştir. Bir plan, daha sonra yapılan bir alt plan, bir hiyerarşi içinde uygun şekilde düzenlenmiş, planın geniş yönleri, biri diğerine iltifat edecek şekilde daha devamlı amaçlara ve çıkarlara izin vermiştir. Bu amaçların ve çıkarların sadece planının çizilmesi öngörülene kadar, bunlara alt planın işleyen parçalarını sağlayan nihai olarak bağımsızlık üzerine bizim yalnız gitmemizi kararlaştırmıştır. Alt düzeydeki düzeltmeler ve değişiklikler, yapının bütününe genellikle yansımamaktadır. Eğer bu plan anlayışı sağlıklı ise, kabaca bir söylem-

---

<sup>12</sup> Bakınız J.D.Mabbott, *Reason and Desire/Akıl ve Arzu*, *Philosophy*, vol.28 (1953), bu ve diğer noktadaki incelenmesinde benim borçlu olduğum.

le, rasyonel hayat planı içinde büyük bir yere sahip olan bu etkinlikler ve ilişkiler, bizim hayattan beklediğimiz iyi şeylerdir. Dahası birincil değerler, bu şeyleri sonuçlandıran planın özel doğası ve nihai amaçları her ne olursa olsun, genellikle bu tür planların başarılı şekilde yürütmesi için gereklidir.

Ne yazık ki, bu açıklamalar çok özettir. Ancak bunlar rasyonel plan nosyonunun, sadece daha açık şekilde yanlış anlaşılmasını önlemeye ve bu nosyonun iyi teorisi içindeki yerini belirlemeye yöneliktir. Ben şimdi rasyonel tercih/seçim ilkelerinin ne anlama geldiğini nakletmeye çalışacağım. Bu ilkeler, tek tek verilmiştir ve böylece bunlar sonunda rasyonalite anlayışıyla yer değiştirir. Bir kişinin durumunun uygun yönleri, bu ilkelerle ve insan hayatının genel şartları bu planların düzeltilmesiyle belirlenir. Bu noktada, ben rasyonalitenin çoğu iyi bilinen ve en az ihtilafli görünen yönlerinden söz edeceğim. Dahası bir an için seçme durumunun kısa vadeyle ilişkili olduğunu varsayacağım. Sorun, göreceli olarak kısa bir zaman periyodunda yürütülecek olan alt planın nihai ayrıntılarının, biz tatil için bir plan yaptığımız zaman az ya da çok nasıl tamamlanacağı sorundur. Arzuların büyük sisteminin önemli şekilde nasıl etkileneceği, her şeye rağmen ve elbette bazı arzuların bu aralıkta tatmin edilmesi, diğerlerinin ise edilmemesidir.

Kısa vadede sorun belirli ilkelerin zaten basit ve ihtilafli olmamasıdır. Bunların ilki etkili araçlardır. Varsayalım ki istenilen özel bir amaç vardır ve bunlar bir başka bakışa göre tarafsız iken, diğer bütün seçenekler bunu başarmanın araçlarıdır. İlke, amacı en iyi şekilde gerçekleştirecek olan bu seçeneği bizim uygulamamız için elde bulundurmaktadır. Daha tam olarak, verili amaç (bunlar her ne olursa olsun) bunu başaracak en az masraflı araçtır veya verili araçlar, amacı mümkün olan kapsamda tam olarak yerine getirecektir. Bu ilke, rasyonel seçimin belki de en doğal ölçütüdür. Gerçekten, daha sonra not edeceğimiz üzere, tek bir amacın eninde sonunda düzenlenmesine başlanılmasında, ayrıntının her zaman alacağı şeklin varsayması gereken bazı eğilimler vardır. (§83) Aksi takdirde, amaçların çoğunluğu birini diğerine karşı dengelemenin rasyonel bir yolunun olmadığını düşündürür. Ancak ben bu sorunu şimdilik bir kenara bırakıyorum.

Rasyonel seçimin ikinci ilkesi, arzu edilen diğer bütün planların ve bir veya birden daha fazla ilave amaçların elde edilmesi, eğer onun yürütülmesini gerektiriyor ise (kısa vadeli) bir planın diğerine tercih edil-

mesi gerekir. Perry, bu ölçüte kapsayıcılık ilkesi olarak işaret eder ve ben de aynısını yapacağım.<sup>13</sup> O nedenle, eğer o tür bir plan varsa, bizim daha kapsayıcı planı takip etmemiz gerekir. Örnekleme için, bizim bir gezi planladığımızı ve Paris'e veya Roma'ya gitmeye karar verdiğimiz varsayalım. Her ikisini birden ziyaret etmek imkansız görünmektedir. Paris'te yapacağımız her şeyi, diğer şeyler kadar Roma'da da yapacağımız aşikardır. Bu planın uygulanması bir dizi amacı gerçekleştirecek ve diğer planın gerçekleşmesi durumunda geriye yapılmamış hiçbir şey kalmayacaktır. Bununla birlikte, çoğu kez hiçbir plan diğerine göre daha kapsayıcı değildir; her biri bir diğerinin yapamayacağı bir amacı elde edebilir. Zihnimizi toparlamak için bir başka ilkeyi çağırmanız veya amacımızı daha öte bir analize tabi tutmanız gerekir. (§83)

Çağrıda bulunabileceğimiz üçüncü ilke daha büyük bir olasılıktır. Her iki planın amaçlarının elde edilmesinin kabaca aynı olduğunu varsayalım. Henüz aynı anda arta kalan hiçbir amacın elde edilmesi daha az muhtemel olmakla, bazı amaçların oluşmasında, bir planın diğerine göre daha büyük gerçekleşme şansı vardır. Mesela, kişinin hem Paris'te, hem de Roma'da istediği her şeyi yapması muhtemel olmasına rağmen, birisinin arzu ettiği bazı şeylerin Paris'te elde edilmesi daha muhtemel ve geriye kalan şeyler kabaca aynı olabilir. Eğer öyle ise, ilke kişinin Paris'e gitmesi gerektiğini savunur. Daha büyük sonuç elde etme olasılığı, tıpkı bir planı kapsayan bir amacın olması gibi diğerini daha şanslı kılar. Bu ilkeler birlikte çalıştığında, tercih/seçim olabildiğince aşikar olur. Mesela, bizim ikincisi Tintoretto'ya tahsisli olan Tintoretto için Titian'ı tercih ettiğimizi ve ilk iki piyango biletinin Titian için çok büyük bir şans verdiğini varsayalım. Bu durumda kişi birinci bileti tercih edecektir.

Şimdiye kadar biz rasyonel seçimin ilkelerinin kısa vadeli olgular için uygulanmasını inceledik. Ben şimdi, bir hayat planı olsa dahi, bir meslek seçtiğimizde kişinin uyguladığı uzun vadeli bir diğer aşırı planı incelemek istiyorum. Bu tür bir karar vermek, sadece kültürün özel bir şekli olan bir görevi zorlamak olarak düşünülebilir. Bir diğer toplumda bu tercih/seçim ortaya çıkmayabilir. Ancak gerçekte bizim hayatımızda yapmak istediğimiz şey her zaman bir yerdedir. Bununla birlikte bazı

---

<sup>13</sup> Bakınız *General Theory of Value/Değerin Genel Teorisi*, (New York, Longsman, Green, 1926) sf. 645-649

toplumlar bunu, hayatın değişik zamanlarında çok daha aşıkâr şekilde zorlarlar. Karar sınırının asla bir planı olmaz. Şeylerin olduğu gibi gelmesine izin vermek gerekir. Teorik olarak daha hala bir plan rasyonel olabileği kadar olmayabilir de. Uzun vadeli bir plan fikrinin kabul edilmesi, o nedenle, anlaşılır görünebilir. Zira bu tür bir taslak gelecekteki her bir zaman periyodundaki bir değerlendirmeye muhtemelen öncülük edecektir. Bu olgudaki kapsayıcılık ilkesi, o nedenle, aşığıdaki gibi çalışır: uzun vadeli bir plan, eğer cesaret veriyor ve diğer bir planın bütün amaçlarını ve çıkarlarını tatmin ediyor ve ilave olarak daha ileri amaçları ve çıkarları teşvik ve tatmin ediyorsa, verili herhangi bir diğer zaman periyodundan (veya birden fazla periyot) daha iyidir. Eğer var ise, daha kapsayıcı bir plan tercih edilmelidir: çünkü bu birinci planın bütün amaçlarını ve en azından diğer amacın bir tanesini kapsar. Eğer bu ilke etkili araçlarla birleşirse, daha sonra bunlar hep birlikte tercih olarak rasyonaliteyi tanımlarlar. Her şey eşittir, amaçlarımızı gerçekleştirmek ve değişen çıkarların varsayılmasında bu özlemlerin taşınması daha geniş ve daha fazla gelişme için daha büyük araçları gerektirir. Daha büyük olasılık ilkesi, büyük amaçların yürütülmesinden emin olmadığımız durumlarda dahi, bu tercihe destek olur ve daha az kapsamlı planın olabileği kadar büyük olarak ifa edilebilme şansını sağlar.

Etkili araçlar ilkelerinin ve daha büyük olasılığın uzun vadeli olgulara uygulanması yeteri kadar kusursuz görünmektedir. Ancak kapsayıcılık ilkesinin kullanılması problemlı görünmektedir. Kısa vadeli çalışmada sabit bir sistemin amacını, biz zaten arzularımıza sahip olduğumuzu varsayıyor ve verili bu olgunun bunları nasıl daha iyi tatmin edeceğini inceliyoruz. Ancak uzun vadeli seçimlerde, bizi teşvik edecek değişik planların arzularına daha henüz sahip olmamamıza rağmen, biz yine de daha ileri amaçları gerçekleştirebilecek varsayımlar üzerindeki daha kapsamlı çıkarları geliştirecek planı uygulamayı yönetebiliriz. Şimdi bir kişi daha kapsayıcı bir çıkarı yok iken, bunları tatmin ve teşvik etmeye karar vermemekte hiçbir eksiği ve kusuru olmadığını söyleyebilir. Bu kişi, hiçbir zaman ilgisiz bir incelemeye sahip olmayı düzenlememekle arzunun mümkün olan tatminini sürdürebilir. Elbette, bu kişi, aynı zamanda onu daha büyük tatminsizlik riskine tabi tutan daha kapsayıcı çıkarlar sistemiyle uğraşabilir; ancak daha büyük modeldeki amaçların eşit olarak olası erişimine kadar, ilke bu itirazı dışarıda varsayar.

Uzun vadeli meselelerde kapsayıcılık ilkesinin lehine görünen iki düşünce vardır. Hepsinden önce, bir kişinin nasıl mutlu olacağını varsayılması, o kişinin amaçlarının gerçekleşme oranının parçasına bağlıdır. O kişinin planlarının yerine getirilmesinin kapsamı, kapsayıcılık ilkesinin bu oranı gerçekleştirme eğilimini aramasını takip eder ve böylece kişinin mutluluğunu artırır. Bu etki, sadece bütün amaçların daha az kapsayıcı planının zaten emniyetle sağlandığı durumda dahi eksiktir. Bir diğer düşünce, Aristoteles İlkesi'ne (aşağıda §65'de açıklanmıştır) göre, ben insanların kapsayıcılık ilkesini takip etmelerinde yüksek düzeyde bir arzuya sahip bulduklarını varsayıyorum. Onlar daha kapsamlı uzun vadeli planı tercih ederler; çünkü bunun yürütülmesi muhtemelen daha karmaşık birleşimli yetenekleri gerektirir. Aristoteles İlkesi, her şeyin eşit olduğunu, insanların kendi gerçek yeteneklerini (doğuştan gelen veya eğitilmiş yeteneklerini) icra etmekten keyif aldıklarını ve bu keyif almanın kapasitelerini gerçekleştirmelerini daha da artırdığını veya kendi karmaşıklığını büyüttüğünü ifade eder. Kişi daha yeterli olduğu şeyi yapmaktan hoşnut olur ve eşit olarak çok iyi yaptığı iki etkinliği icra eder. Yine kişi fark gözetmeden çok fazla sayıda daha zekice ve karışık şeyi yapmayı tercih eder. Zira arzu, Aristoteles İlkesi görüşü içindeki yetenekleri çok iyi biçimde geliştiren şeyi oyuna dahil ederek daha büyük amaçlar örneğini gerçekleştirir. Dahası bu arzu, yüksek düzeydeki bu arzu boyunca rasyonel seçimin diğer ilkeleri gereğince hareket edilir. Nitekim bu bizim rasyonel ayrıntıyı ve bunun sonucunu takip etmemize göre hareket etmemizi sağlayan düzenleyici amaçlardan birisidir.

Bu açıklamalardaki çok sayıdaki şey, daha ileri açıklamayı davet eder. Mesela, şu açıktır: bu üç ilke açık olan planların sıraya konulmasında, bizim için genel olarak yeterli değildir. Araçlar tarafsız olmayabilir, kapsayıcı planlar bulunmayabilir, elde edilen amaçlar yeteri kadar benzer değildir vb. Bu ilkeleri uygulamakta biz, eğilimli olduğumuz amaçlarımızı tanımlamayı inceler; bu ya da o planla az ya da çok gerçekleştirdiğimiz amaçları sayar veya başarı olasılığını tahmin ederiz. Bu nedenle, ben sayılan bu ilkeler ölçütünden söz edeceğim. Arzularımız daha ileri bir analize ve değişikliğe ihtiyaç duymadığı gibi, isteklerimiz de göreceli yoğunluklu yargılarla ilgili değildir. Ben bu meseleleri, müzakereci rasyonalite incelemesi için bir kenara bırakıyorum. Bu hazırlık açıklamasının, neyin açık olarak makul görüldüğünü not ederek sonuç-

landırılması çok daha iyi görünmektedir: yani biz hayatın rasyonel planlarını bunların arasından seçebiliriz. Ve bu bizim daha sonra seçeceğimiz arzularımızı şimdi seçmemiz demektir.

Birisi en başta bunun mümkün olmadığını düşünebilir. Biz bazen bizim büyük arzularımızın en azından sabit olduğunu ve sadece bunları tatmin etmek için araçlar tasarladığımızı düşünebiliriz. Elbette planların, bizim daha önce sahip olmadığımız bazı arzulara öncülük ettiği açıktır. Mesela, arzu, belirli araçların yansması üzerine bizim amaçlarımız için kullanışlı olduğunu görmemize yarar. Ayrıca, müzik için olan arzunun özel bir çalışmayı dinleme arzusu haline gelmesinde olduğu gibi, düşünceyi ele almamızın genel bir arzuyu özel hale getirmekte bize önderlik ettiği açıktır. Ama şimdilik bu çeşit beklentiler dışında bizim şimdi seçmeyi istediğimiz şeyi, şimdi seçmediğimizi varsayalım. Yine de, kesinlikle gelecekte sahip olacağımızı bildiğimiz arzuların etkisiyle bir şeyi şimdi yapmaya karar veririz. Verili bir zamanda rasyonel insanlar, şimdiki kendi büyük arzularının ve rasyonel seçme ilkelerinin bütün birleşimleriyle, kendi durumlarının ve inançlarının bakış açısından eylem planları arasında bir karar verirler. Nitekim biz mevcut arzularımızın ışığı altında, rasyonel ilkeye göre hareket eden bu arzunun dahil oldukları arasından gelecekteki arzularımızı seçeriz. Bir birey ne olduğuna, hangi mevkie ve mesleğe gireceğine karar verdiği zaman, özel bir hayat planı uygular. Tercih/Seçim yapacağı zaman, isteklerinin ve özlemlerinin (veya bunların yokluğunda) ona kazandırdığı belirli bir model ona önderlik edecektir. Bunu yaparken, bazı görüşler ona özel gelirken, diğerleri tipik olarak onun seçtiği mevkii veya hayat yolu olacaktır. Bu düşünceler yeteri kadar aşikar ve sadece toplumun temel yapısı tarafından teşvik edilen amaçların ve çıkarların türüne bağlı olan bireysel derin etkilerin olgusuna ve adalet anlayışının seçimine paralel görünmektedir. Kişinin ne olduğu hakkındaki kanaatler, adalet ilkelerinin kabulündeki kapsayıcılığa benzemektedir.

#### 64. MÜZAKERECİ RASYONALİTE

Ben basit rasyonel seçme ilkelerinin (sayma ilkeleri) planların düzenlenmesinde yeterli olmadığını evvelce not etmiştim. Bazen bu ilkeler, kapsayıcı bir plan olmadığında veya tarafsız başka araç bulunmadığında uygulanamazlar. Veya bu çoğu kez bizim maksimal sınıfı bıraktığı-

mızda olur. Bu gibi durumlarda, elbette rasyonel ölçüte başvurulmalıdır. Ben bunların bazısını aşağıda inceleyeceğim. Ancak rasyonel ilkeler bizim yargularımıza odaklandığında ve düşünümsellik için uygulama esasları kurduğunda, sonuç itibarıyla kendi seçimimizi yaparız. Bu seçim, çoğu zaman doğrudan doğruya kendi bilgimize, sadece bizim nelemi istediğimize değil, bunları ne kadar çok fazla istediğimize dayanır. Bazen arzularımızın göreceli yoğunluğunu değerlendirmekten kaçınmanın bir yolu yoktur. Rasyonel ilkeler bizim bunu yapmamıza yardımcı olur; ancak bunlar her zaman bunları rutin bir tarzda tahmin ederek belirleyemezler. Emin olunuz, genel bir cevap vermeyi sağlayan sadece tek bir şekli ilke vardır. Bu da beklenen net tatminlerin dengesini maksimize eden planın benimsenmesi ilkesidir. Veya kriteri daha az hedonistik şekilde ifade etmektir. Eğer fazla gevşek ise, bu da muhtemelen birisinin en önemli amaçlarının gerçekleştirilmesindeki yolu tutmaktır. Ancak bu ilke, aynı zamanda zihnimiz için sarıh bir prosedür sağlamakta başarısızdır. Onun için kişinin kendisini, neyi en fazla istediği ve kendi önemli birkaç amacını karşılaştırmalı olarak yargılamaya karar vermesi hususunda yalnız bırakmak gerekir.

Ben bu noktada Sidgwick'in düşüncesini takip ederek müzakereci rasyonalite nosyonunu tanıtaçım. Sidgwick, genelde şimdi ne arzu ettiğini bilen ve kendisine açık olan bütün değişik davranış yollarının sonuçlarını arayan, zamanın şimdiki noktasında kendisini doğru olarak öngören ve hayallerini yeterli olarak gerçekleştiren kişinin geleceğinin iyi olduğunu belirtir. Bir bireyin iyisi, karşılaşılan belirli koşulların müzakereci yansımalarından meydana gelen itici güçlerin kurgusal bir terkididir.<sup>14</sup> Sidgwick'in planların seçimi nosyonunu uyarladığımızda, bir kişi için rasyonel plan, (sayma ilkesiyle uyumlu olanlar ve bir kez tesis edilen diğer rasyonel tercih/seçim arasından) onun müzakereci rasyonaliteyle seçtiği plandır.. Bu plan, kişinin ilgili bütün olguların ışığı altında gözden geçirdiği dikkatli yansımaların sonucu olarak, bu planları taşımanın neye benzediğini ve bundan dolayı daha temel arzuları en iyi gerçekleştiren hareket tarzını tespit eden tarafından kararlaştırılmıştır.

---

<sup>14</sup> Bakınız, *The Methods of Ethics/Etiğin Metotları*, 7.baskı (London, Macmillan, 1907), sf. 111f.

Bu müzakereci rasyonalite tanımının içinde, hiçbir hesap ve muhakeme hatasının olmadığı ve olguların doğru olarak değerlendirildiği varsayılmıştır. Ben aynı zamanda, o kişinin kendi amacını elde ettiği zaman, bunun yerine bir başka şey yaptığında isteklerini ve arzularını artık bulamadığını da varsayıyorum. Dahası, failin kendi durumunun ve her bir planı taşımasının sonuçları hakkındaki bilgisinin doğru ve tamamlanmış olduğu varsayılmıştır. Uygun hiçbir koşul hesap dışı bırakılmamıştır. O nedenle, bir birey için en iyi plan, o bireyin bütün enformasyona sahip olduğunda uyguladığı plandır. Bu plan, objektif olarak, o birey için rasyonel bir plandır ve onun gerçek değerini belirler. Elbette, bizim ne olacağı hakkındaki bilgimiz gibi şeyler, eğer biz bu veya şu planı takip edersek genellikle eksiktir. Çoğu zaman biz hangi planın bizim için rasyonel olduğunu bilmeyiz; bunun nedeni bizim yalanlarımızın olduğu yerde kabul edilebilir bir inanca sahip olmamız ve bazen sadece tahminde bulunmamızdır. Ancak eğer bir kişi en iyiyi yaparsa, rasyonel bir kişi ona mevcut enformasyonu vermiştir ve o zaman onun takip ettiği plan sübjektif olarak rasyonel bir plandır. Onun seçimi mutsuz olabilir, eğer öyleyse, bu onun inançlarının anlaşılır biçimde yanlış veya onun bilgisinin yetersiz olması nedeniyle, değil ise, acelecilikle ve aldatıcı müdahalelerle ve gerçekte ne istediğinin şaşkınlığı içinde yaklaşmasından dolayı değildir. Bu durumdaki bir kişi, kendi gördüğü ve kendi gerçek iyisi arasında herhangi bir tutarsızlık konusunda kusurlu değildir.

Müzakereci rasyonalite nosyonu açıkça ve oldukça yüksek şekilde karışık ve birçok unsurla birleşiktir. Ben yansıma sürecini yalnızca götürebileceği için, bütün bunları burada teker teker saymaya girişmeyeceğim. Eğer gerekiyor ise, birisi yapılabilecek yanlışların çeşitlerini, kişinin eğer yeteri kadar bilgisi vb. var ise, bunları görmek için başvurması gereken test türlerini sınıflandırabilir. Bununla birlikte, rasyonel kişinin kendisine açık olan en iyi planı bulana kadar müzakereye genel olarak devam etmeyeceğini de not etmek gerekir. Çoğu kez, eğer o kişi tatmin edici bir plan meydana getirebilirse, yani değişik bir minimum şartla karşılaşır, o bundan memnun olacaktır.<sup>15</sup> Rasyonel müzakerecinin kendisi biri diğerine benzeyen bir faaliyetir ve bunun kapsamıyla uğraşan

---

<sup>15</sup> Bu noktada bakınız H.A.Simon, *A Behavioral Model of Rational Choice/Rasyonel Tercihin/Seçimim Davranış Modeli*, *Quarterly Journal of Economics*, vol.69 (1955)



birisi onun rasyonel kararlarına tabidir. Buradaki şekli kural, emeğimizi, zamanımızı, çabalarımızı yansıtmaya geçecek planlarımızın müzakereci rasyoneliteyle ortaya çıkarılmasıdır. Biz müzakerenin maliyetini bir kez dikkate aldığımızda, bu, en iyi planın bulunması hakkındaki endişe yönünden mantıksızdır. Bizim seçtiğimiz plan, tam enformasyonumuza sahiptir. Daha ileri hesaplamalardan ve munzam bilginin sorunu daha da ağırlaştırmamasından muhtemel dönüşler olduğu zaman tatmin edici bir planı takip etmek kusursuz olarak rasyoneldir. Birisinin sonuçları kabul etmeye hazırlanması, müzakerenin kendisinin sağladığı hoşlanılmadan hiçbir şekilde daha irrasyonel değildir. Rasyonel olarak iyilik, karar verme sürecindeki herhangi bir değerden daha çekici değildir. Dikkatli yansıma sebebinin önemi, muhtemelen bir bireyden diğerine değişecektir. Buna karşın bir kişi, eğer onu yanlış yollara götürecektir düşünceleri göz ardı ediyor ve bu yönde bir isteksizlik gösteriyorsa, o kişi irrasyoneldir.

Rasyonel müzakerenin bu açıklaması kapsamında ben karar veren kişi bakımından belirli bir uzmanlığın gerektiğini varsayıyorum: o kendi isteklerinin ve amaçlarının, hem şimdiki, hem de gelecekteki genel özelliklerini bilmekte ve yine kendi arzularının göreceli yoğunluğunu tahmin edebilmekte ve eğer gerekirse ne istediğine karar verebilmektedir. Dahası, o kendisine açık olan seçenekleri düşünebilmekte ve bunları tutarlı bir düzen içinde tesis edebilmektedir: verili herhangi iki plandan tercih ettiği plan üzerinde çalışmakta veya geçişli olan bu tercihler arasında kayıtsız kalmaktadır. Bir plan bir defa seçildiğinde, kişi ona bağlı kalabilir, mevcut kışkırtmalara ve yanılsamalara karşı direnebilir. Bu varsayımlar, bütün (§25) süreç boyunca kullandığım iyi bilinen rasyonelite nosyonuna uygundur. Ben burada rasyonel olmanın bu yönlerini incelemeyeceğim. Genellikle arzularımızın göreceli yoğunluğunu tahmin etmede bize yardımcı olan amaçlarımızın bazı yollarını kısaca eleştirmekten söz etmek daha yararlı görünmektedir. Bizim bütün amacımızın rasyonel bir planı (veya tali planı) gerçekleştirmek olduğunu aklımızda tutmamız gerekir; ancak arzuların bazı yönlerinin bunu imkansız kıldığı açıktır. Mesela, biz amaçları, tanımların anlamsız olması nedeniyle veya iyi tesis edilmiş hakikatlerle çeliştiği için gerçekleştiremeyiz.  $\pi$  aşkın bir sayı olduğu kadar, cebirsel bir sayı olduğu için kanıtlanmaya çalışılması anlamsız bir sayıdır. Emin olun, bu önermeyi kanıtlamaya girişen bir matematikçinin, bu arada çok sayıda olgu keşfetmesi

ve bu kazanımın onun çabasını amorti etmesi gerekir. Ancak bir dereceye kadar onun amacı bir sahteliği kanıtlamak olmakla, onun planı eleştiriye açık olmalı ve o bir defa bunun farkına vardığında, onun artık bir amacı bulunmalıdır. Aynı şey bizim sahip olduğumuz yanlış inançlar üzerine olan arzular için de böyledir. Bu inançların dayandığı arzular irrasyonel de olsa, planı yürütmeyi bir dereceye kadar imkansız kılan bu sahte inançlar veya uygulanmaya başlanan üstün plan engellense de, yine de planlarımızın ilerlemesine imkan sağlayan yararlı etki, yanlış görüştür diye dışlanmamalı, bu sözde kullanışlı bir yanılsamaya başlangıç olmalıdır. (Ben burada ince teori içindeki bilginin rasyonel planların icrasının başarılı ilişkisinden olan olgulardan türetildiğini gözlemekteyim. Şimdiye kadar en azından atfedilen kendine özgü değer, gerçek inançlara sahip olmasının hiçbir temeli yoktur.)

Biz ayrıca arzularımızı hangi şartlar altında elde ettiğimizi ve bazı arzularımızın çizgi dışı olan değişik yönlerle sonuçlandırıldığını araştırmalıyız.<sup>16</sup> Nitekim bir arzu, aşırı genellemeden kaynaklanır veya az ya da çok tesadüfi birleşmelerden doğar. Bunun böyle olması, özellikle bizim gençliğimizde ve yeteri kadar tecrübeye ve olgunluğa sahip bulunmadığımız zamandaki gerekli düzeltmeleri yapmamamızın geliştirdiği olası muhalif olma olgumuzdandır. Bizim isteklerimiz aşırı olabilir, daha önceki bir periyottaki ağır depresyondan veya kaygıdan dolayı ya da aşırı bir tepkinin tuhaf acilliğinden elde edilmiş bulunabilir. Bu süreçlerin çalışılması ve bunların bizim arzular sistemimizin normal gelişimi üzerindeki rahatsız edici etkisi, bizim buradaki ilgimiz kapsamında değildir. Bununla birlikte, bunlar müzakerenin önemli aygıtları olan belirli kritik yansımaları teklif ederler. İsteklerimizin başlangıcının farkına varılması, çoğu zaman belirli şeyleri diğerlerine göre gerçekten daha fazla arzuyla yapmamızı bize mükemmel bir açıklıkla sağlayabilir. İnce eleyip sık dokuma gibi kritik durumlar karşısında, bazı amaçlar bize daha az önemli görüldüğü gibi veya onlara başvurulması tamamen kayıp olsa bile, belki diğerleri bize tercih/seçim için yeterli önemde ve güvende bir zemini varsaymayı sağlayabilir. Elbette, bizim bazı arzularımızın ve muhalefetimizin altındaki şansız koşullara rağmen seçimi-miz akla yatkındır. Bunlar daha hala rasyonel planlarımıza uygun olabilir ve hatta bunların yerine getirilmesini büyük oranda artırabilir. Eğer

---

<sup>16</sup> Bu paragraftaki açıklamalar için R.B.Brandt'a borçluyum.

öyleyse, bunlar hepsinden sonra mükemmel şekilde rasyonel olarak sonuçlanacaktır.

Son olarak, ayrıca planlar arasında tercih/seçim yapmakta kullanılacak mutlak zaman bağlantılı ilkeler vardır. Erteleme ilkesinden zaten söz etmiştim. Bu ilke, her şey eşittir. Rasyonel planlar, bağlantılı olgularla ilgili açık bir görüşe sahip oluncaya kadar elimizin serbest kalmasını devam ettirir. Dahası biz saf zamanlı tercih için reddetme zeminini ayrıca inceleyeceğiz. (§45) Biz hayatımızı bir bütün olarak görürüz. Tek bir rasyonel konudaki aktiviteler zamana yayılır. Sadece geçici olan veya şimdiden uzak bulunan pozisyonlar, bir anın diğerinden daha lehte olması için bir neden değildir. Gelecekteki amaçlar, sadece gelecek olması nedeniyle hesap dışı bırakılamaz. Buna rağmen, biz elbette bunlara, eğer bunlar üzerinde düşünmek için neden varsa, bunlar ilgilerini bir başka şeye verse, bunların yerine gelmesi daha az mümkün bulursa, daha az ağırlıkta önem atfederiz. Bizim hayatımızın farklı kısımlarına zamanın her anında aynı tahsiste bulunmamız gerçekten önemlidir. Bu değerler, bizim belirleyebildiğimiz ve şimdiki perspektifimizin şartlarını etkilemeyinceye kadar tüm planın kendisine bağlı olmalıdır.

Diğer iki ilke, zaman içinde bizim bütün planlarımızı şekillendirmeye uygulanır. Bunlardan birisi devamlılıktır.<sup>17</sup> Bunun bize planın etkinlik programının sırasını hatırlatmasından bu yana, etkinliklerin birisinin diğerini erken veya geç etkilemesi buna bağlıdır. Planın tamamı belirli bir birliğe, baskın bir temaya sahiptir. Yani her periyodun ayrı bir fayda işlevi yoktur. Sadece dikkate alınan periyotlar arasında bir etki mevcut değildir; ancak yukarı ve aşağı maddi sallanmalardan mümkün olduğu kadar sakınılmalıdır. Yakın ilgili ikinci ilke, bizim yükselmemizin avantajlarını incelememizi veya en azından beklentilerin önemli ölçüde düşüşünü zapt eder. Hayatın değişik aşamaları vardır. Her biri ideal olarak kendi karakteristik görevleriyle ve meşguliyetleriyle ilgilidir. Diğer şeyler eşittir. Biz şeyleri erken aşamalarda düzenlemeliyiz. Böylece daha mutlu bir hayat için sonrakilere izin vermiş oluruz. Hayatın büyük kısmı, beklenen tercihlerin zamanla ortaya çıktığını göstermektedir. Bir etkinliğin değeri eğer kendi periyoduna bağlı olarak de-

---

<sup>17</sup> Bu isim Jan Tinbergen'den alınmıştır. *Optimum Saving and Utility Maximization* / *Optimum Tasarruf ve Zaman Üzerinden Fayda Maksimizasyonu*, *Econometrica*, vol.28 (1960)

ğerlendirilirse, bunun mümkün olduğunu varsaymamız, bizim bu tercihi anılar üzerindeki göreceli büyük hoşnutluk ve antipati yoğunluğuyla açıklamaya çalışmamızı gerektirir. Hatta hoşlanmanın toplamı, hoşlanmanın lokal tahmini ile aynı ise, artan beklentiler fark yapacak bir memnuniyet ölçüsü sağlamalıdır. Ancak bu unsuru bir kenara bıraksak bile, yükselen veya en azından azalmayan plan, daha sonraki etkinlikler çoğu zaman birbirine bağlı ve birleşik oluncaya kadar, hayatın bütünü içindeki sonuçlar ve hoşnutluklar, planı düşürmeyecek bir tutarlı yapı olarak daha tercih edilebilir görünür.

Ben, müzakere cihazları ve zaman bağlantılı ilkeler hakkındaki bu açıklamalarla Sidgwick'in kişinin iyi nosyonunu tamamlamaya çalıştım. Özetle, bizim iyimiz hayat planımız tarafından belirlenir. Onun için eğer gelecek doğru öngörülebilir ve hayal edildiği kadar yeterli şekilde gerçekleştirilebilirse, biz müzakereci rasyonaliteyi tam olarak uygulamışız demektir. Tam da bizim incelediğimiz bu meseleler, bu anlamda rasyonel olmayla bağlantılıdır. Burada vurgulanması önemli olan husus, rasyonel bir planın belirli koşullar oluştuğunda seçilmesidir. İyi ölçütü adalet ölçüsüne benzer bir şekilde farazidir. Bazı şeyleri kendi değerimize göre yapmanın gerekip gerekmediği sorulduğunda, cevap, planın müzakereci rasyonaliteye göre seçilmesinin ne kadar uygun olduğuna bağlıdır.

Rasyonel planın bir özelliği de, planının bireyin dışına taşınmasının bireyin zihnini değiştirmeyeceği ve onun bunun yerine bir başka şeyi yapmayı arzu edeceğidir. Rasyonel bir insan öngörülebilir sonuçlardan dolayı kendisini fazla muhalif hissetmez. Sadece uyguladığı planları takip etmekten pişman olur. Bu tür bir pişmanlığın eksikliği, her halükarda planın rasyonel olmadığının yeterli güvencesi değildir. İncelediğimizde bize açık olan daha iyi bir başka plan bulunabilir. Yine de, eğer bizim enformasyonumuz doğru ve ilgili diğer hususlara göre olan sonuçlar bizim anlayışımızı tamamlıyor ise, birisi bunu mutlak olarak iyidir şeklinde yargılamasa dahi, biz rasyonel bir planı takip ettiğimiz için pişman olmayız. Bu durumda, plan objektif olarak rasyoneldir. Elbette biz başka şeylerden dolayı pişman olabiliriz. Mesela mutlu olmanın imkansız olduğu türde şansız şartlar altında yaşayabiliriz. Bu durumda, makul olarak hiç doğmamış olmayı arzu ederiz. Fakat bundan dolayı doğmuş olmaktan pişman olmayız. En kötü olsa da, bazı ideal standartlara göre yargıladığımız en iyi hayatı takip ederiz. Rasyo-

nel bir insan takip ettiği sübjektif bir plandan pişmanlık duyabilir; ancak bu pişmanlık hiçbir şekilde onun seçiminin eleştiriye açık olmasından dolayı değildir. O, en iyisini zamanında yapar görünür ve onun inancı daha sonra şanssız sonuçlarla yanlış olduğunu kanıtlsa da bunlar onun hataları değildir. Kendisini suçlaması için hiçbir neden yoktur. Hangisinin iyi ve hatta en iyi plan olduğunu bilmesinin bir yolu da mevcut değildir.

Bu yansımaları bir araya koyarsak, rasyonel bir birey daima bizim sahip olduğumuz rehber ilkelere göre hareket etmiştir. O nedenle, onun planlarının sonuçta hiçbir konuda istenilen sonucu elde etmemesi durumunda onun suçlanması gerekmez. Onun kendisini fazla çalışmayı devam ettirirken görüntülemesi hususunda, o hayatının her anında muhakemeler dengesinin gerektirdiğini veya en azından izin verdiğini yaptığını söyler.<sup>18</sup> O nedenle, onun varsaydığı herhangi bir risk değerli olmalıdır. Böylece en kötü olan meydana geldiğinde, bunu onun önceden görmesinin herhangi bir nedeni olmalıdır. O, hala yaptığının eleştiri üstü olduğunu ileri sürer. O, kendi seçiminden pişman olmaz. En azından daha sonra yaptığını yaptığı zaman, başka türlü yapmasının daha rasyonel olduğuna inandığı anlamında bir şey söylemez. Bu ilke, bizi mutlak olarak bizim aksilikleri takip edecek adımlar atmamızı engellemez. Bizi hiçbir şey belirsizliklerden ve bilgimizin sınırlanmasından korumaz veya bizim, bize açık olan en iyi seçeneği bulmamızı garanti etmez. Müzakereci rasyonellikle hareket etmek, sadece bizim tutumumuzun suçlanmanın üzerinde olmasını sağlar ve biz mesaimizden dolayı kendimize karşı sorumluyuzdur. Biz gerçekten birisinin ben şimdiki icraatlarımın daha sonra değerlendirilmesini, başka insanların işlerini değerlendirmekten daha fazla dikkate almıyorum demesini sürpriz olarak karşılarız. (çok fazla değildir ama biz böyle varsayalım) Birisinin kendisinin gelecekteki taleplerini ve çıkarlarını başkalarına karşı eşit şekilde reddetmesi, o kişinin onlara karşı sadece sorumsuz olması demek olmadığı gibi onun kendisine karşı da sorumsuz olması demek değildir. O, kendisini tahammüllü bir birey olarak görmemektedir.

---

<sup>18</sup> Bu paragraf içindeki bu ve diğer noktalar için bakınız Charles Fried, *An Anatomy of Values/Bir Değerler Anatomisi*, (Cambridge, Harvard University Press, 1970), sf. 158-169 ve Thomas Nagel, *The Possibility of Altruism/Diğerkamlık Olasılığı*, (Oxford, The Clarendon Press. 1970) özellikle ch.VII

Şimdi bu yolla, doğru ilkesinin kendisine benzeyen sorumluluk ilkesine bakalım. Kişinin kendisine ait değişik zamanlı talepleri, kişinin her bir zamanda teyit ve takip ettiği plan olarak çok fazla düzeltilmiştir. Kişi bir zamanki icraatlarından, söz gelişi, bir başka zamanda şikayet etmez. Bu ilke, elbette, zorluklara veya çile çekmeye dayanıklı olmayı istemeyi hariç tutmaz; ancak bu beklenen ve umut edilen iyi açısından şimdi kabul edilebilir bir şeydir. Orijinal pozisyon açısından, bunun kişisel sorumlulukla ilgisi yeteri kadar açıktır. Müzakereci rasyonalite nosyonu burada uygulanıncaya kadar, eğer bunu uygulamanın sonuçları kişisel suçlamanın en az memnun olunacak olasılıklarının gerçekleşmesine öncülük etmez ise, bu tarafların adalet ilkesinde anlaşamamaları demektir. Onlar pişman olmamaya çabalamalıdır. Ve zorlayıcı taahhütlerin daha erken incelenmesinde gördüğümüz üzere, hakkaniyet ilkesi, bunun gereklerini karşılamakta diğer anlayışlara göre daha iyi görünmektedir. (§29)

Rasyonalite olarak iyilik üzerine son bir gözlem. Bu anlayışın bir kişinin devamlı olarak planlamasını ve hesaplamasını ifade etmesi nedeniyle buna itirazda bulunulabilir. Ancak bu yorum bir yanlış anlamaya dayanmaktadır. Teorinin ilk amacı kişinin iyisi için bir ölçüt sağlamaktır. Bu ölçüt esas olarak tam müzakereci rasyonaliteyle seçilebilen rasyonel planın referansıya tanımlanır. Tanımın farazi doğası akılda tutulmalıdır. Mutlu bir hayat şunu veya bunu kararlaştırmakla elde edilmez. Tanımın sadece kendisinden veya özel olarak ihtiva ettiği etkinliklerden çok az da olsa rasyonel planın içeriği hakkında bir şey söylenebilir. Bireyin ve hatta bir toplumun, tamamen spontan eğilimlerle hareket ederek mutluluğu elde etmesi inanılır bir şey değildir. Büyük bir şans veya iyi bir talihle bazı insanlar, müzakereci rasyonelliği uygulayarak hayat yolu üzerinde tam bir doğallıkla bir şeylerin olmasını sağlayabilirler. Gerçi, hayatın çoğu kısmında, zaman içinde kendimizi bir kişi olarak düşünmeden ve görmeden, hareket tarzımızdan neredeyse kesinlikle pişman olmadan çok fazla mutlu olamayız. Bir kişi talihsizlikler olmadan kendi doğal dürtülerine dayanarak başarılı olsa dahi, biz hala onun gerçekten talihli olup olmadığını değerlendirmek amacıyla onun iyi anlayışına ihtiyaç duyarız. O da böyle düşünebilir ama kendisini kandırabilir de ve bu meseleyi çözmek için biz, onun neyi yapmasının rasyonel olduğunu, bunun yapmaktan dolayı rahatsız olmadığı için bağışlanan uygun ödeneklerle ve her neyse menfaatler sağladığı gibi

farazi tercihleri inceleriz. Daha önce de not ettiğim üzere, karar verme icraatının değerinin kendisi rasyonel bir değerlendirmeye konudur. Bizim karar vermek için harcadığımız çabalar, başka diğer şeyler gibi şartlara bağlıdır. Rasyonalite olarak iyilik, bu soruyu kişiye ve durumunun olasılıklarına bırakır.

## 65. ARİSTOTELES İLKESİ

İyi tanımı tamamen şeklidir. Bu çok basit olarak, bir kişinin iyisinin onun seçtiği hayatın rasyonel planı tarafından belirlendiğini, bunun da, o kişinin planlarının maksimal sınıfından müzakereci rasyonaliteyle seçilenler olduğunu ifade eder. Müzakereci rasyonalite nosyonu ve rasyonel tercih/seçim ilkesi, her ne kadar incelenebilir anlayışlar karmaşasına dayanmakta ise de, biz hala tek başına olarak rasyonel planların tanımından, bu planların muhtemelen ne tür amaçları teşvik ettiğini türetemeyiz. Bu amaçlardan hüküm çıkarmak için bazı genel olguları dikkate almak gerekir.

Her şeyden önce, insanın arzularının ve ihtiyaçlarının geniş bir özelliği vardır. Bunların göreceli aciliyeti, yenilenme döngüleri ve gelişme evreleri psikolojik ve diğer şartlar tarafından etkilenir. İkincisi, planlar insan kapasitesinin ve yeteneğinin gereklerine, olgunlaşma ve büyüme trendlerine uymalı ve bunların bu veya şu amaca göre en iyi nasıl eğitileceği ve öğretileceği dikkate alınmalıdır. Dahası, ben Aristoteles İlkesi olarak açıkladığım bir başka temel motivasyonu postulat olarak seçeceğim. Son olarak, sosyal dayanışmanın genel olguları dikkate alınmalıdır. Toplumun temel yapısı, belirli bazı tür planların teşvik edilmesine ve desteklenmesine bağlıdır. Bunun nedeni bazı planların diğerlerine göre toplumun üyelerine adaletle tutarlı yollar içinde ortak iyiye katkı yapmaları konusunda faydalı olmasıdır. Bu şartların dikkate alınması alternatif planları daraltır. Böylece karar verme sorunu, zaten bazı durumlarda kabul edilebilir şekilde belirlidir. Emin olun, göreceğimiz üzere, belirli keyfilikler hala durmaktadır; ancak doğrunun önceliği bunu adalet açısından artık problem olmaktan bir şekilde sınırlandırmıştır. (§68)

İnsanın ihtiyaçları ve yetenekleri hakkındaki genel olgular yeteri kadar anlaşılmalı olmakla, ben burada sağduyu bilgisinin bizim amaçlarımız için yeterli olduğunu varsayıyorum. Aristoteles İlkesini ele al-

mazdan önce, (benim böyle isimlendireceğim üzere) kısaca insanın iyilerini ve adaletin kısıtlamalarını yorumlayacağım. Rasyonel planın verili tanımına göre, biz etkinliklerle ve amaçlarla ilgili olan bu iyiler üzerinde, eğer bunlar hayatımızda merkezi bir yerde değil iseler ve yine bunlar kendilerine önem de verseler, bunların özellikleri her neyse biz bunlar hakkında düşünmeliyiz.<sup>19</sup> Tam teoremin içinde olmasından itibaren, rasyonel planlar adalet ilkeleriyle tutarlı, insanın iyileri de benzer şekilde zoraki olmalıdır. Nitekim tanıdık değerler olan kişisel sevgi ve arkadaşlık, anlamlı çalışma ve sosyal işbirliği, bilgiyi arama ve moda ve güzel nesnelere tasarlanması sadece bizim göze çarpan ulusal planlarımız değildir. Bunlar aynı zamanda adaletin izin verdiği tarzda ilerlemesi gereken önemli parçalardır. Hiç kuşkusuz bu değerleri korur ve tayin ederken, çoğu zaman gayri adil hareket etmenin çekiciliğine kapılırız; ancak bu amaçları elde etmek yaradılıştan adil olmayan şeyleri yapmak insani değerlerin tanımına dahil değildir. (§66)

Bu değerlerin sosyal dayanışması, bunların sadece bunlardan hoşlananlar için değil, benzer şekilde başkalarının iyilerini de artırmak için iyidir olgusunda gösterilebilir. Bu amaçların elde edilmesinde, genellikle işbirliği içinde olduğumuz kişilerin rasyonel planlarına da katkı yaparız. Bu bağlamda, bunlar tamamlayıcı iyilerdir ve bu açıklamalar varlıklarını ayırdıklarımıza özel övgü olarak da kullanılır. Bir şeyi övmek, o şeyi iyi yapan (istemek rasyoneldir) özellikleri vurgularla ve onaylayıcı açıklamalarla anlatmaktır. Dayanışmacı bu olgular, uzun vadede tanınan değerleri içeren daha ileri nedenler içindir. Bizim başkalarının iyiliğini ve saygınlığını arzu ettiğimiz varsayılması veya en azından onların düşmanlığından ve hakaretlerinden kaçınmamız, hayatın bu planlarının onların daha ileri amaçlarının bizim amaçlarımız gibi tercih edilmesini gerektirir.

Biz şimdiki başlığımıza dönersek; geri çağırdığımız Aristoteles İlkeleri aşağıdaki gibi çalışır: diğer şeyler eşittir, insanlar kendi kapasitelerini (doğuştan gelen veya eğitilen yeteneklerini) uygulamaktan keyif alırlar ve uğraşları gerçekleşen kapasitelerini daha da artırır veya kar-

---

<sup>19</sup> Bu iyilerin açıklanmasında ben C.A.Campbell'den yararlandım, *Moral and Non-Moral Values/Ahlaki ve Gayri Ahlaki Değerler, Mind*, vol.44 (1953); bakınız sf.279-291.



maşıklığını büyütür.<sup>20</sup> Buradaki sezgisel fikir, insanların daha usta oldukları şeyleri yapmaktan daha çok hoşnut oldukları ve eşit olarak iyi yaptıkları şeylerden, büyük dağarcıklarındaki daha karışık ve daha zekice olanı tercih etmeleridir. Mesela, satranç damadan daha karmaşık ve zekice bir oyundur ve cebir temel aritmetikten daha karışıktır. Nitekim ilke hem satranç, hem de dama oynamayı tercih eden birisinin aritmetik yerine cebir çalışmayı tercih ettiğini söyler. Biz burada Aristoteles İlkesi'nin neden doğru olduğunu açıklama ihtiyacında değiliz. Karmaşık etkinlikler muhtemelen daha eğlendiricidir; çünkü bunlar değişiklik ve yenilik deneyimleri arzusunu tatmin eder; başarı ve buluş için marifet odası bırakır. Onlar aynı zamanda öngöründe bulunmanın ve sürpriz yapmanın hazzını ve çoğu kez etkinliğin tüm şeklini, onun yapısal gelişmesinin büyüleyici ve güzel olmasını çağrıştırırlar. Dahası basit etkinlikler bireysel tarz ve kişisel anlatım ihtimalini hariç tutarken, karmaşık etkinlikler acaba bunların aynı yolla yapılması için nasıl izin verir ve hatta bunları neden gerekli görür? Eğer yolumuzu hiç bulamaz

---

<sup>20</sup> "Aristoteles İlkesi" bana, Aristoteles'in *Nicomachean Etiğinde* mutluluk, etkinlik ve haz arasındaki ilişkiler üzerine söylediklerine uygun görünmektedir, bk.VII,chs. 11-14 ve bk.X,chs.1-5. Ne var ki o bu ilkeyi çok açık bir şekilde ifade etmemiş, sadece bir kısmını örtülü şekilde iyi ifade etmiştir, ki ben bunu "Aristoteles İlkesi" olarak isimlendirmiyorum. Bununla birlikte Aristoteles, ilkeyi ileten iki noktayı kesin olarak onaylamıştır: (1) haz ve memnuniyet her zaman sağlığı ve normal durumu geri getirmenin ya da eksikleri gidermenin sonucu olan araçlar değildir; aksine hazın ve memnuniyetin pek çok çeşidi bizim yetilerimizi uygulamamızdan oluşur ve (2) bizim doğal kuvvetlerimizi uygulamamız insanın iyisine öncülük eder. Daha ilerisi, (3) daha haz verici etkinlikler, daha çok arzu edilen ve dayanıklı olan memnuniyetler fikri büyük yeteneklerin uygulanmasından kaynaklanır, ki bunların ihtiva ettiği daha karmaşık farklılıklar sadece Aristoteles'in doğal düzen anlayışına uygun olmayıp, aynı zamanda nedenleri ifade etmese dahi, devamlı olarak yapılan değerler yargısına benzeyen uygun şeylerdir. Aristoteles'in haz ve memnuniyet açıklaması üzerine bir inceleme için bakınız W.F.R.Hardie'nin *Aristoteles's Ethical Theory/Aristoteles'in Etik Teorisi*, (Oxford, The Clarendon Press, 1968), ch.XIV. Aristoteles'in doktrininin yorumu G.C.Field tarafından verilmiş olup, bu benim Aristoteles İlkesi olarak isimlendirdiğimi çok kuvvetli şekilde sunmaktadır, (*Moral Theory/Ahlak Teorisi* (London, Methuen, 1932), sf.76-78. Mill'de bunu çok kapalı bir yaklaşımla ifade etmektedir, *Utilitarianism/Faydacılık*, ch.II.pars.4-8. Burada önemli olan bir diğer husus R.W.White'in takdim ettiği etkili motivasyon anlayışıdır, ki bu benim dayandıklarım üzerinedir, *Ego and Reality in Psychoanalytic Theory/Psikoanalitik Teoride Ego ve Gerçeklik, Psychological Issues*, vol. III. 1963) ch.III. Yine bakınız sf. 173-175, 180f. Ben bu ilkenin yorumunun incelenmesini ve bu ismin uygunluğunu J.M.Cooper'a borçluyum.

isek, kendi doğal eğilimimizin ve kaçınılmaz görünen geçmiş deneyimlerimizin dersini takip ederiz. Büyük ustalar oyunun kendi karakteristik tarzı noktasında olsalar dahi, bu özelliklerin her biri en iyi satrançla örneklenebilir. Bu düşünceler Aristoteles İlkesi'ni veya bu ilkenin anlamının ayrıntılarını açıklasa da, ben bunları bir kenara koyacağım. Ben iyi teorisi için hiçbir şeyin bu sorunun üzerine bağlı olduğuna inanmıyorum.

Aristoteles İlkesi'nin kapsayıcılığın değişik ilkelerini ihtiva ettiği aşikardır. Veya en azından büyük karmaşıklıkların açık olgusu, mukayese edilecek olan aktivitelerin tüm becerilerini ve farklılıklarını ve ek olarak bazı ileri olanlarını ihtiva edenlerdir. Bir kez daha ifade etmek gerekir ise, diğerleri tarafından kullanılmayan her bir çeşit etkinlik, yeteneklere ihtiyaç duysa bile biz bunlarla ancak kısmi bir düzen kurabiliriz. Bu tür bir düzen, bize analiz yapabilecek ve farklı görünen etkinlikleri karşılaştırabilecek biraz göreceli de olsa kesin teoriye ve karışıklık ölçüsüne sahip olmamıza kadar ki en iyi düzendir. Ne var ki, ben bu problemi burada incelemeyeceğim; ancak bunun yerine bizim sezgisel karmaşa nosyonunun amacımız için yeterli olduğunu varsayacağım.

Aristoteles İlkesi, bir motivasyon ilkesidir. Bu ilke, büyük arzularımızı dikkate alır ve etkinliklerimizi etkileyen bir akış üzerinden sürekli olarak uyguladığımız bazı şeyleri neden yapmayı tercih ettiğimizi, bazı şeyleri neden yapmamayı tercih ettiğimizi açıklar. Dahası, bu ilke arzularımızın modeli içindeki değişiklikleri yöneten psikolojik kanunu açıklar. Yine bu ilke, bir kişinin kapasitesinin (psikolojik ve biyolojik uygunluğu getirerek, mesela, genç bir çocuğun sinir sisteminin gelişmesini) zamanla artmasını kapsar ve o kişi bu kapasitelerini eğiterek geliştirir. Bunları nasıl uygulayacağını öğrenir, bunun sonucunda da yeni fark ettiği daha karmaşık aktivitelerle uğraşmayı tercih eder. Daha önce hoşlandığı basit şeyler, artık ona yeteri kadar ilginç ve çekici gelmez. Eğer biz neden pratik yapmanın ve öğrenmenin stresi altına girdiğimizi sorgularsak, bunun nedeni (eğer biz harici ödülleri ve cezaları bu hesabın dışında bırakırsak) geçmişte öğrendiğimiz şeylerle bazı başarılar kazanmamız ve etkinliklerin keyfini tecrübe ederek bir zamanlar kazandığımız büyük beceri dağarcığını beklenen daha büyük tatminlere yönlendirmemizdir. Bu konuda Aristoteles İlkesi'nin aynı zamanda refakat etme etkisi de vardır. Başkalarının iyi yaptığı işlere tanık olduğumuzda, bunlardan keyif alırız ve keşke biz de bunları yapabilirsek diye

heves ederiz. Biz kendi doğamızda gizli olanı bulduğumuzda, yeteneklerini uygulayabilen kişilere benzemeyi isteriz.

Nitekim bizim ne kadar öğrendiğimiz ve doğuştan gelen kapasitemizi hangi ölçüde eğittiğimiz, bu kapasiteleri ne kadar büyük ve ne kadar zor bir çabayla gerçekleştirdiğimize bağlıdır. Bir yarış vardır, söz gelişi bu yarış, yeteneğin büyük şekilde gerçekleşmesiyle uygulamanın tatmininin artmasıyla, etkinliğin daha yorucu ve zor hale gelmesiyle, öğrenme çabasının artması arasındadır. Varsayalım ki, eğitimin zorluklarının daha ağır bir sınır olmadan yapılabilmesine karşın, doğal yeteneklerin bir sınırı vardır. Kazanılmış yeteneğin bir düzeyi olmalıdır. Bu düzey daha ileri uygulamanın ve çalışmanın bununla ilgili olarak getirdiği ve bunun sürdürdüğü yük tarafından kazanılanlarla bu düzeye kadar artar ve bu suretle bunu tam olarak dengeler. Bu iki güç birbirini dengelediğinde, denklige ulaşılır ve bu noktada kapasiteyi büyük ölçüde gerçekleştiren çaba durur. Eğer etkinliğin memnuniyetleri yeteneğin yükselmesiyle birlikte çok yavaş olarak artarsa, (doğuştan gelen yeteneğin en alt seviyede olduğu bir endeks varsayalım) bu durum, bunu takip eder. Daha sonra karşılıklı olarak büyük öğrenme çabası çok geçmeden bizim vazgeçmemize öncülük eder. Bu durumda biz asla daha karmaşık belirli etkinliklere kalkışmadığımız gibi, böyle bir arzuyu da geliştirmeyiz.

Aristoteles İlkesi'ni doğal bir olgu olarak kabul etmek, genel olarak rasyoneldir; çünkü bu diğer varsayımlar açısından olgun kapasiteyi gerçekleştirir ve eğitir. Maksimal veya tatmin edici planlar, neredeyse kesinlikle bir şeyleri bariz ölçüler içinde yapmamızı sağlayan planlardır. Sadece Aristoteles İlkesi tarafından bu yönde postüle edilmiş bir eğilim yoktur; ancak sosyal dayanışmanın plan olguları ve bizim çıkarlarımızın doğası çok dar olarak bizi aynı yolda yorum yapmaya yönlendirir. Rasyonel bir plan -her zaman doğrunun ilkeleriyle zorlar- kişiye gelişme imkanı verir. Şartların izin verdiği kadarıyla kişinin yeteneklerini olabildiğince gerçekleştirmesini sağlar. Dahası, kişinin birlikte olduğu kişilerden de, ortak çıkarlarını geliştirmek için bu etkinliklere destek olmaları beklenir ve bunu yapmakla gösterdikleri insani mükemmelliğin örneği olmaktan dolayı o insanlar haz duyarlar. Bir ölçüde, başkalarının saygı ve takdiri arzu edildiği için, bu arzu ve takdir Aristoteles İlkesi tarafından başka insanlar için de iyidir.

Bu ilkenin yanlış anlaşılmasını önlemek için akılda tutulması gereken birkaç nokta vardır. Tek bir şey için vardır; o da bu ilkenin bir eğilimi formüle etmesi ve fakat tercih/seçim için değişmez bir model olmaması ve diğer eğilimler gibi gerektiğinde geçersiz olabilmesidir. Denkleştirici eğilimler, gerçekleştirilen kapasitenin gelişmesini ve daha karmaşık etkinliklerin tercih edilmesini engeller. Eğitim ve başarı, hem psikolojik, hem de sosyal çeşitli tehlikeleri ve riskleri barındırır ve bunlarla ilgili endişeler orijinal eğilimlere ağır basar. Bizim bu ilkeyi, bu olgulara izin verecek şekilde yorumlamamız gerekir. Eğer bu kullanışlı bir teorik nosyon ise, öne sürülen eğilim göreceli olarak kuvvetli olmalı ve kolay kolay eş ağırlıklı olmamalıdır. Gerçekten olay budur. Ben buna inanıyorum ve sosyal kurumların dizayn edilmesinde bunun büyük bir yeri olması gerekir; aksi takdirde insanlar kendi hayat şekillerini ve kültürlerini anlamsız ve boş bulurlar. Hayatları yorucu bir rutin haline geldikçe, insanların hayat belirtileri ve hayattan aldıkları zevk bozulur. Bu da kendilerini dini ibadete veya sadece pratik meselelere ve hatta oyuna ve eğlenceye vb. veren insanların hayat şekillerinin onların enerjilerini emmesiyle ve bunun da onların sonu olmayan inceliklerini ve zekalarını geliştirme eğilimi oluşturmamasıyla doğrulanmış olur. Sosyal uygulamalar ve birlikte yapılan etkinlikler, birçok bireyin hayal gücünden ortaya çıktığı için, bunlar onların daha karmaşık bir dizi yeteneklerinin ortaya çıkmasına ve onları artan bir şekilde bazı şeyleri başka şekilde yapmaya zorlar. Bu süreç doğal ve özgür aktivitelerin verdiği zevkle birlikte yürür ve bu da çocukların ve aynı özellikleri gösteren hayvanların spontan oyunlarıyla doğrulanır.

Daha ileri bir düşünce, ilkenin tercih edilen herhangi bir özel etkinlikte öne çıkarılmamasıdır. Bu düşünce, her şey eşit iken, bizim gerçekleşen büyük kapasite dağılımımıza bağlı ve karmaşık şeyleri tercih ettiğimizi söyler. Daha kesin olarak, bizim ilişki kapsamında olan bir dizi etkinliği bir zincir içinde sıraya koyduğumuzu varsayalım. Bu  $n$ th ( $n$ .) etkinliğin  $n-1$ th/ $n-1$ .) etkinliğindeki bütün becerileri ve buna ekli olarak daha ileri olanları uyguladığı anlamına gelmektedir. Şimdi ortak hiçbir unsuru olmayan pek çok sayıda başka zincirler vardır ve dahası belirsiz pek çok zincirin, bu etkinliği inşa etmek ve zenginleştirmek için aynı etkinlikten farklı yolları temsil ederek başladığını söyleyelim. Aristoteles İlkesi, ne zaman bir kişi bir zincire ait olan (ve belki de birkaç zincir) bir etkinlikle uğraşsa, o kişinin zincirin üstüne çıkmaya eğilimli

olduğunu söyler. Genelde, o kişi  $n-1$ th ( $n-1$ .) etkinlikte  $n$ th ( $n$ .) etkinliği yapmayı deneyecektir ve bu eğilim o kişinin şimdiye kadar gerçekleşmiş olan en fazla kapasitesinden daha güçlü ve onun öğrenme ve eğitim çabasının bulunduğu en az ağır kapasitedir. Zincirin üstüne çıkmak için muhtemel bir tercih veya daha az stresle daha yüksek yetenekleri uygulamayı teklif eden bir ihtimal vardır. Bu kişinin takip ettiği gerçek yön, o kişinin bulunduğu en çok çekici olan etkinliklerin birleşimidir ve o kişi kendi eğilimlerinin ve yeteneklerinin, kendi sosyal şartlarının, kendi yardımcılarının takdirinin ve cesaretinin gerektirdiği gibi karar verir. Nitekim doğal varlıklar ve sosyal fırsatlar bireylerin sonunda tercih ettikleri zincirleri açıkça etkiler. İlkenin kendisi seçilen her zincirin yükselme eğilimini savunur. Bu rasyonel plan herhangi bir özel amacı ihtiva etmeye zorlamadığı gibi toplumun özel herhangi bir şeklini de ifade etmez.

Yine her etkinliğin bir zincire ait olmasının muhtemelen gerekli olmadığını varsayalım. Bunun nedeni, insan becerisinin normal olarak her bir etkinliğin beceri envanterinin ve farkının gelişmesini ortaya çıkaran zincirin devamlılığını keşfedecek gücünün olmasıdır. Biz zincirin yukarıya doğru çıkmasını, her halükarda yükselmesi tercih edilen zincirin seviyesinin artması ve korunması için gerekli kaynakları tükettiğinde durdururuz. Dahası buradaki kaynaklar çok geniş olarak alınır. Nitekim bunların arasında en önemli olanlar zaman ve enerjidir. Bunun nedeni, mesela bizim ayakkabılara bağlarını geçirmemizin veya bağları derhal bağlamamızın ve her günlük etkinliklerimizde karmaşık ritüelleri normalde yapmamızın bizi hoşnut etmesindedir. Gün içinde çok fazla zaman vardır ve bu bizim, bize açık olan bütün zincirlerin kapasitemizin üst sınırına kadar yükselmesini önler. Bir hücredeki mahkumun, başka şeylerle uğraşmamak için, günlük rutinlerinde bunları yapmanın yolunu bularak zaman geçirmesi ondandır. Şekli ölçüt, rasyonel bireyin, her bir zincirin programda daha ileri bir iyileştirmeye sonuçlanmayan noktaya kadar yükselmesinde, tercih edilen (adalet ilkesiyle uyumlu) etkinlikler modelini ve usullerini seçmesidir. Bu elbette bize nasıl karar vereceğimizi söyleyen standartların tamamı değildir; aksine bu sınırlı zaman kaynaklarına ve enerjisine vurgu yapar ve neden bazı etkinliklerin diğerlerine rağmen hafife alınmasını, bunların izin verdiği bizim uğraştığımız daha ileri ayrıntının şekli içinde açıklar.

Aristoteles İlkesi'nin doğru olduğunu varsaymak için herhangi bir neden olmadığına itiraz edilebilir. Kendini gerçekleştirmenin idealist nosyonunu taşıyan belirli bir benzerlik gibi bu da filozofların ilkesinin küçük bir destekle çevrelenmesidir. Ancak bu çocukların ve bazı hayvanların davranışlarıyla her günkü hayatın dışındaki olgular tarafından da karşılanır görünür. Dahası bu evrimsel açıklamaya duyarlı görünür. Doğal seleksiyon bu ilkenin doğruluğunun en lehteki yaratıcılarından olmalıdır. Aristoteles insanların bilmeyi arzu ettiklerini söyler. Eğer bu ilke gerçekten doğru ise, erişebileceğimiz sürece daha karmaşık ve talepkar her türden etkinliklerle uğraşma arzusu, muhtemelen bizim bu arzuyu doğal ilerlemeden elde etmiş olmamızdandır.<sup>21</sup> İnsanlar daha büyük tecrübe çeşitlerinden keyif alırlar. Bu tür etkinliklerin sağladığı yeniliklerden ve sürprizlerden, becerilerden ve buluşlardan memnun olurlar. Kendiliğinden yapılan bu tür etkinliklerin çokluğu, bizim sahip olduğumuz hayal gücünün ve yaratıcı fantezinin zevkli bir ifadesidir. Nitekim Aristoteles İlkesi, insanların önemli olarak sadece bedensel ihtiyaçlarının baskısıyla değil; fakat aynı zamanda kendi basit şeylerini yapma zevkinin arzusuyla, en azından acil ve baskın isteklerinin tatmini uğruna hareket ettiklerini karakterize eder. Bu tür keyifli etkinliklerin işareti oldukça fazladır. Bunlar daha sonraki bir zamanda yapılmak üzere sebat edilen şeylere geri dönülmesinin usulüne ve yoluna kadar değişir. Gerçekten, biz bunları açık bir ödülün özendiriciliği olmadan yaparız ve başka şeyleri yapmanın kendisi çoğu zaman bir ödül olmasına rağmen, biz kendimize bunlarla uğraşmak için izin veririz.<sup>22</sup> Şimdi var olduğu gibi Aristoteles İlkesi insan arzularının bir özelliği olduğundan bu yana, rasyonel planların dikkate alınması gerekir. Evrimsel açıklama, bu doğru bile olsa, elbette bizim doğamızın bu görüşü doğrulaması değildir. Gerçekte, doğrulama sorunu ortaya çıkmaz. Aksine sorun, bizim bildiğimiz insan doğasının karakterize edilmesinde verilen

---

<sup>21</sup> Bakınız B.G.Campbell, *Human Evolution/İnsan Evrimi* (Chicago, adline Publishing C.1966), sf. 49-53 ve W.H.Thorpe, *Science, Man and Morals/Bilim, İnsan ve Ahlak* (London, Methuen, 1965), sf. 87-92. Hayvanlar için bakınız Irenaus, Eibl-Eibesfeldt, *Ethology/Etoloji* (Hayvan Davranışlar Bilimi), tercüme eden Erich Klingenhammer (New York, Holt, Rinehart ve Winston,1970), sf. 217-248.

<sup>22</sup> Bu aynı zamanda maymunlar için de doğru görünmektedir. Bakınız Eibl-Eibesfeldt, *age*, sf. 239.

bu ilkenin, hayatın rasyonel planlarının çerçevesine hangi kapsamda cesaret ve destek verdiği ve bunun nasıl hesaba katıldığıdır?

İyi teorisi içinde Aristoteles İlkesi'nin rolü, bizim düşünölmüş yargılarımızın açıklanmasında, bunun diğer genel olgularla ve rasyonel plan anlayışıyla bağlantı içinde olan derin bir psikolojik olguyu ifade etmesidir. Genel olarak insani iyi olarak düşünölen rasyonel planlarda büyük bir yere sahip olan şeyler, amaçlar ve etkinlikler olarak sonuçlanır. Aristoteles İlkesi bu yargıları düzenleyen arka planın parçasıdır. Ahlak teorisinde uygun bir yeri olan bu ilkenin, neyin doğru neyin yanlış olduğu hakkındaki (düşünömsel denge içindeki) bizim yargılarımızın sonuçlarla eşleşmesine öncölük ettiği ve bunları sağladığı doğrudur. Bu anlayış, kimi kişiler için doğru olmasa dahi, uzun vadeli rasyonel plan fikri yine de buna uygulanır. Bunlar için neyin doğru olduğu konusu üzerinde biz daha önce aynı şekilde çalıştık. Nitekim çimleri iyi biçerek park türü değişik geometrik şekilde alanlar yapmaktan keyif alan birisini hayal edin. Bu kişi, ücret karşılığında zor matematik problemleri çözerek yaşamını yöneten birisi olduğu sürece, gerçekten faydasız becerilere sahip başka birisi olacaktır. İyi tanımını bu adam için çim biçmenin gerçekten iyi veya daha doğru olduğunu, ona bu etkinlik için bir planla özellikle belirli bir yer verildiğinde, onun iyisinin belirleneceğini bize kabul ettirecektir. Doğal olarak böyle bir kişinin mevcudiyeti bizim için sürpriz olacaktır. Kişi, bu durumla yüz yüze geldiğinde, biz hipotezleri denemeye çalışırız. Belki bu kişi alışılmışın dışında evhamlı, hayatın erken zamanında insani dostluk ilişkilerinden nefret etmiş ve dolayısıyla diğer insanlardan uzak durmak için çimleri biçmeyi önemsemiş olabilir. Ancak biz onun doğasının bu etkinlikten keyif aldığını ve başkalarıyla birlikte olmaktan hoşlanmadığını kabul edersek, onun şartlarını ortadan kaldıran hiçbir olası yol yoktur ve o zaman kesinlikle onun için rasyonel planın merkezi bu etkinliğin çevresi olacaktır. Bu, onun kendisi için düzenlediği etkinlik programının sonu ve yine iyi olanı tesis etmek olacaktır. Ben bu hayali olguyu, sadece bir kişinin iyi tanımının doğruluğunun, rasyonel planın onun için Aristoteles İlkesi'nin doğrusu olmasının gerekli olmadığını göstermek için verdim. Tanım tatmin edicidir, inanıyorum ki, eğer bu ilkenin yanlışlığı kanıtlanırsa, hepsi birlikte başarısızdır. Ancak, biz bu ilkeyi doğru varsayarak, insanlar için bunları onlar gibi almak suretiyle hangi şeylerin iyi olarak tanınacağına açıklanabileceğini görebiliriz. Dahası, bu ilke ken-

dine saygının temel değerine bağlanarak, onu hakkaniyet olarak adaletin altında yatan ahlak psikolojisinin merkezi pozisyonu haline gelir. (§67)

## 66. KİŞİLERE UYGULANAN İYİ TANIMI

Bir kişinin iyisinin hayatın rasyonel planının başarılı şekilde yürütülmesi ve onun daha az iyilerinin bunların parçası olduğunu tanımlamış bulunuyoruz. Onun için şimdi daha ileri tanımları sunabiliriz. Bu yolla iyilik kavramı, ahlak psikolojisinde önemli yeri olan başka konulara uygulanır. Ancak bunu yapmadan önce, birincil değerlerin iyinin ince teorisi tarafından açıklanabileceğini varsaymamızın gerekli olduğunu not etmeliyiz. Yani başkaca ne istenirse istenilsin, bunlar hayatın rasyonel planının çerçevelenmesi ve yürütülmesi için genel planlar olduğundan bu yana, ben bu iyilerin istenilmesini rasyonel istek olarak varsayıyorum. Orijinal pozisyondaki kişiler, bu iyi anlayışını kabul etmeyi ve dolayısıyla amaçlarında başarılı olmak, arzuladıkları daha büyük özgürlük ve fırsat sahibi olabilmek için daha kapsamlı araçlara sahip bulunmayı varsaymışlardır. Akıllarındaki bu amaçlarla, kendilerine saygıları için birincil değeri korumak kadar, (§67) orijinal pozisyonda onlara elde edilebilir görünen adalet anlayışını değerlendirirler.

Özgürlük ve fırsat, gelir ve refah ve bütün bunların üstünde kendine saygı gerçekten ince teori tarafından tanımlanan birincil değerlerdir. Adalet ilkelerinin kısıtlanması başlangıç durumunda yapılan tarifi parçası olarak hizmet eden birincil değerlerin listesinin düzenlenmesinde kullanılamaz. Bunun nedeni, elbette, bu listenin doğru ilkesinin seçilmesinin türediği öncüllerin listesi olmasındandır. Listenin açıklanmasında bu ilkelerden söz edilmesi, bunun sirküle edilen bir argüman olmasından dolayıdır. O halde, biz birincil değerler listesini, insanın istekleri ve yetenekleri, karakteristik evreleri, bakım ihtiyaçları, Aristoteles İlkesi ve sosyal bağımsızlığın gereklilikleriyle bağlantılı olan genel olgular olarak varsaymalıyız. Hiçbir noktada biz adaletin kısıtlanmasına başvurmamalıyız. Ancak birincil değerler listesinin bu yola vardığı noktada bir defa tatmin olduğumuzda, doğruyu kısıtlayan diğer bütün ileri tanım uygulamaları serbestçe çağrılacaktır. Talepleri yeteri kadar aşık görüldüğü sürece, birincil değerler listesi olgusunu ben burada ileri sürmeyeceğim. Bununla birlikte, bu noktaya zaman zaman geri dönece-



ğim. Özellikle kendine saygının birincil değerlerle bağlantılı olduğu durumlarda bunu yapacağım. Listede mevcut olan ve uygulanan iynin tam teorisini takip edeceğim. Bu teorisinin testi, bunun bizim düşünül-müş yargılarımızın düşünömsel denge içindeki değerine uygun olma-sıdır.

İyi teorisi için olan iki temel olgu incelenmek üzere aynen kalmış-tır. Bizim tanımın her iki kişi ve toplum için muhafaza edilip edilmeye-ceğini görmemiz gerekir. Ben bu kısımda kişilerin olayını inceleyece-ğim. İyi toplum sorununu hakkaniyet olarak adaletin bütün parçaları-nın taşınmak için getirileceği son bölüme bırakacağım. Pek çok filozof rasyonel olarak iyiliğin bazı çeşitlerini eserler ve roller için, arkadaşlı-ğın ve sevginin bazı gayri ahlaki türleri için, mutluluk arayışı ve gü-zellikten keyif almak ve benzeri şeyler için kabule isteklidir. Gerçek-ten, ben rasyonel olarak iyiliğin önemli unsurlarının aşırı şekilde ortak olduğuna, filozoflar tarafından işaret edilen farklı kanıların paylaşı-ldığına vurgu yapmıştım. Bununla birlikte, iyi kavramının çoğu kez araçsal olduğu veya ekonomi teorisinin ahlaki değer olgusunu karşı-lamayan değerini ifade ettiği düşünölür. Biz adil veya hayırsever bir kişinin ahlaken iyi olduğunu söylediğimizde, bunu farklı bir iyilik anlayışıyla ilgili olarak söyleriz.<sup>23</sup> Bununla birlikte ben, bir kez elde adalet ve doğru ilkeleri mevcut iken, rasyonel olarak tam iyi teorisinin gerçekte bu yargıları kapsadığını ileri sürmeyi arzu ediyorum. Araçsal veya ekonomik teori denilmesinin başarısız olmasının nedeni, ince teorisinin etkisiyle bunların doğrudan ahlaki değer sorununa uygulan-masıdır. Bu teori yerine bizim kullanmamız gereken, sadece orijinal pozisyon tanımının bir parçası olarak bunların doğru ve adalet ilkele-rinden türetilmesidir. O nedenle, iynin tam teorisini biz herhangi bir kısıtlama olmaksızın iyi kişinin iki temel olgusuna ve iyi topluma ser-bestçe uygularız. İnce teorisinin tam teorisinin içine doğru ilerlemesinde orijinal pozisyon önemli bir basamaktır.

Kendisini ahlaki değer kavramının tanımını genişletmek için sunan birkaç yol vardır ve ben bunlardan en az birisinin yeteri kadar hizmet edeceğine inanıyorum. Her şeyden önce, biz belirli bazı rolleri ve pozis-

---

<sup>23</sup> Bakınız C.A.Campell, *Moral and Non-Moral Values/Ahlaki ve Ahlaki Olmayan Değerler*, *Mind*, vol.44 (1935) ve R.M.Hare, *Geach on Good and Evil/İyi ve Kötü Üzerine Geach*, *Analysis*, vol.18 (1957)

yonları belirlemeliyiz ve bunları yurttaşlara söylemeliyiz. Daha sonra iyi kişinin, bir yurttaşın olmak istediği diğer bir kişiden daha yüksek derecede ortalama özelliklere sahip kişi olması gerektiğinin rasyonel olduğunu söylemeliyiz. Buradaki ilgili bakış açısı, diğer yurttaşları yar- gılayan yurttaşın kendisinin aynı rolde olmasıdır. İkincisi, iyi kişi nos- yonu, bazı genel ve ortalama değerlendirmelerin gerekli olduğu şeklin- de yorumlanmalıdır, yani iyi kişi kendi değişik rollerinde özellikle daha önemli olduğu düşünülen hususlarda iyi icraatta bulunan kişi- dir. Son olarak, hemen hemen kendi bütün rollerinde iyi olarak görü- len kişide rasyonel olarak bulunması istenilen bazı özellikler vardır. Bunların çok geniş şekilde mevcut temelde olan özelliklerini söyleye- lim.<sup>24</sup> Araçlar bağlamında bu fikri örneklemek gerekirse, bunlar çok geniş olarak verimlilik, dayanıklılık, bakım kolaylığı vb. özelliklerdir. Bu özellikler, her çeşit araç için arzu edilir. Daha az geniş hususiyetle- re dayanan özellikler, keskin kenarı koruyan, paslanmayan vb. türler- dir. Sorun bu özellikteki bazı araçların ortaya dahi çıkmamasıdır. Kı- yaslamak gerekirse, iyi bir kişi, iyi bir doktorun aksine iyi bir taraftar ve benzerleri aynı şekilde geniş özellikleri olan ortalama bir kişiden daha yüksek derecedeki kişi (henüz belirlendiği üzere), bir başka kişi olmayı isteyen rasyonel kişilerdir.

Hazırlanmadan/rastgele yapılmış olan en son öneri oldukça makul görünmektedir. Bu, birinciyi özel bir olgu olarak dahil ederek yapılabilir ve ikincinin sezgisel fikrini zapt edebilir. Ancak üzerinde çalışılan belirli komplikasyonlar vardır. Birinci şey, büyük ölçüde rasyonel olarak ter- cih edilen özelliklere ve bu tercihlerin üzerinde bulunduğu varsayımla- ra dayanan bakış açısını belirlemektir. Ben hemen temel ahlaki erdemle- ri, yani büyük ölçüde dayanılan özelliklerin kuşkusuz arasında bulunan doğrunun temel ilkeleri üzerinde hareket eden güçlü ve normalde etkili olan arzuları not ediyorum. Benim gerçekten vaka olarak alacağım bu husus, herhangi bir oranda, bizim iyi düzenlenmiş bir toplumu veya adaletten yana bir devleti incelediğimizi varsaydığımız sürece doğru olmaya bağlı görünmektedir. Bu tür bir toplumun temel yapısının adil ve bunun düzenlemelerinin istikrarlı olmasından bu yana, toplumun kamusal adalet anlayışı bağlamında, o toplumun üyeleri genelde uygun

---

<sup>24</sup> Geniş temelli özellikler nosyonu ve bunun burada kullanılmasında T.M.Scanlon'a borçluyum.

bir adalet duygusuna ve bunu kurumlarının onaylandığını görme arzusuna sahiptirler. Fakat aynı zamanda her bir kişinin adalet ilkelerine göre hareket etmesinin rasyonel olması, bu ilkelerin önemli bir kısmının başkaları tarafından tanındığı ve onlarında benzer şekilde hareket ettikleri varsayıldığında doğrudur. O nedenle, iyi düzenlenmiş bir toplumun temsilci üyesi, başkalarının da temel erdemlere, özellikle adalet duygusuna sahip olmalarını kendisinin istediğini görecektir. Onun rasyonel hayat planı doğrunun kısıtlamalarıyla tutarlıdır ve o kesinlikle başkalarının da bu kısıtlamaları tanımalarını isteyecektir. Bu sonucu mutlak olarak sağlamlaştırmak amacıyla bizim iyi düzenlenmiş bir topluma sahip olanlar için henüz adalet duygusunu kazananların bunu sürdürmelerinin ve hatta ahlaki duygularını kuvvetlendirmelerinin rasyonel olduğundan emin olmamız gerekir. Ben bu sorunu daha sonra inceleyeceğim. (§86) Şimdilik bunu bir olgu olarak varsayıyorum. Nitekim eldeki bütün bu varsayımlarla, iyi düzenlenmiş bir toplumun rasyonel üyeleri için geniş temelli özellikler arasında bulunan temel erdemleri başkaları için de istemeleri aşikar görünmektedir.

Daha ileri bir komplikasyon mutlaka incelenmelidir. Geniş şekilde erdemlere dayandığı varsayılan başkaca özellikler vardır. Mesela, zeka ve hayal gücü, kuvvetlilik ve dayanıklılık bunlar arasındadır. Gerçekte, bu özelliklerin en az belirli bir miktarı doğru davranışlar için gereklidir. Zira yargı ve hayal gücü olmadığı takdirde, yardımsever niyetler kolayca zarar vermeye öncülük edebilir diyebiliriz. Diğer taraftan zeka ve güç, adalet duygusu ve ödevi tarafından düzenlenmediği takdirde, bunlar sadece birisinin başkalarının meşru taleplerini çiğneme kapasitesini artırır. Adil kurumları tehlikeye atacağından dolayı bazılarının bu bağlamda çok güçlü olmasını istemek rasyonel değildir. Sosyal bir bakış açısından bunun doğal varlıklara uygun bir ölçüde zaten sahip olunması açıkça arzu edilebilir ve o nedenle bu özelliklerin aynı zamanda geniş temelli olmasının sınırlandırılması da arzu edilebilir. Nitekim geniş temelli özelliklere bu ahlaki erdemlerin dahil olması, sadece bu sınıf kapsamında değildir.

O nedenle, ahlaki erdemleri doğal varlıklardan ayırt etmek gerekir. Sonra gelen ve bizim doğal güçler olarak düşündüğümüz eğitim ve öğretimle geliştirilir ve çoğu zaman belirli karakteristikteki zeka ve diğer standartların kullanılmasına göre bu referanslar tarafından kabaca ölçülür. Diğer taraftan erdemler, bizim belirli doğru ilkelere göre hare-

ket etmemize önderlik eden duygular ve alışılmış davranışlardır. Biz erdemleri birbirlerinden onların karşılıklı ilkelerinin araçlarıyla ayırt edebiliriz. O nedenle, ben erdemlerin esasen kurulu olan adalet anlayışı kullanılarak ayrılabilceğini varsayıyorum. Bu anlayış, bir kez anlaşıldığında, biz ahlaki duyguları tanımlamak ve onları doğal varlıklardan ayrı göstermek için buna dayanabiliriz.

İyi bir kişi veya ahlaki değeri olan bir kişi, bazen daha yüksek de-recede ortalama ahlaki karaktere sahip olan ve orijinal pozisyonda bulunan kişilerin başkalarının da sahip olmasını istedikleri geniş temelli özelliklere sahip bulunan kişidir. Adalet ilkelerinin seçilmesinden ve bizim buna sıkı şekilde uymayı kabullenmemizden bu yana, toplumdaki her bir kişi, başkalarının da ahlaki duygulara sahip olmasını ve bu standartlara bağlı kalınmasına destek olunmasını ister. Nitekim biz alternatif olarak, iyi düzenlenmiş bir toplumun üyesi olan ahlaki karakterin özelliklerine sahip rasyonel bir kişinin, bunu kendi birliktelikleri için de istediğini söyleriz. Bu yorumların hiçbirisi yeni bir etik nosyon sunmaz ve o nedenle rasyonel olarak iyilik tanımı kişilere doğru genişletilebilir. Alt parçası olarak iyinin ince açıklaması, adalet teorisine bağlantılı olarak teorisinin tamamı etiğin üçüncü en önemli kavramı olan ahlaki değere tatmin edici bir yorum verir görünür.

Bazı filozoflar, bir kişinin kişi olarak belirli bir rolü ve işlevi olmayınca ve ona araç veya nesne olarak muamele edilinceye kadar, rasyonel olarak iyilik çizgisi boyunca bir tanımın başarısız olacağı düşüncesine sahiptir.<sup>25</sup> Ancak daha önce gördüğümüz üzere, bazı gizli amaçlar için kullanılacak daha az şeyler ve o kişinin özel bir role sahip olduğu varsayılmadan bu tür bir tanımın geliştirilmesi imkansızdır. Elbette, tanımın ahlaki değerler olgusuna genişletilmesinin pek çok varsayım oluşturacağı doğrudur. Özelde, ben bir topluluğun üyesi olmayı ve pek çok işbirliği şekilleriyle uğraşmayı insan hayatının şartı olarak varsayıyorum. Ancak bu varsayım yeteri kadar geneldir ve bundan dolayı bu varsayım adalet teorisine ve ahlaki değere uyma olarak kabul edilmez. Gerçekten, daha önce de not ettiğim üzere, bu durum, toplumun doğal şartları üzerine hazırlanmış bizim incelenmiş yargılarımızın açıklanmasına tamamen uygundur. Bu bağlamda, ahlak felsefesi hakkındaki hiçbir şey *apriori* (çn: önsel, hiçbir deneye dayanmayan, sadece akıl yoluyla bulu-

<sup>25</sup> Bakınız, mesela, Hare, *Geach on Good and Evil/İyi ve Kötünün Üzerine Geach*, sf. 109ff

*nup ortaya konulan*) değildir. Zaten türetilmiş olan adalet ilkelerinde kullanılmak üzere, iyinin ahlaki değer nosyonunu kapsadığına ilişkin bu tanımın verdiği izni özet olarak hatırlamak yeterlidir. Dahası, bu ilkelerin özel içeriği ve türetilme tarzı aynı zamanda konuyla da ilgilidir. Hakkaniyet olarak adaletin en önemli fikri, orijinal pozisyonun eşitliği içinde rasyonel kişilerin hemfikir oldukları bu adalet ilkelerinin, iyinin tanımını ahlaki değer daha büyük sorunları için genişletilmesinin yolunu hazırlamasıdır.

İyi tanımının diğer olgulara genişletilmesinin yoluna işaret etmek arzu edilir görünmektedir. Bunun yapılması, bunun kişilere uygulanması hususunda bize daha çok güven verecektir. O nedenle, her bir kişinin kendi iyisini belirleyen bir rasyonel hayat planı olduğunu varsayalım. Biz şimdi (hayırlı bir eylem anlamında) iyi bir eylemi tanımlayabiliriz. Bu eylem bizim ne yaptığımızla ve ne yapmadığımızla ilgili olan özgürlüktür. Yani bizim ne yaptığımızı veya ne yapmadığımızı sınırlayan ve ileri gitmek veya bir başkasının iyisi (onun rasyonel planı) için ileri gitmeye niyetlenmek hususunda hiç bir doğal ödev ve taahhüd ihtiyacımız yoktur. Daha ileri bir adım atarak, (hayırlı bir icraat anlamında) güzel bir icraatı, diğer kişilerin iyiliği uğruna icra edilen bir eylem olarak tanımlayabiliriz. Hayırlı bir eylem bir başkasının iyisini ilerletir ve hayırlı bir icraat, bir başkası bu iyiye sahip olsun arzusuyla yapılır. Birisinin icraatı başkaları için fazla iyilik getirdiği ve bu kendi çıkarını daha dar yorumlayan kişinin hesapladığını üstlenmeden önemli ve riskli olduğu zaman, icraat lüzumsuzdur. Bir başkası için çok iyi olan bir eylem, özellikle kendisini büyük zarardan ve hasardan koruyan birisinin eylemi, karşılıklı yardım ilkesini gerektiren doğal bir ödevdir ve bu şartla yapıldığında, bunu yapan için çok fazla büyük bir tehlike ve fedakarlık oluşturmaz. Nitekim lüzumsuz bir eylem, birisinin bunu bir başkasının iyiliği uğruna yaptığı halde, tatmin olunan şartın doğal ödevi geçersiz kılması durumunda düşünülebilir. Genelde, lüzumsuz icraatlar, belirli muafiyet şartları olmayan ve tamamlanması makul kişisel çıkarlar için ödenek verilmesini gerektiren ödevlerdir. Elbette, sonunda tamamlanan bir sözleşmesel doğru açıklaması için, bizim kabul edilebilir kişisel çıkarı gözeten orijinal pozisyonun bakış açısından çalışma yapmamız gerekir. Ancak ben burada bu sorunu takip etmeyeceğim.

Son olarak, iyyinin tam teorisi bize değişik tür ahlaki değerleri ayırt etme veya onları yok kabul etme olanağı verir. Nitekim biz adil olmayan, kötü ve bela olan insanı ayırt edebiliriz. Örnekleme için, bazı insanların aşırı güç için çabalama olgusunu düşünelim; yani adalet ilkeleri tarafından izin verilenin ötesinde başkaları üzerinde otorite kuran ve bunu keyfi şekilde uygulayan birisini düşünelim. Bu olguların her ikisinde de, birisinin amacında başarılı olmak amacıyla gayri adil ve yanlış olan bir istek vardır. Fakat adil olmayan insan, refah ve güvenlik gibi amaçlar uğruna uygun şekilde sınırlandırıldığında, bu meşru olmasına rağmen o kişi hakimiyet arar. Kötü insan keyfi güç arzu eder; çünkü o sosyal alkış arayan ve bunu uygulamak isteyen efendi olma duygusundan hoşlanır. O zamanında sınırlandırıldığında iyi olan, sözün gelişi, başkalarının saygı duyması ve kişisel hakimiyet hususunda çok aşırı bir arzuya sahiptir. Onun kendi hırslarını tatmin etme yolu budur ve bu onu tehlikeli yapar. Aksine, kötü insan kesinlikle gayri adil yönetmeyi ister. Bu eşitliğin orijinal pozisyonundaki bağımsız kişilerin rızasını ihlal etmektir ve dolayısıyla buna sahip olmak ve bunu göstererek bildirmek, o kişinin başkalarını küçük görmesi ve dolayısıyla onların öz saygılarına bir hakarettir. Bu gösteri ve hakaret daha sonra görülür. Kötü insanı adaletsizliği sevmeye iten budur. O kendisine tabi olanların iktidarsızlığından ve aşağılanmasından zevk alır ve onlar tarafından onların alçaltılmasının kasıtlı müellifi olarak tanınmasından hoşlanır. Adalet teorisi iyi teoriyle birleştiğinde, yani benim tam teori dediğim şey gerçekleştiğinde, bu ve diğer ayrımları yaparız. Sayısız çeşitteki ahlaki değerden sorumlu tutulmamaktan korkmak için bir neden olmadığı görülmektedir.

## 67. KENDİNE SAYGI, MÜKEMMELLİK VE UTANMA

Değişik münasebetlerle, belki de en önemli birincil değerin kendine saygı olduğundan söz etmiştim. Rasyonalite olarak iyilik anlayışının bunu neden bu şekilde açıkladığından emin olmamız gerekir. Biz kendine saygıyı (veya öz-değeri) iki yönden tanımlayabiliriz. Birincisi, daha öncede not ettiğimiz gibi (§29) bu bir kişinin kendi değer duygusunu, onun güvenilir inancı olan kendi iyi anlayışını, onun hayat planını yerine getirmesini kapsar. İkincisi, kendine saygı, birisinin yeteneğine güvenmesini, bir dereceye kadar birisinin gücünü, niyetlerini yerine getirmesini ifade eder. Biz planlarımızın küçük değerde olduğunu hisset-

tiğimizde, bu planları bunlardan hoşlanarak takip etmeyiz ve bu planların icra edilmesinden zevk almayız. Başarısızlıktan rahatsız olduğumuzda ve kendimizden kuşkumuzun olması durumunda çabalarımızı devam ettirmeyiz. O nedenle, kendine saygının temel bir değer olduğu açıktır. Bu olmadan hiçbir şeyin yapılması değerli görülmez veya eğer bazı şeyler bizim için değerli ise, bunlar için çabalama irademiz boşunadır. Bu durumda, bütün arzu ve etkinlik, boş ve nafiye hale gelir ve biz duygusuzluk ve kinizm içine gömülürüz. O nedenle, orijinal pozisyondaki taraflar, kendine saygıyı baltalayan sosyal şartlar için bir bedel ödemekten kaçınmayı arzu ederler. Hakkaniyet olarak adalet olgusu, diğer ilkelerin bunu benimsemesi için olan güçlü nedenden daha fazlasını kendine saygıyı desteklemeye verir.

Rasyonalite olarak iyilik anlayışı, kendine saygının birinci yönünü, bizim kendi değer duygumuzu destekleyen şartları tam olarak karakterize etmemize izin verir. Bunlar iki nedenle önemlidir: (1) bir rasyonel plana sahip olmak ve özellikle bunun birisinin Aristoteles İlkesi'ni tatmin etmesi ve (2) bizim kendimizi bulmamızın ve yaptıklarımızın takdir edilmesi ve aynı şekilde saygın olan başkaları tarafından bunların onaylanması ve onların yardımcılarının da bundan hoşlanmasıdır. Ben o nedenle birisinin hayat planının, eğer o kişi kendi doğal kapasitesine ilginç bir tarzda başvurmakta başarısız ise, bunun belirli bir cazibe eksikliği olacağını varsayıyorum. Faaliyetler Aristoteles İlkesi'ni tatmin etmekte başarısız olduğu zaman, muhtemelen donuk ve düz görünürler ve o faaliyetleri yapmanın değerli olduğu hususunda bize hiçbir duygu ve yeterlilik hissi vermezler. Kişi yeteneklerini uygun bir karmaşa ve zarafet yoluyla tam olarak gerçekleştirdiği ve organize ettiği zaman, kendi değerine daha fazla güvenme eğiliminde olur.

Ancak Aristoteles İlkesinin eşlik etme etkisi, bir dereceye kadar başkalarının onaylamasını ve bizim yaptığımızdan keyif almamızı etkiler. Bizim davranışlarımız, bizim yardımcılarımız tarafından takdir edilene kadar bu bir süreliğine doğrudur. Bunlar değerli olduğunda bizim kanaatlerimizi sürdürmemiz imkansızdır. Bizim sadece onların takdirlerini veya onlara verilen keyfi ortaya çıkarmamız durumunda, başkalarının bunlara değer verme eğiliminde olmaları doğrudur. Nitekim karışık ve zeki yetenekler gösterildiğinde ve tefrik ve arıtma bildirildiğinde, etkinlikler hem kişinin kendisi, hem de çevresindekiler tarafından değerli bulunur. Dahası, birisinin daha fazla deneyiminin kendi

hayat yoluyla tatmini değerli ise, o da muhtemelen bizim başarımızı memnuniyetle karşılar. Kendisine güvenen birisi başkalarına karşı olan takdirini esirgemez. Bu açıklamalar, bir araya getirildiğinde, kişilerin kendilerine ve diğerlerine karşı saygılı olma şartlarının, onların ortak planlarının hem rasyonel, hem de tamamlayıcı olmasını gerektirdiği görülecektir: onlar eğitilmiş yeteneklerine başvururlar ve her bir ustalık duygusunu harekete geçirirler ve hepsinin takdir edeceği ve hoşlanacağı tek bir etkinlik programını bir araya getirirler.

Bütün bu şartların genel olarak tatmin olmaması düşünülebilir. Biri sadece yüksek ödülle sınırlı bir birliktelikte, bireylerin güzel sanatlarla, ilmi veya sosyal amaçlar gibi bu türden mümkün şeylerin ortak yapılmasını takip etmek üzere bir araya gelebileceklerini varsayabilir. Toplumun her tarafında kendine saygının dayanıklı temellerinin kurulmasının bir yolu olmadığı görülebilir. Ancak bu tahmin yanlıştır. Aristoteles İlkesi'nin uygulanması bireyin kendisi ve dolayısıyla onun doğal varlıkları ve özel durumu yönünden her zaman görecelidir. Normal olarak her insanın ait olduğu ve kendisi için rasyonel olan ve başkaları tarafından kamusal alanda onaylanan etkinliklerin içinde bulunduğu bazı iştiraklerinin (bir veya daha fazla) olması yeterlidir. Biz bu yolla yaşadığımız günlük hayatta yaptığımızın değerli olduğu duygusunu kazanırız. Dahası, onların başarısızlık ihtimalini azaltma eğiliminde olmalarından ve bir aksilik ortaya çıktığında kendine kuşkuya karşı duygunun desteklenmesini sağlamalarından bu yana, ilişkisel bağlar öz değerın ikinci yönünü güçlendirir. İnsanların değişik kapasitelere ve yeteneklere sahip bulunmalarından ve birisine ilginç ve meydan okuma olarak görünen şeylerin başkalarına öyle görünmediğinden emin olmak gerekir. İyi düzenlenmiş bir toplumda, her ne durumda olurlarsa olsunlar değişik dernekler ve topluluklar mevcuttur ve bunların her bir üyesinin özelemleriyle ve yetenekleriyle uygun biçimde eşleşen kendi idealleri vardır. Mükemmeliyetçilik doktriniyle yargıladığımızda, pek çok grubun etkinliği yüksek dereceli bir mükemmellik göstermez. Fakat bu sorun değıldir. Önemli olan bu derneklerin dahili hayatlarının, bunların mensubu olanların yeteneklerine ve isteklerine uygun şekilde ayarlanabilmesi ve bunların üyelerinin değer duygusu için güvenli temeller sağlayabilmesidir. Başarının mutlak düzeyi tanımlanabilse dahi bu yine de görecelidir. Ancak her durumda, yurttaş olarak biz, siyasal ilke olarak mükemmellik standardını reddetmeli ve adaletin amaçları için bir



başkasının hayat yolunun göreceli herhangi bir değerini değerlendirmekten sakınmalıyız. (§50) O nedenle, her bir kişi için gerekli olan, en azından kendisinin ait olduğu çıkarları paylaştığı ve kendi çabalarının iştirakçileri tarafından teyit edildiği bir topluluğun olmasıdır. Dahası bu güvencenin önemli kısmı, kamusal hayatta, birisinin diğerinin amacına saygı göstermesi ve aynı zamanda onların siyasal taleplerinin kendi öz-değerlerinin destek yolları içinde hükme bağlanması için yeterlidir. Adalet ilkeleri tarafından korunan bu arka plan şartlar bellidir. Orijinal pozisyondaki taraflar mükemmellik ilkesini benimsemezler. Bu ölçütü reddetmek için Aristoteles İlkesi'nin (ve adalet ilkeleriyle uygun olanları) yerine getirdiği bütün etkinliklerin iyisinin tanınmasının yolunu hazırlarlar. Birbirlerinin amaçlarını yargılayan bu demokrasi, iyi düzenlenmiş bir toplumda kendine saygının kurulmasıdır.

Ben bu meselelerle, daha sonra, sosyal birlik ve insani iyi içindeki adalet ilkelerinin fikri yeri bağlamında ilgileneyeğim. (§§79-82) Ben burada kendine saygının birincil değeri, mükemmellik ve utanma arasındaki bağlantıları incelemeyi ve yine utancın ne zaman doğal duygu karşıtı olarak ahlak olduğunu dikkate alacağım. Şimdi biz utancı, kendi kendine saygısının zarara uğradığını deneyimleyen veya öz-değerine darbe alan birisinin duygusu şeklinde karakterize edebiliriz. Utanç, ödüllendirilen iyiliğin kaybedilmesi nedeniyle üzücüdür. Bununla birlikte, utanç ve pişmanlık arasında dikkate alınması gereken bir fark vardır. Pişmanlık, bizim körü körüne veya yanlışlıkla herhangi bir şeyi yaptığımızda, bunun kendimize verdiğimiz zararla sonuçlanması gibi önemli herhangi türdeki bir değerın kaybedilmesine neden olan bir duygudur. Pişmanlığın açıklanmasında biz kaçırılan fırsatlara veya çarçur ettiğimiz araçlara odaklanırsınız. Biz yine bizi utandıran bir şey yaptığımızda ve hatta kendi hayat planımızı kendi öz-değerimize göre kurmak için bir temeli gerçekleştirmekte başarısız olduğumuzda pişman oluruz. Aynı şekilde, kendi değer duygumuzda bir eksiklik olduğunda da pişman olabiliriz. Pişmanlık kaybetmeyle veya bizim iyi olduğunu düşündüğümüz bir şeyin eksik olmasıyla harekete geçen genel bir hissetmedir. Buna karşın utanma, bizim kendimize saygımızın, iyinin özel bir türünün şoklarıyla uyarılan bir duygudur.

Şimdi pişmanlık ve utanç, her ikisi de kişinin kendisini dikkate almasıdır; ancak utanma özellikle bizim kendimizle olan samimi bağlantıyı ifade eder ve bu kendi değer duygumuzu doğrulamaya bağlı olan

bir şeydir.<sup>26</sup> Aynı şekilde, utanma bazen bir ahlaki hissetmedir. Dikkate alınmak için sözü edilen bir doğru ilkesidir. Biz bu olgulara bir açıklama bulmak zorundayız. Temel olarak iyi olan şeylerle (buna sahip olan birisi için) bizim kendimiz için olduğu kadar başkaları için de iyi olan özellikleri birbirlerinden ayırt edelim. Bu iki sınıf geniş kapsamlı değildir, fakat bunlar ilgili bir karşıtlığa işaret eder. Nitekim mülkiyetin emtiaları ve parçaları (özel mallar), buna ağırlıklı olarak sahip olanlar ve bunları kullananlar ve sadece dolaylı olarak başkaları için kullananlar için olan mallardır. Diğer taraftan, kişilerin hayal gücü ve akli, güzelliği ve lütfu ve diğer doğal varlıkları ve yetenekleri başkalarının da mal varlığıdır: onlar bizim iştiraklerimizden, bunlar uygun şekilde gösterildiği ve doğru olarak uygulandığı zaman bizim kadar keyif alırlar. Onlar, kişilerin bir araya geldikleri ve gerek kendilerinin, gerekse başkalarının doğasını gerçekleştirmekten keyif aldıkları tamamlayıcı etkinlikler için insani araçları oluştururlar. Bu sınıf mal varlıkları mükemmelliği oluşturur: bunlar, bizim sahip olmamız istenilen (kendimiz dahil) herkes için rasyonel olan kişinin karakteristikleri ve yetenekleridir. Bizim açımızdan, mükemmellikler, ustalık duygumuzu artıracak hayat planımızı daha fazla tatmin etmeyi gerçekleştirmeye imkan verdiği takdirde iyidir. Aynı zamanda bu özellikler, bizimle birlikte olanlar tarafından takdir edilir ve bunlar bizim kendimizdeki bir memnuniyeti karşılar ve biz böylece kendi öz değerimize destek yapmış oluruz. O nedenle, mükemmellikler bir insani gelişme şartıdır: bunlar herkesin bakış açısından mal varlığıdır. Bu olgular, bunlarla kendine saygının şartları yönünden ilgilidir ve onların kendi değerimize duyduğumuz güven için olan açıklamasıdır.

---

<sup>26</sup> Benim utanç tanımım William McDougall'inkine yakındır, *An Introduction to Social Psychology/Sosyal Psikolojiye Giriş* (London, Methuan, 1908), sf.124-128. Öz-değer ile benim Aristoteles İlkesi dediğim şey arasındaki bağlantı konusunda ben White'ı takip ediyorum, *Ego and Reality in Psychoanalytic Theory/Psikoanalitik Teoride Ego ve Gerçeklik*, ch.7. Suçluluk utancı üzerine ilişki konusunda Gerhart Piers ve Milton Singer'a borçluyum, *Shame and Guilt/Utanç ve Suç*, (Springfield, III. Charles C.Thomas, 1953), gerçi benim incelememin düzenlemesi oldukça farklıdır. Bakınız yine Erik Erikson, *Identity and the Life Cycle/Kimlik ve Hayat Döngüsü, Psychological Issues*, vol.1 (1959), sf.39-41, 65-70. Utancın mahremiyeti/kişiselliği için bakınız Stanley Cavell, *The Avoidance of Love/Aşkta Kaçınma* içindeki *Must We Mean What We Say/Ne Söylediysek Onu Demek İstemişizdir*, (New York, Charles Scribner's Sons,1969), sf. 278,286f.

İlk doğal utançı incelerseniz, bu özel mal varlığının eksikliğinden veya kaybından doğmaz. En azından doğrudan doğruya doğmaz; fakat bizim öz değerimizin zarar görmesinden, buna sahip olmamamızdan veya belirli mükemmellikleri uygulamakta başarısız olmamızdan doğar. Birincil değerli şeylerin eksikliği bizim için bir pişmanlık nedenidir. Nitekim birisi ortaya çıkmaktan veya tutuk akıllılıktan utanır. Normal olarak bu özellikler gönüllü özellikler değildir ve o nedenle bunlar bizi ayıplı kılacak şeyler de değildir. Utanma ile kendine saygı arasında zaten verili olan bağ nedeniyle bunlar için üzüntülü olmak kolaydır. Bizim hayat yolumuz bu kusurlarla çoğu zaman daha az tatmin edicidir ve biz başkalarından daha az takdir edici destek alırız. Nitekim doğal utanç kişi olarak bizi lekeleme olarak ortaya çıkar veya bunların gösterdiği eylemler ve özellikler, başkalarına olduğu kadar bize de sahip olunması rasyonel bulunan kayıpların veya özelliklerin eksikliğini bildirir. Ancak bir nitelik gereklidir. Bu durum, bizim neden utandığımızı ve o nedenle utanma hissinin bizim özlemlerimize bağlı olduğunu, neyi yapmaya çalıştığımızı ve kiminle birleşmek istediğimizi belirleyen hayat planımızdır.<sup>27</sup> Müzik yeteneği olmayanlar müzisyen olmaya çabalamazlar ve bunun eksikliğinden dolayı hiç de utanç hissetmezler. Gerçekten, en azından eğer tatmin edici dernekler başka şeyler yapmak için kurulmuşlarsa, bu önemli olmadığı gibi hiçbir zaman bir eksiklik de değildir. O nedenle, biz kendi şahsımızdaki eksikliklere ve icraatlarımızın başarısızlığındaki bir kayba veya bizim daha önemli ilişkisel amaçlarımız için gerekli olan mükemmeliyet eksikliğine işaret eden hayat planımızdan dolayı mahcup olmaya eğilimli olduğumuzu söylemeliyiz.

Şimdi ahlaki utanmaya dönelim. Biz bu konuda sadece iyi insan nosyonunun (önceki kısımda) açıklanmasını ve utanmanın doğasıyla ilgili yukarıda işaret ettiklerimizi bir araya getirebiliriz. Herhangi bir kişi hayat planının gerektirdiği erdemler ve teşvikler kendi şahsındaki mükemmeliyetleri ödüllendirdiği zaman ahlaki utançtan sorumludur. O, erdemleri veya bir şekilde özellik olarak kendisine benzemesini ve kendisinde olmasını istediği bunların bazılarını dikkate alır. Bu mükemmelliklere sahip olmak ve bunları icraatlarında ifade etmek ve bunların kendisiyle birlikte olmasını önemseyenler tarafından da, onun

---

<sup>27</sup> Bakınız William James, *The Principles of Psychology/Psikoloji İlkeleri*, vol.1 (New York, 1890) sf. 309f.

değer verdiği ve itibarlı bulduğu bir şart olarak hissedilmesi onun düzenleyici amaçları arasındadır. Onun şahsındaki eksiklikleri bildiren veya açığa çıkaran icraatlar ve kişisel özellikler, bu eksikliklerin farkındalığı veya hatırlanması muhtemelen bir utanç vesilesidir. Utancın kişinin özgüven azlığından ortaya çıkması nedeniyle, biz ahlaki utancın nasıl dikkate alınması gerektiğini açıklamalıyız. Her şeyden önce, orijinal pozisyonun Kantçı yorumu doğru ve adil olanı yapma arzusu, kişilerin kendi doğasını özgür ve eşit rasyonel varlıklar olarak ifade etmelerinin en önemli yolu demektir. Dahası kişilerin kendi doğalarının bu ifadesi Aristoteles İlkesi'nden onların iyisinin temel unsurunu takip etmektir. O nedenle, bu ahlaki değer açıklamasıyla birleştiğinde, biz mükemmel erdemlere sahip oluruz. Bunlar bizim bakış açımız yönünden iyi olduğu kadar başkalarının açısından da iyidir. Bunların eksikliği hem bizim öz değerimizin, hem de bizim iştirakçilerimizin bizim için sahip olduğu öz değerın sarsılmasına meyilli olacaktır. O nedenle, bu hataların açıklanması, utanma duygusunun refakat ettiği kişinin kendi kendine saygısını yaralayacaktır.

Ahlaki utanma ve suçluluk duyguları arasındaki farklılıkların gözlemlenmesi öğreticidir. Her ikisi de benzer eylemler münasebetiyle olmasına rağmen, her ikisinin açıklaması aynı değildir. (§73) Mesela hile yapan veya korku veren ve daha sonra kendisini hem suçlu, hem de mahcup hisseden birisini hayal edin. O kişi kendisini suçlu hisseder; çünkü o doğru ve adalet duygularına aykırı davranmıştır. Çıkarlarını yaptığı yanlışlarla artırarak başkalarının haklarını çiğnemiştir ve eğer zarar gören taraflar onun arkadaşlık ve dernekle bağlı olduğu kişiler ise, onun suçluluk duygusu daha şiddetli olacaktır. O, başkalarının kendisinin bu davranışına kırılmalarını ve öfkelenmelerini bekler ve onların haklı olarak misilleme yapmalarından korkar. Hatta o aynı zamanda kendi davranışından dolayı mahcubiyet hisseder; çünkü onun davranışı, onun kendi emri altındaki değerinin elde edilmesinde başarısız olmuş ve o kendi değer duygusuyla bağlı olduğu iştirakçileri tarafından değersiz bulunmuştur. O, onların onu reddetmesinden, onu aşağılık ve alay edilecek bir nesne olarak görmelerinden endişe duyar. O, kendi davranışıyla, arzuladığı ve ödüllendirildiği ahlaki bir mükemmellikteki eksikliğini açığa çıkarmıştır.

O nedenle, kişi olarak kendimiz mükemmel olmak için sosyal hayatımızın işlerinde görülebilen bütün erdemleri götürdüğümüzü ve

bunların eksikliğinin bizi utanmaktan sorumlu kıldığını anlarız. Ancak bazı erdemler, alışılmışın dışında öz kumandanın elde edilmesinde başarısız olmasına ve güce refakat etmesine, cesarete ve öz denetime kadar özel bir yolla utanmaya bağlanır. Bu niteliklerin yanlışlıkla bildirilmesinin eksikliği, muhtemelen bizi özellikle utancın acı veren duygularına konu yapar. O nedenle, bizi hem ahlaki utanma, hem de suçlu hissetmeye zorlayan eylemlerin tanımlanmasında, doğru ve adalet ilkeleri kullanılmasına rağmen, bu olguların her birindeki perspektif farklıdır. Başkalarının adil taleplerinin ihlaline odaklandığımızda ve bunlara zarar verdiğimizde, bunların muhtemel kırgınlığı ve öfkesi bizim fiillerimizi ortaya çıkaracaktır. Oysa diğerlerinde biz kendi öz değerimizin kaybı ve amaçlarımızın gerçekleşmesindeki yetersizliğimizle yüzleşiriz; başkalarının bizim hakkımızda daha az saygı duymalarının huzursuzluğundan dolayı kendimizde azalma duygusu hissederiz ve bizim kendimizle ilgili yaşadığımız hayal kırıklığı nedeniyle ideallerimize uyararak yaşamakta başarısız oluruz. Ahlaki utanma ve suç, bizim başkalarıyla olan ilişkilerimize bunların her ikisinin de dahil olması, çok açıkça, bunların her birinin bizim adaletin ve doğrunun birinci ilkesini kabul etmemizin bir ifadesidir. Yine de, bu duygular değişik bakış açılarının içinde ortaya çıkar, bizim şartlarımız ise zıt yollarda görünür olur.

## 68. DOĞRU VE İYİ ARASINDAKİ BİRKAÇ KARŞITLIK

Sözleşme açısının yapısal özelliklerini sunmak amacıyla, ben şimdi doğru ve iyi arasındaki birkaç karşıtlıktan söz edeceğim. Bu kavramlar bize ahlaki değeri açıklama imkanı verdiğinden bu yana, bunların her ikisi de teorinin iki temel kavramıdır. Etik doktrinin yapısı, bunun her iki nosyonla nasıl ilgili olduğuna bağlıdır ve bu yapı bunların farklılıklarını tanımlar. Hakkaniyet olarak adaletin ayırt edici özellikleri bu noktaları not etmekle gösterilebilir.

Bir fark, adalet ilkeleri (ve genel olarak doğru ilkeleri) orijinal pozisyonda seğılebilen ilkeler iken, rasyonel seğıme ilkeleri ve müzakereci rasyonalite ölçütü hiçbir zaman seğılmezler. Adalet teorisindeki birinci görev, başlangıç noktasını tanımlamak ve bu suretle sonuçlanan ilkeleri felsefi açıdan doğru adalet kavramı olarak açıklamaktır. Bu, bu durumun tipik özelliğinin ilkelerin kabul edilmesindeki argümanlar üzerindeki makul kısıtlamaların temsil edilmesi ve dűřünümsel denge içinde-

ki bizim düşünölmüş adalet kanaatlerimizle bunların eşleşmesinde mutabık kalınan ilkeler olması demektir. İyi teorisi için benzer bir problem ortaya çıkmaz. Rasyonel seçme ilkesiyle başlamakta bir anlaşmaya ihtiyaç yoktur. Her bir kişi kendi hayat planını dilediği gibi planlamakta özgür olduğundan beri (onun niyetleri adalet ilkesiyle uyumlu olduğu sürece) rasyonel standart konusunda aynı fikirde olmak gerekli değildir. Bütün adalet teorisi, iynin ince teorisi içinde rasyonel seçmenin aşikar ölçütünün, birincil değerlerin tercih edilmesini açıklamaya yeterli olduğunu ve rasyonalite kavramının içinde var olan bu tür varyasyonların orijinal pozisyonda benimsenen adalet ilkelerini etkilemediğini varsayar.

Bununla birlikte ben insanların belirli ilkeleri tanıdıklarını ve bu standartların rasyonalite nosyonu sayımının değiştirilmesinde dikkate alındığını varsayıyorum. Eğer arzu edersek listede belirli değişimler yapılmasına izin verebiliriz. O nedenle, belirsizlikle uğraşmanın en iyi yolu anlaşmazlıktır.<sup>28</sup> Gerçi, insanların kendi planlarını yaparken bu olgudaki eğilimlerini takip etmeyi düşünmemelerinin bir nedeni yoktur. O nedenle, belirsizlik altında mümkün görünen herhangi bir seçme ilkesi listeye eklenebilir. Bu suretle, buna karşı olan belirleyici argümanlar ortaya çıkmaz. Biz sadece iynin ince teorisi içinde, bu meselelerden rahatsız oluruz. Burada rasyonalite nosyonu yorumlanmalıdır. Böylece birincil değerler için genel arzu kurulabilir ve adalet ilkelerinin seçimi gösterilebilir. Ancak bu olguda dahi, ben benimsenen adalet kavramının, rasyonelliğin çelişen yorumları bağlamında özendirici olduğunu ileri sürüyorum. Ancak her durumda, adalet ilkeleri bir kez seçildiğinde biz teorinin bütünü üzerinde çalışırız. İyi anlayışını kurmaya hiçbir ihtiyaç yoktur. Bu suretle rasyonel seçimin bütün standartlarının birliğini zorlarız. Gerçekte, hakkaniyet olarak adaletin adil kurumlar çatısı içinde bireylere ve gruplara güvence vermesi seçme özgürlüğüyle çelişmektedir.

İyi ile doğru arasındaki ikinci karşıtlık, genelde, bireylerin iyi anlayışındaki iyi şeyin, önemli yollarla birbirine benzememesidir. Buna karşılık doğru kavramı için bu böyle değildir. İyi düzenlenmiş bir toplumda yurttaşlar aynı doğru ilkelerine sahiptirler ve onlar özel durum-

---

<sup>28</sup> Bakınız R.D.Luce ve Howard Raiffa'nın *Games and Decisions/Oyunlar ve Kararlar* (New York, John Wiley and Sons, 1957), sf. 278-306 içindeki incelemesine.

larda aynı yargıya ulaşmaya çabalarlar. Bu ilkeler, kişilerin birbirlerine karşı yaptıkları çatışan talepler arasında nihai bir düzen oluşturur ve bu düzen herkesin bakış açısının belirlenmesinde önemlidir; ancak uygulamada herkesin bunu kabul etmesi zordur. Diğer taraftan, bireyler kendi iyilerini değişik yollarla bulurlar; ancak bir kişi için iyi olan pek çok şey bir başkası için iyi değildir. Dahası, özel bir bireyin iyi olarak kabul edilen kamusal bir yargıya ulaşmasında bir aciliyet yoktur. Adalet sorunu içinde bu tür bir anlaşma yapma nedenleri değer yargılarını sağlamaz. Bir başka bakış açısı alsak ve onun avantajına olanı tahmin etme girişiminde bulunsak dahi, söz gelişi, biz bunu danışman gibi yaparız. Biz kendimizi bir başkasının yerine koymaya çalışır ve onun amaçlarının ve isteklerinin bizim olduğunu hayal ederek, şeyleri onun açısından görmeye teşebbüs ederiz. Paternalist durumlar bir tarafa, istenildiğinde biz yargılarımızı sunarız; ancak eğer bizim tavsiyemizle bir ihtilaf çıkarsa ve bizim görüşümüze göre hareket edilmez ise bir doğru çatışması olmaz.

İyi düzenlenmiş bir toplumda, bireylerin hayat planları farklıdır; zira bu planlar değişik amaçlara önem verir ve kişiler kendi iyilerini belirlemede özgür kalırlar. Başkalarının görüşleri sadece tavsiye olarak sayılır. Şimdi bu iyi anlayışındaki değişiklik kendi başına iyi bir şeydir; zira iyi düzenlenmiş bir toplumun üyeleri için kendi planlarının farklı olmasını istemek rasyoneldir. Bunun nedenleri aşıkardır. İnsanların değişik hünerlere ve yeteneklere sahip olmaları, herhangi bir kişinin veya bir grup kişinin toplamı tarafından bazı şeylerin gerçekleştirilememesindedir. Nitekim biz sadece kendi gelişmiş eğilimlerimizin tamamlanmış doğasından faydalanamayız ama bir başkasının etkinliğinden memnun oluruz. Bu bizim yetiştiremediğimiz bir parçamızın ortaya konulması gibidir. Biz kendimizi sadece yapmak istediklerimizin küçük bir parçasını yapmak için başka şeylere sahip olmaya adarız. (§79) Ancak durum adalette oldukça farklıdır: biz burada sadece ortak ilkelere ihtiyaç duymayız; ancak bunları yeteri kadar benzer yollarla özel vakalara uyguluyoruz. Böylece çatışan taleplerin nihai düzeni tanımlanmış olur. Adalet yargıları sadece sosyal şartlarda istişaridir.

Üçüncü fark, adalet ilkelerinin pek çok uygulamasının cehalet perdesiyle kısıtlı olmasıdır. Buna karşın kişinin iyisinin değerlendirilmesi olguların tam bilgisi üzerine dayanır. Nitekim daha önce gördüğümüz üzere, adalet ilkeleri sadece belirli türdeki enformasyon eksikliği oldu-

ğunda emredilmez, aynı zamanda bu ilkeler anayasaların dizayn edilmesinde ve temel sosyal düzenlemelerde ve hukuk ile siyasa arasında karar vermekte emredilir ve biz sıkı sınırlamalar olmamasına rağmen benzer şekilde bunlara tabi oluruz. Anayasal kurucu iradede delege olanlar ve ideal yasa koyucular ve seçmenler , sadece bildikleri uygun genel olgular hakkında bir bakış açısı elde etmek zorundadırlar. Diğer taraftan, bir bireyin kendi iyisi, başlangıçtan itibaren onun kendi pozisyonuna kadar belirlenmiş olmalıdır. Hayatın rasyonel planı, bizim özel yeteneklerimizi, çıkarlarımızı ve koşullarımızı dikkate alır ve bundan dolayı o, bizim sosyal pozisyonumuza ve doğal varlıklarımıza oldukça uygun şekilde bağlıdır. Rasyonel planların, zaten seçilmiş olan bu planların içeriğinin, bunların cesaretlendirdiği amaçların ve kullandığı araçların sınırlandırılmasına kadar, adalet ilkelerinin bu koşullara uygun olmasına yönelik hiçbir itiraz yoktur. Ancak adalet yargıları içinde, sadece yargısal ve idari aşamadaki enformasyon üzerindeki bütün sınırlamalar iptal edilmiş ve özel davalar uygun olgular açısından karara bağlanmıştır.

Bu karşıtlıkların ışığı altında biz sözleşme doktrini ile faydacılık arasındaki önemli farkı daha ileri biçimde açıklayabiliriz. Fayda ilkesinin iyi anlayışını rasyonel arzunun tatmini olarak maksimize etmesinden bu yana, biz var olan verili tercihleri ve onların gelecekte devam etme ihtimalini ve daha sonra tatminin net dengesi için çabalamasını dikkate alırız. Ancak daha önce gördüğümüz gibi, rasyonel planın tespit edilmesi önemli yollarla belirsizleştirilir. (§64) Rasyonel seçimin daha belirgin ve kolayca uygulanan ilkeleri en iyi planı belirlemez. Uğraşının büyüğü karar vermek için aynen kalır. Bu belirsizlik hakkaniyet olarak adalet yönünden, planın ayrıntıları bir şekilde neyin doğru ve adil olduğunu etkilemediği sürece zorluk oluşturmaz. Hayat yolumuz, özel şartlarımız her ne olursa olsun, her zaman bağımsız şekilde olduğunda adalet ilkelerine uygun olmalıdır. O nedenle, planların keyfi özellikleri, bu ilkeleri veya temel yapının nasıl düzenlenmesi gerektiğini etkilemez. Rasyonalite nosyonundaki belirsizlik, kendisini, insanların birbirlerini zorlayan meşru taleplerine dönüştürmez. Doğrunun öncelliği bunu önler.

Diğer taraftan, faydacılık, tercihlerin yapılandırılmasının teorik ihtimallerine izin veren belirsizliğin olağan anlayış olarak adaletsizliğe öncülük etmesini kabul eder. Mesela, toplumun büyük bir kısmının belirli dinsel veya cinsel uygulamalardan nefret ettiğini ve bunları mek-



ruh olarak kabul ettiğini varsayın. Bu duygu çok yoğun olduğunda, bu uygulamaların kamusal açıdan korunması yeterli değildir. Bu şeylerin devam etmesinin çoğunluğun öfkesinin ve nefretinin ortaya çıkması için yeterli olduğu üzerinde çok fazla düşünülmektedir. Bu davranışların ahlaki temelde desteksiz olduğu zamanda dahi, bunların ortaya çıkmasının, bunları dışlamanın irrasyonel olduğunun emin bir yolu yoktur. O nedenle, arzunun büyük tatmininin aranması, sosyal hiçbir zarara neden olmayan eylemlere karşı bastırıcı sert önemler alınmasını haklılaştırabilir. Bu durumda, bireysel özgürlüğü savunan faydacılar, verili şartlarda lehte olanların gerçek dengesinin uzun vadede hala özgürlüğün yanında bulunduğunu gösterirler ve bu argüman başarılı olsa da olmasa da faydacıların görüşü bu şekildedir.

Ancak hakkaniyet olarak adalet içinde bu problem asla ortaya çıkmaz. Eğer gerçekten önceden kurulmuş olan adalet ilkelerinin dayanağı olmaksızın çoğunluğun yoğun kanaati mutlak tercihler ise, bunlarla başlamanın hiçbir ağırlığı yoktur. Eşit özgürlük taleplerine karşı ölçüler konulmasında, bu duyguların tatmin edilmesinin de bir değeri yoktur. Başkalarının davranışına ve inancına karşı bir şikayette bulunurken, biz onlara veya onların bize gayri adil muamelede bulunulmasında yetkili olan kurumların eylemlerinin bize zarar verdiğini göstermek zorundayız. Dahası bu bizim orijinal pozisyonda kabul ettiğimiz ilkelere başvurmamız demektir. Ne duyguların yoğunluğu, ne de bunun çoğunluk tarafından paylaşılması, bu ilkelere hiçbir şekilde karşı olmak olarak sayılamaz. O nedenle, sözleşme açısından özgürlüğün zeminleri mevcut tercihlerden tamamen ayrıdır. Gerçekten, biz adalet ilkelerini başkalarının davranışının değerlendirilmesinde belirli duyguları dikkate alan bir anlaşma olarak düşünmeliyiz. Daha öncede not ettiğim üzere (§50) bu noktalar klasik liberal doktrinin unsurlarına aşınadır. İyinin tam teorisindeki belirsizliğe bir itiraz nedeni olmadığını göstermek amacıyla ben bunlardan tekrar söz ediyorum. Nasıl karar vermesi gerektiği hususunda bir eğitim sağlanmadığı sürece, kişi ne yapacağı konusunda kararsız kalabilir. Ancak adaletin amacı rasyonel planların yerine getirilmesini maksimize edinceye kadar, adaletin içeriği hiçbir şekilde etkilenmez. Elbette, devlet adamının elindeki sosyal davranışların egemenliği inkar edilemez. Çoğunluğun kanaatleri ve ihtirasları özgürlüğün sürdürülmesini imkansızlaştırabilir. Ancak bu pratik gerekliliklere boyun eğmeyi haklılaştırmayı kabullenmekten farklı bir şeydir. Öyle ki, eğer bu

duygular yeteri kadar kuvvetli ve yoğunluk olarak ağırorsa, kararları bunlarla yer değiştiren kimi duygular taşır. Aksine, sۆzleşme açısı, şartların izin verdiği hızla mevcut duygulara bakmaksızın bizim adil kurumlara doğru hareket etmemizi öngörür. İdeal kurumların belirli bir planı onun adalet ilkelerinin içine yerleştirilmiştir. (§41)

Hakkaniyet olarak adalet içindeki bu karşıtlıklardan doğru ve iyi anlayışlarının belirgin şekilde farklı özelliklere sahip oldukları aşıkarıdır. Farklılıklar sۆzleşme teorisinin yapısından ve bunun sonucu olan doğrunun ve adaletin önceliğinden doğmaktadır. Ancak, ben “doğru” ve “iyi” terimlerinin (ve bunların yakınlarından) normal olarak bu farklılıkları yansıtan şekilde kullanıldığını düşünmüyorum. Her ne kadar, bizim olağan konuşmamız bu kavramların hesaba katılmasına destek verme eğiliminde ise de, sۆzleşme doktrininin doğruluğu için bu benzeşmeye ihtiyaç yoktur. Bunun yerine iki şey yeterlidir. Birincisi, kabul ettiğimiz yargıları ifade etmekte, düşünümsel denge içindeki kanaatlerin karşılıklarının hakikate dönüşmesinde olduğu gibi, bizim incelenmiş yargılarımızı adalet teorisinin içine haritalamamızın da bir yolu vardır. İkincisi, bir teoriyi bir defa anladığımızda, bu yorumların şimdi sürdürmeyi istediğimiz yansıma üzerindeki uygun yorumunu tanıımış oluruz. Bu yer değiştirmeleri normal olarak kullansak dahi, belki bunların çok fazla hantal olması veya yanlış anlaşılması nedeniyle veya bir başka nedenle, biz bunların maddi olarak bizim bütün sۆylediklerimizi kapsadığını kabul etmeye hazır oluruz. Kesinlikle bu ikameler, eşleşen sıradan yargılarla aynı anlama gelmez. Ben bu olgunun ne kadar uzak bir sorun olduğunu daha sonra inceleyeceğim. Dahası yer değiştirmeler, az ya da çok bizim başlangıçtaki ahlaki yargılarımızın önceki mevcudiyetinden felsefi bir yansımaya doğru yön değiştirmesine işaret eder. Her ne şekilde olursa olsun bazı değişiklikler, bizim felsefi eleştirilerimizin ve bakışlarımızın genişlemesine ve düzeltilmesine önderlik eden yapımlar olarak yer almasına bağlıdır. Fakat biz, bizim incelenmiş yargılarımızın gerçek yorumuna önderlik etmek ve bizim onaylamak istediğimiz bir ifade tarzını sağlamak üzere, ortaya çıkan hakkaniyet olarak adaletin, bizim şimdi bildiğimiz herhangi bir başka teoriden daha iyi olduğunu veya olmadığını dikkate almalıyız.



## VIII. Kısım

# Adalet Duygusu

İyinin açıklamasını sunduk. Şimdi istikrar problemine dönmek istiyorum. Ben bunu iki aşamada ele alacağım. Bu kısımda, iyi düzenlenmiş bir toplumun üyelerinin adalet duygusunu kazanmalarını inceleyeceğim ve kısaca bu duygunun değişik ahlak kavramları tarafından tanımlanan göreceli gücünü göz önüne alacağım. Son kısımda, uyum sorunu, yani adalet duygusunun bizim iyi anlayışımızla uyuşup uyuşmadığı ve bu suretle her ikisinin adil bir planı desteklemek için birlikte çalışıp çalışamayacakları incelenecek. Bu kısmın büyük bölümünün hazırlık amaçlı ve sadece felsefe teorisiyle ilgili daha temel noktalara işaret etmek üzerine olduğunu ve çeşitli konulara bunun için dokunulduğunu akılda iyi tutmak gerekir. İyi düzenlenmiş bir toplumun tanımı ve istikrarın anlamı hakkında kısa bazı açıklamalarla başlayacağım. Daha sonra adil bir kurumun muhtemelen bir defa kararlı bir şekilde kurulması ve adil şekilde tanınması olarak yer aldığı adalet duygusunun gelişmesini kabataslak resmedeceğim. Aynı zamanda ahlak psikolojisinin ilkeleri bazı incelemelerle ele alınacaktır. Bunların karşılıklı ilkeler olduğunu ve bunun göreceli istikrar sorunuyla da bağlantılı bulunduğu olgusunu vurguluyorum. Bu kısım, insanların eşit adaletin garanti edilmesine borçlanmaları sayesinde sahip oldukları doğal davranışların incelenmesini ve eşitliğin doğal temellerinin tanımlanmasını da kapsayacaktır.

### 69. İYİ DÜZENLENMİŞ TOPLUM KAVRAMI

Ben başlangıçta, iyi düzenlenmiş toplumu, üyelerinin iyilerinin ilerlemesi için birisinin dizayn ettiği ve kamusal bir adalet anlayışı tarafından

etkili şekilde düzenlenmiş bir toplum olarak nitelendirdim. Nitekim bu toplum, herkesin ve aynı şekilde başkalarının da aynı adalet ilkelerini bildiği ve kabul ettiği, temel sosyal kurumların tatmin edildiği ve bu ilkelerin tatmin edildiğinin bilindiği bir toplumdur. Hakkaniyet olarak adalet, bu toplum fikriyle ahenk içinde çerçevelenmiştir. Orijinal pozisyonadaki kişiler, bu ilkelerin kamusal olarak seçilmiş olduğunu varsayarlar ve bundan dolayı onlar, adalet anlayışlarını muhtemelen kendi etkileriyle genel olarak tanınmış olan standartlar açısından değerlendirmelidirler. (§23) Kavramlar eğer birkaçı veya hatta tamamı anlaşılmuş ve takip edilmiş ise, istenilen sonucu yeteri kadar verirler. Bu veya şu sebepten dolayı bu olgu çok geniş şekilde bilinmiyor ise, bunlar kamusal şartlar tarafından hariç tutulurlar. Bizim aynı şekilde, insanların gerçek genel inançlarının ve toplum içindeki yerlerinin ışığında rıza gösterdikleri ilkelerden bu yana benimsenen adalet anlayışının bu genel olgular temelinde kabul edilebilir olduğunu not etmemiz gerekir. Teleolojik veya metafizik doktrinlerin bu ilkelere destek vermek üzere çağrılmalarına ihtiyaç olmadığı gibi, bunun içindeki iki ilkeye izin veren bu eşitsizlikleri ve düzeltmeleri giderecek bir başka dünya hayal etmeye de gerek yoktur. Adalet anlayışları, biz onu bilsek de, hiç bilmesek de, hayatımızın koşulları tarafından doğrulanmalıdır.<sup>1</sup>

İyi düzenlenmiş bir toplum, aynı zamanda o toplumun kamusal adalet anlayışı tarafından düzenlenir. Bu olgu, o toplumun üyelerinin adalet ilkelerinin gerektirdiği şekilde hareket etme konusunda güçlü ve normalde etkili bir arzuya sahip olmalarını ifade eder. İyi düzenlenmiş bir toplum zamana dayanıklı iken, o toplumun adalet anlayışı da muhtemelen sağlam, istikrarlı ve dayanıklıdır: yani kurumlar adil olduğunda (bu anlayış tarafından tanımlandığı üzere), bu düzenlemelerin içinde yer alan parça da adalet duygusuna karşılık gelir ve kendi parçasının da bunun devamını arzu etmesini sağlar. Adaletin bir anlayışı diğerine göre daha istikrarlıdır. Mesela eğer adalet duygusu onu daha güçlü olarak oluşturmaya ve daha muhtemel olarak yıkıcı eğilimleri yok etmeye eğilimli ise, bu adalet anlayışı istikrarlıdır. Yok

---

<sup>1</sup> Hayatın koşulları, *Republic/Cumhuriyet* içindeki Eflatun'un *Noble Lie/Soylu Yalan*'ı gibi aygıtları, bk.III, 414-415, başka türlü yaşaması mümkün olmayan bir sosyal sistemi desteklemek için dinin avukatını (inanmadığı zaman) olduğu kadar Dostoyevski'nin *The Brothers Karamazov/Karamov Kardeşler* içindeki *Grand Inquisitor/Büyük Engizisyoncu* gibi dışlanana takip eder.

eğer bir adalet anlayışı, kurumlarının izin vermesi durumunda zayıf dürtüleri ve gayri adil hareket etmeyi teşvik etmeyi besliyorsa, bu adalet anlayışı istikrarlı değildir. Anlayışın istikrarı motivasyonların dengesine bağlıdır: cesaret verici amaçları ve geliştiricileri olan adalet duygusu, normal olarak adaletsizliğe yönelik eğilimlere karşı sonuçta galip gelir. Adalet anlayışının istikrarının hesaplanmasında (ve bunun tanımladığı iyi düzenlenmiş bir toplumda), birisi bu zıt eğilimlerin göreceli gücünü incelemelidir.

İstikrarın ahlak anlayışlarının arzu edilen bir özelliği olduğu açıktır. Diğer şeyler eşittir. Orijinal pozisyonadaki kişiler ilkelerin daha istikrarlı bir tasarısını benimseyeceklerdir. Her halükarda, daha çekici adalet anlayışları başka zeminlerde olmalıdır. Eğer ahlak psikolojisi ilkeleri ciddi şekilde kusurluysa, bu tür kusurlar insanların bunlara göre hareket etme arzusuna gerek duymaları nedeniyle başarısız olur. Ben o nedenle, hakkaniyet olarak adalet ilkesi için daha ilerisini savunarak, bu anlayışın diğer seçeneklere göre daha istikrarlı olduğunu göstermek istiyorum. İstikrarın bu argümanı şimdiye kadar ileri sürülen nedenlere eklenenlerin (§29'da sunulan düşünce hariç) en önemli kısmıdır. Ben bu nosyonu, hem bunun kendisi yönünden, hem de eşitliğin temelleri ve özgürlüğün önceliği gibi diğer meselelerin incelenmesine bir hazırlık yolu olması bakımından daha ayrıntılı olarak inceleyeceğim.

Emin olun, istikrar ölçütü belirleyici değildir. Gerçekte, bazı etik teoriler bunu tamamen reddederler. En azından bazı yorumlar yönünden bu böyledir. Nitekim Bentham zaman zaman hem faydacılığın klasik ilkelerini, hem de psikolojik bencillik doktrinini savunmak suretiyle bunu söylemiştir. Ama eğer bireylerin sadece kendi çıkarlarını takip ettikleri hususu psikolojik bir yasa ise, bireylerin etkili bir adalet duygusuna (fayda ilkesinin tanımladığı gibi) sahip olmaları imkansızdır. İdeal bir yasa koyucunun yapacağı en iyi şey, sosyal düzenlemeleri dizayn etmektir. Böylece grup merkezli motivasyonları olan yurttaşlar refah toplamını maksimize etme yolunda hareket etmeye ikna edilmiş olurlar. Bu anlayışta, çıkarların kimliğinin sonucu gerçekten yapay olur: bu aklın hilesinin üzerine dayanır ve bireyler sadece onların ayrı ilgilerinin aracı olarak kurumsal şemaya uyarlar.<sup>2</sup>

---

<sup>2</sup> Bentham bazen psikolojik bencilliği yorumlarken, o Jacop Viner ile değildir, *Bentham and J.S.Mill: The Utilitarian Background/Bentham ve J.S.Mill: Faydacı Arkaplan* (1949), *The*

Hak ve adalet ilkeleri arasında bu tür bir uzaklaşmanın olması, sı-  
nırlı bir olgu olarak öğretici olmasına rağmen, insan motivasyonu ba-  
kımından kullanışsızdır. Geleneksel doktrinlerin çoğu, en azından bir  
dereceye kadar, bizim adil kurumlardan faydalandığımız ve bunların  
altında yaşadığımız zamana kadar adil şekilde hareket arzusunu elde  
etmemizi savunur. Adalet anlayışı psikolojik olarak insani eğilimlerle  
uygun olduğundan, bu bir dereceye kadar doğrudur. Dahası, arzunun  
adil hareket etme haline gelmesi, aynı zamanda bizim rasyonel hayat  
planımızın düzenleyicisi olduğundan, adil hareket etmek daha sonra  
bizim iyimizin parçası olur. Bu durumda, adalet ve iyi kavramları  
uyumlu ve teorinin tamamı benzer hale gelir. Bu kısmın görevi, hakka-  
niyet olarak adaletin kendi desteğini nasıl oluşturacağı ve onun daha  
çok ahlak psikolojisi ilkeleri çizgisinde olmasına kadar, geleneksel seçe-  
neklere göre muhtemelen daha büyük bir istikrara sahip bulunduğunu  
göstermesidir. Bu amaçla ben kısaca iyi düzenlenmiş bir toplumda in-  
sanların adalet duygusunu ve diğer ahlaki duyguları nasıl kazanabile-  
ceklerini anlatacağım. Biz tercihan bazı spekülasyon psikolojik meselelerle  
kaçınılmaz olarak meşgul olmak zorundayız: ancak en başından bu  
yana ben, dünya hakkındaki, temel psikolojik ilkeler de dahil bazı genel  
olguların orijinal pozisyonundaki kişiler tarafından bilindiğini ve bu kişi-  
lerin karar verirken buna dayandıklarını varsaymaktayım. Burada bu  
problemleri yansıtarak, sanki bunlar başlangıçtaki anlaşmayı etkilemiş  
gibi bu olguları inceleyeceğiz.

Eğer denge ve istikrar üzerine birkaç açıklama yaparsam yanlış an-  
lamaları önleyebilirim. Bu fikirlerin her ikisi de önemli teorik ve mate-  
matiksel artımı kabul eder; ancak ben bunları sezgisel yolda kullanaca-  
ğım.<sup>3</sup> Dikkat edilmesi gereken ilk şey, belki de bunların bazı tür sistem-

---

*Long View and the Short/Uzun ve Kısa Bakış* içinde yeniden basılmıştır (Glencoe, III, Free Press, 1958); bakınız sf. 312-314. Viner aynı zamanda Bentham'ın yasa koyucunu rolü anlayışı konusunda doğru bilgi verir. sf. 316-319

- <sup>3</sup> Denge ve istikrar nosyonlarının sisteme uygulanması için bakınız, W.R.Ashby, *Design for a Brain/Bir Beyin İçin Dizayn*, gözden geçirilmiş 2.baskı (London, Chapman and Hall, 1960), chs.2-4,19-20. Benim kullandığım istikrar kavramı gerçekten yarı istikrarlı/istikrar benzeridir: eğer bir denge istikrarlı ise, daha sonra onun denge değerlerinin geri dönen bütün çeşitleri bir karışıklıktan sonra dengeden uzaklaşan bir sisteme hareket ederler; yarı istikrar/istikrar benzeri olanlar sadece bazı değişikliklerin kendi denge konfügürasyonuna geri dönenleridir. Bu tanım için bakınız Harvet Leibenstein, *Economic Backwardness and Economic Growth/Ekonomik Gerikalmışlık ve Ekonomik Büyüme*

lere uygulanmasıdır. Nitekim bu denge içinde olan bir sistemdir ve belirsiz bir zaman devam ederek bir duruma eriştiği müddetçe harici hiçbir güç bunu etkilemez. Denge durumunu tanımlamak amacıyla kesinlikle sistemin sınırları çok dikkatli olarak çizilmeli ve onun özelliklerinin belirlenmesi açıkça ortaya konulmalıdır. Bunun için üç şey gereklidir; sistemin belirlenmesi, harici ve dahili güçlerinin ayırt edilmesi; ikincisi sistemin durumlarının tanımlanması, onun özelliklerinin belirlenmesinde belirli bir konfigürasyonun başlama durumu ve üçüncüsü durumlarla ilişkili olan yasaların belirtilmesi.

Bazı sistemlerin denge durumları yoktur; bazılarının ise çoktur. Bu meseleler sistemin doğasına bağlıdır. Harici karışıklıklar nedeniyle denge her ne zaman ondan ayrılırsa istikrarlıdır. Kuşkusuz dışındaki şoklar çok büyük olmadığında, denge, durumu geri getirme eğiliminde olan sistemin içindeki güçleri oyuna dahil olmaya çağırır. Buna karşın, ondan uzakta bir hareket, büyük değişikliklere dahi önderlik edecek sistemin içindeki güçleri harekete geçirdiğinde denge istikrarsızdır. Sistemler, dahili güçlerin gücünün onları dengeye geri getirmeye hazır olmasına bağlı olarak az ya da çok istikrarlıdır. Uygulamada bütün sistemlerin bir çeşit karışıklığa konu olmalarından bu yana, diyelim ki, eğer onların tercih edilen denge pozisyonlarının neden olduğu normal karışıklıklar, güçleri yeteri kadar güçlü olarak denkleği uygun bir zaman sonra eski hale getirir veya onları başka türlü yeteri kadar kapatmaya kalırsa, onlar pratik olarak istikrarlıdır. Bu tanımlamalar, ne yazık ki belirsizdir; fakat bunlar bizim amaçlarımıza hizmet ederler.

Buradaki uygun sistemler, elbette, iyi düzenlenmiş bir toplumun temel yapısına karşılık gelen adaletin değişik anlayışlarıdır. Biz siyasal, ekonomik ve sosyal kurumlar kompleksinin tatmin edildiğinde ve bunu tatmin etmekle uğraşanlar tarafından kamusal olarak bilindiğinde, bunun adalet ilkelerine uygun olmasıyla ilgilenmekteyiz. Bu sistemlerin göreceli istikrarını değerlendirmeye gayret etmeliyiz. Ben şimdi bu şemaların sınırlarının, kendi kendine yeten ulusal bir topluluk nosyonu tarafından verildiğini varsayıyorum. Bu varsayım, adalet ilkelerinin

---

(New York, John Wiley and Sons, 1957), sf.18.İyi düzenlenmiş bir toplum, kendi kurumlarının nezdinde yarı-istikrarlıdır/istikrar benzeridir ve bu şartın sürdürülmesi adalet duygusuna ihtiyaç duyar. Sosyal şartlardaki bir yön değiştirme onun kurumlarını daha fazla adil kılmaz. Zamanı gelince bu kurumlar durumun gerektirdiği şekilde reforme edilirler ve adalet de eski haline getirilir.



ulusların hukuku için türetilmesine kadar rahatlamaz (§58); ancak ben uluslararası hukukun daha geniş problemlerini daha ileri şekilde incelemeyeceğim. Yine şimdiki durum içinde denge ve istikrarın adaletin temel yapısına ve bireylerin ahlaki tutumuna göre tanımlanması gerektiğini dikkate almak gerekir. Adalet kavramının istikrarı iyi düzenlenmiş bir toplumun kurumlarının ve uygulamalarının değiştirilmeyeceğini ifade etmez. Gerçekte, o tür bir toplum muhtemelen büyük çeşitlilik ve zaman zaman farklı düzenlemeleri benimser. Bu bağlamda, istikrar kurumları değişse de, yeni sosyal koşullar açısından düzeltmeler olarak onlar hala adil veya aşağı yukarı öyle kalırlar demektir. Adaletten kaçınılmaz sapmalar etkili şekilde düzeltilir veya sistemin içindeki güçler tarafından tolere edilebilir sınırlar içinde tutulur. Ben bu güçler arasında topluluğun üyeleri tarafından paylaşılan adalet duygusunun temel rolü olduğunu varsayıyorum. Adaletle göre temel yapının istikrarının teminatı olarak daha sonra bir dereceye kadar ahlaki duygulara ihtiyaç vardır.

Şimdi bu duyguların nasıl oluştuğuna, daha geniş bir ifadeyle, bu sorun üzerinde iki ana geleneği incelemeye dönüyorum. Birinci kök tarihsel olarak ampirizm doktrininden gelir ve bu Hume'dan Sidgwick'e kadar bütün faydacılarda bulunur. Bunun en son ve gelişmiş şekli, sosyal öğrenme teorisi tarafından temsil edilmektedir. Ana tartışma konusu olan husus ahlak eğitiminin amacının özlenen motivasyonlara başvurusudur: bunlar neyi yapmayı arzu etmenin kendi yararına yönelik bulunduğu ve neyi yapmamayı arzu etmenin yanlış olduğu üzerinedir. Doğru tutum, bizim çoğunlukla motivasyon eksikliğimize rağmen, genel olarak başkalarının ve (fayda ilkesinin tanımladığı gibi) toplumun yararına göre davranmaktır. Yanlış tutum ise bizim çoğunlukla yeterli motivasyona sahip olmamıza rağmen, genellikle başkalarına ve topluma zarar veren davranışta bulunmaktır. Toplum bir şekilde bu kusurları iyileştirmelidir. Bu iyileştirme, hediye vermeden acının ve keyfin idaresinin etkilemesiyle geri çekilmeye kadar değişen, gerektiğinde ödülü ve cezayı kullanmaya yetkili olan ebeveynlerin veya başkalarının onayı ve onaylamamasıyla elde edilir. Değişik psikolojik süreçler sonunda, biz neyin yapılmasının doğru ve neyin yanlış yapılmasının nefret etme arzusu olduğunu öğreniriz. İkinci bir tez, ahlak standartlarına uyma arzusunun normal olarak hayatın erken dönemlerinde bizim bu normlar için yeterli muhakeme anlayışını kazanmamızdan önce meydana geldiğidir. Gerçekten, faydacılık ilkesi yönünden bazı kişiler,

asla bunlar için olan zemini kavrayamazlar.<sup>4</sup> Sonuç bizim sonraki ahlaki duygularımız, muhtemelen bu erken zamandaki eğitimin şekillendirdiği az ya da çok kabaca bizim orijinal doğamızın izlerini taşır.

Freud'un teorisi bu bakış açısı yönünden benzer önemdedir. O, çocuğun ahlaki davranışlarının ödipal durum (Oedipus kompleksi\*) merkezinde ve onun imkan verdiği derin çatışmalar sürecinde oluştuğunu savunur. Çocuk tarafından, otorite sahibi olanların (bu olguda ebeveynler) ısrarı üzerine kabul edilen ahlak kuralları, onun endişelerini gidermenin en iyi yoludur ve bunlar süper ego tarafından temsil edilen davranış sonuçlarının muhtemelen ödipal aşamadaki streslerinin sert ve cezalandırıcı yansımalarıdır.<sup>5</sup> Nitekim Freud'un açıklaması ahlaki öğrenmenin önemli kısmının iki noktasına dayanmaktadır. Ahlaki öğrenmenin hayatın erken zamanında muhakemenin ahlak için temel olmasından önce meydana gelmesi ve bunun, çatışma ile stres tarafından işaretlenmiş olan psikolojik süreçler tarafından kazandırılan yeni dürtülerle ilgili olmasıdır. Onun doktrini gerçekten bu özelliklerin dramatik bir örneklemesidir. Bunu, erken ve sorgulanmamış ahlaki tutumumuzun muhtemelen önemli ölçüde, irrasyonel ve haklılaştırma olmadan,

---

<sup>4</sup> Ahlaki öğrenmenin bu şeması James Mill'den alınmıştır, *Fragment on Mackintosh/Yağmurluk Üzerine Fragman*, J.S.Mill'in dipnotuyla, ch.XXIII, babasının *Analysis of the Phenomena of the Human Mind/İnsan Zihininin Fenomeninin Analizi* (1869) isimli eserinden alınmıştır. Bu pasaj (J.S) *Mill's Ethical Writings/Mill'in Etik Yazıları*, J.B.Schneewind tarafından edit edilmiştir. (New York, Collier Books, 1965), sf. 259-270. Sosyal öğrenme teorisinin bir açıklaması için bakınız Albert Bandura, *Principles of Behaviour Modification/Davranış Modifikasyonu İlkeleri* (New York, Holt, Rinehart ve Winston, 1969). Ahlaki öğrenmenin en son gözden geçirilmesi için bakınız Roger Brown, *Social Psychology/Sosyal Psikoloji* (New York, The Free Press.1965), ch.VIII ve Martin L.Hoffman, *Moral Development/Ahlaki Gelişme, Carmichael's Manual of Psychology/Carmichael'in Psikolojinin El Kitabı* içinde Paul H.Mussen tarafından edit edilmiştir, 3. baskı (New York, John Wiley and Sons, 1970) vol.2, ch.23; sf.282-332 sosyal öğrenme üzerinedir.

\* Çevirenin notu: Freud'un kurucusu olduğu psikanalitik teoriye göre çocuğun karşı cinsteki ebeveyni sahiplenmesi ve kendi cinsinden olan ebeveyni dışlaması hususundaki duygu, düşünce ve dürtüleri, Ödipal, oedipus ile ilgili olan, ödipal aşama/dönem, çocuğun 2,5-3 yaşlarına geldiğinde ortaya çıkan cinsel kimlik dönemi demektir.

<sup>5</sup> Freud'un ahlak öğrenimi teorisi açıklamaları için bakınız Roger Brown, *Social Psychology/Sosyal Psikoloji*, sf. 350-381 ve Ronald Fletcher, *Instinct in Man/İnsanın İçindeki İçgüdü* (New York, International Universities Press, 1957), ch.VI, özellikle sf. 226-234.

ebeveynlerin ve diğer otoritelerin yanlış ve kişisel arayış gibi değişik yollara bağlı olarak övmeyi ve suçlamayı, ödül ve cezalandırmayı genel olarak kullanmalarından itibaren meydana geldiği görüşü takip eder. Hayatın geç aşamasındaki ahlaki ilerleme, sonuçta bizim bir şekilde sağlıklı bulduğumuz ilkelerin ışığında kısmen düzelttiğimiz bu tutumları kapsar.

Ahlaki öğrenmenin diğer geleneği rasyonalist düşünürlerden türemiştir ve Rousseau ve Kant, bazen J.S.Mill ve daha son zamanlarda Piaget'in teorisiyle örneklenmiştir. Ahlaki öğrenme bizim doğuştan gelen doğal kümeye göre entelektüel ve duygusal kapasitemizden birisi olarak eksik dürtüleri kullanmada çok fazla başvurulmayan serbest bir gelişmedir. Anlama gücü bir defa olgunlaştığında ve kişiler toplumda geldikleri yeri tanıdıklarında ve başkalarına karşı bir bakış açısı kazandıklarında, onlar sosyal işbirliğinin adil şartlarının kurulmasının karşılıklı yararını takdir ederler. Biz başka kişilere doğal olarak sempati duyarız ve doğuştan gelen duyarlılık ortak duygunun hazzı ve kendine hakim olma ve bunların ahlaki duygular için bir kez duygusal temel sağlamasıyla, biz paydaşlarımızla olan ilişkilerimizde genel açıdan uygun açıklıkta bir kavrayışa sahip oluruz. Nitekim bu gelenek, bizim sosyal doğamızın gelişmesinde tam bir takdir olarak ahlaki duyguları dikkate alır.<sup>6</sup>

Mill görüşünü aşağıdaki şekilde açıklar: adil bir toplumun düzenlemeleri, açıkça gerekli olduğu kabul edilen fiziksel bir ihtiyaca benzeyen herhangi bir şey gibi bize çok uygundur. Böyle bir toplumun kaçır-

---

<sup>6</sup> Rousseau için bakınız *Emile*, Barbara Foxley tercüme etmiştir (London, J.M.Dent and Sons, 1908), özellikle sf. 46-66 (içinde bk.II), 172-196, 244-258; Kant için *The Critique of Practical Reason/Pratik Aklın Eleştirisi*, pt.II, yanlıtıcı bir isimle: *The Methodology of Pure Practical Reason/Saf Pratik Aklın Metodolojisi*; ve J.S.Mill'in aşağıda not 7'de yollamada bulunduğu gibi. Jean Piaget için bakınız *The Moral Judgment of the Child/Çocuğun Ahlaki Yargısı*, tercüme eden Marjorie Gabain (London, Kegan Paul, Trench, Trubner, 1932) Bu yaklaşımın daha gelişmiş Lawrence Kohlber'de bulunur; bakınız *The Development of Children Orientation Toward A Moral Order: 1.Sequence in the Development of Moral Thought/Çocukların Ahlaki Bir Düzene Doğru Oriyantasyonlarının Gelişimi: Ahlak Düşüncesinin Gelişmesinde 1. Silsile, Via Humana*, vol.6 (1963) ve *Stage and Sequence: The Cognitive Development Approach to Socialization/Aşama ve Silsile: Bilişsel Gelişimde Sosyalizasyon Yaklaşımı, Handbook of Socialization Theory and Research/Sosyalizasyon Teorisinin ve Gözleminin El Kitabı*, D.A.Goslin edit etmiştir (Chicago, Rand McNally, 1969), ch.V1. Bir kritik için bakınız Hoffman'a, *Moral Development Ahlaki Gelişme*, sf. 276-281 (Koopmans üzerine)

nılmaz şartı, tamamen başkaları için düşünülen karşılıklılık ilkelerinin karşılıklı kabul temellerine sahip olmasıdır. Bizim için acı verici olan, duygularımızın bizim arkadaşlarımızla birlik içinde olmamasıdır ve bu sosyalleşme eğilimi zamanı geldiğinde ahlaki duygular için sağlam temeller sağlar. Mill'in eklediği bir diğer husus da şudur; birisinin başkalarıyla uğraşısında adalet ilkelerinden sorumlu tutulması bizim becerimiz değildir. Bunun yerine, bu bizim sosyal duyarlılığımızla gerçekleşir ve bizi maruz kalacağımız daha büyük bir iyinin, bizim dar dürtülerimizi kontrol etmesine imkan verir. Bu sadece bizim kısıtlanmadığımız zamandadır; çünkü biz başkalarının iyisinden inciniriz ama başkalarının sadece hoşnutsuz olmaları veya bize onların keyfi otoritesi olarak görünenler bizim doğamızın körelmesindedir. Ahlaki emirlerin verilme nedeni eğer sadece başkalarının adil talepleri açısından ise, bu sınırlamalar bize acı vermez; fakat bizim değerimizle uyumlu görünür.<sup>7</sup> Ahlaki öğrenme, yeni dürtüler elde etmede çok fazla mesele olmaz. Entelektüel ve duygusal kapasitemizde gerekli gelişme bir defa yer aldığı anda, bunlar kendileri olarak ortaya çıkarlar. Bu durum, ahlaki anlayışın tam olarak kavranmasının beklediği olgunluğu takip eder. Çocuğun anlayışı her zaman ilkindir ve onun ahlakının karakteristik özellikleri sonraki aşamalarda aşağıya doğru iner. Diğer anlayış hiçbir garantiyi ihtiva etmez bir görüntü verir iken, rasyonalist gelenek hak ve adalet ilkelerini sahiplendiğinden bu yana daha mutlu bir resim sunar.

Ben ahlaki öğrenmenin bu iki anlayışının göreceli yararlılığını değerlendirmeye çalışmayacağım. Kesinlikle her ikisinde de çok fazla doğru vardır ve onları doğal bir yolla birleştirmeye çalışmak tercih edilebilir görünmektedir. Ahlaki görüşün, ilkelerin yapısının aşırı bir kompleksi olduğunun vurgulanması gerekir. Bunlar ideallerdir, kurallardır, düşüncenin bütün unsurlarıdır, tutum ve duygudur. Güçlendirmeden klasik şartlanmaya kadar değişen öğrenmenin pek çok çeşidi, kesinlikle büyük ölçüde soyut akıl yürütme ve rafine algı modelinin düşünceyi geliştirmek için yaptığı bir giriştir. Belki bazı zamanlarda veya başka durumlarda her birinin gerekli bir rolü vardır. Ben sonraki birkaç kısımda, (§§70-72) iyi düzenlenmiş bir toplumda hakkaniyet

---

<sup>7</sup> Mill'in görüşü için bakınız *Utilitariansm/Faydacılık*, chs.III ve V pars.16-25; *On Liberty/Özgürlük Üstüne*, ch.III, par.10 ve Mill'in *Ethical Writings/Etik Yazılar*, edit eden J.B.Schneewind, sf. 257-259.

olarak adalet ilkelerinin gerçekleşmesi için meydana gelmesi gereken ahlaki gelişmenin gidişatının şemasını çizeceğim. Ben sadece bu özel durumla ilgiliyim. Nitekim benim amacım, iyi düzenlenmiş bir toplumun özel bir şekilde büyüyen ve onun vasıtasıyla adalet ilkeleri anlayışını kazanması ve bunu ek yapması gereken bir kişinin önemli adımlarını açıklamaktır. Ele alacağım bu adımlar, tamamlanmış şemanın belli başlı yapısal özellikleri, ilkeleri, idealleri, bunların sosyal düzenlemelere uygulanması tarafından tespit edilmiştir. Açıklayacağım üzere, biz otoritenin, iştirakin ve ilkelerin arasındaki ahlaki ayırt etmeye öncülük edeceğiz. Ahlakın gelişmesinin açıklaması, öğrenilebilen ve dolayısıyla bu teori doğrulanmasa dahi uygunluğu karine olan adalet anlayışına bağlıdır.<sup>8</sup>

Buradaki yerinde uyarı benim daha önce ekonomik teoriye bakışımıla ilgili olarak yaptığım açıklamaya benzemektedir. (§42) Biz ahlaki öğrenmenin psikolojik açıklamasının mevcut bilgiye göre doğru olmasını istiyoruz. Ancak elbette, ayrıntıları dikkate almak imkansızdır. Ben bunu en iyi şekilde ve sadece ana hatlarıyla şemasını çizeceğim. Takip eden incelemenin amacının istikrar meselesini ve değişik adalet anlayışlarının psikolojik kökenlerinin zıtlıklarını incelemek olduğunu birisinin zihninde tutması gerekir. Kritik nokta psikolojinin genel olgularının

---

<sup>8</sup> §§70-72'de takip edilen ahlaki gelişme görüşü adalet teorisine uygun olarak dizayn edilmiş iken, ben birkaç kaynaktan borç aldım. Muhtevası kurallar, rol idealleri ve ilkeler tarafından verilen üç aşama fikri Wlliam McDougall'ın *An Introduction to Social Psychology/Sosyol Psikolojiye Giriş* isimli eserindekinе benzer, (London, Methuen , 1908), chs.VII-VIII. Bana göre Piaget'in *The Moral Judgment of the Child/Cocuğun Ahlak Yargısı*, otoritenin ahlakı ve ortaklıkları/iştiraklerin ahlakı ve ilkeleri arasındaki zıtlıkları ve bu aşamaların daha çok açıklamalarını ifade etmektedir. Aynı zamanda bakınız Kohlberg'in bu çeşit teorinin yukarıda not 6'da referansı verilen daha ileri ayrıntısına, özellikle sf.369-389 altı aşama üzerine. §75'in son birkaç paragrafında, benim sunduğum görüş ile bu yazarların görüşü arasındaki farklılıkları not ettim. Kohlberg'in teorisıyla ilgili olarak ben burada ortaklığın/iştirakin ahlakının onun aşama üçten beşe kadar olan açıklamasına paralel olduğuna inandığımı eklemeliyim. Bu aşamadaki gelişmenin varsayılması daha karmaşık, talep edici ve kapsamlı rollerdir. Ancak daha önemli olan, benim son aşamayı ahlak ilkelerinin herhangi bir geleneksel felsefi doktrinlerin verdikleri ve inceledikleri muhtevadan farklı olduğunu varsaymamdır. Benim adalet teorisinin büyüklüğü ve bu varsayımdaki psikolojik teori üzerinde egzersiz yaptığı hususunda ileri sürdüklerim doğrudur; ancak bu üstünlük bir psikolojik sorundur ve inanyorum ki, psikoloji teorisinin gelişmesinin tek başına kurulması değildir.

orijinal pozisyondaki seçme ilkelerini nasıl etkilediğidir. Psikolojik açıklama kusurlu olmadıkça, herhangi bir yolla fayda standardının yerine adalet ilkelerinin tanınması sorununa başvurulması, telafisi olanaksız hiçbir zorluk doğurmaz. Ben aynı zamanda psikolojik teorinin daha ileri hiçbir kullanımının işaretlenenden daha genişini kanıtlamayacağına inanıyorum. Bunların arasında özellikle önemli olan eşitlik temellerinin açıklanmasıdır.

## 70. OTORİTE AHLAKI

Ahlaki gelişme silsilesinin birinci aşamasını otorite ahlakı olarak işaret edeceğim. Bu ahlakın belirli yönleri daha sonraki aşamalarda özel amaçlar için korunurken, otorite ahlakını onun ilkel şekli olan çocuk olarak dikkate alabiliriz. Ben adalet duygusunun toplumun en genç üyesinin büyümesiyle birlikte tedrici olarak kazanıldığını varsayıyorum. Kuşakların ardılığı ve ahlaki tutumun çocuklara öğretilmesi (ne yazık ki basit şekilde) insan hayatının şartlarından birisidir.

Ben şimdi iyi düzenlenmiş bir toplumun temel yapısının bazı şekilleriyle aileyi ve dolayısıyla ebeveynleri kapsadığını ve dolayısıyla çocukları ebeveynlerin meşru otoritesinin ilk tebaası olarak varsayıyorum. Elbette, aile kurumunun daha geniş bir araştırması sorgulanmalı ve diğer düzenlemelerin gerçekten tercih edilebilir olduğu kanıtlanmalıdır. Ancak otorite ahlakının muhtemel açıklaması, eğer gerekiyorsa, bu değişik şemalara uygun olarak düzeltilir. Her halükarda, bu, otoriteye sahip olanlar tarafından muhatabı kendisi olan kuralın ve emrin geçerliliğini değerlendiremeyecek pozisyondaki çocuğun karakteristik bir durumudur. Bu olguda otorite sahibi olanlar, çocuğun ebeveynleridir. O, hangi temelin rehberliğinde onlara meydan okunduğunun, hem bilgi ve hem de anlayış eksikliğini duymaktadır. Gerçekten, çocuğun haklılaştırma anlayışından yoksun olmasıyla birlikte bu biraz geç de olsa olacaktır. O nedenle, çocuğun ebeveyn emrinin yerindeliliğinden akli bir kuşkusu olamaz. Ancak toplumun iyi düzenlenmiş bir toplum olduğunu varsaymamızdan bu yana, biz bu kuralların hepsinin haklı olduğunu zannederiz. Böylece gereksiz komplikasyonlardan sakınıyoruz. Bunlar, aileye ait ödevlerin makul bir yorumuyla adalet ilkelerinin tanımlanmasına uygundur.

Biz ebeveynlerin çocuğu sevdiğini, zamanla çocuğun da ebeveynlerini seveceğini ve onlara güveneceğini varsayabiliriz. Bu değişiklik acaba çocuklukta nasıl ortaya çıkar? Bu soruyu cevaplandırmak için ben aşağıdaki psikolojik ilkeyi varsayıyorum: çocuk ebeveynlerini önce onların kendisini açıkça sevmelerinden daha sonra sever.<sup>9</sup> Nitekim çocuğun eylemleri başlangıçta belirli içgüdüler ve arzular tarafından motive olur ve onun amaçları rasyonel öz-çıkıkar (veya hiç) tarafından (uygun bir kısıtlama duygusu içinde) düzenlenir. Her ne kadar, çocuk sevme potansiyeline sahip ise de, onun ebeveynlerini sevmesi, onların onu açıkça sevmelerinin tanınmış olmasının getirdiği yeni bir duygudur ve onların sevgisini ifade eden eylemlerinden onun istifadesidir.

Ebeveynlerin çocuğu sevmesi, onların onu açıkça koruma niyetiyle ifade edilir. Onun için yapılanlar, onun rasyonel öz-sevgisi olarak meyletmesi ve bu niyetin yerine getirilmesidir. Onların sevgisi çocuğun mevcudiyetinden alınan keyfin ve yeterlilik duygusunun ve öz-değerin desteklenmesinin gösterilmesidir. Ebeveynler çocuğun görevlerinin büyümesine esas olan çabalarını teşvik ederler ve onun kendi yerlerine geleceğini varsaymaktan memnun olurlar. Genelde, başkasını sevmek, sadece sevilenin istekleri ve ihtiyaçlarıyla ilgilenmek değil, aynı zamanda onun kişi olarak değerini onaylamak demektir. Sonunda, ebeveynlerin çocuğa olan sevgisi, zamanla çocuğun sevgisinin onlara geri dönmesine yol açar. Çocuğun sevgisinin rasyonel bir araçsal açıklaması yoktur: çocuk ebeveynlerini kendisinin birincil yönden çıkarına olan amaçları elde etmenin aracı olarak sevmez. Çocuk, bu amacı göz önüne alarak eğer onları seviyorsa makul hareket eder; fakat onun yaptıkları onun orijinal pozisyondaki arzularının dönüşümünü çok fazla oluşturmaz. İfade edilen psikolojik ilkeye göre, bu yeni bir sevgi adı altında zamanla ebeveynlerin aşikar sevgilerini var etmektir.

Bu psikolojik kanunun daha ileri unsurlarının analiz edilmesi için birkaç yol vardır. Nitekim bu olası olmayan şekilde, çocuğun ebeveyn sevgisini tanınmasının doğrudan duygusal dönüşe neden olmasıdır. Biz

---

<sup>9</sup> Bu Psikolojik kanunun formülasyonu Rousseau tarafından *Emile'*de yapılmıştır, sf.174. Rousseau şöyle der: Biz baştan itibaren bizim korunmamıza katkı yapanı severiz. Bu ilgi oldukça bilinçsiz ve içgüdüselidir. "Ce que transforme cet instinct en sentiment, l'attachement en amour, l'aversion en haine, c'est l'intention manifestee de nous nuire ou de nous etre utile." ["Bu içgüdüyü duyguya, bağlılığı sevgiye, tiksintiyi nefrete dönüştüren, o şeyin bize zarar verme ya da yararlı olma niyetinin aleniyetidir.", ed.]

aşağıdaki birkaç başka adım varsayabiliriz: ebeveynlerin çocuğu sevmesi, çocuk tarafından onların aşikar niyetleri temelinde tanındığında, çocuk kişi olarak kendi değerinden emin olur. Çocuk, ona empoze edilen kendi dünyasındaki güçlü kişilerin kendisinin hatırına takdir edildiğinin farkına varır. O, ebeveynlerinin onun varlığını ve spontan eylemlerini dikkate aldıklarını ve onların ondan aldıkları keyfin başkalarının iyi olmalarına katkı yapan disiplinsiz performanslarına bağlı olmadığını ve dolayısıyla ebeveynlerinin sevgisinin kayıtsız şartsız olduğunu deneyimler. Zamanı geldiğinde çocuk ebeveynlerine güven duyar ve çevresindeki insanlara inanır ve bu ona, onun kendi olgunlaşan yeteneklerini test etmeye girişmesine önderlik ettiği gibi, her zaman onların sevgi desteklerinin ve teşviklerinin olacağını gösterir. Çocuk, tedricen değişik beceriler kazanır ve onun öz-değerini doğrulayan yeterlilik duygusu gelişir. Bütün bu süreç sırasında çocuğun ebeveynlerine olan sevgisi gelişir. O, bunlarla kendi dünyasında başarı ve hoşnutlukla sürdürülebilir bir bağlantı kurar. Dahası bu çocuğun ebeveynlerini daha çok sevmesine neden olur.

Şimdi çocuğun sevgisinin ve güveninin kendisini nasıl gösterdiğini inceleyelim. Bu noktada otorite durumunun kendisine özgü özelliklerini zihinde tutmak gerekir. Çocuk kuralları rasyonel bir zeminde ret edecek durumda oluncaya kadar kendisine ait eleştiri standartlarına sahip değildir. Eğer o ebeveynlerini seviyor ve onlara güveniyor ise, onların emirlerini kabul etmeye eğilimli olacaktır. Aynı zamanda onlara benzemeye çabalayacak, onların gerçekten saygıya değer olduklarını varsayacak ve emrettikleri kurallara bağlı olacaktır. Ebeveynler örnektir. Onun için onların üstün bilgi ve güç sahibi olduklarını ve istenilen örneklere başvurmayı ortaya koyduklarını varsayabiliriz. Onun için çocuk onların kendisi hakkındaki yargısını kabul eder ve onların emirlerini ihlal ettiğinde kendisini yargılamaya eğilimli olur. Elbette çocuk, aynı zamanda izin verilen sınırları aşmayı arzu eder; aksi takdirde bu emirlere ihtiyaç olmaz. O nedenle, ebeveyn normları kısıtlamalar olarak deneyimlenmiştir ve çocuk bunlara başkaldırabilir. Sonunda çocuk bunlara uymak zorunda olması için bir neden görmeyebilir; onlar kendi içinde keyfi yasaklardır ve o kendisine söylenen şeyleri yapmak konusunda özgün bir eğilime sahip değildir. Eğer çocuk ebeveynlerini seviyor ve onlara güveniyor ise, bir kez baştan çıkartıldıktan sonra, onların kendisine karşı olan tutumlarını kabahat olarak paylaşma veya kendi



ihlallerini itiraf etme ve uzlaşma arayışı içinde olma eğiliminde olacaktır. Bütün bu değişik eğilimler, suçlu olma duygusunun (otorite) bildirilmesidir. Bunlar ve ilgili eğilimler olmadan, suçlu olma duygusuna varılmaz. Fakat bu duyguların eksikliğinin aynı zamanda bir sevgi ve güven eksikliği olduğu hususu da doğrudur. Verili otoritenin doğasının durumu ve ahlak psikolojisinin ilkeleri etik ve doğal tutumlarla bağlantılıdır. Sevgi ve güven ebeveyn emirlerine itaatsizlikle birlikte suçluluk duygusunu arttıracaktır. Hiç kuşkusuz, çocuğun bazen suçluluk duygusuyla ceza korkusunu ve özellikle ebeveynlerin sevgisinin ve bağlılığının kaybedilmesinin dehşeti gibi durumları birbirinden ayırt etmesi zordur. Çocuğun ahlaki ayrımları anlama anlayışındaki eksiklik, onun davranışlarına yansiyacaktır. Bununla birlikte, çocuk olgusunda dahi, bizim suçluluk duygularıyla korku ve endişeyi (otoriteyi) ayırabileceğimizi varsayıyorum.

Ahlaki otoritenin bu gelişme şemasının ışığı altında, bunlar lehe olan şartların çocuk tarafından öğrenilmeye başlaması olarak görünmektedir.<sup>10</sup> Birincisi, ebeveynler çocuğu sevmeli ve onun takdirlerine değer vermelidir. Bu yolla onlar, çocuktaki kendi değer duygusunu ve yine çocukta, kendilerinin bir türü olma arzusunu oluştururlar. İkincisi, ebeveynler uygulanacak kuralları çocuğun anlama seviyesine uygun olarak ve açık ve anlaşılabilir (ve elbette onaylanabilir) bir kesinlikle söylemelidirler. İlave olarak, onlar bu emirlerin nedenlerinin bir dereceye kadar anlaşılabilmesinden yola çıkmalı ve aynı zamanda bu kuralları bir dereceye kadar kendileri de bunu uygulayacak şekilde takip etmelidirler. Ebeveynler kendi hoşlandıkları ahlaki örneklemeli ve zamanla bunun altında yatan ilkeleri belirginleştirmelidirler. Bunu yapmak sadece çocuğun daha sonraki bir zamanda bu ilkeleri kabul etme eğiliminin oluşmasının gerekli olması için değil; fakat aynı zamanda bunların her özel olayda nasıl yorumlanması gerektiğinin iletilmesi için de gereklidir. Ahlaki gelişme belki de bu koşulların bir dereceye kadar eksik olması nedeniyle yer almamasından ve özellikle eğer ebeveynlerin emirlerinin sadece sert ve haklı olmamasından dolayı değil; fakat ceza-

---

<sup>10</sup> Burada E.E.Maccoby'ye borçlandım ve ondan uyarladım, *Moral Values and Behaviour in Childhood/Çocukluktaki Ahlaki Değerler ve Davranışlar, Socialization and Society/Sosyallizasyon ve Toplum* içinde, edit eden J.A.Clausen (Boston, Little, Brown, 1968) ve Hoffman, *Moral Development/Ahlaki Gelişme* sf. 282-319.

landırıcı ve ahlaki bir otoriteye sahip olması, onun herhangi bir ödül veya ceza olasılığı olmaksızın ona çok fazla keyfi görünmeyen; fakat onun hiçbir yolla özgün eğilimlerine başvurmaksızın belirli emirleri takip etmesini düzenlemeye başlamasını ihtiva eder. Bu yasaklamalara tahammül etme arzusunu eğer çocuk kazanırsa, bu, bunların kendisini seven ve kendisine güvenen güçlü kişilerin kendisini muhatap aldığını ve aynı zamanda bu kişilerin de bunlara uygun hareket ettiklerini görmesi nedeniyledir. O daha sonra bunların kendisinin olmak istediği türde insanı karakterize eden bir eylem şeklini ifade ettiği sonucuna varır. Sevginin ve rehberliğin olmaması durumunda, bu süreçlerin hiçbirisi meydana gelmez ve sevgisiz ilişkiler cebri tehditler ve misillemelerle kesinlikle sürdürülemez.

Çocuğun ahlaki otoritesi ilkindir; çünkü bunun büyük kısmı kuralların toplanmasından oluşur ve o kendisini muhatap alan kuralların haklılığını, doğrunun ve adaletin büyük şeması olduğunu kavrayamaz. Ancak kuralların dayanaklarının anlaşıldığı otoritenin ahlakının gelişmiş olması dahi, pek çok benzer özelliği gösterir ve benzer erdemleri ve kötü alışkanlıkları ihtiva eder. Sevilen ve güvenilen veya en azından pozisyonu itibariyle değerli ve kurallarının dolaylı olarak takip edilmesi birisinin ödevi olan tipik otoriter bir kişi de vardır. Bunun sonuçları, bizim incelememizin kapsamında olmamakla, bu husus bu konuda otorite olanlara bırakılmıştır. Otoriter kişilerin ödüllendirdikleri erdemler; itaattir, tevazudur, vefadır. Kötülüklere önderlik etmek, itaatsizliktir, bencilliktir ve küstahlıktır. Biz beklenenleri sorgulamaksızın yaparız; onun için kuşku ve güvensizlik ve belirli bir kibir ve kuşku eğilimi ifade eden eylemlerde bulunmayız. Tek başına belirlenebilecek olan bu aşırı gerekliliklerin veya benzer kısıtlamaların haklılaştırılması için, çok açık olarak otoritenin ahlaki doğru ve adalet ilkelerine bağlı olmalıdır. Çocuğun otorite ahlaki geçicidir, onun özel durumundan ve sınırlı anlayışından doğan bir gerekliliktir. Dahası, teleolojik paralellik özel bir olgudur; eşit özgürlük ilkesi açısından toplumun temel yapısına uygulanmaz. (§33) O nedenle, otoritenin ahlaki temel sosyal düzenlemeler içinde kısıtlı bir role sahiptir ve bu ahlak sadece uygulamada sorunlu olan alışılmadık bir uygulama bunu gerekli kıldığında, belirli bireylere liderlik ve emretme ayrıcalıkları verildiğinde haklılaştırılabilir. Bütün durumlarda, ahlakın alanı adalet ilkeleri tarafından yönetilir.

## 71. ORTAKLIK AHLAKI

Ahlaki gelişmenin ikinci aşaması ortaklık ahlakıdır. Bu aşama söz konusu olan ortaklığın çok geniş sahasındaki olguları kapsamakta ve aynı zamanda bir bütün olarak ulusal topluluğu içine almaktadır. Çocuğun otorite ahlakı, kuralların koleksiyonundan oluşmakta iken, ortaklık ahlakının içeriği, bireylerin ait oldukları çeşitli ortaklıkların bireylerin rolüne uygun olarak verdikleri standartlardan oluşur. Bu standartlar bir kişinin özel pozisyonunun gerektirdiği onlara uymayı düzenlemenin yanı sıra ahlakın sağduyu kurallarını da ihtiva eder veya bunlar otorite sahibi olanların onaylaması veya onaylamaması üzerinden veya grubun başka üyeleri tarafından o kişiyi derinden etkiler. Nitekim bu aşamada ailenin kendisi, normal olarak her bir üyesinin belirli hakları ve ödevleri olan kesin bir hiyerarşi tarafından karakterize edilen küçük bir ortaklık görüntüsü verir. Çocuk ileri bir yaşa geldiğinde, birisinin davranış standartlarının kendi durumuna uygun olduğunu düşünür. İyi bir erkek veya kız evladın erdemleri veya en azından ebeveynler tarafından taşınan beklentiler, onların onaylamaları veya onaylamamalarıyla açıklanır. Benzer şekilde okul ve komşuluk ortaklığı ve aynı zamanda kısa vadeli işbirliği türü ortaklıklar, bir bakıma kişi için akranlarıyla oyun oynamaktan daha az önemli değildir. Buna uyan düzenlemeler sayesinde kişi iyi bir öğrenci ve sınıf arkadaşı olmanın erdemlerini ve sporun ve arkadaşlığın ideallerini öğrenir. Bu tür ahlaki bakış sonraki yıllarda benimsenen idealleri genişletir ve böylece kişinin değişen yetişkin statüleri ve mevkileri, aile pozisyonu ve hatta toplumun bir üyesi olarak yeri değişir. Bu ideallerin içeriği çeşitli iyi eş ve koca, iyi arkadaş ve yurttaş vb. kavramlarla ifade edilir. Nitekim ortaklık ahlakı, her biri statünün ve rolün kendisine uygun şekline göre tanımlanan büyük sayıda idealleri içerir. Bizim ahlak anlayışımız, bizim hayat yolundaki pozisyonlarımızın silsilesinin hareketi süresince artar. İdeallerin karşılığı olan silsile giderek artan entelektüel yargıları ve ince ayırt etmeleri gerektirir. Çok açık olarak bu ideallerin bazıları aynı zamanda diğerlerinden daha kapsamlıdır ve bunlar bireyler üzerinde oldukça farklı taleplerde bulunurlar. İleride göreceğimiz üzere, kesin idealleri takip etmek pek doğal olarak ilkelerin ahlakının yolunu açar.

Her bir özel ideal, muhtemelen ortaklığın amaçları ve hedefleri bağlamında sorunun ait olduğu role ve pozisyona göre açıklanmıştır.

Zamanı gelince kişi, ortaklığı ve onun hizmet ettiği amaçları tanımlayan işbirliği sisteminin bütün bir anlayışı üzerinde çalışma yapar. O kişi işbirliği şeması içinde başkalarının buldukları yere bağlı olarak farklı şeyler yaptıklarını bilir. Nitekim sonunda, o kişi, onların kendi bakış açılarını aldıklarını ve şeyleri kendi perspektiflerinden gördüklerini bilir. Onun için ortaklığın ahlakının elde edilmesi (ideallerin bazı yapıları tarafından temsil edilen), şeylere değişik açılardan bakmayı ve bütün bunları işbirliği sisteminin yönleriyle birlikte düşünmeyi gerektiren entelektüel becerilerin gelişmesi üzerine dayanması uygun görülür. Gerçekte, biz bunu incelediğimizde, yeteneklerin gerektirdiği dizinin oldukça karışık olduğunu görürüz.<sup>11</sup> Her şeyden önce, bizim başkalarının bizimkiyle aynı olmayan mevcut değişik bakış açılarını tanımamız gerekir. Ancak biz sadece onlara farklı görünen şeyleri değil, onların sahip oldukları farklı istekleri ve amaçları, farklı planları ve dürtüleri ve bu olguları onların konuşmalarından ve tutumlarından ve yüz ifadelerinden öğrenmeliyiz. Daha sonra biz, bu perspektiflerin, başkalarının daha fazla ne istedikleri ve arzu ettikleri, onların kontrol ettikleri inançlar ve görüşler gibi belirgin özelliklerini belirlemeye ihtiyaç duyarız. Sadece bu yolla biz onların eylemlerini, niyetlerini ve motivasyonlarını anlayabilir ve değerlendirebiliriz. Bize öncülük eden bu unsurları belirleyinceye kadar, kendimizi bir başka yere koyamayız ve onun pozisyonunda olduğumuzda ne yapmamız gerektiğini bulamayız. Son olarak dememiz gerekir ki, başkasının durumunu anlamakta bize hala kalan, kendi tutumumuzu onun referansıyla uygun şekilde düzenlemektir.

Bazı şeyleri en az derecede ve belirli şekilde yapmak, ez azından yetişkin olmayı gerektirir. Zira bunları yapmak çocuklar için zordur. Kuşkusuz, bu kısmen, neden çocukların ilkel otorite ahlakı kurallarının genellikle harici davranışları ve neden dürtülerin ve niyetlerin büyük oranda çocukların ihmal ettikleri eylemlerinin değerlendirilmesi açısından yapıldığını açıklar. Çocuk, başkalarının inançlarının, niyetlerinin ve hissettiklerinin ve böylece bu şeylerin farkında olmanın, o kişilerin davranışlarını yorumlamakta kendisini bilgi sahibi yapmayacağı demek

---

<sup>11</sup> Aşağıdaki açıklamalar için ben John Flavell'e borçluyum, *The Development of Role-Taking and Communication Skills in Children/Çocukların Rol Alma ve İletişim Becerilerinin Gelişmesi*, (New York, John Wiley and Sons, 1968) sf. 208-211. Aynı zamanda bakınız G.H.Mead, *Mind, Self and Society/Zihin, Benlik ve Toplum* (Chicago, University of Chicago Press. 1934) sf. 135-164.

olan başka kişileri algılama sanatında daha henüz ustalaşmamıştır. Dahası onun kendisini onların yerine koyma yeteneği hala eğitilmemiştir ve belki de onun yanlış yola sapmasına öncülük etmiştir. O nedenle, bu unsurların nihai ahlaki bakış açısından çok önemli olması ve erken aşamada hariç tutulmuş bulunması sürpriz değildir.<sup>12</sup> Fakat bu eksiklik tedricen, bizim ödevlerin ve doğruların şemasının fazla karmaşık olmasının daha talep eden roller sırası olarak varsaymamızın üstesinden gelir. Karşılıklı idealler, temel yapının ifade ettiği anlayış olarak bizim şeylere büyük perspektiflerin çokluğu açısından bakmamızı gerektirir.

Ben entelektüel gelişmenin bu yönlerine bütünlüğün yararı için temas ediyorum. Bunları herhangi bir ayrıntı içinde incelemeyeceğim; ancak bunların ahlaki görüşün kazanılmasında çok açık şekilde merkezi bir yere sahip olduğuna bizim dikkat etmemiz gerekir. Kişinin algı sanatını en iyi şekilde öğrenmesi, birisinin ahlaki duyarlılığını etkilemesine bağlıdır ve bu sosyal işbirliğinin inceliklerini anlamakla eşit önemdedir. Fakat bu yetenekler yeterli değildir. Planı sadece manipülatif olan ve aynı şekilde başkalarını kendi kişisel çıkarı için istismar etmek isteyen kişi, eğer ezici bir güce sahip değil ise, bu becerilere sahip olmalıdır. İkna hileleri ve manipülatörler, benzer entelektüel maharetlere başvururlar. Biz o nedenle, ortaklık arkadaşlarımıza ve daha sonra genel olarak sosyal düzenlemelerimize nasıl bağlı hale geleceğimizi inceleriz. Ortaklık olgusunun tamamı adil olarak bilinen kamusal kurallarını inceleyiniz. Şimdi bir düzenlemede yer almak nasıl arkadaşlık ve karşılıklı güven bağlarıyla bağlı olarak meydana gelir ve bunlardan biri bir diğerrinin kendi kısmını yapmasına nasıl tahammül eder? Biz bu duyguların ve tutumların ortaklığa katılmayla oluştuğunu varsaymalıyız. Nitekim bir kişinin kapasitesi bir defa arkadaşının duygusu için onun kazandırdığı bağlanma tarafından birinci psikolojik kanuna göre gerçekleştiğinde, onun kazanılması birinci psikolojik kanuna göre ve daha sonra onun ortaklarının aşikar niyetiyle onlar ödevlerine ve taahhütlerine uyarak yaşarlar. O, onlara karşı arkadaşça duygularla birlikte güven ve inanç duyguları geliştirir. Dahası bu ilke ikinci bir psikolojik kanundur. Belirli bir zaman periyodu içinde ortaklığa (hacim olarak uygun sınırla) birer birer giren bireyler veya grup grup girenler olarak onlar, uzun zaman-

---

<sup>12</sup> Bu hususlarla ilgili inceleme için bakınız Roger Brown, *Social Psychology/Sosyal Psikoloji*, sf. 239-244.

dır üye olanların kendi kısımlarında yaptıklarına ve kendi buldukları yerin ideallerine uyararak yaşayanların bu bağlanmalarını kazanırlar. O nedenle, eğer sosyal bir işbirliği sistemi içinde düzenli olarak hareket eden ve aşikar bir niyetle sistemin adil kurallarını, arkadaşlığın sınırlarını ve bunlar arasındaki karşılıklı güven eğilimini geliştirmeyi sürdürmekle uğraşanlar, böylece bunları şemada daha da güvenle tutarlar.

Bu bağlar bir defa kurulduğunda, kendi üzerine düşeni yapmayan kişi, suçlu olma eğilimi hisseder. Bu duygular, kendilerini çeşitli yollarla gösterir. Mesela, başkalarının zararına neden olan eğilimi iyi yapma, (zararı karşılama), eğer bu zarar birisinin yaptığı gayri adil bir şey ise, bunun meydana gelmesini itiraf etme ve bunun için özür dileme bu yollardan bazılarıdır. Suçlu olma duyguları aynı zamanda cezanın ve kınamanın uygun olduğunu kabullenmeyi bildirme ve onlar kendi paylarına düşeni kabullenmeseler dahi, bu başkalarına kızmaktan ve öfke duymaktan daha zordur. Bu eğilimlerin eksikliği, arkadaşlık bağlarının ve karşılıklı güvenin olmadığına açığa vurulmasıdır. Bu başkalarıyla ortaklığa hazır olanların kamusal olarak tanınan meşru beklentilerinin standartlarını ve kriterlerini ihmal ettiklerini ve diğerleri tarafından anlaşmazlık kararı verildiğinde kullanıldığını gösterir. Bir kişi, bu suçluluk duyguları olmaksızın başkalarının çökmesinin yükünden dolayı vicdan azabı duymadığı gibi, başkalarının aldatılması nedeniyle güveni ihlal etmesinden dolayı da rahatsız olmaz. Fakat arkadaşlık bağları ve güven mevcut olduğunda, bu tür engellemeler ve reaksiyonlar, kişinin ödevlerini ve taahhütlerini yerine getirmesinin aksamasına doğru yönelir. Eğer bu duygusal kısıtlamalar eksik ise, en iyisi sadece arkadaşlık duygularının ve karşılıklı güvenin gösterilmesidir. Nitekim tam da birinci aşamadaki gibi ebeveynlere yönelik belirli doğal tutumlar gelişir. O nedenle, burada ortaklar arasındaki arkadaşlık bağları ve güven büyür. Her bir olayda belirli doğal tutumlar karşılıklı ahlaki duyguların altında bulunur. Bu duyguların yokluğu bu tutumların eksikliğini bildirir.

İkinci psikolojik kanun muhtemelen birincisine benzer şekilde bir tutum alır. Ortaklığın düzenlemeleri adil olarak tarıncaya kadar (ve daha karışık rollerde adalet ilkeleri uygun ideali anlamaya ve tanımlamaya hizmet eder) ona uyararak bütün üyelerin yararlarını temin eder ve onun etkinliklerinden yararlandığını, başkalarının kendilerine düşeni yapmalarındaki davranışın her birinin yararına olduğunu bilir. Burada birisinin taahhütlerini ve ödevlerini onurlandırmaktaki aşikar niyet, iyi

niyetin bir şekli olarak görünür ve bu tanıma arkadaşlık ve güven duygularının canlanması olarak geri döner. Herkesin kendi payına birbirine yaptığı güçlendirmenin karşılıklı etkileri zaman içinde bir çeşit dengeye ulaşana kadar devam eder. Fakat biz aynı zamanda ortaklığın yeni üyelerinin ahlaki modelleri, yani çeşitli yollarla beğenilen kişileri ve pozisyonlarına denk yüksek dereceli ideali sergileyenleri tanıdığını varsayabiliriz. Bu bireyler, bizim fantezilerimizi etkilerler ve bizde onlara benzeme ve onlarla aynı şeyleri yapabilme arzusu uyandıran becerileri ve yetenekleri ve karakter erdemleri ile mizacı sergilerler. Bu arzu, kısmen onların daha imtiyazlı pozisyonundaki özellikleri olarak önkoşullarını görmekten kaynaklanan taklit arzusundan kaynaklanır; fakat bu aynı zamanda bizim daha karmaşık ve zeki etkinliklerin gösterilmesinden ve bu gösteriler bizde bunları bizim kendimizin de yapması için bir öğrenme arzusu eğiliminden hoşlanmamızdan itibaren Aristoteles İlkesi'ne refakat etmede etkili olur. O nedenle, ahlaki idealler adil ortaklıkların çeşitli rollerine ait olduğu zaman, çekici ve takdire değer kişiler tarafından aşikar niyetle uyum içinde yaşar. Bu idealler, muhtemelen bunların gerçekleşmesine tanıklık edenler tarafından da benimsenir. Bu anlayışlar, iyi niyetin bir şekli olarak algılanır ve onlar tarafından örneklenen etkinlikler başkaları tarafından aynı şekilde takdir edilen bir insanı mükemmellik olarak gösterilir. Aynı iki psikolojik süreç, daha önce sunulmuştu. Başkalarının bizim iyi olmamızı doğrulayan açık bir niyetle hareket etmeleri ve aynı zamanda onların kalitelerini sergiler ve bizim tarafımızdan başvurulacak şeyleri yapmanın yolunu bize gösterir ve bu onlardan sonra bizim model arzumuzu canlandırır.

Ortaklık ahlakı, ortaklığa ve sorun olan role bağlı olarak çok fazla şekil alır ve bu şekiller karmaşıklığın oldukça fazla düzeyini temsil eder. Fakat biz eğer toplumun büyük kurumları tarafından tanımlanan müşkülpesent görevleri incelersek, adalet ilkeleri toplumun temel yapısı ve ona ait sayıda önemli idealler olarak düzenlenmelidir. Bu ilkeler, gerçekten bunların tamamını üstlenen yurttaşlara ve sadece kamusal hayatta değil, ortak değeri ilgilendiren siyasal görüşlere de uygulanır. Nitekim biz toplumun üyelerinin, arkadaş olarak, ortaklar olarak birinin diğerini eşit olarak gördüğü bir ortaklık ahlakının mevcut olduğunu varsayabiliriz. Onlar, hepsinin lehine olan ve ortak adalet anlayışı tarafından yönetildiği bilinen bir işbirliği sistemine birlikte katılırlar. Bu ahlakın içeriği, ortak erdemler tarafından karakterize edilir: bunlar ada-

let ve hakkaniyet, vefa ve güven, tutarlılık ve tarafsızlıktır. Tipik kötülükler ise tamahkarlık ve hakkaniyetsizlik, onursuzluk ve aldatma, haksızlık nedeniyle zarar verme ve önyargıdır. Ortaklar arasında bu hatalara eğilimli olanlar, bir taraftan suçluluk duygusunu, diğer taraftan kini ve öfkeyi uyandırır. Bu ahlaki davranışlara bir defa bağlı olduğunda, biz, bizimle adil (veya dürüst) bir şema içinde işbirliği yapanlara bağlanmış oluruz.

## 72. İLKELER AHLAKI

İfade edilmiş bir söyleyiş olarak, eşit yurttaş ideali tarafından ahlakın birliğinin daha karışık şekillerine ulaşan birisi kesinlikle adalet ilkeleri anlayışına sahiptir. O aynı zamanda özel bireylere ve topluluklara çok sayıda bağlılık geliştirir. Kendisine çeşitli pozisyonlarda uygulanan sosyal onaylamalar ve onaylamamalar tarafından desteklenen ahlak standartlarını takip etmeye isteklidir. Başkalarına bağlı olmakla ve bu etik anlayışlara uyarak yaşamaya can atmakla birlikte, o kendi davranışı ve amaçları için kabul kazanmayla ilgilenmektedir. Bireyin adalet ilkelerini anladığı görüldüğünde, en azından bir zaman için onun bunlara uyma dürtüsü, büyük ölçüde onun arkadaşlık bağlarından başkalarına olan yoldaşlık duygusundan ve geniş bir topluma onay veren ilgisinden kaynaklanır. Ben şimdi kişinin bu yüksek sıradaki ilkeler vasıtasıyla kendisini bağlı duruma getirdiği süreçleri, böylece, söz gelişi, ortaklık ahlakının erken aşamasında kişinin iyi bir sporcu olmak isterken, şimdi adil bir insan olmak istemesini incelemek istiyorum. Adil hareket etme ve adil kurumların ilerlemesi anlayışı, kişinin tali ideallere sahip olmadan önceki benzer çekiciliğe sahip olmasıdır.

Bu ahlak ilkelerinin nasıl ortaya çıktığının tahmin edilmesinde (buradaki ilkeler, orijinal pozisyonda düşünülmüş türdeki birinci ilkelerdir), iştirak ahlakının, doğal olarak sözü tamamen adalet standartları bilgisine getirmek için olduğunu not etmemiz gerekir. İyi düzenlenmiş bir toplumda esasen bu standartlar sadece kamusal adalet anlayışını tanımlamaz; aynı zamanda siyasal işlerle ilgilenen ve yasama ile yargısal veya benzer görevler üstlenenlerin sürekli olarak bunları uygulamaları ve yorumlamaları gerektiğini de ifade eder. Bunlar çoğu zaman başkalarının bakış açısıyla meşgul olurlar. Sadece ne istediklerini ve belki de ne yaptıklarını çözmek amacıyla değil; fakat yarışan talepler ve



iştirak ahlakının alt idealleri arasında dikkati çeken makul bir denge düzenlemek amacıyla bununla meşgul olurlar. Adalet ilkelerini uygulamaya koymak bizim dört aşama silsilesinin tanımladığı bakış açılarını benimsememizi gerektirir (§31). Durumun emrettiği üzere, biz anayasal sözleşme perspektifiyle veya yasamayla veya onun gibi bir şeyle meşgul oluruz. Sonunda kişi bu ilkelerin üstünlüğünü elde eder ve bunların koruduğu değeri ve bunların herkesin avantajına olan bir yol olduğunu anlar. Bu kanun, bir defa psikolojik kanunun önceki iki ilkesine göre oluşturulur ise, sevgi ve güven davranışları ile arkadaşlık duyguları ve karşılıklı güven ifade eder. Daha sonra bizim ve bizim hak sahibi olarak dikkate aldıklarımız için kurulmuş olan dayanıklı adil kurumlar, bizim karşılıklı adalet duygumuzun tanınması eğilimine neden olur. Biz uygulamak ve adalet ilkeleri üzerinde hareket etmek üzere bir arzu geliştiririz. Bu arzu sosyal düzenlemelerin bizim ve etkilediğimiz kişilerin iyiliğini destekleyenlere bunların nasıl cevap vereceğini gerçekleştirmek isteyen bir arzudur. Zamanla adil insani işbirliği idealini takdir ederiz.

Adalet duygusu kendisini en az iki yolla gösterir. Birincisi, bu bizim ve ortaklığımızın yararlandığı adil kurumların bize uyguladıklarını tanımamıza önderlik eder. Bu düzenlemeleri sürdürmek için biz kendimize düşeni yapmak isteriz. Biz kendi ödevlerimizi ve taahhütlerimizi yapmaktan onur duymadığımız zaman suçluluk duymaya eğilimliyizdir. Buna rağmen biz herhangi bir bağ ile avantaj elde ettiğimiz özel arkadaşlık hissettiklerimizle bağlı değildir. Bu daha henüz onların kendi paylarına düşeni yapma konusunda açık bir niyet sergilemekte yeterli fırsat bulamamasından ve dolayısıyla ikinci kanun tarafından bu tür duygu nesnelерinin olmamasından olabilir. Veya yine söz konusu olan kurumsal şema, özel bağların asla geniş şekilde inşa elde edilememesi için çok büyük olabilir. Her durumda, yurttaş bir bütün olarak, bireyler arasındaki arkadaşlık duygusu bağlarıyla genel olarak hep beraber bağlı değildir; fakat adaletin kamusal ilkeleriyle bağlıdır. Her yurttaş bazı yurttaşların arkadaşı iken, hiçbir yurttaş herkesle arkadaş değildir. Ancak onların adaletle olan ortak bağlılıkları, onların farklılıkları hususunda karar verebilecekleri birleşik bir perspektif sağlar. İkinci olarak, adalet duygusu adil kurumları kurmak ve adalet ona gerek duyduğunda mevcut olanların ıslah edilmesi için çalışmak istekliliğine (veya en azından karşı olmamak) yol açar. Dahası bu eğilim bizim iyimizi onaylayan özel şemaların desteklenmesinin ötesine gider. Bu daha

büyük topluluğun iyisi için bunların somutlaştırdıkları daha ileri durumları genişletme anlayışını arar.

Biz adalet duygumuzun aleyhine hareket ettiğimizde, suçluluk duygumuzu adalet ilkelerinin referansıyla açıklarız. Bu duygular, daha sonra, otoritenin duygularından ve ortaklığın suçluluğundan oldukça farklı şekilde dikkate alınır. Tam bir ahlaki gelişme şimdi meydana gelir ve biz ilk defa suçluluk duygusunu çok sıkı şekilde tecrübe ederiz ve bu diğer ahlaki duygular için de doğrudur. Çocuk olgusunda, ahlaki ideal nosyonunun, niyetlerin ve dürtülerin ilgisi anlaşılammıştır ve o nedenle suçluluk duyguları için uygun kurulum mevcut değildir. Dahası ortaklığın ahlaki içinde, ahlaki duygular esasen özel bir bireye veya topluluğa duyulan arkadaşlık ve güven bağlarına bağlıdır ve ahlaki tutumun büyük kısmı bir ortağın onaylamasının istenilmesine dayanmaktadır. Üstelik, bu ahlakın daha fazla talep aşamalarına rağmen hala doğru olabilir. Adalet ilkelerinin içeriğini tam anlamış yurttaş rolündeki bireyler gibi, bu kişiler de özel kişilere olan kendi bağlılıkları ve kendi toplumunu ilişkilendirmesi nedeniyle bunlara büyük ölçüde bağlı olarak hareket edilebilir. Ahlak ilkeleri bir defa kabul edildiğinde, her halükarda, ahlaki davranışlar artık sadece iyi olmakla bağlantılı olmaz ve özel bireylerin ve grupların onaylaması bunların şartlarına bakılmaksızın seçilen doğru anlayışına göre şekillendirilir. Bizim ahlak duygularımız, bizim dünyamızın tesadüfü durumundan bağımsız gösterilir. Bu bağımsızlığın anlamı orijinal pozisyonun tarifi tarafından verilmiştir ve bu Kantçı bir yorumdur.

Ama buna rağmen ahlaki duygular, bu anlamda şartlardan bağımsızdır. Özel kişilere ve gruplara olan doğal bağlılığımız hala uygun bir yerdedir. Ahlaki ilkeler içindeki erken suça ve kine neden olan (ortaklık) ve diğer ahlaki duygularımız, şimdi sözün tam anlamıyla bu duyguların nedenidir. İlgili ilkelere referans, birisinin duygularını açıklamak için yapılır. Arkadaşlığın ve karşılıklı güvenin doğal bağları mevcut olduğu zaman, ahlaki duygular, bunların eksik olmasına göre daha şiddetlidir. Bağlanmanın mevcudiyeti, ahlak ilkesi aşamasında olursa dahi, suçluluk duygusunu ve öfkeyi veya bunun gibi duyguları artırır. Bu gibi duyguların artmasını uygun kabul etmeyi, bu doğal bağların ihlalinin yanlışlığı takip eder. Biz eğer rasyonel suçluluk duygusu (bu, suçluluk duygusu doğru ahlak kurallarının gerçeğinin veya makul inancın ışığı altında uygulanmasından doğar) bizim kendi kısmımızdaki bir

hatayı ifade eder diye varsayarsak, daha büyük suçluluk duygusu daha büyük hatayı ifade eder. O halde gerçekten güvenin ihlali ve arkadaşlığa ihanet ve benzerleri özellikle yasaktır. Bu bağların belirli bireylere ve gruplara karşı ihlal edilmesi, ahlaki duyguları daha yoğun olarak harekete geçirir ve bu durum, bu suçların yanlışlığına yol açar. Emin olunuz ki, hile ve aldatma her zaman yanlıştır, doğal ödevlere ve taahhütlere karşı olmaktadır. Fakat bunlar her zaman eşit olarak yanlış değildir. Sevgi ve iyi niyet olduğu zaman, bunlar çok daha kötüdür ve bu düşünce uygun öncelikli kurallara bağlı olduğunda sonuç verir.

Bizim doğru ve adalet anlayışından hareket etme arzusuna sahip bir yere gelmemiz başlangıçta tuhaf görünebilir. Ahlak ilkelerinin bizim muhabbetlerimizle uğraşması nasıl mümkün olur? Bu sorunun hakkaniyet olarak adalette birkaç cevabı vardır. Her şeyden önce, (§25)'te gördüğümüz üzere, ahlak ilkeleri belirli bir içeriğe sahip olmaya bağlıdır. Bunlar rasyonel kişiler tarafından yarışan talepleri karara bağlamak üzere seçtiklerinden bu yana, insani çıkarların ilerlemesinin yollarını tanımlarlar. Kurumlar ve etkinlikler, bu amaçların korunması açısından değerlendirilir ve o nedenle anlamsız ilkeler, mesela birisinin Salı günleri gökyüzüne bakması gibi şartlar, sıkıcı ve irrasyonel şartlar olduğu için ret edilir. Orijinal pozisyondaki rasyonel kişilerin bu çeşit standartları tanımları için hiçbir neden yoktur. İkincisi, adalet duygusunun insanlık sevgisi olarak devamlı bir olgu olmasıdır. Benim daha önce not ettiğim üzere (§30), yardımseverlik, bunu sevmek için gerekli olan pek çok nesnenin biri diğerine karşı olduğu zaman ortadan kaybolur. Bunu rehber olarak almak için adalet ilkelerine ihtiyaç vardır. Adalet duygusu ile insanlık sevgisi arasındaki fark, sonrakinin, ahlaki gerekliliklerin ötesine geçmesi ve doğal ödev ile taahhüdün izin verdiği bağışlıkları çağırması nedeniyle gereksiz olmasıdır. Bu iki duygunun nesnelere, zaten çok açıkça birbirleriyle yakın ilişki içindedir. Bunların büyük kısmı, aynı adalet anlayışı tarafından tanımlanırlar. Bunlardan birisi, eğer doğal ve anlaşılabilir ise, diğeri de doğal ve anlaşılabilir. Dahası suçluluk duygusu ve öfke, ya bizim ve üçüncü kişilerin haksız olarak yaralanması ve yoksun bırakılması ya da bizim adalet duygumuzun aynı yolla kırılması durumunda harekete geçer. Adalet ilkelerinin içeriği bunların dikkate alınması içindir. Son olarak, bu ilkelerin Kantçı yorumu, bunlara göre hareket edilmesinin, insanların doğal olarak serbest ve eşit rasyonel varlıklar olduklarının ifade edilmesi olduğunu göstermek-

tedir. (§40) Onlar kendilerine ait olan bu iyiyi yaptıklarında, adalet duygusu, onların iyi olmalarını daha doğrudan amaçlar. Bu durum, herkesin kendi ortak doğasını açıklamasına imkan veren düzenlemeleri destekler. Gerçekten, ortak ve örtüşen adalet duygusu olmadığına sivil arkadaşlık da mevcut olmaz. Adil davranma arzusu, o halde, rasyonel amaçlarla ilgisiz olan keyfi ilkelere körü körüne itaat etmenin bir şekli değildir.

Bu arada, hakkaniyet olarak adaletle uğraşmanın adalet duygusunun doğal yolla yorumlanmasının yegane doktrini olduğunu söylemediğimi dikkate almak gerekir. Sidgwick'in not ettiği üzere, bir faydacı asla kendisini sadece hukuk hatırına hareket eden kişiliksiz birisi olarak görmez; fakat her zaman bir derecede arkadaşlık duygusuna sahip bazı varlıkların refahı için hareket eden kişi olarak görür.<sup>13</sup> Faydacılık açısı da, hiç kuşkusuz mükemmellik de, adalet duygusunun karşıladığı şartları karakterize edebilir ve dolayısıyla bu duygu psikolojik olarak anlaşılabilir. Hepsinden daha iyisi, bir teori ideal olarak adil bir devletin işlerinin bir betimlemesini sunmalıdır. İyi düzenlenmiş bir toplum anlayışı, bu devletin işlerinin gerçekleşmesi özlemini gerçekleştirir ve bunun var olmasını, bizim değerimizi cevaplandırmasını ve bizim doğal duygularımızla devamını korur. Mükemmel olarak adil bir toplum, rasyonel insanların her şeyden daha çok, bir zaman sahip oldukları tam bilgi ve tecrübenin daha önce olduğu gibi olması idealinin bir parçası olmayı arzu edebilir.<sup>14</sup> Adalet ilkelerinin içeriği, onların türediği yol ve ahlaki gelişmenin aşamaları, hakkaniyet olarak adaletin yorum olarak nasıl mümkün olduğunu gösterir.

O halde, bu sadece bilinçli eylem doktrininin irrasyonelliği olarak görünebilir. Bu doktrin, ilk önce en yüksek ahlaki dürtünün neyin doğru yapıldığı arzusunu ve çok basit olarak, o doğru ve adil olduğu, diğer hiçbir betimleme uygun olmadığı için yapılmıştır görüşünü muhafaza eder ve ikincisi, diğer dürtüler kesin olarak ahlaki değere sahip iken, mesela bir şeyi yapma arzusu doğrudur; çünkü bunu yapmak insanın mutluluğunu artırır veya çünkü o eşitliği destekleme eğilimindedir. Bu arzular, doğru bir şey yapmak, "sadece iyi olmak sayesinde iyidir"e

<sup>13</sup> *Methods of Ethics/Etiğin Metotları*, 7. baskı (London Macmillan, 1907), sf. 501

<sup>14</sup> Bu nokta konusunda, bakınız G.C.Field, *Moral Theory/Ahlak Teorisi* 2.baskı (London, Methuen, 1932) sf. 135f, 141f.

göre, daha az ahlaki değerdedir. Ross, belirli (ve analiz edilemeyen) bir nesne eylemleri bizim ödevimiz olarak karakterize edinceye kadar, doğru duygusu mesafeli (ve analiz edilemeyen) bir nesneye karşı duyulan bir arzudur, görüşünü kabul eder. Ahlaken değerli olan diğer arzular, gerçekten şeyler için olan arzular, zorunlu olarak ne doğrudur ile ilgili iken, bu tür arzular doğruyla ilgisizdir.<sup>15</sup> Fakat bu yorumda doğru duygusu bariz herhangi bir nedenle yoktur; bu çay mı, kahve mi tercihine benzer. Bununla birlikte, bu tür bir tercih, toplumun temel yapısını tamamen beklenmedik şekilde oluşacak değişikliklere uygun hale getirmek için vardır ve bu daha az da değildir; çünkü bu doğru yargılar için makul zeminlerle bağlantılı gerekli fırsat tarafından maskelenir.

Ancak sözleşme doktrinini anlayan ve kabul eden birisi için, adalet duygusu, rasyonel bireylerin orijinal pozisyonda rıza gösterdikleri ahlaki kişi olarak herkese eşit temsil verilmesi üzerine olan sözleşme ilkelerinden farklı bir arzu olmadığı gibi, insanların doğasının serbest ve eşit rasyonel varlıklar olduğunu ifade eden ilkelere uygun olarak hareket edilmesinin istenilmesinden de farklı değildir. Adalet ilkeleri bu betimlemeleri cevaplandırır ve bu olgu bizim adalet duygusuna kabul edilebilir bir yorum getirmemize izin verir. Adalet ilkeleri teorisinin ışığı altında, biz ahlaki duyguların hayatımızda nasıl düzenleyici olduğunu ve bunlara ahlaki ilkeler üzerindeki şekli şartlar tarafından atfedilen rolü anlarız. Bu ilkeler tarafından yönetilmek demek, bu ilkelerin tamamını bir açıdan makul olarak kabul eden ve adil olarak tanıyan herkesle yaşamak istiyoruz demektir. Bu temelde işbirliği yapılabilecek ideal kişiler, bizim sevgimiz üzerine doğal cazibe uygularlar.

Son olarak, biz ahlak ilkelerinin iki şekil aldığını gözlemleriz. Bunlardan birisi doğru ve adalet duygusuna karşılıktır; diğeri insani sevgi ve kendine hakim olmaktır. Daha önce not ettiğimiz üzere, ilki değil iken, ikincisi fuzulidir. Ahlak ilkeleri olarak doğru ve adaletin normal şekilleri ahlakın otorite ve ortaklık erdemlerini kapsar. O, son aşamayı, bütün alt ideallerin nihai olarak anlaşılması ve genel olarak uygun ilkelere tutarlı bir sistem içinde organize edilmesi şeklinde tanımlar. Diğer

---

<sup>15</sup> Sadece bilinçli eylem teorisi nosyonu için bakınız W.D.Ross, *The Right and the Good/Doğru ve İyi* (Oxford, The Clarendon Press, 1930), sf. 157-160 ve *The Foundations of Ethics/Etiğin Temelleri* (Oxford, The Clarendon Press, 1939) sf. 205f. Bu nosyon doğruyu keyfi bir tercih yapmaktadır, ben bunu J.N.Findlay'den borç aldım, *Values and Intentions/Değerler ve Niyetler* (London, George Allen and Unwin, 1961) sf. 213f.

ahlakların erdemleri, açıklamalarını ve haklılaştırılmalarını büyük şemadan alırlar ve onların kendi talepleri daha kapsamlı anlayışa devredilen öncelikler tarafından düzeltilir. İşgüzarlığın ahlakının, ahlak ilkelerinin isteyerek baskın çıkışının gerekliliği üzerine yönelmesine bağlı olan iki yönü vardır. Bir yanda insani sevgi kendisini ortak değer in ilerlemesi içinde bizim doğal ödevlerimizin ve taahhütlerimizin çok ötesine giden yolu gösterir. Bu ahlakilik sıradan kişiler için değildir ve bunun özel erdemleri hayırseverlik, başkalarının duygularına ve isteklerine karşı artan bir duyarlılık ve kendisine karşı uygun bir tevazu ve umursamazlıktır. Diğer taraftan, kendine hakim olma ahlakı, en basit şekliyle tam bir kolaylaştırmayı yerine getirmek ve doğru ile adaletin gereklerini lütfetmektir. Birey icraatlarında, kendi karakterinin cesaret, alicenaplık ve öz-denetim erdemlerinin koşullarını büyük bir disiplin ve terbiyeyle gösterdiğinde, bu gerçekten işgüzarlık haline gelir. Dahası onun bu yaptığı, ister bu erdemleri davet eden görevlerin ve pozisyonun serbest varsayımıyla, ister iyi bir şekilde yerine getirilsin veya isterse adaletle tutarlı bir usul içinde üstün amaçlar arayarak fakat ödevin ve taahhüdün taleplerini bastırarak yapılsın. O nedenle, işgüzarlığın ahlakı olan aziz ve kahraman olmak doğrunun ve adaletin normlarıyla çelişmez. Bunlar kişisel amaçların devamlılığının bu ilkelerin benimsemesi isteği tarafından işaretlenmiştir; fakat bunlar emrettiklerinin ötesinde genişlerler.<sup>16</sup>

### 73. AHLAKİ DUYGULARIN ÖZELLİKLERİ

Ben bundan sonraki kısımlarda ahlakın üç aşamasının birkaç yönünü daha ayrıntılı olarak inceleyeceğim. Bu inceleme ahlaki duygu kavramını, üç psikolojik kanunun doğasını ve bunların davet ettiği daha ileri yorum aracılığıyla alınan tutum sürecini kapsayacaktır. Bu meselelere dönersek, kullanacağım daha eski bir söz olan “duygu” deyiminin, adalet duygusu ve insan sevgisi gibi ailelerin yönetilme yapısının kalıcı

---

<sup>16</sup> İşgüzarlığın ahlakının yönleriyle ilgili bu açıklamayı ben J.O.Urmson’dan aldım, *Saints and Heroes/Azizler ve Kahramanlar*, bu A.I.Melden tarafından edit edilen *Essays in Moral Philosophy/Ahlak Felsefi İçindeki Makaleler* (Seattle, University of Washington Press.1958). Kendine hakim olma nosyonu Adam Smith’den alınmıştır, *The Theory of the Moral Sentiments/Ahlaki Duygular Teorisi*, pt.VI, sec.III, bu bölüm, *Adam Smith’s Moral and Political Philosophy/Adam Smith’in Ahlak ve Siyaset Felsefesi* içindedir, H.W.Schneider tarafından edit edilmiştir (New York, Hafner, 1948), sf. 251-277.

düzeni (§30) ve insan hayatında merkezi bir yeri olan özel bireylerin ve ortaklıkların ebedi tutkunlukları için olduğunu açıklamak gerekir. (§30) Nitekim bu üçü de, hem ahlak ve hem de doğal duygudur. “Tutum” sözcüğünü ben daha geniş olarak kullanıyorum. Duygular gibi tutumlar da, ister ahlaki, isterse doğal olsun ailelerin yapısı tarafından emredilmiştir; ancak kendi olayında eğilimler fazlaca düzenleyici ve dayanıklı olmaya ihtiyaç duyar. Son olarak, özel durumlarda deneyimlediğimiz “ahlaki hissetmişlik” ve “ahlaki duygu” deyimlerini kullanacağım. Yine ahlaki duygular, tutumlar ve hissetmişlikler ve ilgili diğer ahlak ilkeleri arasındaki bağlantıya açıklık getirmek istiyorum.

Ahlaki duyguların temel özellikleri, belki de en iyi olarak bu duyguların bildirildiği çeşitli hissetmelerin bunları karakterize etmesinde ortaya çıkan çeşitli sorunların incelenmesiyle aydınlatılabilir.<sup>17</sup> Bunların birbirlerinden ve doğal tutumlar ile hissetmişliklerden ayırt edilmesinin yollarını bunların olası şaşkınlıklarıyla gözlemlemek değerlidir. O nedenle, her şeyden önce, aşağıdaki türde bazı sorular vardır: (a) Bu ifadelerdeki özel ahlaki hissetmişliklere ses vermedeki ve eğer varsa bunların önemli varyasyonlarının kullanılmasındaki linguistik (dibilim) ifadeler nelerdir? (b) Verili bir hissetmişliğin karakteristik davranışsal işaretleri ve bir kişinin hissettiklerini açığa vurmasının tipik yolları nelerdir? Karakteristik duygu ve kinestik (çn:devim-duyumsal) hissetmişlikler nedir, bunların ahlaki duygularla bağlantısı varsa, bunlar nelerdir? Bir insan kızdığında, mesela kendisini sıcak hisseder; titrer ve midesini sıkırmayı tecrübe eder. O sesi titremeden konuşamayabilir ve belki belirli

---

<sup>17</sup> Bu sorular ahlaki hissetmişlikler anlayışını uygulamak suretiyle bir çeşit soruşturmaya bunu gerçekleştiren Wittgenstein tarafından *Philosophical Investigation/Elsefi Araştırma* isimli eserde önerilmiştir, (Oxford, Basil Blavkwell, 1953). Yine bakınız, mesela G.E.M.Anscombe, *Pretending/Taklit, Proceeding of the Aristotelian Society/Aristocu Toplumun İlerlemesi*, susf.vol.32 (1958), sf. 285-289; Phillipa Foot, *Moral Beliefs/Ahlaki İnançlar, Proceeding of the Aristotelian Society/Aristocu Toplumun İlerlemesi*, vol.59 (1958-1959), sf. 86-89 ve George Pitcher, *On Asfıval/Onaylama Üzerine, Philosophical Review; vol.67* (1958). Yine bakınız B.A.O.Williams, *Morality and the Emotions/Ahlak ve Duygular, Inaugural Lecture/Açılış Konuşması*, Bedford College, University of London, 1965. C.L.Stevenson tarafından *Ethics and Language/Etik ve Dil* içinde sunulan etiğin duygusal teorisi ahlaki, ahlaki olmayan hissetmelerden ayırmadığı ve belirlemediği için belki biraz zordur, (New Heaven, Yale University Press.1944). Bu soru ile ilgili inceleme için bakınız W.P.Alston, *Moral Attitudes and Moral Judgment/Ahlaki Tutumlar ve Ahlaki Yargı*, Nous, vol.2 (1968).

jestlerini bastırabilir. Eğer ahlaki hissetmelerin bu tür karakteristik duyguları ve davranışsal bildirimleri var ise, bunları suçluluk duygusu, utanma, öfke veya bu gibi şeyler oluşturmaz. Bu tür karakteristik duygular ve bildirimler, özel durumlarda birisinin kendisini suçlu hissetmesi için ne gerekli, ne de yeterlidir. Bu bir kişinin suçluluk, utanma ve öfke hislerinin üstesinden gelebilmesi için bazı karakteristik duygularını ve davranışsal bildirimlerin rahatsızlık bildirimlerinin gerekliliğini reddetmek değildir. Fakat bu hissetmişliklere sahip olmak çoğu zaman bir kişinin samimi olarak kendisini suçlu, utanmış ve öfkeli olduğunu söylemesi ve neden kendisini bu yaptığı gibi hissettiğinin uygun bir açıklamasını yapmaya hazırladığını (elbette onun bu açıklamanın doğruluğunu kabul ettiğini varsayarak) ifade etmesi için yeterlidir.

Son düşünce, ahlaki hissetmişlikleri diğer duygulardan ve birbirlerinden ayırt etmedeki temel soruyu takdim etmektedir; yani (d) ahlaki bir hissetme için gerekli olan kesin türde açıklama nedir ve bu açıklamalar bir hissetmişlikten bir diğerini nasıl ayırt edebilir? Yine birisine neden kendisini suçlu hissettiğini sorduğumuzda, ne çeşit bir cevap isteriz? Kesinlikle hiçbir cevap kabul edilemez. Sadece cezanın yeterli olduğunun referansı yeterli değildir. Bu korku ve endişe için dikkate alınmalı; fakat suçluluk duyguları için dikkate alınmamalıdır. Benzer şekilde, kişinin kendisinin bir başkasının geçmişteki eylemlerinin sonucu olarak uğradığı zarar ve kazadan söz etmesi, pişmanlık hissini açıklar; fakat suçlu olanları ve daha az olarak vicdan azabı çekenleri açıklamaz. Emin olunuz, korku ve endişe çoğu zaman aşikar nedenlerle suçluluk duygularına refakat eder; fakat duygular ahlaki hissetmelerle sersemlemez. O halde, biz suçluluk tecrübesinin bir şekilde korkunun, endişenin ve pişmanlığın bir karışımı olduğunu varsayamayız. Endişe ve korku hiçbir zaman ahlaki hissetme değildir. Pişmanlık bizim bazı iyi bakışımızla, bizim çıkarlarımızın ötesinde bir başarısızlığa sebep olunmasıyla bağlantılıdır. Bu çeşit bir fenomen nevrotik suçluluk hissetmişliği ve standart olaydan başka sapmalar olsa dahi, bunlar suçluluk hissetmeleri olarak kabul edilirler ve sadece irrasyonel korkular ve endişeler olarak kabul edilmezler. Her zaman bu tür olaylarda derin bir psikolojik araştırmanın ilgili benzer diğer suçluluk hissetmişliklerini kapsamayacağı (veya kapsamadığı) varsayılmaktadır.

Genel olarak, ahlaki hissetmişlikleri ve kişinin kendi deneyimini açıklamasının bir ahlaki anlayışı ve onun yardımcısı olan ilkeleri hangi



parçanın harekete geçirdiği gerekli bir özelliktir. Onun kendi hissettiğini açıklamaları doğru ve yanlışın tanınmasını referans olarak alır. Bunu sorduğumuzda, muhtemelen suçlu hissetmişliklerin çeşitli şekillerinin karşı örneğini teklif etmiş oluruz. Suçlu hissetmişliklerin erken şekilleri olan otorite suçluluğunu ve birisinin sahip olmadığımız olası olmayan suçluluk hissetmelerinin kalıntılarını çoğaltarak çağırduğumuzda bu kolayca anlaşılır. Mesela, katı bir dini mezhepte yetişen bir kişi tiyatroya gitmenin yanlış olduğunu düşünebilir. Buna artık inanmasa da, o bize tiyatroya gittiğinde kendisini hala suçlu hissettiğini söyleyebilir. Ancak, o hiç kimseden özür dilemediği veya bir daha herhangi bir oyun görmeme çözümüne varmadığı veya benzeri başka şeyler yapmadığı sürece, bunlar suçluluk duymak için uygun hisler değildir. Gerçekten, o rahatsız olduğu duyguların ve hissetmişliklerin vb. yerine bunlara benzeyen kendisini ne zaman suçlu hissettiği şeyleri söyleyebilir. O halde, sözleşme açısının sağlamlığını varsayarsak, bazı ahlaki hissetmelerin açıklaması orijinal pozisyonda seçilen doğru ilkelerine dayandığı halde, diğer ahlaki hissetmeler iyilik kavramıyla ilgilidir. Mesela, bir kişi, kendisinin, kendi payından (bazı adil şemalarda tanımlandığı üzere) daha fazlasını aldığını veya başkalarına gayri adil şekilde muamele ettiğini bildiği için kendisini suçlu hisseder. Veya bir kişi korkak olması ve ne düşündüğünü açıkça söylememesi nedeniyle kendisini mahcup hissedebilir. Kendisini başarılı olmaya hazırladığı halde, ahlaki değer anlayışına uygun olarak yaşamakta başarısız olabilir. (§68) Açıklaması tipik olarak yardımcı olmasına rağmen, ahlaki hissetmişlikleri diğerlerinden ayırt eden şey ilkeler ve hatalardır. Duyguların ve davranışsal bildirimlerin önemli kısmının özellikleri aynıdır. Nitekim bunlar psikolojik rahatsızlıkların mevcudiyeti ve bunların ortak özelliklerine sahip olmadır.

Not etmeye değer bir diğer husus ise, çoğu kez bir olay olarak aynı eylem bir defa sağlandığında birkaç ahlaki hissetmeyi doğurabilmesidir. Bunların her biri için uygun açıklama verilmiştir (§67) Mesela, hile yapan bir kişi kendisini suçlu ve mahcup hissedebilir. Suçludur, çünkü o, ona verilen güven avansını dürüst olmayan bir şekilde ihlal etmiş, onun suçluluğu başkalarına verdiği zararlarla oluşmuştur. Mahcupdur, çünkü o tür araçlara sığınarak kendisini kendi gözünde (ve başkalarının da), kendi daha ileri amaçları için haksız ve gizli araçlara sığınan birisi olarak zayıf ve güvenilmez olmakla suçlamıştır. Bu açıklamalar, o halde denk hissetmişlikleri ayırt etmek için değişik ilkelere ve değerlere uygu-

lanabilir; fakat her iki açıklamada sık sık uygulanır. Biz buraya şunu ekleyebiliriz; ahlak duygusu olan bir kişi yönünden, onun açıklamasındaki her şeyin gerçek olması gerekli değildir. Onun açıklamasını kendisinin kabul etmesi yeterlidir. Birisi kendi payından daha fazlasını aldığını düşünürken hata yapmış olabilir. Bu onun suçlu olmasını gerektirmez. Yine de o, açıklamasının doğru olmasına kadar kendisini suçlu hissedebilir. Bununla birlikte, hata yaptığına ilişkin olarak açıkladığı inancı samimidir.

Harekete geçmeyi gerektiren ahlaki tutumlarla ilgili bir grup soru vardır: (e) Bir kişinin deneyimlediği verili hissetmesi olan niyetlerin, çabaların ve eğilimlerin özellikleri nelerdir? O hangi tür şeyleri yapmak ister veya kendisini bunları yapmakta aciz bulur? Kızgın bir insan karakteristik olarak karşılık vermeye çalışır veya kızdığı kişinin amaçlarını engeller. Suçluluk hissetmesinden rahatsız olduğunda, kişi gelecekte uygun hareket etmeyi arzu eder ve davranışlarını uygun şekilde değiştirmeye çabalar. O yaptığını itiraf etmeye ve eski hale getirmeyi teklif etmeye ve serzenişi ve cezayı tanımaya ve kabul etmeye eğilimlidir ve yanlış davranışları kınamakta kendisini daha az muktedir görür. Bu eğilimlerin gerçekleşmesini kişinin özel durumu belirler ve biz aynı zamanda bireyin ahlakına göre değişen eğilimler kümesinin ortaya çıktığını varsayabiliriz. Mesela tipik suçluluk ifadesinin ve uygun açıklamalarının, daha karmaşık ve talepkar olan ortaklık ahlakının ideallerinden ve rollerinden oldukça farklı olduğu açıktır ve bu hissedişler sırayla ahlak ilkeleriyle bağlantılı olan duygulardan farklıdır. Hakkaniyet olarak adalet içinde bu varyasyonlar, ilk derecede ahlaki açının mukabil içeriği tarafından açıklanır. Kuralların yapısı, idealler ve ilkeler ne tür açıklamalara gerek olduğunu gösterir.

Ayrıca şu sorular akla gelebilir: (f) Kişi karşısındakilerden özel bir hissedişe sahip olarak hangi duyguları ve karşılıkları bekler, diye sorabiliriz. Onlar, ona reaksiyon gösterdiklerinde, onun başkalarının kendisine karşı olan tutumunun yorumlamasında değişik karakterdeki rahatsızlıkları konusunda o nasıl bir tahminde bulunur? Nitekim kendisini suçlu hisseden birisi, kendi eylemini, başkalarının meşru taleplerinin sınırını aşması olarak tanıtır. Onların kendisinin tutumuna içerleyeceklerini ve kendisini değişik yollarla cezalandırabileceklerini umar. O, aynı zamanda üçüncü tarafların ona öfkeleneneceğini varsayar. Kendisini suçlu hisseden birisi, o nedenle, başkalarının kini ve öfkesi konusunda ve ayrıca

belirsizliklerin ortaya çıkması hususunda endişelidir. Bunun aksine, mahcup olan birisi, kendisiyle alay edilmesini ve hakarete uğramayı bekler. O, mükemmellik standartlarına erişememiş, güçsüzleşmiş ve ideallerini paylaştığı başkaları tarafından işbirliği hususunda değersiz bulunmuştur. O, küçümsenmenin ve alay konusu olmanın nesnesi yapılmasının, reddedilmesinin önüne geçmeyi umar. Suçluluk hissetmenin ve utanmanın farklı açıklamaları olduğu gibi, bunlar bizim başka kişilerin farklı davranışlarını tahmin etmemize öncülük ederler. Genel olarak suçluluk, kin ve öfke doğru anlayışını harekete geçirir iken; utanma, hakaret, alay iyilik düşüncesine başvurur. Dahası bu açıklamalar görünür bir yolla ödev ve yükümlülük (varsa) duygularına, münasip gurura ve birisinin kendi değerine doğru genişletilir.

Son olarak biz şu soruyu sorabiliriz: (g) Ahlaki hissedişleri ortaya çıkaran baştan çıkarma eylemlerinin özellikleri nelerdir ve bu hissedişler tipik olarak nasıl çözümlenir? Burada yeniden ahlak duyguları arasındaki farklılıklara dikkat çekmek gerekir. Suçluluk hissetme ve utanma farklı çerçevelerdir ve bunların üstesinden farklı yollarla gelinir ve bu varyasyonlar, bağlı oldukları kendi özel psikolojik temellerin ilkelelerinin tanımlanmasını yansıtırlar. Mesela, suçluluk uzlaşmaya imkan veren zararı tazmin etme ve bağışlamayla rahatlatılabilirken; utanma kusurların iyi yapılmasının kanıtlanmasıyla yapılamaz, bir kişinin faziletinin güven tazelenmesiyle yapılabilir. Yine mesela, kinin ve öfkenin kendi karakteristik çözümleri vardır. Birincisi bize karşı yapılan yanlışlardan doğarken, ikincisinin başkalarına karşı yapılan yanlışla ilgili olduğu açıktır.

Suçluluk hissetme ile utanma arasındaki karşıtlık oldukça dikkati çekici olmasına rağmen, bunların ahlakın farklı yönleriyle olan ayrımlarıyla nasıl uyduğu dikkate alınması, bize bu konuda yardımcı olur. Daha önce gördüğümüz üzere, herhangi bir erdem in ihlali utanmaya neden olur. Birisinin eylem şekilleri arasında birisinin ödüllendirilmesi yeterlidir (§67). Benzer şekilde, ne zaman başkaları bir şekilde zarar görse veya başkalarının hakları ihlal edilse, buna her zaman bir yanlış neden olur. O nedenle, suçluluk ve utanma başkalarıyla ilgilenmeyi ve birisinin kendi şahsını bütün ahlaki tutumuyla sunmasını yansıtır. Yine de, bazı erdemler ve dolayısıyla bunlara vurgu yapan ahlaki-lik, birisinin bir diğerine karşı hissettiklerinin daha tipik bakış açısidir ve dolayısıyla bunlar onunla daha yakından bağlantılıdır. O nedenle,

özellikle, işgüzarlığın ahlakiliği utanmaya zemin sağlar; onun için onlar insan sevgisi ve kendine hakim olma gibi mükemmelliğin daha yüksek ahlaki şekillerini sunarlar ve bunların seçilmesinde birisinin başarısızlık riskleri onların doğasındandır. Bununla birlikte, bir hissediş perspektifinin diğerinden daha tam bir ahlaki düşünce olduğunun vurgulanması yanlış olabilir. Bizim kendimizin ve eşit ahlaklı kişiler olarak başkalarının bakış açılarını uzlaştıran karşılıklılık nosyonu doğru ve adalet teorisi için tesis edilmiştir. Bu karşılıklılık, ahlaki düşüncenin ve hissedişlerin her ikisinin perspektiflerinin karakterize edilmesinin sonucudur ve bu kabaca da olsa genellikle ölçülür. Adalet ilkeleri tarafından sağlanan kişiler arasındaki denge, ne başkalarıyla ilgilenmek, ne de kendi önceliği içindir, hepsi eşit olduğu içindir. Dahası bu denge işgüzarlığın ahlaki olarak ne zaman bir tarafa doğru hareket etse, bu kişinin kendisini seçmesinden dolayıdır ve bu büyük parçada serbest bir şekilde yer alır. O halde, biz düşünürken kendimizin ve başkalarının bakış açısını ahlakiliğin bazı tarihsel karakteri veya belirli perspektiflerini tam bir anlayış olarak düşündüğümüzde, tam bir ahlak doktrini bunların her ikisini de içine alır. Hepsi kendileri yönünden utanmanın ve suçluluğun ahlakidir; fakat ahlaki açının da bir parçasıdır.

Bu açıklamalarla ben iki ana noktaya vurgu yaptım. Birincisi, ahlaki davranışlar, mevcut olsalar bile, karakteristik duygularla ve davranışsal bildirimlerle tanımlanamazlar. Ahlaki hissetmeler belirli tip açıklamalara gerek duyarlar. İkincisi, ahlaki davranışlar özel ahlaki erdemlerin kabul edilmesini içerirler ve bu erdemleri tanımlayan ilkeler karşılıklı hissedişlerin dikkate alınmasında kullanılır. Farklı duyguları açıklayan yargılar birbirlerinden, açıklanmalarında sözü edilen standartlarla ayırt edilirler. Suçluluk ve utanma, vicdan azabı ve pişmanlık, öfke ve kin ya ahlakın farklı parçalarına ait olan ilkelere başvururlar veya karşıt bakış açılarından onlara yardım ederler. Etik teori bu farklılıkları açıklamalı ve bunlara bir yer bulmalıdır. Buna rağmen, her teori muhtemelen bunu kendi yolunda yapmaya çalışacaktır.

#### 74. AHLAK VE DOĞAL DAVRANIŞLAR ARASINDAKİ BAĞLANTI

Benim adalet duygusunun gelişmesinin tasarlanmasında not ettiğim ahlaki davranışların daha ileri bir yönü vardır. Bu, ahlaki davranışların

belirli doğal davranışlarla olan bağlantısıdır.<sup>18</sup> Bu bağlamda, biz ahlaki hissedişin incelenmesinde şu soruyu sormalıyız: hangi doğal davranışlar neyle ilgilidir? Şimdi burada iki soru vardır. Birisi diğersinin karşıtıdır. Birincisi, bir kişi belirli ahlaki hissedişlerde başarısız olduğunda, hangi doğal davranışların eksikliği olduğunu sorar. İkincisi ise, birisi bir ahlaki duyguyu deneyimlediğinde, hangi doğal davranışın mevcut bulunduğu kanıtlandığını sorar. Ahlakın üç aşamasının şemasının çizilmesinde, bunun karşıtının neden olduğu başka ve daha zor problemler olmasına rağmen, ben sadece birinci soruyla ilgilendim. Otoritenin durumu bağlamında, kendisini muhatap alan emirleri ihlal ettiğinde çocuğun suçluluk hissetmesine (otorite) önderlik eden sevgi ve güven gibi doğal davranışlarını esas aldım. Ahlaki hissedişlerin eksikliği bu doğal bağların yokluğunun bir kanıtıdır. Benzer şekilde, ortaklık ahlakının çerçevesi içinde, arkadaşlığın doğal davranışlarının ve karşılıklı güvenin grup tarafından tanınan ödevleri ve taahhütleri yerine getirmemesi suçluluk duyulmasına neden olur. Bu hissedişlerin eksikliği, bağlılıkların da eksikliği anlamına gelir. Öfke ve suçluluk, bu tür muhabbetlere çoğu kez delil olarak alınırken; bu önermeler karşıtlarının yanlış olmasını gerektirmez. Bu hususta başka açıklamalar da olabilir. Genellikle, ahlaki ilkeler çeşitli nedenlerle teyit edilir ve bunların kabulü ahlaki duyular için normalde yeterlidir. Emin olunuz ki, sözleşme teorisinde doğru ve adalet ilkelerinin belirli bir içeriği vardır ve zaten bizim gördüğümüz üzere, bunlara uygun şekilde hareket etme duygusu mevcuttur. Bu duygu, insanlığa olan ilgiden dolayı veya başka kişilerin iyiliği için yapılmış bir hareket olarak yorumlanmaktadır. Bu olgu, birisinin belirli doğal davranışlarının parçası içinde hareket ettiğini gösterirse de, bunların özellikle belirli bireylerle olan ilişkilendirmeleri içermesi ve sadece sempati ile yardımseverliğin genel formları içinde olmaması bir sorundur ve ben bunu burada bir kenara bırakıyorum. Ahlaki gelişmenin önceki açıklaması, kesinlikle, ahlaki kazanımın elde edilmemesinde Samuelson,esinde belirli kişilerin etkilemesinin önemli bir rol oynadığını varsayar. Ancak, bu davranışlar sonraki ahlaki motivasyonlar için ne kadar gerekli olsalar da, bunlar açıkta bırakılabilirler ve hatta

---

<sup>18</sup> Bu kısım boyunca ve gerçekten ahlaki duyguların konusu üzerinde ben genellikle David Sachs'a borçluyum.

bırakılmalıdırlar da... Bu ilişkilendirmeler eğer bir dereceye kadar gerekli değil iseler, ben bunun benim için şaşırtıcı olacağını düşünürüm.

Doğal davranışlar ile ahlaki duygular arasındaki bağlantı aşağıdaki şekilde açıklanabilir. Bu duyguların ve davranışların her ikisi de karakteristik zorlama kümesi tarafından emredilirler ve bu kümeler belirli ahlaki duyguların eksikliğiyle belirli doğal bağların eksikliğinin kanıtlanması türü bir usul içinde örtüşürler. Veya alternatif olarak, gerekli ahlaki gelişme yer aldığı anda, belirli doğal ilişkilendirmelerin varlığı belirli ahlaki duyguların sorumluluğunu ortaya çıkarır. Bunun nasıl böyle olduğunu bir örnekle görebiliriz. Eğer A, B'yi dikkate alıyorsa, B tehlikede olduğunda A'nın B'ye yardımda bulunmaya çalışmaktan korkmasının özel açıklaması zayıflar. Yine C, B'ye haksız şekilde muamele etmeyi planlarsa, C'ye öfkeli olan A kendi planının başarılması girişimini engeller. Her iki olguda da, A, B'nin çıkarlarını korumayı başından atmaktadır. Ayrıca, özel koşullar olmadıkça, A, B ile beraber olduğunda mutlu iken ve B yaralandığında veya öldüğünde, A kederlenmektedir. B'nin yaralanmasında A'nın sorumluluğu varsa, A bundan pişmanlık duyacaktır. Sevgi bir duygudur. Bu temel duyguları ortaya çıkarmasına ve buna uygun hareket edilmesine neden olan bir deneyimin ve bildirim hiyerarşisinin hazırlığıdır.<sup>19</sup> Doğal davranışlar ile ahlaki duygular arasındaki bağlantıyı teyit etmek için birisinin sadece B'yi yaraladığında A'nın eğiliminin pişmanlık hissetmesi olduğunu dikkate alması veya B'nin meşru taleplerini ihlal ettiğinde suçlu olduğunu veya A'nın, C'nin B'nin haklarını inkar etmesi durumunda, A'nın öfke eğiliminde bulunduğunu, başkalarının varlığından neşe duyma eğiliminin veya o kişi yaralandığında üzüntü duyulmasının psikolojik olarak sevginin doğal davranışlarıyla yakından ilgilidir. Ahlaki duygular bazı bakımlardan daha karmaşıktır. Bunlar, bunların tam şekli içinde, bir anlayışın önceden varsayılması ve belirli ilkelerin kabul edilmesi ile bunlara göre yargılama kabiliyetidir. Fakat bu şeylerin varsayılması, ahlaki hissedişlerin sorumluluğunun, doğal duyguların neşelenmeye eğilimli veya kederden sorumlu olmasının daha çok bir parçası olarak görünmesidir. Sevgi bazen kendisini üzüntü olarak, başka zamanlarda da öfke şeklinde ifade eder. Her ikisi de diğeri olmadan eşit olarak ola-

---

<sup>19</sup> Bu noktada, bakınız A.F.Shand, *The Foundation of Character/Karakterin Temeli/Kaynağı*, 2.baskı (London, Macmillan, 1929) sf. 55f.

ğan değildir. Rasyonel ahlaki ilkelerin içeriği bu tür bağlantıların anlaşılabilmesini sağlar.

Bu doktrinin önemli bir sonucu da, ahlaki hissedişlerin insan hayatının olağan bir özelliği olmasıdır. Biz, onlardan uzak olmadan ve aynı zamanda belirli doğal davranışları gidermeden yapamayız. İnsanlar arasında, kişisel yarar ve zorla kabul ettirilen hiçbir arkadaşlık bağı ve karşılıklı güven gibi nedenler dışında, asla adalet ödevine göre hareket etmeyenler de vardır. Bu ilişkilendirmeler mevcut olduğunda, diğer nedenler adil hareket etmek için tanınırlar. Bu daha fazla kabul edilebilir görünmektedir. Fakat bu aynı zamanda, daha önce söylenmiş olan kendini aldatma dışında öfke ve kin acizlikleri olan egoistleri takip eder. İki egoistten birisi diğerini aldattığında ve bu ortaya çıktığında, her ikisinin de şikayette bulunması için bir zemin yoktur. Onlar adalet ilkelerini kabul etmezler veya orijinal pozisyonda bununla ilgili kabul edilebilir bir anlayış mevcut değildir ya da onlar görevlerini ihlal etmiş olmalarından dolayı suçluluk hissetmek için bir deneyim engeline sahip değildirler. Daha önce gördüğümüz üzere, kin ve öfke ahlaki hissedişlerdir ve o nedenle bunlar adalet ve doğru ilkelerinin kabulünün referansıyla bir açıklamayı önceden varsayarlar. Kişisel çıkarını düşünen kişilerin öfke ve kinden aciz olduklarını inkar etmeleri, elbette bunların birbirlerine kızmadıklarını ve sinirlenmediklerini söylemek demek değildir. Adalet duygusundan yoksun olan bir kişi dürüst hareket etmeyen birisine öfkelenebilir. Fakat kızgınlık ve sinirlilik kinden ve öfkeden farklıdır; bunlardan, kin ve öfke ahlaki duygulardır. Bunların hiçbirisi inkar edilemediği için benciller arkadaşlık bağlarını ve onlara dostça muamele edilmesini tanımak isteyebilirler. Fakat bu arzular, birisinin arkadaşlarına özveride bulunmasına öncülük eden sevgi bağlarına karşı yanlış değildirler. Şüphesiz, kin ile kızgınlık, görünüşte olanla gerçek arkadaşlık arasındaki farklılıkları ayırt etmenin zorlukları vardır. Sınırlı bir tutum mesafesinden bakıldığında, açık bildirimler ve eylemler kesinlikle aynı görünür. Ancak uzun vadede fark genellikle cevabını bulur.

Birisi, adalet duygusundan yoksun bulunan ve kişisel çıkar ile acil menfaat dışında, asla adaletin gerektirdiği gibi davranmamış olan, sadece arkadaşlık bağları, sevgi ve karşılıklı güven olmaksızın ve fakat kin ve öfke deneyimi yönünden yetersiz bir kişiyi örnek verebilir. O kişi, belirli doğal davranışlardan ve özellikle temel nitelikteki ahlaki hissedişlerden yoksundur. Başka bir yoldan gidelim. Adalet duygusu-

sundan yoksun olan birisi, insanlık nosyonu altında olan belirli temel davranışlardan ve kapasiteden yoksundur. Ahlaki hissedişler hiç kuşkusuz hoş değildir. Genişletilmiş bazı anlamıyla da nahoştur; fakat bizim yönümüzden bunların sorumluluğundan kendimizi çirkinleştirmeden sakınmanın hiçbir yolu yoktur. Bu sorumluluk, aşkın ve güvenin, arkadaşlığın ve sevginin ve bizim menfaat edindiğimiz ve insanlığın genel menfaati için hizmet ettiğimiz kurumlara ve geleneklere olan sadakatin bedelidir. Ayrıca bu kişilerin sahip oldukları kendi çıkarlarına ve özelemlerine sahip buldukları ve kendi amaçlarını ve ideallerini takip etmeye hazırlandıkları varsayıldığında, onların birbirlerine olan taleplerinin baskısı -yani kendi aralarında elde ettikleri adalet sorunlarının çok uzun koşullarda ortaya çıkması- verili baştan çıkarmaları ve tutkuları kaçınılmazlaştırır. Bu durumda da, sorumluluk gerçekleşmiş olacaktır. Dahası amaçlarla ve mükemmellik idealiyle hareket etmenin aşağılanma ve utanç sorumluluğu ifade etmesinden ve aşağılanma ile utanç sorumluluğu eksikliğinin o tür amaçların ve ideallerin yokluğunu ifade etmesinden itibaren, birisi utanç ve aşağılanmanın aynı zamanda insanlık nosyonunun bir parçası olduğunu söyleyebilir. Bu durumda, adalet duygusundan yoksun olan birisi, bu nedenle suçluluktan sorumludur demek gerekir; ancak belirli temel davranışların ve kapasitelerin eksikliği adaletin emriyle hareket etmenin nedeni olarak kabul edilemez. Ancak şu önemlidir: adalet duygusuna sahip olmamanın ne olduğunun anlaşılmasıyla -bu aynı şekilde bizim insanlığımızın parçasının eksikliğidir- biz bu duyguya sahip olmaya öncülük etmeyi kabul ederiz.

O, ahlaki duyguların insan hayatının olağan bir parçasını takip eder. Birisi, aynı zamanda doğal davranışları parçalamadıkça bunlardan uzakta yapamaz. Yine bizim daha önce gördüğümüz üzere, (§§30,72) insan sevgisi ve arzusu ortak iyiyi içeren nesnelere tanımlamak için gerekli olan adalet ilkelerine destek verdiği sürece, bu ahlaki duygular ile davranışlar devamlıdır. Bunun hiçbirisi, bizim mevcut ahlaki hissedişlerimizi pek çok bakımdan irrasyonel ve bizim iyimize zarar verecek şekilde inkar edemez. Freud, bu davranışlar ilk elde edildiklerinde ve otorite durumunun pek çok sertliğiyle birleştiğinde, bunlar çoğu kez cezalandırıcı ve kördür şeklindeki görüşünde kendi açısından haklıdır. Kin ve öfke, suçluluk hissetme ve pişmanlık, ödev duygusu ve başkalarını sansürleme, çoğu zaman sapık ve yıkıcı şekiller alır ve hiçbir neden olmaksızın insani doğallığa ve hazza karşı körleşir. Ben ahlaki davranış-



lar bizim insanlığımızın bir parçasıdır dediğimde, bu davranışların doğru ve adalet ilkelerinin kendi açıklamaları içinde seslendirilmesi için yapılmış başvurular olduğunu söylemek istiyorum. Etik anlayışın kabul edilebilirliğinin altında yatan gerekli bir şart; ahlaki duyguların bizim doğamıza uygunluğunun orijinal pozisyonda rıza gösterilen ilkelere tarafından belirlenmiş olmasıdır.<sup>20</sup> Bu ilkeler, ahlak eğitimi ve ahlaki onaylamanın ve onaylamamanın ifade edilmesini, kurumların dizayn edilmesini yönettikleri gibi düzenlerler de. Eğer adalet duygusu iyi düzenlenmiş bir toplum içinde doğal insan davranışlarının olağan sonucu değilse bile, bizim mevcut ahlaki hissedişlerimizin makul olmayan ve kaprisli olan davranışlardan sorumlu olması hala doğrudur. Bununla birlikte, iyi düzenlenmiş bir toplumun erdemlerinden birisi, keyfi otorite olmadığı sürece, bu toplumun üyelerinin baskıcı vicdanın yükünden daha az acı çekmeleridir.

## 75. AHLAK PSİKOLOJİSİNİN İLKELERİ

Biz yakında ahlaki gelişme taslağının ışığında hakkaniyet olarak adaletin göreceli istikrarını inceleyeceğiz. Bunu yapmazdan önce, üç psikolojik kanun hakkında birkaç açıklama yapmak istiyorum. Bu bizden önce bir açıklama yapmaya yardımcı olacaktır. Bunların temsil ettiği eğilimleri hafife almadan ve diğer şeyler üzerinde etkili olanların eşit olduğunu kabul ederek bunları aşağıdaki şekilde aktarabiliriz.

Birinci kanun: aile kurumu çocuğun iyiliği için onun bakımını üstlenir ve ona olan sevgisini gösterir, daha sonra çocuk kendisine gösterilen bu sevgiyi ailesine aktarır.

İkinci kanun: birinci kanunda anlatıldığı şekilde gelişen bireysel duygu kapasitesi mevcut sosyal düzenlemelerle herkesin bildiği şekilde bu kişilerin başkalarına karşı dostluk ve güven duygusu bağlarının gelişmesini sağlar. Böylece bu kişiler kendilerine verilen görev ve sorumlulukları yerine getirirler ve yaşamları boyunca da ideallerine bağlı kalırlar.

---

<sup>20</sup> Mill, *On Liberty/Özgürlük Üzerine*'de, ch.III.par.10'da şu gözlemi yapar: başkalarının bizim doğamızın bir kısmını geliştirmesi uğruna adaletin sert kurallarını ellerinde tutarken ve dolayısıyla bizim refahımızla uyumlu olan, onların iyisi olmayan yollarla sınırlandırmış olur; ancak onların sadece kör hoşnutsuzluklarıyla eğer bizim doğamız bunu kabullenirse.

Üçüncü kanun: ilk iki kanuna göre oluşturulan duygusal gelişim, toplumun kurumlarının da adil ve kamusal olması durumunda, kişi adalet duygusunu geliştirir ve kendisinin, ailesinin ve çevresinin haklarını gözetir.

Bu kanunların (veya eğilimlerin) belki de dikkat çeken en önemli özelliği, bunların formülasyonunun adil varlık olarak kurumsal ortamla ilgili olması ve son ikisinin kamusal olarak bilinmesidir. Adalet düşüncesi için ahlak psikolojisi ilkeleri bir yere sahiptir ve bu ilkelerin farklı formülasyonları, farklı anlayışlar uygulandığı zaman sonuçlanır. O nedenle, adaletin bazı görüşleri karşılıklı duyguların açıklanmasının içine girer. Psikolojik süreçlerle ilgili bu hipotezler, sadece psikoloji teorisinin bir parçası olarak anlaşılrsa dahi, ahlak nosyonlarını içerir. Bu çok basit görünür ve etik ideallerin açıkça ifade edilebileceği varsayılr. Bunların nasıl bu tür kanunlar olduklarını görmenin zor bir tarafı yoktur. Ahlaki gelişmenin önceki taslağı bu meselelerin üstesinden nasıl gelinebileceğini belirtir. Hepsinden sonra, adalet duygusu, ahlak açısından hareket etmek isteyen ve uygulanan, en azından bunu tanımlayan adalet ilkeleri kadar yerleşik bir düzendir. Bu ilkelerin, düzenlenen bu duygunun oluşumu içine karışmış olması oldukça şaşırtıcıdır. Gerçekten, bu muhtemelen, bizim ahlaki bilgi anlayışımızın, öğrendiğimiz ahlaki anlayışları kavrayışımızı çok aşmadığı şeklinde görünür. Benzer şekilde, bizim kendi dilimizi nasıl öğrendiğimiz yönündeki anlayışımız, bizim dilin grameri ve semantik yapısı hakkında ne bildiğimizle sınırlıdır. Tam da psikodilbilimselliğin dile bağlı olması gibi, ahlak bilgisi teorisi de, ahlakın doğasının açıklanmasına ve onun değişik şekillerine bağlıdır. Bizim sağduyumuzun bu mesele hakkındaki fikirleri teorisinin amaçları için yeterli değildir.

Kuşkusuz, bunların bazıları, sosyal teorilerin ahlak nosyonunu kullanmasından sakınılmasını tercih eder. Mesela, onlar bazı ortak görevle uğraşanların arasındaki sıkı etkileşime veya bazı kişilerin inisiyatif almalarına veya yetkili rehberliğin uygulanmasına gönderme yapan kanunların, sevgi bağlarının oluşumunu açıklamasını isterler. Nitekim eşitliğin kabul edilmiş yasalar tarafından tanımlanmış olmasına, bireylerin birbirleriyle daha sık olarak temas etmelerinin, daha muhtemel olarak onların aralarındaki arkadaşlık hislerinin gelişmesinin öngörülmüş bulunulmasına rağmen, bir kanun da bunu ifade edebilir. Bir

başka kanun, yetkili pozisyonda olan daha çok kişinin yetkisini kullanmasını ve kendisine tabi olanların onu takip etmesini, daha fazlasının ona saygılı olmasını savunabilir.<sup>21</sup> Ancak bu kanunlar (veya eğilimler), sorun olan adalet (veya hakkaniyet) düzenlemelerinden söz etmedikçe çok sınırlı bir alana bağlıdırlar. Başka bir yetki kullanana tabi olanlar, kesinlikle onu, yaptığı düzenlemelerin adil olup olmamasına ve onların meşru çıkarlarının ele alınmasının ilerlemesinde iyi dizayn yapıp yapmamasına bağlı olarak dikkate alacaklardır. Dahası aynısı eşitler arasındaki işbirliğinde de geçerlidir. Kurumlar, kuralların kamusal sistemi tarafından tanımlanan insani davranışın modelleridir ve onların tanımladıkları pozisyonlar normal olarak belirli niyetleri ve amaçları belirtir. Toplumların adil ve gayri adil düzenlemeleri ve insanların bu sorunlar hakkındaki inançları sosyal hissedişleri derinden etkiler. Bunlar büyük ölçüde başkasının bir kurumu kabul etmesini veya reddetmesini veya reform yapmasını veya onu savunmasını bizim nasıl dikkate aldığımızı belirlerler.

Pek çok sosyal teorisinin herhangi bir ahlaki fikri kullanmadan yeterince iyi yaptığı hususuna itiraz edilebilir. Bunun açık örneği ekonomidir. Ancak ekonomik teorideki durum özeldir. Zira bu teoride birisi sıkça bireylere ve şirketlere açık olan faaliyetleri tanımlayan sabit bir kurallar ve kısıtlamalar yapısının olduğunu varsayar ve belirli sadeleştirilmiş motivasyonel varsayımlar büyük ölçüde makuldür. Fiyat teorisi (bunun daha temel kısımları ne ise) bunun bir örneklemesidir. Birisi alıcıların ve satıcıların neden ekonomik etkinliği yöneten hukuk kurallarına göre davrandıklarını veya tercihlerin nasıl şekillendiğini veya hukuk kurallarının nasıl tesis edildiğini incelemeyebilir. Daha fazla kısım için, bu meseleler verili olarak alınır ve belirli bir seviyede buna bir itiraz da olmaz. Diğer taraftan, demokrasinin ekonomik teorisi olarak isimlendirilen bakışın fiyat teorisinin temel fikirlerini ve metodlarını siyasal sürece genişletmesi bütün esasları yönünden dikkatle kabul

---

<sup>21</sup> Önerilen bu tip yasaların (veya eğilimlerin) örnekleri için bakınız G.C.Homans'ın *The Human Group/İnsan Grubu* (New York, Harcourt, Brace, 1950), sf. 243,247,252. Daha sonraki bir kitapta adalet nosyonu açıkça ortaya getirilmiştir. Bakınız *Social Behaviour: Its Elementary Forms/Sosyal Davranış: Temel Formları* (New York, Harcourt, Brace and World, 1961), sf. 295f. Bu kitap gelişme teorisine başvurur sf. 232-263.

edilmelidir.<sup>22</sup> Anayasal rejim teorisi için ne verili kurallar dikkate alınmalı, ne de sadece bunların takip edilmesi öngörülmalıdır. Açıkça siyasal süreç, kuralları yürürlüğe koymakta, düzeltmekte ve hükümetin yasama ile yürütme organlarını denetlemekte önemli olan hususlardan bir tanesidir. Her şeyin anayasal usullere göre yapıldığı dahi varsayılsa, biz bunların neden yapıldığının ve kabul edildiğinin açıklanmasına ihtiyaç duyarız. Hiçbir şey bu olguda rekabetçi pazarın elinde tuttuğu kısıtlamalara benzemez ve pek çok tür anayasaya da aykırı icraatın, parlamento, yürütmenin başı ve bunları temsil eden siyasal güçler tarafından yapılmasına karşı olağan anlamda hukuki hiçbir yaptırım yoktur. Lider konumundaki siyasal aktörler, o nedenle, kendilerinin bakışına göre ahlaken mümkün olan kısma rehberlik ederler ve hiçbir anayasal dengeleme ve denetleme sistemi olmadığı takdirde, adil bir sonucun ortaya çıkmasına rehberlik eden usulün kurulmasında görünmez bir elin başarılı olması ve bir dereceye kadar kamusal bir adalet duygusu da gereklidir. Şu husus görülmektedir: adil bir anayasal rejim içindeki doğru siyasal teori, ahlaki duyguların kamusal işlere ilişkin davranışını nasıl etkilediğini açıklayanın adalet teorisi olduğunu önceden varsayar. Ben bu soruna sivil itaatsizlik bağlamı içinde temas etmiştim. Burada sözleşme doktrininin bir testinin, bu amaca nasıl iyi hizmet ettiğini eklemenin ifade edilmesi yeterlidir.

İkinci bir husus, bizim nihai amacımıza ait olan etkili bağlar içindeki değişikliği yöneten psikolojik kanunlar hakkındadır. Buna açıklık getirmek için, kasti bir eylemin açıklamasının, bizim hayat planımıza uyan veya duruma uygun alt bölümünün, bize inançlarımızı ve elverişli seçenekleri nasıl verdiğini gösterdiğini gözlemlemeliyiz. Çoğu kez bu bir seri açıklama tarafından, ikincisini elde etmek için birinci şeyi yapmak gerekir denilerek yapılır; ikinci şey üçüncüsünü elde etmek için yapılır. Bu böylece gider, seriler sınırlıdır ve bir amaç öncekinin yapılması şartına bağlı olarak sona erer. Çeşitli etkinliklerimizin dikkate alınmasında, pek çok farklı sebep zincirlerinden söz ederiz ve bunlar normal olarak farklı hayat planının karmaşıklıkları ve bunun amaçları-

---

<sup>22</sup> Demokrasinin bu teorisinin referansları için bakınız §§31, not 2 ve §54, not 18. Elbette, bu teoriyi geliştirenler bu sınırlandırmanın farkındadırlar. Bakınız, mesela Anthony Downs, *The Public Interest: Its Meaning in a Democracy/Kamu Çıkarı: Bunun Demokrasideki Anlamı*, *Social Research*, vol.29 (1962)

nın çokluğunun verilmiş noktalarında durur. Dahası, bir sebepler zinciri birkaç bransa sahiptir. Öyle ki, bir etkinlik birden daha fazla amaca ilerleyinceye kadar yapılabilir. Pek çok amaca ilerletilebilen etkinlikler birbirlerine karşı nasıl planlanabilir ve dengelenebilirlerse, planın kendisi ve bunun üzerinde temellenen ilkeler tarafından yerleştirilir.

Bizim nihai amaçlarımızdan birisi de, kişiler için sahip olduğumuz ilişkilendirmelerdir. Onların çıkarlarının gerçekleştirilmesinde bizim dikkate aldığımız ilgiler ve adalet duygusudur. Üç psikolojik kanun, bizim etkili bağlar kazandığımız arzu sistemimizin yeni nihai amaçlarına nasıl sahip olduğumuzu anlatır. Bu değişiklikler, ilave bilgilerin veya daha fazla fırsatların veya bizim belirlediğimiz mevcut isteklerimizin daha özel bir yolunun sonucu olarak bizim türevsel arzularımızdan ayırt edilir. Mesela, belirli bir yere seyahat etmek isteyen birisi, belirli bir güzergahın en iyi olduğu konusunda bilgilendirilmiştir. Bu tavsiyeleri kabul etmesi üzerine, o belirli bir yönü takip etmek arzusundadır. Bu tür türevsel arzuların rasyonel bir açıklaması vardır. Bunlar, eldeki kanıt açısından bizim arzularımızı en etkili şekilde gerçekleştiren, bilgi, inanç ve uygun fırsatlar boyunca yön değiştiren arzulardır. Üç psikolojik kanun, arzulara bu anlamda rasyonel bir açıklama sağlayamaz. Bunun yerine, bunlar, bizim kurumlardan tanıdığımız usullerden ve bizim iyimizi etkileyen başkalarının etkinliklerinden oluşan bizim nihai amaçlarımızın modelinin dönüşümlerini karakterize eder. Elbette, bir amaç ister nihai, isterse türevsel olsun her zaman bunu anlamak kolay değildir. Bu ayırım kişinin rasyonel hayat planının temelleri üzerine yapılıp ve bu planın yapısı genel olarak o kişiye dahi açık değildir. Ancak bizim buradaki amacımız açısından bu ayırım yeteri kadar açıktır.

Üçüncü gözlem, üç psikolojik kanunun sadece ortaklıklar veya güçlendirme ilkeleri için olmaması üzerinedir. Bunların öğrenme ilkeleleriyle belirli benzerlikleri olmasına rağmen, bunlar etkin aşk ve arkadaşlık ve hatta adalet duygularını savunurlar. Yine bunlar başka kişilerin bizim değerimiz için olan aşikar niyetinden ortaya çıkarlar. Çünkü biz onların bizim iyi olmamızı istediklerini biliriz. Karşılık olarak biz de onların iyiliğini gözetiriz. Nitekim biz kişilerin ve kurumların ilişkilendirilmelerini, bizim değerimizin onlara nasıl etki edeceğine göre algılarız. Karşılıklılığın temel fikirlerinden birisi, aynı şekilde cevaplandırma eğilimidir. Bu eğilim derin bir psikolojik olgudur. Bu olmadığı takdirde, bizim doğamız çok farklı olur. Sosyal işbirliğinin verili kırılğanlığı

mümkün olmaz. Kesinlikle rasyonel bir kişi, onun değerini etkileyecek bir şeyden ayrı olmaz. Varsayalım ki, onlara karşı bazı davranışlar geliştirir. Bu bağlamda ya yeni bir ilişkilendirme veya yeni bir isteksizlik edinir. Biz eğer nefrete aşkla karşılık verirsek veya bize karşı dürüst hareket edenlerden hoşlanmama noktasına gelirsek veya bizim daha fazla iyimize olan etkinliklere karşı isteksiz olursak, topluluk yakında dağılabilir. Evrimleşme açısından asla mevcut olmamak ya da yakında ortaya çıkmamak farklı bir psikolojide olmaktadır. İnsan sosyalliğinin bir şartı olarak ortaya çıkmak türü karşılık vermelerle adalet duygusunun kapasitesi geliştirilir ve güçlendirilir. Adalet düşüncesinin en istikrarlı, belki de denk ve karşılıklı olanı adalet duygusudur ve bu duygu çok sıkı şekilde bu eğilimlere dayanır. (§76)

Son olarak, bir bütün olarak ahlaki gelişmenin açıklaması hakkında birkaç yorum yapmak gerekir. Ahlak psikolojisinin bu üç ilkesi üzerine dayanması elbette bir sadeleştirmedir. Daha tam bir açıklama büyük ihtimalle araşsal şartlanma (güçlendirme) ve klasik şartlanma gibi bizim duygularımızı ve hissedişlerimizi şekillendiren öğrenmenin farklı türleri arasında ayırım yapmayı gerektirir. Aynı şekilde modelleştirme ve taklit ve kavramları ve ilkeleri öğrenme konusunda da bir düşünceye ihtiyaç vardır.<sup>23</sup> Öğrenmenin bu şekillerinin önemini inkar etmek için hiçbir neden yoktur. Bizim amaçlarımız için üç aşama şeması yeterli olabilir. Bunun nihai amaçlar olarak ilişkilendirmelerin oluşumuna vurgu yaptığı ölçüde, ahlaki öğrenme tasarısı yeni motivasyonların edinilmesine yaptığı önemli vurgularla deneysellik geleceğine benzer.

Aynı şekilde benim rasyonalist bakış olarak isimlendirdiğim bakışla da bunun bağları vardır. Bu bağ anlamında tek bir şey demek gerekir. O da adalet duygusunun elde edilmesinin, bilginin ve anlayışın büyümesi bağlantılarının aşamalarında yer almasıdır. Birisinin, sosyal dünya ve eğer adalet duygusu kazanılamazsa, neyin adil, neyin adil olmadığı konusunda bir anlayış geliştirmesi gerekir. Başkalarının açık olan niyetleri, birisinin kendisini ve bulunduğu durumu yorumlaması olarak kamu kurumlarının arka planına karşı olması olarak tanınır. Bununla birlikte, ben ilerlemenin aşamalarının doğuştan olduğu veya psikolojik mekanizmalar tarafından belirlendiği görüşünü muhafaza etmiyorum.

---

<sup>23</sup> Bakınız Brown, *Social Psychology/Sosyal Psikoloji*, sf. 411f

Çeşitli yerel eğilimlerin bu aşamaları etkileyip etkilememesi ayrı bir meseledir ve ben bunu da bir kenara bırakıyorum. Bunun yerine, gelişmenin beklenen seyrinin tanımlanmasında hak teorisi ve adalet kullanılmıştır. İyi düzenlenmiş bir toplumun, düzenlenme usulü ve şemanın tamamını yöneten ilkelerin tüm sistemi, idealler ve kurallar ahlakının üç aşamasının ayırt edilmesinin yolunu sağlar. Sözleşme doktrini tarafından düzenlenen bir toplumda ahlaki öğrenimin sunulan düzeni takip etmesi uygun görülür. Aşamalar öğrenilen yapı ve en basitinden en karmaşık olana kadar olan işlemler, gerçekleştirilen gerekli kapasiteler tarafından belirlenir.

Hepsinin sonunda, ahlaki öğrenme açıklaması bulgusunun açıkça belirli bir etik teori üzerine olduğu, giderek artan bir gelişmeyi aşamaların sırası bağlamında temsil etmediği ve sadece alelade bir sırayı takip ettiği hususları ortaya çıkar. Bu tıpkı kişilerin rasyonel hayat planlarını, derin çıkarlarına cevap verecek şekilde tedricen formüle etmeleri ve böylece ahlaki kuralların ve ideallerin eşitliğin başlangıç pozisyonunda kabul edilen ilkelerinden türediğini bilme noktasına gelmeleri gibidir. Etik normlar uzun süre sadece kısıtlamalar olarak deneyimlenemez. Bunlar aynı zamanda hep beraber tutarlı bir anlayışa bağlanırlar. Bu standartlar arasındaki bağlantı ve insani özlemler şimdi algılanmıştır ve dolayısıyla kişiler kendi adalet duygularının, kendilerinin doğal ilişkilendirmelerinin bir genişlemesi ve kolektif iyiyi umursamanın bir yolu olduğunu anlamışlardır. Sebeplerin değişik durma noktalarıyla birlikte pek çok zincir, sadece daha fazla farklı olmayan sistematik bakışın unsurları olarak görünürler. Ancak bu açıklamalar, adalet teorisinin bir özelliği olarak varsayılır. Başka bir görüşü benimseyenler, bu meselenin açıklanmasında bir başka görüşü destekleyeceklerdir. Ancak her durumda, bazı adalet anlayışları ahlaki öğrenmenin açıklamasında kesinlikle bir yere sahiptir. Bu anlayış, sadece psikolojik teoriye ait bulunsa ve tek başına psikolojik bir doğru olarak kabul edilmese dahi, bu böyledir.

## 76. GÖRECELİ İSTİKRAR PROBLEMİ

Ben şimdi hakkaniyet olarak adalet ile istikrar bağlamında diğer anlayışlar arasındaki karşılaştırmaları incelemeye dönüyorum. İstikrar probleminin, işbirliğinin adil şemasının denge içinde değil, daha az da

olsa istikrardan dolayı ortaya çıktığı görüşünü hatırlamak daha yararlı olabilir. Emin olunuz, orijinal pozisyon açısından adalet ilkeleri kolektif olarak rasyoneldir: eğer hepsi bu ilkelere rıza gösterirse, herkes kendi durumunun iyileştirilmesini bekler. En azından bir mukayesede kendi beklentilerinin herhangi bir sözleşmede eksik olduğunu gördükleri zaman bu böyledir. Genel egoizm hiçbir anlaşma noktası olunmadığını temsil eder. Yine de, herhangi bir insan perspektifinden, birinci-şahıs ve bedavacının her ikisi de egoizmden hala daha iyidir. Elbette, orijinal pozisyonun verili şartlarına göre bu opsiyonların hiçbirisi ciddi bir aday değildir. (§23) Bir bireyin her günlük hayatında, eğer o kişi, çok fazla eğilimli ise, bazen başkalarının işbirliği çabalarından avantaj sağlayarak kendisi için büyük menfaatler kazanabilir. Pek çok kişi özel koşulları, (herhalde o kişinin ihmali ortaya çıkmasa da) ona katkı yapılmasına yeteri kadar izin vermese dahi, kendi payını her iki dünya için de en iyi şekilde kazanmak olarak yapabilir; esasen bu vesilelerle işler fazla ileri giderek bedavacı egoizm olarak kabul görür.

O halde adil düzenlemeler dengede değildir; çünkü adil hareket etmek genel olarak her kişinin adil davranan ortaklarına karşı en iyi cevabı değildir. İstikrarı sağlamak için insanlar adalet duygusuna sahip bulunmalı veya onların ya da her iki tarafın kusuruyla en az avantajlı olanlara karşı ilgili olmalıdır. Bu duygular kuralları ihlal etmeye yönelik baştan çıkarmaları reddedecek kadar güçlü olduğunda adil planlar istikrarlıdır. Birisinin ödevlerinin ve taahhütlerinin karşılanması şimdi her bir kişi tarafından başkalarının eylemlerine verilmiş doğru cevap olarak kabul görmektedir. Kişinin rasyonel hayat planı, bu sonuca önderlik eden onun kendi adalet duygusu tarafından düzenlenmektedir.

Daha öncede işaret ettiğim üzere, Hobbes istikrar problemini siyasal itaat yükümlülüğüyle ilişkilendirmektedir. Birisi Hobbesçu egemenin işbirliği sistemine eklenen bir mekanizma olarak düşünüldüğünü, bu mekanizma olmadığı takdirde egemenliğin istikrarsız olacağını düşünebilir. Genel inanç egemenin etkisinin iki istikrarsızlığı ortadan kaldırdığı yönündedir. (§42) Arkadaşlık ilişkilerinin ve karşılıklı güvenin, ortak kamusal bilginin ve normal olarak etkili adalet duygusunun nasıl aynı sonucu verdiği açıkça ortadadır. Verili bu doğal davranışlar ve adil olanı yapmak arzusu için, hiç kimse kendi çıkarının gayri adil olarak başkalarının dezavantajına olacak şekilde ilerlemesini istemez. Bu durum, birinci tür istikrarsızlığı ortadan kaldırır. Dahası her birinin bu



eğilimlerin ve duyguların yaygın ve etkili olduğunu anlamasına kadar, herhangi birisinin kendi meşru çıkarlarını korumak için kuralları çiğnemesi gerektiğini düşünmesi için hiçbir neden yoktur. Böylece istikrar-sızlığın ikinci türü de aynı şekilde yok edilmiştir. Elbette, bazı ihlallerin ortaya çıkma ihtimali vardır; fakat onlar düzenlemeleri giderme eğiliminde olan arkadaşlarıyla, karşılıklı güvenleriyle ve adalet duygularıyla suçluluk hissetmelerini gidereceklerdir.

Dahası, bir toplum istikrarı kamusal adalet duygusuyla düzenleyebilir: her şey eşit olduğunda, zaman geçtikçe istikrarı sağlayan güçler (bir sınıra kadar) artar. Bu doğal istikrar, üç psikolojik kanun arasındaki karşılıklı ilişkilerin bir sonucudur. Etkili bir operasyonla bunlardan birisi diğer ikisinden daha kuvvetli hale getirilebilir. Mesela, ikinci kanun güçlü ilişkilendirmelere öncülük ettiğinde, adalet duygusu üçüncü kanun ve adil kurumların yararlanıcıları tarafından gösterilen büyük ilgi nedeniyle desteklenir. Bir başka yoldan giderek, daha etkili bir adalet duygusunun, daha güvenceli niyetlerle birisinin payı için bir şey yapmaya önderlik etmesinin ve bu olgunun anlaşılmasının daha yoğun bir arkadaşlık ve güven doğurduğunu söyleyebiliriz. Yine birisinin kendi değerine olan sıkı itimadı ve yoldaşça hissedişler için olan güzel bir kapasite, birinci kanun için daha lehe şartları getirmiş görünür ve böylece diğer iki kanun tarafından yönetilen etkiler benzer şekilde genişlemiş olur. Tersine, düzenleyici bir adalet duygusu geliştirmiş olan ve kendi saygısına güvenen kişiler, muhtemelen kendi çocuklarının bakımı konusunda da açık bir niyet içinde olurlar. O nedenle, psikolojik ilkelerin her üçü de birbirleriyle anlaşarak iyi düzenlenmiş bir toplumun kurumlarına destek olurlar.

Hakkaniyet olarak adaletin, ahlak anlayışı için kabul edilebilir bir istikrar olduğundan hiçbir şüphe olmadığı görülmektedir. Ancak orijinal pozisyonadaki bir karar bir karşılaştırmayı gerektirmektedir. Her şey eşit olduğunda, tercih edilen adalet anlayışı en çok istikrarlı olandır. İdeal olarak sözleşme bakışını, rakibi olan bütün görüşlerle bu bağlamda mukayese edebiliriz; ancak çoğu defa ben sadece fayda ilkesini inceleyeceğim. Bunu yapmamın nedeni, psikolojik kanununun operasyonuna girmenin ve bu üç unsuru geri çağırmanın daha yararlı olmasıdır: yani bizim değerimizin şartsız önemsemesinin ahlaki kurallar ve idealler için olan nedenlerin açık farkındalığı (açıklamaların ve talimatların yardımıyla ve haklılaştırmaların verili inandırıcılığı ve kesinliğiyle) ve bunla-

rın bu idealler ile kurallara uygunluğunun bilinmesi ve sosyal düzenlemelerde kendi kısımlarını, bu normları kendi hayatlarında kabul ve ifade ederek ve takdirimizi ve saygımızı uyandıran insani değerın karakter şekillerini yapmalarıdır. (§70) Ortaya çıkan adalet duygusu, gerçekleşen bu üç unsurdan da daha kuvvetlidir. Bizim kendi değerimizin bu tür eğilimlere cevap vermesini kuvvetlendirmesi birinci renk katmadır. İkincisi ahlaki anlayışı sunar ve böylece bu kolayca anlaşılır ve üçüncüsü bunun çekiciliğine olan bağlılığı gösterir. O nedenle, en istikrarlı adalet anlayışı, muhtemelen bizim aklımıza en bildik gelen, bizim değerimizle uyumlu bulunan ve inkarla kökleşen değer, kişinin onaylamasıyla olmalıdır.

Birkaç şey adalet duygusunun hakkaniyet olarak adalete denkliğinin, başka anlayışlar tarafından aşılana paralel duygulardan daha kuvvetli olduğunu ileri sürmektedir. Her şeyden önce, başka kişilerle ve kurumlarla bizim değerimiz için olan şartsız ilgi, sözleşme açısından daha güçlüdür. Adalet ilkesinin içerdiği kısıtlamalar herkese eşit özgürlük garanti eder ve bize toplumun tamamı için dahi olsa, taleplerimizin ihmal edilmemesini veya daha büyük toplamdaki yararlarımız uğruna bunların çiğnenmemesini sağlar. Biz zihnimizde, sadece çeşitli öncelikli kuralları ve Kantçı yorum (kişilere hiçbir zaman araç muamelesi yapılmamalıdır) tarafından verilen bunun farklı ilkesinin anlamını ve bunun kardeşlik fikriyle olan ilişkisini tutmalıyız. (§§29,17) Bu yönlerin hakkaniyet olarak adalete etkisi, karşılıklılık ilkesine olan operasyonu artırmasıdır. Daha önce not ettiğimiz üzere, daha fazla şartsızlık bizim değerimizin önemsenmesi ve kaza veya tesadüf sonucu avantaj sağlayan başkalarını açıkça reddetmenin bizim kendimize saygımızı güçlendirmesi içindir ve bu büyük değer sırayla kişiler ve kurumlar arasındaki yakın ilişkiye bu tür bir cevap yoluyla önderlik etmelidir. Bu etkiler, fayda ilkesi olgusundan çok daha yoğundur; dolayısıyla ortaya çıkan ilişkilendirme daha kuvvetli olmalıdır.

Biz bu öneriyi fayda ilkesiyle eşleşen iyi düzenlenmiş bir toplumu inceleyerek teyit edebiliriz. Bu olguda, üç psikolojik kanun bozulmuş olur. Mesela, kamusal olarak bilinen avantajlar toplamını veya ortalama refahı (hangi değişikliklerle kullanılırsa) maksimize etmek için işbirliği planında kendi payına düşenleri yapmaya açıkça niyetli olanlara karşı arkadaşlık hislerini geliştirmeye kişilerin eğilimli olmaları görüşünü ikinci kanun sahiplenir. Her iki durumda da, ortaya çıkan psikolojik

kanun daha önce makul değildir. Varsayım olarak şunu diyebiliriz: belirli kurumlar kamusal anlayış olarak bazı eş ağırlıkların büyük avantajlarını başkalarının daha az kaybı şeklinde uygularlar. Neden fayda ilkesinin kabulü (her iki şekilde de) daha şanslı olanlara, daha az avantajlı olanlara karşı arkadaşça hislere sahip olmaları hususunda ilham vermelidir? Bu karşılık, özellikle daha iyi durumda olanlar, taleplerini refahın daha büyük toplamı (veya ortalaması) kendilerinin tatmini sonucu olduğu yönündeki taleplerini zorlayarak sürdürürlerse, gerçekten şaşırtıcı görünebilir. Bu durumda hiçbir karşılıklılık ilkesi çalışmaz ve faydaya başvurma sadece kuşkuyla ortaya çıkabilir. Bütün kişilerin her biri bir olarak sayıldığında (herkesin faydası eşit ağırlıkta) şeklinde ifade edilen ilgi, adalet ilkesi tarafından taşınanla mukayese edildiğinde zayıftır. Nitekim iyi düzenlenmiş toplum içinde oluşturulan fayda kriteri tarafından düzenlenen ilişkilendirmeler, toplumun bir bölümüyle diğer bölümü arasında muhtemeldir ki geniş ölçüde değişir. Eğer herhangi bir şekilde adil hareket etme arzusu varsa (şimdi fayda ilkesi tarafından tanımlanmaktadır), istikrarda kaybedilenlerle karşılaştırıldığında, bazı gruplar az şey elde ederler.

Emin olunuz, herhangi bir şekilde iyi düzenlenmiş toplumda adalet duygusunun gücü diğer sosyal gruplarla aynı olmayacaktır. Hatta karşılıklı bağlar bütün toplumu bağladığından, toplumun her bir üyesinden birisinin, adaletin iki ilkesine benzer bir şeyleri uygulayacağından emin olmak gerekir. Faydacılığın sempati kapasitesine neden vurgu yaptığı bellidir. Başkalarının daha iyi durumda olmalarından yararlanmayanlar, büyük tatminlerin toplamından (veya ortalamasıyla) başka fayda ölçütünü takip etmeyi arzu etmediklerini belirlemelidirler. Bu tür özverili eğilimler kuşkusuz mevcuttur. Bunlar muhtemelen üç psikolojik kanun tarafından karşılıklılık ilkesiyle formüle edilerek getirilenlerden ve göreceli olarak nadiren görünen sempatik kimlikler için olan belirgin kapasitelerden hemen hemen daha az kuvvetlidir. O nedenle, bu hissedişler toplumun temel yapısı için daha az destek sağlarlar. Ek olarak, daha önce gördüğümüz üzere, faydacı anlayışın kaybedenlerin kendine saygısını yıkmaya eğilimli olması, özellikle onların zaten daha az şanslı oldukları zamandır. (§29) Sosyal düzen için bir bütün olarak daha yüksek bir iyi uğruna kişisel özveri talep eden ve birey ile daha az olarak ortaklıkların değerini ifade etmeyen bir ahlak olarak tasarlanması ahlaki otoritenin karakteridir. Kendisindeki boşluk daha büyük amaçlara hizmetin üste-

sinden gelmektedir. Bu doktrin muhtemelen kendinden nefreti yıkıcı sonuçlarıyla cesaretlendirmektir. Faydacılık kesinlikle bu aşırılığa gitmez; fakat sempati için olan kapasiteyi daha fazla zayıflatan ve sevgi bağlarının gelişmesini bozan benzer etkilerin bir sınırı olmalıdır.

Buna karşın, hakkaniyet olarak adalet tarafından düzenlenen sosyal bir sistemde, başkalarının iyisinin belirlenmesi ve yaptıklarının takdir edilmesi, bizim kendi değerimizin bir unsuru olarak (§79) oldukça güçlü olmalıdır. Ancak bu zaten sadece adalet ilkelerinde ifade edilen karşılıklılık nedeniyle mümkün olur. Bu ilkeler tarafından ifade edilen daimi güvenle birlikte, kişiler, insan sevgisinin temelini oluşturan kendi değerlerinin güvenli bir duygusunu geliştireceklerdir. Karşılıklılığın eksikliğinde adil davranışın temeli olarak sempati için kapasiteye hemen başvurmayla, fayda ilkesi sadece hakkaniyet olarak adaletten daha fazlasına gerek duymaz; ancak daha zayıf ve daha az ortak eğilim üzerine bağlı olur. Başka iki unsur adalet duygusunun gücünü etkiler: bunlar ahlak anlayışının aleniyeti ve bunun ideallerinin çekiciliğidir. Ben bunlardan ideallerin çekiciliğini bir sonraki kısımda inceleyeceğim. Orada, sözleşme bakışının, ona rakip olan diğer görüşlere oranla bizim iyimizle daha uyumlu olduğunu göstermeye çalışacağım ve bu sonucu burada önceki düşüncelere daha fazla destek borcu olarak varsayacağım. Adalet ilkelerinin daha büyük aleniyeti daha önce incelenmişti. (§49) Teleolojik doktrinlerle mukayesesinde not ettiğim üzere, adalet ilkeleri daha aşık ar anlayışı tanımlar. Buna karşın, toplam refahın azamileştirilmesi veya en büyük mükemmeliyete ulaşılması fikri belirsiz ve şekilsizdir. Eşit olmayan muamelelerin sosyal refahın artırılmasına karar vermesine nazaran, fark ilkesi tarafından eşit özgürlüklerin ihlal edilmesini ve tutarsızlıklar tesis etmesini anlamak daha kolaydır. İki ilkenin daha kesin yapısı (ve çeşitli öncelik ilkeleri) bunlara daha keskin zekayla bakmayı ve bunları akılda böylece korumayı önerir. Bunlar için verilen açıklamalar ve sebepler daha kolay anlaşılır ve kabul edilir; zira bizden beklenen davranış, kamusal olarak kabul edilen kriterler tarafından daha açık şekilde tanımlanmıştır. O halde, üç ilkede de, sözleşme görüşünün daha büyük istikrara sahip sayıldığı görülmektedir.

Mill'in de bu sonuçla hemfikir görünmesi dikkat çekicidir. O uygarlığın ilerlemesiyle kişilerin, hepsinin çıkarlarının istişare edilmesine göre toplumun insanlar arasındaki tanınmasının, daha fazla açıklıkla imkansız olacağını not etmiştir. Siyasal kurumlardaki iyileştirmeler,

bireylerin ve sınıfların birbirlerinin taleplerini önemsememelerini cesaretlendiren çıkarlar arasındaki zıtlıkları, engelleri ve eşitsizlikleri kaldırır. Bu gelişmenin doğal sonucu, insanın zihninde, her bir insanın kendisini başkalarıyla birlik içinde hissetmesi durumudur. Mill, bu zihin durumu mükemmel olduğunda, bunun bireyin sadece kendi çıkarına olduğu için arzu ettiği şeyleri, başkaları için de arzu etmesine önderlik edeceğini iddia eder. Bir kişinin doğal isteklerinden birisi, kendi hissettikleriyle yoldaşı olan yurttaşların hissettikleri arasında bir uyum olmasıdır. O kendi amaçlarıyla başkalarının amaçları arasında bir karşıtlık olmadığını bilmeyi arzu eder. Bu durum, kişinin kendisini başkalarının değerine karşı olarak kurmadığını ama ilaveten onların gerçekten ne arzu ettikleri üzerine kurduğunu ifade eder.<sup>24</sup>

Mill'in burada karakterize ettiği arzu, fark ilkesine (veya bazı benzer ölçülere) göre hareket etme arzudur; fayda ilkesine göre hareket etme arzusu değildir. Mill tutarsızlığı bildirmez; ancak O, insanların amaçlarının, onların hepsine kabul edilebilir gelen yollarla adalet ilkelere tarafından ifade edilen karşılıklılık nosyonunu takip etmekte uzlaştığı mükemmel bir adil toplumu sezgisel olarak tanıır görünür. Onun açıklamaları insanların doğal birlik duygularını ortaya çıkaran istikrarlı adalet anlayışına uygundur ve bu ortak duygu fayda standartlarından daha çok bu ilkelerle birleşmeye uygundur. Dahası bu sonuç Mill'in açıkladığı adalet duygusunun köklerinin dışında doğmuştur. O, bu duygunun sadece sempatiden değil, aynı zamanda insanın kendisini korumasının doğal içgüdüsünden ve güvenlik arzusundan doğduğuna inanır.<sup>25</sup> Mill, görüşündeki bu ikileme göre adalet, diğerkamlik ile kişinin kendisinin talepleri arasında bir dengeyi ortaya çıkarır ve o nedenle bu her ikisinin arasındaki karşılıklılık nosyonu içerir. Sözleşme doktrini aynı sonucu elde eder; fakat bunu yarışan iki eğilim arasında *ad hoc* bir tartmayla yapmaz ama sonuç olarak bunu, karşılıklılık ilkesinin uygunluğuna önderlik eden kuramsal bir inşa ile yapar.

Adalet ilkesi için büyük istikrar ilkesinin tartışılmasında, ben belirli psikolojik kanunların doğru olduğunu veya ortalama olarak öyle olduğunu varsayıyorum. Ben istikrar problemini bu noktanın ilerisinde takip etmeyeceğim. Bununla birlikte, birisinin insanların psikolojik

---

<sup>24</sup> *Utilitarianism/Faydacılık*, bch.III.10-11

<sup>25</sup> Adı geçen eser, ch.V, pars, 16-25.

ilkeler tarafından tanımlanan doğayı nasıl elde ettiklerini sorması gerektiğini dikkate almamız gerekir. Evrim teorisi bunun doğal ayıklamanın bir sonucu olduğunu, bu bağlamda adalet duygusunun ve ahlaki hissedişlerin kapasitesinin insan türünün doğadaki yerine uyum sağladığını öne sürer. Etolojistler\* türlerin örnek davranışlarının ve kazanımlarının psikolojik mekanizmalarının, tıpkı karakterleri kadar vücut yapılarının farklı özellikleri gibi olduğunu ve davranış örneklerinin tam da organlarının ve kemiklerinin olduğu gibi bir evrimden geçtiğini iddia ederler.<sup>26</sup> İstikrarlı sosyal gruplar içinde yaşayan türlerin üyelerinin, adil işbirliği düzenlemelerine uyma yeteneklerinin bulunduğu ve kendilerine destek olacak duygularını büyük ölçüde kendi avantajlarına olacak şekilde geliştirdikleri, özellikle uzun bir hayatları olan ve birbirlerine bağımlı bireylerin böyle oldukları aşikar görünmektedir. Bu şartlar, karşılıklı adaletin bütün tarafların yararına bağlı olarak sürekli olması durumunda sayısız fırsatları garanti eder.<sup>27</sup>

Buradaki kritik sorun, adalet ilkelerinin evrim eğilimine fayda ilkesinden daha yakın olup olmadığı sorunudur. Hazırlıksız olarak görünebilir ama eğer seleksiyon her zaman bireysel ve onların genetik çizgileri ve eğer ahlaki davranışın çeşitli şekilleri için olan kapasite genetik bazı temellere sahip ise, o takdirde dar anlamda diğerkamcılık genel olarak hısımlıkla sınırlıdır ve yüz yüze olan gruplardan daha küçüktür. Bu durumlarda, kendisini torunları lehine feda etmeye olan isteklilik

---

\* Çevirenin notu. Etolojist, hayvan davranışlarını doğal çevrelerinde inceleyen zoolog

<sup>26</sup> Bakınız Konrad Lorenz'in Darwin'in *The Expression of the Emotions in Man and Animals/İnsanın ve Hayvanın Duygularının İfade Edilmesi* isimli eserindeki takdimine (Chicago, University Press, 1965), sf. xii-xiii.

<sup>27</sup> Biyologlar her zaman alturizm/diğerkamcılık ile ahlaki davranışın diğer türleri arasında bir ayırım yapmazlar. Davranış çok sık olarak ya diğerkamcılık veya bencillik olarak sınıflandırılır. Öyle olmasa, her ne şekilde olursa olsun R.B.Trivers biraz farklı yaklaşım gösterir. O, alturizm ile karşılıklı alturizm arasında bir ayırım yapar (veya benim tercih ettiğim isimlendirmeyele sadece karşılıklılık). Sonraki hakkaniyet ve iyi niyet erdemlerinin işbirliğinin biyolojik benzeşenidir. Trivers karşılıklığın doğal şartlarını ve seçici avantajlarını ve bunu sürdüren kapasiteyi inceler. *Evolution of Reciprocal Altruism/Karşılıklı Alturizmin Evrimi, Quarterly Review of Biology*, vol.46 (1971) Bakınız aynı zamanda G.C.Williams, *Adaptation and Natural Selection/Adaptasyon ve Doğal Seleksiyon* (Princeton, Princeton University Press, 1966), sf. 93-96, 113, 195-197, 247. Türler arasındaki karşılıklılık üzerine bir inceleme için bakınız Irenaus Eibl-Eibesfeldt, *Ethology/Etoloji* (hayvan davranışları bilimi), tercüme eden Klinghammer (New York, Holt, Rinehart and Winston, 1970), sf. 146f, 292-302

kişiyi önemli ve seçilmeye eğilimli yapar. Diğer aşırılığa dönersek, bir toplum, diğer toplumlarla olan ilişkilerinde görevinin dışında işler yapmaya ve fuzuli davranmaya eğilimli ise, kendi farklı kültür varlığını tehlikeye attığı gibi üyelerinin egemenliğini de riske eder. O nedenle, kişi, fiil ehliyetini rasyonel yardımseverliğin daha evrensel olası şekillerinden çıkarmak, buna karşılık adalet ilkelerini takip etme kapasitesinde ve gruplar ile bireyler arasındaki doğal ödev ilişkilerinde hısımların ayrıcalıklı olması gerektiğini varsaymalıdır. Biz aynı zamanda ahlaki hissedişler sisteminin doğal ödevlere destek olma eğilimi ve adil planlar için istikrar kazandırma mekanizması olarak nasıl geliştiğini görmeliyiz.<sup>28</sup> Eğer bu doğru ise, o halde, bir kez daha adalet ilkeleri daha güvenli bir temeldedir diyebiliriz.

Bu açıklamalar, sözleşme bakışı için olan nedenleri haklılaştırma niyetiyle yapılmış değildir. Adalet ilkelerinin ana zeminleri zaten sunulmuştur. Bu noktada, biz sadece halen uygulanmakta olan anlayışın uygun olup olmadığını ve seçilebilecek daha başka bir anlayışa göre çok fazla istikrarsız bulunup bulunmadığını kontrol ediyoruz. Argümanın ikinci bölümünde, önceden yapılan kabulün yeniden ele alınıp alınmayacağını soracağız. (§25) Ben bu durumda, hakkaniyet olarak adaletin, adalet anlayışının en istikrarlı anlayışı olduğunu iddia etmiyorum. Bu soruyu cevaplandırarak anlayış, benim planladığım ilkel teorinin çok uzağındadır. Mutabık kalınan anlayış, yeteri kadar istikrarlı olmayı gerektirir.

## 77. EŞİTLİĞİN TEMELLERİ

Şimdi eşitliğin temellerine dönüyorum. İnsani varoluşun erdem olarak önemi nedeniyle insanlara adalet ilkelerine göre muamele edilmelidir. Bizim hayvanlara karşı olan davranışlarımız, bu ilkeler tarafından düzenlenmemiştir veya genel olarak buna inanılmaktadır. O halde, biz insan türü ile yaşayan diğer şeyler arasındaki ayrımı hangi zeminde yapacağız ve sadece insanlarla olan ilişkilerimizde adaletin kısıtlamalarını nasıl dikkate alacağız? Biz adalet anlayışının uygulanmasının sıralamasını neyin belirlediğini incelemeliyiz.

---

<sup>28</sup> Bu son nokta konusunda bakınız Trivers, adı geçen eser, sf.47-54.

Sorumuzu açıklamak için eşitlik anlayışının uygulandığı üç düzeyi ayırt etmeliyiz. Birincisi kamusal bir kurallar sistemi olarak kurumlardır. Bu olguda eşitlik, esasen düzenleyici olarak adalettir. Bu kuralların benzer olaylara benzer şekilde tarafsız uygulanmasını ve (kanunların ve emsal kararların tanımladığı şekilde) tutarlı yorumlanmasını vb. şeyleri ifade eder. (§38) Bu seviyede eşitlik, adalet fikri içindeki sağduyunun en az tartışmalı olan unsurudur.<sup>29</sup> Eşitliğin ikinci ve uygulanması daha zor olanı kurumların maddi yapısı için olandır. Burada eşitliğin anlamı, bütün kişilere tahsis edilmiş olan gerekli eşit temel hakların adalet ilkeleri tarafından belirtilmiştir. Bu muhtemelen hayvanları hariç tutar. Bazı kurumlara kesinlikle onların da ihtiyacı vardır; ancak onların statüsü insani varlıkların statüsü gibi değildir. Ama bu sonuç hala açıklanmamıştır. Bu bizi eşitlik sorununun ortaya çıktığı üçüncü seviyeye getirir.

Bunun doğal cevabı kesinlikle eşit adaletle yetkili kılınan ahlaki kişiler olarak görünür. Ahlaklı kişiler iki özellikleri itibariyle ayırt edilirler. Birincisi onlar kendi iyilerine (hayatın rasyonel planı olarak ifade edilen) sahip olmaya ehildirler (ve buna sahip olarak varsayırlar) ve ikincisi onlar adalet duygusuna sahip olmaya yetkindirler (ve bunu elde ettikleri varsayırlar). En azından belirli minimum ölçüde adalet ilkelerini normal olarak etkili şekilde uygulama ve buna göre hareket etme arzusu vardır. Biz orijinal pozisyondaki kişilerin karakterlerini, ilkelerin uygulanmak üzere seçildiği varlıkların çeşitlerini belirlemekte kullanırız. Hepsinden sonra, taraflar, kurumlarının düzenlenmesinde ve birbirlerine karşı olan davranışlarında bu ölçütlerin benimsendiğini düşünürler ve onların kendi doğalarının tanımlanması bu ilkelerin seçilmesindeki gerekçeye dahil olur. O nedenle, katılma kapasitesine sahip olanlar ve başlangıç pozisyonundaki kamusal anlayışa uygun hareket edenler adaletin eşitliğine borçludurlar. Birisinin buradaki ahlaki kişiliği, zamanı gelince normalde gerçekleşecek bir ihtimal olarak tanımlamayı gözlemlemesi gerekir. Adalet taleplerini kullanıma dahil eden bu ihtimaldir. Bu noktaya ben aşağıda geri döneceğim.

---

<sup>29</sup> Bakınız Sidgwick, *Methods of Ethics/Etiğin Metotları*, sf. 496



Ahlaki kişilik yeterliliğinin eşit adalette hak sahibi olmak için yeterli bir şart olduğunu görmüştük.<sup>30</sup> Hiçbir şey en azından gerekli olduğu kadar gerekli değildir. Ahlaki kişilik gerekli bir şart olsa da, ben bunu bir tarafa bırakıyorum. Adalet duygusu kapasitesinin insan türünün ezici çoğunluğu tarafından sahiplenildiğini varsayıyorum ve o nedenle bu sorun ciddi bir pratik soruna neden olmaz. Ahlaki kişilik birisinin talebi konusunda gerekli bir şeyi yapması için yeterlidir. Yeterli şartın her zaman tatmin edildiğini varsaymakla, çok yanlış yapmış olmayız. Yeterlilik gerekli dahi olsa, uygulamada bu zeminde adaleti esirgemek akılsızlıktır. Adil kurumlar için olan risk çok daha büyük olmalıdır.

Eşit adalet için yeterli şartın, ahlaki kişiler için yeterliliğinin hiçbir şekilde bağlayıcı olmadığını vurgulanması gerekir. Birisi doğum veya kaza nedeniyle gerekli imkanlardan yoksun olsa, bu bir eksiklik ve yoksunluk olarak dikkate alınır. Bu özellikten yoksun olan bir ırk veya tanınan bir grup yoktur. Sadece dağılmış bireyler bu yeterliliğe sahip değildirler veya bu yeterliliğin gerçekleşmesi bir dereceye kadar olanaksızdır ve bunu gerçekleştirmekte başarısızlığa uğrama, gayri adil ve yoksul sosyal durumların veya tesadüfü şartların sonucudur. Ayrıca bireyler ihtimal olarak değişen yeterliliklere sahip olduklarında, bu olgu onların adaletin tam koruması altında bulunanlardan daha az adaletten yoksun olmaları için bir neden değildir. Bu konuda belirli bir azlıkla

---

<sup>30</sup> Bu olgu doğal haklar kavramını yorumlamakta kullanılabilir. Zira bu adaletin koruduğu hakların bu isimle çağrılmalarının neden uygun olduğunu açıklar. Bu iddialar, soruşturmanın ortak duygu metotlarının doğal nedenler tarafından takip edilmesinin tespit edilme varlığını sadece belirli doğal özelliklere dayandırır. Bu özelliklerin ve iddiaların varlığı bunların hukuki normlardan ve sosyal anlaşmalardan bağımsız olarak kurulmalarının üzerine dayanır. "Doğal" teriminin önceliği, bunun adalet teorisi tarafından belirlenen haklarla hukuk ve örf adet tarafından tanımlanan haklar arasındaki zıtlığı ifade eder. Ancak bundan daha fazla olarak, doğal haklar kavramı, bu hakların kişilere ilk derecede tahsis edilmesi fikrini ihtiva eder. Onların buna özel bir ağırlık vermesi bundan dolayıdır. Diğer değerleri kolayca geçersizleştiren iddialar, doğal hakları geçersizleştiremezler. Şimdi birinci ilke tarafından korunan haklar öncelikli kurallar açısından bu özelliklerin ikisine de sahiptir. Nitekim hakkaniyet olarak adalet, doğal haklar teorisinin karakteristik işaretlerine sahiptir. Bu sadece doğal özellikler üzerindeki temel haklara zemin oluşturmaz; aynı zamanda eşit adalet ilkesi tarafından kişilere haklar da tahsis eder. Bu ilkeler normal olarak egemen olmayan diğer değerlere karşı özel bir güce sahiptir. Belirli haklar mutlak olmamasına rağmen, eşit özgürlükler sistemi olumlu şartlar altında mutlaktır.

karşılaşan kişi, bir başkasıyla eşit özgürlüğe sahiptir. Adalet duygusu için daha büyük bir yeterlilik, diyelim ki, adalet ilkelerinin uygulanmasında daha büyük beceri ve ustalık ve özel durumlardaki argümanların sıralanmasında gösterildiği gibi diğer yeteneklerle uyumlu olan doğal bir varlıktır. Kişinin uygulamalarından sağladığı özel avantajlar fark ilkesi tarafından yönetilir. O nedenle, eğer bazısı belirli pozisyonlarda gereken yargısal tarafsızlık ve tutarlılık erdemlerinde üstün bir derecede ise, onlar, bu görevlere iştirilmiş menfaatler her neyse bunlara uygun şekilde sahip olabilirler. Ancak eşit özgürlük ilkesinin uygulanması bu farklılıklar konusunda etkili değildir. Bazen temel hak ve özgürlüklerin yeterliliğe bağlı olarak değiştiği düşünülür; ancak hakkaniyet olarak adalet, bunu inkar eder ve en azı temin ederek ahlaklı kişileri tatmin eder. Kişi adaletin bütün güvencelerini hisseder.

Eşitliğin temellerine ilişkin bu açıklama birkaç yorumu davet eder.<sup>31</sup> İlk olarak, eşitliğin doğal özelliklere dayanmamasına itiraz edilebilir. Bütün insanların eşit oldukları, yani herkesin aynı derecede eşit bulunduğu (veya pek çoğunun yeterli olduğu) hususunda hiçbir doğal özellik yoktur. Eğer biz eşitlik doktrinini savunuyor görünüyorsak, bunu başka şekilde, yani yalnızca usulü bir ilkeyle yorumlamalıyız. Nitekim insanlar eşittir demek, hiç kimse zorlayıcı nedenlerin eksikliğiyle özel bir muameleyi iddia ve talep edemez demektir. İspat yükü eşitliği öngörür: bu ilke kişilere aynı muamelede bulunulmasına ilişkin usulü bir karineyi tanımlar. Her bir olayda eşit muameleden başlamayı tarafsızlıkla savunmak ve yargılamak, herkes için olan aynı ilkeler sisteminin gereğidir ve gerekli eşitlik, dikkat eşitliği olarak düşünülür.

Bu usulü yorumlamanın birkaç zorluğu vardır. O da ispat yükü tahsisiyle birlikte, en yüksek düzeyde benzer olaylarda benzer kurallar muamelesi ve uygulaması bunun yapılmasından daha fazla bir şey olması değildir. Dikkatte eşitlik, eşitsizliğin haklaştırılmasını teklif eden zemin üzerine hiçbir sınırlama koymaz. Köle ve kast sisteminin (aşırı durumları belirtmek için) bu anlayışı tatmin etmesinin dışında eşit maddi muamelenin hiçbir garantisi yoktur. Eşitliğin gerçek teminatı,

---

<sup>31</sup> Bunlar üzerine olan bir inceleme için bakınız S.I.Benn, *Egalitarianism and the Equal Consideration of Interests/Eşitlikçilik ve Çıkarların Eşit Düşüncesi*, Nomos IX:Equality, ed.J.R.Pennock ve J.W.Chapman (New York, Atherton Press.1967), sf. 62-64, 66-68 ve W.K.Frankena, *Some Beliefs about Justice/Adalet Hakkında Bazı İnançlar*, (The Lindley Lecture, The University of Kansas, 1966), sf. 16f.

usulü karineler içinde değil, adalet ilkelerinin içeriğinde mevcuttur. İspat yükünün yerleştirilmesi yeterli değildir. Fakat ayrıca usulü yorum kurumlar üzerine bazı gerçek kısıtlamalar empoze etse de, bizim neden bazı durumlarda usulü bir dereceyi takip etmemiz, bazı durumlarda ise takip etmememiz hala sorundur. Kuşkusuz, bu bazı sınıflara mensup olanlar için uygulanmaktadır; fakat hangisi için uygulanmaktadır? Biz daha hala eşitlik için doğal bir temele ihtiyaç duyarız. O nedenle, bu sınıf belirlenmelidir.

Dahası, mesele doğal yeterlilikler üzerindeki eşitlik temelini, eşitlikçi görüşle uyumsuz bulunması değildir. Bütün yapmamız gereken bir mülkiyet sıralaması seçmek (söyleyeceğim üzere) ve şartları karşılayacak olanlara eşit adalet temin etmektir. Mesela, daire birimi içinde varılma özelliği düzlükteki noktaların mülkiyet sıralamasıdır. Bu dairenin içindeki bütün noktalar, her ne kadar bu mülkiyete sahip ise de, bunların koordinatları belirli bir sıra içinde değişir. Dahası bunlar, dairenin içindeki hiçbir nokta az veya çok herhangi bir başka içerideki noktadan daha içeride olmadığı sürece eşit olarak bu mülkiyete sahiptir. Şimdi insanların adalet düşüncesi tarafından yerleştirilen eşit sayılma görüşünden ayrılarak uygun bir mülkiyet sıralamasının var olup olmadığı meselesine gelelim. Bu tür bir mülkiyeti orijinal pozisyonundaki tarafların tanımlanması belirler ve adalet ilkeleri bize sıralama içinde herhangi bir diğer doğal varlık gibi görünen yetenekteki herhangi bir değişikliği temin eder. Doğal yeterliliğin eşitliğin temelini oluşturduğunu düşünmenin hiçbir engeli yoktur.

O halde doğal özelliklerde eşitliğin bulunmasının eşit adaletin temelini sarstığı nasıl uygun görülebilir? Mülkiyet sıralaması nosyonu çok açık olarak gözden kaçmış olabilir. Daha derin bir açıklama olmalıdır. Benim düşünceme göre cevap, telolojik teorinin çoğu zaman itirazsız kabul edilmesidir. O nedenle, eğer doğru, tatminin net dengesine maksimize edilirse, o takdirde, haklar ve ödevler bu amacın başarısına tahsis edilir. Problemin uygun yönleri arasında, insanların farklı verim becerilerinin ve bunu tatmin edecek yeterliliklerinin olması vardır. Bu durum, toplam refah gereklerinin maksimize edilmesinin, temel hakların varyasyonlarının bu yönler göre düzenlenmesiyle oluşur. Elbette, verili faydacı varsayım standardında eşitliğe bir eğilim vardır. Bununla birlikte, uygun olan şey, her iki durumda da doğru doğal temeller ve hakların uygun tahsisinin fayda ilkesine bağlı olmasıdır. Bu etik teori-

nin içeriğidir ve bu nosyonu maksimize eden olgu, temel hakların eşitsizliğinin haklaştırılma yeterliliği içindeki varyasyonlarının izin vermesi ve eşitlik fikrinin doğal özellikler içinde bulunmamasıdır. Ben mükemmeliyetçiliğin incelenmesinin aynı sonuca öncülük ettiğine inanıyorum. Ancak hakkaniyet olarak adalet, bir azamileştirme teorisi değildir. Biz, bazı maksimize edilen miktar veya şeye etki eden doğal özellikler içindeki farklılıklara bakmaya yönlendirilmiş değiliz ve o nedenle mümkün olan zeminlerde farklı derecelerdeki yurttaşlara hizmet ederiz. Sözleşme teorisi doğal özelliklerle uyum içinde olan pek çok teleolojik teorilerle hemfikir olmasına rağmen, eşit hakları tesis eden farklılıklar hakkında daha zayıf varsayımlara ihtiyaç duyar. Genel olarak yerine getirilmiş belirli bir minimum yeterlidir.

Şu noktalara da dikkat etmek gerekir. Birincisi, ahlaki kişilik kavramı ve minimum gereklilik sıkıntılı olabilir. Pek çok kavram bir ölçüye kadar belirsiz iken, ahlaki kişilik muhtemelen özellikle böyledir. Ben bu meselelerin en iyi şekilde belirli ahlak problemleri bağlamında incelebileceğini düşünüyorum. Özel konu ve mevcut olguların genel yapısı, bunları çözmek için verimli bir yol gösterebilir. Her hangi bir olguda, birisi adalet kavramının belirsizliğinin temel hakların doğal yeterlilikle birlikte değişmesi tezine şaşırılmamalıdır.

Daha önce de söylediğim üzere, en az gereklilikler ahlaki kişiliği, onun gerçekleşmesine değil de yeterliliğine başvurarak tanımlar. Bu kapasiteye sahip bir varlık, henüz gelişmiş olsun veya olmasın, adalet ilkelerinin tam korumasını alır. Bebekler ve çocuklar temel haklara sahip olmayı düşününceye kadar (normal olarak onların yararına ebeveynleri ve vasileri tarafından kullanılır). Gerekli koşulların yorumu bizim düşünölmüş yargımızla eşleşmiş görünmektedir. Dahası, orijinal pozisyondaki kurgusal doğayla yeterli birleşme olasılığı dikkate alınarak ve seçme ilkeleri fikri keyfi koşullar tarafından etkilenmeyinceye kadar durum yukarıdaki gibidir. O nedenle, başlangıç anlaşmasında yer alabilenlerin tesadüfü şartlarda olmadıklarını, eşit adaletten emin olduklarını söylemek makuldür.

Elbette, bunların hiçbirisi gerçek anlamda bir argüman değildir. Ben bu sonucun takip ettiği varsayımla yola çıkmıyorum. Çok fazla titizlikle olmasa da, yapmaya çalıştığım orijinal pozisyondaki adalet anlayışını seçmektir. Değil ise, tarafların karakterlerinin eşitlik temelini kullanmalarını kanıtlamaya çalışmıyorum. Daha doğrusu, bu yorum

hakkaniyet olarak adaletin doğal tamamlaması olarak görünmektedir. Tam bir inceleme yeterlilik eksikliğinin değişik özel durumlarını ele almalıdır. Bu da çocukların üzerine zaten özet olarak yorumladığım paternalizmle olan bağlantılardır. (§39) Yeterliliklerini şansızlık, kaza veya ruhsal stres nedeniyle geçici olarak yitirmiş olanların problemi de aynı şekilde dikkate alınmalıdır. Ancak az veya çok ahlaki kişilikten kalıcı olarak yoksun kalanlar daha fazla zorluk arz ederler. Bu problemi burada incelemeyeceğim; zira eşitlik hususunu maddesel olarak etkili varsaymıyorum.

Bu kısmı bir kaç genel yorum yaparak sonuçlandırmak istiyorum. İlk olarak, sözleşme görüşünün eşitlik temelinde basitleştirilmesi vurgulanmaya değerdir. Adalet duygusu için en az yeterlilik herkesin eşit haklara sahip olmasını sağlar. Bütün talepler, adalet ilkelerine göre hükme bağlanır. Eşitlik, genel olgular ve sadece maddi güç olmaksızın usulü kurallar tarafından desteklenir. Eşitlik, kişilerin gerçek değerlendirmelerinin önceden varsayılması olmadığı gibi, onların iyi anlayışlarının karşılaştırmalı bir değerlendirmesi de değildir. Adalet verenler, adalete borçlanırlar.

Eşitliğin diğer hususları incelendiğinde, bu basit önermelerin avantajları daha görünür hale gelir. Mesela birisi, toplumun aynı oranda katkı yapmasıyla her insanın yetenekleriyle en iyi hayatı gerçekleştirmesinin adalet anlamına geldiğini düşünebilir.<sup>32</sup> Bu rastgele yapılmış çekici bir teklif olarak görünebilir. Ancak bu ciddi zorluklara katlanmaktır. Tek bir şey için, o da sadece göreceli hayat planlarının iyiliğinin tahmini metotları gerektirdiği için değil; fakat aynı zamanda farklı iyi anlayışlarında olan insanların eşit orantılı katkılarını sayan bazı ölçme yollarını önceden varsaymak içindir. Bu standardın uygulanmasındaki problemler aşıkardır. Daha önemli zorluk, daha büyük yetenekleri olan bazılarının, başkalarının avantajlarını telafi etmeye bakmaksızın sosyal kaynaklar üzerinde onlara daha güçlü talepler verebilmeleridir. Birisi hayat planları farklı olanlar için gerekli eşit oranlı yardımın sağlanmasını, doğal varlıklardaki değişimin etkileyeceğini varsayabilir. Fakat karşılıklı avantaj ilkesinin ihlaline ek olarak, bu eşitlik anlayışı, insanların taleplerinin gücünün doğal yeteneklerin dağıtımı tarafından doğru-

---

<sup>32</sup> Bu düşünce için bakınız W.K.Frankena, *Some Beliefs about Justice/Adalet Hakkında Bazı İnançlar*, sf. 14ff ve J.N.Findlay, *Values and Intentions/Değerler ve Niyetler*, sf. 301f

dan etkilenmesi demektir ve dolayısıyla bunlar şartlarla birlikte ahlaki bakış noktasında keyfileşir. Hakkaniyet olarak adaletin eşitlik temeli bu itirazlardan kaçınmalıdır. Belirleyici tek şart, adalet duygusu yeterliliğine sahip olmak veya olmamaktır. Geri verebilecek olanlara adalet vermekle, karşılıklılık ilkesi en yüksek seviyede yerine getirilmiş olur.

Daha ileri bir gözlem, bizim şimdi eşitliğin iki adalet anlayışını daha tam olarak uzlaştırabilmemizdir. Bazı yazarlar, belirli özelliklerin dağıtımıyla bağlantısında yardım istenilen, daha avantajlı olan bazılarına neredeyse kesinlikle yüksek statü veya prestij veren eşitlikle, sosyal pozisyonlarına bakılmadan saygıya değer bulunanlara uygulanan eşitlik arasında ayırım yaparlar.<sup>33</sup> Birinci tür eşitlik organizasyonların yapısını ve dağıtıcı payları düzenleyen ve böylece sosyal işbirliğini hem verimli ve hem de adil kılan adaletin ikinci ilkesi tarafından tanımlanır. Ancak ikinci tür adalet temeldir. Bu adalet karşılıklı saygı gibi birinci ilke ve doğal ödevler türü tarafından tanımlanır. Bu adalet ahlaklı kişiler olarak insanları borçlandırır. Eşitliğin doğal temeli onun derin önemini açıklar. Birinci ilkenin ikincisi üzerindeki öncelliği, orijinal pozisyondaki bakış açısı argümanının nasıl öncelikli olarak ortaya geldiğini gösterirken, bu bize eşitlik anlayışlarını *ad hoc* bir tarzla dengelemekten sakınma imkanı verir. (§82)

Adil fırsat eşitliği ilkesinin tutarlı uygulaması, bize kişileri sosyal pozisyonlarının etkilerinden bağımsız olarak görüntülemek için gereklidir.<sup>34</sup> Ancak bu eğilim ne dereceye kadar taşınabilir? Adil fırsat (tanımlandığı gibi) karşılandığında dahi, aile bireyleri arasındaki eşit olmayan değişikliklere önderlik edeceği görünmektedir. (§46) O halde, aile kaldırılmalı mıdır? Tek başına aldığınızda ve belirli bir öncelik verdiğinizde, fırsat eşitliği düşüncesi bu yöne eğilimlidir. Ancak bir bütün olarak adalet teorisi bağlamında, bu yolu almak hususunda daha az aciliyet vardır. Fark ilkesinin kabulü, liberal eşitlik sistemi içinde tasarlanan sosyal eşitsizliklerin zeminlerini yeniden tanımlar ve kardeşlik ile eski hale getirme ilkeleri onların uygun ağırlığına izin verdiğinde, varlıkla-

---

<sup>33</sup> Bakınız B.A.O.Williams, *The Idea of Equality/Eşitlik Fikri, Philosophy, Politics, and Society/Siyaset ve Toplum*, second series, ed.Peter Laslett and W.G.Runciman (Oxford, Basil Blackwell, 1962), sf. 129-131 ve W.G.Runciman, *Relative Deprivation and Social Justice/Göreceli Yoksunluk ve Sosyal Adalet* (London, Routledge and Kegan Paul,1966), sf. 274-284.

<sup>34</sup> Bakınız Williams, *age*, sf. 125-129.

rın doğal dağıtımı ve sosyal durumların şartları daha kolayca kabul edilebilir. Bu farklar, aşağıya yönelmek yerine, sadece sosyal bariyerler kaldırıldığında, bizim nasıl başkalarıyla eşit şansa sahip daha iyi olabil-  
diğimiz şekilde bizim avantajımızın lehine çalışsaydı, biz iyi talihimizle yaşamaya daha hazır olurduk. Adalet anlayışı gerçekten etkili ve kamu-  
sal olarak tanınıyorsa, bu anlayış, bizim sosyal dünya üzerindeki pers-  
pektifimizi dönüştürmeye ve bizi doğal düzenin kurallarıyla ve insan hayatının şartlarıyla uzlaştırmaya daha yatkın görünür.

Son olarak, burada adalet teorisinin sınırlarını hatırlamalıyız. Bunu sadece ahlakın çok sayıdaki görüşünü bir kenara bırakmak için değil; fakat hiçbir açıklama hayvanları ve doğanın geri kalanını da dikkate alarak doğru davranış vermediği için yapmalıyız. Adalet anlayışı bizim ahlaki bakışımızın sadece bir parçasıdır. Benim adaletin ödevlerine borçlanmak amacıyla adalet duygusu için kapasitenin gerekli olduğunu iddia etmem, bu kapasiteden yoksun olan yaratıklara bizim sıkı adalet vermemize gerek olmadığı gibi görünür. Ancak bu, ne bunlarla ilgili olanların adalete hiç ihtiyaçları bulunmadığı, ne de bizim doğanın dü-  
zeniyle ilişkimizin bulunmadığı görüşünü takip etmez. Hayvanlara karşı zalim olmak kesinlikle yanlıştır ve bütün bir türü yok etmek çok büyük bir kötülüktür. Kendi olaylarında da hayvanların, kendi hayat şekilleri için çok açıkça merhametli ve insani ödevleri yüklenme yete-  
nekleri, keyif ve acı hissetme kapasitesi vardır. Ben düşünölmüş bu inançları açıklamaya girişmeyeceğim. Bunlar adalet teorisinin dışında-  
dır ve sözleşme doktrinini doğal bir yolla bunları da kapsayacak şekilde genişletmek mümkün görünmemektedir. Bizim hayvanlarla ve doğayla ilişkilerimizdeki doğru anlayış, doğanın düzeni teorisine ve bizim bu-  
nun içindeki yerimize bağlıdır. Metafiziğin görevlerinden birisi, bu amaca uygun olan dünya görüşü üzerinde çalışma yapmak, bu sorunla-  
rı belirleyici gerçekleriyle tespit etmek ve sistemli hale getirmektir. Hakkaniyet olarak adaletin bu büyük teoriye uygun şekilde yeniden incelenmesinin ne dereceye kadar mümkün olduğunun söylenmesi zor bir şeydir. Fakat eğer kişiler arasında bir adalet açıklaması seslendirile-  
bilirse, bunu umut etmek makul görünmektedir. Geniş ilişkiler dikkate alındığında bu çok uzak bir yanlıştır da değildir.

## IX. Kısım

# Adaletin Değeri

Bu kısımda istikrar probleminin ikinci ve son bölümünü ele alacağım. Bu hakkaniyet olarak adalet ile rasyonellik olarak iyiliğin uyumlu olup olmadığı sorunuyla ilgilidir. Geriye iyi düzenlenmiş bir toplumun verili şartlarında bir kişinin rasyonel hayat planının onun adalet duygusunu desteklediğini ve doğruladığını göstermek kalıyor. Ben bu probleme iyi düzenlenmiş bir toplumun değişik eksikliklerini ve bu toplumun hangi haklı düzenlemelerinin üyelerinin iyisine katkıda bulunma yolu olduğunu sırayla inceleyerek yaklaşacağım. O nedenle, ilk önce bu tür bir toplumun, üyelerinin özerkliğine, hak ve adil yargılarının objektifliğine imkan verdiğini not edeceğim. Daha sonra adaletin sosyal birlik idealiyle nasıl birleştiğine, kıskançlık ve kin gütme eğilimlerini nasıl azalttığına ve özgürlüğün elde ettiği öncelliğin dengesini nasıl tanımladığına işaret edeceğim. Son olarak, hakkaniyet olarak adaletle hedonistik (çn: hazcı keyif peşinde koşan) faydacılık arasındaki karşıtlığın incelenmesi suretiyle, kişinin kendisini ve insanların kendi doğalarını serbest ve eşit ahlaklı kişiler olarak ifade etme birliğini adil kurumların nasıl sağladıklarını göstermeye girişeceğim. Bu yönleri bir araya getirerek, istikrarsızlık eğilimleri kontrol altında tutulup ortadan kaldırılmadığı takdirde, iyi düzenlenmiş bir toplumda kişinin iyisine ait olan etkili bir adalet duygusu olmayacağını savunacağım.



## 78. ÖZERKLİK VE OBJEKTİFLİK

İyi düzenlenmiş bir toplumun değişik yönlerini ele almazdan önce, benim uyma/itaat probleminin sadece bu sosyal şekliyle ilgili olduğuma vurgu yapmam gerekir. O nedenle, biz kendimizi hala sıkı uyma/itaat teorisiyle sınırlandırıyoruz. İlk önce incelenecek olan olgu hala budur, eğer iyi düzenlenmiş bir toplumda uyma/itaat başarısızlığa uğrarsa, başarısızlık her yerde mukadder görünür. Diğer taraftan, bu durumda dahi iyi ve doğru uyumluysa bu sonucun kaçınılmaz olması demek değildir. Bu ilişki, iyi düzenlenmiş bir toplumun üyeleri kendi hayat planlarını rasyonel seçme ilkeleriyle değerlendirdiklerinde, kendi adalet duygularını onların birbirlerine karşı olan davranışlarının düzenleyicisi olarak sürdürmeye karar vereceklerini ifade eder. Adalet ilkeleri arasında gerekli eşleşme, enformasyon eksikliğinde anlaşma olduğunda ve rasyonel seçme ilkeleri hiç seçilmediğinde ve tam bilgiyle uygulanmadığında var olur. İlkeler adalet mükemmel olarak gerçekleştiğinde, dikkati çekecek değişik yollarla yine de birbirlerine uyduklarında dikkate alınır. Elbette bu uyumun sözleşme doktrininin nasıl kurulduğuna ilişkin kendi açıklaması vardır. Ama ilişki elbette bir mesele değildir ve bunun temelleri çalışma yapmaya ihtiyaç duyar.

Ben iyi düzenlenmiş bir toplumun, rasyonel kişilere tamamen kendi adalet duygularını teyit etmeye öncülük etmelerini söyleyen birkaç yönünü inceleyerek ilerleyeceğim. Argüman kümülatiftir ve daha sonraya kadar özetlenmeyecek olan gücün gözlemlerinin yakınsallığı üzerine bağlıdır. (§86)

Ben, bazen ahlaki davranışlarımızın doğruluğundan onların psikolojik orijinlerini yansıttığımızda şüphe ettiğimizi not ederek başlıyorum. Bu duyguların işaretlendiği söylenen durumlarda otoriteye boyun eğmekle ortaya çıktığını düşünmekle, biz bunların neden hep beraber reddedilmediğini merak ederiz. Bu belirsizlikleri, adaletin değeri argümanını iyi düzenlenmiş bir toplumun üyelerinin adil şekilde etkili hareket etme arzusuna sahip bulunmalarına bağlı olarak giderebiliriz. Birisinin ahlaki duygusunun kıskırtmasıyla haklılaştırma gücüne sahip olmadığı anda, nedeni belli olmayan engellemeleri deneyimlediğini hayal edelim. Neden o kişi, bunları sadece nevrotik zorlamalar olarak dikkate almaz? Eğer bu pişmanlıklar gerçekten büyük ölçüde erken çocukluk şartlarının şekillendirdiği ve sorumlu olduğu dışı vurmalar

ise, belki aile hikayemiz ve sınıf durumumuz açısından ve bunların adına eklenecek hiçbir şey olmaması durumunda bizim hayatımızı neden bunların yönettiklerinin kesinlikle bir nedeni olamaz. Ama elbette iyi düzenlenmiş bir toplumdaki birisine söylenecek çok şey vardır. Birisi ona adalet duygusunun gelişmesinin gerekli yönlerini ve sonunda ahlak ilkelerinin nasıl anlaşılması gerektiğini anlatabilir. Dahası, onun ahlaki eğitimi, herkesin ahlaklı kişiler olarak eşit temsile sahip bulunduğu başlangıç durumunda rıza gösterdiği adalet ve hak ilkeleri tarafından düzenlenmiştir. Daha önce de gördüğümüz üzere, ahlak düşüncesi, bağımsız doğal şartlar ve tesadüfî durumlarda benimsenmiştir ve o nedenle kişinin ahlak duygusunu kazandığı psikolojik süreçler, kişinin kabul ettiği şartlar altında seçtiği ve adil kabul ettiği ilkelerle uyumludur. Bunlar rastlantı ve talih tarafından bozulmamıştır.

İyi düzenlenmiş bir toplumdaki birisi, adalet duygusunun telkin ettiği ahlaki talimatların uygulanmasına itiraz etmez. Orijinal pozisyonda tarafların anlaşmışları hak ilkeleri, aynı zamanda düzenlemelere rıza göstermekte gerekli olan ilkelerin onların davranışlarında etkili kılınmasıdır. Gerçekten, bu düzenlemelerin insan doğasının sınırlarına uyarlanabilmesi, adalet anlayışının seçilmesinde önemli bir düşüncedir. Nitekim hiç kimsenin ahlaki inançları doktrinleştirmedeki zorlamanın sonucu değildir. Talimat, anlayışın gelişmesinin izin verdiği muhakeme boyunca, tıpkı karşılıklı saygının gerektirdiği doğal ödev gibidir. Toplumdaki hiçbir ideal, ilke ve kural insanın zayıflığına neden olan haksız bir avantajı desteklemez. Bir kişinin adalet duygusu, otorite sahibi olanlar tarafından, onun şaşmaz uyumunu sağlamak amacıyla, onların çıkarlarının ilerlemesini dizayn eden kurullarla akıllıca kurulmuş zorlayıcı bir psikolojik mekanizma değildir. Aynı şekilde eğitim süreci de, sadece ahlaki duygularla sonuçlanan bir amaca neden olarak getirilmiş olan ve bunu amaçlayan bir nedensellik silsilesi değildir. Her bir aşama mümkün olduğu kadar amaçladığı ve bizim daha sonra tanıyacağımız, bize sunulan ahlaki standartları haklılaştırmanın referansıyla adalet ve hak anlayışının kendi öğrenme ve açıklamalarını önceden gösterir.

Bu gözlemler sözleşme doktrininin ve bu olgunun ilkelerinin düzenlediği iyi düzenlenmiş bir toplumdaki ahlaki talimat uygulamalarının açık sonuçlarıdır. Kantçı hakkaniyet olarak adalet yorumunu takip ederek, bu ilkelerle hareket eden kişiler özerk olarak hareket ederler diyebiliriz: onlar serbest ve eşit varlıklar olarak kendi doğalarını en iyi

ifade eden şartlar altında kabul ettikleri ilkelere göre hareket ederler. Emin olunuz, bu şartlar aynı zamanda bireylerin dünyadaki durumunu ve adalet şartlarına tabi olan kendi varlıklarını yansıtır. Ancak bu sadece insani varlıklara uyan özerklik anlayışının, üstün veya altta olan doğalarıyla eşleşme nosyonundan muhtemelen oldukça farklı demektir. (§40) Nitekim bu eğitim, özerklik için eğitimidir. Zamanı gelince herkesin neden bu adalet ilkelerini benimsemesi gerektiğini ve bunların onun varlığının ahlaklı kişilerin olduğu bir toplumda eşit olarak karakterize edilen şartlardan nasıl türediğini o kişi bilecektir. Bu durum, bu ilkeleri bu temelde kabul etmekle bizim öncelikle gelenekler ve otorite veya başkalarının görüşleri tarafından etkilenmemizi takip eder. Ne var ki, bu aracılıklar bize tam bir anlayışa ulaşmamız için gerekli olur ve sonunda biz, kendimizi bağımsız olarak düzenleyebileceğimiz makul zeminlerde bir hak anlayışına tutunacak duruma gelebiliriz.

Sözleşme bakımından özerklik ve objektiflik nosyonları birbirleriyle uyumludur. Özgürlük ve akıl arasında hiçbir karşıtlık yoktur.<sup>1</sup> Özerkliğin ve objektifliğin her ikisi de, orijinal pozisyonun referansı ile tutarlı bir şekilde karakterize edilir. Başlangıç durumu teorisinin bütünü merkezindedir ve diğer temel nosyonlar onun açısından tanımlanır. Nitekim özerk olarak hareket etmek, bizim özgür ve eşit rasyonel varlıklar olarak rıza gösterdiğimiz ilkelere göre hareket etmek ve bunları bu şekilde anlamaktır. Bu ilkeler, birlikte uygun bir genel noktaya gelmek için herkesin (kendimiz dahil) takip etmesini istediğimiz ilkelerdir. Orijinal pozisyon bu perspektifi tanımlar ve bunun şartları aynı zamanda nesnelliği somutlaştırır: bunun şartları, bizi, kendimizi bulduğumuz şartların tekillikleri tarafından serbest seçme ilkelerini incelemeye zorlayan argümanlar üzerindeki kısıtlamaları ifade eder. Cehalet perdesi, bizim ahlaki bakışımızın kendi ilişkilendirmelerimize ve çıkarlarımıza göre şekillenmesi hususunda bizi engeller. Kendi durumumuza, sosyal düzenden bakmayız ama herkesin eşit temelde benimseyeceği bir bakış açısı elde ederiz. Bu bağlamda biz toplumumuza ve kendi yerimize nesnellikle bakarız: herkesle ortak bir bakış açısını paylaşıyoruz ve yargıla-

---

<sup>1</sup> Özerkliğin ve nesnellüğün uyumu sorunu H.D.Aiken tarafından *Reason and Conduct/Akil ve Davranış* içindeki *The Concept of Moral Objectivity/Ahlaki Nesnellik Kavramı* isimli makalede incelenmiştir. (New York, Alfred Knopf, 1962), sf. 134-170. Yine bakınız benim borçlandığım inceleme için Huntington Terrell, *Moral Objectivity and Freedom/Ahlaki Nesnellik ve Özgürlük, Ethics*, vol.76 (1965) sf.117-127.

rımızı kendi kişisel eğilimimizden yapmayız. O nedenle, ahlak ilkelerimiz ve kanaatlerimiz, bunların genel bir bakış açısı tarafından varsayılmasına ve test edilmesine ve argümanların bunlar için orijinal pozisyonda ifade edilen kısıtlamaların değerlendirilmesine ulaşmasına kadar bir ölçüde objektif olur. Tarafsızlık ve düşüncelilik gibi yargısal erdemler, bizim bunları iyi yapabilmemiz için aklın ve duyarlılığın mükemmellikleridir.

Objektif olmaya çalışmanın bir sonucu da, ahlaki düşüncelerimizin ve yargılarımızın paylaşılan bir bakış açısından çerçevelenmesine ilişkin bir girişim olmasıdır. Nitekim bu büyük olasılıkla bizi bir anlaşmaya ulaştırır. Gerçekten, her şey eşit olduğunda, başlangıç pozisyonunun tercih edilen tanımlaması, görüşün bir noktada birleşmesinin en büyük takdimidir. Biz kısmen bu nedenle ortak bakış açısının kısıtlamalarını, bizim bakış açımızın, bizim farklı şartlarımızdan etkilendiği zaman makul olarak beklemediğimiz bir çizgiye düşmesinden itibaren kabul ederiz. Ama eğer gerçekten pek çok sosyal sorun hala çözümlenememişse, özellikle biz onları tamamen karmaşık görüyor isek, bizim yargılarımız elbette bütün sorunlarla kesişmeyecektir. Bu hakkaniyet olarak adaletin sayısız sadeleştirmelerinin tanınmış olması nedeniyledir. Biz sadece cehalet perdesi, saf usulü adalet (dağıtıcı adaletin karşıtı olarak), sözlüksel sıra, temel yapının iki parçaya ayrılması vb. tür nosyonlar için olan nedenleri hatırlayabiliriz. Hepsini bir araya getirdiğimizde, taraflar bu ve diğer cihazların siyasal ve sosyal sorunları basitleştireceğini umut ederler ve dolayısıyla adaletin ortaya çıkan dengesi, büyük uzlaşmaları mümkün kılar, ahlaki durumların uygun yönlerinin belirli potansiyellerle kayıp edilerek yok sayılması daha ağır gelmeye başlar. Adaletin problemlerinin karmaşıklığı orijinal pozisyondaki kişilerin kararına bağlıdır. Orijinal pozisyondan sosyal dünyanın görülmesi için gerekli anlayışa ulaşılmasına izin verilmesine rağmen, etik farklılıklar sınırdan kalır. Hak ve adalet ilkelerinin kabul edilmesi sivil arkadaşlık bağlarını biçimlendirir ve devam eden eşitsizlikler arasında iyi davranışın temellerini tesis eder. Anayasal sorunlar ve elbette siyasanın pek çok sorunları üzerindeki anlaşmalar bozulsa dahi, yurttaşlar birbirlerinin iyi niyetini ve adalet arzusunu tanımaya muktedirler. Fakat ortak bir perspektif, daraltılmış görüş farklılıkları, muhakeme varsayımı mevcut olmadığı takdirde, argüman anlamsızlaşabilir ve bizim kanaatlerimizin sağlamlığına ve doğruluğuna inanmamız için hiçbir rasyonel zeminimiz olmaz.

Özerkliğin ve objektifliğin yorumunun adalet teorisine bağlı olduğu açıktır. Orijinal pozisyon fikri, her iki nosyona tutarlılık vermek için kullanılmıştır. Elbette, eğer adalet ilkesi seçilmemiş olsaydı bu kavramların içeriğinin buna bağlı olarak değiştirildiğine inanabilirdi. Fayda ilkesine tutunan birisi özerkliği bizim aşağıdaki kritere göre ifade etmemize onay vermeyi düşünebilirdi. Yine de genel düşünce aynı olurdu ve özerklik ile objektifliğin her ikisi de hala başlangıç pozisyonunun referansıyla açıklanırdı. Fakat bazıları özerkliği ve objektifliği tamamen farklı şekilde karakterize ederdi. Onlar özerkliğin bizim ahlaki görüşlerimizi oluşturan tam bir özgürlük olduğunu ve her ahlaki failin bilinçli yargısına mutlak olarak saygılı olunmasını önerirlerdi. O halde objektiflik, bu yargılara atfedilen bütün standartlara sahip olan kişinin kendisinin kendi özgürlüğü içinde verdiği kararı tatmin eden uygunluktur.<sup>2</sup> Bu standartlar başkalarının makul olarak paylaşmayı bekledikleri ortak bir bakış açısıyla bir şey yapmaya veya yapmamaya giriştikleri şeylerdir ya da elbette bu tür bir perspektifle bağlantılı olan özerkliğe ilişkin bir fikirdir. Ben buna ve diğer yorumlamalara, sadece bunların sözleşme doktrininin doğasına olan karşılığına işaret etmek için değindim.

Hakkaniyet olarak adalet bakış açısından her bir kişinin bilinçli yargısına mutlak olarak saygı gösterilmesi doğru olmadığı gibi, bireylerin kendi ahlaki kanaatlerini tam bir serbestlikle oluşturdukları hususu da doğru değildir. Eğer bunlar bizim ahlaki görüşlerimize bilinçli olarak (bizim inandığımız gibi) varacaklarsa, bu tartışmalar yanlıştır. Biz her zaman bunlar üzerinde hareket etmeye izinli olduğumuz iddiasındayız. Bilinçli nesnelliğin incelenmesinde, onların yanlış bilinçlerinin emriyle hareket etme çabasına karar vermelerini birisinin nasıl cevaplandıracağını burada dikkate almalıyız. (§56) Onların bilincinin yanlış, bizim bilincimizin yanlış olmadığını ve hangi şartlar altında onların vazgeçmeye mecbur olduklarını nasıl anlarız? Bu soruların cevabı orijinal pozisyona çıkmakla bulunur: bir kişinin bilinci, bu kişinin bizi orijinal pozisyonda her birimizin razı olduğu ilkeleri ihlal etme şartlarına empoze etmeyle uğraştığı zaman yanlıştır. Dahası biz onun planlarına, çatışma bu perspektiften görüntülendiğinde yetki verilen yollarla dire-

---

<sup>2</sup> Bakınız Aiken, age, sf. 162-169.

niriz. Biz bir bireyin vicdanına harfi harfine saygılı değilizdir. Aksine ona kişi olarak saygılıyızdır ve bunu onun eylemlerini sınırlandırarak yaparız. Bunu kanıtlamak gerekli olduğunda, bunu, sadece ilkeleri her ikimizde tanımaya izinli olduğumuzda yaparız. Orijinal pozisyonda taraflar seçilen adalet anlayışından sorumlu olma konusunda anlaşmışlardır. Bu anlayışın ilkeleri uygun şekilde takip edildiği sürece, bizim özerkliğimize yönelik herhangi bir ihlal yoktur. Dahası, bu ilkeler, pek çok münasebetle bizim başkalarına karşı olan sorumluluktan kaçınmamızı şart koşar. Yetkisi olanlar takip ettikleri siyasadan ve düzenledikleri talimatlardan sorumludurlar. Dahası haksız emirleri gerçekleştirenlere rıza gösterenler veya kötü düzenlemelere yataklık edenler, genel olarak savunmalarını daha iyisini bilmediklerine veya sadece hata yapanların yüksek pozisyonda olmalarına bağlarlar. Bu meselelerle ilgili ayrıntılar kısmen uyma/itaat teorisine aittir. Buradaki önemli nokta, serbest ve eşit rasyonel varlıklar olarak bizim doğamıza en iyi uyan ilkeleri bizim sorumluluğumuz tesis eder. Aksi takdirde özerklik muhtemelen sadece kişinin kendisini bir şey sanma hilesi isteğine ve objektiflik de tutarlı bir eksantrik (çn:kendine özgü) sisteme olan bağlılığa öncülük eder. Burada şu hususa dikkat etmeliyiz; sosyal kuşku zamanlarında ve uzun süreyle kurulmuş değerlerin kaderinin kaybında, doğruluk ve samimiyet, sağduyu ve söz verme gibi kimilerinin otantik dedikleri tutarlılık erdemlerinden geriye düşme eğilimi vardır. Eğer hiç kimse neyin doğru olduğunu bilmiyorsa, en azından biz kendi inançlarımızı kendi yolumuzda yapabiliriz ve bize başkaları tarafından uzatılanları benimsemeyiz. Eğer geleneksel ahlak kuralları artık uygun değilse ve bunların yerini bir diğer kuralın almasında hemfikir değil isek, biz her durumda sağlam bir kafayla nasıl hareket etmeye niyetlendiysek, o şekilde hareket etmeye ve bir şekilde veya bizim şu ya da bu şekilde otorite kabul ettiğimiz başkalarının zaten bizim için kararlaştırdıkları şekilde davranmayı durdurmaya karar veririz. Elbette tutarlılık erdemleri, erdemlerdir ve özgür kişilerin mükemmeliyetleri arasındadır. Bunlar gerekli olmasına rağmen yeterli değildir. Bunların tanımı herhangi bir içeriğe izin vermek içindir: bir tiran bu özellikleri yüksek derecede göstermeli ve böyle yaparak belirli bir çekicilik sergilemeli, siyasal ba-

hanelerle ve kader özürleriyle kendisini aldatmamalıdır. Yalnız bu erdemlerle bir ahlak görüşü inşa edilmesi imkansızdır; varlık erdemlerinin oluşumu ikincil bir duyudur. Ancak bu uygun adalet düşüncesiyle birleştiğinde, özerklik ve nesnellik için doğru bir anlayışa izin verir. Onlar kendileri haline gelirler. Orijinal pozisyon fikri ve orada seçilen ilkeler, bunun nasıl elde edildiğini gösterir.

Sonuç olarak, iyi düzenlenmiş bir toplum kişilerin özerkliğini teyit eder ve onların düşünülmüş adalet yargılarının objektifliğini teşvik eder. O toplumun üyelerinin akıllarına ahlak duygularının doğruluğu hakkında bir şüphe geldiğinde, onlar bunu yansıtırlar ve bu eğilimler nasıl kazanılmış olursa olsun, orijinal pozisyonda seçilen ilkelerle kendi kanaatlerinin eşleştiğini gördüklerinde bunları bertaraf ederler veya eğer bunu yapamazlarsa, yargılarını nasıl düzelterek o şekilde düzeltirler.

## 79. SOSYAL BİRLİK FİKRİ

Biz hakkaniyet olarak adaletin bireysel özelliklerini henüz görmüş olmamıza rağmen, iki adalet ilkesi, arzuları ve özemleri olduğu kadar bunların oluşturduğu mevcut kurumları değerlendirmek için bize Arşimedyan bir nokta sağlar. Bu kriterler, mükemmeliyetçilik veya toplumun organik anlayışının yardımı olmaksızın, sosyal değişim yönünde rehberlik için bağımsız bir standart sağlar. (§41) Fakat sözleşme doktrininin toplumun değerlerinin anlaşılması için tatmin edici bir çerçeve ve sosyal düzenlemeler arasından bunları gerçekleştirmek için bir tercih/seçim yapıp yapmadığı sorusu kalır. Doğrunun ve iyinin uyumunun büyük bölümüyle iyi düzenlenmiş bir toplumun iyi bir topluluk olmayı elde edip etmediğine bağlı olduğu hususu doğal bir tahmindir. Ben bu sorunun birkaç yönünü, bu kısımda ve takip eden üç kısımda ele alacağım.

Bu incelemeye orijinal pozisyonun şartlarından birisinin tarafların adalet şartlarına tabi olduklarını bilmelerini hatırlayarak başlayabiliriz. Onların her biri, geri kalana karşı taleplerini bastırmalarının ışığı altında bir iyi anlayışına sahip olduklarını varsayarlar. Her ne kadar onlar toplumu karşılıklı avantajların bir işbirliği girişimi olarak görürlerse de, bu

durum, tipik olarak bir kimlik çıkarı tarafından olduğu kadar çatışma tarafından da belirginleştirilmiştir. Şimdi bu varsayımları görüntülemenin iki yolu vardır. Birincisi adalet teorisi tarafından ele alınmıştır: bu fikir en zayıf olasılıktan tatmin edici ilkeler türetir. Teorinin varsayımlarının herkesin veya pek çok kişinin onaylayabileceği ve inandırıcı felsefi argümanlar verebileceği basit ve makul şartları olmalıdır. Aynı zamanda, taleplerin ilkelerin içinde tanıttıkları başlangıçtaki büyük görüş ayrılıkları kabul edilebilir bir düzende bulunmalı, muhtemelen daha kapsamlı bir teori de olmalıdır. Dolayısıyla derin bir çıkar karşıtlığının elde edilmesi varsayılmalıdır.

Bu varsayımları düşünmenin bir diğer yolu, bunları belirli türde bir sosyal düzen veya temel yapının sahiden gerçekleşen belirli bir yönü olarak tanımlamaktır. Nitekim biz özel toplum nosyonunu takip etmekteyiz.<sup>3</sup> Bunun ana özelliklerinden birincisi, kişilerin insani bireyler ya da ortaklıklar olarak buna dahil olmalarıdır. Rakip veya bağımsız olsalar da kendilerine ait özel amaçlara sahip bulunmalarıdır; ancak hiçbir durumda bunlar tamamlayıcı değildir. İkincisi, kurumlar kendi içlerinde herhangi bir değere sahip değil şeklinde düşünülür ve onların uğraştıkları etkinlik iyi olarak sayılmaz ve bunlar bir külfet olarak kabul edilir. O nedenle, her bir kişi sosyal düzenlemeleri sadece kendi amaçlarının araçları olarak değerlendirir. Hiç birisi bir başkasının değerini veya onların neye sahip olduklarını dikkate almaz; daha doğrusu herkes mevcut varlıklar içinde kendisine en büyük payı verecek en etkili planı tercih eder. (Daha şekli olarak, bir bireyin fayda işlevi sadece elinde olan değişen özellikler ve varlıklardır, başkalarının sahip olduğu parçalar olmadığı gibi onların fayda seviyesi de değildir.)

Biz aynı zamanda avantajların gerçek bölünmesini, çok büyük ölçüde güçlerin dengesi ve mevcut şartların sonucu olan stratejik pozisyonlar tarafından belirlenmesi olarak varsayabiliriz. Hatta bu bölünme,

---

<sup>3</sup> Özel toplum nosyonu veya buna benzeyen başka bir şey, pek çok yerde bulunabilir. İyi bilinen örnekleri Eflatun'da, *The Republic/Cumhuriyet*, 369-372 ve Hegel'de, *Philosophy of Right/Hak Felsefesi*'nde vardır. Tercüme eden T.M.Knox (Oxford, The Clarendon Press, 1942), §§182-187, sivil toplum başlığı altında. Bu nosyonun doğal habitatu ekonomik teoride (genel denge) ve Hegel'in incelemesi onun Adam Smith'in *The Wealth of Nations/Üluların Zenginliği*'ni okumasını yansıtır.



elbette tam olarak adil olabilir ve karşılıklı talepleri tatmin edebilir. İyi talih tarafından bu durumlar sonucu takip ediyor da olabilir. Kamu malları büyük ölçüde herkesin kendi amaçları için kullanılmasına izin verilen, aynı şekilde karayoluyla seyahat ederken her birinin kendi varış yeri olan devlet tarafından sağlanan araçları ve şartları ihtiva eder. Rekabetçi pazarlar teorisi, bu çeşit toplumu tanımlayan bir paradigmadır. Bu toplumun üyelerinin adil davranmak arzusuyla hareket etmemelerinden bu yana, adil ve verimli düzenlemelerin istikrarı normal olarak yaptırımların bunlar için kullanılmasına ihtiyaç olduğu zaman mevcut olur. Dolayısıyla özel ve kolektif çıkarların hizaya gelmesi, eğer düşman güçler değil ise, birbirlerine karşı ilgisiz olan kişilere uygulanan kurumsal cihazların stabilize edilmesinin sonucudur. Özel toplumun temel düzenlemeleri kendilerine adil ve iyi olan kamu kanaatiyle birlikte olmazlar; fakat herkesin veya yeterli sayıdaki kişilerin bireysel hesaplarına göre planın sürdürülmesi, kendi kişisel amaçlarını arama vasıtasıyla uygulanabilir herhangi bir değişiklik aracının stokunu azalttığında bunlar birlikte olabilirler.

En azından avantajların bölünmesi müteakiliyetin uygun standardını tatmin ettiği zaman, özel toplumun ideal olmasını sözleşme doktrininin zorunlu kılması bazen memnuniyet yaratır. Ancak bu böylece iyi düzenlenmiş bir toplum nosyonu olarak gösterilmez. Dahası tam da benim söylediğim gibi orijinal pozisyon fikrinin başka açıklaması vardır. Rasyonellik olarak iyi açıklaması ve insanın sosyal doğası aynı zamanda farklı bir bakışı gerektirir. İnsanların sosyalliği önemsiz bir tarzda anlaşılmalıdır. Bu sadece insan hayatı için toplumun gerekli olmasını veya bir toplulukta yaşayan insanların, kurumları tarafından izin verilen ve teşvik edilen belirli yollarla gecikmeden karşılıklı çıkarları için birlikte çalışarak ihtiyaçlarını ve çıkarlarını elde ettiklerini ifade etmez. Bu durum, bizim konuşma ve düşünme yeteneğimizin gelişmesini ve toplumun ortak etkinliklerinde ve kültüründe yer almamız için sosyal hayatın şart olduğunu açıklıkla ifade etmez. Durumumuzu ve planlarımızı tarif etmekte ve hatta kişisel isteklerimize ve amaçlarımıza ses vermekte kullandığımız kavramların, düşünce ve inanma sistemiyle birlikte uzun süreli kolektif çabaların sonucu olan sosyal düzenlemele-

rin çoğu kez önceden varsayıldığından hiç kuşku yoktur. Bu olgular kesinlikle önemsiz değildir ama bunların birbirimizle olan bağlarımızın karakterize edilmesinde kullanılması, insan sosyalliğine önemsiz bir yorum vermektir. Bütün bunlar, ilişkilerini sadece araçsal olarak gören kişiler yönünden eşit şekilde doğrudur.

İnsanın sosyal doğası en iyi özel toplum anlayışına karşıtlığıyla görülür. Nitekim nihai amaçları gerçekten paylaşan insanlar, kendi ortak kurumlarını ve etkinliklerini kendileri nezdinde iyi olarak değerlendirirler. Biz hayat yollarında kendi yararına uğraşan partnerler olarak birbirimize ihtiyaç duyarız ve kendi değerimizin övülmesi için başkalarının başarıları ve memnuniyetleri gereklidir. Bu meseleler yeteri kadar açıktır; ancak bunlar bazı ayrıntıları davet eder. Rasyonalite olarak iyilik açıklamasında biz, en azından bazı kişilerin güçlerinin gelişmesi için normal olarak sağladığı benzer bir sonuca geliriz. Aristotelesçi İlke bu yönü işaret eder. İnsanların temel karakterlerinden birisi, şimdiye kadar hiçbir kişinin tek başına yapması gereken her şeyi, ne de herhangi bir diğer kişinin yaptığı bir şeyi öncelikle yapamamasıdır. Her bir bireyin potansiyeli, o bireyin gerçekleşmesini umut ettiği için daha büyüktür ama onlar genellikle insanlar arasındaki güçlerin gerisinde kalırlar. O nedenle, herkes teşvik edilmesini istediği yeteneklerini ve olası çıkarlarını, kendi eğitim ve uygulama planını seçmeli ve kendi ilgi alanını düzenli bir şekilde programlamalıdır. Benzer veya birbirini tamamlayan kapasiteleri olan kişiler, deyim yerinde ise ortak veya eşleşen doğalarının gerçekleşmesinde iş birliği yapabilmelidirler. İnsanlar kendi güçlerinin keyifle uygulanmasının güvence altında olduğu zaman başkalarının mükemmelliklerini takdir etmeye eğilimli ve istekli olurlar. Özellikle kendilerinin birkaç mükemmel yönlerinin herkesin kabul ettiği hayatın oluşumundaki amaçlarda bir yeri olduğu hususunda hemfikir olduğunda, buna daha çok eğilimli ve isteklidirler.

Biz o nedenle Humboldt'u takip ederek şunu söylemeliyiz: sosyal birliğin kuruluşu boyunca toplumun üyelerinin her birinin ihtiyaçları ve potansiyelleri, başkalarının gerçekleşen doğal varlıklarının toplamı içinde yer alır. Biz insan topluluğu mensuplarının, başkalarının mükemmelliklerinden memnun olması ve bunların bireysel olarak serbest

kurumlar tarafından ortaya çıkarılması nosyonuna öncülük etmeliyiz ve onlar da etkinliğin tamamında rıza gösterdikleri hepsine keyif veren planın içinde her birisinin değerini bir unsur olarak tanımalıdırlar. Bu topluluğun zamanla genişleyeceği hayal edilebilir ve dolayısıyla toplum tarihi içinde ardıl kuşakların ortak katkıları birbirlerine benzer şekilde tasavvur edilebilir.<sup>4</sup> Bizden öncekiler belirli şeylerin başarılmasında,

---

<sup>4</sup> Bu fikir birçok makalede görülmüş ve kesinlikle üstü kapalı olarak ifade edilmiştir. Bu fikrin henüz bulabildiğim belirli bir formülasyonunu bu kısımda ifade edeceğim. Bakınız Wilhelm von Humboldt. *The Limit of State Action/Eylem Durumunun Sınırları*, J.W.Burrow tarafından edit edilmiştir, (Cambridge, The University Press, 1969), sf.16f, anlaşılır bir açıklamadır. Şöyle denilmektedir: “Her insan, o halde, bir defada sadece tek bir baskın beceride bulunabilir veya daha doğrusu bizim bütün doğamız bizi verili herhangi bir zamanda sadece tek bir spontan etkinliğe meyilli kılar. O nedenle, bunu takip eder görünen insan, sadece kendi enerjisini nesnelere çokluğuna yönlendirerek kuvvetten düşürürken kaçınılmaz olarak kısmi gelişmeye doğru gider. Ancak insan tek taraflı olmaktan sakınma gücüne sahiptir. Birliğe doğru girişimde bulunarak farklı ve genelde ayrı olarak doğasının yeteneklerini uygular. Hayatının her periyodunda spontan işbirliğine girişerek ölmekte olan bir etkinliğin kıvılcımıyla geleceği tutuşturur ve çabalarını artırarak ve çalıştığı güçleri çeşitlendirerek, bunların ayrı ayrı uygulanması yerine nesnelere çeşitlerini sadece uyumlu şekilde birleştirir. Bundan elde edilen bireyin kendi olayında geçmişin ve geleceğin bugünle birleşimi toplumdaki farklı üyelerin karşılıklı işbirliğini üretir. Hayatının tüm aşamalarında, her bir birey, bu mükemmeliyetlerin insan karakterinin olası yönlerini temsil eden sadece bir yönünü elde eder. O nedenle, sosyal bir birlik boyunca, bu birliğin üyelerinin dahili isteklerine ve kapasitelerine dayanan, her birinin bütün diğerlerinin zengin kolektif kaynaklarına katılmaları mümkün olur.” Bu sosyal birlik nosyonunu saf bir olay olarak örneklemek için, bizim orkestradaki diğer enstrümanları çalanlar kadar çalabilmek için kendisini eğiten bir grup müzisyeni incelememiz gerekir. Çünkü kendi ortak performanslarında orkestranın her bir üyesinin gerçekleştirmek üzere kendi seçtiklerini en iyi şekilde icra etmek ve hünelerini ortaya koymak hususunda sözlü bir anlaşmaları vardır. Bu fikir aynı zamanda Hans Reiss tarafından edit, H.B.Nisbet tarafından tercüme edilen *Kant's Political Writings/Kant'ın, Siyasal Yazıları* isimli eserinin içindeki *Idea for a Universal History/Evrensel Bir Tarih İçin Bir Fikir* isimli makalesinde merkezi bir yere sahiptir. (Cambridge, The University Press, 1970). Bakınız sf. 42f'de onun şu yazdıklarına; “Kendi doğal kapasitesinin tamamını nasıl kullanması gerektiğini öğrenirse, her bir birey geniş bir zaman için yaşmalıdır ve dolayısıyla bu belki de hesaplanamaz dizideki insan kuşakları için gereklidir.” Ben bu fikrin nerede açıkça ifade edildiğini bulma imkanına sahip değilim ama örnek olarak E.M.Wilkinson ve L.A.Willoughby tarafından edit ve tercüme edilen Schiller'in *Letters on the Aesthetic Education of Man/İnsanın Estetik Eğitimi Üzerine Mektuplar* isimli kitabında ve özellikle altıncı ve yedinci mektuplarda olabilir. (Oxford, The Clarendon Press, 1967) Sanırım Marks'ın erken dönem yazılarında da, özellikle *Economic and Philosophical Manuscripts/Ekonomik ve Felsefi Elyazmaları*'nda da bulunabilir. Bakınız T.B.Bottomore

bazı şeyleri daha ileri takip edilmek üzere bize bırakmıştır. Onların başarıları bizim çabalarımızı seçmemizi etkilemiş ve bizim amaçlarımızın anlaşılabilmesi için geniş bir arka plan tanımlamıştır. İnsanın tarihsel bir varlık olduğunu söylemek, herhangi bir zamanda yaşayan bireylerin güçlerinin gerçekleşmesi uzun bir zaman periyodu içinde pek çok kuşağın (ve hatta toplumların) işbirliğini gerektirir. Bu aynı zamanda, sosyal gelenek olarak yorumlandığında, bu işbirliğinin rehberliği geçmişte ne yapıldığını açıklar. İnsan türünün aksine, her bir hayvan çoğu zaman ne yapması gerekiyor ise onu yapabilir ve yapar veya kendisiyle aynı zamanda yaşayan diğer türü ne yapıyor veya yapması gerekiyor ise onu yapar. Tek bir birey türünün gerçekleştirdiği yeteneklerin sıralaması, genel olarak onun benzeri olanların potansiyellerinden maddi olarak daha az değildir. Bunun çarpıcı istisnası cinsiyet farklılığıdır. Bu herhalde hem insanlarda, hem de hayvanlarda cinselliğe bağlılığın bireysel bir ihtiyaç olduğunun en açık örneğidir. Bu çekicilik halen yalnızca bir başka araçsal şekil almış da olsa, buna göre her birey bir diğer bireye kendi zevkinin aracı veya kendi çizgisinin devamı muamelesi yapmaktadır. Bu

---

tarafından edit ve tercüme edilen *Karl Marks: Erken Dönem Yazıları*, (C.A.Watts, 1963), sf.126-129, 154, 156-157, 189, 202f. Ancak Marks buna benzer bir nosyonu Shlomo Avineri'ye yorumlar. *The Social and Political Thought of Karl Marx/Marks'ın Sosyal ve Siyasal Düşünceleri* (Cambridge, The University Press, 1969), sf. 231f. Bana göre Marks, kişinin bütün gücünü ifade edebileceği ve kendi doğasını tam olarak gerçekleştireceği tamamen komünist bir toplumu görüntüler. Her durumda, sosyal birlik fikrinin insani farklılık ve bireysellik üzerine çok yüksek değer koymasının şaşırtıcı olmaması önemlidir, ki bu Mill'in *On Liberty/Özgürlük Üzerine* isimli kitabının ch.III'ünde ve Alman Romantizm'inde de bulunur. Bakınız A.O.Lovejoy, *The Great Chain of Being/Varolmanın Büyük Zinciri*, (Cambridge, Harvard University Press,1936), ch.X veya bireylerin doğal gücünün (tam olarak) uyumlu yerine getirilmesi olarak iyi kavramı. Son olarak bireyler, sanatçılar ve devlet adamları vb.bunu geriye kalan diğer insanlara nazaran elde ettiklerinden dolayı ödüllendirilirler. Ayrıca, güçlerin benzer olması gibi sınırlı olaylarda, grup her biri aynı şekilde gizli kapasite toplamına sahip akranlar arasında koordineli etkinliklerle bunu elde eder. Veya bu güçler farklı olduğunda veya uygun bütünlükler içinde onlar üyeliğin toplam potansiyelini etkinlikler içinde bir bütün olarak aslen iyi olduklarını ve sadece sosyal ve ekonomik kazanç için işbirliği yapmadıklarını ifade edebilirler. (Bununla ilgili son olarak bakınız Smith'in *Wealth of Nations/Ulusların Zenginliği* isimli eserinin bk.I, chs.I-II) Her bir durumda kişiler, sadece başkalarıyla aktif bir işbirliği içinde olduğunda birisinin gücünün muradına ulaşması halinde birbirlerine ihtiyaç duyarlar. Sadece sosyal birlik içinde tam birey olunur.

ilişkilendirme sevgi ve arkadaşlık unsurlarıyla kaynaşmadıkça, sosyal birliğin karakteristik özelliklerini göstermeyecektir.

Hayatın pek çok şekilleri sosyal birlik karakterine sahiptir ve kendileri için değerli olan nihai amaçlar ile ortak etkinlikleri paylaşmaktadır. Bilim ve sanat bu örneklemelere el vermeyi sağlamaya hazırdır. Aynı şekilde aileler, arkadaşlıklar ve diğer gruplar da sosyal birliklerdir. Oyunların basit derecelerinin düşünülmesinin bazı avantajları vardır. Biz burada dört tür amacı kolayca ayırt edebiliriz: oyunun amacı onun kuralları tarafından tanımlanır. En önemli yarış skordur; oyunda oyuncuların heyecan duymak, idman yapmayı arzu etmek vb. gibi kişiye göre değişen değişik motivasyonları vardır. Oyuncular ve hatta toplumdaki herhangi birisi tarafından niyetlenilmeyen ve bilinmeyen sosyal amaçlar oyunla servis edilir. Bu meseleler, anlamının yansıtıcı gözlemleridir ve son olarak, paylaşılan nihai amaç, bütün oyuncuların ortak arzusu olan iyi bir oyun oynanmasıdır. Paylaşılan bu amaç, sadece bütün oyuncuların oyunu kurallara uygun şekilde dürüst olarak oynamalarıyla gerçekleşebilir. Eğer taraflar az veya çok eşit şekilde eşleşirlerse ve eğer oyuncuların hepsinin ortak duygusu iyi bir oyun oynamak ise bu mümkün olur. Yine bu amaca herkesin aynı şeylerden keyif alması ve tatmin olması durumunda ulaşılır. Oyunun iyi oynanması, kolektif başarı herkesin işbirliğini gerektirir.

Sosyal birliğin paylaşılan amacı, sadece ve açıkça aynı özel şeyler için ortak arzu duymak değildir. Grant ve Lee'nin ortak arzularından birisi Richmond'ı tutmaktır ama bu arzu onların arasında bir topluluk oluşturmak değildir. Kişiler genellikle benzer türdeki şeyleri isterler, bunlar özgürlük ve fırsat, barınmak ve beslenmektir ama bu istekler onları kavgalı hale de getirebilir. Bireylerin paylaştıkları bu amaçlar, daha çok onların çıkarlarının eğiliminin adalet ilkeleri tarafından düzenlenen etkinliklerin özelliklerinin ayrıntılarına bağlıdır. Mükemmelliklerin ve zevklerin herkesin değeriyle tamamlanması için üzerinde anlaşılmuş bir davranış planı olmalıdır. Her bir kişi başkalarıyla birlikte herkesin kabul ettiği bir planı icra eden eylemlerin içinde olmaktan keyif alır. Rakip tarafta olmalarına rağmen, pek çok oyun, bu tarz bir amacı açık şekilde örneklendirir: eğer herkesin tadı ve keyfi kaçmamışsa, oyunu iyi ve dürüst yürüten kamusal arzu düzenleyici ve etkili olacaktır.

Sanatın ve bilimin, dinin, kültürün her çeşidinin gelişmesi, fazla ya da düşük, elbette aynı şekilde düşünülmelidir. Bir başkasının çabasından ve onların birkaç katkısının takdir edilmesinden öğrenmeyle, insanlar tedricen bir bilgi ve inanç sistemi inşa ederler. Bunları yapabilmek için teknikleri ve ayrıntılı duygu ve ifade stillerini tanımaya çalışırlar. Bu durumlarda, dikkate değer sanatsal, bilimsel veya dinsel gelenekler, bu amaç elde edildiğinde, bütün tatminler aynı şeyin içinde bulunur ve bu olguyla birlikte bireylerin değerinin bütünleşmiş doğası topluluğun bağlarını teyit eder.

Ancak ben sanat ve bilim olguları ile dinin ve kültürün yüksek şekillerine vurgu yapmayı arzu etmiyorum. Sırada olan mükemmeliyet ilkesinin ve bir başkasının mükemmeliyeti olan demokrasi kabulünün değerlendirilmesinin reddine de vurgu yapmak istemiyorum; zira bunların adalet açısından hiçbir özel değeri yoktur. Gerçekte, oyunlara yapılan referans sadece bunların sadelik erdemine sahip bulunmalarından dolayı değil, bazı yönleriyle daha uygun olmaları nedeniyledir. Bu durum, temel ilginin pek çok sosyal birlik türünün olduğunu ve adalet siyaseti perspektifinden bizim bunların değerlerini sıralamaya çalışmadığımızı göstermeye yardım eder. Dahası bu birliklerin kesin bir ölçüsü yoktur. Bunlar ailelerden arkadaşlıklara ve daha büyük ortaklıklara kadar sıralanırlar. Bunların zaman sınırları ve alanı da yoktur. Onun için tarih ve şartlar tarafından geniş bir şekilde ayrılmış olmalarına rağmen, bunlar kendi ortak doğalarının gerçekleştirilmesinde işbirliği yapmazlar. İyi düzenlenmiş bir toplum ve gerçekte pek çok toplum, muhtemelen sayısız pek çok farklı tür sosyal birliği ihtiva eder.

Giriş olarak bu açıklamalarla, biz şimdi adalet ilkesinin insan sosyallığı ile nasıl ilişkilendirildiğini görebiliriz. Ana fikir sadece iyi düzenlenmiş bir toplumun (hakkaniyet olarak adaleti karşılmasıyla) kendisinin sosyal birliğin bir şekli olmasıdır. Her ikisinin karakteristik özellikleri şunları sunar: adil kurumların gerçekleştirdikleri başarı toplumun bütün üyelerinin nihai amacının paylaşılmasıdır ve bu kurumsal oluşumlar kendi içlerinde iyi olarak ödüllendirilir. Bu özellikleri sırayla inceleyelim. Birincisi oldukça açık ve basittir. Oyuncuların iyi ve dürüst bir oyun icra etmek için ortak amacı paylaşmalarında olduğu gibi, iyi düzenlenmiş bir toplumun üyeleri de, adalet ilkelerinin izin verdiği yollarla kendilerinin ve başkalarının doğasını gerçekleştirmek üzere birlikte işbirliği yapmanın ortak amacına sahiptirler. Kolektif niyet,

sonuç itibariyle herkesin etkili bir adalet duygusuna sahip olmasıdır. Her bir yurttaş, herkesin başlangıç durumunun eşitliği içinde mutabık kalınan ilkelere göre hareket etmesini ister. Bu arzu, ahlak ilkelerinin gerektirdiği nihai şart olarak düzenleyicidir ve herkes adil hareket ettiğinde, hepsi tatmini aynı şeylerde bulurlar.

İkinci özelliğin açıklanması, şimdiye kadar söylenenden yeteri kadar açık olmakla birlikte, yine de muğlaktır. Biz sadece toplumun temel kurumlarındaki çeşitli yolları not ettik. Adil anayasa ve hukuk düzeninin önemli kısımları, sosyal birlik fikri bir bütün olarak temel yapıya bir defa uygulandığında, onlar kendilerindeki iyiyi bulurlar. O nedenle, her şeyden önce, Kantçı yorum bize, herkesin adil kurumları kendi iyisi için destekleyecek şekilde hareket etmesi gerektiğini söyler. İnsanlar, kendi doğalarını serbest ve eşit ahlaklı kişiler olarak ifade etme arzusuna sahiptir ve onların bunu daha layıkıyla yapmaları orijinal pozisyonda kabul ettikleri ilkelere göre hareket etmeleri nedeniyledir. Bütün çabalar bu ilkelere uyduğunda ve her biri başarılı olduğunda, bireysel ve kolektif şekilde ahlaklı kişiler olarak onların kendi doğaları, kendi bireysel ve kolektif iyileriyle daha tam olarak gerçekleşir.

Fakat ayrıca, Aristotelesçi İlke kurumsal şekilleri herhangi bir diğer insani etkinlik kadar muhafaza eder. Bu ışıktaki görünen, tam bir adil anayasal düzen, her günkü hayatın daha küçük sosyal birliklerine eklendiğinde, bunun çok sayıdaki ortaklıklara bir çerçeve sağlaması ve bunların tamamı için çoğu karmaşık ve farklı bir etkinlik kurmasıdır.

İyi düzenlenmiş bir toplumda, her bir kişi pek çok kuşak üzerinde gerçekleştirilen planın tamamını yöneten birinci ilkeyi anlar ve hepsi bu ilkeye bağlanma niyetini kendi hayat planlarına yerleştirir. Nitekim her bir kişinin planına başka türlü olmasından çok daha fazla ve zengin bir yapı verilmiştir. Başkalarının planları da karşılıklı olarak kabul edilen ilkeler tarafından belirlenmiştir. Herkesin özel hayatı söz gelişi planın içinde bir plandır. Bu ikincil plan toplumun kamusal kurumlarının içinde gerçekleşen bir varoluştur. Ancak bu daha büyük plan baskın bir amaç, bütün bireylerin ve ortaklıkların amaçlarına göre ikincil olan dinsel birlik veya kültürün en büyük mükemmeliyeti, daha az olarak milli gücü ve prestiji tesis etmez. Düzenleyici kamusal niyet, anayasal düzenin adalet ilkelerini gerçekleştirmesinin yerini alır. Dahası eğer Aristotelesçi İlke sağlam ise, bu kolektif etkinlik iyi olarak tecrübe edilmelidir.

Ahlaki erdemlerin mükemmeliyetler olduğunu görmüştük. Kişiler için rasyonel olan kişilerin kendilerini isteyen davranışları ve kendilerinin hatırına birisinin diğerini takdir ettiği şeyler veya oldukça keyif alınan başka etkinliklerin sergilenmesidir. (§§66-67) Şimdi bu mükemmelliklerin iyi düzenlenmiş bir toplumun kamusal hayatında görüntülendiği aşikardır. O nedenle, Aristotelesçi İlkenin refakatçisi olan ilke, insanların birbirlerinin adil kurumları doğrulayan işbirliği içinde bildirdikleri bu davranışları takdir ettiklerini ve bundan keyif aldıklarını ifade eder. Bu, adaletin kolektif etkinliğinin insani gelişme şeklinin üstünlüğü olması düşüncesini takip eder. Verili olumlu şartlar için, kişilerin kendi doğalarını en iyi ifade ettikleri ve her birinin muktedir olduğu en geniş düzenleyici mükemmellikleri elde ettiği bu kamusal düzenlemelerin sürdürülmesidir. Adil kurumlar, aynı zamanda bireylerin kendi özel amaçlarını daha fazla gerçekleştirecekleri ortaklıkların dahili hayat farklılığına izin verir ve bunu teşvik eder. O nedenle, adaletin kamusal olarak gerçekleştirilmesi topluluğun bir değeridir.

Son bir yorum olarak, iyi düzenlenmiş bir toplumun, genel anlamda çoğu işbölümünü ortadan kaldırmadığını da not etmem gerekir. Emin olmak gerekir ki, bu işbölümünün en kötü yönü bozulabilir olmasıdır. Hiç kimse başkalarına köle gibi bağlı olma ihtiyacında değildir ve o nedenle insan, düşüncesiyle duyarlılıklarını öldüren monoton ve rutin meşguliyetler arasında tercih/seçim yapar. Her birine çeşitli görevler teklif edilebilir ve bu suretle kişi kendi doğasının farklı unsurlarına uygun bir ifade şekli bulabilir. Ancak çalışma herkes için anlamlı olsa dahi, biz üstesinden gelemeyeceğimiz şekilde başkalarına bağımlı olmayı istemeyiz. Tam olarak adil bir toplumda, kişiler, kendi değerlerini kendilerine özel yolla ararlar ve kendi yapmaları gereken ama yapmadıkları şeyler kadar, kendi ortaklarının kendi yapamadıkları şeyleri yapabileceklerine güvenirler. Herkesin kendi gücünü tam olarak gerçekleştirdiğini ve en azından bazılarının insanlık için tam bir simge olduğunu varsaymak çekicidir. Ama bu imkânsızdır. İnsan sosyalliğinin bir özelliği kendisi olmasıdır; fakat bizim ne olmamız gerekir ise onun bir parçası olmamızdır. Biz bir kenara bıraktığımız mükemmeliyetlere ulaşmak veya eksikliklerin hepsi için başkalarına bakmalıyız. Toplumun kolektif etkinliği, çok sayıda ortaklığın ve büyük bir topluluğun bunları düzenlemesi, bizim çabalarımızı devam ettirir ve katılarımızı ortaya çıkarır. Hala ortak kültürden elde edilen iyi, bizim çalışmalarını



mızı bizim daha da parçalara ayrılmamızı durduracak bağlamda fazlasıyla aşar. Kendimizin bu parçası, bizim doğrudan gerçekleştirdiğimiz daha geniş ve bizim onaylayacağımız adil düzenlemeler, amaçlarıyla birleşir. İşbölümü tek başına onu tamamlamanın üstesinden gelemeyiz; fakat adil bir sosyal birlik içindeki sosyal birliklerin hepsi iradeli ve anlamlı çalışma sayesinde fazlasıyla eğilimli oldukları sosyal birliğe serbestçe katılırlar.

## 80. HINÇ PROBLEMİ

Ben baştan itibaren orijinal pozisyonundaki kişilerin belirli psikolojik eğilimlerle hareket etmediklerini varsayıyorum. (§25) En azından onun kendisiyle başkaları arasındaki farklılıklar, adaletsizliğin sonucu olarak düşünülmediği ve bunlar belirli bazı sınırları aşmadığı zaman, rasyonel bir birey hınca konu değildir. Taraflar, riskli ve belirsiz farklı davranışlardan veya çeşitli eğilimlerin domine etmesinden ya da bunlara başvurulmasından ve benzerlerinden etkilenmezler. Ben bu özel psikolojileri, tarafların cehalet perdesi arkasındaki kendi iyi kavramlarının bilgisi olarak nitelendiriyorum. Bu şartlar için tek bir açıklama yapılabilir: o da bunların adalet anlayışı seçiminin tesadüfü olasılıklarından mümkün olduğu kadar etkilenmemesidir. Bu eğilimler içindeki farklılıklar bağlamında benimsenen ilkeler, bizim bunlara bireysel tercihlere ve sosyal şartlara bakmaksızın tutunmak istememizdeki değişmez nedenlerle aynı olmalıdır.

Bu varsayımlar, Kantçı hakkaniyet olarak adalet yorumuyla bağlantılıdır ve argümanı orijinal pozisyon açısından büyük ölçüde sadeleştirir. Taraflar, bu eğilimler içindeki bireysel farklılıklar tarafından yönlendirilmezler. Böylece pazarlık sürecinde sonuçlanabilecek karışıklıklardan korunmuş olurlar. Hangi davranışların yapılandırılmasının mevcut olduğu hakkında belirli enformasyon olmadığı zaman, birisi kimin hangi anlaşmaya ulaşabildiğini söyleyemez. Her durumda, bu ortaya konan özel hipotezin üzerinde bir olasılık olabilir. Biz kimi farklı erdemi özel psikolojinin doğru varsayılan dizisi içinde gösterdiğimiz sürece, benimsenen ilkeler keyfi olabilir ve bunlar artık makul şartların sonucu olmaz. Dahası hıncın genel olarak kaçınılması ve korkulması gereken bir şey olarak kabul edilmesinden itibaren, en azından bu şiddetli hale geldiğinde, arzu edilebilir görünür ise de, seçme bilgisinin eksikliğinin ilkeleri mümkün olabildiğince bu kişisel özellikten etkilen-

mez. O nedenle, hem sadeleştirme, hem de ahlak teorisinin her ikisinden dolayı ben hınc yokluğunu ve bilgi eksikliğini özel psikolojiler olarak varsayıyorum.

Yine de bu eğilimler mevcuttur ve bir şekilde hesaba katılmalıdır. O nedenle, ben adalet ilkeleri argümanını iki kısma bölüyorum: birinci kısım sözü edilen karinelerle birlikte ilerler ve argümanın şimdiye kadar olan kısmının çoğuyla örneklendirilir. İkinci kısım iyi düzenlenmiş bir toplumun benimsediği anlayışın gerçekten hıncı oluşturan hislere karşılık olup olmadığını ve psikolojik davranış örneklerinin adil sayılan düzenlemelerini baltalayıp baltalamayacağını sorar. Biz ilk önce bir hınc problemi olup olmadığını ve özel psikolojileri yok saymanın gerekip gerekmediğini muhakeme ederiz. Bunların hangi ilkeler üzerine kurulduğunu daha sonra anlayabiliriz. Tanımlanan adil kurumların ortaya çıkardığı ve teşvik ettiği bu muhtemel eğilimlerin bir ölçüye kadar sosyal sistemin insanın değerleriyle kullanışsız ve uyumsuz hale gelip gelmediğini kontrol ederiz. Eğer öyleyse, adalet anlayışının benimsenmesi hususu yeniden incelenmelidir. O nedenle, eğilimler adil düzenlemeleri desteklemeyi oluşturmalı veya bunlar tarafından teyit edilen argümanın birinci kısmı kolayca yerleştirilmelidir. İki basamaklı prosedürün önemli avantajı, hiçbir özel davranış grubunun verili olarak kabul edilmemesidir. Biz sadece bizim başlangıç varsayımlarımızın kabul edilebilirliğini ve bunlardan çıkardığımız sonuçları, bizim dünyamızdaki genel olgular tarafından empoze edilen kısıtlamaların ışığında kontrol edebiliriz.

Hınc problemini, özel psikolojilerin adalet teorisinin içine girdiği bir örneklendirme yolu olarak inceleyeceğim. Her özel psikoloji kuşkusuz farklı sorularla ortaya çıkar ama genel prosedür çoğu zaman aynıdır. Ben hıncın neden bir tavır olduğunu, bunun nedenini not ederek açıklayacağım. Buna göre fark ilkesi tarafından yaptırımlaştırılan eşitsizlikler olgusu, hıncı doğuran en büyük sosyal tehlike alanıdır. Bu ihtimali açıklamakta genel ve özel hınc duyma arasındaki ayrım kullanışlıdır. En az avantajlı olanların daha iyi durumda olanlara yönelik hınc deneyimi normal olarak genel hınctır. Bu anlamda, bu konumda olanlar, onların sahip oldukları özel nesnelere değil, daha gözde olan türdeki mallara imrenirler, yani haset duyarlar. Daha yüksek sınıftakiler, onların refahlarına ve fırsatlarına imrendiklerini söylerler. Onlar da haset duydukları benzer avantajlara kendilerinin sahip olmalarını isterler. Bunun aksine özel hınc, tipik bir yarışma ve rekabettir. İş arayışında

başarısız olanlar, onurunu yitirenler veya başkalarının sevgisinden yoksun kalanlar, bu durumda olmayanların başarısına imrenmekten sorumludurlar, zira onların kazandıkları benzer şeylere imrenirler. O halde, bizim sorunumuz, adalet ilkelerinin ve özellikle adil fırsat eşitliğiyle fark ilkesinin, uygulamada genel hıncın çok daha yok edici sonuçlara yatkın olup olmadığını belirlemektir.

Şimdi hıncın bu soruya uygun görünen tanımına dönüyorum. Tespit edilmiş fikirlere göre, kişilerarası gerekli karşılaştırmaların özgürlük ve fırsat, gelir ve refah gibi nesnel birincil değerler açısından yapıldığını varsayın. Basitleştirmek için ben normal olarak fark ilkesine uygulanan beklentiler tanımını kullandım. Biz hıncı, başkalarının varlığının daha şanslı olmasının bizim avantajlarımızı eksiltmemesine rağmen, başkalarının büyük iyisine olan düşmanlık eğilimi olarak düşünürüz. Biz durumları bizden daha üstün olan kişilere hıncı duyarız (daha önce not edilen üzerinde mutabık kalınan bazı tahmini endekse göre) ve biz, bize bir şey verilmesi gerekse bile onların daha büyük yararlarından yoksun kalmalarını isteriz. Başkaları bizim onların daha iyi durumlarına imrenir hale gelmemiz ve öfkemiz üzerine hıncımızın farkına vardıkları zaman, bizim onlara yönelik düşmanca eğilimlerimize karşı önlem alırlar. O nedenle, hıncı kolektif dezavantajlılık olarak anlaşılır. Bir başkasına hıncı duyan bir birey, hıncı duyduklarının daha kötü olması ve onlarla arasındaki farkın mümkün olduğu kadar azalması için bir şeyler yapmaya hazırlanır. Nitekim benim tanımlarını fazlaca takip ettiğim Kant, oldukça uygun bir şekilde hıncı insanlıktan nefret etmenin kötülüğü olarak nitelendirir ve bu çerçevede inceler.<sup>5</sup>

Bu tanım beraberinde bir de yorum getirir. Her şeyden önce, Kant, başkalarının büyük iyisine imrenilmesinden açıkça söz edebileceğimiz pek çok fırsat olduğunu gözlemler. Nitekim biz mutlu ve uyumlu bir evliliğe veya aileye imrenilmesi üzerine açıklama yapabiliriz. Benzer şekilde, birisi bir başkasına, birisinin onun sahip olduğu büyük fırsatlara ve elde ettiklerine imrendiğini söyleyebilir. Bu durumlarda, iyi huylu hıncı, benim daha önce işaret ettiğim üzere, hiçbir hasta niyet veya ifade

---

<sup>5</sup> *The Metaphysics of Morals/Ahlakın Metafiziği*, pt.II,§36. M.G.Gregor'un (New York, Harper and Row, 1964) edit ettiği tercüme. Aristoteles haseti ve inatı anlamı itiraf etmeyen, bunların henüz kötülüğü ima eden tutkular olarak not etmektedir. *Nicomachean Ethics*, 1107a11.

taşımaz. Mesela, biz evliliğin veya ailenin daha az mutlu ve uyumlu olmasını istemeyiz. Bu geleneksel ifadelerle biz, bazı şeylerin değerini başka şeylere göre teyit etmiş oluruz. Biz hiçbir eşit değerde iyiye sahip olmamamıza rağmen, onların gerçekten kötü için çabaladıklarına işaret ederiz. Bizim bu açıklamalarımızın muhatabı olanlar, bunları, bizim düşmanlığımızın önceden tadını almak olarak değil, bir tür övgü olarak kabul etmeyi beklerler. Biraz değişik bir olgu, bizim başkalarının sahip olduklarını elde etmeye çalışmamızda bize rehberlik eden taklitçi hınçtır. Bunların büyük iyisinin bakışı, sosyal olarak bizim kendimiz için yararlı benzer şeyleri yapmamız hususunda bizi çaba göstermeye sevk eder.<sup>6</sup> Nitekim hınç, bizim serbestçe ifade ettiğimiz iyi huylu hıncın aksine, hem nesnesinin ve hem de konusunun her ikisine de zarar vermeye eğilimli kin duyma şekline uygundur. Bu belirli bazı yenilgi ve başarısızlık şartları altında, hınç duyulan kıskançlık haline gelir.

Daha ileri bir husus, hıncın ahlaki bir duygu olmamasıdır. Nitekim onun açıklanmasında hiçbir ahlaki ilkeye yollamada bulunulmaz. Başkalarının daha iyi durumunun bizim dikkatimizi çektiğini söylemek yeterlidir. Biz onların iyi talihlerinden ve bizim sahip olduğumuzdan daha yüksek değerde olmalarından dolayı üzülmürüz ve bu incinme ve kaybetme duygusu bizim kin ve düşmanlık duymamıza yol açar. O nedenle, hınç ile kini birbirine karıştırmamak hususunda dikkatli olunması gerekir. Kin ahlaki bir duygudur. Eğer biz başkalarından daha az sinirleniyorsak, bu onların daha iyi olmasının gayri adil kurumların sonucu olması veya onların bölümünde yanlış idarenin bulunması nedeniyle. Kin ifade edenler, neden belirli kurumların gayri adil olduğunu ve onlara nasıl zarar verdiğini göstermeye hazır olmalıdırlar. Hıncı ahlaki hissedişlerden ayıran sınırların farklılığı, bunun hesaba katılması, duruma hangi perspektif türünden bakılmasına göre değişen farklı bir yoldur. (§73)

Bizim aynı zamanda hınç bağlantılı olan fakat onun için yanlış olmayan gayri ahlaki hissedişlerini de dikkate almamız gerekir. Özelde, kıskançlık ve kindarlık, bir aksilik, bir tersine gidiştir, yani hınçtır. Daha iyi durumda olan kişi, daha talihsiz olanların buldukları yerden daha

---

<sup>6</sup> Kıskançlık ile öykünme/imrenme arasındaki ayrım için bakınız Bishop Butler, *Sermons/Vaazlar*, I, *British Moralists* içinde, A.Selby-Bigge tarafından edit edilmiştir. (Oxford, 1987), vol.I, sf. 205.

iyi olmalarını ister. O kendisinden üstün pozisyonda olanı kıskanır ve onların büyük avantajlarını çekemediği için onların kendi seviyesine çekilmesini ister. Dahası bu eğilim onların yararlarına olanı, kendisinin ihtiyacı olmayacağı ve kendisi için kullanmayacağı şekilde inkar etmeye doğru genişler. Bu daha sonra hınç duymaya doğru hareketlenir.<sup>7</sup> Kıskanç ve kindar olan kişinin kendisiyle başkaları arasındaki bazı şeylerdeki mesafeyi sürdürmeyi bırakmayı istemesine kadar, bu eğilimler kıskançlık yolunda kolektif olarak zarar vericidir.

Şimdiye kadar hıncı ve kıskançlığı kötülük ve zaaf olarak inceledim. Daha önce gördüğümüz üzere, ahlaki erdemler geniş olarak ahlaki karaktere dayanan özellikler arasındadır ve bu kişiler için birisi bir başkasını yardımcı olarak istediğinde rasyoneldir. (§66) O nedenle, kötülükler geniş olarak istenilmeyen kişisel özelliklere dayanır. Kindarlık ve hırs başkalarına zarar verene kadar aşkar olan olgulardır. Taraflar, eğilimlerinden doğmayan adalet anlayışını gerçekleştirmeyi kesinlikle tercih edeceklerdir. Biz normal olarak bizi acele ettiren eylemlerden kaçınmayı bekler ve bunlardan kurtulmak için gerekli adımları atarız. Ama bazen hıncı canlandıran şartlar, tek başına hiçbir insana verilmemiş olan kinci hislerin üstesinden gelmeyi makul olarak talep etme hususunda fazlasıyla zorlayıcıdır. Bir kişinin nesnel birincil değerler endeksi tarafından ölçülen daha düşük pozisyonu, onun öz saygısını ve verili pozisyonunu yaralayacak kadar büyük olduğunda, biz onun kaybetme duygusuna sempati duyarız. Gerçekte, biz, toplumun bu iyiler içinde bu tür eşitsizliklere izin vermiş olmasına ve mevcut şartlar altında bu farklılıkların yardımcı olmamasına ama kendine saygının kaybına neden olmasına ve bunların hasetlik yapmasına içerleriz. Can yakan bu acılar için hınç hisleri mantıksız değildir. Bunların hıncının tatmin edilmesi onları daha iyi yapabilir. Hınç, birisinin farklı hissetmesinin beklenmesinin makul olduğu şartlar içinde kendine saygının kaybına karşı bir reaksiyon olduğu zaman ben bunun affedilebilir olduğunu söyleyebilirim. Kendine saygının temel birincil değer olmasından bu yana, taraflar aynı fikirde olmadıklarında, bu tür sübjektif kayıpları ilgisiz şey-

---

<sup>7</sup> Aristotle, *Nicomachean Ethics*, 1108bl-6 kını, hak edilmiş olsun veya olmasın başkalarının kötü talihinden memnuniyet duyma olarak karakterize eder. Fikir olarak kıskançlık, gönülsüzlük ve kin imrenmenin tersidir. İmrenme duyguları ve istenilen şeye sahip olanlar konusunda G.M.Foster'e borçluyum.

ler olarak varsayacağım. O nedenle, adalet ilkelerini tatmin eden temel yapının olası fazlasıyla affedilebilir hıncı meydana getirip getirmediği sorunu bu ilkelerin yeniden incelenmesini gerektirir.

## 81. HINÇ VE EŞİTLİK

Şimdi iyi düzenlenmiş bir toplumda bağışlanabilir genel hınç olasılığını incelemeye hazır durumdayız. Ben sadece bu olguyu inceleyeceğim. Bizim problemimiz, insanların eğilimleri açısından adalet ilkelerinin kabul edilebilir bir taahhüt olup olmadığı hususudur. Buna rağmen, özelde onların karşı oldukları eşitsizlikler nesnel iyiler içindedir. Ben hınçtan sorumlu olmanın asıl psikolojik kökeninin iktidarsızlık duygusu ile birleşen kişisel değerimizdeki öz-güven eksikliği olduğunu varsayıyorum. Bizim hayat yolumuz eğer keyifsiz ise, onu değiştirmek hususunda kendimizi güçsüz hissederiz veya hala yapmak istediğimiz şeyi yapmak için gerekli araçlara sahip değilizdir.<sup>8</sup> Aksine, birisi kendi hayat planının değerinden emindir ve onun yeteneği kin duymasına imkân vermediği gibi iyi talihinden kıskançlık duyulmasına da fırsat vermez. O yapabilse dahi, başkalarının avantajlarının seviyesini, getireceği bazı giderlerden dolayı aşağıya doğru çekmeyi arzu etmez. Bu hipotez, en az şanslı olanların daha iyi durumda olanı, kendine saygısı az olanlardan daha çok hınç duymaya eğilimli olduklarını ve onların büyük hislerinin amaçlarını geliştirmeye yetmediğini ifade eder. Benzer şekilde özel hınç, birisinin öz-güveninin daha ağır şişmesi ve kaybın telafi edilemez görünmesi için olası en kötü olanın güçlüyü yenmesi gibi yarışma ve rekabetten doğar. Bu genel hınçtır; her halükarda bizi burada esas olarak ilgilendiren de budur.

Ben düşmanlığı cesaretlendiren yaygın hıncın üç şartı olduğunu varsayıyorum. Bunlardan birincisi bizim şimdi not edeceğimiz psikolojik şarttır: bu kişilerin kendi değerlerine ve değerli bir şey yapma yeteneklerine güven duyma hususundaki eksiklikleridir. İkincisi (ve iki

---

<sup>8</sup> Bu tür hipotezler değişik yazarlar tarafından önerilmiştir. Bakınız, mesela, Nietzsche, *On the Genealogy of Morals/Ahlakın Soykütüğü Üzerine*, tercüme eden Walter Kaufmann ve R.J.Hollingdale (New York, Random House, 1967), I, secs.10,11,13,14,16; II, sec.11; III, secs.14-16 ve Max Scheler, *Ressentiment/Kin*, tercüme eden. W.W.Holdheim (Glenceo, III.The Free Press, 1961), sf. 45-50. Nietzsche'nin kin nosyonu üzerine incelemesi için bakınız Walter Kaufmann, *Nietzsche* (Princeton University Press, 1950), sf. 325-331.

sosyal şarttan birisi) bu psikolojik şart acı duyma ve aşağılanma şeklinde deneyimlendiğinde, bundan pek çok sonuç ortaya çıkar. Kişinin kendisiyle başkaları arasındaki farklılık, sosyal yapı ve kişinin toplumunun hayat tarzı tarafından görünebilir kılınır. Daha az talihli olanlar, o nedenle kendi durumlarını daha sık hatırlamak zorunda kalırlar, bazen kendilerini ve yaşam tarzlarını daha kötü bir ortalamaya taşırlar. Üçüncüsü ise, onlar, daha avantajlı olanların talihli şartlarının tersine, kendi sosyal pozisyonlarının daha kurumsal bir alternatife izin vermediğini görürler. Kendi ıstıraplarını ve daha aşağıdaki durumlarını azaltmak için, hiçbir şansları olmadığına inanırlar ama kendilerine neye mal olursa olsun, daha iyi durumda olanların kayba uğramalarını, elbette kendileri tekrar vazgeçme ve ilgisizlik içine girmedikçe zorlarlar.

İyi düzenlenmiş bir toplum bu şartları eğer önleyemezse azaltmaya çalışır. Birinci şart bağlamında, şu açıktır, bu psikolojik bir durum olmasına rağmen, bu konudaki tahrik edici temel neden sosyal kurumlardır. Ancak ben bu konuda adaletin sözleşme anlayışını sürdürüyor ve bu anlayışın yurttaşların öz değerine diğer siyasal ilkelerden daha samimi şekilde destek olduğunu düşünüyorum. Kamusal tartışmalarda her bir kişi, egemen eşitliğe saygı duyarak hareket eder ve herkes başlangıç pozisyonunda adil olarak kabul ettiği eşit temel haklara sahiptir. Topluğun üyeleri ortak adalet duygusuna sahiptirler ve birbirlerine sivil arkadaşlık bağlarıyla bağlıdırlar. Ben şimdiye kadar bu hususları istikrarla bağlantılı olarak inceledim. (§§75-76) Birilerinin büyük avantajları daha az şanslı olanların yararlarını telafi etmek içindir ve buna daha büyük pay sahibi olanların ahlaki yönden bunu hak ettiğini hiç kimse nin varsaymadığını ekleyebiliriz. Bir dağıtım ilkesi olarak erdeme göre mutluluk reddedilir. (§48) Dahası yine aynı şekilde mükemmellik ilkesi: kişilerin ve ortaklıkların mükemmeliyetlerine bakılmaksızın gösterilir. Onların sosyal kaynaklara olan talepleri her zaman karşılıklı adalet ilkelerine göre hükme bağlanmıştır. (§50) Bütün bu nedenlerden dolayı, daha az talihli olanların kendilerini ikinci derecede değerlendirmeleri için hiçbir neden yoktur ve kamu ilkeleri genellikle onların kişisel güvencelerini sağlama almıştır. Onların gerek kendi, gerekse başkalarıyla aralarındaki eşitsizlikleri kabul etmeleri, bu eşitsizlikler ister mutlak, isterse göreceli olsun, onlar için siyasetin başka şekillerine göre daha kolaydır.

İkinci şarta dönersek, iyi düzenlenmiş bir toplumda mutlak ve göreceli farklılıkların her ikisi de, belki de bunların çoğu kez etkili olmalarından daha azına izin vermiştir. Fark ilkesi teorisi, büyük eşitsizliklerin daha az şanslı olanlara küçük kazançlar olarak belirsiz şekilde geri dönmesine izin vermesine rağmen, gelirin ve refahın yayılması, kurumların arka planlarının verili gerekliliklerine göre pratikte aşırı değildir.(Ş26) Dahası, iyi düzenlenmiş bir toplumda, her biri dahili hayatı güvence altına alan kuruluşların çokluğu, insanların değişik beklentilerinin görüntüsünü veya en azından acı veren görüntüsünü azaltma eğilimindedir. Biz kendi şartlarımızı, bizimle aynı veya benzer gruplar içinde olan başkalarıyla veya bizim özlemlerimize göre uygun pozisyonda olanlarla mukayese etmeye eğilimliyizdir. Toplumdaki değişik kuruluşlar, toplumu çok fazla mukayese edilmez gruplara bölmeye eğilimlidir. Bu bölünmüş gruplar arasındaki anlaşmazlıklar, daha iyi yerde yaşayan az olanların dikkatini, böyle yerlere yerleşmemiş olanlara yöneltmelerine çekici gelmez. Dahası refah ile şartlardaki bu farklılığı görmezden gelme, yurttaşların birbirleriyle karşılaştıkları zaman, en azından onların kamusal işlerde eşit adalet ilkelerini kabul etmeleri olgusunu kolaylaştırır. Dahası günlük hayattaki doğal ödevler onları onurlandırır ve böylece daha avantajlı olanlar kendi yüksek varlıklarının gösterişliliğini sergileyerek daha az varlıklı olanları küçük görmezler. Son olarak, eğer hıncın yok edici şartları kaldırılırsa, muhtemelen kıskançlık, isteksizlik ve kin içinde olanlar hınca karşı çıkacaklardır. Toplumun daha az talihli kesimi bir şeyden yoksun ise, daha talihli olanı da başka şeyden yoksundur. İyi düzenlenmiş bir rejimin bu özelliklerini bir araya getirdiğimizde, daha az talihli olanlar tecrübe ettikleri kendi olası durumlarının yoksulluğunu ve küçültücülüğünü bu münasebetle bir miktar azaltacaklardır. Onlar hınçtan biraz sorumlu olsalar bile, bu asla güçlü olarak hatırlanmayacaktır.

Son olarak, en son şartı incelersek, iyi düzenlenmiş bir toplum, diğer başka yapısal alternatiflerin arz ettiği kadar düşmanca hıncın yayılmasına imkan vermez görünebilir. Genel hınç problemi esasen bizi adalet ilkelerinin seçimini yeniden incelemeye zorlamaz. Özel hınç, bir dereceye kadar insan hayatına özgü bir hastalıktır. Rekabetle ilişkilidir ve her toplumda vardır. Adalet politikası için daha özel problem, makam ve pozisyon aranmasında kinin ve kıskançlığın nasıl yaygın olarak ortaya çıktığı ve bunun adalet kurumlarını çarpıtmaya meyilli olup olmadığıdır. Yasama aşamasındaki sosyal oluşumların varlığının ayrın-



tılı bilgileri olmadan bu meseleyi çözmek zordur. Ancak bir toplumda hakkaniyet olarak adalet tarafından düzenlenen özel hıncın tehlikelerinin diğer anlayışlara göre neden daha kötü olduğu hususunda hiçbir neden görünmemektedir.

O nedenle, adalet ilkeleri, diğer başka olası affedilebilir hınc (ne de özel hınc gibi) kadar sıkıntılı şekilde ortaya çıkmaz, diyerek görüşümü sonuçlandırıyorum. Bu testle, adalet anlayışı tekrar göreceli istikrar şeklinde görünmektedir. Şimdi hınc ile eşitlik arasındaki bağlantıları kısaca incelemek istiyorum. Bunu yaparken adalet teorisi tarafından belirtilen söz konusu eşitliğin değişik yollarla tanımını ele alacağım. Eşitliğin pek çok şekli ve kabul ettiği dereceler mevcut iken, adaletin eşitlikçi tanınabilir anlayışlarının buna rağmen izin verdiği mutlak önemde eşitsizlikler de vardır. Ben bu başlık altında adalet ilkelerini ikiye ayrılmış olarak varsayacağım.

Birçok muhafazakar yazar modern sosyal hareket içinde eşitliğe olan eğilimin bir hınc ifadesi olmasına razıdır.<sup>9</sup> Bu yolla onlar, bu eğilimi gözden düşürme ve ona kolektif olarak zararlı dürtüler yükleme arayışındadırlar. Bu tezin ciddi olarak hatırd tutulmasından önce, her halükarda birisinin, ilk önce eşitlik oluşumunun gerçekte haksızlığa bir itiraz olduğunu ve maddi durumu daha kötü olan en az avantajlılar dahil herkesi sonuçta bağladığını ileri sürmesi gerekir. İki adalet ilkesi olarak eşitlik üzerinde ısrar etmek, onu hınca ses vermemek olarak tanımlamaktır. Bu iki ilkenin içeriği hıncın karakteri tarafından gösterilir. Bu aynı zamanda orijinal pozisyonundaki tarafların doğasıyla açıkça ortadadır; zira adalet anlayışı hiç kimsenin kin ve garezle hareket etmediği şartlar altında seçilmiştir. (§25) Nitekim eşitlik talebi bu duyguların kaynağı olmayan iki ilkeye dayanmaktadır. Bu ilkeleri teyit eden talepler, bazen kini ifade edebilir; ancak daha önce gördüğümüz üzere bu başka bir meseledir.

Adalet ilkelerinin kısmen hınca dayandığını göstermek amacıyla orijinal pozisyonun bu eğilimden ortaya çıkan bir veya birden fazla şartlarının tesisi gerekmektedir. İstikrar sorununun halihazırda yapılan

---

<sup>9</sup> Bakınız, mesela, Helmut Schoeck, *Envy: A Theory of Social Behavior/Hınc: Bir Sosyal Davranış Teorisi*, tercüme eden Michael Glenny ve Betty Ross (London, Secker and Warburg, 1969) XIV-XV kısımları pek çok referans ihtiva etmektedir. Bir noktada Marks da komünizmin ilk aşaması olarak hıncı ifade etmiştir. Bakınız *Early Writings/Erken Yazılar*, sf. 153f

seçimin yeniden incelenmesini zorlamamasından bu yana, hıncı etkileyen olgu teorisinin birinci kısmının referansı ile açıklanabilir. Fakat orijinal pozisyonun her bir şartı, hınçtan hiç söz etmeden yapılan bir haklaştırmaya sahiptir. Mesela, birisi, taleplerin uygun olarak düzenlenmesi için genel ve kamusal yolla ahlak ilkeleri fonksiyonuna başvurabilir. (§23) Emin olunuz, eşitliğin hınçtan kaynaklanan şekilleri olabilir. Bütün birincil değerlerin eşit dağıtımını üzerinde ısrarlı olan katı eşitçilik doktrini, makul olarak bu eğilimden türetilmiş olabilir. Bu, eşitlik anlayışının orijinal pozisyonda sadece eğer taraflar yeteri kadar kıskanç varsayılırsa uygulanabilir demektir. Bu olasılık hiçbir şekilde adaletin iki ilkesini etkilemez. Eşitliğin farklı anlayışı, hıncın mevcut olmadığına varsayılmasının kabulü durumunda yapılan tanımadır.<sup>10</sup>

Ahlaki duygulardan hıncın ayrılmasının önemi birkaç örnekle görülebilir. İlk önce hıncın toplumun fakir köylü kesiminde yaygın olduğunu varsayalım. Bunun nedeni, toplam sosyal refahın az veya çok sabitlenmiş ve dolayısıyla bir kişinin kazancının diğerinin kaybına ilişkin genel inanç olarak düşünülebilir. Sosyal sistem yorumlanmalı ve denilmelidir ki, sosyal sistem doğal olarak kurulmuş ve sıfır toplamı değiştirilemez bir oyundur. Eğer gerçekten bu inanç yaygınsa ve malların stokunun genel olarak verildiği düşünülüyorsa, o takdirde katı bir çıkar çatışmasının olduğu varsayılmalıdır. Bu durumda, adaletin paylaşmaya ihtiyacı olduğunu düşünmek doğru olacaktır. Sosyal refah karşılıklı avantajların işbirliğinin sonucu olarak görülemez ve o nedenle avantajların eşit bölünmesi için adil bir temel yoktur. Bu durumda hınç, haklaştırılması kanıtlanabilir veya kanıtlanamayabilir kin olabilir, demek gerekir.

Freud'un adalet duygusunun orijini üzerindeki spekülasyonu aynı kusurdan müztahtır. Freud, bu duyguyu hıncın ve kıskançlığın fazlaca büyümesi olarak açıklar. Toplumun bazı sosyal gruplarının üyeleri kendi avantajlarını korumak için kıskançlıkla çabalarlar. Daha az şanslı olanlar sosyal hınçla hareket ederek kendilerine yol yaparlar. Sonunda herkes, kendisine zarar vermeyen başkalarına karşı düşmanlıklarını sürdüremeyeceklerini anlar. O nedenle, onlar eşit muamele talebi üzerinde bir ödünle anlaşılır. Adalet duygusu bir reaksiyon oluşumdur:

---

<sup>10</sup> Bu ve sonraki birkaç paragrafta ben bana yaptığı önerilerle yardımcı olan R.A.Schultz'a borçluyum.

bu duygu aslında hıncın ve kıskançlığın sosyal bir hissedişe dönüşmesidir. Nitekim bu herkes için eşitliğe dayanan adalet duygusudur. Freud bu sürecin bakımevi ve diğer pek çok sosyal koşullarla örneklenebileceğine inanır.<sup>11</sup> Şimdiye kadar onun açıklamasının varsaydığı başlangıç davranışları doğru olarak tanımlanmıştır. Birkaç değişiklikle, onun tasvir ettiği örneklerin özelliklerinin altında yatan nedenler orijinal pozisyondakilere denk düşer. Karşit menfaatleri olan ve kendi iyi anlayışlarını arayan kişilerin hınç ve kıskançlıkla hareket etmeleri her zaman aynı şey değildir. Daha önce gördüğümüz üzere, bu tür karşıtlıklar adalet şartlarının yükselmesine katkı yapar. Nitekim çocuklar, ebeveynlerinin dikkatini ve sevgisini çekmek için yarışarlarsa, birisi onların taleplerinin tam olarak eşit olduğunu söylemelidir. Birisi onların adalet duygularının kıskançlıktan ve hınçtan kaynaklanmadığını savunmalıdır. Çocuklar kesinlikle çoğu zaman kıskanç ve hınçlıdır ve onların ahlak nosyonlarının çok ilkel olduğundan hiç kuşku yoktur. Onun için onlar gerekli ayrımları kavrayamazlar. Ancak bu zorluklardan feragat ederek, biz eşit olarak onların sosyal hissedişlerinin kinden, onlara adil olmayan şekilde muamele edilmesinden doğduğunu söyleyebiliriz.<sup>12</sup> Dahası benzer şekilde, birileri, daha iyi koşullarda olanların daha az avantajlı olanların eşitlik taleplerini reddetmelerinin kıskançlıktan başka bir şey olmadığını muhafazakar yazarlara söylemelidir. Fakat bu çekişme aynı zamanda dikkatli bir argümanı davet eder. Bu yükümlülüklerin ve karşı yükümlülüklerin hiçbirisi, adalet anlayışına sahip bireylerin öncelikli sorgulaması olmadan ve bu taleplerin gerçekten bu dürtülerde bulunduğu görülmeden onların sosyal durum anlayışları güven vermez.

Bu açıklamaların hiçbirisi adalete başvurmanın çoğu kez hınç için maske olduğunu inkar etme niyeti değildir. Kin gerçekten bir garezdir denilebilir. Fakat rasyonalizmin bu türü daha ileri bir problem sunar. Ek olarak, kişilerin adalet anlayışının kendi başına hınçta bulunmadığını göstermek için, bizim onun açıklamalarında atıfta bulunduğu adalet

---

<sup>11</sup> Bakınız *Group Psychology and the Analysis of the Ego/Grup Psikoloji ve Egonun Analizi*, genişletilmiş baskı, tercüme eden James Strachey (London, The Hogarth Press.1959), sf. 51f.

<sup>12</sup> Bakınız Rousseau, *Emile*, tercüme eden Barbara Foxley (London, J.M.Dent and Sons, 1911), sf. 61-63. Ve aynı zamanda J.N.Skklar, *Men and Citizens/İnsanlar ve Yurttaşlar* (Cambridge, The University Press.1969), sf. 49.

ilkelerinde samimi olup olmadığını, kendisinin ilgili olmadığını kendi olaylarında uygulayıp uygulamadığını veya daha iyisi bunların takip edilmesinden dolayı bir zarar kaybına uğrayıp uğramadığını belirlememiz gerekir. Freud hınç olarak bilinen gerçeği, çoğu kez maskeli balodaki kin gibi bir anlam vererek savunur. O, adalet duygusunu motive eden enerjinin hınç ve kıskançlıktan ödünç alındığını ve bu enerji olmadan adalet verme arzusunun (az veya çok) olmayacağını söylemek ister. Adalet anlayışlarının bizim için birkaç çekiciliği vardır. Ki bunlar, bu veya benzer duygulardan türer. Yanlılıkla hınç ve kinin birleşmesine dayanan da bu taleplerdir.

Ne yazık ki, diğer özel psikolojilere ilişkin probleme dokunulamasının üzerine gidilmelidir. Her durumda onlara hınçla aynı şekilde muamele edilmelidir. Birisi davranışların risk ve belirsizlik, egemenlik ve boyun eğme vb. yapılandırılmasını değerlendirmeyi dener. Büyük ihtimalle adil kurumlar oluşturur ve daha sonra onların bu kurumları çalışır duruma getirip getirmediğini veya etkisizleştirip etkisizleştirmediğini hesaplayabilir. Biz aynı zamanda, orijinal pozisyondaki kişiler açısından seçilen anlayışın, bizim eğilimlerimiz her neyse o şekilde olmasını kabul edilebilir veya en azından bunun tolere edilebilir olup olmadığını sormaya ihtiyaç duyarız. En lehte alternatif adil temel yapı tarafından büyük ihtimalle bir ölçüde desteklenen bütün bu eğilimlere izin veren yerdir. Çatışan eğilimleri olan kişiler arasında bir iş bölümü vardır. Elbette, bu davranışların bazıları eğitilmiş belirli yeteneklerin yaptığı yolda bir ödül kazanabilir. Mesela atılganlığa istekli ve alışılmadık riskleri alanlar bunu yapabilir. Ama öyle de olsa, problem doğal varlıklara dönen dördün bütünü üzerindedir ve o da dağıtıcı payların incelenmesiyle kaplanmıştır. (§47) Sosyal bir sistemin açıkça yapması gereken, eğilimleri ve bastırılmakla ve hayal kırıklığına uğramakla sınırlı özlemleri cesaretlendirmektir. Bu suretle, özel psikolojilerin örnekleri toplum tarafından öğrenilir veya bunun düzenlemeleri desteklenir veya bunlar kabul edilebilir şekilde uzlaştırılabilir. Bu durumda adalet, anlayışı seçiminin yeniden incelenmesine gerek yoktur. Gerçi göstermemekle birlikte, ben inanıyorum ki, hakkaniyet olarak adalet ilkeleri bu sınavdan geçmişlerdir.

## 82. ÖZGÜRLÜĞÜN ÖNCELİĞİNİN ZEMİNLERİ

Şimdiye kadar özgürlüğün önceliğinin anlamını ve önceliğinin çeşitli kurallarının nasıl işbirliği içinde olduklarını inceledik. (§§39,46) Sözleşme bakışının bütün ana unsurları bizim önümüzdedir. Şimdi bu önceliğin ana zeminleri incelenecektir. Ben, eğer orijinal pozisyondaki kişiler temel haklarını bilirlerse, bu haklarını etkili şekilde kullanmayı bildiklerini, onların büyük ekonomik avantajları daha az özgürlüğe değişmeyeceklerini varsayıyorum. (§26) Sadece sosyal şartları bu hakları tam olarak tesis etmeye izin vermediğinde, birisi bunların sınırlandırılmasını kabul edebilir. Eşit özgürlükler sadece uygarlığın kalitesinin değişmesi gerekli olduğunda inkar edilebilir ve dolayısıyla herkes zamanla bu özgürlüklerini yaşayabilir. İyi düzenlenmiş bir toplumda bütün bu özgürlüklerin gerçekleşmesi, uzun vadede iki ilkeye ve bunların kabul edilebilir olumlu şartlar altında sürekli olarak takip edildiği zaman öncelik kurallarına tabidir. O nedenle, burada bizim problemimiz, orijinal pozisyon açısından görüldüğü üzere iyi düzenlenmiş bir toplumda özgürlüğün önceliği için olan nedenleri özetlemek ve düzenlemektir.

Birinci kısma iki ilke için olan argümanın içerdiği nedenleri hatırlayarak başlayabiliriz. İyi düzenlenmiş bir toplum, kamusal adalet anlayışı etkili şekilde düzenlenmiş olan toplum olarak tanımlanır. (§69) Bu tür bir toplumun üyeleri, kendilerini serbest ve eşit ahlaklı kişiler olarak görürler. Yani, onların her biri, birbirlerine karşı meşru talepte bulunmayı düşünen ve temel amaçlara ve çıkarlara sahiptirler ve kendilerini de bunlara sahip görürler, yanı sıra birbirlerine karşı meşru talepte bulunacaklarını düşünürler ve onların hepsi eşit saygı ve toplumlarının temel yapıya göre yönetilmesi için gerekli ilkeleri belirleme hakkına sahiptirler ve kendilerini de buna sahip görürler. Onlar aynı zamanda kendi davranışlarını normal olarak yönetebilecekleri adalet duygusuna sahiptirler. Orijinal pozisyon, kişiler arasındaki tasarlanmış uygun karşılıklılığı ve eşitliği somutlaştırmayı belirlemiştir ve verili temel amaçlar ve çıkarlar birinci ilke kapsamındaki özgürlükler tarafından korunmakta ve bunlar bu ilkeye öncelik vermektedir. Örnek olarak dini menfaatlerin eşit vicdan özgürlüğünün teminatı altında bulunduğu incelenmiştir. (§§33-35) Bu bağlamda, tarafların bazı özel temel çıkarlarını korumayı aradıklarını birisinin zihninde tutması gerekir. Buna rağmen, cehalet perdesinin sadece bu çıkarın genel doğasını verdiğini de onlar

bilmektedir; mesela dini çıkar böyledir. Onların amaçları sadece bazı dinleri veya başkalarını uygulamak değil; fakat belirli bir dini uygulamaktır, yani o neye dönüşürse dönüşün kendi dinlerini uygulamaktır. (§28) Orijinal pozisyondan olan bilinmeyen ama özel olan çıkarlarını korumak amacıyla onlar taahhütlerin zorlanması açısından, (§29) temel özgürlüklerine öncelik vermeye rehberlik ederler.

İyi düzenlenmiş bir toplum, aynı zamanda tarafların en yüksek derecedeki çıkarlarının ve diğer çıkarlarının, onların temel çıkarları dahil sosyal kurumlar tarafından nasıl şekillendirileceğini ve düzenleneceğini gerçekleştirir. (§26) Taraflar kendilerini, nihai amaçlarını düzeltebilecekleri ve değiştirebilecekleri ve bu bağlamda kendi özgürlüklerini korumaya öncelik verebilecekleri serbest kişiler olarak düşünürler. Temel yapıya hükmeden adalet ilkelerinin içindeki tarz, özerklik ve nesnellik açıklamasıyla birlikte örneklendirilmiş olup, (§78) bu iyi düzenlenmiş bir toplumdaki en yüksek dereceli çıkarın elde edildiğini gösterir.

Nitekim orijinal pozisyondaki kişiler belirli bir çıkarlar hiyerarşisiyle hareket ederler. Onlar ilk önce yüksek dereceli çıkarlarını, temel amaçlarını (sadece bildikleri genel şekilde) sağlamlaştırırlar ve bu olgu onların özgürlüğe verdikleri önceliği yansıtır. Onların diğer arzularını ve amaçlarını geliştirmekte muktedir kılan araçların elde edilmesi ikincil bir yerdedir. Buna rağmen, özgürlük içindeki temel çıkarlar belirli bir nesnellüğe sahiptir; yani bu temel özgürlüklerin etkili şekilde kurulmasında bu çıkarlar her zaman kontrol edilebilir görünmez. Bu çıkarların gerçekleşmesi belirli sosyal şartları gerektirir ve istenilen ihtiyaçlara ve maddelere erişilmesi temel özgürlüklerin neden bazen kısıtlanması gerektiğini açıklar. Ancak, onlar iyi düzenlenmiş bir toplumda olumlu şartlar altında gerekli şartların ve ihtiyaçların ve istenilen maddelerin tatmin düzeyi bir defa elde edildiğinde, yüksek dereceli çıkarlar düzenleyici olmaya ondan sonrada devam eder. Gerçekte, Mill'in varsaydığı gibi bu çıkarlar, toplumun durumunun bunları etkili şekilde ifade etmeye imkan vermesiyle daha yoğun hale gelir. Bu suretle, bunlar sonunda düzenleyici olurlar ve önceki yerlerini göstermeye başlarlar.<sup>13</sup>

---

<sup>13</sup> Bakınız J.S.Mill, *Principles of Political Economy/Siyasal Ekonominin İlkeleri*, W.S.Ashley tarafından edit edilmiştir (London, Longmans Green, 1909), sf. 210. Referans birinci bölümün son paragrafı §3'üm kısım. 1-bk.II. Çıkarlar hiyerarşisi nosyonunun açıklaması için eğer bu pasajı okursak, bunun bana sözlüksel sıralamada rehberlik ettiğini ve açıkladığım görüşün esasen Mill'in metninde olduğu görülecektir. Onun buradaki

Temel yapı daha sonra, serbest dahili hayatın çeşitli çıkarlar topluluğunu güvence altına alır. Nitekim bunlar, kişilerin ve grupların elde etmeyi aradıkları sosyal birlik oluşumları içindeki eşit özgürlükle tutarlı olan hususlar ve onların ilgili oldukları amaçlar ile mükemmelliklerdir. (§79) İnsanlar, kendi kuruluşlarına hükmeden yasalar ve kurallar üzerinde, bizzat bu işlerde yer alarak doğrudan veya kültürel bağlarla ve sosyal durum itibarıyla bağlı oldukları temsilcileri aracılığıyla kontrol yapmak isterler.

Özgürlüğün önceliğinin zeminleri, adaletin iki ilkesinin birinci kısmındaki argümanla çok fazla kaplanmıştır. Şimdi argümanın ikinci kısmına dönmeli ve iyi düzenlenmiş bir toplumdaki muhtemel oluşumların, bu önceliğe çeşitli duygular ve davranışlar tarafından zarar verilip verilmediğini sormalıyız.(§80) Önemli ihtiyaçlar tatmin edilse ve gerekli maddi araçlar elde edilmiş olsa bile, insanların refahın dağıtımındaki kendi göreceli pozisyonlarına olan ilgilerinin devam edeceği görülmektedir. O nedenle, biz eğer herkesin büyük oranda pay istediğini varsayarsak, sonuç maddi bolluk arzusunun büyümesinin hep aynı olacağı yönündedir. Bir amaç için olan her bir çaba kolektif olarak elde edilmedikçe, üretkenliğin ve ekonomik gelişmedeki verimliliğin yükselmesiyle birlikte toplum akla uygun olarak, daha fazla meşgul hale gelecektir. Dahası bu amaçlar özgürlüğün önceliğinin altının kazanmasında oldukça hakim duruma gelir. Bazıları eşitlik eğilimine kesinlikle bu zeminde itiraz etmekte, bunun için sosyal refahtaki göreceli paylarıyla birlikte bireysel takıntının ortaya çıkacağını düşünmektedir. Fakat bu doğru olmakla birlikte, iyi düzenlenmiş bir toplumda büyük olasılıkla daha büyük eşitliğe doğru bir eğilim vardır. Bu toplumun üyeleri kendi göreceli pozisyonlarında bu tür küçük çıkarları elde etmektedirler. Daha önce gördüğümüz üzere, onlar hıncın ve kıskançlığın çok fazla etkisinde değildirler ve onların büyük bir kısmı, başkalarının sosyalliklerinden uzak, büyük kolaylıkların ve hazların dehşeti olmaksızın, kendi hayat planlarının ve kendi kuruluşlarının yargılamasında iyi olanı yapar görülmektedir. Nitekim daha mutlak veya göreceli ekonomik refah uğruna, onlara özgürlüklerini kısmayı hatırlatan güçlü eğilimler yoktur.

---

tartışması *Utilitarianism/Faydacılık*'taki pasaja uymaktadır, ch.II, pars.6-8, diğer referanslara ch.deki dipnot 23'de atıf yapılmıştır.

Elbette, adil bir toplumda herkes statü meseleleriyle ilgili değildir ve bu takip edilmez. Belki de asıl birincil değer olarak kendine saygı açıklaması, bizim diğer değerleri nasıl büyük bir önemle düşündüğümüzü vurgulamak için yapılmıştır. Ancak iyi düzenlenmiş bir toplumda statüye olan ihtiyaç, adil kurumların kamusal tanınmasıyla karşılaşır. Dolu ve pek çok serbest çıkarlar topluluğunun farklı dahili hayatının her ikisiyle birlikte eşit özgürlüğe izin verilir. Adil bir toplumda öz saygının temelleri birisinin gelir payı olmayıp, temel hak ve özgürlüklerin kamusal olarak teyit edilen dağıtımıdır. Dahası bu dağıtım eşit olmalı, herkes geniş toplumun ortak işlerinin idaresiyle karşılaştığında benzer ve güvenceli statüye sahip bulunmalıdır. Hiç kimse statüsünün daha ileri siyasal yollarla güvence altına alınacağı eşitliğin anayasal onayın ilerisine bakmaya eğilimli olmamalıdır. Tek bir şey için, o da bunun onları siyasal pozisyonları itibariyle daha dezavantajlı ve zayıf duruma düşürmesidir. Bu aynı zamanda, toplumun temel yapısı tarafından tanımlanan kamusal oluşumun onların değerinin düşüklüğüne etki eder. Kamu hayatındaki bu ikincil sıralama aslında öz değerini aşığılanması ve yok edilmesidir. Dahası buna eşit özgürlüğe göre daha az sessiz kalmakla, birisi her iki sayılanı da kaybeder. Bu özellikle daha adil duruma gelen toplum için muhtemelen gerçektir. Eşit haklar ve karşılıklı saygının kamusal davranışları siyasal dengeyi sürdürdüğü ve yurttaşların kendi değerlerinden emin oldukları sürece önemli bir yere sahiptir. Nitekim toplumun çeşitli sektörleri arasındaki sosyal ve ekonomik farklılıklar, bizim düşünebileceğimiz mukayese edilemez gruplar, siyasal ve sivil eşitsizlikten doğan müzayakadan ve kültürel ve etnik ayrımcılıktan dolayı, büyük bir ihtimalle kabul edilmesi kolay bir düşmanlık oluşturmazlar. Eşit yurttaşlık pozisyonu olduğunda, statüye gerek duyan bu cevaplara göre eşit özgürlüklerin hepsi daha gerekli hale gelir. Özgürlüğün önceliğinin samimi olarak sürdürülmesi için, insanların öz güvenine dayanan göreceli ekonomik ve sosyal avantajların önemini elemeyi arayan adalet anlayışını seçmeye sahip olmak gerekir.

O halde, iyi düzenlenmiş bir toplumda kendine saygı, herkes için eşit yurttaşlık statüsünün kamusal onayı tarafından güvence altına alınır. Maddi araçların dağıtımı, eşitsizliklerin sırasını daraltan ve bu suretle bağışlanabilir hıncı ortaya çıkarmayan adil kurumların arka planı tarafından düzenlenen saf usulü adalete göre kendisi dikkate alınmak



üzere bırakılır. Bu yolla, statü problemiyle ilgilenmenin birkaç avantajı vardır. Şöyle varsayalım: birisinin başkaları için değerli olması, o birisinin, gelirin ve refahın dağıtımındaki göreceli yerine dayanır. Bu olguda, yüksek statüye sahip olmak, toplumun büyük kesimine oranla daha fazla maddi araca sahip olmayı ifade eder. Herkes yüksek statüye sahip değildir ve bir kişinin pozisyonunun gelişmesi bir başkasınınkinin azalmasıdır. Kendine saygının şartlarının sosyal işbirliğiyle yükselmesi imkânsızdır. Statü araçları, söz gelişi sabittir ve her bir insanın kazancı diğerinin kaybidir. Bu durum, çok açık olarak büyük bir şanssızlıktır. Kişiler kendi öz değerlerini ararken birbirlerine tuhaf gelebilirler. Bu birincil değer verilmiş üstünlüğüyle, orijinal pozisyonundaki taraflar kendilerini kesinlikle çok muhalif bulmak istememişlerdir. Elde edilmesi imkânsız değil ise de, sosyal birliği iyi yapma eğilimi zordur. En iyi çözüm, her zaman aynı statüyü tanımlayan temel özgürlüklerin tahsisıyla gerçekten eşitliği sağlayan kendine saygının birincil değerine mümkün olduğu kadar destek olmaktır. Aynı zamanda, maddi araçların göreceli payları ikincil bir yere indirilmelidir. O nedenle, biz sosyal düzenin adalet ilkeleri tarafından işaret edilen iki parçasının oluşumunda başka bir nedene ulaştık. Bu ilkeler, eşitsizliklerin katkılar için geri dönüşüne izin verirken, bu herkesin yararına olduğu içindir. Özgürlüğün önceliğinin eşitliğe yol açması sosyal temeldeki saygıdandır.

Bu fikrin tam olarak taşınamaması oldukça kolaydır. Bir dereceye kadar insanların kendi değer duygusu onların kurumsal pozisyonuna ve gelirdeki paylarına dayanır. Eğer, buna rağmen sosyal hınç ve kıskançlık açıklaması ses veriyorsa, o takdirde, uygun arka plan düzenlemeleriyle bu eğilimler aşırı olmaz. Ancak teorik olarak, eğer gerekiyorsa biz kendine saygıyı beklentileri tanımlayan endekste birincil değerlere dahil edebiliriz. Daha sonra fark ilkesinin uygulanmasında bu endeks bağışlanabilir hıncın etkilerine izin verebilir. (§80) Bu durumda daha az avantajlı olanların beklentileri bu etkilerin şiddetinden daha düşük olabilir. Kendine saygı için bazı uyarlamalar, en iyi şekilde tarafların daha fazla enformasyon sahibi oldukları ve siyasal belirlemelerin uygulandığı yasama aşamasının bakış açısından kararlaştırılarak yapılabilir. Hiç kuşkusuz bu problem istenmeyen bir komplikasyondur. Adaletin kamusal anlayışında sadeleştirmenin kendisi arzu edilen bir şey olduğundan bu yana (§49), ortaya çıkan bağışlanabilir hıncın şartlarından mümkün olduğu kadar sakınılmalıdır. Ben bunu düzeltmek için bu noktadan

söz etmedim, sadece daha az avantajlı olanların gerek duydukları beklentilerin anlaşılmasının ve böylece bunun kendine saygının birincil değere dahil edilmesinin not edilmesi için bundan söz ettim.

O halde, argümanın ikinci kısmı özgürlüğün önceliğinin onayı içindir. Hala bazısı, toplumların kendine saygıyı onaylamada ve hınçla ile diğer yıkıcı eğilimlerle başa çıkmada başka yollara sahip olduğunu ileri sürerek özgürlüğün önceliğinin bu açıklamasına itiraz edebilirler. Nitekim feodal veya kast sistemindeki her kişi şeylerin doğal düzeni içinde kendisine tahsisli bir yer olduğuna inanır. Onun mukayeseleri muhtemelen kendisine ait mülk veya kastla sınırlanmıştır. Bu dereceler, çok fazla mukayese edilmez gruplar içinde yürürlüktedir. Nitekim bu gruplar bağımsız şekilde insan kontrolünde kurulmuş olup, din ya da teoloji tarafından yaptırımı bağlanmıştır. İnsanlar, kendi kendilerine kendi pozisyonlarından istifa ettiklerinde, bu bile sorgulama olarak ortaya çıkar ve hepsi kendisini kendi mesleklerine atanmış gördüklerinden, her biri ilahi bir takdirin gözünde eşit olarak kadere dayanan ve eşit olarak asil olmaya tutunurlar.<sup>14</sup> Bu toplum anlayışı adalet problemini, bunun ortaya çıkmasına imkan veren durumu düşüncede ortadan kaldırarak çözer. Temel yapı esasen belirlenmiş olan hiçbir şeyi insanların etkileyemeyeceğini söyler. Bu bakış açısına göre, insanların dünyadaki yeri, eşit rızayla sosyal düzenin ilkelerinin eşleşmesi suretiyle oluştuğunun varsayılmasının yanlış algılama sonucu olduğu yönündedir.

Bu fikrin aksine, ben, tarafların kendi adalet anlayışının benimsemesi suretiyle kendilerine toplum hakkındaki genel olguların bilgisinin rehberlik ettiğini varsayıyorum. Onlar, kurumların sabit olmadığını, doğal şartlar tarafından ve sosyal grupların etkinlikleri ve çatışmalarıyla değiştirildiğini ve bunun zamanla değiştiğini itirazsız olarak kabul ederler. Doğanın kısıtlamaları tanınmıştır; fakat insanlar kendi sosyal düzenlemelerini şekillendirmekten aciz değildirler. Bu varsayım, adalet teorisinin arka planının aynı şekildeki bir parçasıdır. Bunu iyi

---

<sup>14</sup> Bu noktada bakınız Max Weber, *Economy and Society/Ekonomi ve Toplum*, Guenther Roth ve Claus Wittich tarafından edit edilmiştir (New York, Bedminster Press, 1968), vol.II, sf. 435f, 398f. Dinde ve farklı sosyal katlarda bazı şeyler üzerine olan genel yorumlar için bakınız sf. 490-499. Aynı zamanda Ernst Troeltsch'in *The Social Teaching of the Christian Churches/Hristiyan Kiliselerinin Sosyal Öğretisi*, tercüme eden Olive Wyon (London, George Allen and Unwin, 1931), vol.1. sf. 120-127, 132f, 134-138 ve Scheler, *Resentment/Kin*, sf. 56f.

düzenlenmiş bir toplumda kapanmış olan hınç ve diğer anormal eğilimlerle belirli yollarla ilgilenmek takip eder. Mesela, o yanlış duyurular veya asılsız inançlarla onu kontrol altında tutamaz. Eğer o orijinal pozisyondaki gerçek genel inançtaki rasyonel kişilerin kabul ettiği ilkelere uyumlu ise, bizim problemimiz toplumun nasıl düzenleneceğidir. Kamusal şartlar tarafların toplumun üyesi olarak, aynı zamanda genel olguları bildiklerini varsaymalarını gerektirir. Başlangıç anlaşmasının muhakemesi kamu anlayışına ulaşılmasının yolunu açar. Elbette, gerekli ilkelerin ne olduğu hususunda yapılan çalışmada, biz, sağduyu ve var olan bilimsel mutabakat tarafından kabul edilen şimdiki bilgiye güvenmeliyiz. Ancak bunun yapılmasında kabul edilebilir hiçbir alternatif yoktur. Biz kurulmuş inançların değiştiğini kabul etmek zorundayız. Kabul edilmesi rasyonel görünen adalet ilkelerinin de aynı şekilde değişmesi mümkündür. Nitekim doğal düzene sabitlenmiş inancın yaptırımılaştırdığı hiyerarşik toplum terk edildiği zaman, burada bu inancın doğru olmadığı varsayılabilir. Sıralı düzen içindeki adaletin iki ilkesi yönünde bir eğilim kurulabilir. Eşit özgürlüklerin etkili korunması artarak öz saygının desteklenmesinde birinci derecede önemli hale gelir ve bu birinci ilkeyi onaylar.

### 83. MUTLULUK VE BASKIN AMAÇLAR

Adaletin faydası sorunuyla meşgul olan bir pozisyon almak amacıyla, ben adil kurumlar çerçevesinde, bizim rasyonel plan seçimimizin ve kendi iyimizin düzenleyici unsuruyla birleşmesinin usulünü inceleyeceğim. Bu konuya, bu kısımdaki mutluluk anlayışına dönerek dolaylı bir anlatım tarzıyla yaklaşacağım ve bunu düşünmenin çekiciliğini baskın amaçlar tarafından belirlenmesi olarak not edeceğim. Bunu yapmak doğal olarak hedonizm sorununa ve benliğin birliğine öncülük edecektir. Bu meselelerin nasıl bağlantılı olduğu zamanı geldiğinde görülecektir.

Daha önce söylediğim üzere, belirli niteliklerle, kişi, hazırladığı olumlu şartlar altında (az veya çok) rasyonel hayat planının yolunu başarıyla yürüttüğü (az veya çok) zaman mutludur ve kendi amaçlarını yerine getirdiğinde makul olarak kendisine güven duyar. (§63) Nitekim bizim rasyonel planlarımız iyi gittiğinde ve daha önemli amaçlarımız gerçekleştiğinde mutlu olduğumuz gibi, haklı olarak iyi talihimizin devamından da son derece emin oluruz. Mutluluğun elde edilmesi şart-

lara ve şansa bağlıdır ve bundan dolayı olumlu şartların oluşması gerekir. Mutluluk kavramını ayrıntılarıyla incelemeyeceğim. Bunun hedonizmle olan bağlantısını ortaya çıkarmak için bizim daha ileri birkaç noktayı incelememiz gerekir.

Her şeyden önce mutluluğun iki yönü vardır: bunlardan birincisi kişinin gerçekleştirmek için çaba gösterdiği rasyonel hayat planının (etkinliklerin ve amaçların programlandığı) başarılı şekilde yürütülmesidir; diğeri onun emin olduğu güvenin desteklediği iyi nedenlerin başarısının devamını sağlayacağına ilişkin zihni durumudur. Mutlu olmak iki hususu ihtiva eder: icraatta belirli bir başarı ve sonuç hakkında rasyonel bir güvence.<sup>15</sup> Mutluluğun bu tanımı objektiftir. Planlar bizim hayat şartlarımıza göre belirlenmiştir ve bizim güvenimiz sahih inançlara dayanmaktadır. Alternatif olarak, mutluluk sübjektif olarak aşağıdaki şekilde tanımlanabilir: kişi rasyonel hayat planının başarılı bir yolda yürüdüğüne (az veya çok) inandığı zaman mutludur ve önce olduğu gibi, ilave olarak eğer hatalı ve kandırılıyor ise, bu durumda olasılıkla ve tesadüfle onun yanlış anlamasına karşı doğru yolu göstermekle hiçbir şey olmaz. Fakat iyi talihle o kendi hayal aleminden çıkartılamaz. Tercih edilecek tanım, adalet teorisine en iyi uyan ve bizim değerimizin düşünölmüş yargılarıyla bağlantılı olan tanımdır. Bu noktada, daha gerideki birkaç sayfada orijinal pozisyondaki tarafların doğru inanca sahip olduklarını varsaydığımı işaret etmiş olmamdan dolayı bu kadar gözlem yeterlidir (§82). Onlar genel gerçeklerin ışığında, insanlar ve onların toplum içindeki yerleri hakkındaki adalet anlayışını kabul ederler. O nedenle, onları, onların kendi hayat planlarının çerçevenmesinde benzer şekilde akli başında görmeyi varsaymak doğaldır. Elbette, bunların hiçbirisi katı argümanlar değildir. Son olarak, birisi, ahlak teorisinin ait olduğu bir kısım olarak objektif tanımı değerlendirebilir.

Bu tanımı benimseyerek ve daha önce sunulan rasyonel plan açıklamasını akılda tutarak (§§63-65) bazen mutluluğa atfedilen özel karakterleri yorumlayabiliriz.<sup>16</sup> Mesela, mutluluk kendine yeten bir şeydir: yani mutluluk sadece kendi hatırına seçilir. Emin olunuz, rasyonel bir

---

<sup>15</sup> Bu hususta bakınız Anthony Kenny, "Happiness/Mutluluk", *Proceeding of the Aristotelian Society*, vol.66 (1965-1966), sf. 101f.

<sup>16</sup> Özellikle Aristotle, *Nicomachean Ethics*, 1097a15-b21. Aristotle'ın açıklaması için bakınız W.F.R.Hardie, *Aristotle's Ethical Theory/Aristotle'in Etik Teorisi* (Oxford, The Clarendon, Press, 1968), ch.II

plan pek çok (veya en azından birkaç tane) nihai amacı ihtiva eder ve bunlardan herhangi biri kısmen takip edilir; çünkü onun komplimanları ve daha ötesi bir veya daha fazla başka amaçları da keza öyledir. Amaçlar arasındaki karşılıklı desteğin, kendi hatırına yaptığı takip rasyonel planın önemli bir yönüdür ve bundan dolayı bu amaçlar her zaman sadece kendileri için görülmezler. Yine de bütün bir planın yürütülmesi ve yapılabileceği olan güvenin dayanıklılığı, bizim yapmak istememizi ve sadece onun için sahip olduğumuz şeyleri gerektirir. Hak ve adalet dahil bütün incelemeler, (burada iyinin tam teorisi olarak kullanılarak) çizilen plan içinde şimdiye kadar incelenmiştir. Dahası bunun için etkinliğin tamamı kendisine yetmektedir.

Mutluluk aynı zamanda kendine yetmedir: rasyonel bir plan güvenle gerçekleştiğinde hayatı tamamıyla değerli bir tercih/seçim yapar ve ek olarak daha ileri taleplerde bulunmaz. Özellikle şartlar olumlu olduğunda ve icraat kısmen başarılı olduğunda, kişinin mutluluğu tamamlanır. Birisi genel bir anlayışla takip etmeye çalıştığında, eksik hiçbir şey gerekli değildir; daha farklı olarak iyi olan hiç bir yol yoktur. Öyle olsa bile, bizim hayat tarzımızı destekleyen maddi araçlar her zaman daha büyüğünü hayal edebilir ve amaçların farklı bir örneği çoğu zaman seçilebilir. Planın kendisinin gerçekten icra edilmesine hala sahip olunabilir. Sık sık kompozisyon, resim yapılabilir, şiir yazılabilir, insani başarısızlıktan ve şartlardan dolayı bütünden bozulmalar olsa bile, gözle görülür belirli bir bütünlük sağlanabilir. Birileri insani gelişmenin örneği ve öykünmenin modeli haline gelebilir. Onların yaşamları felsefi herhangi bir doktrine göre nasıl yaşanacağı hususunda öğretici olabilir.

O halde, kişi, bu periyotlar aşamasında, yani rasyonel planını başlarıyla gerçekleştirdiğinden ve çabaları amacına ulaştığından dolayı güven duyması için bir sebep bulunduğu mutludur. O şartların bir dereceye kadar fevkalade olumlu ve kendi hayatının tam olmasından dolayı, bütün bunları kutsama yaklaşımı içinde olduğunu söyleyebilir. Daha henüz rasyonel planını geliştirmeyi takip etmeyen birisi, en azından mevcut olmakla normal anlamda mutluluğu aramaktadır. Tek bir şey için, mutluluk diğer şeylerin arasında bizim özlem duyduğumuz tek şey değildir; fakat bütünün kendisinin tasarlanmasının yerine getirilmesidir. Ancak ben aynı zamanda ve ilk önce rasyonel planların hakkın ve adaletin (iyinin tam teorisinin şart koştuğu üzere) kısıtlanmasını tatmin ettiğini varsayıyorum. Birisinin mutluluğu aramadığını söyle-

mek, o kişinin kısıtlamaları ya ihlal etmeye veya onaylamaya hazırlandığını ifade etmek olarak görünür. O nedenle, bu sınırlamaların kabulü zımni yapılmalıdır. Dahası ikinci olarak, mutluluğu aramak çoğu kez belirli tür amaçları -mesela, hayat, özgürlük ve birisinin kendi refahı-aramayı ifade eder.<sup>17</sup> Nitekim kendilerini özveriyle doğru sebebe adayan kişiler veya kendi hayatlarını başkalarının iyi olmasının ilerletilmesine adayanlar, normal olarak mutluluğu aradıklarını düşünürler. Bunu veya hayat planlarını işaretlenmiş derecede bazı nafile işlere göre yapanların azizler ve kahramanlar olduğunu söylemek yanıltıcıdır. Onlar, bu başlık altındaki türden amaçlara sahip değildirlere. Kuşkusuz bu durum kesin olarak tanımlanmaz. Azizler ve kahramanlar ve niyetleri hak ve adaletin sınırlarını kabul eden kişiler, planları başarılı olduğunda aslında mutludurlar. Her ne kadar onlar mutluluk için çaba göstermezlerse de, onlar yine de adaletin taleplerini geliştirdikleri ve başkalarının iyi olmalarını sağladıkları veya çekici olmakta mükemmelliğe ulaştıkları için mutlu olurlar.

Fakat genelde planların arasından rasyonel olanı seçmek nasıl mümkün olur? Bu tür bir kararla yüz yüze gelen bir birey hangi prosedürü takip etmelidir? Şimdi ben bu soruya geri dönmek istiyorum. Daha önce söylediğim üzere, rasyonel plan, tamamı rasyonel tercih/seçim ilkelerini tatmin eden ve eleştirel düşünümSELLİĞİN belirli şekillerini ayakta tutan müzakereci bir rasyonellikle planlar sınıfı arasından seçilmiştir. Biz gerçi sonunda, ilkenin daha ileri rehberliği olmadan hangi planı tercih edeceğimiz hususunda tam olarak karar verebilecek bir noktaya ulaşırız. (§64) Bununla birlikte, benim daha henüz sözünü etmediğim bir müzakere cihazı daha vardır ve bizim amaçlarımızı bu analiz eder. Yani, biz olguyu daha sonra kuracak olan ilkeleri hesaba katmayı umut eden arzularımızın nesnesini daha ayrıntılı veya daha aydınlatıcı bir tasvirle bulmaya çalışabiliriz. Nitekim bu dahili bir planın netice itibariyle mevcut olmasıyla bizim açıklamayı istediğimiz daha dolu ve daha derin bir nitelendirmeye olabilir.

Şimdi yeniden bir tatil planlaması örneğini inceleyelim. (§63) Biz çoğu kez kendimize neden uzak yerleri ziyaret etmeyi arzu ettiğimizi sorduğumuzda, arka planda daha genel belirli amaçların durduğunu ve bunların hepsinin bir başka yer yerine bir yere gitmekle gerçekleştirile-

---

<sup>17</sup> Bu iki nitelik için bakınız Kenny, *Happiness/Mutluluk*, sf. 98f.

ceğini görürüz. O nedenle, biz belirli sanat stillerini çalışmak isteriz ve daha öte düşünömsellik bütün bu hesaplamalar içinde bir planın daha üstün veya eşit şekilde iyi olduğunu ortaya çıkarabilir. Bu bağlamda, biz, Paris'e gitme arzumuzun Roma'ya gitme arzumuzdan daha yoğun olduğunu keşfederiz. Bununla birlikte, çoğu kez daha güzel bir açıklama belirleyici olmakta başarılı olmayabilir. Eğer biz hem meşhur bir Hıristiyan kilisesini, hem de meşhur bir müzeyi görmek istersek, ikisinin arasında sıkışıp kalabiliriz. Elbette bu arzular daha ileri şekilde incelenebilir. Çoğu arzuların ifade edilme şeklinde, hiçbir şey, bizim gerçekten ne istediğimizin tanımlanmasının var olup olmadığının daha fazla açıklamasını göstermez. Fakat biz ihtimale izin veririz, gerçekten, seçmemiz gerekenler arasından müzakereci rasyonaliteyle erken veya geç muhtemelen eşsiz amaçlara ulaşırız. Biz birlikte uygun olmalarına çalışarak, amaçlarımızı çeşitli yollarla süsler, yeniden şekillendirir ve dönüştürürüz. Rasyonel seçme ilkelerini rehber olarak kullanır ve arzularımızı yapabileceğimiz en anlaşılır şekilde formüle eder, sadece tercih alanını daraltabilir; ancak hepsini birden yok edemeyiz. Kararların belirsizliği, bir kişinin pek çok amacının olması, bunların arasında bir ilişki bulunması durumunda, bunlardan hangisine karar vermesi için hazır bir mukayese standardının olmaması olgusundan doğar görünür. Pratik müzakere içinde pek çok durma noktası ve uğruna yapmak istediğimiz şeyleri karakterize eden çok fazla yol vardır. O nedenle, büyük ölçüde başvurulması rasyonel amaç olan bir fikrin, (dahili bir amacın tersi olarak) neden bir tek baskın amacı olduğunu görmek kolaydır.<sup>18</sup> O nedenle, diğer bütün amaçlar ikincil iken, bu tür bir amaç mevcut ise, bu durumda muhtemelen bütün arzular rasyonel olduğu ölçüde, analizlerin kabul edilmesi dikkate alınan ilkelerin uygulandığını gösterir. Rasyonel bir tercih/seçim yapma prosedürü ve bu tür bir tercih/seçim anlayışı, o takdirde mükemmel şekilde anlaşılır olur; müzakere her zaman amaçlarla ilgili olma anlamındadır. Daha az amaçların hepsi sırayla bir tek baskın amacın anlamı olarak emredilmiş olur. Çoğu nihai sebepler zinciri, tedrici olarak birleşir ve aynı noktada buluşur. Bundan

---

<sup>18</sup> "Baskın" , "dahil" amaçlar terminolojileri W.F.R.Hardie'ye aittir, *The Final Good in Aristotle's Ethics/Aristo Etiğinde Nihai İyi*, *Philosophy*, vol.40 (1965). Bu kullanım onun *Aristotle's Ethical Theory/Aristotle'in Etik Teorisi'*ne bağlanmış değildir.

dolayı rasyonel bir karar, sadece hesaplama zorlukları ve enformasyon eksikliği kalıncaya kadar, ilke olarak her zaman mümkündür.

Baskın amaç teorisyenlerinin ne istediklerini anlamak önemlidir: baskın amaç, kişinin kendisinin rasyonel bir karar vermek için her zaman bir seçme yöntemini takip etmesidir. Bunun için üç şeye ihtiyaç vardır. Müzakere anlayışı şu şekilde belirtilmelidir: (1) birinci kişi prosedürü (2) genel olarak uygulanabilirlik ve (3) (en azından olumlu enformasyon şartları ve verili hesaplama yeteneği altında) en iyi sonuca önderlik etmeyi garanti etmek. Biz bu prosedürleri karşılayacak şartlara sahip değiliz. Rastgele bir cihaz genel bir yöntem sağlayabilir; ancak bu sadece özel şartlarda rasyoneldir. Biz günlük hayatta kendi kültürümüzden elde ettiğimiz ve kendi kişisel tarihimiz boyunca elbette değiştirdiğimiz müzakere şemalarını kullanırız. Ancak bu düşünömsellik biçimlerinin hiçbir güvencesi yoktur. Belki bunlar yapmamız gereken- den iyiden uzaklaşırken, yeterli olmayan bizim almaya muktedir olduğumuz çeşitli minimum standartlarla karşılaşabilirler. O nedenle, biz eğer bizim çatışan amaçlarımızı ayırmayı dengeleyen genel bir prosedür arıyorsak veya bunu düşüncede belirtiyorsak, egemen amaç fikrinin en iyi hareket yolu, bunu basitleştirmek ve doğal bir cevap vermek olarak görünmektedir.

O halde, egemen amacın ne olması gerektiğini inceleyelim. Bunun kendisi, bu durum, daha henüz bağımsız olarak başlanılan rasyonel bir hayat planının yürütülmesi belirlenmediği sürece mutluluk olamaz. En fazla söyleyebileceğimiz, mutluluğun dahili bir amaç olduğudur. Nitekim bu, birisinin mutlu olmasının gerçekleşmesinde, planının kendisinin, bunlar her ne ise, amaçların çokluğunu emretmesi anlamına gelir. Diğer taraftan, baskın amacı, siyasal gücü kullanma veya sosyal bir başarıyı övme veya birisinin maddi mülklerini maksimize etmesi gibi kişisel veya sosyal bir amaç olarak düşünmek çoğu zaman mantıksızdır. Bu kesinlikle incelenmiş yargularımıza aykırıdır ve gerçekten insanlık dışıdır. Bu amaçlardan sadece birisinin başka herhangi bir şeyin uğruna aranması bunu yumuşatmaz. Baskın bir amaç için en azından diğer bütün amaçlar sözlüksel sıra olarak önceliklidir ve bunun aranmasının geliştirilmesi her zaman mutlak olarak öncelik alır. Nitekim Loyola baskın amacın Tanrıya hizmet olduğunu savunur ve bununla bizim ruhumuzu kurtardığımızı ifade etmek ister. Loyola, ikincil amaçların dengelenmesinde tek kriterin ilahi niyetlerin ötesini tanımak olduğu



hususunda tutarlıdır. Yalnız başına şu sebepten dolayı tutarlıdır: biz sağlığı hastalığa, zenginliği fakirliğe, onuru onursuzluğa, uzun bir hayatı kısa hayata tercih etmeliyiz. Bir başkası bunlara arkadaşlık ve sevgiyi, nefret ve düşmanlığa tercih etmeyi ekleyebilir. Loyola, bunlar için olan her ne ise, bütün bu ilişkilendirmelere kayıtsız olmalıyız, bizi bir defa bir denge ölçeği içinde eşit olmaktan engelleyerek oransız hale geldiğinde kayıtsız olmalıyız, daha çok Tanrı'nın şanı için inandığımız yöne gitmeye hazır bulunmalıyız der.<sup>19</sup>

Bu kayıtsızlık ilkesinin bizim daha az keyif aldığımız memnuniyetlerle uyumlu olduğu ve bizim oynamamıza ve eğlenmemize izin verdiği gözlemlenmiş olmalıdır. Bu etkinlikler için zihni rahatlatmak ve ruha izin vermek suretiyle biz daha önemli amaçlarımızın en iyi şekilde gelişmesine uygun hale geliriz. Nitekim Aquines da Tanrı'nın bütün insani bilgiyi ve çabayı görme gücünün nihai amaç olduğuna inanmasına rağmen, oyunun ve eğlenmenin hayatımızda bir yeri olduğunu kabul etmek zorunda kalır. Yine de bu memnuniyetlere, bu suretle bunlar da gelişsin veya en azından engellenmesin diye tali amaç olarak ve bir dereceye kadar sadece izin verilir. Biz bu gibi şeyleri düzenlemeliyiz ki, bizim ciddiyetsizlikteki ve jestteki, sevgi ve arkadaşlıktaki günahlarımız nihai amacımızın tamamen gerçekleşmesine müdahale etmesin.<sup>20</sup>

Baskın amacın aşırı doğası, çoğu kez önerilen amacın belirsizliği ve çift anlamlılığı tarafından gizlenir. Nitekim eğer Tanrı ahlaklı olmayı tasarlamış ise, (kesin olarak öyle yapmıştır) o halde ona hizmet etme amacının her şeyin üstünde olması bir dereceye kadar belirlenmemiş olarak kalır. Nitekim nihai niyetler vahiylerden veya belirgin doğal akıldan temizlenmez. Bu sınırlar içinde ahlakın teleolojik doktrini, dengeleme ilkelerinin aynı problemine ve diğer kavramlarla meselesi olan önceliğin belirlenmesine konu olur.

Tartışmalı sorunlar çoğunlukla burada bulduğça, dini etik tarafından ortaya atılan çözümler sadece görünüşte olur. Dahası nihai amaç, siyasal güç veya maddi refah gibi bazı objektif amaçlara ulaşma olarak açıkça belirtildiğinde, kesinlikle belli başlı fanatizm ve zalimlik aşıkâr

---

<sup>19</sup> Bakınız, *The Spritual Exercise/Ruhsal Ekzersiz*, First Week/Birinci Hafta, *Principle and Foundation/İlke ve Kuruluş* başlığı altındaki açıklamalar; Second Week/İkinci Hafta, *Three Occasions When a Wise Choice Can Be Made/Bilge Seçimin(Tercihin) Yapılabilmesinde Üç Fırsat*.

<sup>20</sup> *Summa Contra Gentiles/Hakikat Üzerine*, bk.III.ch.XXV.

hale gelir. Bütün tali amaçlarımız tek amaç olmasına rağmen, kesin olmamakla birlikte, rasyonel tercih/seçim ilkelerini ihlal etmez (sayılmayan ilkeler her ne ise), bu bize hala irrasyonellik veya daha muhtemel olarak delilik gibi gelir. Benlik çirkinleştirilmiştir ve bu durumda sistemin hatırı için onun amaçlarından birisi hizmete konulur.

#### 84. BİR SEÇME YÖNTEMİ OLARAK HEDONİZM

Geleneksel olarak hedonizm (çn:hazcılık) iki şekilde yorumlanır: tek gerçek iyi zevk duygusu çekişmesi veya bireylerin çabaladıkları tek şeyin zevk olduğu yönündeki psikolojik tez. Bununla birlikte, ben hazcılığı üçüncü bir yol olarak anlıyorum, ki bu müzakere anlayışının tamamen baskın amaca taşınmasına çalışmaktır. Bu rasyonel seçimin en azından ilke olarak her zaman nasıl mümkün olduğunu göstermeye çalışır. Buna rağmen, bu çaba başarısız olur. Ben bunu, bunun faydacılıkla sözleşme doktrini arasındaki zıtlık üzerine düşürdüğü ışıktaki kısaca inceleyeceğim. Ben hazcıyı aşağıdaki gibi muhakeme eder diye düşünüyorum. Hazcı ilk olarak şöyle düşünür, eğer insan hayatı akıl tarafından güdülüyor ise, baskın bir amaç bulunmalıdır. Bizim yarışan amaçlarımızı, birbirine karşı daha yüksek bir amaç anlamına gelmek dışında dengeleyen hiçbir rasyonel yol yoktur. İkincisi, hazcı keyfi dar anlamda hoş bir duygu olarak yorumlar. Duygu ve algı tavrı olarak hoşluk baskın amaç rolü için yegane makul aday olmak olarak düşünülür ve dolayısıyla bu kendi içinde tek iyidir. Ki bu yüzden şöyle tasarlanır: yalnız başına iyi olan keyif, birinci ilke olarak hemen şart koşmaz ve daha sonra bizim incelenmiş yargımızla bağdaşmaya sadık kalır. Daha doğrusu keyif, eliminasyon süreci tarafından baskın amaç olarak gelir. Öylesine bir amaç mevcut olduğunda, rasyonel seçimlerin bahşedilmesi mümkündür. Aynı zamanda bu amaç mutluluk veya objektif bir hedef olmamalıdır. Birisinin döngüsellüğinden ve bir başkasının zalimliğinden ve fanatizminden sakınılmalıdır. Hazcı içeriye yönelir. O iç gözlemlerle belirli bazı nitelikteki tanımlanamayan nihai hedefte heyecan verici şeyler ve duygular bulur. Eğer biz istersek, görünüşte hoş gitmeyi bizim sahip olduğumuz olumlu tutumlara yönelik ve devamını istediğimiz ortak duyguların ve deneyimlerin özelliği olarak tanımlamayı varsayarız. Bu durumda diğer şeyler eşittir. Nitekim birisi örneklendirmek amacıyla, hoşlanmayı, çiçekleri koklama, çikolata tatma, sevginin

karşılığını verme vb. özellikleri ve ıstırap özelliğinin tersine benzer ortak deneyimler olduğunu söyleyebilir.<sup>21</sup>

O nedenle, hazcı, rasyonel bir kişinin kesinlikle kendi iyisini nasıl bir usulle belirleyeceğini bildiğini ifade eder. O, hangi planın kendisine acı üzerinden keyfin en büyük net dengesini vaat etmeye açık olduğunu anlar. Bu plan onun rasyonel seçimini, onun yarışan amaçlarını düzenlemenin en iyi yolunu tanımlar. Bütün iyi şeyler homojen olduğu sürece, sayılan ilkeler önemli olmayan şekilde uygulanır ve dolayısıyla keyfin bir amacıyla araç olarak mukayese edilir. Elbette bu değerlendirmeler enformasyon eksikliği ve belirsizliğiyle rahatsız edicidir ve normalde sadece kaba hesaplamalar yapılabilir. Keyfin maksimumunun açık bir iyi fikrini sağlamasının ne önemi olduğu, zaten hazcılık için gerçek bir zorluk değildir. Biz şimdi hayatımıza rasyonel şekil veren tek şeyin aranmasını bildiğimizi söylüyoruz. Sidgwick büyük oranda bu nedenlerle keyfin müzakereye rehberlik edeceği bir tek rasyonel amacı olduğunu düşünür.<sup>22</sup>

İki noktaya dikkat etmek önemlidir. Birincisi, keyif duygunun ve algının özel bir şekli olarak görüldüğü zaman, bu hesaplamaların dayandığı belirli bir ölçü olarak düşünülür. Keyif deneyiminin yoğunluğu ve süresi açısından bakıldığında, gerekli hesaplamalar teorik olarak yapılabilir. Hazcılık metodu mutluluk standardının sağlamadığı bir birinci şahıs seçim prosedürü sağlar. İkincisi, keyfin baskın amaç olarak alınması bizim herhangi bir özel objektif hedefimiz olduğu anlamına gelmez. Biz keyfi pek çok çeşitli etkinlikte ve çok sayıda şeyin konukluğunda bulabiliriz. Dolayısıyla keyifli duyguların maksimize edilmesinin amaçlanması, en azından hala birinci şahıs için rasyonel metot olarak tanımlanan fanatizmin ve zalimliğin ortaya çıkmasının önlenmesi gibi görünür. Ayrıca, hazcılığın iki geleneksel yorumu şimdi daha kolay olarak açıklanabilir. Eğer keyif gerçekten bizim rasyonel planlarımızı belirleyebileceğimiz yegane amacın aranması ise, o halde, kesinlikle keyif tek gerçek iyi olarak görünür ve böylece biz rasyonel müzakereciliğin şartlarından hazcılık argümanı ile hazcılık ilkesine varabiliriz.

---

<sup>21</sup> Örneklandırma C.D.Borod'dan alınmıştır, *Five Types of Ethical Theory/Etik Teorinin Beş Tipi* (London, Routledge and Kegan Paul, 1930), sf.186f

<sup>22</sup> *The Methods of Ethics/Etiğin Metotları*, 7th ed. (London, Macmillan, 1907), sf. 405-407, 479.

Psikolojik hazcılığın bir çeşidi şöyledir: rasyonel tutumun her zaman bilinçli olarak keyfi amaçladığını söylemek çok uzak olmasına rağmen, etkinlikler programı tarafından düzenlenen her durumda, keyif verici duygunun net dengesinin maksimize edilmesini rasyonel tutum dizayn eder. Çoğu bildik yoruma önderlik ettiğinden bu yana, müzakerenin rasyonel yegane metodunu sağlayan keyfi arama tezi, hazcılık fikrinin temeli olarak görünür.

Hazcılığın kabul edilebilir baskın amacı tanımlamakta başarısız olduğu açıkça görünmektedir. Biz sadece keyfin tasarlanmış olduğunu not etmeye ihtiyaç duyuyoruz. Yeteri kadar belirli bir yol içinde onun yoğunluğu ve süresi kişinin hesaplamalarına olması gerektiği gibi dahil olabilir. Daha sonra yegane rasyonel amaç olarak alındığında artık makul değildir.<sup>23</sup> Kesinlikle başka her şeyin üzerindeki özellikli bir duygu ve algı tercihi, dengesiz ve zalim olarak ağır basan arzu, birisinin başkaları üzerindeki gücünü veya maddi refahını maksimize eder. Kuşkusuz bu nedenle Sidgwick, hoşça gitmeyi belirli nitelikli bir duygu olarak kabul etmeye gönülsüzdür. O nedenle onun istediği, eğer keyif kendi istediği gibi hizmet ederse, bilgi, güzellik ve birbirine karşı arkadaşlık gibi ideal değerleri tartmakta nihai bir kriter olarak uygun bulmaktır.<sup>24</sup>

O zaman değişik türde hoşça giden kendileri eşsiz duygu olan, hem de nicel boyutlu yoğun ve süreli keyif olan pek çok olgu vardır. O zaman bunlar arasında bir çelişki olduğunda biz bunları nasıl dengeleyebiliriz? Biz kısa fakat bir çeşit duygu deneyiminin yoğun keyfini mi, daha az yoğun fakat daha uzun bir başka keyif deneyimini mi seçeriz? Aristoteles, eğer gerekli ise iyi insan hayatını arkadaşları için düzenler diyor ve o insan kısa periyotlu yoğun keyifli bir hayatı, uzun süreli hafif keyifli bir hayata, bu bağlamda 12 aylık bir asil hayatı pek çok yıllık

---

<sup>23</sup> *Five Types of Ethical Theory/Etik Teorinin Beş Tipi*, sf.187'de daha geniş bir gözlem olarak.

<sup>24</sup> *Methods of Ethics/Etiğin Metotları*, sf.127'de Sidgwick, memnuniyetin duygunun ölçülebilir niteliği olarak iradeyle ilişkisinde bağımsız olduğuna karşı çıkmaktadır. O, bu bazı yazarların da görüşüdür demektedir; fakat kendisi hiç birisini kabul etmemektedir. O zevki "bir duygu olarak akıllı varlıklar tarafından deneyimlendiğinde, en azından arzu olarak yakalanan veya -mukayese olguları içinde- tercih edilen" şeklinde tanımlamaktadır. Burada onun reddettiği görüş, onun daha sonra amaçlar arasında uyumlu takdim ettiği nihai kriter olarak dayandığı görüş olarak görülmelidir. Bakınız sf. 405-407, 479. Aksi takdirde hazcı tercih/seçim metodu artık takip edilebilen talimatlar sağlar.

monotonluğun varlığına tercih ettiği sürece bu böyledir, diye de ekliyor.<sup>25</sup> Ancak o buna nasıl karar verir? Ayrıca, Santayana şöyle bir gözlemde bulunuyor: biz göreceli keyfin ve acının değerini kendimiz kararlaştırmalıyız. Petrarch, binlerce keyif bir acıya değmez dediğinde, onları mukayesede her ikisinden de daha temel bir standart uygulamaktadır. Kişinin kendisi, bugünkü ve gelecekteki tam olarak sıralanmış olan kendi bütün eğilimlerini, arzularını hesaba katarak kendisi karar vermedir. Biz açıkça müzakereci rasyonalitenin ilerisinde hiçbir gelişme yapamadık. Amaçların çoğulluğu problemi, sübjektif duygular sınıfının içinde yeni baştan ortaya çıkar.<sup>26</sup>

Ekonomi ve karar teorisi bu problemlerin üstesinden gelebilir şeklinde bir itiraz da bulunulabilir. Ancak bu tartışma yanlış anlamalara dayanır. Mesela talep teorisinde, tüketicilerin tercihlerinin çeşitli postulatları tatmin ettiği varsayılır: bunlar alternatifler dizisi üzerindeki bütün siparişlerin dışbükey özelliklerinin sergilenmesini ve devamlılığını vb. tanımlar. Verili bu varsayımlar, eğer ve sadece işlevin değeri daha büyükse, bu tercihlerle bu bağlamda eşleşen bir seçeneğin seçilmesinin diğerine rağmen fayda işlevinin mevcut olduğunu gösterebilir. Bu işlev, bireysel tercihleri karakterize eder. Onun tercihinin belirli şartlarla karşılaşmasını kabul etsek bile, bu onun gerçekte tercih ettiği gibidir. Bu bir kişinin uygun bir tür düzen içinde başlayacağı kendi kararlarını nasıl düzenleyeceği hakkında hiçbir şeyi ileri sürmediği gibi, o kişinin müzakerelerinin sonucunun bir kaydı oluncaya kadar açıkça talebin birisi tarafından makul olarak takip edilecek birinci şahıs seçimi prosedürü de değildir. Ekomistlerin en iyi ilkeler olarak varsaydıkları üzere, rasyonel bireyleri tatmin eden seçimler, karar vereceğimiz zaman bize incelenmek üzere sunulan kurallardır. Fakat çok anlaşılabilir, bu kriterler rasyonel seçimin doğru ilkeleridir (veya bunların benzerleri) ve biz bir kez daha müzakereci rasyonaliteye dönmüş olduk.<sup>27</sup>

---

<sup>25</sup> *Nicomachean Ethics*, 119a17-26

<sup>26</sup> *The Life of Reason in Common Sense/Sağduyu İçinde Hayatın Nedeni* (New York, Charles Scribner, 1905), sf. 237f

<sup>27</sup> Fiyat teorisine yönelik itiraz başarısız olmalıdır; çünkü bu teori öngörülemezliği öngörmeyi aramaktadır. Kişilerin serbest iradeyle verdikleri kararlar, Walras'ın deyişiyle "Gerçekten, mükemmel özgürlük şartları altında biz asla öngörülen kararlar vermeye teşebbüs etmemeliyiz. Bu tür kararların etkilerini sadece matematik açılarından ifade etmeye çalışmalıyız. Bizim teorimizde her bir tüccar kendi faydasını veya is-

O halde, bizim incelenmiş değer yargılarımıza uygun olarak takip edilebilecek hiçbir baskın amacın olmadığı tartışmasız görünmektedir. Rasyonel hayat planının gerçekleştirilmesinin dahili amacı tamamen ayrı bir şeydir. Fakat hazcılığın başarısızlığının rasyonel bir seçme prosedürü sağlaması sürpriz bir durum değildir. Wittgenstein, belirli özel deneyimlerin, bizim anıları hayallerden, inançları varsayımlardan vb. gibi diğer zihni eylemlerden nasıl ayıracağımızı açıklamasını şart koşmasının yanlışı olduğunu göstermiştir. Aynı şekilde, daha önce olası olmayan belirli tür hoş duygular, rasyonel müzakere ihtimalini açıklayan bir hesap birimini tanımlayabilir. Ne keyif, ne de belirli herhangi bir amaç hazcının verdiği rolü oynayamaz.<sup>28</sup>

Filozoflar, karakteristik deneyimlerin, bizim zihinsel hayatımızda farklı pek çok neden için var olduğunu ve bize rehberlik ettiğini varsaymışlardır. Yani bu hedonizmin bizi hiçbir yerde elde edemeyeceğini gösteren basit bir mesele gibi görünürken, önemli olan şey neden birisinin bu tür bir umutsuz yola sığınmak zorunda kaldığını görmektir. Ben şimdiden olası bir nedeni not ettim: bu kendi değerimizin belirlenmesinde yalnızca tercihli seçim alanını daraltma arzusudur. Teleolojik bir

---

teğini belirlemeyi kendi istediği gibi eğmeyi varsaymalıdır." *Elements of Pure Economy/Saf Ekonominin Unsuları*, tercüme eden William Jaffe (Homewood, III., Richard D.Irwin, 1954), sf. 256. Yine bakınız P.A.Samuelsan, *Foundation of Economic Analysis/Ekonomik Aanalizin Kuruluşu* (Cambridge, Harward University Press, 1947), açıklamalar sf. 90-92,97i ve R.D.Luce ve Howard Raiffa, *Games and Decisions/Oyunlar ve Kararlar* (New York, John Wiley and Sons, 1957), sf.16, 21-24, 38.

<sup>28</sup> Bakınız *The Philosphical Investigations/Felsefi Araştırmalar* (Oxford, Basic Blackwell, 1953). Özel tecrübelerin şart koşulmasına karşı argüman pek çok farklı vakia için hep yapılmıştır. Keyfe uygulanması için bakınız G.E.M.Anscombe'nin açıklamalarına, *Intention/Niyet* ( Oxford, Basil Blackwell, 1957). Anscombe şöyle demektedir: "Biz Wittgenstein'in anlam hakkındaki açıklamalarını uyarlamalıyız ve 'Keyif bir intiba değildir, keyfin sonucu olan hiçbir intiba yoktur demeliyiz.' Onlar (Britanyalı Ampristler) düşündükleri bazı şeyleri özel olarak gıdıklamak veya kaşımak için, her ne ise herhangi bir noktayı ifade etmek için oldukça açık şekilde söylemişlerdir." (sf.77) Yine bakınız Gilbert Ryle, "Pleasure/Keyif", *Proceeding of the Aristotelian Society*, susf.vo.28 (1954) ve *Dilemmas/İkilemler* (Cambridge, The University Press.1954), ch.IV; Anthony Kenny, *Action, Emotion and Will/Eylem, Duygu ve İrade* (London, Routledge and Kegan Paul, 1963), ch.VI; ve C.C.W.Taylor, "Pleasure/Keyif", *Analysis*, susf.vol. (1963). Bu çalışmalar daha doğru görüşü sunuyor görünmektedir. Ben metinde, Britanyalı Ampristlerin keyif kavramı dediklerini ahlak felsefesi açısından açıklamaya çalıştım. Bu aldatıcı ise, ben yazarların bahsettiklerini oldukça fazla hafife almış olurum. Bunun gösterileceğine inanıyorum.

teori içinde bulunan iyi anlayışındaki herhangi bir belirsizlik veya çift anlamlılık bunun doğrusuna aktarılır. Bundan dolayı eğer bireylerin iyisi herhangi bir şey ise, söz gelişi, bireyler olarak karar vermek onlara kalırsa, bu nedenle aynı şekilde belirli sınırlar içinde neyin doğru olduğuna onlar karar verirler. Ancak neyin doğru olduğu sadece bir tercih meselesi değildir şeklinde düşünmek doğaldır ve onun için birisi iyi anlayışının belirli bir tanımını bulmaya çalışır.

Bununla birlikte, bir başka neden daha vardır: teleolojik teori toplam iyinin maksimize edilebilmesi için değişik bireylerin farklı iyilerinin mukayesesi için bir yola ihtiyaç duyar. Bu değerlendirmeler nasıl yapılabilir? Belirli amaçlar bireylerin planlarını tek başına organize etmeye hizmet etse bile, bunlar doğru anlayışını tanımlamak için yeterli değildir. Zira bu, sosyal düzenin belirtilmesinin araçlarıyla münasip duygular standardının içine dönüp, çoğul kişiler arasından sanki kişiler arası geçerliliği olan ortak bir payda bulma girişimi olarak görünmektedir. Dahası eğer bu standart hala bir ölçüde rasyonel olan her bir kişinin amacı olarak sürdürülüyor ise, bu bütünüyle daha zorlayıcı bir öneridir.

Sonuç itibarıyla, ben, tutarlı bir teoriyi tanımlamak amacıyla teleolojik doktrin hedonizmin bazı şekillerini zorunlu olarak tahrik etmelidir demiyorum. Bu yöndeki eğilimin belirli bir doğallığa sahip olduğu zaten görülmektedir. Hedonizmin, ahlaki muhakemenin, hedonistlerin formüle etmeye çalıştıkları ölçüde açık ve uygulanabilir bir semptomatik eğilimi olduğunu birisi söylemelidir. Hedonizmin zayıflığı uygun bir belirli amacı maksimize etmeyi tanımlamanın imkânsızlığını yansıtır. Dahası bu teleolojik doktrinlerin yapısının radikal şekilde yanlış anlaşıldığı izlenimi verir. Başlangıçtan itibaren onlar doğru ve iyiyle yanlış yolda ilişki içindedir. Biz öncelikle bağımsız olarak tanımlanan iyiye bakarak hayatımıza şekil vermeye teşebbüs etmemeliyiz. Bizim amacımız doğamızı öncelikle ortaya koymak değildir, daha ziyade arka plan şartlar altında oluşan bu amaçları ve bunların takip ettiği tarzı yöneten bizim kabul ettiğimiz ilkelerdir. Benlik için öncelikli olan onun tarafından doğrulanan amaçlardır. Baskın bir amaç dahi sayısız olasılıklar arasından seçilmiş olmalıdır. Müzakereci rasyonalitenin daha ilerisinde alınan bir yol yoktur. Biz o nedenle teleolojik doktrin ve iyinin öncelikli olduğu görüş tarafından önerilen iyi ve doğru arasındaki ilişkiyi tersine çevirmeliyiz. O nedenle, ahlak teorisi ters yönde çalışarak

gelişir. Ben şimdi bu son açıklamaları sözleşme doktrininin ışığında açıklamaya çalışacağım.

## 85. BENLİK BİRLEŞİMİ

Önceki incelemenin sonucu, bütün seçimlerimizin kabul edilebilir şekilde yapılmasında hiçbir amaç yoktur. Önemli sezgici unsurlar iynin belirlenmesinin içine girerler ve teleolojik doktrin içinde bunlar doğruyu etkilemekle bağlıdırlar. Klasik faydacılık, bu sonuçtan hedonizm doktriniyle kaçınmaya çalışır; fakat bunun bir yararı olmaz. Ne var ki, biz burada duramayız. Bu seçme problemine hedonizmin de aradığı cevap olan yapıcı bir çözüm bulmak zorundayız. Nitekim biz bir kez daha şu soruyla yüz yüze durumdayız: eğer uygun amaçlar örneğini belirleyen tek bir amaç yok ise, rasyonel bir hayat planı gerçekte nasıl tespit edilecektir? Bu sorunun cevabı henüz şimdi verilmiştir: rasyonel bir plan, iynin tam teorisi tarafından müzakereci rasyonaliteyle seçilen plan olarak tanımlanan plandır. Şundan emin olmak gerekir ki, sözleşme doktrini bağlamında, bu cevap tam olarak tatmin edicidir ve hedonizmin yükselmemesini kuşatan problemlerin cevabıdır.

Benim söylediğim gibi, ahlaki kişilik iki kapasiteyi karakterize eder: birisi iyi kavramı içindir, diğeri ise adalet duygusu içindir. Bu gerçekleştiğinde, birincisi rasyonel hayat planı tarafından, ikincisi ise belirli doğru ilkeleri üzerine hareket eden düzenleyici arzu tarafından ifade edilir. O nedenle, ahlaki kişi seçtiği amaçların konusudur ve onun şartlar için olan temel tercihleri, onun serbest ve eşit rasyonel bir varlık olarak hayat tarzını çerçevelemesinde ve bunu şartların tam olarak izin verdiği şekilde ifade etmesinde onu erkli kılar. Şimdi kişinin birleşiminin, onun planlarıyla uyumlu olduğu aşikardır ve bu birleşim takip edilmesi en yüksek sırada olan arzudur. Onun adalet ve hak duygusuyula tutarlı yollar içinde olan rasyonel tercih/seçim ilkeleridir. Elbette, kişi amaçlarının hepsini bir defada şekillendiremez, tedricen şekillendirir; fakat bunu adaletin izin verdiği yollarla yapar. O hayat planını formüle edecek ve takip edecek güce sahiptir ve böylece kendi birleşimini kendisi biçimlendirir.

Baskın amacın belirgin özelliği, onun benliğin birleşimini nasıl elde edeceğini düşünmesidir. Nitekim hedonizmde benlik, kendi fiziki sınırları içinde haz deneyimlerinin toplamını maksimize etmeye çabalar.



Rasyonel bir benlik kendi birleşimini bu usulle tesis eder. Hazzın baskın amaç olmasından itibaren birey kendi bütün görüşlerine, kendi zihninin ve vücudunun doğal varlıklarına bakmaya, hatta doğal eğilimlerine ve ilişkilendirmelerine ve böylece zevkli deneyim elde edeceği pek çok maddeye karşı kayıtsızlaşır. Dahası, kendi canının istediği keyfi amaçlamaz; fakat sadece benliğinin birleşimine verilen keyfi amaçlar. İster kendi keyfi veya isterse başkalarınıninkiler olsun, biz birisinin iyisiyle meşgul olduğumuz sürece, bu bir kenara bırakılabilecek olan daha ileri bir mesele olarak ilerler. Ancak biz bir defa sosyal tercih/seçim problemini incelediğimizde, hedonistik formdaki faydacı ilke mükemmel şekilde doğaldır. Eğer herhangi bir birey hazzın baskın amacını arayarak kendi müzakerelerini emrederse ve kendi rasyonel kişiliğini başka yolla güvence altına alırsa, bu o zaman, bir sayı insanın kendi birlikte çabalarıyla, kendi kolektif eylemlerini grubun keyifli deneyimlerine maksimize edecek bir düzen için çabaladıklarını gösterir. Nitekim tam da yalnız olan bir aziz, Tanrı'nın şanı için çalışır ve böylece azizlerin ortaklığının üyeleri, aynı amaç için her ne gerekli ise onu yapmak konusunda bir araya gelerek işbirliği yaparlar. Birey ile sosyal olgu arasındaki fark benliğin kaynaklarıdır, onun zihinsel ve fiziksel kapasitesi, duygusal duyarlılıkları ve arzuları farklı bir bağlama yerleşmiştir. Her iki durumda da, bu maddeler baskın amacın hizmetindedirler. Fakat onlarla işbirliği yapacak başka organların mevcudiyetine bağlı olarak, bu benliğin hazzı veya sosyal grubun maksimize olmasıdır.

Ayrıca, hedonizme birinci şahıs seçimi teorisi olarak önderlik edecek aynı tür değerlendirmeler, doğru teorisine uygulanır ve fayda ilkesi bunun için oldukça makuldür. İlk önce mutluluğun (hoş bir duygu olarak tanımlanan) tek iyi olduğunu varsayalım. Daha sonra, kurumların da öyle olduğunu kabul edelim. Bu en azından ilk bakışta doğru ilkesinin mutluluğu maksimize etmesidir. Eğer bu ilke tek başına düzenleyici değil ise, bazı ağırlıklara tahsis edilen dağıtım gibi başka bazı kriterler olmalıdır. Ancak hangi referansla bu standartlar sosyal tutumun baskın amacını dengeleyebilir? Bu amacın var olmasından bu yana eğer doğrunun yargıları muhakeme edilebiliyorsa ve keyfi değilse, fayda ilkesi gerekli amacı belirtmek için ortaya çıkar. Doğru tutumun nihai amacını tanımlamak için gerekli başka hiçbir ilke yoktur. Ben Mill'in faydanın

ispatı demesinin altında yatan muhakemenin esasen bu olduğuna inanıyorum.<sup>29</sup>

Şimdi hakkaniyet olarak adaletin tam olarak tersine çevrilmiş bir perspektifi, doğrunun önceliği ve Kantçı yorumlama çerçevesinde ele alınmıştır. Bunu görmek için biz sadece orijinal pozisyonun özelliklerini ve seçilmiş olan ilkeleri hatırlamalıyız. Taraflar haz ile acı kapasitesini benliğin temel görüşü olarak değil, ahlaki kişilik olarak dikkate alırlar. Onlar kişilerin nihai amaçlarının ne olduğunu ve bütün baskın amaç kavramının ret edildiğini bilmezler. Nitekim hedonistik form içindeki fayda ilkesinin kabulü onlara görünmez. Taraflar için başka herhangi bir nesnenin maksimize edilmesine nazaran bu kriterde anlaşmak için fazla bir neden yoktur. Onlar kendilerini, kendi nihai amaçlarını (sayı olarak her zaman çoğuldur) yapabilecek ve seçebilecek varlıklar olarak düşünürler. Tıpkı bir kişinin, kendi hayat planı üzerindeki kararını tam enformasyonun ışığı altında vermesi gibi, (bu vakada empoze edilmiş bir kısıtlama yoktur) çok sayıda kişi de ahlaki varlıklar olarak kendi işbirlikleri açısından bütünüyle adil temsil durumunda karar verirler. Orijinal pozisyonda taraflar, kendi birleşim tarzlarının her biri için tam ve olumlu şartları tesis ederler. Onların özgürlüğe ve onun adil kullanımına yönelik temel ilgileri ve bu özgürlüğü kendi hayat tarzlarını seçen eşit haklara sahip birincil ahlaki kişiler olarak gördüklerinin ifadesidir. O nedenle, onlar şartların izin verdiği sıralı düzen içinde sıralanmış iki adalet ilkesini kabul ederler.

Şimdi bu açıklamaları başladığımız seçimin belirsizliği problemiyle bağlamalıyız. Doğrunun önceliğiyle verilen ana fikir, bizim iyi anlayışımızın seçiminin belirsiz sınırlar içinde çerçevelenmiş olmasıdır. Adalet ilkelerinin ve bunların sosyal bir oluşum içinde gerçekleşmesi, bizim müzakerelerimizin yer almasının sınırlarını tanımlar. Benliğin gerekli

---

<sup>29</sup> Bakınız *Utilitarianism*, ch.IV. Bu kısımda ve özellikle 3.paragrafta Mill'in inanmış görüldüğü husus, eğer kişi mutluluğu tek iyi olarak tesis edebilirse, fayda ilkesini doğrunun kriteri olarak göstermiş olur şeklindeki olguyu dikkate değer şekilde incelenmiştir. Bu kısmın başlığı fayda ilkesinin ispatına yollamada bulunmakta, bizim mutluluğa etki için verdiğimiz argümanın tek başına iyi olduğunu ifade etmektedir. Hiçbir şey hak kavramını şimdiye kadar takip etmemiştir. Sadece makalenin ilk kısmına geri dönerek baktığımızda ve Mill'in ahlak teorisinin yapısı nosyonuna dikkatimizi verdiğimizde, benim §8'de incelediğim ve metnin yukarısında özetlediğim üzere, biz bütün önermeleri Mill'in kendi argümanının ispatı ışığında düzenleyebiliriz.

birleşimi doğru anlayışı tarafından henüz sağlanmıştı. Dahası, iyi düzenlenmiş bir toplumda bu birleşim herkes için aynıdır; herkesin iyi anlayışı kendi rasyonel planı tarafından verilmiştir ve bu plan toplumu sosyal birliklerin sosyal birliği olarak düzenleyen daha büyük kapsamlı bir planın alt planıdır. Değişen boyutlardaki pek çok ortaklık ve amaçlar, adaletin kamusal anlayışı tarafından biri diğeriyle düzeltilmiş olur. Sadece gelişmiş belirli hayat şekillerini ve ideallerini teklif eden karar ile sayısız birey, bazen de kuşaklar test edilmiş olur. O nedenle, hayat planımızın hazırlanmasına biz yeni baştan başlayamayız; biz verili yapısı ve sabit ana hatları olmayan sayısız ihtimallerden tercih/seçim yapmak ihtiyacında değiliz. Dolayısıyla kendi iyimiz üzerine karar vermek için hiçbir algoritma olmadığında, seçmenin birinci şahıs prosedürü bulunmadığında, adaletin ve doğrunun önceliği bu müzakereleri güvenli şekilde kısıtlar ve böylece bunlar daha yönetilebilir hale gelir. Temel hakların ve özgürlüklerin zaten sıkı şekilde tesisinden itibaren, bizim seçimlerimiz, bizim iddialarımızın biri diğeri tarafından çarpıtılamaz.

Hakkın ve adaletin verili önceliğiyle, iyi anlayışının belirsizliği daha az sıkıntılıdır. Gerçekten, teleolojik teorinin kapsadığı düşüncelere öncülük eden baskın amaç nosyonu gücünü kaybeder. Her şeyden önce, tercih/seçim içinde bulunan sadece tercihli unsurlar elimine olmazken, zaten elde olan hakların içindeki kısıtlamalar yine de kapatılmış olur. İnsanların birinin diğeri olan talepleri etkili olmazken, belirsizlik göreceli olarak zararsızlaşır. Dahası, doğru ilkeleri tarafından izin verilen sınırlar içinde, rasyonel müzakerenin ötesinde hiçbir düzeltme standardına ihtiyaç kalmaz. Eğer kişinin hayat planı bu kriteri karşılıyorsa ve eğer kişi bunu gerçekleştirmeyi başarıyorsa ve bunu yapmayı değerli buluyorsa, o başka şeyler yapmış da olsa, onlar daha iyidir demenin hiçbir zemini olmaz. Biz sadece bizim rasyonel iyimizin benzersiz olarak belirlendiğini varsayamayız. Adalet teorisi açısından bu varsayım gereksizdir. İkinci olarak, biz doğru kavramının daha açık ve uygulanabilir tanımını yapmak için müzakereci rasyonalitenin daha ötesine gitmek zorunda değiliz. Adalet ilkeleri belirli bir muhtevaya sahiptir ve bunlara dayanan argüman sadece iyinin ince açıklamasını ve bunun birincil değerler listesini kullanır. Adalet anlayışı bir defa tesis edildiğinde, hakkın önceliği onun ilkelerinin önceliğini garanti eder. Esasen teleolojik doktrin için baskın amaç anlayışlarını çekici yapan iki düşüncenin her ikisi de sözleşme doktrininde eksiktir.

Daha önce hakkaniyet olarak adaletin Kantçı yorumunu tanıtırken, adalet ilkeleri üzerinde oybirliği şartı duygusunun olduğundan söz etmiştim, ki bu dahi tek bir benliğin doğasını ifade etmeye uygundur. (§40) Hazırlıksız olan bu görüş paradoksal görünür. Oybirliği ihtiyacı kısıtlama olmadan nasıl başarısız olur? Bunun bir nedeni cehalet perdesinin herkese aynı yolla muhakeme sağlaması ve böylece şartın doğal olarak tatmin edilmesidir. Ancak daha derin bir açıklama sözleşme doktrinin fayda teorisine muhalif yapısının olgusu içinde yer alır. Daha sonra her bir kişi kendi rasyonel planını tam enformasyon altında hiçbir engel olmaksızın belirler ve toplum daha sonra sonuçlanan planların yerine getirilmesinin toplamını maksimize ederek kazanç elde eder. Diğer taraftan hakkaniyet olarak adalet içinde, hepsi tek başına zamanla birinin diğerine olan taleplerinin ilkeleri üzerinde anlaşmakta hemfikir olur. Bu ilkelere daha sonra mutlak öncelik verilmiştir, böylece bunlar sosyal kurumları sorunsuz olarak düzenlemiş ve bunların her biri planlarını bunlarla uyumlu olarak çerçevelemiştir. Hattın dışında meydana gelen planlar revize edilmelidir. Nitekim önceki kolektif anlaşma, birinci temel yapının belirli özelliklerinin herkesle ortak planından kurulmuştur. Serbest ve eşit ahlaklı olarak benliğin doğası herkes için aynıdır ve rasyonel planların temel oluşumundaki benzerlik bu olguyu ifade eder. Dahası, sosyal birliklerin sosyal birliği olarak toplum nosyonu tarafından gösterildiği üzere, toplumun üyeleri bir başkasının doğasına katılır: biz başkalarının bizim yapmamız gereken şeyleri yapmalarını bizim için yapılmış şeyler olarak takdir ederiz ve aynı şekilde bizim yaptıklarımızı da onlar için yapılmıştır. Benlik, başka benliklerin etkinliklerini gerçekleştirirken, her birinin doğasını ifade etmeye en uygun rıza, hepsi tarafından adalet ilişkilerine uyan ilkeler olur. O halde sonunda oybirliğiyle yapılmış anlaşmaların gerekliliği, toplumun değerlerini arayan sosyal birliğin üyesi olan insanların fikrine bağlanabilir.

Adalet ilkelerine bir defa öncelik verildiğinde, hepsinden sonra hayatımızı organize eden baskın bir amaç vardır diye düşünülebilir. Bu fikir zaten yanlış anlamalara dayanmaktadır. Emin olunuz ki, adalet ilkeleri sözlüksel olarak verimlilikten önce gelir ve birinci ilke ikinciye takaddüm eder. Bu durum, değişikliğin yönünü ve reform çabalarını düzenleyen sosyal düzen anlayışının kurulmasını takip eder. (§41) Fakat insanlar üzerine olan bu ideal talebini tanımlayan bireysel ödev ve yükümlülük ilkeleri, bunun yapılmasını her zaman kontrol etmezler.

Ayrıca, ben baştan itibaren baskın amaç önerisini, iyinin doğrudan bağımsız olarak belirtilen tanımı olan teleolojik teoriye ait olduğunu varsaydım. Bu amacın rolü, doğru kavramını kesin ve kabul edilebilir yapmaktır. Hakkaniyet olarak adalet içinde, bu anlamda baskın amaç olmadığı gibi, daha önce gördüğümüz üzere bu amaca kimsenin ihtiyacı da yoktur. Son olarak, teleolojik teorinin baskın amacı şöyle tanımlanabilir: biz sonuçta bunu asla başaramayız ve o nedenle bunu ilerletmek emri her zaman uygulanır. Burada daha önceki fayda ilkesi neden gerçekten sözlüksel sıra için uygun değildir açıklaması geri çağırılır. Özel olguların bağları kırması dışında sonraki kriter asla oyuna dahil olmaz. Diğer taraftan adalet ilkesi, az veya çok belirli sosyal amaçları ve kısıtlamaları temsil eder.(§8) Kurumların belirli yapısını bir defa gerçekleştirdiğimizde, düzenlemelerin izin verdiği sınırlar içinde kendi iyimizi belirlemede ve takip etmekte özgürüz.

Bu yansımalar açısından teleolojik teori ile sözleşme doktrini arasındaki çelişkiler sezgisel yolla aşağıdaki gibi ifade edilebilir: birincisi iyiyi yerel olarak tanımlar. Mesela, az ya da çok homojen olarak kalite veya deneyimin özelliği ve takdiri bazı toplam üzerinden maksimize olacak kapsamlı büyüklüktedir. Sonraki ise her biri öncekinin içine yerleşen doğru davranışın özel yapısal şekillerini artıran sıranın belirlenmesinin tersi yönde hareket eder ve bu usulle genel bir çerçeveden bütünü için kendi parçalarını çarpıcı, daha çarpıcı belirleyen şekilde çalışır. Hedonistik faydacılık ilk prosedürün klasik örneğidir ve onu sadeliğe zorlayarak örneklendirir. Hakkaniyet olarak adalet ikinci ihtimali örneklerle gösterir. Nitekim dört aşamalı silsile, anlaşmalar ve yasalaştırmalar düzeninin ilkelerinin, standartlarının ve kurallarının hiyerarşik yapısındaki birkaç aşamanın inşa edilmesinin dizaynını formüle etmeye ve sürekli olarak uygulandığında sosyal icraata ve anayasaya yön verir.

Bu silsile davranışın niteliğinin tamamlanmasını amaçlamaz. Bunun yerine, fikri sınırları tahmin eder; ancak bireylerin ve ortaklıkların içindeki belirsiz özgürlük, onların amaçlarını ilerletir ve müzakereci rasyonellik serbestçe hareket eder. İdeal olarak tahmin daha ileri adımlar anlamında birleşir, az ya da çok önemli olmak anlamında vakıalar daha ileri adımlarla açıklanmamış olarak kalır. Tüm yapıma rehberlik eden nosyon orijinal pozisyon ve Kantçı yorumdur: bu nosyon kendi içinde her aşamadaki ilgili enformasyonun seçtiği unsurları ihtiva eder

ve mevcut toplumun beklenmedik şartlarına uygun bir düzenleme sırası oluşturur.

## 86. ADALET DUYGUSUNUN DEĞERİ

Şimdi adalet teorisinin bütün parçaları önümüzdedir ve uygunluk argümanı tamamlanmıştır. Bu iyi düzenlenmiş bir toplumun çeşitli görüşlerini birlikte bağlamak ve bunları uygun bir bağlamda görmek için yeterlidir. Adalet ve iyilik kavramları farklı ilkeleri birleştirmektir ve uygunluk sorunu bu iki kriter familyaların birbirine uyup uymamasındadır. Daha kesin olarak, her kavram ilişkilendirilen yardımcı ilkeleriyle, kurumlardan, eylemlerden ve hayat planlarından değerlendirilen bir bakış açısını tanımlar. Adalet duygusu, adalet ilkelerini uygulayan ve bundan hareket eden, yani adaletin bakış açısına uygun olan etkili bir arzudur. Nitekim iyi düzenlenmiş bir toplumda kendi adalet duygusunu kendi hayat planının düzenleyicisi olarak onaylamayı rasyonel (iyinin ince teorisi tarafından tanımlandığı gibi) bulanlar bunu tesis etmişlerdir. Geriye kalan gösterilmesi gereken şey, bu eğilimin çalışmaya başlaması ve bunun adalet açısından bireylerin iyisiyle bağdaşmasına rehberlik etmesidir.

Bu iki bakış açısı istikrarın belirlenmesinde muhtemelen çok önemli bir faktör olarak bunun uygun olup olmadığı üzerinedir. Fakat iyi düzenlenmiş bir toplumda dahi uygunluk kaçınılmaz bir sonuç değildir. Bizim bunu doğrulamamız gerekir. Elbette, söz konusu olan orijinal pozisyonda adalet ilkelerinin seçilmesinin rasyonelliği değildir. Bu karar için olan argüman zaten yapılmıştır ve eğer bu doğruysa, adil kurumlar kolektif olarak rasyoneldir ve uygun genel perspektiften herkesin avantajıdır. Bu aynı zamanda her birinin başkalarını bu düzenlemelere destek vermesi ve kendi ödev ve taahhütlerini yerine getirmeye sevk etmesi itibarıyla da rasyoneldir. Problem bir kişinin kendi iyisine ait olan düzenleyici arzusunun, enformasyon üzerinde hiçbir kısıtlama olmaksızın ince teorisinin ışığında bakıldığında adalet açısından benimsemiş benimsenmemesidir. Biz bu arzusunun gerçekten rasyonel olup olmadığını bilmek isteriz; birisi için rasyonel olan herkes için rasyoneldir ve bu nedenle kararsızlık eğilimleri mevcut değildir. Daha kesin olarak iyi düzenlenmiş bir toplumdaki verili herhangi bir kişiyi inceleyiniz. Ben şöyle varsayıyorum, o kişi, kurumlar adil ve diğerleri onun-

kine benzer bir adalet duygusuna sahip ise (ve sahip olmaya devam edeceklerini), o durumda onların bu düzenlemelere itaat ettiğini (ve etmeye devam edeceğini) bilir. Biz bu varsayımlarla, ince teoride açıklandığı gibi, kendi adalet duygusunu doğrulamanın birisi için rasyonel olduğunu göstermek istiyoruz. Bunu yapan hayat planı, onun iştirakçilerinin benzer planlarına en iyi cevaptır ve birisi için rasyonel olan herkes için rasyoneldir.

Bu problemin adil bir insanı egoist olmakta haklı çıkarmasının şartı olmaması önemlidir. Egoist kendi çıkarlarının bakış açısına bağlı olan herhangi birisidir. Onun nihai amaçları kendisiyle ilgilidir: onun refahı ve pozisyonu, zevkleri ve sosyal itibarı vb. şeyleri tamamen kendisiyle ilgilidir. Böyle bir insan adil hareket edebilir, yani adil bir insanın yaptığını yapabilir; ancak o yine de egoist olarak kalır. O, onlara adil bir insanın muhakemesiyle bir şey yapmaz. Bu nedenlere sahip olmak egoist olmakla tutarsız değildir. Bu sadece adalet açısından bazı vesilelerle meydana gelir ve onun kendi çıkarları aynı hareket tarzına öncülük eder. O nedenle, ben ne iyi düzenlenmiş bir toplumda bir egoistin adalet duygusuyla hareket ettiğini göstermeye, ne de onun adil hareket ederek kendi amaçlarını en iyi şekilde geliştirdiğini göstermeye çalışmıyorum. Aynı şekilde biz bir egoistin kendisini adil bir toplumda bulduğunu, onun verili amaçlarının onu adil bir insana dönüştürdüğünün iyi bir tavsiye olduğunu da ileri sürmüyoruz. Aksine biz yerleşmiş bir arzu olarak iyiliğin adalet açısından sahiplenilmesiyle ilgiliz. Ben iyi düzenlenmiş bir toplumun üyelerinin zaten bu arzuya sahip olduklarını varsayıyorum. Sorun, bu düzenleyici duyguların onların iyisiyle tutarlı olup olmadığıdır. Biz adaleti veya icraatların ahlaki değerini, belirli bir bakış açısından incelemiyoruz. Biz arzunun iyiliğinin belirli bir bakış açısından benimsenip benimsenmeyeceğini değerlendiriyoruz, yani adaletin kendisini değerlendiriyoruz. Dahası biz bu arzuyu egoistin açısından da değerlendirmiyoruz, bu her ne olursa olsun, biz bunu iyinin ince teorisinin ışığında değerlendiriyoruz.

Ben insan eylemlerinin mevcut arzulardan kaynaklandığını ve bunların tedricen değişebileceğini varsayacağım. Biz verili bir anda kendi amaçlar sistemimizi değiştirmeye tam olarak karar veremeyiz. (§63) Biz şimdi olduğumuz bir tür kişi gibi ve şimdi sahip bulunduğumuz isteklerden hareket ederiz ve olmamız gereken bir tür kişi gibi veya eğer daha önce sadece farklı seçtiğimiz için sahibi bulunduğumuz

arzulardan hareket etmeyiz. Düzenleyici amaçlar özellikle bu kısıtlamaya konudur. Nitekim biz adalet duygumuzu teyit edip etmemesine göre peşinen karar veririz. Bunu yaparken de, adilane bir gelecek üzerinden durumumuzu değerlendirmeye çalışırız. Bir şeylere her iki yolla sahip olamayız. Biz adalet duygusunu koruyamayız ve bunların tamamı aynı zamanda bazı kişisel avantaj sağlamamız için kendimizi gayri adil hareket etmeye hazır olmamızı gerektirir. Adil bir kişi belirli şeylere hazırlanmaz ve eğer o çok kolay cezp ediliyor ise en sonunda hazırlanmış olur.<sup>30</sup> O halde bizim sorunumuz sadece belirli bir psikoloji ve arzular sistemiyle ilgilidir. Açıkça çok fazla istikrar talep ediyor olmamız, bu konuda belirli kısıtlamalar üzerine bağlı değildir.

Bir yorum üzerine olan bir sorunun açık bir cevabı vardır. Herhangi bir kişinin etkili bir adalet duygusuna sahip olduğunu varsayın, o daha sonra buna uyan ilkelere uygun bir düzenleyici arzuya sahip olacaktır. Rasyonel seçme kriteri bu arzuyu dikkate almalıdır. Eğer bir kişi, her şeyin üstünde adalet açısından müzakereci rasyonaliteyle hareket etmek isterse, bu şekilde hareket etmek onun için rasyoneldir. O nedenle, bu oluşumda sorun önemsizdir: bu tür kişiler oldukları gibidirler, iyi düzenlenmiş bir toplumun üyeleri herhangi bir şeyden daha fazla adil hareket etmeyi arzu ederler ve bu arzuyu kendi iyilerinin bir kısmı olarak yerine getirirler. Biz bir defa adalet duygusunu elde edersek, bu adaletin önceliğinin gerektirdiği gibi gerçekten nihai ve etkilidir. Biz bunu hayat planı içinde rasyonel olduğumuz ölçüde doğrularız ve bu bizi korumaya ve bu duyguyu teşvik etmeye önderlik eder. Bu olgu kamusal bilgi haline geldikten sonra, birinci çeşit kararsızlık mevcut olmaz ve bundan dolayı ikincisi de olmaz. Gerçek uyum problemi, birisinin kendi adalet duygusuna sadece başkalarının onu iyinin ince teorisinin belirlediği nedenlere bağlı olarak tanımlamasını tatmin edecek kadar ağırlık verdiğini hayal ettiğimizde olmalıdır. Biz saf vicdani hareket doktrinine güvenemeyiz. (§72) O halde, adil hareket etme arzusunun acıdan, dertten veya ilgisizlikten sakınma ya da kapsayıcı ilgiyi yerine getirme arzusuna benzer nihai bir arzu olmadığını varsayın. Adalet teorisi, adalet duygusunun başka neyi arzuladığının tasvirlerini sağlar

---

<sup>30</sup> Bakınız Philisfa Foot, *Moral Beliefs/Ahlak İnançları, Proceeding of the Aristotelian Society*, vol.59 (1958-1959), p.104. Bu makaleye çok fazla borçlu olmama rağmen, bunu her yönüyle takip edemedim.



ve biz bunları iynin ince teorisini kullanan bir kişinin bu duyguyu kendi hayat planının dzenleyicisi olarak gerçekten onaylamasını göstermekte kullanırız.

O halde, bu sorunu tanımlamak için çok fazladır. Şimdi ben kapsayıcılığın zeminlerini, Şimdiye kadar yapılan değişik noktaları tekrarlayarak not etmek istiyorum. Her Şeyden önce, sızleşme doktrininin gerektirdiği gibi adalet ilkeleri kamusaldir: bu ilkeler, genel olarak kabul edilen ve iyi dzenlenmiş bir toplumun uyeleri tarafından paylaşılan ahlaki kanaatleri karakterize eder. (Ő23) Biz bu ilkeleri sorgulayanlarla ilgilenmeyiz. Hipotezlerle, kişi başka birilerinin yaptığı en iyi seçimi orijinal pozisyon açısından yapmak zorunda kalır. (Elbette, bu her zaman kuşkuludur; fakat bu bütünüyle farklı bir mesele olarak ortaya çıkar.) Şimdi başkaları etkili bir adalet duygusuna sahip olduklarını varsayarken (ve sahip olmayı sürdürür) bizim farazi bireyimiz tüm süre boyunca ne zaman kendi kişisel çıkarının ötesinde bir fırsat olsa, bedavacı olarak hareket etmeye hazır olan yürürlükteki belirli ahlaki duyguları taklit eden siyasaı inceler. Adalet duygusunun kamusal olmasından bu yana, o farazi birey amacına uygun olarak kabul ettiği ahlaki bakışın hilesinin, ikiyüzlülüğünün ve bunu inançsız icra etmenin sistemli yönüne girişip girişmemeyi tartışır. Hile ve iki yüzlülük ona göre yanlış değildir ama ben bunun onu bağladığını varsayıyorum; fakat o duruşunun psikolojik maliyetinin önlemini almanın ve bunu sürdürmenin ve bu sonuğlandığında iğtenliğini ve doğallığını kaybetmenin bir hesabını yapacaktır.<sup>31</sup> Pek çok toplumda, kurumların adaletsizliğinden itibaren, çoğu kez başkalarının kirli davranışları icra etmelerinin ve birilerinin kendi hilelerini kolayca devam ettirmelerinin ve bu tür haksız gösterişlerin yüksek bedelleri olmayabilir ama iyi dzenlenmiş bir toplumda böyle bir konfor yoktur.

Bu ağıklamalar, adil hareket etmekle doğal davranışlar arasında bir bağlantı olduğu olgusuna dayanmaktadır. (Ő74) Verili adalet ilkelerinin iğeriği ve ahlak psikolojisinin kanunları, bizim arkadaşlarımıza karşı adil olmamızı ve bizim önemsediklerimize adaletli davranmamızı öngörür, zira onlarla beraber olma arzusu büyük ölçüde bu sevgilerin ve onların kaybetmelerinden üzüntü hissetmenin bir parçasıdır. O nedenle, diyelim ki, birisi bu ilişkilendirmelere ihtiyağ duyduğunda, dūřünülen

---

<sup>31</sup> Bakınız Foot, age, sf.104.

siyasa muhtemelen sadece bizim sevgi bağıyla bağlı bulunduğumuz ve arkadaşça hissettiklerimize karşı adil davranmak ve sadık bulduğumuz hayat yoluna saygılı olmaktır. Fakat iyi düzenlenmiş bir toplumda bu bağlar oldukça geniş çapta genişler ve kurumsal oluşum bağlarını içine alır, diyelim ki, burada psikolojik üç yasa etkili olur. Dahası, biz genelde, kimin bizim haksızlığımızdan dolayı zarara uğradığını seçemeyiz. Mesela, eğer biz vergilerimizi ödemekte hile yapıyor, yani vergi kaçırıyorsak veya toplum için adil olarak payımıza düşeni yapmaktan kaçınmanın bazı yollarını arıyorsak, bundan herkes, arkadaşlarımız, iştirakçilerimiz vb. zarar görür. Emin olun, biz sevdiklerimizden kazançlarımızın bir kısmını gizleyerek kaçırmayı düşünebiliriz; fakat bunlar şüpheli ve karışık işler haline gelir. O nedenle, iyi düzenlenmiş bir toplumda, etkili bağlar, hem kişileri ve hem de sosyal oluşumları kapsadığından, biz, bizim hilelerimizden kimin kaybettiğini seçemeyiz; ancak bu gibi durumlarda birisinin adalet duygusunu koruyan güçlü zeminler vardır. Bunu yapmak, bizim dikkate aldığımız kişileri ve kurumları doğal ve basit bir yolla korur ve bizim yeni ve geniş sosyal bağlarla karşılaşmamıza öncülük eder.

Bir diğer temel düşünce şudur: bu Aristotelesçi İlke'den (ve bunun refakatçi etkisi), iyi düzenlenmiş bir toplum hayatına iştirak etmenin büyük bir değer olduğunu takip eder. (§79) Bu sonuç, adalet ilkelerinin anlamı üzerine bağlıdır ve bunların herkesin planlarındaki önceliği, aynı zamanda bizim doğamızın psikolojik özelliklerine bağlıdır. Bu bağlantıyı kuran, sözleşme görüşünün ayrıntılarıdır. Çünkü bu tür bir toplum, sosyal birliklerin sosyal birliğidir. İnsan etkinliğinin üstün derecedeki çeşitli oluşumlarını ve verili insan türünün sosyal doğasını, bizim herhangi bir hayat içinde ifade edilen gerçek potansiyellerimizi ve eğilimlerimizi fazlasıyla aşmamızı bu gerçekleştirir. Biz başkalarının işbirliği çabalarına sadece refah anlamında değil, bizim gizli güçlerimizin amacına ulaşması için de bağlıyızdır. Dahası çevredeki belirli bir başarıyla, her bir kişi kolektif etkinliğin büyük zenginliğinin ve çeşitliliğinin keyfini çıkarır. Hatta bu hayatı tam olarak paylaşmak için, bizim hayatın düzenleyici anlayışının ilkelerini kabul etmemiz gerekir ve bu bizim adalet duygumuzu doğrulamamız demektir. Kendimiz olarak bazı şeyleri takdir etmek için bizim belirli bağlılıklara sahip olmamız gerekir. Bir toplumun çabalarının tek bir sosyal birliğe bağlı olması için adalet ilkelerini karşılıklı olarak tanımak ve kabul etmek gerekir; Aristot-

telesçi İlke'ye daha geniş etki yapma imkânını sağlayan, bütün bir toplumun üzerindeki kimlik bağlarını genişleten bu genel doğrulamadır. Birey ve grup başarılarıyla, artık pek çok şey ayrı kişisel değerler gibi görülmez. Oysa bizim adalet duygumuzu onaylamamız, bizim kendimizi dar bir bakışla sınırlandırmamızdır.

Son olarak, Kantçı yorumla bağlı olmamızın nedeni vardır: adil hareket etmek, adil hareket etmek serbest ve eşit rasyonel varlıklar olarak istediğimizi yapabilmek gibi bir şeydir. (§40) Adil hareket etmek ve kendi doğamızı serbest ahlaklı kişiler olarak ifade etmek arzusu, aynı arzuyu pratik olarak söyleyerek belirtmemizle sonuçlanır. Herhangi birisi adalet teorisi hakkında gerçek inançlara ve doğru anlayışlara sahip olduğu zaman, bu iki arzu onu aynı yolda hareket ettirir. Bu arzuların her ikisi de kesinlikle aynı ilkedен hareket eden eğilimlerdir; yani orijinal pozisyonda seçilmiş olanlardır. Elbette, bu tartışma adalet teorisine dayanmaktadır. Eğer bu teori doğru değil ise, fiili kimlik başarısız olur. Ancak, bizim sadece iyi düzenlenmiş toplumun özel durumuyla ilgilenmemizden itibaren, biz, onun üyelerinin onların ilişkilerinin üzerine kurulduğu adaletin kamusal anlayışı hakkında aklı başında bir kavrayışa sahip olduklarını varsaymaya yetkiliyiz.

İyinin ince teorisinin açıklamasının, birisinin adalet duygusunu sürdürmesine imkan veren belli başlı nedenlerinin (veya bunlar tipiktir) bunlar olduğunu varsayalım. Burada ortaya çıkan soru(n), bunların belirleyici olup olmadıklarıdır. Biz burada pek çok yolla birinci ilkenin dengelenmesine benzeyen, dürtülerin dengelenmesine ilişkin bildik zorlukla karşı karşıyayız. Bazen cevap, kesinlikle bir nedenler dengesinin bir diğeriyle karşılaştırılmasıyla bulunabilir. Eğer birinci denge açıkça diğeri hareket tarzını destekliyorsa, bu alternatife dayanan bunun nedenleri güçlü ve onun diğeri alternatiflere dayanan nedenleri zayıf olmalıdır. Ancak bu tür karşılaştırmalarda ileri sürülenler, açıkça bir diğeri yolun aksine giden kıyaslamaya hizmet eden bazı nedenlerin yapılandırılmasının karineleridir. Bu başarısız olduğunda, biz şartlı karşılaştırmaların daha ilerisini elde edemeyiz: eğer birinci denge belirli bir tercihi desteklerse, ikincisi de öyle yapar.

Bu noktada, adalet ilkelerinin içeriğinin karar vermekte önemli bir unsur olduğu aşikardır. Mesela bunun bir kişinin iyisi için mi olduğu, onun sahip olduğu düzenleyici adalet duygusunun onun ihtiyaç duyduğu adalet üzerine mi dayandığıdır. Doğrunun ve iyinin uyumu her

bir anlayışın belirlediği standartlar tarafından belirlenebilir. Sidgwick'in not ettiği üzere, herkesin daha büyük mutluluğunu gerektirdiğinde, kişinin özel çıkarlarının talep edilmesi hususunda faydacılık sağduyudan daha mutlaklıdır.<sup>32</sup> Yine bizim doğal görevlerimizin ilerisine giden hayırlı eylemler, bizim kendimize olan saygımızı hatırlatan iyi eylemler iken, faydacılık, doğal sözleşme doktrininden daha zahmetlidir, onlar haklı olmayı da gerektirmez. Faydacılık daha yüce bir ideal olarak görülebilir: fakat onun bir diğer tarafı, onun zaten daha şanslı olan başkaları için daha büyük mutluluk hatırına, daha az refah ve özgürlük hususunda otorite olmasıdır. Kendi planını tasarlayan rasyonel bir kişi, bir ilkeye çok fazla kesin öncelik vermekte tereddüt eder. Bu durum, muhtemelen, hem kendi kapasitesini aşmak, hem de kendi özgürlüğünü tehlikeye atmaktır. Oysa ki bu doğru uyumu, kesinlikle faydacı görüşten daha muhtemel hale gelir. Sebeplerin şartlı dengesi sözleşme doktrinini destekler.

Biraz farklı bir nokta aşağıdaki kuşkuyu akla getirmektedir: yani, bizim adalet duygumuzu koruyan karar rasyonel iken, biz sonunda çok büyük bir kayıpla acı çeker ve hatta bundan dolayı harap olur muyuz kuşkusunu akla getirmesidir. Daha önce gördüğümüz üzere, adil bir kişi belirli şeylere hazır değildir ve o nedenle kötü koşullarla karşılaştığında, o gayri adil hareket etmektense ölüme şans vermeyi kararlaştırabilir. Her ne kadar, adalet uğruna bir insanın hayatını kaybetmesi esasen doğru ise de, bir diğeri bunu daha sonra yaşayabilir. Adil insan düşündüğü en fazla yapmak istediği şeyleri yapar; bu bağlamda, o, öngördüğü bir ihtimal olarak hasta talihine yenilmez. Sorun eşit derecede ve değerinde aşk tehlikesidir; gerçekten bu oldukça özel bir durumdur. Birbirine aşık olanlar veya kişilere veya hayat şekillerine karşı güçlü bağları bulunanlar, aynı zamanda harap olmaktan sorumludurlar: onların aşkı, onları kötü talihe veya başkalarının adaletsizliklerine tutsak eder. Arkadaşlar ve aşıklar birbirlerine yardım etmek için büyük şanslar elde ederler ve aile üyeleri de aynısını yapmayı isterler. Onların varlıkları, başka herhangi bir eğilim kadar, onların bağlılıklarına çok fazla ait olmaya eğilimlidir. Biz bir kez sevdiğimizde, kırılğanlaşırız: aşık olup olmamaya hazır olduğumuzu düşünürken aşık olmak gibi bir şey yoktur, aşk tıpkı böyle bir şeydir. Ve en az acıtan aşklar dahi en iyi

---

<sup>32</sup> *Methods of Ethics/Etiğin Metotları*, sf.246-253,499.

aşklar değildir. Biz sevdiğimiz zaman, acı çekmeyi ve kaybetmeyi kabul ederiz. Hayat tarzımıza benzer şekilde bizim genel bilgimiz içinde, biz bu risklerin bizim sevgimizi durdurmamıza büyük ölçüde neden olacağını düşünmeyiz. Kötülükler meydana geldiğinde, onlar bizim nefretimizin nesnelere ve biz bunları entrika haline getirenlere karşı direniriz. Eğer biz aşık isek, aşkımdan pişman olmayız. Şimdi eğer bunlar dünyanın olduğu gibi aşkın da gerçekleriyse veya çoğu kez böyle oluyorsa, o halde, bu iyi düzenlenmiş bir toplumdaki aşklar içinde evleviyetle olan bir şeydir ve dolayısıyla bu adalet duygusu için de böyledir. Bir toplum içinde başkaları da, tıpkı bizim aşklarımızın bizi maruz bıraktığı belli başlı doğal kazalar ve koşulların olasılığı gibi durumlara maruz bırakılabilir. Dahası benzer şekilde, bu sevgilerle bağlantılı adalet duygusu da bunu yapabilir. Aşklarımızı teyit etmede bize öncülük eden sebepler dengesini ölçü alarak, bu, bizim adalet duygumuzu sürdürdürebildiğimiz yaşa bir defa geldiğimizde hazır olacağımız adil bir toplumun daha lehe olan şartları içinde görünür.

Bizim doğamızı ifade eden arzunun bir önemli özelliği, ahlaklı kişiler olarak bu sonucu güçlendirmektir. Benliğin diğer eğilimlerinde, bir seçme derecesi ve alanı vardır. Bizim aldatma ve iki yüzlülük siyasamız, tam olarak sistematik olmaya ihtiyaç duymaz; bizim kurumlara ve diğer kişilere olan sevgi bağlarımız, az veya çok kuvvetlidir ve bizim toplumun geniş hayatına iştirakimiz az ya da çok tamdır. Ben her ne kadar sadelik için daha fazla bu terimlerle konuşmayı güzel buluyor isem de, bir ihtimaller süreci vardır ve bunların tamamı veya hiçbirisi karar değildir. Fakat doğamızı serbest bir şekilde ve eşit rasyonel varlık olarak ifade etme arzusu, sadece birincil önceliğe sahip doğru ve adalet ilkelelerine göre hareket ederek yerine getirilebilir. Bu finalite şartının bir sonucudur: bu ilkelerin düzenleyici olmasından itibaren, bunlar üzerine hareket etme arzusu, sadece aynı şekilde düzenleyici olan başkalarının arzularına gösterilen saygı ölçüsünde karşılanabilir. Bu öncelikten hareket etmek, bizim özgürlüğümüzün olasılıklardan ve tesadüflerden oluştuğunu ifade eder. O nedenle, kendi doğamızı gerçekleştirmek için bizim hiçbir alternatifimiz yoktur; ancak adalet duygumuzun korunmasının planlanması, bizim diğer amaçlarımızı yönetmememizi gerektirir. Bu duygu, eğer başka amaçlara karşı uzlaşmaz ve dengelenmezse ve sadece geriye kalanlar arasında bir arzu olarak kalırsa yerine getirilmiş olmaz. Başkalarının üzerinde belirli başka bir yolda kendi kendine dav-

ranmak arzusu, kendi içinde kendi önceliğini içeren bir çabadır. Diğer amaçlar, her birine yer veren bir planın imkan vermesiyle başarılabilir. Bunların tatmin edilmesi ise düzende bunların kendilerine ait bağımsız bir yer bulma imkanının olmasına bağlıdır. Ancak bu doğru ve adalet duygusunun bir olgusu değildir ve o nedenle yanlış hareket edilmesi her zaman suçluluk ve utanma duygularının harekete geçmesinden sorumludur. Bizim düzenleyici ahlaki duygularımızın yenilgiyle bu duygular harekete geçer. Elbette, bu durum, bizim doğamızın serbest ve rasyonel varlık olarak kendisinin bu işlerin tamamını veya hiçbirisini gerçekleştirmesi anlamına gelmez. Aksine, biz nihai düzenleyici olarak bizim adalet duygumuzla sürekli hareket edersek, bunun üzerine bağlı olan doğamızı ifade etmekte o kadar başarılı oluruz. Yapacağımız şey, adalet duygusunun bakışına ait planı takip ederek kendi doğamızı ifade etmek, fakat bir arzuyu başkalarının arzularına karşı tartmaktır. Bu duygu kişi ne ise onu ortaya çıkarır ve bunu uzlaştırmak kişisel olarak serbest hükümler elde etmek değildir, fakat dünyanın ihtimallerine ve kazalarına yol vermektir.

Son bir sorundan söz etmek gerekmektedir. İyi düzenlenmiş bir toplumda dahi, adalet duysunun iyi olmadığı doğrulan bazı kişiler olduğunu varsayın. Onların verili amaçları ve istekleri ve doğalarının özellikleri, iyinin ince anlayışı, bunların bu düzenleyici duyguyu korumalarının nedenlerini yeterli şekilde tanımlamaz. Daha önce ileri sürüldüğü gibi, bu kişiler, adaleti bir erdem olarak dürüstçe tavsiye etmezler.<sup>33</sup> Ve bu kesinlikle doğrudur, bu tür bir tavsiyenin bireyler olarak onlara bu şekilde öğütlediği rasyonel zeminleri (ince teori tarafından belirlenmiştir) ifade ettiğini varsayın. Ama bundan sonra geriye daha ileri bir soru kalmaktadır, o soru da, bu kişilerin kendi teyit ettikleri adalet duygularını, bu kişilere gayri adil muamele ederek, onların adil kurumlara itaat etmeleri için gerekli koşulları sağlayıp sağlayamadıklarıdır.

Ceza teorisinin bunu baştan itibaren varsaydığından ve benim adalet teorisinin bu bölümüne kadar bu konuda az bir şey söylememden dolayı, maalesef, biz henüz bu sorguya uygun şekilde cevap verebilecek bir pozisyonda değiliz. (§39) Ben seçilmiş olan herhangi bir kavrama mutlak şekilde uyduğumu varsayırım ve sonra listede sunulmuş olanı

---

<sup>33</sup> Bakınız Foot, sf.99-104

uygulamak üzere incelerim. Ancak, sivil itaatsizlik olgusunda, uyma/itaat teorisinin diğer parçasında yaptığımız kısmi incelemeyle daha çok sonuca varmalıyız. Nitekim bu bağlılık, hangi kavram kabul edilmiş olursa olsun, eğer tamamıyla ihtiyari bırakılmışsa bunun kusurlu olduğunu gösterir, orijinal pozisyondaki kişiler, hangi şartlar altında cezai cihazların kullanılmasını stabilize edebilecekleri hususunda mutabık kalacaklardır? Onlar ince teori tarafından tanımlanan kişinin sadece kendi avantajına olanı yapmak zorunda olduğu hususunda ısrar edecekler midir?

Bir bütün olarak sözleşme doktrininin ışığında açıkça şu görülmektedir ki, onlar bunları yapamayacaklardır. Bu kısıtlama için bizim daha önce gördüğümüz genel egoizm meydana gelip etkili olacak ve bu reddedilecektir. Dahası, doğru ve adalet ilkeleri kolektif olarak rasyoneldir ve bu adil düzenlemelere uyan diğer herkesin çıkarıdır. Bu aynı zamanda, adalet duygusunun genel doğrulanmasının büyük bir sosyal varlık olmasında karşılıklı güvenin ve emniyetin temellerinin kurulmasında normal olarak herkesin yararının bulunması olgusudur. Nitekim işbirliği tasarısını stabilize eden cezalar üzerinde anlaşılmasında, taraflar aynı çeşit kısıtlamaları kendi çıkarları üzerinde kabul ederler ve ilk konumda adalet ilkelerinin kabul edilmesini seçerler. Şimdiye kadar düşünülen nedenler açısından bu ilkeler üzerinde anlaşmış olurlar, adil kurumları muhafaza etmek için gerekli önlemlerin onaylanması rasyonedir, eşit özgürlük kısıtlamalarının ve hukukun üstünlüğünün varsayılması uygun şekilde tanınmıştır. (§§38-39) Adil hareket etmeye eğilimli olmayı arayanlar için bu çatışmaları reddetmek iyi değildir. Elbette, bu kendi adil düzenlemelerinde kendi doğalarını tam olarak cevaplandıramayanlar yönünden doğrudur ve bundan dolayı, diğer şeyler eşit olduğunda, eğer onlar kendi adalet duygularını doğrulamış olsalardı, olabileceklerinden daha az mutlu olacaklardır. Fakat burada birisi sadece şunu söyleyebilir: onların doğası onların talihsizliğidir.

O halde önemli nokta, adalet kavramını haklılaştırmak için biz herkesle uğraşamayız. Kişinin kapasitesi ve arzuları her ne olursa olsun, onun adalet duygusunu koruması için yeterli nedeni (ince teori tarafından tanımlandığı üzere) vardır. Bizim iyimiz bizim ne tür kişiler olduğumuza bağlıdır. Sahip olduğumuz istekler ve özlemler bunun için yeterlidir. Kendi iyisi için bir adalet duygusu bulamayan pek çok insan olsa dahi; ama eğer öyleyse, istikrar sağlamak için olan güçler daha

zayıftır. Bu tür şartlar altında ceza cihazları sosyal sistem içinde daha büyük rol oynarlar. Büyük uyum eksikliği, ihtimal eksikliği, diğer şeyler eşit olduğunda, istikrarsızlık beraberinde kötülüklerle gelir. Şimdiye kadar bunun hiçbirisi adalet ilkelerinin kolektif işbirliğini hükümsüz kılmamıştır; hala bunlara herkesin saygı göstermesi her birinin avantajıdır. En azından, bu, tercih edilen diğer bazı anlayışlara göre çok istikrarsız olmayan hakikati muhafaza eder. Ancak benim göstermek istediğim, sözleşme doktrininin kendi rakiplerinden bu durumda daha üstün olmasıdır ve o nedenle orijinal pozisyonda seçilen ilkelerin yeniden incelenmesine ihtiyaç yoktur. Gerçekte, insan sosyabilitesinin kabul edilebilir bir yorumu verildiğinde, (adalet duygusunun nasıl kazanılacağı anlayışının ve sosyal birlik fikrinin sağlanmasıyla) hakkaniyet olarak adalet yeterince istikrarlı bir anlayış olarak ortaya çıkar. Genelleştirilmiş mahkumun tehlikeli iklemi, doğru ve iyinin arasının eşleşmesiyle kaldırılmıştır. Elbette, normal şartlar altında kamusal bilgi ve güven her zaman mükemmel değildir. Adil bir toplumda dahi uyum sağlamak için belirli sınırlayıcı düzenlemeleri kabul etmek makuldür; fakat bunların ana amacı yurttaşların birbirlerine olan güveninin sağlama alınmasıdır. Bu mekanizmalara nadiren başvurulacak ve bunlar kapsayıcı olacaktır; ama bunlar sosyal planın küçük bir parçasıdır.

Biz şimdi hakkaniyet olarak adaletin istikrarının bu oldukça uzun incelemesinin sonundayız. Not edilmesi gereken daha ileri nokta, uyumun, bize iyiliğin tanımının uygulama sırasını tamamlamaya imkan vermesidir. İlk önce dememiz gereken şey, iyi düzenlenmiş bir toplumda, değerli bir kişi olmak (ve özellikle etkili bir adalet duygusuna sahip bulunmak) gerçekten o kişi için iyidir ve ikinci olarak bu şekildeki bir toplum iyi bir toplumdur. Birinci iddia uyumdan takip edilir; ikincisi, iyi düzenlenmiş bir toplumun sahip olduğu özelliklerin toplumda istenen rasyonel şeyler olmasından bu yana birbiriyle ilgili iki görüş açısını muhafaza eder. O nedenle, iyi düzenlenmiş bir toplum, orijinal pozisyon perspektifinden kolektif olarak rasyonel olan adaletin iki ilkesini tatmin eder ve birey açısından, bu, birisinin hayat planını rasyonel tercih/seçim ilkesiyle uygun hale getiren düzenleyici olarak kamusal adalet anlayışını doğrulayan bir arzudur. Bu sonuçlar, topluluğun değerlerine dayanır ve bunlara erişilmesiyle benim hakkaniyet olarak adalet açıklamam tamamlanmış olur.



## 87. HAKLILAŞTIRMA ÜZERİNE SONUÇ ÇIKARICI AÇIKLAMALAR

Adalet teorisinin sunumunu özetlemeye çalışmayacağım. Bunun yerine, bunun için önerdiğim argümanın çeşidi hakkında birkaç yorumla buna son vermek istiyorum. Kavramın bizden önceki bütünü itibariyle, genel bir yolla bu kavramın lehine söylenebilecek türdeki şeyleri not edebilecek bir pozisyondayız. Bunu yapmak daha hala kuşkulu olan birkaç noktayı anlaşılır kılacaktır.

Filozoflar çoğunlukla etik teorileri iki yoldan birisiyle haklı çıkarmaya çalışırlar. Onlar bazen standartlar alanındaki yeteri kadar aşikar şeyleri ve bizim incelenmiş yargılarımızın açıklamasından türetilen kuralları bulmaya girişirler. Bu tür bir haklılaştırmayı biz Kartezyen\* olarak düşünürüz. Bu birinci ilkeyi hakikat olarak görülebilir varsayar, öyle gerekli olsa dahi; tündengelim muhakemesi onun için bu kanaati öncüllerin sonucundan transfer etmiştir. Bir ikinci yaklaşım (dilin istismarı tarafından natüralizm olarak isimlendirilir), ahlak kavramının tanımlarını muhtemelen ahlaki olmayanlar açısından sunar ve sonra sağduyunun kabul ettiği prosedürleri ve ahlaki yargıların gerçek olduğu iddiasıyla eşleştirilen açıklama bilimlerini gösterir. Bu görüşte etiğin birinci ilkeleri açık olmamasına rağmen, ahlaki kanaatlerin haklılaştırılması özel bir zorluk durumu göstermez. Bunlar, tanımların verilmesinde, dünya hakkındaki diğer açıklamaların aynı tarzıyla tesis edilirler.

Ben haklılaştırmanın bu her iki anlayışını da benimsemiyorum. Bir süreliğine bazı ahlak ilkeleri doğal ve hatta aşikar görünebilir. Bunların gerektiği kadar gerçek olduklarının ve hatta bununla ne demek istenildiğinin sürdürülmesinde büyük engeller vardır. Gerçekte, ben bunların orijinal pozisyonda genel olguların ışığında seçilmeleri anlamında uyumlu olduklarını düşünüyorum. (§26) Büyük olasılıkla, adaylar için gerekli olan ahlaki gerçekler gibi, ilkelerin benimsenmesi üzerine dayatılan şartlar da böyledir; ama gerçekte en iyisi, bu şartları sonunda ait oldukları teorinin bütünüyle değerlendirmek için sadece kabul edilebilir şartlar şeklinde dikkate almak olarak görünmektir. Makul talepler veya ahlaki kesinlik için gerekli olan ve böylece özellikle haklılaştırma külfetini taşımak için yeterli bulunan şartların kümesi veya birinci ilkeler yoktur. Diğer taraftan, natüralizm metodu, sözüm yabana, ilk önce ah-

---

\* Çevirenin notu: Descartes'e ait olan ve tek kesin bilginin, matematik ve fizikten çıkarılan ilke ve kavramlardan oluştuğunu varsayan felsefe anlayışı.

lakı, ahlaki olmayan anlayışlardan ayırt etmeli ve sonra ortaya konulan tanımlar için bir kabul elde etmelidir. Haklılaştırmanın başarıya ulaşması için, anlaşılır bir anlam teorisi önceden varsayılır ve bu durum bir eksiklik gibi görünür. Dahası her durumda, tanımlar etik doktrinin ana parçası olmalı ve o nedenle sırayla haklı olmaya gerek duymalıdır.

Bundan dolayı, biz daha iyisini yaparız, ben, ahlak teorisini tıpkı diğer teorileri dikkate almak gibi, onun Sokratesçi yönleriyle ilgili özel olguları incelemek şeklinde düşünüyorum. (§9) Onun birinci ilkelerinin veya varsayımlarının aşık olmaya ihtiyacı olduğunu veya onun kavram ve kriterlerinin gayri ahlaki onaylı başka nosyonlarla yer değiştirebileceğini varsaymak için hiçbir neden yoktur.<sup>34</sup> O nedenle, ben, mesela, bazı şeylerin doğru veya adil olduğu görüşünü korurken, bunun ilkelere uygun olan varlığının orijinal pozisyonda kabul edildiğinin anlaşılması gerektiğini ve dolayısıyla bizim bu yolla, önceki nosyonu sonrakıyla değiştirebileceğimizi ve yine bu tanımların teorisinin kendi içinde kurulabileceğini söylüyorum. (§18) Ben orijinal pozisyon kavramının kendisinin, ahlaki güçler veya onun tasvir ettiği kavramlar ailesi olmadan etik olarak tarafsız olduğunu savunuyorum. (§23) Bu sorunu bir kenara bırakıyorum. Ben, o nedenle, bunun üzerine olan birinci ilkeleri veya şartları ya da tanımları takip etmiyorum, ahlak doktrininin haklılaştırılmasında bunlara özel yer izni veren özel hususları takip ediyorum. Bunlar teorisinin merkezi unsurları ve cihazlarıdır, ancak haklılaştırma bütün bir teorisinin üzerine dayanır ve düşünümsel denge içindeki bizim incelenmiş yargılarımızın buna nasıl uyduğunu ve bunu nasıl organize ettiğini gösterir. Daha önce not ettiğimiz üzere, haklılaştırma pek çok düşüncenin karşılıklı desteğiyle ve her şeyin tek bir tutarlı noktada birlikte uygun olmasıyla ilgili bir konudur. (§4) Bu fikrin kabul

---

<sup>34</sup> Burada önerilen görüş §9 içindeki "Outline for Ethics/Etiğin Ana Hatları İçin"ni (1951) takip eden açıklamaya uyar. Ancak bu hususta W.V.Quine'nin *Word and Object/Kelime ve Nesne* (New York, Columbia University Press, 1969) isimli eserinin Ch.I ve başka yerlerinde bulunan haklılaştırma kavramından yararlanmıştı. Yine bakınız aynı yazarın *Ontological Relativity and Other Essays/Ontolojik (varlıksal) İza fiyet ve Diğer Makaleler* (New York, Columbia University Press, 1969, Makale 4. Bu kavramın gelişmesi zımni olarak ahlak düşüncesini ve yargısını içermektedir, bakınız Morton White, *Toward Reunion in Philosophy/Felsefede Yeniden Biraraya Gelmeye Doğru*, Cambridge, Harvard University Press.1956), pt.III.özellikle sf.254-258, 263, 266f.

edilmesi bize anlam ve tanım sorunlarını bir kenara bırakma imkanı verir ve adaletin maddi teorisinin geliştirilmesi görevini yükler.

Bu teorisin sergilenmesinin üç parçası, biri diğesine destek olarak aşığıda kabaca sunulan yolla birleşik bir bütün yapmaya yöneliktir. Birinci parça, teorik yapının esas özelliklerini sunar ve adalet ilkelerini bu tür kavramların seçilmesiyle ilgili kabul edilebilir şartlar temelinde tartışır. Ben bu şartların doğallığının ve sunulan nedenlerinin neden kabul edildiğini zorluyorum; ancak bu bunların aşıkardığını veya ahlak kavramının analizinin bunu gerektirdiğini ya da etik terimlerin anlamını iddia etmek değildir. İkinci parçada, ben, adaletin emrettiği kurumların türünü ve görevlerinin çeşitlerini ve bireylere empoze ettiği yükümlülükleri inceledim. İncelemenin amacı, başından sonuna kadar, önerilen teorisin eşleştirdiği sabit noktaların bizim incelenmiş kanaatlerimizin, benzer diğerdoktrinlerden iyi olduğunu ve bunun bize yargılarımızı düzeltmekte ve tahmin etmekte, yansımalarda görünenden daha tatmin edici yollarını göstermekte önderlik etmesidir. Birinci ilke ve özel yargılar, kabul edilebilir bir güzellikle bir denge üzerine birlikte asılmış olarak ortaya çıkar. En azından bunlar alternatif teorilerle mukayese içindedir. Son olarak biz üçüncü parça içinde hakkaniyet olarak adaletin uygulanabilir bir kavram olup olmadığını kontrol edeceğiz. Bu bizi istikrar problemini yükseltmeye ve doğru ve iyinin uyumlu olarak tanımlanıp tanımlanamayacağına zorlayacaktır. Bu düşünceler, argümanın birinci parçası içindeki ilkelerin başlangıçta kabul edilmesini belirlemez; ancak buna uyar. (§81) Bunlar bizim doğamızın orijinal seçime imkann vermeyi yerine getirebileceğini gösterir. Bu anlamda, biz insan türünün ahlaki bir doğaya sahip olduğunu söyleyebiliriz.

Kimisi bu tür haklılaştırmanın iki tür zorlukla yüz yüze geleceğini ileri sürebilir. Birincisi, bunun sadece anlaşma olgusuna başvurmak olan genel şikayete açık olmasıdır. İkincisi, benim sunduğum argümana yönelik daha özel bir itiraz vardır. Bu itiraz adalet kavramlarının özel bir listesiyle tarafların orijinal pozisyonda seçtikleri ve sadece kişiler arasındaki incelenmiş yargılar olarak varsayılanlara değil, fakat aynı zamanda onların ilk ilkeleri seçmelerinde empoze ettiği için dikkate aldıkları kabul edilebilir şartlara bağlıdır. İncelenmiş kanaatler içindeki anlaşmanın, bir toplumla diğeri veya toplumun bir parçasıyla diğeri arasında sürekli olarak değiştiği ve farklılık gösterdiği söylenebilir. Söz gelişi bazı sabit noktalar gerçekten sabit olmayabilir ya da herkes kendi

mevcut yargılarındaki boşlukları doldurmak için aynı ilkeleri kabul etmiş olabilir. Dahası ilkeler üzerinde neyin kabul edilebilir şartlar olarak sayılacağı hakkındaki herhangi bir adalet kavramları listesi veya fikri uzlaşma az veya çok kesinlikle keyfidir. Hakkaniyet olarak adalet için sunulan olgu, yani çekişme uzar gider, bu sınırlamalardan kaçmaz.

Genel itiraz bağlamında cevap, haklılaştırma, bizimle mutabık olmayanları veya çift zihinli olduğumuzda bizi muhatap alan bir argümandır. Bu argüman kişiler arasında veya bir tek kişi içindeki görüşler çatışması olduğunu varsayar ve başkalarını veya kendimizi, bizim iddia ve yargılarımızda bulunan ilkelerin kabul edilmezlikleri üzerinde ikna etmeye çalışır. Haklılaştırma, muhakemeyele uzlaştırmayı dizayn ediyor olmakla, tarafların incelemekte ortaklaşa ellerinde tuttuklarından daha da ileri gider. İdeal olarak, bir adalet kavramını birisine haklı çıkarma, ona her iki tarafın birlikte kabul ettikleri kaziyelerden ilkelerin bir sağlamasını vermektir, bu ilkeler sırayla bizim incelenmiş yargılarımızın eşleşmiş sonuçlarına sahiptir. Sadece ispat haklılaştırma değildir. İspat sadece önermeler arasındaki mantıklı ilişkileri gösterir. Ancak ispat, başlangıç noktaları bir defa karşılıklı olarak tanındığında veya sonuçlar çok kapsamlı olduğunda ve kendi önermeleri tarafından açıklanan kavramın doğruluğunda bizi ikna için yarıştığında haklılaştırma olur.

O halde, adalet ilkeleri için olan argüman bazı konsensüslerden ileri gelmektedir fikri son derece uygundur. Haklılaştırmanın doğası budur. Hatta argümanın gücü başvuru konsensüsün özelliklerine bağlıdır şeklindeki ifade içindeki daha özel itirazlar da doğrudur. Burada birkaç nokta bildirilmeyi hak etmektedir. Şöyle başlanmalıdır: alternatiflerin herhangi bir listesi bir ölçüde keyfi verilmiş iken, bu durum, eğer bütün listeler eşit olarak elde tutuluyor ise diye okunursa itiraz hatalıdır. Geleneksel teorilere öncülüğü ihtiva eden bir liste, daha aşikar adayları dışarıda bırakana göre daha az keyfidir. Kesinlikle adalet ilkeleri için olan argümanın, çok daha sistematik olarak değerlendirilmiş daha kapsamlı listeden seçilmiş olanların en iyisi olduğu gösterildiğinde, bu adalet ilkeleri daha da güçlendirilmiş olur. Ben bunun ne dereceye kadar yapılabileceğini bilmiyorum. Bununla birlikte, tam bir listeye benzeyen herhangi biri üzerinden tercih edilecek kavramın adalet ilkeleri (benim tanımladığım üzere) olup olmayacağından da şüpheliyim. (Burada ben karmaşıklığa ve diğer sınırlamalara daha yukarıda bağlı kalmanın verilmiş olmasının, kabul edilebilir olduğunu ve pratik alter-

natifler sınıfını etkili olarak sonlandırdığını varsayıyorum.) Benim önerdiğim argüman sağlıklı olsa dahi, bu sadece sonuç olarak yeterli bir teorinin (eğer mevcutsa) bizim incelediğimiz diğer doktrinlere göre sözleşme görüşünün daha benzer görüldüğünü gösterir. Ve bu sonuç dahi herhangi bir anlamda mutlak olarak ispatlanamaz.

Yine de, hakkaniyet olarak adaletin başka kavramlarla mukayese-sinde kullanılan liste, sadece *ad hoc* değildir: bu ahlak felsefesi geleneğinden gelen daha makul ve pratik görünen tarihi konsensüsler hakkındaki ahlak anlayışlarını ihtiva eder. Zamanla ileri ihtimaller çalışma yapacak, böylece önderlik eden anlayış olarak daha ağır teste tabi olan haklılaştırma için daha ikna edici temeller sağlayacaktır. Ancak biz bunları sadece tahmin edebiliriz. Bu prosedür keyfi değildir; biz başka hiçbir yolla ilerleyemeyiz.

Kabul edilebilir şartlar üzerindeki konsensüs hakkındaki özel zorluğa dönelim, birisi ahlak felsefesinin amaçlarından birisinin, hiçbiri mevcut görünmeyen anlaşmanın olası temellerinin aranması olduğuna işaret edebilir. Mevcut bazı konsensüslerin sırasını genişletmek ve yargularımız için daha seçici ahlak kavramları tasarlamak yönünde girişimde bulunması gerekir. Haklılaştırma zeminleri elde hazır şekilde durmamaktadır: onlar bazen şanslı bir tahminle, bazen teorinin gerekliliklerinin not edilmesiyle keşfedilmeye ve ifade edilmeye ihtiyaç duyarlar. Zihindeki bu amaçla, birinci ilkelerin seçilmesinin çeşitli koşulları orijinal pozisyon nosyonu içinde bir araya getirilmelidir. Bir araya getirme fikri, tek bir kavram içinde yeterince kabul edilebilir bir sınırlamadır. Bu tercih edilmek için sunulan alternatifler arasında aşık hale gelecektir. Biz bunun oluşmasını ve özel bir görüşün üstünlüğünün sonuç olmasını isteriz; belki de bu yeni gözlemlenen bir beklenmedik sonuçtur.

Tekrar etmek gerekir ise, şartlar dizisinin orijinal pozisyon içine yerleştirilmesi açıklamasız olmaz. Bunları ahlak ilkelerinin amacına bağlamak ve bunların topluluk bağlarının kurulmasındaki rolü için, bu gerekliliklerin sürdürülmesinin mümkün olması makuldür. Düzenlemek ve sonuçlandırmak için gerekli zeminler, diyelim ki, yeteri kadar açıkça görünmektedir. Dahası biz şimdi, kamusalığın, haklılaştırma sürecinin ters etkileri olmaksızın mükemmel bir şekilde yerine getirilebileceğinin (söz gelişi sınırlı olarak) sağlanması olarak açıklandığını görebiliriz. Kamusalık için sağlanan imkanla, herkes kendi davranışını,

diğer herkese karşı (davranışları haklılaştırılabilir olduğu zaman) kişisel savunma veya başkaca rahatsız edici sonuçlar olmadan haklı çıkarabilir. Eğer biz sosyal birlik ve bu tür birliklerin sosyal birliklerinin sosyal birliği fikrini ciddiye alırsak, o takdirde, kamusalılık kesinlikle doğal bir durumdur. Kamusalılık iyi düzenlenmiş bir toplum inşasına yardım eder, bu ancak o toplumun üyelerinin birbirlerini tanımaları ve takip etmeleri anlamındaki bir faaliyetle mümkün olur, elbette bu üyelerin de aynı düzenleyici anlayışları takip etmeleri gerekir ve böyle bir toplumda herkes, bütün herkesin çabalarının yararlarını, bunların rizai yollarla yapıldığını bilerek paylaşır. Toplum birinci ilkeleri karşılıklı tanımaları bağlamında bölünmemiştir. Dahası gerçekte, bu eğer öyleyse, adalet anlayışının bağlayıcılığı ve Aristotelesçi İlke (ve onun refakatçi etkisi) meydana gelir.

Emin olun, bu çeşitli yorumları içine alan ahlak ilkelerinin işlevi benzersiz şekilde tanımlanmamıştır. Biz bunlar arasından hangisinin başlangıç pozisyonunu karakterize etmekte kullanılacak en zayıf şartlar dizisi olduğunu görerek tercih/seçim yapmaya çalışırız. Bu önerinin zorluğu, zayıf şartlar gerçekten tercih edilmiş iken, diğer şeyler eşittir, hiçbir zayıf dizi yoktur; en az koşulların kısa bir listesi olarak hiçbir zaman mevcut değildir ve bunun çıkarı yoktur. O nedenle, en az sınırlı olana bakmalıyız, zayıf şartlar dizisi bize hala çalışılabilir bir adalet teorisi inşa etmek hususunda etkindir. Hakkaniyet olarak adaletin belirli parçaları bu yolla incelenebilir. Ben birkaç kez ilkeler üzerindeki şartların asgari doğasının tek başına ele alındığını not ettim. Mesela, karşılıklı ilgisizlik motivasyonu varsayımı çok şey istenilen bir şart değildir. Bu bizi sadece rasyonel tercih/seçim nosyonu üzerindeki teorinin temeli ile ilgili olarak erkli de kılmaz; ancak bu tarafların küçüğünü talep eder: bu yolla seçilen ilkeler geniş ve derin çatışmaları istenilen açıklıkla halleder. (§40) Orijinal pozisyonun genel şartların oluşumu içindeki aşikar ahlak unsurlarının ve bilinmezlik/cehalet perdesiyle benzerlerinin ayrılması daha ileri avantajlara sahiptir ve bu suretle biz, adaletin bizim kendi çıkarlarımızın ilerisine gitmesinin bizim için nasıl gerekli olduğunu daha açıkça görebiliriz.

Vicdan özgürlüğünün incelenmesi daha açık olarak karşılıklı ilgisizlik varsayımıyla örneklendirilir. Burada tarafların muhalefeti çok büyüktür, eğer bir anlaşma mümkün ise, bunun eşitlik ilkesi üzerinden yapılması gerektiğini birisi hala gösterebilir. Ve bizim not ettiğimiz

üzere, bu fikir ahlaki doktrinler arasındaki çatışmalara kadar genişletilebilir. (§33) Eğer taraflar, toplumdaki bazı ahlak kavramlarını teyit ettiklerini varsayarlarsa, onlar hala birinci ilkeye razıdırlar. O nedenle, bu ilke ahlaki görüşler arasında özel bir yere sahip görünür; biz bir defa, pratik bir adalet anlayışı için asgari şartlarla tutarlı geniş eşitsizlikleri yeterli şekilde şart koştuğumuzda, bu bir sınır içinde bir anlaşmayı tanımlar.

Ben şimdi, haklılaştırma metodundan bağımsız ve bunun yerine adalet teorisinin kendisinin belirli özellikleriyle ilgili birkaç itirazı not etmek istiyorum. Bunlardan birisi, sözleşme görüşünün dar bir bireysel doktrin olmasına ilişkin eleştiridir. Bu zorluk için cevabı önceki açıklamalar sağlar. Karşılıklı ilgisizlik varsayımı hususu bir defa anlaşıldığı için, itiraz yersiz görünmektedir. Hakkaniyet olarak adalet yapısında, biz Kantçı temaları, genel olarak uygun rasyonel seçimi kullanarak yeniden formüle edebilir ve kurabiliriz. Mesela, biz özerklik yorumlarını ve ahlak yasasını, kendi serbest doğamızın ve eşit rasyonel varlıkların ifadesi olarak bulabiliriz; kategorik zorunluluk aynı zamanda kendisinin benzerine sahiptir, insanlara asla araç muamelesi yapmama fikrinde olduğu gibi, bu, sadece veya gerçekten hiç araç değildir anlamındadır. Ayrıca, son kısımda adalet teorisi, topluluğun değerlerinin açıklamasını da göstermiş olmaktadır ve bu toplumun temel yapısının yargılanmasında Arşimetçi bir nokta sağlayan kişinin bir idealinin olduğu adalet ilkelerine gömülü önceki tartışmayı güçlendirmektedir. (§41) Adalet teorisinin bu yönleri, sosyal değerlere hükmetmeksizin rasyonel kavramlar ön planda tutularak yavaş yavaş geliştirilmiştir. Orijinal pozisyon ilk önce, bunu tanımlayan ilkelerin adaletin içeriğinin belirlemede kullanılmıştır. Bundan kısa bir süre sonra adalet bizim iyimizin bir parçası olarak görülmüştür ve bizim doğal sosyalliğimizle ilişkilendirilmiştir. Orijinal pozisyon fikrinin erdemleri, onun tek bir yönüne odaklanarak değerlendirilemez, fakat benim çoğu kez işaret ettiğim gibi, sadece bunun üzerine inşa edilmiş olan teori bütünüyle değerlendirilebilir.

Eğer hakkaniyet olarak adalet, sözleşme doktrininin eski sunumuna göre daha ikna edici ise, ben bunun orijinal pozisyondan dolayı olduğuna inanıyorum, yukarıda işaret edildiği üzere, bir kavram içindeki birimler kabul edilebilir açıklıkta bir seçme problemidir, ki bunun şartları geniş olarak ahlak ilkelerinin benimsenmesi üzerine empoze edil-

mek suretiyle uygun olarak tanınmıştır. Bu başlangıç durumu, gerekli açıklıkla ilgili etik sınırlamalarla birleştirilir. Benim taraflara herhangi bir motivasyonla ilişkilendirilmekten kaçınılmasını söylediğim için, o bu açıklığı kısmen korur. Onlar, şimdiye kadar olduğu gibi, sadece gördükleri en iyi hesaplanmış temel üzerinden, kendi çıkarlarının ötesinde bunlardan anlayabildikleri şekilde karar verirler. Biz bu yolla rasyonel saf seçimin sezgisel fikrinden faydalanırız. Bununla birlikte, biz, başlangıç durumunun etik varyasyonlarını, tarafların ahlaki düşüncelerden etkilendiklerini varsayarak tanımlarız. Orijinal anlaşma nosyonunun artık tarafsız olmadığına itiraz etmek hatadır. Bu nosyon zaten ahlaki yönleri içermektedir ve içerecektir, mesela, ilkeler ve cehalet perdesi üzerindeki şekli şartlar böyledir. Ben orijinal pozisyonun tanımını basitçe bölmüştüm. Böylece bu unsurlar tarafların karakterize edilmelerinde ortaya çıkmaz. Böyle olmakla birlikte, yine de burada, ahlak unsurunun neyi hesaba kattığı, neyi katmadığı bir sorundur. Bu sorunu çözmeye ihtiyaç yoktur. Önemli olan orijinal pozisyonun çeşitli yönlerinin en basit ve en çok yarışan yol olduğunun ifade edilmesidir.

Ben başlangıç durumunun bazı mümkün etik varyasyonlarına ara sıra temas etmiştim. (§17) Mesela, birisi, taraflardan birisinin haksız varlıklar ve şanslarla avantajlı olduğu bir ilkeye sahip olduğunu ve o nedenle doğal kazanın ve sosyal talihin etkisini azaltan bir adalet anlayışını seçtiğini varsayabilir. Veya onlar dağıtıcı düzenlemelerin, her zaman katkı eğrisinin payının yukarıya doğru eğimli uzanmasını gerektiren bir ilkeyi kabul ettiklerini söylemiş olabilirler. Yine, adil ve istekli işbirliğinin bazı nosyonu, tarafların oyalanmaya hazırlandıkları adalet anlayışını sınırlandırabilir. Bu varyasyonların veya onların ifade ettikleri ahlaki kısıtlamaların daha az genişlikte paylaşıldığının daha az ikna edici olduğunu düşünmek için hiçbir *a priori* neden yoktur. Dahası, biz, tam da sözü edilen ihtimallerin fark ilkesinin teyit edilmesinde, daha ileri destek ödücü vermek için ortaya çıktığını görmüştük. Her ne kadar ben bu çeşit bir görüşü önermemiş isem de, onlar kesinlikle daha ileri incelemeyi hak etmişlerdir. Önemli olan husus itiraz edilen ilkeleri kullanmamaktır. Nitekim orijinal pozisyonda alınacak şansların sonuçsuzluk getireceğinin etkisiyle ortalama fayda ilkesinin reddi, bazı filozoflar bu ilkedeki kaynaklanan sonucu risk olarak değerlendirdikleri için bu yöntem faydasız olarak yorumlanır. Biz fayda ilkesine karşı başka argümanlar bulmalıyız: şans almanın yerindeliği ihtilafli olan husus-



lar arasındadır. (§28) Başlangıç anlaşması fikri sadece bunun koşullarının gerçekte geniş bir şekilde tanınmasıyla başarılı olur veya bu kadar olur.

Bir diğer hata, bazılarının kendi doğal değer ve onurunun tanınmasından hareketle, adalet ilkelerinin kişilere saygı nosyonundan türetilmediğiyle uğraşmalarıdır. Orijinal pozisyonun (benim tanımladığım gibi) bu fikri ihtiva etmemesinden bu yana, hiçbir şekilde zımni olarak değil, hakkaniyet olarak gayri sahih olarak düşünülmüştür. Ancak, ben, adalet ilkelerinin sadece insanlar adalet duygusuna sahip olduklarında etkili olduğuna ve o nedenle birbirlerinin saygı duyduklarına, saygı nosyonunun veya kişilerin doğal değerinin, bu ilkelere varmak için uygun bir temel olmadığına inandım. Bu fikirler kesinlikle yorumu çağırmaktadır. Durum yardımseverliğe benzemektedir: doğru ve adalet ilkeleri olmadığına, yardımseverlik amaçlarının ve saygının gerekliliklerinin her ikisi de tanımlanamaz; onlar bu ilkelerin bağımsız olarak zaten türetildiğini peşinen varsayarlar. (§30) Bununla birlikte, adalet kavramına bir defa sahip olduğunda, saygı ve insan onuru fikirlerine daha fazla kesin anlam verilebilir. Diğer şeyler arasında, insanlara saygı, onlara, onları haklı çıkarma muamelesi yapmak yoluyla gösterilir. Ama bu, bundan daha çok, başvurduğumuz ilkelerin içeriği gösterilerek yapılır. O nedenle, insanlara saygı gösterilmesi, refah toplumunda dahi bir bütün olarak geçersiz kılınamayan, onların bozulmaz buldukları adalete sahip olmalarının tanınmasıdır. Bazılarının özgürlük kaybının teyit edilmesi, daha büyük refaktan hoşlananları haklı kılmaz. Adaletin sözlüksel öncelikleri, Kant'ın söylediği gibi, insanın değerinin bütün bedellerin ötesinde olduğunu temsil eder.<sup>35</sup> Adalet teorisi bu fikirlerin verilmesini sağlar; ancak biz işe bunlardan başlayamayız. Eğer biz, saygı ve eşitliğin doğal temellerini sistematik olarak sunmazsak, orijinal pozisyonun komplikasyonlarından ve benzeri diğer oluşumdan sakınmanın hiçbir yolu yoktur.

Bu açıklamalar, bizi, bizim başlangıçta not ettiğimiz adaletin sosyal kurumların birinci erdemi olmasına ilişkin sağduyu kanaatine geri getirir.(§1) Ben, adaletin önceliği hakkındaki bu duyguları anlamakta ve bunlara değer vermekte bizi erkli kılacak bir adalet teorisi ortaya koymaya

---

<sup>35</sup> Bakınız *The Foundation of the Metaphysics of Morals/Ahlaki Metafiziğin Kuruluşu*, sf. 434-436, vol.IV of Academy Edition/Akademi Baskısı.

çalıştım. Sonuç hakkaniyet olarak adalettir. Bu sonuç, bu görüşleri ifade eder ve bunların genel eğilimlerini destekler. Ve elbette, bu tam olarak tatmin edici bir teori olmamakla birlikte, çok uzun zamandan bu yana bizim ahlak felsefemiz içinde yeri en önde olan faydacı görüşe bir alternatiftir. Ben, adalet teorisinin varlığının sürdürülebilir sistemli bir doktrini sunmaya, böylece iyinin maksimize edilmesinin ihmalle saptırılmasına imkân vermemeye çalıştım. Teleolojik teorilerin eleştirisi parça parça verimli olarak ilerleyemez. Biz, aynı erdemlerin berraklığına ve sistemlerine sahip başka bir çeşit görüş inşa etmeye girişmeliyiz; ancak bu bizim ahlaki duyarlıklarımızın daha farklı yorumlarına yol vermelidir.

Son olarak, orijinal pozisyonun farazi doğasının bazı soruları davet ettiğini kendimize hatırlatmamız gerekmektedir: biz buna neden ahlaki yönden veya diğer yönlerden ilgi göstermeliyiz? Cevabı anımsayalım: bu durumun içine gömülü olan şartlar aslında bizim yapmayı kabul ettiklerimizdir. Veya eğer biz bunu yapamazsak, o durumda, böyle yaparak ara sıra sunduğumuz türdeki felsefi düşüncelerle ikna edici olamayız. Orijinal pozisyonun her bir yönü, açıklayıcı bir destek verir. Nitekim bizim yaptığımız da, şartların toplamını bir kavram içinde birleştirmektir. Ki biz, bizim davranışımızı bir diğerinin nazarında makul olarak yansıma nedeni üzerinden tanımaya hazırız. (§84) Biz bir defa bu kavramı kavradığımızda, sosyal dünyaya herhangi bir zamanda gerekli bakış noktasından bakabiliriz. Bu belirli yollarla muhakeme ve erişilen sonuçları takip etmek için yeterlidir. Bu bakış açısı aynı zamanda objektiftir ve bizim özerkliğimizi ifade eder. (§78) Bütün kişileri bir araya getirmek ama onları farklı ve ayrı olarak tanımak, bizim tarafsız olmamıza imkan sağlar, bu sadece çağdaşlarımız arasında değil, pek çok kuşağa ait olan bir husustur. O nedenle, toplumdaki yerimizi bu perspektiften görebilmek için bunu *sub species aeternitatis* (çn: sonsuzluğun açısından) görmek gerekir: bu insani durumu sadece tamamen sosyal yönden değil, aynı zamanda geçici bütün açılardan görmek demektir. Sonsuzluk perspektifi, dünyanın ötesinde belirli bir yerde olan bir perspektif olmadığı gibi geçici bir varlık bakışı da değildir; aksine rasyonel kişilerin dünya içinde olduklarını benimsediklerini düşünmelerinin ve hissetmelerinin belirli bir şeklidir. Dahası bunu böyle yaparak, kendi kuşakları her ne olursa olsun, onlar, bütün bireysel perspektifleri bir tek tasarı içinde bir araya getirirler ve onlarla birlikte yaşayan herkesin kendi açısından düzenleyici

ilkelerde bir araya gelmesini sağlayabilirler. Kalbi bir saflıkla demek gerekir ki; eğer bir kişi bu noktaya ulaşabilirse, bunu açıklıkla görebilir, incelikle hareket eder ve bu bakış açısından kendisine hakim olur.

\*

# Dizin

- Adalet, 1, 2, 5, 6, 7, 9, 11, 13, 17, 21, 22, 23, 24, 25, 31, 32, 35, 38, 39, 41, 45, 46, 53, 57, 63, 64, 67, 77, 83, 85, 88, 93, 108, 109, 122, 128, 143, 151, 153, 157, 158, 162, 164, 171, 172, 173, 174, 188, 194, 204, 218, 224, 229, 241, 246, 247, 248, 249, 255, 263, 272, 274, 275, 279, 281, 282, 287, 292, 295, 298, 305, 307, 308, 311, 312, 322, 332, 334, 339, 345, 346, 362, 365, 373, 404, 410, 415, 416, 427, 428, 463, 467, 469, 472, 476, 478, 483, 484, 485, 486, 488, 504, 505, 506, 507, 508, 515, 518, 521, 525, 529, 531, 532, 534, 535, 536, 537, 540, 541, 542, 544, 567, 568, 569, 571, 593, 594, 595, 597, 599, 600, 608, 614, 616
- Adalet duygusu, 77, 298, 365, 415, 504, 506, 518, 519, 536, 537, 540, 569, 597, 600
- Adaletin birinci ilkesi, 229, 322
- Adaletin ikinci ilkesi, 332
- Adil fırsat eşitliği, 94, 116, 330, 541
- Adil ücret, 64
- Ahlak, 7, 25, 37, 52, 54, 59, 61, 63, 71, 77, 79, 140, 153, 156, 157, 161, 164, 176, 185, 211, 242, 278, 281, 301, 359, 365, 370, 429, 456, 461, 462, 490, 492, 505, 506, 507, 508, 509, 510, 525, 599
- Ahlak felsefesi, 77, 281
- Ahlak ilkeleri, 505, 506, 508
- Ahlak teorisi, 77, 79, 462
- Ahlaki duygular, 510, 517, 569
- Aiken, H.D., 546, 548
- Alston, W.P., 510
- Amdur, Robert, 142
- Anayasa, 7, 251, 252, 253, 256, 263, 311
- Anayasal kongre, 232, 243
- Anayasal sözleşme, 240, 257
- Anscombe, G.E.M., 85, 589
- Aristo, 582
- Arka plan kurumlar, 311, 314, 335
- Arrow, K.J., 160, 170, 224, 290, 294, 317, 352, 382, 386
- Ashby, W.R., 486
- Austin, J.L., 435
- Avineri, Shlomo, 555
- Baier, Kurt, 157, 160
- Bandura, Albert, 489
- Barry, Brian, 24, 25, 63, 66, 114, 291, 355, 359
- Başlangıç pozisyonu, 83
- Baumal, W., 66
- Beardsmore, R.W., 176
- Beck, L.W., 280, 286
- Bedau, H.A., 25, 392, 396
- Benlik, 157, 499, 585, 590, 595
- Benn, S.I., 25, 537
- Bennett, Jonathan, 170
- Bentham, Jeremy, 14, 21, 52, 58, 59, 61, 62, 86, 226, 353, 355, 485, 486
- Bergson, Abraham, 22, 290, 302
- Berlin, Isaiah, 60, 206, 229, 258, 317, 318
- Bickel, A.M., 418
- Bilim, 303, 461, 556
- Birincil değerler, 15, 120, 121, 242
- Black, Duncan, 386, 433
- Blaug, Mark, 302, 339
- Boorman, Scott, 25, 126
- Bowman, M.J., 125
- Bradley, F.H., 137, 280, 429

- Brandt, R. B., 26, 52, 63, 140, 143, 188, 195, 449
- Brierly, J. L., 406
- Broad, C.D., 211, 403
- Brown, Roger, 489, 496, 500, 525
- Buchanan, J.M., 225, 297, 298
- Burke, Edmund, 276, 330
- Butler, Butler, 563
- Campbell, C.A., 455, 464
- Campbell, C.A., 455
- Cantor, Georg, 80
- Carnap, Rudolf, 195
- Cavell, Stanley, 473
- Chakravarty, Sukamoy, 317, 327
- Chomsky, Noam, 76
- Clark, J.B., 337
- Clark, J.M., 26, 328
- Cohen, Marshall, 393
- Constant, Benjamin, 229, 250
- Cooper, J.M., 26, 456
- Çıkarların yapay kimliği, 86
- Çoğunluk kuralı, 257, 259, 384
- Dağıtıcı adalet, 305, 307
- Dağıtım branşı, 309, 310
- Dahl, R.A., 253, 389
- Darwin, Charles, 533
- Değişim branşı, 314
- Demokrasi, 131, 253, 384, 388, 392, 395
- Deontolojik teoriler, 59
- Diğer şeyler eşittir, 426, 450, 485
- Doğal ödevler, 141, 144
- Dört aşama silsilesi, 225, 228
- Düşünsel denge, 78, 79
- Dworkin, Ronald, 359, 377, 415
- Edgeworth, F.Y., 52, 58, 61, 95, 195, 196, 197, 215, 349
- Ekonomi, 72, 95, 112, 146, 296, 577, 588
- Erdem, 51
- Eski hale getirme, 401
- Eşit özgürlük, 17, 184, 227, 232, 236, 242, 250, 251, 277, 358, 480, 572, 578
- Eşit vicdan özgürlüğü, 234, 235
- Eşitliğin temelleri, 537
- Eşitlik, 7, 18, 25, 94, 101, 117, 133, 176, 234, 268, 286, 304, 328, 358, 365, 540, 541
- Etik, 39, 40, 52, 53, 63, 69, 75, 79, 188, 192, 195, 215, 280, 355, 429, 456, 476, 489, 491, 510, 515, 520, 526, 579, 582, 586, 587
- Evrensellik, 52
- Falk, W.D., 157
- Fark ilkesi, 104, 105, 106, 109, 111, 113, 119, 128, 131, 151, 227, 318, 346, 347, 349, 390, 426, 541, 567
- Fayda ilkesi, 53, 204, 207, 349, 352, 479, 548
- Faydacılık, 7, 16, 52, 55, 56, 58, 59, 61, 70, 71, 85, 186, 187, 188, 209, 238, 293, 334, 456, 491, 507, 531, 532, 574, 603
- Feinberg, Joel, 344, 370
- Fellner, William, 181, 195, 197, 199
- Field, G.C., 456, 507
- Findlay, J.N., 429, 508, 540
- Firth, Roderick, 211, 212
- Flavell, John, 499
- Foot, Philippa, 176, 430, 510, 599, 600, 605
- Foster, G.M., 564
- Frankena, W.F.K., 53, 157, 537, 540
- Franklin, J.H., 413
- Frege, Gottlob, 80
- Freud, Charles, 489, 519, 569, 570, 571
- Fuller, Lon, 89, 263, 266
- Galanter, Eugene, 437
- Geach, P.T.*, 435, 464, 467
- Gewirth, Alan, 143
- Gibbard, Allan, 24, 44, 52, 362
- Gierke, Otto, 40
- Goethe, J.W., 353
- Goldman, Alvin, 49, 438
- Goodman, Nelson, 49
- Gough, J.W., 40, 244
- Gregor, M.J., 280, 562
- Grice, G.R., 40
- Hak, 41, 60, 132, 138, 139, 156, 157, 176, 234, 330, 341, 427, 486, 547, 551, 580
- Hakkaniyet, 9, 14, 21, 24, 25, 31, 40, 42, 43, 44, 45, 53, 57, 59, 60, 61, 71, 73, 81, 94, 114, 129, 139, 142, 145, 147, 148, 163, 175, 186, 215, 216, 229, 240, 250, 279, 290, 293, 295, 324, 339, 357, 359,

- 361, 371, 378, 379, 468, 470, 476, 481, 484, 513, 528, 541, 542, 548, 596, 611, 613, 614
- Hakkaniyet ilkesi, 139, 371, 378
- Hakkaniyet olarak adalet, 14, 40, 42, 43, 44, 45, 57, 59, 60, 61, 71, 73, 81, 94, 114, 129, 139, 142, 145, 147, 148, 163, 175, 186, 215, 216, 229, 240, 250, 279, 290, 293, 295, 324, 339, 357, 359, 361, 371, 379, 468, 470, 476, 481, 484, 513, 528, 541, 542, 548, 596, 611, 613, 614
- Halevy, Elie, 86
- Hardie, W.F.R., 39, 79, 456, 579, 582
- Hare, R.M., 215, 464, 467
- Harman, G.H., 26, 194
- Harrison, Jonathan, 52
- Harrod, R.F., 52
- Harsanyi, J.C., 52, 163, 188, 192
- Hart, H.L.A., 14, 15, 34, 84, 139, 140, 153, 234, 267, 268, 270, 344, 359
- Hayvanlar, 461
- Hazcılık, 7, 586
- Hedonizm, 7
- Hegel, G.W.F., 280, 330, 551
- Her şey incelenmiştir, 353
- Hınc, 7, 561, 564, 568
- Hicks, J. R., 196
- Hobbes, Thomas, 5, 40, 269, 300, 374, 527
- Hoffman, M.L., 489, 490, 496
- Hollingsdale, J.R., 354
- Homans, G.C, 522
- Hoşgörü, 7, 242, 245, 248
- Houthakker, H.S., 71
- Hukuk, 3, 24, 34, 40, 84, 88, 89, 153, 158, 240, 263, 264, 266, 267, 278, 344, 359, 380
- Hukuk devleti, 264, 266, 267
- Hukuk düzeni, 264
- Humboldt, Willhem von, 553, 554
- Hume, Hume, 21, 37, 51, 61, 62, 153, 154, 173, 211, 213, 216, 217, 294, 365, 488
- Hutcheson, Francis, 51, 71, 72
- İdeal pazar, 387, 388
- İdeal teori, 37, 270
- İnce teori, 424, 464
- İstikrar, 7, 248, 526, 568
- İşbölümü, 560
- İyi, 53, 63, 69, 72, 158, 211, 247, 255, 256, 268, 273, 283, 299, 339, 342, 344, 364, 368, 370, 387, 398, 408, 425, 429, 432, 433, 434, 435, 436, 451, 454, 462, 464, 467, 468, 471, 477, 478, 483, 484, 487, 498, 503, 507, 508, 526, 544, 545, 551, 552, 557, 558, 566, 567, 572, 573, 582, 605
- İyilik, 7, 11, 51, 423, 430
- İzolasyon, 300, 364
- James, William, 14, 316, 474, 489, 570
- Jouvenal, Bertrand, 354
- Kaldor, Nicholas, 309
- Kamu düzeni, 244
- Kant, Immanuel, 5, 22, 39, 41, 60, 72, 120, 152, 159, 160, 163, 167, 174, 206, 233, 265, 280, 281, 282, 283, 284, 285, 286, 287, 295, 318, 352, 366, 370, 429, 490, 554, 562, 616
- Kanun, 226, 394
- Kapalı-örmeler, 111
- Karma kavramlar, 348
- Katılma ilkesi, 250, 253, 255, 256
- Katolikler, 244
- Kayıtsızlık eğrisi, 67
- Kenny, Anthony, 579, 581, 589
- Kin, 519, 563, 565, 570, 577
- Kirchenheimer, Otto, 263
- Klasik liberalizm, 258
- Kneale, Kneale, 211
- Knight, F.H., 211, 255, 340, 341, 386
- Kohlberg, Lawrance, 490, 492
- Koopmans, T.C., 95, 303, 317, 490
- Köle, 88, 537
- Kölelik, 277
- Kötü, 435, 464, 469
- Kurucu kurallar, 85, 373
- Kuşaklar arası adalet, 327
- Kyburg, H.E., 197
- Lamont, W.D., 429
- Laplace, Marquis de, 197, 201
- Leibenstein, Harvey, 486
- Leibniz, G.W.von, 339
- Lessnoff, Michael, 25, 27, 329

- Lewis, C.I, 160, 214, 216, 429  
 Liberalizm, 15, 17  
 Little, I.M.D., 100, 170, 382, 496  
 Locke, John, 5, 22, 39, 61, 62, 139, 158, 244  
 Loev, Gerald, 394  
 Lord  
   Acton, 244  
 Lorenz, Konrad, 533  
 Louch, A.R., 359  
 Lucas, J.R., 153, 161, 263  
 Luce, R.D., 114, 179, 199, 300, 350, 477, 589  
 Lyons, David, 52, 402  
 Mabbott, J.D., 52, 170, 440  
 MacCallum, G.G., 230  
 Maccoby, E.E., 496  
 Maine, H.S., 352, 353  
 Marglin, S.A., 184, 325  
 Marks, Karl, 334, 555  
 Marks, Marks, 554, 555, 568  
 Marksçı, Karl, 312  
 Marshall, Alfred, 291  
 McCloskey, Herbert, 63, 384  
 McDougall, William, 473, 492  
 Mead, G.H., 499  
 Meade, J.E., 18, 305, 308  
 Meiklejohn, Alexander, 231  
 Mens, 270  
 Mens, rea, 270  
 Meritokratik toplum, 133  
 Mill, J.S., 71  
 Mill, James, 14, 21, 52, 55, 70, 71, 152, 187, 234, 237, 238, 239, 253, 260, 261, 262, 263, 334, 456, 485, 489, 490, 491, 520, 531, 532, 555, 573, 592, 593  
 Miller, G.A., 437  
 Moore, G.E., 63, 69, 355  
 Morgan, G.A., 353  
 Murphy, J.G., 41, 280  
 Mutluluk, 39, 350, 429, 579, 580, 581  
 Mülkiyet, 18, 106, 304, 538  
 Mülkiyet sahipli/kazanımlı demokrasi, 18  
 Müzakereci rasyonalite, 447, 453, 454, 590  
 Myrdal, Gunnar, 187  
 Nagel, Thomas, 26, 217, 452  
 Nash, J.F., 161  
 Nasihat verme, 434  
 Neumann, Morgenstern, 350, 352  
 Nietzsche, Friedrich, 194  
 Nietzsche, Friedrich, 24, 53  
 Nozick, Robert, 26, 27, 63  
 Olsen, Mancur, 298  
 Oppenheim, Felix, 230  
 Orijinal pozisyon, 40, 43, 46, 47, 48, 50, 71, 74, 81, 134, 147, 148, 156, 161, 162, 163, 164, 165, 166, 167, 174, 178, 183, 186, 188, 189, 192, 205, 211, 214, 216, 228, 237, 246, 249, 277, 278, 281, 285, 286, 295, 321, 323, 324, 353, 373, 379, 407, 424, 453, 463, 472, 484, 485, 506, 545, 546, 547, 548, 549, 572, 593, 613, 614, 616, 617  
 Ortaklık ahlakı, 502  
 Otorite, 7  
 Oy verme, 262, 384  
 Özel mülkiyet, 289, 297, 302  
 Özel mülkiyet ekonomisi, 289, 297  
 Özgürlüğün öncüllüğü, 272  
 Özgürlük, 7, 10, 14, 21, 24, 53, 93, 94, 99, 128, 131, 133, 143, 194, 215, 223, 229, 230, 231, 233, 234, 238, 239, 243, 258, 260, 267, 359, 463, 491, 520, 546, 555  
 Öz-saygı, 7  
 Page, A.N., 95  
 Pareto, Vilfredo, 95, 96, 98, 146  
 Paternalizm, 277  
 Pattanaik, P.K., 188  
 Pazar, 302, 389  
 Pennock, J.R., 25, 131, 133, 384, 537  
 Peralman, ch., 214, 317, 334  
 Perce, I.F., 71  
 Perikles, 159  
 Perry, R.B., 53, 131, 167, 175, 429, 437, 442  
 Piaget, Jean, 490, 492  
 Piers, Gerhard, 473  
 Pigou, A.C., 51, 61, 338  
 Pişmanlık, 472, 511  
 Pitcher, George, 510

- Pitkin, H.F., 139, 142, 255, 276  
Piyasa, 302, 303, 304, 308, 311, 338  
Plamenatz, J.P., 143, 330  
Plato, 39  
Pole, J.R., 260  
Potter, R.B., 407  
Pribram, K.H., 437  
Price, Richard, 63  
Protestan Reformcular, 244  
Quine, W.V., 25, 138, 158, 609  
Raiffa, Howard, 114, 199, 300, 350, 477, 589  
Ramsey, F.P., 317, 324, 407  
Ramsey, Paul, 63, 88, 114, 170, 188, 238, 291, 407, 430, 489, 490, 541, 586, 589  
Raphael, D.D., 63, 128  
Rashdall, Hasting, 354  
Rasyonelite, 11, 173, 253, 423, 433, 453, 469, 470, 479, 553  
Rasyonelite olarak iyilik, 453, 469, 470, 553  
Rasyonel planlar, 450, 479  
Rasyonellik, 25, 170, 552  
Refah, 18, 26, 52, 71, 95, 100, 112, 160, 161, 163, 170, 188, 192, 196, 290, 298, 308, 317, 329, 338, 349, 351, 384  
Rekabet, 64, 100, 255, 303, 386  
Rescher, Nicholas, 63, 346  
Rodes, Robert, 103  
Ross, W.D., 63, 69, 72, 339, 368, 369, 370, 429, 433, 508  
Rousseau, J.J., 494  
Royce, Josiah, 429, 437  
Runciman, W.G., 25, 26, 101, 176, 365, 541  
Ryle, Gibert, 589  
Sachs, David, 516  
Saf usulü adalet, 114, 117, 333  
Sağduyu, 64, 80, 315, 337, 588  
Samuelson, P.A., 516, 589  
Santayana, George, 102, 588  
Savage, L.J., 197  
Savaş, 142, 404, 407  
Scanlon, T.M., 26, 465  
Schaar, John, 133  
Scheler, Max, 565, 577  
Schiller, Friedrich, 554  
Schneewind, J.B., 80, 489, 491  
Schopenhauer, Arthur, 174, 354  
Schultz, R.A., 569  
Schumpeter, J.A., 388  
Scitously, Tibor, 100, 290  
Searle, J.R., 85, 373, 434  
Sen, A.K., 16, 26, 71, 95, 100, 112, 160, 161, 170, 188, 290, 300, 316, 324, 325, 349, 350, 351, 352, 384  
Sevgi, 171, 217, 496, 506, 517  
Sezgicilik, 7, 68, 69, 81, 294  
Shaftesbury, Lord, 51  
Shand, A.F., 517  
Shklar, J.N., 26  
Sidgwick, Henry, 51, 55, 58, 61, 62, 70, 79, 80, 87, 88, 101, 120, 215, 280, 283, 284, 323, 429, 446, 451, 488, 535, 586, 587, 603  
Simon, H.A., 170, 447  
Singer, Milton, 473  
Sivil itaatsizlik, 228, 361, 391, 392, 394, 397, 399, 401, 404, 405, 410, 412, 413, 418  
Siyasal adalet, 249  
Siyasal ödev, 417  
Smart, J.J.C., 52, 215  
Smith, Adam, 21, 52, 86, 211, 294, 509, 551, 555  
Sosyal adalet, 36, 83, 119, 164  
Sosyal minimum, 307, 316  
Sosyalizm, 388  
Sözleşme, 22, 39, 45, 47, 61, 149, 167, 185, 187, 191, 193, 200, 206, 225, 244, 294, 318, 328, 353, 365, 382, 412, 476, 526, 532, 539, 546, 572  
Spiegelberg, Herbert, 128  
Stace, W.T., 156  
Stein, Walter, 410  
Steinhaus, Hugo, 114  
Stevenson, C.L., 510  
Strawson, P.F., 157  
Suç, 473  
Şekli adalet, 88  
Tarafsız gözlemci, 56, 212, 213  
Tarafsızlık, 214, 547



Tasarruf ilkesi, 321  
Tawney, R.H., 101  
Temel özgürlük, 16, 121, 124, 231, 273  
Temel yapı, 36, 66, 99, 114, 118, 119, 124,  
187, 227, 259, 333, 340, 368, 396, 426,  
573, 574, 577  
Terrel, Huntington, 26  
Thoreau, H.D., 392, 396, 397  
Thorpe, W.H., 461  
Tinbergen, Jan, 450  
Tobin, James, 316  
Tory, 260  
Trivers, R.B., 533, 534  
Troeltsch, Ernst, 577  
Tucker, A.W., 300, 312  
Tulloch, Gordon, 98  
Tussman, Joseph, 142  
Urmson, J.O., 52, 430, 436, 509  
Usulü adalet, 107, 114, 116  
Ütanma, 474  
Üretim, 338  
Vanek, Jaroslaw, 302  
Vefa, 61, 372, 374  
Venturi, Franco, 318  
Vergi, 296, 309, 310  
Verimlilik, 18, 25, 94, 95, 96, 97, 98, 291,  
304, 335  
Verimlilik ilkesi, 94, 95, 96, 97, 98  
Vicdani ret, 396, 397  
Vickrey, W.S., 189, 252  
Viner, Jacob, 485, 486  
Vlachos, Georges, 41  
Walzer, Michael, 142, 404, 410  
Warnock, G.F., 176  
Warrander, Howard, 114, 179, 269, 300,  
392, 477, 589  
Weber, Max, 577  
Wechsler, Herbert, 263  
Whig, 260  
White, Morton, 25, 456, 473, 609  
Whiteley, C.H., 140  
Wicksell, Knut, 313  
Williams, B.A., 16, 101, 133, 176, 286,  
365, 510, 533, 541  
Wittgenstein, Ludwig, 510, 589  
Wollheim, Richard, 234, 268  
Yap emri yapabilmeyi içerir, 265  
Yardımseverlik, 217  
Yasama, 52, 59, 308, 326, 385, 386, 408,  
567  
Young, Michael, 133  
Zaman tercihi, 320, 324, 327  
Ziff, Paul, 430, 432, 434  
Zincir bağlantısı, 109, 110, 111  
Zinn, Howard, 392, 395

# Bir Adalet Teorisi

John Rawls

John Rawls tarafından yazılan *Bir Adalet Teorisi* belki de yirminci yüzyılın ahlak ve siyaset felsefesi üzerine yapılmış en önemli çalışmasıdır, Kant'ın ve Mill'in çalışmalarının yanında duran bir klasiktir. Rawls, adaletin doğru ilkelerinin, özgür ve rasyonel kişilerin yer aldıkları 'orijinal pozisyon'da bir bilinmezlik perdesi arkasında; toplumdaki kendi yerlerini, sınıflarını, ırklarını cinsiyetlerini, yeteneklerini, zekalarını ve güçlerini, hatta iyi/değer kavramlarını bilmeden bile üzerinde anlaştıkları ilkeler olduğunu ileri sürer. Buna göre Rawls, türettiği adaletin iki ilkesinin, özgürlüklerin dağıtımını, sosyal ve ekonomik değerleri düzenlediği iddia eder.

Kitabın orijinal metni 1975 yılında yapılan Almanca tercümesi için önemli ölçüde gözden geçirilmiştir. Bu düzeltmeler sonraki tüm tercümelere ve kitabın yeni baskılarına dahil edilmiştir. Elinizdeki Türkçe tercüme, düzeltilmiş metin dikkate alınarak yapılmıştır.

Harvard Üniversitesi'nden emekli olduktan sonra James Bryant Conant Üniversitesi'nde de profesör olarak görev yapan, siyaset ve etik felsefesine önemli katkılarda bulunan ve aynı zamanda hukukçu da olan John Rawls'ın diğer önemli eserleri arasında, Türkçeye de çevrilmiş olan *The Law of People's* (*Halkların Yasası*) ile *Political Liberalism* (*Siyasal Liberalizm*) sayılabilir.



[www.siyasalkitap.com](http://www.siyasalkitap.com)



[www.phoenixyayinevi.com](http://www.phoenixyayinevi.com)