ÖZGÜRLÜK AHLAKI

JOSEPH RAZ



SAKARYA ÜNİVERSİTESİ KÜLTÜR YAYINLARI

ÖZGÜRLÜK AHLAKI

JOSEPH RAZ

Çeviren: Gürkan Özturan

SAKARYA ÜNİVERSİTESİ KÜLTÜR YAYINLARI

Sakarya Üniversitesi Kültür Yayınları -13-

Özgürlük Ahlakı
Joseph Raz

Çeviren: Gürkan Özturan

Kitabın Özgün Adı: The Morality of Freedom
Copyright © Joseph Raz, 1986

Çeviri Editörü ve Yayın Koordinatörü
Nebi Miş

Sakarya Üniversitesi Kültür Yayınları
Sakarya Üniversitesi Esentepe Kampüsü, Ortadoğu Enstitüsü
54187 Serdivan Sakarya
Tel: 0 264 295 36 02 / **Faks:** 0 264 295 55 62
Sertifika No: 27377
Web: www.ormer.sakarya.edu.tr
E-Posta: kulturyayinlari@sakarya.edu.tr

1. Basım

Kasım 2016- Sakarya

ISBN: 978-605-5077-15-0

Çeviri Editör ve Yayın Koordinatör Yardımcıları: Ömer Behram Özdemir - Mustafa Caner

Tasarım: Karınca Ajans
Dr. Mediha Eldem Sokak No: 56/1 Kızılay - Ankara
Tel: 0312 431 54 83 / **Faks:** 0312 431 54 84

Baskı: Eflal Matbaacılık
Zübeyde Hanım Mah. Kazım Karabekir Cad. No: 95-1A Altındağ - Ankara
Tel: 0312 341 47 48

Bu kitabın Türkiye yayın hakları Sakarya Üniversitesi Kültür Yayınlarına aittir.
İzinsiz yayınlanamaz. Kaynak gösterilerek alıntı yapılabilir.

Teşekkür

Siyaset teorisi üzerine bir kitap yazma fikrini bana 1980 yılında Oxford Üniversitesi Yayınları'ndan Henry Hardy vermişti. Daha sonra kitabın şekli değişip bugünkü halini almaya başladıkça, yayınevi adına kitabın sorumluluğunu üstlenen Adam Hodgkin'in sessiz desteğini alma şansına sahip oldum. Aradan geçen yıllar boyunca minnettarlık ve şükran borcum gitgide arttı. Birçok dostum, bu kitabın hazırlık aşamasında yazdığım taslaklara yorumlar yaptı. Bu kişiler arasında J. Waldron, R. M. Dworkin, H. Oberdiek, H. Steiner, P. M. S. Hacker, W. Sumner, K. Campbell, M. Moore, C. L. Ten, M. Dan-Cohen, D. Sugarman, D. Regan, M. Farrell, J. Bell, R. Shiner vardır. Diğerleri, kitabın taslak bölümlerini okudu ve onların yorumları son düzenlemede benim için çok kıymetliydi. Bu kişiler arasında H. L. A. Hart, P. A. Bulloch, L. Green, A. Weale, P. Jones, G. A. Cohen, M. Gur-Arie, R. Gavison, J. Griffin, S. Scheffler, D. Heyd, S. Perry, ve D. Wiggins bulunmaktadır.

Oxford'daki derslerimde ve 1984 yılında Berkeley'de akademik izne çıktığım dönemde kitabın taslaklarından çokça faydalandım. 1984 kış döneminde en iyi koşullarda çalışabilmem için bana uygun ortamı sağlayan Berkeley'deki Hukuk Fakültesi'ne ve Dekanı'na ve 1984/5 yıllarında üzerimdeki ders yükünü hafifleterek kitabın son taslağını bitirmeme yardımcı olan Oxford, Balliol Yüksekokulu'ndaki hocalara ve akademi üyelerine minnettarım.

Birinci bölüm, daha önce 1981'de *Virginia Law Review*'de yayınlanan *'Authority and Consent' (Otorite ve Rıza)* ve 1985'te *Philosophy and Public Affairs*'de 'Authority and Justification' (Otorite ve Gerekçe) yayınlanan yazılarından kısımlar içeriyor. Bölüm 7, 1984'te *Mind (Akıl)*'da aynı adla yayınlanan başka bir makalenin geliştirilmiş ve genişletilmiş bir hali. Bölüm 8 ilk olarak 1984'te, J. Waldron'un *Theories of Rights (Hak Teori-*

leri) isimli derleme kitabında yayınlanmış makalenin derinlemesine incelenmiş ve geliştirilmiş bir halidir. 5. ve 6. bölümler, asıl olarak 'Liberalism, Autonomy, and the Politics of Neutral Concern (Liberalizm, Özerklik ve Tarafsız Kaygı) adıyla *Midwest Studies in Philosophy* (7, 1982) dergisinde yayımlanan yazının içeriğine sahiptir. Bölüm 9, 1978'te *Mind*'da yayımlanmış 'Principles of Equality' (Eşitlik İlkeleri) başlıklı yayını temel alıp hayli gözden geçirerek genişletmektedir. Bölüm 13, Aristotelian Society'de 1986 Şubat'ında sunduğum ve aynı yıl basılan konferans yayınından kesitler içeriyor. Bölüm 14 ve 15, R. Gavison'un *Issues in Contemporary Legal Philosophy: The Influence of H. L. A. Hart* (Çağdaş Hukuk Felsefesi Sorunları: H.L.A. Hart'ın Etkisi) isimli derleme kitabında 'Autonomy, Toleration, and the Harm Principle ('Özerklik, Hoşgörü, ve Kötülük İlkesi') başlığıyla yayımlanan materyali içeriyor. Bu makaleleri kullanmam için izin verenlere müteşekkirim.

İçindekiler

Teşekkür **3**

1. SİYASİ ÖZGÜRLÜK SORUNU **9**
   a. Bir Keşif Serüveni **9**
   b. Siyasetin Önemi **10**
   c. Revizyonist Meydan Okuma **13**
   d. Özgürlük karinesi **15**
   e. Temel İlke **18**
   f. Dilbilim Çözümlemesinin Yetersizliği **21**
   g. Liberalizm ve Bireysellik **22**

I. OTORİTENİN SINIRLARI 27

2. OTORİTE VE AKIL **29**
   a. Otorite ve Gerekçeli Güç **29**
   b. Tanıma Kavramı **33**
   c. İlham Verici Kavram **36**
   d. İçerikten Bağımsız Nedenler **39**
3. OTORİTENİN MEŞRUİYETİ **43**
   a. Kişinin Muhakeme Gücünü Teslim Etmesi **43**
   b. Bağımlılık Tezi **47**
   c. Otoritenin Gerekçesi **55**
   d. Önleyici Tez **59**
   e. İtirazlar **63**
4. DEVLETLERİN OTORİTESİ **69**
   a. Siyasi Otoritenin Normal Meşruiyeti **69**
   b. Rıza **77**
   c. Otoritenin Temeli olarak Rıza **84**
   d. Hukuka Saygı **89**
   e. Siyasi Görev **93**

II. MÜKEMMELİYETÇİLİK KARŞITLIĞI 99

5. TARAFSIZ SİYASİ KAYGI **101**
   a. Tarafsızlık Biçimleri **102**
   b. Kesin Siyasi Tarafsızlığın İmkânsızlığı **107**
   c. Tarafsızlık ve Adaletin Toplumsal Rolü **113**
   d. Tarafsızlıktan Çoğulculuğa **118**
6. İDEALLERİN DIŞLANMASI **123**
   a. Ön Hazırlıklar **123**
   b. Siyasal Refahçılık **126**
   c. Halka Amaç Olarak Davranmak **132**
   d. Baskı ve Özerklik **135**
   e. Bazı Altta Yatan Sezgilere Dair **143**

III. BİREYSELCİ ÖZGÜRLÜK: HÜRRİYETLER VE HAKLAR 149

7. HAKLARIN TABİATI **151**
   a. Haklar: Temel Özellikler **151**
   b. Temel ve Türev Haklar **154**
   c. Hakların ve Görevlerin Bağlantılılığı **155**
   d. Bireyleri Emir Altına Almak **157**
   e. Vaatler ve Anlaşmalar **158**
   f. Hak Kapasitesi **160**
   g. Haklar ve Çıkarlar **163**
   h. Haklar ve Görevler **166**
   ı. Hakların Önemi **168**
8. HAK-TEMELLİ AHLAKLAR **175**
   a. Bir Takım Öncül Şüpheler **176**
   b. Haklar ve Bireyselcilik **179**
   c. Özerklik ve Haklar **184**
   d. Toplu Haklar **187**
   e. İçsel Görevler **189**
   f. Haklar ve Dar Ahlak **192**
9. EŞİTLİK **197**
   a. Sorun **198**
   b. Evrensel Yetki Olarak Eşitlik **200**

c. Çatışmada Eşit Dağılım İlkeleri **201**
d. Eşitlikçilik İlkeleri **204**
e. Retorik Eşitlikçilik **206**
f. Katı Eşitlikçilik **207**
g. Eşitlikçiliğin Önvarsayımları **211**
h. Eşitlikçiliğin Reddi **216**
10. HÜRRİYET VE HAKLAR **221**
a. Hürriyet Haklara mı Dayanır? **221**
b. Hürriyet Haklarının Ortak Yanı **225**
c. Anayasal Haklara Başka Bir Bakış **229**

IV. TOPLUM VE DEĞER 237
11. SONUÇÇULUK: GİRİŞ **239**
a. Sonuççuluk: Bazı Ortak Temalar **240**
b. Kişilerin Ferdiyeti: Ödün-Verme **243**
c. Kişilerin Ferdiyeti: Aktör-Tarafsızlığı **248**
d. Kişilerin Ferdiyeti: Bütünlük **254**
12. KİŞİSEL REFAH **257**
a. Kişisel Hedefler **257**
b. Refah ve Şahsi Çıkar **262**
c. Hedefler ve Nedenler **267**
d. Eylem Nedenlerinin Önceliği **272**
e. Toplumsal Biçimler **274**
f. Ahlak ve Refahın Ayrıştırılamazlığı **278**
13. KIYASLANAMAMAZLIK **287**
a. Kavram **288**
b. Kıyaslanamazlık ve Kaba Eşitlik **293**
c. Kıyaslanabilirliği Reddetmek **299**
d. Kapsamlı Hedeflerin Kıyaslanamazlığı **303**
e. Kurucu Kıyaslanamazlıklar **308**
f. Sadakat ve Bağlılık **314**
g. Ahlakî İkilemler **317**

V. ÖZGÜRLÜK VE SİYASET 327
14. ÖZERKLİK VE ÇOĞULCULUK **329**
a. Kişisel Özerklik **329**
b. Özerklik ve Değer **337**
c. Özerkliğin Değeri **347**
d. Değer Çoğulculuğu **352**
15. ÖZGÜRLÜK VE ÖZERKLİK **357**
a. Çoğulculuk ve Hoşgörüsüzlük **358**
b. Özerklik-Temelli Özgürlük **363**
c. Özerklik ve Zarar İlkesi **368**
d. Zarar İlkesinin Ötesi **374**
e. Özgürlüğün Şekli **378**

Dizin **383**

1. SİYASİ ÖZGÜRLÜK SORUNU

a. Bir Keşif Serüveni

Bu, siyasi özgürlükle ilgili bir kitaptır. Liberalizmin siyasi teorisine hem bir giriş hem de bir katkı niteliğindedir. Liberalizm tarihsel anlamda anlaşılabilir. Batı dünyası olarak bilinen coğrafyada son üç yüzyıldan fazla zamandır ortaya çıkarak gelişmiş, siyasi kuvvetler arasında en etkin olanlardan biri haline gelmiş bir siyasi gelenektir. Liberalizm, yüzyıllar içerisinde liberaller tarafından benimsenen, toplumun ve ekonominin işleyişi ve siyasi ahlakın temel ilkeleriyle ilgili birçok siyasi gaye ile belirlenmiştir. Şunu söylemek muhtemelen doğru olur ki, bırakın yüzyılları, herhangi bir kuşakta dahi tüm liberallerin hürmet edebileceği bir siyasi dava, tek bir toplum algısı ya da siyasi bir ilke var olmamıştır.[1] Fakat liberal gelenek, kayda değer bir birlik ve süreklilik gösterir ki bu da onun kültürünün en biçimlendirici ve etkili yönlerinden biri olmasını sağlamıştır.

Ancak bu makale, bu sürecin tarihsel izlerini sürmeyecektir. Makale öncelikle, liberal geleneğin kapsamı altında yetişmiş ya da en azından çekimini hissetmiş, kendi konumlarını bu geleneğe göre tanımlamayı tercih eden kişilere hitap ediyor. Her ne kadar diğer siyasi geleneklerden unsurları içerdiği ortaya çıkabilecekse de, bu grupların kendilerini liberal gelenek içinde konumlandıran tutarlı bir fikirler topluluğunu belirlemesi umulmaktadır. Resmedilen düşünceler toplumun tabiatı ve işleyişi ile ilgili bazı görüşleri varsaysa da bunlar büyük oranda arka planda kalacaktır. Varacağım sonuçlar göç denetimi, sansür, vergilendirme gibi bazı siyasi sorunlara dair imalar içerse de, bu imaların ayrıntısına girilmeyecek. Bunun yerine

---

1 Liberal düşüncelerin çeşitliliği şu kaynakta ele alınmıştır: *Western Liberalism (Batı Liberalizmi)*, ed. E. K. Bramsted ve K. J. Melhuish, Londra, 1978

makale, içlerinden tutarlı bir ahlaki duruş çıkarabilmek amacıyla siyasi eylemin ahlakî ilkelerine, liberalizmin siyasi ahlakına odaklanacaktır.

Okuyucuyu bu keşif gezisinde bana katılmaya davet ederken şunu da belirtmiş olayım ki, amacımız, okyanusların haritasını çıkaranlar ve tüm dalgaların, adaların ve sahillerin kaydını tutmaya yelken açanlarla bir değildir. Bizimki farklı bir misyondur. Belli bir varış noktasına ulaşmak için en iyi seyredilebilir yolları arayan kaşiflerinki gibi bizim amacımız da bireysel özgürlük idealine ve siyasetteki rolüne ulaşmanın en seyredilebilir yollarını aramaktır.

Son yıllarda birçok filozof benzer keşiflere atılmaya kalkıştı. Çabalarımızın bir kısmı da onların gayretlerini sınamaktır. Bunu, gayet seçici ve eleştirel ve aynı zamanda onların deneyimlerinden faydalanabileceğimiz şekilde yapacağız. Onların çalışmalarının bizim görüşlerimizi geliştirdiğine hiç şüphe yok. Onların talihsizlikleri bize hangi yolların felakete çıktığını öğretirken, başarıları da takip edilip daha da keşfedilmesi gereken yolları gösterir.

Yakın zamanda liberal siyaset teorisine yapılan katkıların birçoğu adalet teorisinin gelişimi üzerinedir. Bizim amacımız, bir siyasi özgürlük teorisidir. Bu hedef ve bakış açısı farkının sebebi basittir. Bütün bir siyasi ahlak, adalet doktrinini içinde barındırmak zorundadır. Fakat akla yatkın bir adalet görüşü, ne eşsiz olarak liberal olan ne de özellikle liberal ilkelerden türetilmiş prensiplere ve öğretilere dayanır. Liberal geleneğin siyasi ahlaka özel katkısı, bireysel hürriyete atfedilen saygı üzerindeki ısrarı olmuştur. Liberal adalet teorilerinin farklı bir adalet anlayışı sunmaları, siyasi özgürlük ilkelerinin adalet algılarını besleyip şekillendirmesiyle ilgilidir. Gerçekten de bu kitabın temel iddiası, siyasi hürriyet çıkarımlarının ne kadar geniş kapsamlı olduğunu ve adalet, eşitlik, zenginlik ve diğer siyasi idealleri algılayışımızı nasıl etkilediğini gösterecektir.

Amacımız siyaset teorisinin her alanını incelemek değildir. Birkaç siyasi özgürlük ilkesini destekleyip diğerlerine karşı durmak yeteri kadar gayretli bir çabadır. Adalet ve diğer siyasi ideallere dair teoriler bir siyasi özgürlük kuramını somutlaştırdıkları ölçüde incelenecektir. Bu kitap, bir liberal siyaset ahlakı sunmaz. Bununla beraber, siyaset ahlakı için liberal bir temel önerir.

b. Siyasetin Önemi

Siyasi teori rahatlıkla iki parçaya ayrılabilir: siyasal ahlak ve kurumlar teorisi. Siyasal ahlak, siyasi eylemi yönlendirecek ilkeleri içerir. Bu, kurumlar

teorisinin şu değilde bu türde kurumlara sahip olunması için inşa ettiği argümanların dayandığı prensipleri sağlar. Siyasal ahlak, bu siyasi kurumların hareketlerine sınırlar getirmekle birlikte hedefler de koyar. Fakat siyasal ahlakın ilkeleri de bir toplumun kendi kurumları ile olan somut deneyimlerinden ortaya çıkar. Geçerlilikleri, arka planlarıyla sınırlandırılmıştır. Bu sayede bu kurumlar, kendilerini yönlendirip yeniden oluşturmak için tasarlanmış olan ilkeleri şekillendirir. Bir ülkenin günlük siyasal hareketliliğinin çoğu, siyasi kurumların ve prosedürlerin şekillendirilmesiyle ilgilidir. Yeni idari değişiklikleri uygulamanın en iyi yolu olarak yeni kamu kuruluşları yaratmak ya da eskileri yeniden düzenlemek veya yeniden biçimlendirmek hiç de nadiren görülen bir uygulama değildir. Ve hepimiz, politikaların onları uygulamakla yükümlü kurumların başarısızlığı sonucu başarısız olduğu birçok durumun farkındayız. Öte yandan, bu kitapta, çerçevesini çizeceğimiz ilkelerin nasıl siyasi kurumlara dönüştürüleceğini inceleyecek kadar alana sahip olmayacağız.

Siyasal ahlaka defalarca, siyasi eylemi belirleyen ahlak olarak atıfta bulundum. Hangi eylemin siyasi olduğuna dair uzun bir tartışmaya girişmek meşakkatli bir iş olurdu. Amacımız doğrultusunda bu terimin, siyasi kurumların eylemlerini kastettiğini ya da siyasi kurumların oluşumu, içeriği ve eylemleri üzerinde önemli bir ağırlığa sahip olan eylem değerlendirmelerini kastettiğini kabul edelim. "Siyasi kurumlar" derken öncelikle kastettiğim, devlet ve organları olacak, ama ayrıca, biraz daha geniş kapsamlı olarak, tüm kamu otoriteleri de dâhil olacak. Yani tüm siyasi örgütlenmeler siyasi kurumlar değildir. Birçok demokraside, siyasi partiler kurum değildir. Onlar siyasi örgütlenmelerdir çünkü amaçları siyasi eylemde bulunmaktır.

Siyasal ahlak üzerine neden eğilmeli? Neden siyasal ahlaka özgü ahlakî değerler olmalı? Bir bakıma ikinci soru bu kitabın konusudur ve ancak sonuç bölümünde cevaplanacaktır. Çünkü bireysel hürriyetin siyasal anlayışını sorgularken, bireysel özgürlük için siyasi saygının, siyasi eyleme genel ahlak prensiplerini uygulamanın basit bir meselesi olduğunu mu yoksa siyasi bağlama uyması için genel ahlaktan daha radikal bir ayrılığı ya da düzenlemeyi mi içerdiğini soruyor olacağız. Siyaset teorisyenleri arasındaki etkili sesler, öncelikle hükümet ve (yarı) özerk siyasal ahlak oluşturmaya değinen kısmi olarak bağımsız bir ahlak ilkeleri yapısının varlığını savunmaktadır. Bu tür görüşlerin eleştirel değerlendirmesi bu kitabın ana görevlerinden biridir. Onların reddi ise, bu kitapta siyasal özgürlük ahlakıyla ilgili olarak ele alınan olumlu sonuçların, pek çok çağdaş siyaset felsefesi

eserinde görüldüğünden daha da büyük ölçüde bireysel ahlak düşüncesine dayandırıldığı anlamına gelir. Bu kitap etik üzerinedir ve siyasi çıkarımları olan belirli ahlakî meseleler üzerine odaklanır.

Öte yandan, siyasi kurumlara yoğunlaşma sebebini açıklamak adına birkaç belirleyici neden sunmak gereklidir. Bu şekilde bir odaklanmaya karşı çıkanlar haklı olarak pek çok özel kurumun ve sendikanın daha fazla değilse bile en az kamu otoriteleri kadar güce sahip olduğuna işaret eder. Ne bunu ne de bu kurumların gücünün onları güçlerini kullanmalarıyla ilgili olarak belli ahlakî gerekliliklere sevk ettiğini inkar etmek isterim. Bu yönden kamu otoriteleri gibidirler. Farklı oldukları kısım otoriteleri ya da en azından genel bir otoriteleri olmayışıdır. Bir devletin hükümetinin kendisi için talep ettiği otorite genel bir otoritedir çünkü kurumlaşma ve diğer kurumların faaliyetlerini yönetmek de dâhil olmak üzere hayatın tüm alanlarını düzenlemek için otorite talep eder. Kamu otoritelerinin talep ettikleri yetkiye sahip olduklarını kabul etmeye her zaman razı olmayız. Fakat onları her zaman talepleri üzerinden yargılarız. Faaliyetlerinin talep ettikleri genel otoriteyi gerekçelendirecek boyutta olup olmayacağını görmek için bakarız. Bu, Parlamento ve Madenciler Sendikası (Miners' Union) ya da İmparatorluk Kimya Sanayisi (Imperial Chemical Industries) gibi güçlü bir özel örgüt arasındaki mühim farktır. Bu örgütlerin gücü, örgüt faaliyetlerinin birçok kişinin kaderini belirlediği anlamına gelir. Bu sebepten dolayı, faaliyet kararlarını verirken bireylerin çıkarına yeterli önemi vermek zorundadırlar. Fakat aslında sorumlulukları, kendilerinin ya da çalışanlarının eylemlerinin sonuçlarıyla kısıtlı kalır. Öte yandan Parlamento, kendi yetki alanına giren tüm kişilerin ve kurumların faaliyetlerini denetlemek ve belli standartlar çerçevesinde faaliyet göstermelerini sağlamakla yükümlüdür. Diğer kamu otoritelerine bu genel denetleyici rolün icrası için belli kısıtlı ve kısmi sorumluluklar verilmiştir. Bizim sıradan siyasi yargılarımız bu gerçekleri yansıtır. Bizler, kamu otoritelerinin başkalarının davranışlarından bir dereceye kadar sorumlu olduklarını düşünürüz. Bir kentte hukuk ve düzenin çökmesi aslında polis ve diğer kamu otoritelerinin başarısızlığının bir göstergesidir. İşsizlik siyasi bir sorundur, tıpkı ticari dengelerin bozulması ve benzer durumlar gibi.

Siyasi otoritelerin özel bir değerlendirmeyi hak etmesini sağlayacak, ilkiyle birleşen ikinci bir değerlendirme de vardır. Siyasi otoritelerin kendi meşru çıkarları yoktur. Bir hükümetin sahip olabileceği tek çıkar, yurttaşlarının çıkarlarıdır. Bir hükümetin çıkarlarının konuşulması, yurttaşlarının çıkarlarını usulüne uygun şekilde koruma yetisini kasteder. Yurttaşlarının

çıkarlarından bağımsız, onları yansıtmayan ayrıca bir çıkarı yoktur. Bu konuda, ahlakî sınırlar çerçevesinde takip edebilecekleri bağımsız çıkarlara sahip olan kurumlardan ve gönüllü birliklerinden ayrılır. Otoritesine maruz kalmayanlarla olan ilişkisinde, hükümet sen veya benle ya da herhangi bir kurumla aynı düzeydedir. Yani eylemleri, hepimize başkalarına karşı belli sorumluluklar yükleyen ahlakî sınırlara saygı duymak zorundadır. Fakat yurttaşlarına karşı görevleri çok daha kapsayıcıdır. Bir hükümetin, yurttaşlarının ve diğerlerinin çıkar ve haklarına karşı ahlakî saygı tarafından empoze edilen sınırlar içinde, başka herhangi biri gibi, kendi çıkarlarının peşine düşebileceğini söylemek yanıltıcı olur. Çünkü hükümetin kendi çıkarı, sadece kendi yurttaşlarının çıkarlarını koruyup yüceltebilme yetisine hizmet eden şeydir.

Bunlar, siyasi kurumların görevleriyle ilgili tartışmalı düşüncelere dayalı yargılardır. Onları çürüten teorileri inceleyeceğiz. Burada, siyasi kurumlara odaklanma sebebini açıklamak için, bu düşüncelerin sonraki onayını öngörüyorum. Üzerinde otorite iddia ettiklerinin faaliyetlerini düzenlemek mecburiyetinde olduklarından, onları inceleyerek biz de dolaylı olarak onların diğer kurumlara yüklemeleri gereken normları incelemiş oluyoruz. Bu sebepten dolayı ilgimiz siyasi kurumlar odaklı olacaktır. Soruyu bu şekilde yöneltmek kurumların ya da sendikaların çalışmalarını sürdürürken bağlayıcı ahlakî gereklilikleri haiz olmadığı anlamına gelmez.

c. Revizyonist Meydan Okuma

Siyasal özgürlük tartışmalarında çok fazla şey yazıldı ve çizildi. Bu sıklıkla kütüphaneye ekleme yapmaktan dolayı özür dilemek gereğinde hissedilmektedir. Fakat meselenin sürekliliği, kesinlikle anlaşılmazlığı ve zorluğunun bir kanıtıdır. Zorluk seviyesi o kadar büyüktür ki, pek çok liberal siyaset teorisyeni, hürriyet ya da siyasal özgürlüğün gerçekten de değerli olup olmadığından şüphe etmiştir. Hürriyeti yücelten, onun için savaşan ve onu yaşayacak kadar şanlı olan tüm o insanların hürriyetin değeri hakkında yazdıklarında akıllarında değerli hiç bir şey olmadığını iddia etmezler. Bunun yerine, revizyonist teorisyenler, hürriyetin değeri üzerine yazan ve düşünenlerin hürriyeti değil de başka bir şeyi yücelttiğini öne sürmektedir. Adalet, eşitlik, ve aralarında ibadet, ifade ve dernekleşme gibi özgürlüklerin de bulunduğu bir takım haklar listesi, liberallerin gerçekten

değer verdiği ve hatalı olarak hürriyetin gerçek değeri diye tabir ettiği haklar arasındaki adaylardandır.[2]

Liberal gelenek tarihinde özgürlük adına benimsenen siyasi davaların çeşitliliği üzerine girişteki ifadelerim göz önüne alındığında, böylesi revizyonist öneriler elden çıkarılamaz. "Özgürlük" gibi ortak bir siyasi sloganın aslında yalnızca bir tek değere hitap etmemesi mümkündür ve aslında hiç de mantıksız değildir. Gayet ikna edici bir şekilde, belli bir değerler toplamı olarak ya da kendilerini belli durumlarda gösteren ya da göstermesi gereken belli bazı değerlerin kısaltması olarak kullanılabilir. Doğrusu, Bölüm 9'da ben de siyasi bir savaş çığlığı olarak "Eşitlik" in devamlı ve baskın popülaritesinin anlaşılabilmesi için böylesi bir açıklamanın gerekliliğini önereceğim. Yani, ayrı bir değer olarak anlaşıldığı zaman az bir cazibesi olduğunu öne süreceğim.

Dahası, liberalizm uzun zamandır hürriyeti özünde değerli kabul edenlerle, yalnızca araçsal bir değere sahip olduğunu iddia edenler arasında ikiye bölünmüş durumdaydı. İkinci grup, faydacıları ve serbest-pazar ekonomistlerini içermektedir. Son zamanlardaki en güçlü sözcüleri, pazarın gizli eli ve insanların genel olarak özgür etkileşimi olmadan, bir toplumun başarıyla yönetilmesi için gerekli olan tüm bilgilerin toplanabilmesinin imkânsız olduğunu söyleyen F. A. Hayek idi.[3] Araçsal yaklaşım revizyonist tartışmaya daha kolay uyum sağlıyor, çünkü doğal olarak hürriyet değerini diğer değerlere dayandırıyor. Bu sebepten, ilkesel olarak istisnalara yer açmaya ve bazı durumlarda hürriyetin yalnızca başka kaygılar tarafından çiğnenmediğini ama tüm değerlerden yoksun kaldığını kabul etmeye de hazırdır.

Hürriyetin araçsal değeri için sunulan savlar hayati öneme sahiptir. Onlar olmadan, hiçbir siyasal ahlak tam değildir. Birçok alanda, hürriyeti destekleyen en sağlam savları sağlarlar. Yine de, bu kitabın dikkatini odakladığı nokta farklı bir yerdir. Revizyonist yaklaşımı reddedip, hürriyetin esas değerini savunur. Ama önce revizyonist iddianın gücünün farkına varmalıyız.

---

2 Hürriyetin bir değeri olduğuna dair en bariz saldırı R. M. Dworkin tarafından dile getirilmiştir. Özellikle şu makaleye bakınız; What Rights Do We Have?(Ne Hakkımız Var?), *Taking Rights Seriously (Hakları Ciddiye Almak)* Londra, 1977. Dworkin, özgürlüğün değerini inkâr ederken A Theory of Justice - Adalet Teorisi (Oxford, 1971) isimli makalesinde 'hürriyeti' yalnızca bir ayrıştırıcı değerin örneklemesi olarak değil de, bir temel hürriyetler listesi olarak alalgılayan J. Rawls'u takip eder.

3 Bakınız, F. A. Hayek, The Constitution of Liberty (Hürriyetin Anayasası), Chicago, 1960 , ve Law, Legislation, and Liberty(Yasa, Yürütme, Hürriyet), Londra, 1973 . Hayek'in siyasi düşüncelerinin mükemmel bir değerlendirmesi için bakınız J. Gray, Hayek, Oxford, 1984.

Bunu en iyi şekilde, siyasal özgürlük sorununu hızlı bir cevap bulmaya çalışan iki basit girişimin karşılaştığı zorlukları inceleyerek yapabiliriz. Hürriyetin değeri tek bir temel ilkeyle , özgürlük karinesi ilkesiyle, yani herhangi birinin özgürlüğünü herhangi bir şekilde inkar eden ya da sınırlayan her siyasi eyleme karşı bir karine vardır ilkesiyle açıklanamaz mı?[4]

Hürriyet kısıtlamasının hiçbir şekilde meşru olamayacağını savunanlar, bu özgürlük karinesini onaylayacaktır. Bu karinenin çürütülemez olduğunu ekleyeceklerdir. Karineyi destekleyen diğer insanlar, bu karinenin kuvvetliliği üzerine yani, bir siyasi eylemin özgürlük kısıtlamasına gitmesinin meşru olabileceği koşullar hakkında kendi görüşlerine sahip olabilirler. Fakat siyasi özgürlüğü el üstünde tutan herkes, özgürlük karinesinin asgari ortak payda olması üzerinde anlaşamaz mı?

d. Özgürlük Karinesi

Özgürlük Karinesi, aslında bazen hürriyet sevenler için tartışmasın ortak bir zemin olarak sunulur. Fakat bu, uzlaşma ve anlaşma arzusunun hedefi saptırdığı bir durumdur. Özgürlük karinesi söylemi yanlış yönlendirici ve kafa karıştırıcıdır. Dahası, liberal duruşla ilgili sorunlara ışık tutacağına, onları gölgeler.

Karinelerden, üç farklı anlamda söz ederiz. İki tanesi, siyasal hürriyetin temelleri sorusuyla ilgili değildir. Üçüncüsü ise makul olmayan bir öğretiye varır. "... karinesi", bazen, kanıt gösterme ve savları düzenleme zorunluluğunun, farz edilen görüşü sorgulayanların üzerinde olduğunu belirtmek için kullanılır. Sıklıkla söylenir ki, özgürlük karinesi, kanıt zorunluluğunun hürriyetin kısıtlanmasını isteyenlerin üzerinde olduğu anlamına gelir. Kanıt zorunluluğunun bir ya da diğer tarafın üzerinde olduğuna dair yasal öğretinin karmaşık olduğu kabul edilmiştir. Bunun bir unsuru kanıt gösterme zorunluluğudur.

İlkin, bunun neden önemsenmesi gerektiğini merak edenler olabilir. Bir mahkemenin tüm taraflarının, mahkemenin kurmaya çalıştığı doğruya

---

4 Özgürlük karinesi üzerine, bakınız: J. Feinberg, Social Philosophy (Sosyal Felsefe), Englewood Cliffs NJ, 1979, sf. 18-20; S. I. Benn and R. S. Peters, The Principles of Political Thought (Siyasi Düşüncenin İlkeleri), New York, 1959, sf. 259 . Benim tartışmam pek çok noktada şu kitabı takip eder: D. N. Husak, *The Presumption of Freedom (Özgürlüğün İhtimali)* Nous, (1983) . Ayrıca şu makaleden de oldukça fazla etkilenmişimdir: E. Ullman- Margalit, 'On Presumptions (İhtimallar Üzeine)', Journal of Philosophy (Felsefe Dergisi), 80 (1983), 143 . Burada üç ayrı manada tanımlanan ihtimallerin aksi ispat edilebilir ya da edilemez. Fakat ayrıştırıcı özellikleri yazıdaki tartışmayı etkilemez.

ve eşitliğe eşit düzeyde kendini adaması gerekmez mi? Kendilerini doğruya adamış olmayabilirler, ama olmaları gerekmez mi? Biraz düşünmek cevabı verecektir. Kanıt sunma zorunluluğu, tartışma ya da anlaşmazlık taraflarından birinin, doğruyu ortaya koyma görevinden muaf olduğu ya da en azından buna rıza göstermediği ve mazur görüldüğü durumlar için geçerlidir. Mahkemeler resmi kamu kurumlarıdır. Neden bir kişi otoriteye karşı eylemlerini savunmak ve bunu aleni olarak yapmak zorunda kalsın ki, böyle bir zorunluluk, istisnai şartlara özgü değilse, o kişinin mahremiyetine tecavüzdür, itibarına saldırıdır, olağan yaşamını alt üst ederek ona pahalıya mal olur. Bu yüzden kanıt gösterme zorunluluğu öncelikle davacıdadır. Davacı ancak yeterli delil topladığı zaman bu zorunluluk davalıya geçer. Şayet davacı bunu yapmakta başarısız olursa, yargıç davanın görülmeyeceğine hükmeder ve jüriyi beraat kararına yönlendirir. Ne zaman birisi, potansiyel olarak tartışmalı öneriler üzerine kararlar alan ya da hareket eden ve eylemleri belli kimselerin hayatını büyük ölçüde etkileyen kurumların işleyişi ile ilgilenir olsa, böyle bir karineye başvurmaları için kuvvetli bir neden vardır.

Belki bazı siyaset teorisyenlerinin bir özgürlük karinesine bel bağlamalarının sebebi de budur. Onu, siyasi kurumların rehber ilkesi olarak düşünmüş olabilirler. Bu sebeple, onun kapsamlı kullanımına itirazlar da vardır ve bunların bazıları "karinenin" diğer anlamlarını dikkate aldığımızda ortaya çıkacaktır. Burada, kurumlara rehberlik edecek ilkeleri değil, kendi düşünce ve davranışlarımıza rehberlik edecek ilkeleri göz önünde bulundurduğumuzu söylemek yeterlidir. Bizler, var olan politikaların, yasaların ve kurumların, yanı sıra onları değiştirmek için verilen tekliflerin kıymetiyle ilgili karar vermemize yardımcı olan siyasi özgürlüğün tabiatının ve değerinin bir açıklamasını arıyoruz. Bir başka deyişle bizler, belli kurumlara kanıt gösterme zorunluluğu getirilirken diğerlerinin bundan muaf tutulmasını meşru kılabilecek ilkeleri arıyoruz. (Mahkemeler böyle kurallara tabidir ama meclisler, normalde, muaftır. Bu fark nedendir?) Biri, siyasal özgürlüğün nihai ilkelerini öğrenmek isterse kanıt sunma zorunluluğunu tesis eden karineler yersizdir.

"Karine"nin ikinci bir anlamı vardır. Ölüm karinesini göz önünde bulunduralım. Kabaca, akrabalarınızdan birinden uzunca yıllar haber alınamazsa öldüğü varsayılır, anlamına gelir. Bu demek oluyor ki, bir kişiye (çoğunlukla bir mahkeme kararından sonra) ölü gibi davranılabilir. Bu ikinci anlamında "karine", inanç ve davranış arasındaki doğal bağı koparmaya yarıyor. Yukarıdaki örnekte, bir gerçeğin vaka olduğuna inanılması

için yeterli kanıtın sağlanamadığı durumda, bir gerçeğin vakaymış gibi durmasını sağlayacak bir ehliyet oluyor. Birinden yedi yıl boyunca haber alınamaması, örneğin, ölümünün bir yerde kanıtıdır. Fakat bu yetersiz ve zayıf bir kanıttır. Doğal olarak haber alınamamasıyla eş düzeyde geçerli olabilecek daha birçok açıklama olabilirdi. Yine de ölüm ihtimalinin yaratılmasına izin verilir, çünkü birinin ölüymüş gibi davranılmasına olan ihtiyacın varlığı (ya da bu ölümden etkilenecek insanların böyle davranmasına izin verme ihtiyacı) yeterli kanıttır. Diğer durumlarda ihtimal ters istikamette işleyebilir. Yeterince desteklenmiş olmasına rağmen bir inanış üzerinden hareket etmeyi yasaklayabilir. Masumiyet karinesi bu türdendir. Bir kişinin suçlu olduğuna inanmak için yeterli sebep olabilir, buna rağmen o kişiye masum muamelesi yapma yükümlülüğü vardır.

Özgürlük karinesinin, karinenin bu anlamıyla kullanılmasının avukatlığını yapmanın bir anlamı yoktur. Kanıt yetersizliği olsa bile şu ya da bu şekilde acilen çözülmesi gereken sıradan bir sorunla uğraşmıyoruz. Kurumların, uzman kurumlara riayet etmek yerine (bir kişi, yasalar tarafından suçlu bulunana dek masum farz edilir) kendi yargılarıyla hareket etmelerine izni verildiğinde oluşan çarpıklıklar ve hatalarla ilgilenmediğimiz gibi, daha sert bir ölçütten ziyade kanıtların dengesine dayanarak verilmiş (makul şüphenin de ötesinde kanıtlanmış) bir yargıda bulunduklarında ortaya çıkan hatalarla da ilgilenmiyoruz. Bizimki teorik bir sorgulamadır. Bizler, inancı gerekçelendirmeyen ya da gerekçelendirdiği durumda bile birinin inacına dair davranışını durdurmasını gerektirmeyen argümanın özel standartları ile hareket etme zorunluluğunu ya da ehliyetini üstlenmektense, anlayışımızı geliştirmek ve sağlam temelli sonuçlara ulaşmak adına keşiflerimizi sürdürmeliyiz.[5]

İlk iki anlam, ahlakî, siyasi ve hukuki bağlamlarda kullanılan, "karinenin" ana anlamlarıdır. Karineler, mantıklı sorgulama ve eylemin olağan seyrinden sapmasını gerektirecek nesnel ve kurumsal kaygılar huzurunda oluşurlar. Bu sebeptendir ki soyut felsefe bağlamlarında karineler üzerine konuşmak yanıltıcıdır. Genel söylemde sıklıkla bu terim üçüncü bir anlamında (ki ikincisi belki de özel kurumsal bir gelişmedir) kullanılır. Bu genellikle, belli şartlar altında inancın askıya alınması da akılcı olan ağırlığına rağmen inancı gerekçelendirecek kadar yeterli bir şeye inanmak için

5 İkinci anlamdaki ihtimaller arasında bütün mantıklı sorgu ve tartışmayı yönlendiren ihtimaller olduğunu inkâr etmiyorum. Asıl demek istediğim, sadece, hürriyet tartışmalarına özgü ihtimaller olduğu önermesi üzerine.

mevcut olan yalanlanmamış bir akıl anlamına gelir. "Şu an muhtemelen evine varmıştır" dediğimizde şunu ima, onun niyeti, hava, trafik koşulları vs. hakkında bildiklerimizin, bize eve varmış olduğuna inanmamız için gerekçe verdiğini ve bu gerekçenin farkında olduğumuz hiçbir şey tarafından çürütülmediğini belirtiriz; fakat bu kanıt inancımızı gerekçelendirmek için yeterli olsa da, "kesinlikle orada olduğundan emin olmak için biraz daha bekleyelim" şeklinde dile getirilen mantıksız bir kabullenmeyi reddetme fikrine karşı çıkmak için yeterli değildir.

Özgürlük karinesinin anlamı bu mudur? Bu basitçe, hürriyeti kısıtlamanın ya da reddetmenin yanlış olduğunu, zorlamasa da, gerekçelendiren bir aklın olduğu anlamına mı gelmektedir? Bu iddia çok zayıftır, o kadar zayıftır ki birçok liberal olmayan kişinin arkasında duracağı gibi, artık ayırt edici bir biçimde liberal bile değildir. Fakat bu karineyi siyasal özgürlüğün kurucu ilkesi ya da en azından bir hürriyet ilkesi olarak kabul etmeye gelen temel itiraz, bu şekilde anlaşıldığında karinenin fena şekilde yanıltıcı olduğunu savunur. Fark gözetmez. Bizim dini özgürlükler ya da ifade özgürlüğü ya da bir aile kurma özgürlüğü ile ilgili kaygımıza, sevmediğimiz kişileri öldürme özgürlüğü, hayvanlara zulüm özgürlüğü ya da Ben Nevis'in zirvesinde iki hafta geçirme özgürlüğüne verdiğinden daha fazla ağırlık vermez. Sorun, özgürlük karinesinin, bizi, tüm bu özgürlüklere aynı önemi vermemize mecbur etmesi değildir. Sorun, karinenin bize hangi özgürlüklerin önemli olduğunu, hangilerinin olmadığını ve sebeplerini söylememesidir. Bu, hürriyete değer vermiş olanların şu an ya da geçmişte önemsediği şeyleri gözden kaçırdığından ötürü sulandırılmış bir ilkedir. Başlıca liberal meselelere doğrudan hitap edeceğine, yan yollara sapar.

e. Temel İlke

Özgürlük karinesi doktrinine yöneltilen bu eleştirilere rağmen, rahatsız edici bir şüphe varlığını sürdürür. Bir şey gözden kaçırılmadı mı? Hürriyeti kısıtlayan herhangi bir ölçütün kuvvetli savlarla meşrulaştırılma gerekliliği inkâr edilebilir mi? Ve bu özgürlük karinesinin anlamı demek değil midir zaten? Attığımız adıma dikkat etmeliyiz. Özgürlük karinesi, kabaca söylemek gerekirse, yokluğu için değil ama değişmesi için bir neden gerektiğini söyleyen tutucu karineyle karıştırılmamalıdır. Bu zayıf karine (daha önce incelenen üç türden sonuncusuna ait olan), herhangi bir değişimin genellikle bir faturası olduğu inancı üzerine kuruludur. Bu yüzden karine, değişimin, tamamen maliyetsiz olduğu ya da faydasının en azından giderlerini

karşıladığı durumlar haricinde, istenebilir bir şey olmadığına inanılmasına izin verir. Tutucu karine, hürriyet kısıtlayıcı bir önerinin iyi nedenlere dayandırılmadan kabul edilmemesini gerektirir. Fakat bu, özgürlük kısıtlayıcı bir yasanın feshedilmesi önerildiğinde aynı şartı gerektirir. Yani ilke bir hürriyet ilkesi değildir. Yalnızca özgürlük kısıtlayıcı değişikliklere odaklanılması, iki ihtimalin de aynı olduğu yanlış izlenimini yaratabilir. Ancak tutucu karinenin düşüncelerimizde sade bir yere sahip olması gerekirken, özgürlük karinesi için faydalı bir rol yoktur.

Aşağıdaki tartışmaların yöneldiği öneri, siyasal özgürlüğün temel ilkenin, yani siyasal özgülüğe duyulması gereken saygı ilkesinin, bir özgürlük karinesi olduğudur. Bu tartışmalar, karinelerden söz etmeyen farklı bir temel ilke desteklenerek göz ardı edilebilir mi ya da devre dışı bırakılabilir mi? Biri çıkıp da özgürlük doğası gereği değerlidir, diye bir görüş belirtemez mi? Ben buna temel ilke diyeceğim. Geçerli olduğu durumda, her özgürlük kısıtlamasına karşı bir neden olduğuna işaret edecektir. Bu yüzden herhangi bir kişinin özgürlüğünü kısıtlayacak her siyasi eylem, bu tür eylemlere karşı olan aklın üstesinden gelecek bir gerekçelendirmeye ihtiyaç duyar. Bu, özgürlük karinesi taraftarlarının başarısız bir şekilde ifade etmeye çalıştığı sezgi değil midir?

Özgürlük karinesine karşı yöneltilen suçlamalardan biri, temel siyasi ilke olarak algılandığı zaman yanlış olmayan tek tefsirinde liberal tadını kaybedecek kadar zayıflatılmış olmasıydı. Fakat özgürlük karinesine yöneltilen ikinci bir suçlama da bir siyasal özgürlük teorisinin mücadele etmek zorunda olduğu, sorunları tanımakta yetersiz kaldığı ve böylelikle bu sorunların gizlenmesine katkıda bulunduğudur. Bu suçlama, temel ilkeye karşı da aynı kuvvette durur. Hem özgürlük karinesi hem de temel ilkenin çarpıttığı sorunlardan birinden bahsetmiştim. Sezgisel olarak bazı hürriyetlerin diğerlerinden daha önemli olduğu hissine kapılırız. Daha önemli olan hürriyetlerin kısıtlanması, daha az önemli olanların kısıtlanmasına nazaran daha büyük bir kısıtlamadır. Bu durum revizyonist iddianın tam kalbindedir. Şayet özgürlüğün değeri, farklı özgürlüklere sahip olmanın hizmet ettiği diğer değerlere dayalıysa, demek ki özgürlüğün kendisi aslen değerli değildir. Eğer hürriyet doğası gereği değerliyse, o zaman hürriyet teorisi de birbirleriyle alakası olmayan çok çeşitli hürriyetlerin teorisi olmaktan çıkar. Bu, önemli olan hürriyetlerin neden önemli, diğerlerininse neden önemsiz olduklarını açıklayan ortak özelliği ortaya çıkaracaktır.

Revizyonist iddiayı destekleyen ikinci bir büyük sorunla (ya da sorunlar grubuyla), neyin özgürlüğü kısıtlamak olarak sayıldığı sorusunu ken-

dimize sorduğumuz anda karşılaşırız. Birini belirli bir şekilde davranmaya zorlamanın, özgürlüğü reddetmek için yeterli olduğu görülmektedir. Ama yasalar benim araba kullanırken emniyet kemeri takmamı gerektiriyorsa beni zorluyor mudur? Şayet yapmıyorsa, benim özgürlüğümü başka bir şekilde mi kısıtlamaktadır. İhtiyaçlar bir kişiyi çok düşük ücret karşılığı çalışmaya zorlar mı? Şayet öyleyse birinin onun özgürlüğünü kısıtladığı anlamına gelir mi? Bu kişi onun yeni patronu mudur, yoksa onu işten çıkarıp bu ihtiyaç durumunu yaratan eskisi mi, veya bu tür olayların olmasını sağlayan yasaları çıkaran hükümet midir? Eğer düşük ücretler özgürlüğü kısıtlıyorsa, peki ya bir hafta içinde yurtdışına acilen çıkması gerektiği için arabasını satmak zorunda kalan adam? Arabasını pazar fiyatı ortalamasının altında satmak zorunda kalıyor. Ama bu onun özgürlüğü üzerinde bir sınırlamayı mı gösterir.? Ve onun özgürlüğünü kimin kısıtladığı iddia edilebilir? Onu aceleyle terk etmeye zorlayan koşulları yaratan kişi midir? Bu zorunluluğun Polis tarafından cinayet şüphesiyle aranıyor olmasından ya da hükümetin onun oturma iznini yenilemeyi reddetmesinden veya ölüm yatağındaki babasının yanında olması gerektiğinden kaynaklanmasının önemi var mıdır? Eğer düşük maaşlar özgürlüğü kısıtlıyorsa, aynısı, temel bir ürün olan ekmeğin piyasa değerindeki ani çıkış için de geçerli midir? Şayet değilse, fark nerede yatar? Eğer bir kişi bir diğerini tutsak ederse, özgürlüğünü kısıtlar. Birinin arabasını çalarak mı yapar bunu? Ya da odayı terk edememesi için onu korkutarak mı? Tehdit ederek korkutmak suretiyle ya da dışarıda onu bekleyen tehlikelerden bahsedip yanlış yönlendirerek yapması fark eder mi? Bu tehlikelere kendisi de samimi olarak inansa bile o kişinin özgürlüğünü kısıtlamakta mıdır?

Birçok açıdan, bu sorular ve benzerleri zor ya da karmaşık değildir. Karmaşa ve tutarsızlıktan kaçınmak adına dikkatli bir ayrıştırmaya ihtiyaçları vardır. Bir siyasal özgürlük teorisini dile getirmek, önemli bir dereceye kadar bu tür soruların cevaplarını ayrıştırmaktan ibarettir. Ne özgürlük karinesi beyanı, ne de temel ilke üzerinde ısrar etmek bu teşebbüsü ilerletir. Birçok teorisyen, gerekli olanın net bir özgürlük tanımı olduğunu belirtmiştir. Bir tane bulduğumuz zaman revizyonist meydan okumaya cevap verilecek, temel ilke şeffaflaşacak ve liberal düşüncenin yönlendirici ilkesi olmaya hak kazanacaktır.

f. Dilbilim Çözümlemesinin Yetersizliği

1959'da Berlin'in etkili "Two Concepts of Liberty"sinin[6] yayınından bu yana, özgürlük kavramı üzerine ciltlerce yayın filizlenmiştir. Fakat ne özgürlüğün tanımı ne de kavramsal değerlendirmesi sorunlarımızı çözebilir. Şu dört duruma bir göz atın:

1. Açlık, bir insanı, sevmediği bir işi kabul etmeye zorlar. Hiçbir seçeneği yoktur ve seçimi özgür bir seçim değildir. İşi kabul etmesi, hür iradesiyle yaptığı özgür bir tercihtir fakat yapabileceği başka birşey de yoktur.
2. Silahlı bir adam, bir kişiyi parasını vermesi için hayatıyla tehdit ediyor. Tercihi özgür bir seçim değil ve başka seçeneği yok. Ne parasını verirken hür iradesiyle ya da özgürce karar verdiğinden bahsedebiliriz, ne de başka birşey yapmak için özgür olduğundan.
3. Bir kişi, ölmekte olan babasıyla vakit geçirebilsin diye yurtdışına çıkmak için arabasını piyasa değerinin altında satıyor. Buna mecbur kalıyor. Başka bir seçeneği yok ve yapabileceği bir şey de yok. Fakat tercihi özgürdür ve hür iradesiyle özgürce seçim yapmıştır.
4. Bir kişi, dışarıda zehirli gazlar olduğuna inandırıldığından eve kapalı vaziyette duruyor. Onu buna inandıran kişi, içeride kalmasını sağlamak için kasıtlı yapmış. Kandırılan kişi zorlanmamış ve başka bir seçeneği de var. Fakat hür iradesiyle hareket etmedi ve özgür bir tercih yapmadı.

Bu örneklerin amacı, dilbilim ayrımlarının rastgele ya da tutarsız olduğunu önermek değildir. Zaten öyle değiller. Buradaki husus, belirli bir siyasi ya da ahlakî görüşü takip etmedikleridir. Bu vakaların siyasi ve ahlakî imalarıyla ilgili önsezileriniz ne olursa olsun, dilbilim farklılıklarının bunları yansıtmadığına inanıyorum. Eğer bu, bir şekilde bu dört örnekle açıklanamazsa, o halde daha farklı örnekler durumu gösterecektir. Benim hissettiklerimden çıkardığım, dilbilimsel değerlendirmenin (birçok ahlak

---

6 Berlin'in "Two Concepts of Liberty", onun Four Essays on Liberty, Oxford, 1969 tarihli kitabında yeniden yayımlanmıştır. Çokça yardımcı olabilecek diğer değerlendirmeler için bakınız: G.C. McCallum, Jr. 'Negatif ve Pozitif Özgürlük', Philosophical Review, 76 (1967), 312; J. Feinberg, Sosyal Felsefe, bl. 1, ve S. I. Benn ve W. L. Weinstein, 'Özgür Hareket ve Özgür Birey Olmak', Mind, 80 (1971) 194 . Farklı hürriyetlerin derecelendirmesindeki kıyaslamanın zorlukları üzerine bakınız O. O'Neill, 'En Geniş Kapsamlı Hürriyet', Proceedings of the Aristotelian Society, 80 (1979/80), 45 . Bildiğim bu sorunları çözmede en becerikli ama sonucunda başarısız girişimler ise şurada bulunabilir P. Jones ve R. Sugden, 'Tercihleri Değerlendirmek', International Review of Law and Economics, 2 (1982), 47.

felsefecisinin iddia edeceği gibi) ilk iki vakanın ahlakî açıdan benzer olduklarını ya da (serbest piyasacıların ileri sürdüğü üzere) olmadıklarını belirlemekte yetersiz kalacağıdır. Dahası, vaka (3) siyasal özgürlükle alakasız görünürken, vaka (4) fazlasıyla alakalı gibi görünüyor. Bu kadar çok mahrum edilme terminolojisine rağmen özgürlük (3)'ü açıklamaya uygunken, (4) için uygun değildir. İhtiyacımız olan ne bir tanım, ne de sadece kavramsal açıklıktır. Bunlar her ne kadar kullanışlı olsalar da sorunlarımızı çözmez. Bizim ihtiyaç duyduğumuz ahlakî ilkeler ve onları destekleyecek savlardır.

Şunu söylemeliyiz ki, özgürlük kavramını tanımlamaya ve açığa kavuşturmaya ya da değerlendirmeye çalışan makaleler ve kitaplarda yazılanların çoğu, burada ele alınacak konulara ilgi duyan herhangi birine yardımcı olabilecektir. Filozoflar ve siyaset kuramcıları, bazen sözlerinden daha iyidirler. Kavramsal inceleme olarak sunulanların çoğu, aslında daha fazlasıdır ve siyasal özgürlük ilkelerinin avukatlığını da içerir. Ahlakî ve siyasi felsefe, uzun zamandır önemli argümanları kavramsal keşifler kılığında sunan edebi aracı (çoğu zaman açıkça bu şekilde tanınmasa da) benimsemiştir. Bu kitabın tüm amacının, bir siyasal özgürlük kavramını savunmak olduğu bile söylenebilir. Sadece bu kavramın, siyasi eylem ve kurumların yönlendirilmesini ve değerlendirilmesini sağlayan ahlakî ilkelerden oluşan bir teori ya da doktrinin ürünü olduğunu hatırlamak oldukça önemlidir. Teoriden kavram çıkarılabilir, ancak tersi mümkün değildir.

g. Liberalizm ve Bireysellik

Tüm bu soruları, burada çözümlemek için değil, bir siyasal özgürlük doktrininin çözmek zorunda olduğu konuların kapsamına ve karmaşıklığına dikkat çekmek için sordum. Bu kitabın konusunu bu sorular oluşturmaktadır. Şu ana kadar kurmayı başarmış olmayı umduğum şey, "hürriyet" ya da "özgürlük" kelimelerinin anlam tahlillerinin hangi hürriyetlerin değerli olduğu, neyin bir kişinin özgürlüğüne müdahale ya da kısıtlama olduğu ve (şu ya da bu şekilde özgürlük menfaatini ilgilendirsin ya da ilgilendirmesin) özgürlük düşüncesinin diğer kaygılarla çatıştığı durumlarda ne yapılması gerektiği gibi soruları cevaplayamayacağıdır.

Dilbilim yaklaşımının başarısızlığı nihai olarak temel ilkenin terkine yol açacaktır. Bir kez daha görülüyor ki, hürriyetin, nötr değerli bir tanımı yani, ahlakî ya da siyasal düşünceyi ilgilendiren hiç bir tanımı yoktur. Bu daha önce belirtilen şu noktayı doğrular; hürriyetin derecelerinin herhangi bir değerlendirmesi, özgürlüğün dışındaki değerlerin korunması

ve yüceltilmesine yönelik farklı davranışların önemine dayanır. O halde, özgürlüğün değeri, bazı davranışları yapabilme özgürlüğünün hizmet ettiği başka değerlere dayalıdır. Bazı davranışları yapabilme özgürlüğünün de değersiz olduğu akla yatkın gelebilir. Ne yapılmasının ne de yapılmamasını tercih etme kabiliyetinin, böyle bir tercihte bulunma özgürlüğü bağımsız olarak değer taşımadıkça, değerli olmadığı bazı eylemler olduğunu varsaymak akla yatkındır. Yukarıdaki görüşler bu durumda değerli olmadığını akla getirir, çünkü; özgürlük yalnızca başka değerlere hizmet ettiği sürece değerlidir. Bazı diğer ölçütlerin, farklı değerleri özgürlükle aynı düzeyde koruyup yüceltebileceğini farz etmek de eşit düzeyde akla yatkındır. Bunlardan hiçbiri, pek çok davranışı yapma özgürlüğünün çok değerli olduğunu yadsımaz. Fakat özgürlüğün başlı başına bir değeri olduğunu varsayan temel ilkeyi çürütür. Daha fazlasını yaptığı da görülür. Ayrıca, özgürlüğün, doğası gereği değerli olduğu görüşünü de reddeder.

Belirli koşullar altında belirli bir davranışta bulunma özgürlüğü yalnızca başka değerlere hizmet ettiği sürece değerlidir. Bu, özgürlüğün ayrı bir değeri olmadığı anlamına mı geliyor? Hürriyetin değerine olan geleneksel liberal inancın karşılaştığı zorlu görev budur. Bu, gördüğümüz gibi yalnızca liberal değerleri reddedenler tarafından değil, aynı zamanda birkaç revizyonist liberal teorisyen tarafından da öne çıkarılan bir meydan okumadır. Bu kitabın iddiası özgürlük değerinin geleneksel doğrulamasını ıslah etmeye çalışır. Fakat hem hürriyet karinesine hem de temel ilkeye ve ayrıca onların dilbilim eleştirilerine karşı olan revizyonist argümanları kabul eder. Bazı şekillerde, benim önermiş olduğum özgürlük değerine olan geleneksel inancın savunulması, tarihsel olarak merkezde bulunan bazı liberal doktrinlerden kökten bir ayrılışa dayanır. Kitabın iddiasının izleyeceği yolu açıklayarak aşağıda savunulacak olan duruşu önceden belirleyeceğim.

Tarihsel olarak liberalizm ve bireysellik birlikte büyümüştür. Benzer sosyal ve ekonomik kuvvetler, değişik ülkelerde amaçlarına erişmek adına çoğu zaman birleşmiştir. Yine de farklı doktrinlerdir. Liberalizm, kişisel hürriyetin önemi etrafında dönüp duran siyasal ahlak ile ilgili bir doktrindir. Bireysellik, ahlakî bir doktrindir. Liberalizm, bir siyasi kurumlar teorisi olarak anlaşılan demokrasiyle alakalı olduğu gibi bireysellik de liberalizm ile alakalıdır. Liberalizm demokrasi için temel oluşturabilir, buna rağmen her biri sebep olduğu demokratik teoriye farklı şekiller veren başka temeller üzerinden demokratik sonuçlara varılabilir. Benzer şekilde, bir bireyci kendi siyasal ahlakı çerçevesinde liberalizmi destekleyebilir, ama liberal

sonuçlar bireysel olmayan temellere de dayanabilir. Ayrıca, bir liberalin bazı toplumlar için en uygun olan demokratik olmayan kurumları destekleyebileceği gibi, bir bireyci de liberal değil de özgürlükçü ya da anarşist olabilir.

Eğer bu kitabın savları arasında bir ortak bağ varsa, o da bireyciliğin ve onun bireyci olmayan temeller üzerinde bir liberal ahlakı tartışma çabasının eleştirisidir. Bireycilik, ya da bu kitapta anlaşıldığı şekliyle ahlakî bireycilik,[7] yalnızca bireysel insanların durumlarının ya da yaşam suretlerinin doğası gereği iyi ya da değerli olabileceği doktrinidir (daha kesin olmak gerekirse, bu insancıl bireyciliği nitelendiren özelliktir). Bu kabul edilebilir gibi görünen doktrinin eleştirisi bizleri, doğrudan siyasi meselelerden uzaklaştıracak ve bazı temel ahlakî meselelerin incelenmesine götürecektir. Bunlar sekizinci bölümde açıklanacaktır (Hak Temelli Ahlaklar). Bireyci olmayan ahlakî konumun unsurları ise dördüncü kısımda açıklanacaktır (Toplum ve Değer).

Bireycilik, sınırlı bir devlet teorisi olarak liberalizm görüşüne yol açabilir. Hükümetlerin ne yapamayacağının, yurttaşlarına nasıl davranamayacağının, bireysel işlerin hangi kısımlarından ellerini çekmeleri gerektiğinin ve benzer ilkelerin bir öğretisi olarak bir siyasi hürriyet görüşü sunmaktadır. Buradaki de zayıf bir bağlantıdır ve siyasi hürriyetin sınırlı bir hükümet yorumu bireyci olmayan bir zeminde de desteklenebilir.

Sınırlı hükümet doktrini, hükümetleri, hürriyete bir tehdit olarak algılar. Koruduğu şey de devleti uygun ahlakî sınırlar içinde tutmaktır. Hükümetlerin bireysel hürriyete çoğu zaman tehdit oluşturduğunu ya da oluşturabileceğini inkâr etmezken, onları hürriyet kaynağı olarak gören bir başka anlayış da vardır. Yurttaşlarının kendi başlarınayken sahip olabileceğinden daha fazla hürriyete erişmesini sağlayacak koşulları da yaratabilir. Bu ikinci anlayış, hürriyetin yalnızca devlet tarafından değil, bazen bireyler ya da kurumlar tarafından tehdit edildiğini görür. Daha da ileri giderek, her ne kadar bazen hükümetler güçlerini kötüye kullanıp bireysel hürriyet sınırlarını ihlal etse de çok da nadir olmayan durumlarda geriye yaslanıp karışmamak yerine özgürlüğü yüceltip harekete geçmeleri gerektiğini iddia eder. Bazı alanlarda faaliyet gösterip başka şekillerde özgürlüğü yüceltirken, hükümetler, yaşamın bazı alanlarından uzak durmalı ya da buralara bazı şekillerde müdahale etmekten kaçınmalıdır. Liberalizmin sınırlı hükümet olarak yorumlanması bu kitabın 2. ve 3. bölümlerinde incelenecektir. Bu

7 Çeşitli "Bireycilik" algıları üzerine bakınız: S. Lukes, *Individualism (Bireycilik)*, Oxford, 1973.

bölümler hükümet otoritesini sınırlamanın iki yolunu inceleyecektir. Birincisi hükümetlerin, ya herhangi bir iyi yaşam fikrini yüceltecek şekilde ya da diğerlerinden ziyade başka bir iyi yaşam fikrine yardım edecek şekilde hareket edebilme yetkilerini sınırlamaktadır. İkinci kısıtlama hükümetler tarafından ihlal edilmeyecek ve dolayısıyla hükümetlerin otoritesine sınırlama getirecek bir temel haklar öğretisi aracılığıyla yapılmaktadır.

Sınırlı hükümet öğretileri siyasi otorite öğretileridir. Siyasi otoritenin şu kadar ileri ama daha fazlasına gidemeyeceğini açıklar. Kitabın ilk ve son bölümleri (8. ve 9. bölümlerdeki ahlaki meselelerin tartışılmasıyla birlikte) ahlakın bireyselci olmayan bir anlayışına dayanan bir liberalizm yorumu ve mükemmeliyetçi bir siyasi savunmaya ve hürriyet ile özerkliğin yüceltilmesine yaslanan bir siyasi otorite öğretisi önermektedir. Son bölüm revizyonist meydan okumaya döner: özgürlük ayrı bir değer midir? Bu soruya olumlu bir cevap versem de bu bölümde revizyonist meydan okumaya destek vermek için belirtilen noktalardan geri çekilmeyeceğim. Özgürlük ayrı, ancak nihai olarak başka değerlerle iç içe geçmiş ve yalnız başına var olamayan bir değer olarak görülecektir.

I: Otoritenin Sınırları

İlk bölümün sonuçları olumsuzdu. Hürriyet sorununa ortak yaklaşımları reddetti, ve öz değeriyle ilgili ilgili ciddi şüpheler uyandırdı. Fakat bölüm, olumlu bir yöne de işaret ediyor. Hürriyet doktrini, devletlerin bireysel özgürlükleri korumasını ve yüceltmesini gerektiren siyasal ahlak ilkelerinden oluşur. Beklendiği üzere, hürriyet doktrini, genel siyasi otorite doktrininin ayrılmaz bir parçasıdır. Kapsam ve görevlerinin tanımına katkıda bulunur. Siyasi otoritenin varlığı meşru olmadıkça siyasal hürriyet sorusu akıllara gelmez. Liberallerin inandığı üzere, en azından insan yaşamının genel koşulları göz önünde bulundurulunca, insanların refahı en iyi, siyasi otoriteye tabi olan toplumlarda elde edilebilir. Ayrıca, liberaller bu otoritelerin, özgürlüğün korunması ve yüceltilmesi ilkeleri ile sınırlandırıldığına inanırlar. İki inanış da, özgürlük ilkelerinin ihlal edilmesinin otoritenin meşruiyetinin altını oyabileceği konusunda birleşir. Özgürlük doktrini, siyasi otoritelerin meşruiyetinin temelleri görüşünün bir parçasıdır.

Sonraki üç bölüm bu temelleri inceler. Bölüm İki, bir kişi üzerinde otoriteye sahip olmanın, bu kişi üzerinde bir itaat görevi olduğunu ima eden genel görüşü haklı çıkarır. Bu görüş, herhangi bir otoritenin, meşruiyetini kullanabilmek için sağlamak zorunda olduğu koşulları oldukça soyut bir düzeyde kurmaya çalışan Bölüm Üç'ün inceleme yönünü belirler. Bölüm Dört, herhangi bir siyasi otoritenin, Bölüm Üç'te bahsi geçen koşulları sağlamasa bile yönetilenlerin rızalarını almışsa meşru olduğu konusunu ele alır. Bölüm Dört, bu iddiayı, şu iki husus üzerinden reddeder: yalnızca belirli koşullar sağlandığı takdirde rızanın bağlayıcılığı vardır, ve rızanın otorite tarafından yürütülmesi durumunda bunlar, onaydan bağımsız olarak otoritenin meşruiyetini sağlayan koşullardır. Bu bölüm ayrıca, mevcut siyasi otoritelerin (ahlaki) bir yönetim hakkını kullanan meşru otoriteteler olup olmadıklarıyla ilgili bir görüşü anahatlarıyla sunmak için önceki bölümde ulaşılan sonuçları uygular.

2. OTORİTE VE AKIL

Özgürlük doktrini, otorite doktrininin parçasıdır. Siyasi otoriteleri, yurttaşlarının özgürlüğünü korumaya ve yüceltmeye zorlayan ilkelerden oluşur. Bunlar, otorite doktrinini oluşturan bazı ilkelerdir, örneğin hangi koşullar altında bir kişinin meşru otoritesi olduğu ve hangi otoritelerin davranışlarına rehberlik edeceği gibi.

İnceleme, bizi, siyasi otoritenin temellerini incelemeye yöneltiyor. Otorite altındaki kişinin riayet yükümlülüğü ile bağlantılı olarak anlaşıldığı şekliyle, kişiler üzerindeki otoritenin merkezi olarak bir yönetim hakkı içerdiğini düşünmek yaygındır.[1] Eğer bu görüş doğruysa, incelemenin yönüyle ilgili çok önemli bir ipucu veriyor. Bir kişinin bir diğerini hangi koşullarda zorlayabileceğine odaklanması gerekiyor. Yakın zamanda birçok yazar bu ortak görüşe meydan okuduğuna göre, onu yeniden sorgulamak gerekir. Şimdiki bölümün amacı budur.

a. Otorite ve Gerekçeli Güç

R. Sartorius, A tarafından B üzerinde sahip olunan meşru otoritenin, B'nin A'ya uyma yükümlülüğü olduğunu ima eden yaygın görüşe karşı çıkan kişilerden biridir.[2] Bununla birlikte, siyasi otoriteyi, "belirli ahlakî kabiliyetler, meşrulaştırma hakları, ve talep hakları tarafından oluşturulan

---

1 Bkz., örneğin, J. Lucas, *Siyaset İlkeleri (The Principles of Politics)*, Oxford, 1966; Tuck, 'Otorite Neden Böyle bir Sorun' ('Why is Authority such a Problem)?', P. Laslett, W. G. Runciman and Q. Skinner (ed.), *Felsefe, Siyaset ve Toplum (Philosophy, Politics and Society)*, 4th series, Oxford, 1972 içinde; G. E. M. Anscombe, 'Devletin Otoritesinin Kaynakları Üzerine (On the Sources of the Authority of the State)', Ratio, 20 (1978), 1; J. M. Finnis, Tabiat Kanunu ve Asli Haklar (Natural Law and Natural Rights),Oxford, 1980, Blm. 9

2 R. Sartorius, 'Siyasi Otorite ve Siyasi Yükümlülük (Political Authority and Political Obligation)', Virginia Law Review 67 (1981), 3

ahlakî olarak gerekçelendirilmiş bir müelliflik" olarak kabul eder.[3] Benzer bir şekilde Sartorius tarafından bir velinin otoritesi, "çocuklarına bağlayıcı emirler verme" (muhtemelen ahlaki) yetkinliğini de içeren olarak ele alınır.

Kuralcı yetkilerin açıklanması zorluklara sebebiyet verir. İtirazlara karşı durmayı ve geniş tabanlı kabul görmeyi başaran tek açıklama, onları özünde, üzerine yetki verme ya da alma veya uygulama koşullarını değiştirme kabiliyeti olarak açıklar.[4] Genellikle meşru otoritesi olduğu varsayımının bir getirisi olarak birine riayet etme görevi, ona yasal bağlayıcılık gücünü atfetmekten başka bir şey değildir. Riayet etme görevi, otoritenin emir verdiği durumlarda ve zamanlarda riayet görevidir ve bu da otorideki geçerli ya da bağlayıcı talimatlar verme gücü ya da yetkisi gibidir. Farklı bir yetkiler açıklamasının yoksunluğunda, Sartorius'un, kişiler üzerindeki otorite analizinin genel olarak amacına ulaşmadığı sonucuna varılmalıdır.

Öte yandan, belki de siyasi otorite diğer otoritelerden bu yönde farklılaşır. Belki de kuralcı güçler ya da yetkilerden bağımsız olarak anlaşılabilir. Bu doğrultuda bir analiz Robert Ladenson tarafından öne çıkarılmıştır. Kendisi, siyasi otoriteyi yönetim hakkı olarak kabul eder, "yani, devlet gücünün kontrolünü elde tutma ve üzerinde hüküm sürülecek kişiler tarafından kabul görme gereği, başka zaman ahlaksızca olarak nitelendirilecek baskıcı davranışlar için gerekçe oluşturur."[5] s.Bir kişi üzerindeki güç burada kuralcı bir güç değildir. Bu, 'istediğini bir kişiye yaptırabilmek' demektir.[6]

Her kuvvetin otorite anlamına gelmediği açıktır. Komşum, bahçemde yüksek ağaçlar yetiştirmemi, beni bahçe sınırımda çöp yakmakla tehdit ederek engelleyebilir. Bu sebeple, o benim üzerimde bir otoriteye değil, fakat bir güce sahiptir. Ve yalnızca, ona karşılık vermeyip kavgaya tutuşmadığım gerçeği yüzünden bu gücü otoriteye dönüşmez. Ladenson'a göre bir otorite, gücünü elde tutmak ve kullanmak için bir gerekçelendirme hakkına sahiptir.

Gerekçelendirme hakkı, yükümlülük belirtmediğinden talep hakkı ile zıtlık içindedir. Benim komşumun beni tehdit etmesinin gerekçelendirme hakkı, ona uymak gibi bir görevim olduğu anlamına gelmez. Yalnızca, beni

---

3 Adı geçen eser, sf. 5.

4 Bkz. H. L. A. Hart, *Bentham Üzerine Denemeler (Essays on Bentham)*, Oxford 1982, ch. 10 .

5 R. Ladenson, 'Hobbes'cu Hukuk Anlayışı Savunması (In Defense of a Hobbesian Conception of the Law)', Philosophy and Public Affairs, 9 (1980), 139.

6 A.g.e. sf. 137

tehdit ederek yanlış birşey yapmadığı ve bunun da benim ona karşı durma hakkımla uyumlu olduğu anlamına gelir.[7]

Bu yüzden, bu tür tehditlerin, genel olarak, bir kişinin kendi mülkünü nasıl kullanacağına müdahale ettiği için yanlış olduğunu kabul edelim. Hatta daha ileri gidip, yine de komşumun, ya benim davranışımın onun çıkarlarına büyük zarar vereceğinden ya da son varsayımımızla, yani ona karşı durma hakkım olduğu (hem onun hem de benim haklarım gerekçenlendirme hakları olduğundan) varsayımı ile uyumlu olduğu sürece herhangi bir neden size kabul edilebilir bir gerekçe gibi görünürse görünsün beni tehdit etme hakkına sahip olduğunu da kabul edelim. Sadece benim davranışlarımı etkileyebildiğinden ve bunu yaparken gerekçelendirdiğinden komşumun benim üzerimde otoritesi olmadığı açık görünüyor. Eğer bu otoriteyse, hepimizin komşularımız üzerinde otoritesi bulunur. Ladenson'un bunu reddedeceği de muallaktır ayrıca. Siyasi otorite, açıklamasına iki unsur daha eklemektedir. İlki, baskı uygulama otoritesi. İkincisi, otoriteye sahip olan kişinin bunu devlet gücünü yurttaşlarının onayıyla kullandığı gerçeğiyle başarılı bir şekilde gerekçelendirilmesi. Bu iki koşulun da kişiler üzerindeki otoritenin açıklamasına ait olmadığını söylemek cezbedici gelmektedir. Onlar yalnızca, hangi otoritelerin siyasi otorite olduğunu saptar. Fakat belki de siyasi otorite açıklamasını iki ayrı parçaya bölmek yanlıştır; otorite açıklaması ve onu siyasi yapan. Bu sebepten, Ladenson'un gerektirdiği iki koşulu inceleyelim.

Zorlayıcı gücü kullanmanın gerekçelendirmesiyle otoritenin ayrı şeyler olduğu oldukça açıktır. Toplumu korumak adına tehlikeli hastalıklara yakalanmış kişileri bayıltıp bir yerlere kilitlemek için otoritemi kullanmıyorum ama yine de bu koşullarda kullanma yetkisine sahibim. Onlar üzerinde, kuduz köpeklerde olduğundan daha fazla otoritem yok. Otoriteye maruz kalan kişi(ler)in riayet talebi olmadıkça zorlayıcı ya da herhangi başka bir tür kuvveti uygulamak otorite uygulaması değildir. Bu yüzden, özgün otorite kullanımı şu ya da bu şekilde talimatlar vermekten geçer. Fakat riayet talep etmek tam da itaat görevinin parçası olduğundan anlamlıdır.

Bazıları, özellikle de Hobbes'a ilgi duyanlar, otoritenin çoğu zaman talimatlar vererek işlediği gerçeğinin daha iyi ve farklı bir açıklaması oldu-

---

7 Şayet demek istediğini anladımsa, Ladenson "A'yı yapmak için gerekçe sebebine sahip olmayı" A'yı yapmada gerekçelendirilen mana şeklinde kabul eder. Bu, "A'yı yapma hakkına sahip olmakla, A'yı yapmak sorun yaratmaz" açıklamalarını karıştırmaktır. Fakat benim savım Ladenson'un haklar kavramını reddetmeye dayanmaz.

ğunu düşünebilirler. Bunların, tehdit ya da zorunlu tehdit olduğunu ileri süreceklerdir. Tehditlerin, genel hatlarıyla, "riayete itiraz" denilebileceklerin bir türü olduğundan tabii ki şüphe edilemez. Ben de siyasi otoritelerin, zorunlu ve diğer tehdit yöntemlerini kapsamlı olarak kullanmak zorunda olduğundan ve bunu yaptığından şüphe etmem. Fakat tüm yasal otoritelerin bundan daha fazlasını yaptığı da açıktır. Görevler verdiklerini ve haklar bahşettiklerini öne sürerler. Hukuk Mahkemeleri, kabahatlileri ve saldırganları suçlu ya da yanlış yapmaya meyilli bulur.

Bunların hiçbirisinin ve benzer iddiaların insanları tehdit etmekle fazlaca bir alakası yoktur. Tehdit etmek görev yüklendirmek değildir ya da birisinin böyle yaptığını iddia etmek de değildir. Bunların hiçbiri, yasal otoritelerin bir hüküm hakkı olduğunu göstermez (hüküm verme hakkı ise itaat etme zorunluluğunu ima eder). Ancak yasal otoritelerin böyle bir iddiada bulunduklarına dair benzer bir gerçeği bizlere hatırlatır. Yani, yasal otoriteler fiili otoritelerdir zira hüküm verme hakları olduğunu iddia etmenin yanı sıra hükümlerini tesis etmede ve korumada başarılı olurlar. İddiaları ve kendilerine itaat edilme yükümlülüğü gerekçelendirilirse ve gerekçelendirildiği ölçüde meşrudurlar. Ladenson'un hatası kendisine itaat edilme yükümlülüğü olmayan siyasi otorite olabileceğinden kendisine yönelik böyle bir yükümlülüğün olmadığını iddia eden siyasi otoritelerin de olabileceğini düşünmesidir. Şu ana kadar açıklığa kavuşmuş olmalı ki Ladenson'un son şartı, yani tebaasının rızası ile düzenli olarak hükümet gücünü kullandığı için otoritenin zor kullanmak için bir gerekçelendirme hakkı olduğu şartı durumu düzeltmez. Rızan, meşru otoriteninkinden ziyade *fiili* otoritenin açıklamasına uygun düşüyor gibi görünüyor. Dünyamızın koşullarında, etkili bir siyasi kontrol, yüksek derecede rıza gerektirir. Ladenson'un otorite kuramı, tüm *fiili* otoritelerin meşru olduğu iddiasına varır. Bu, bir sonraki bölümde eleştirilecek olan bildik bir Hobbes'cu görüştür. Ama gerçekten de kültürümüzde hâkim olan siyasi otorite nosyonunun ana hatlarına sadık kalabildiği söylenebilir mi?

Bunu denemek için, bir ülkenin siyasi otoritelerinin, yurttaşlarının onlara itaat etmesini beklemediği ama toplumun yönetime rıza gösterdiği bir durumu düşünün. Mahkemelerin, insanları, kabahatsizken suçlu bulduğunu Yasamanın asla bakım görevleri ya da ortak hizmete katkıda bulunma yüklendirmediğini düşünelim. Yasamanın asla bakım görevleri ya da ortak hizmete katkıda bulunma yüklendirmediğini düşünelim. Yalnızca, kişilerin belirli bir şekilde davranırlarsa cezasını çekeceklerini ilan ettiğini farzedelim. Yasama tarafından yükümlülüğe tabi olmayanların sa-

dece yurttaşlar olmadığını; mahkemelerin, polisin, resmi görevlilerin ve diğer kamu personelinin de resmi işlemlerinde herhangi bir yükümlülüğe tabi olmadıklarını düşünelim.

Bu tür bir siyasi sistem tasavvur ederken iki özellik öne çıkar. İlki, böylesi bir toplumun hiç var olmuş olamayacağı. Bildiğimiz toplumlar, yurttaşlarını birleştirme hakkı olduğunu iddia eden kurumlara tabiidir ve varlıklarını sürdürebilmeleri biraz da yurttaşların, en azından, bir kısmının bu iddiaları kabul etmesine dayalıdır. İkinci olarak, böylesi bir toplum var olsaydı, onu bir otorite tarafından yönetiliyor olarak kabul etmezdik. Normalde otorite olarak kabul ettiğimiz siyasi kurumlarla çok alakasızdır bu.

Bu iki konu birbiriyle ilintilidir. İkincisi, kavramsal bir konudur. Ama sahip olduğumuz otoriteye sahibiz çünkü dünyamızdaki toplumlar, yurttaşları üzerinde hak ve bağlayıcı yetkilere sahip olduğunu öne süren ve böylece kabul gören devlet kurumları tarafından yönetilmektedir. Ladenson'un incelemesi, yalnızca kültürel geleneğimizin bir parçası olarak otorite kavramının bir analizi değildir. Dünyamızda pek fazla işe yaramayan bir kavramın analizidir.

Sonlandırmak gerekirse, Ladenson, *fiili* otorite bağlamında meşru bir otorite açıklaması önerir. Bu gerekçelendirilmiş, *fiili* otoritedir. Bilfiil otorite, insanlar üzerinde bir kuvvet türü olarak anlaşılıyor. İnceleme, *fiili* otoritenin meşru otoriteye gönderme yapmadan anlaşılamaması yüzünden başarısız oluyor. *Fiili* otoriteye sahip olmak, yalnızca insanları etkileme yetisine sahip olmak değildir. O insanların itaat etmek zorunda olduğu iddiasıyla da eşleşmiştir.[8]

b. Tanıma Kavramı

Önceki bölümde bir otoritenin kendisi için öne sürdüğü iddiaların onu otorite yapan şey olduğunun altını çizmiştim. Bu ve sonraki bölümde ta-

---

8 Sartorius'un halen söylemediği bir şey var. Makalesinin 8. sayfasında, ne genel olarak otoriteyle ne de siyasi otoriteyle, ama sadece e yasal devletlerle ilgili iddialarda bulunuyor. H.L.A Hart'ı takip ederek, devleti, kabulünün, onu kabul edenlerin ahlaki onayını içermeyen karmaşık sosyal faaliyetlere göre hareket eden bir organ olarak tanımlar. Bu konuda daha önce Harton ile tartışmıştım. Bkz: Hukuk Otoritesi (The Authority of Law), sf. 28, 155, ve başka yerler. Hart bu eleştiriye *Bentham Üzerine Denemeler (Essays on Bentham)*, sf. 153-61, ve 264-8'de cevap verir. Bu bölümün savları, "göreviydi" ve "tehdit edilmişti" gibi kuralcı terimleri savunanları etkilemez. Kuralcı terimlerin genellikle zorlama ve tehdit sözleriyle açıklanabileceği anlamsal görüşünü desteklemek isteyenleri yalanlamaz. Bu kadar dar bir anlamsal görüş, her ne kadar yanlış olsa da yönetme hakkı ve itaat zorunluluğu ilişkisine karşı çıkmadığı için bizi burada ilgilendirmez.

kip edeceğim bu iddiaları incelemenin bir yolu otoritenin meşrutiyeti kabul eden insanların davranışları üzerine odaklanmaktır. Bir insanın meşru otoriteye sahip olduğu kabul edildiği zaman neyin kabul edildiği görülerek otorite en açık şekilde fark edilebilir. Şu ana kadarki tartışmadan çıkacak ilk sonuç, otoritenin öne sürmeye niyetlendiği etkinin doğrudan ve kuralcı olduğudur. Tipik olarak, insanların gündelik düşüncelerini otoriter sözlerle etkiler. Bir kişi, yalnızca bazı sözleri otoriterse otoritedir ya da otoriteye sahiptir. Otoriter bir sözün etkisinin doğrudan ve kuralcı olması gerektiğini söylemek, başka birinin otoritesini kabul eden kişinin, aşağıdaki biçimlerde görülen argümanların sağlamlığını da kabul ettiği anlamına gelir:

Y otorite sahibidir;
Y, X'in A'yı yapmasını söyler;
bu yüzden,
X, A'yı yapmalıdır.

Birçok otorite kavramı, bu çıkarım türünün farklı algılanışıdır. Otoriteyi, görev verme hakkı üzerinde iddiada bulunan olarak kabul eden ortak görüşü kabul etmeden evvel, bazı seçenekleri düşünmeliyiz. Tanıma kavramı adını vereceğim bir kavrama göre, bir sözü otoriter olarak kabul etmek, onu, birinin söylendiği gibi hareket etmesi gerektiğine inanmak için bir sebep olarak kabul etmektir. Bu durumda, otoriter sözler nedenlerdir ama inanmak için nedenlerdir, hareket etmek için değil. Bu sebepten, birini otorite olarak kabul etmek ona itaat etmek için bir sebep olduğu inancını gerektirmez, çünkü itaat sebepleri hareket sebebidir. Bu açıklama, teorik otoritelere de pratik otoritelere de uygulanabilir. Ama biz, yalnızca, pratik otoriteyi açıklamadaki başarısını sınayacağız.

Bu açıklama pratik otoriteleri, teorik otoritelerin özel bir türü olarak ele alır. Pratik otorite, ne yapılması gerektiğini etkileyen otoritedir. Tanıma kavramına göre, meşru otoritelerin sözleri nedenler dengesini etkilemez. Kendileri eylem sebebi değildir, bu tür sebepler de yaratmazlar. Onlar, yalnızca, böyle sözlerden ayrı ve bağımsız var oldukları için, nedenler dengesi için bilgi sunar. Varsayalım ki sorun, müstesna bir yazılı anlaşma imzalamak ya da sözlü anlaşmayla memnun olmak arasındadır. İki duruma da destek ve karşıt olabilecek nedenler bulunur. Doğru olan karar, daha iyi nedenlerle desteklenendir. Otoritesini tanıdığımız meclisin, yazılı olmayanlar dışında bir anlaşma yapmanın suç olduğunu açıkladığını düşünelim. Tanıma kavramı, bu yasanın, yazılı anlaşma yapmak için bir sebep olduğunu reddeder. Yazılı bir anlaşma yapmak için (başka) sebepler

olduğuna inanmaya neden olduğu söylenir. Diyebiliriz ki, otoriter sözler, (ne yapılması gerektiğine dair) ana sorunun nedenler dengesini etkilemek için değil ama (eylem nedenine inanma sebebi olan) ana sorunla alakalı kanıtlardan oluşan alt sorunları etkilemek için savunulur.

Bu, kavram tarafından anlaşılacağı şekliyle, otoritenin önemini hafifletmek için söylenmemektedir. Sonuç olarak, insanlar var olan nedenlere göre değil, var olduğuna inandıkları nedenlere göre hareket ederler (eğer gerçekten nedene dayalı hareket ediyorlarsa). tanıma kavramı, kendileri eylem için neden olmadığı halde otoriter sözlerin birinin pratik sorunları hakkında hüküm vermesini nasıl etkilediklerine dair bir açıklama sunmaktadır. Pratik otorite, yükümlülük getiren önermelerle alakalı teorik otorite olarak yeniden anlamlandırılır. Pratik otoritelerin otoriter sözleri, birinin yapması gerekeni söyleyen sözü yapması zorunluluğunun nedenleridir.

Pratik otoritenin böyle bir açıklaması temelden kusurludur. *Fark-yok* tezine varır, mesela, otoritenin insanların eylem nedenlerini değiştirmediği görüşüne. Otoriteye maruz kalanların, o uygulamadan bağımsız olarak yapmak zorunda olmadıkları otorite kullanımının bir sonucu olarak yapmaları gereken bir şey yoktur, yalnızca, bazı davranışların yasak ya da zorunlu olduğuna inanmak için yeni sebepleri vardır. Bir sonraki bölümde *fark yok* tezine geri dönüp, eksikliklerinin görece daha detaylı incelemesini, savunduğum otorite kavramını açıklamaya yardımcı olması için kullanacağım. Şu an için, tanıma kavramının açıklayamadığı, otoritenin merkezi bir işlevine işaret etmek yeterlidir.

Örneğin, otoritenin eşgüdüm sorunlarını çözmedeki rolünü açıklamakta yetersiz kalmaktadır. Bunlar, birkaç seçenek arasından üyelerin, hiçbir şey değilse bile bir grubun üyelerinin çoğunun takip edeceği bir seçenekte, grup üyelerinin çıkarlarının kesiştiği sorunlardır. Bir kişi, herkes aynısını yaptığı müddetçe, aracın sağdan ya da soldan kullanımını sorun etmez. Herhangi bir toplumun düzenli işleyebilmesi için buna benzer birçok büyük öneme sahip sorun bulunur. Aklı başında biri, bu dizgeye hangi seçeneklerin dâhil olduğunu bana söyleyebilir, ancak, diğerlerinin ne yapacağını bilmeden seçeneklerden hangisinin seçileceğini söyleyemez. Bazen bu, var olan gerçekler üzerinden bilinebilir. Birçok insan, çoğu kişinin belirli bir seçeneği tercih edeceğine inanır ve bu sebepten kendileri de onu seçer; bu yüzden onları takip edip seçme sebebi vardır. Öte yandan bazen, verilen hazırlanmış listede bariz bir seçenek yoktur. Bu durumlarda, birinin ihtiyacı olan, belirli bir seçeneği takip ettirecek bir şeydir.

Bu, pratik otoritelerin sıklıkla yaptığı (ya da yapmaya çalıştığı) bir şeydir. Seçeneklerden birini, seçilecek olan seçenek olarak belirlerler ve davranışları bu tür bir eylemi üstlenmek için gerekçe olarak kabul edilirse, soruna başarılı bir çözüm bulunmuş demektir. Siyasi ve birçok pratik otorite için eşgüdüm sorunlarının çözümü önemli vazifelerden biri olduğundan ve buradaki göreceli başarıları ancak, eylem gerekçesi olarak otoriter sözleri görmekle açıklanabildiğinden, pratik otoritenin tanıma açıklamasını reddetmek zorundayız.[9]

c. İlham Verici Kavram

İlham verici diye tabir edeceğim kavram, marjinal olabilir ama ilginç özellikler öne sürmektedir. Kavram en iyi şekilde, Tanrı'nın ahlakî otoritesinin açıklanmasındaki iyi bilinen bariz çıkmazı yansıtırken tanıtılabilir. Ahlak kanunu ya Tanrı'dan geldiği için geçerlidir ya da tanrıdan bağımsız olarak bir geçerliliği vardır. Durum ikincisiyse, Tanrı ahlak otoritesinin son raddesi değildir. Ahlak, tanrı inancından bağımsızdır; şüpheciler ve ateistlerin de bağımsız olarak geçerli bir ahlak yasasını kabul ettiği gibi. Tanrı, ahlakla alakasızdır.

Öte yandan, ahlak yasasının Tanrı'nın isteği olduğu gerçeği nasıl ona geçerlilik bahşedebilir? Neden bir kişi Tanrı'nın istediğine itaat etmeli? O, her yerdedir ve itaat etmeyeni cezalandırabilir. Ona itaat etmek o yüzden ihtiyatlıca olabilir, ama bu onun emrine neredeyse hiçbir ahlakî değer katmaz. Buna yanıt olarak, isteğinin iyi olduğundan dolayı itaat edilmesi gerektiğini söylemek, Tanrı'nın isteklerinin derecesinin ölçüldüğü bağımsız bir ahlak değeri olduğunu öne sürmek olur. Bunu yapmak da çıkmazın ilk pürüzüne geri dönmektir. Bu yüzden, her halükârda Tanrı, ahlakla alakasızdır. Onun isteği ve emri, insanlara, ne ahlakî denebilecek bir standart ne de ahlak kaynaklı kabul edilebilecek bir eylem kaynağı sunar.

Bu ikilemle başa çıkmak için birkaç geleneksel yol vardır. İlgi alanım ilahiyatla ilgili olmadığından, bunları incelemeyeceğim. En iyi ve en verimli olduğuna inandığım bir cevap, genel olarak otoriteye yansıttığı ışıkla halihazırdaki ilgi alanıdır. Buna göre, Tanrı'yı bilen herkes onu sever. Tanrı'nın varlığından şüphe etmek ya da onu reddetmek de mümkündür. Bunu yapanlar haliyle onu sevmezler. Buna rağmen, insan doğası düşünüldüğünde, onun varlığına inananlar için onu sevmemek mümkün değildir.

---

9 Fark yok tezine karşı argümanlar için, bir sonraki bölüme bakınız.

O'nu sevmek, istediklerini yapmak istemek demektir. Bu tamamen kendi çıkarı olmadan istenen ve bu yüzden ahlakî olan bir şeydir. Bu görüşe göre, Tanrı'nın isteği ahlak ölçütlerini belirler; yalnızca bağımsız geçerli ölçütler sunmaz. Geçerlidirler çünkü onun isteklerini aktarırlar. Öte yandan, itaat etme arzusuyla ilgili bir zorluk yoktur. Tanrının, kaçınılmaz olarak inanan herkeste uyandırdığı sevgi, o arzudur. (Bu, O'na inanan herkesin O'na daima itaat edeceği anlamına gelmez, çünkü farklı arzular tarafından mağlup edilebilirler.) Bencil olmayan, kendi çıkarını gözetmeyen arzu türü hem bunu hem de ahlakî bir yapıya dönük emri teminat altına alır.

Bu, ilham verici otoritedir çünkü bu otoriteye itaat etme gerekçemiz böyle yapmak istememizdir ve böyle bir istek peşin hükümlü değildir, ihtiyaçlarımızdan ya da menfaatlerimizden kaynaklanmamaktadır. Otorite olan kişinin ya da varlığın doğasının tanınmasından ilham alır. Eğer bu Tanrı'nın otoritesinin özelliği ise tüm insan otoritesinin dayanması gereken örnek o mudur?

Benzer tavırlar insan ilişkilerinde de görülür. Tecrübelerimizden bildiğimiz üzere, birine duyulan ilgi çoğu zaman insanları arzulara ve emellere yöneltir, çünkü ilgi duyulan kişi bu tür arzulara ve zevklere sahip olunmasından ya da onlar üzerine harekete geçilmesinden mutlu olurdu. Bu tür arzuların görünümü, ilginin aşk sayılabilmesi için önemli bir işarettir. Aklımdaki arzular, bir kişiyi tatmin etmek adına yapılan belirli bazı şeylerden kesinlikle farklıdır. Elbette âşıklar sevdikleri kişiyi memnun etmek isterler ve bazen de bu sebeple harekete geçerler. Bu, insanlar arasındaki tüm dostane ilişkiler için ortaktır. Ben aşk ilişkilerinde paradigmatik olarak yer alan daha nadir, hatta çoğunlukla yer almayan, sevilen kişiyi mutlu edeceği bilindiği için birinin bir şeyi istemek için istediği bir olguya atıfta bulunuyorum.

Örneğin bir kişi, yalnızca sevdiğinin hoşuna gidiyor diye ve bu zevkin paylaşılmış olmasından memnun olacağı için Byrd'in müziğini sevmeye başlayabilir. Durum şu ki, Byrd'in müziğinin kendisini sevmeye başlar. Bir kişi, yalnızca dinlediğinde sevdiği memnun olsun diye onu dinlemez. Öte yandan, Byrd'in müziğinin verdiği haz, ne kişinin arkadaşının müzik zevkine olan güveniyle ne de bilinçaltı yoluyla tetiklenmiştir. "Çünkü benim böyle yapmamı isterdi", sadece neden belirtmeyen bir açıklama değildir. Bu bir sebeptir, fakat Byrd'in müziğinin kendisini sevmenin sebebidir, keyif alındığı için dinlemek istemeye sebeptir. Çünkü sevilen kişinin de dilediği yalnızca budur.

Onu memnun etmek için Byrd dinlemek istememden memnun olabilir, ama Byrd'i bu sebepten dinlememi istemez. Benim Byrd dinlememi ister ve bunu yapmak onu zaten memnun edeceği için, onu memnun eder. Öte yandan, başka bir isteği daha vardır, benim Byrd'i sevmem. Verdiği keyiften dolayı, Byrd'i dinlemeyi sevmem istenmektedir. Burada, benim bunu, özel bir nedenden dolayı yapmamı istiyor. Başka bir sebep için yapmam, onun isteğini yapmak olmazdı. Onu sevdiğim gerçeği ve onun bunu istemesi benim için ikinci derece bir neden, o sebepten dolayı hareket etme nedenimdir.

Bu ikinci derece neden, onu memnun etme arzusu değil, onu sevdiğim için benim sahip olduğumda onu memnun edecek zevklere ve arzulara sahip olma arzusudur. Bunu yapmamın onu memnun edip etmeyecek olması önemli değildir. Asla bilemeyeceği için bu onu memnun etmeyebilir. Doğrusu, tasvir ettiğim şekliyle insanlar çoğu zaman sevdikleri kişi öldükten sonra harekete geçerler. Benzer arzuları ve dilekleri aşkta bile görmek nadirdir. Bununla birlikte bu seyreklik, bizim aşk anlayışımızdaki olgunun önemini azaltmaz. Bu bana, aşıkların tek parça olmasının ruhani görüntüsünü yansıtıyor gibi görünmektedir. Böyle bir bütünleşmeyi talep etmek, tek isteğe sahip olma arzusunu da kapsar, yalnızca kademeli uyum ile değil, ama aynı zamanda aşktan kaynaklanan daha ani dönüşüm ile de. Bunun, otorite anlayışımız açısından sonuçları nelerdir? Liderlik edilenler liderlerini severler mi? Karizmatik bir lider, çoğu zaman bütünleşmiş ve pek çok pratik ve psikolojik şekiller alan heyecan ve bağlılık uyandırır. Bunlar arasında, bazen kör tutku denen, tipik bir özellik yer alır. Kişinin liderini dünyanın sonuna kadar takip edeceği hissidir bu. Bu tavır, çoğu zaman kırılmaz bir güven barındırır, ad vermek gerekirse, liderin doğru yolu bildiğine ve kalbinde her zaman doğru hedeflere sahip olduğuna duyulan güven. Fakat tipik olarak daha fazlasını içermez –o kadar farklı ve biriciktir ki, o ne emrederse kişi onu yapmak ister, çünkü o zaman onunla bir bütün olur. Karizmatik liderler çoğu zaman kitleleri etkilediğinden, çoğu zaman, liderin isteklerini kabullenerek toplulukla bir olma hissi de söz konusudur. Böyle durumlarda, kişinin lidere olan tavrının, ona sevgisinden ya da onun temsil ettiği topluluğa olan sevgiden kaynaklı bir bağlılıktan kaynaklandığını söylemekten şüphe etmem. (Bunların hiçbiri, kişinin kendi isteklerini, sevilen kişinin istekleriyle birleştirmesi arzusundan daha büyük bir sevgi olmadığı anlamına gelmez. Ben, yalnızca, bu arzunun var olduğu zamanlarda, normal koşullar altında diğer sevgi unsurlarının da var olduğunu öne sürüyorum.)

Bu tavrın çoğu zaman kör bağlılık olarak algılandığını söylemiştim. Benim açıklamam, onu herhangi başka bir sevgiden daha kör hale getirmiyor. Sıklıkla düşünülebileceği gibi kendiliğinden mantıksız değildir. Eğer genel olarak istenmeyen bir durumsa, bu yalnızca birinin liderine ve topluluğuna olan tavrının aşk olmaması gerektiğindendir, çünkü aşk kişisel ilişkilere uygundur, siyasi değildir ya da herkesi kucaklayan aşka siyasette yer yoktur. Nasıl olursa olsun, tüm otorite siyasi olduğundan, farklı mevzularda ilham verici otorite için daha uygun alanlar olabilir. Ebeveyn otoritesi örneğin, tam da bu türe uygun olabilir mi? Burada, ilham verici otorite kavramında büyük bir zorlukla karşılaşıyoruz.

İlkin, bazı otoriteler bu kalıptan çıkmış olsalar da, açıkça görülüyor ki çoğu böyle değildir ve birçoğunun böyle olmaması gerektiği de söylenebilir. Çoğu siyasi otorite aşkla tanımlanmaz ve özü gereği ilham verici değildir; belki de hiçbiri olmamalıdır. İkincisi, ebeveyn ilişkilerinin bazılarında olduğu gibi, aşk ve otorite bir araya gelse bile, ikisi birbirinden ayrıdır ve karıştırılmamalıdır. En nihayetinde, ailenin çocuğuna olan sevgisinin her parçası çocukların ailelerine olan sevgisinin büyüklüğüne benzeyebilir. Fakat aileler, çocuklarının onlar üzerinde otoritesi olduğunu bir kural olarak kabul etmez. Daha da genellemek gerekirse, yukarıda bahsedilen ve isteğin ara sıra gerçekleşen dönüşümünü de içeren birçok sevgi ilişkisi, otoritenin hiçbir türlü tanınmasını içermez. Karizmatik otoritenin bazı vakalarında olduğu gibi, ilham verici kavramın önemli bir otorite ilişkisi özelliğine ışık tuttuğu noktada bile, ne sebepten dolayı bir otorite ilişkisi olduğunu açıklamakta yetersiz kalır. Yalnızca, onun örneklerle desteklenmesindeki bazı özellikleri açıklar.

d. İçerikten Bağımsız Nedenler

İncelememizin şu ana kadar ortaya çıkardıkları cılız kalmışsa da büyük öneme sahiptir. Özetlediğimiz üzere, bir kişi ancak ve ancak otoriter sözleri eylem sebebiyse (pratik) otorite sahibidir. Bu, otoriter sözleri tanımlamak için yetmez, çünkü otoriter olmayan söylemler de bu koşula dayanır. H.L.A. Hart tarafından önemli bir fikir öne sürülmüştür.[10] Otoriter söylemler, "içerikten bağımsız" nedenler olarak adlandırılabilir.

---

10 *Bentham Üzerine Denemeler (Essays on Bentham)*, blm. 10. İçerikten bağımsız nedenler üzerine makalesiyle düşüncelerimi belirginleştirebilmeme yardımcı olan Dr. L. Green'e borçluyum

Eğer nedenin sebep olduğu eylem ile neden arasında doğrudan bir bağlantı yoksa, neden içerikten bağımsızdır. Neden, yetkili bir kişinin söylediği ve doğru olması muhtemel "ikincil" gerçekte yatıyorsa bir yere kadar onun öyle söylemesi bazı eylemler için yeterli sebep olur, (benzer durumlardaki) çelişkili olanlar dâhil. Belirli bir otorite, bana odamı terk etmem ya da orada kalmam için emir verebilir. Her halükarda, onun emri, neden olacaktır. Bu, otoriter nedenleri içerikten bağımsız olarak mimler. Bu özellikleriyle, neden olarak kabul edilmiş birçok başka tür sözler de dâhil, pek çok nedenden ayrılırlar.

Bununla birlikte, daha başka içerikten bağımsız nedenler de vardır ve tam olabilmeleri için, otoriter sözlerin vasıflandırması onları ayrıştırmak zorundadır. Vaatleri ve yeminleri de içeren bir grup, üyelerinin yalnızca vekil için neden olmasıyla, açıkça farklıdır. Tehdit ve önerileri otoriter sözlerle kıyaslamak ilginçtir. Tehditler, neden olarak algılanmalıdır. İnanılır tehditler nedendir ve de içerikten bağımsızdır. Belirli bir istenmeyen olasılığın ortaya çıkacağına inanma sebebidirler; eğer tehdit edilen kişinin kontrol edebileceği bir durum meydana gelirse bu olur (tetikleyici olay). Onu ortaya çıkaracak şartı göz ardı etme sebebi, tehdit değil, istenmeyen olayın şartlı meydana gelmesidir. Tehditler, dinleyicinin eylemine bağlı olan gelecekte istenmeyen olaylarla ilgili sıradan bilgi iletişiminden farklıdırlar, çünkü gelecekteki istenmeyen olayın meydana gelmesinin tehdit eden kişinin kontrolünde olduğu (ya da en azından kontrol edebilme şansı olduğu), tehdit edilen kişinin tetikleyici olayı engellemesi şartıyla bu olayı engellemeye karar verdiği ve de bu kararın tehdit edilen kişiyi tehdit ederek tetikleyici olayı engellemesini sağlamak adına alındığı düşünülür. Son koşulun yokluğunda, bu söz tehdit değil bir uyarıdır.

Tehditler (ve benzer sebeplerden dolayı öneriler), inanç için içerikten bağımsız nedenlerdir. Bu yüzden, tehdit etmek için ne pratik otoriteye ne de teorik otoriteye ihtiyaç vardır. Birinin niyetiyle ilgili olarak otorite olması yalnızca mecazidir.

Talepler de başka bir tür içerikten bağımsız nedendir. Talepleri, yalnızca konuşanın ya da çıkarı doğrultusunda talepte bulunulan başka birinin istemesi ya da ihtiyaç duyması ve konuşanın da muhatabının bu isteğe ya da ihtiyaca yardım etmesini istemesi şeklinde bilgi iletişimi olarak görmek yanlış olur. Her talep, bu tür bir bilgiyi en azından ima etse de talep etmeden de bilginin iletişimini yapmak mümkündür. Bu durum oldukça na-

dirdir, çünkü anlaşılacağı üzere, talep etmenin alışılmış yöntemi bir kişiye bir şey yapmasını söylemektir. Öte yandan, onun benim için bir şey yapmasını istesem de bunu ondan talep etmiyorum ve etmeyeceğim, demek de mümkündür. Bu, örneğin, geçici bir süreliğine ilişkilerin gerginleştiği yakın bir dost için söylenebilir. Çizilen ayrım şudur; birinin ihtiyacının bir dostu harekete geçirmesi onu memnun edecekken, bunun talep karşılığı yapılması memnuniyetsizlik yaratacaktır. Bu, talebin, bir dost tarafından yardım edilme arzusuna ve ihtiyacına ek bir neden olarak algılanmasının istendiği önkoşuludur. Bu açıklama neden birinin kendi ihtiyacını ve yardım isteğini diğer kişinin bilmesi ve onun ve diğerlerinin de bunu bilmesi durumunda bile talepte bulunabileceğini açıklamaktadır.

Bunlardan hiçbiri, talep etmenin, dinleyenin istenildiği gibi davranması için bir neden olduğunu ima ettiğini ya da belirttiğini reddetmek anlamına gelmez. Fakat taleplerin özel niteliği, dinleyenlere, yapmaları istenen belirli bir davranış için sebep oluşturacak iletişim hareketi olarak algılanan, söyleyenin niyetini aktarma amaçlı davranışlar olmasıdır. Söyleyenin niyeti, dinleyeni istenildiği gibi hareket ettirmek değil, yalnızca o davranış için neden oluşturmaktır. Söyleyen, talebin kabul edilmesine karşı baskın sebepler olduğunun farkındadır ve dinleyenin bu gibi durumlarda talep edildiği şekilde davranmasını dilemez. Söyleyen, neyin doğru olduğunu dinleyicinin kararına bırakır. O yalnızca, dengeyi görmek istediği davranışın tarafına doğru çekecek kadar etkilemeyi hedefler.

Emirler ve buyruklar işlevsel otoritenin bilinen yansımaları arasındadır. Yalnızca otoriteye sahip olduğunu ileri sürenler emir verebilir. Gördüğümüz gibi, konuşmacı, rica etmede ve emir vermede dinleyenin söylemi harekete geçmek için bir neden olarak tanımasını ister. Fark, geçerli bir emrin (örneğin, otoritedeki bir kişinin verdiği) buyurucu bir neden olmasıdır. Bu görüşü, geçerli emirlerin ya da başka geçerli otoriter gereksinimlerin görevler yüklediğini söyleyerek belirtiriz. Bir sonraki bölüm, bu görevlerin özel doğasını incelemektedir.

3. OTORİTENİN MEŞRUİYETİ

Bu bölüm, bir önceki bölümde ana hatlarıyla çizilmiş işlevsel otoritenin tabiatı kavramını geliştirir ve savunur. Yani, aslen eylem talep etme gücünü içeren otorite olarak. Açıklama, üç çeşit kuralcı tez üzerinden devam eder. Birincisi, belirli bir otoritenin meşru olduğu iddiasını gerekçelendirmek için gerekli savın türünü ilgilendirir. İkincisi, otoritelerin eylemlerini yönlendirmesi gereken düşüncelerin genel türünü belirtir. Sonuncusu, bağlayıcı otoriter bir yönergenin varlığının, otoritenin yurttaşlarının düşünce yapısını etkileyişi ile ilgilidir. Bu üç tezin açıklaması ve savunmasından önce, burada uygulanan otorite incelemesine genel yaklaşımın savunusu için bir giriş bölümü gelmektedir. Bu giriş bölümü, ayrıca yazının devamında daha derinlemesine ele alınan bazı konuları da açıklar.

a. Kişinin Muhakeme Gücünü Teslim Etmesi

Otorite, birinin tebaasının itaatkârlığının geçerli gereksinimi gibi belirsiz bir fikirle nasıl alakalıdır? Richard Flathman'ın onaylamayarak belirttiği gibi, "Otorite ve bazı kabul edenler ya da kişilerin otoritesini ya da kurallar ve kurumlar dizimini kabul eden kişiler için geçerli 'muhakeme teslimi' türlerini ilgilendiren otorite ilişkileri önerisi etrafında, muazzam bir fikirler bütünleşmesi olmuştur. William Godwin ve Robert Paul Wolff gibi anarşist muhaliflerden daha ılımlı John Rawls ve Joseph Raz'lara ve Hobbes, Hannah Arendt ve Michael Oakeshott gibi heveslilere kadar, hatırı sayılır bir öğrenciler topluluğu, otoritenin talimatlarına B'nin kendi değer yargılarını göz önünde bulundurmaksızın B tarafından uyulacağı nakaratını tekrarlamışlardır."

Fakat nedir "muhakemenin teslimi"? Yakın zamanda bu tür bir incelemeye kendi görüşünü ilave eden H.L.A. Hart, şu açıklamada bulunur:

"Tipik olarak bir komutan, dinleyicisinin eylem için kendi sesinden ziyade komutanının isteğine bağlı kalmasını ve böylelikle onun, kendine ait herhangi bir görüşün ya da mantığın yerine geçmesini ister: Komutanın isteğinin söylenişi, dinleyicinin eylemle ilgili olumlu ya da olumsuz ölçütlerine dair herhangi bir bağımsız görüşü imha ya da men eder." Doğrudan anlaşıldığında, bu açıklama mantıksızdır. Tabii ki, otoritedeki kişi tarafından bakıldığında, esas olan kişinin nasıl düşündüğü değil nasıl davrandığıdır. Davranışlarımla uyumlu olduğu sürece yasaların gerektirdiği her şeyi yaparım. Yasalar ya da onun çerçevesindeki davranışların ölçütlerini değerlendirmemde hiçbir sakınca yoktur. Otoritenin gerektirdiği davranışların ölçütlerini değerlendirmek, doğrudan otoriter bir talimatla yasaklanmamıştır fakat bir ihtimal, bu yönde özel bir talimatla yasaklanabilir.

Richard Friedman, aynı hedefe yönelik ve bu itirazı göz ardı eden şöyle bir açıklama önerir:

> *Şahsi muhakemenin teslimi gibi düşüncelerle anlatılmak istenen düşünce şudur: Mesela, yalnızca yönetme hakkı olan bir kişiden geldiği için bir emre itaat ederek kişi, itaatkârlığını, kendisinden yapılması istenen şeyi şahsi incelemesine ve değerlendirmesine göre koşullandırmaz. Onun yerine, emrin, yönetme yetkisi olduğunu bildiği biri tarafından gelmiş olması gerçeğini takip etmeyi yeter sebep olarak kabul eder. Otoriteyi kabul eden kişi, itaatinin koşulu olarak anlayıp tatmin olacağı nedenler sunulmasında ısrar etmediği için şahsi ve bireysel muhakemesini teslim eder.*

Bu otorite kuramı doğru mudur? Hatırlanması gereken bir nokta (Friedman'ın yazısıyla uyumludur) şudur; bir kişinin sınırlı otoritesi olabilir (örneğin, yalnızca futbolla ilgili konularda ya da askeri işlerde ama ekonomide değil). Friedman'ın açıklaması, "muhakeme gücünü teslim etmek" mecazının ne kadar yanlış yönlendirici olabileceğini gösterir. Hart'ınkinden farklı olarak, Friedman'ın açıklaması vurguyu kişinin düşüncesinden alır ve davranışına aktarır. Tabi olanlar birilerinin kendileri üzerinde otorite sahibi olduğunu, ancak otoritesi olan kişinin buyruğu otorite tarafından gerektirilen eylemleri gerçekleştirmenin değerleri üzerindeki kabullerine bağlı değilse kabul ederler.

Bu koşul iki yoruma açıktır. Minimalist yorum, kişilerin istenilen davranışı sergileme konusunda kendilerine ait yargıları olmadığında itaat etmeye istekli olacaklarını savunur. Bu durumda, kendi yargılarını oluşturana dek fikir değiştirmeyeceklerdir. Maksimalist yorum, kişilerin, istenen davranışı yapmanın kendi neden dengelerine karşı olduğuna inansalar da itaat etmeyi seçeceklerini öne sürer.

Minimalist yorum, insanların, kendi görüşlerinin sağlam olduğu konularda asla otoriteye uymak zorunda olmadıklarını varsaydığından çok zayıf kalır. Maksimalist yorum daha çok şey vaat eder ve bu bölümün kalanında değerlendirilecek olan görüşler bunu incelemekte ve geliştirmektedir. Her koşulda da bir yargı oluşturmaktan feragat etme şeklinde bir muhakeme teslimi yoktur. Çünkü insanların istedikleri konuda fikir üretmelerine karşı çıkılmaz. Ne de bir kişi, kendi muhakemesinin aksine hareket ederek muhakemesini teslim etmiş olur.

Çünkü bir otorite, ancak onu kabul etmek için yeterli sebep olduğunda yani böyle bir davranışın ölçütlerine dair nedenler dengesine bakılmaksızın talimatlarını takip etmek için yeterli sebep olduğunda meşrudur.

Bir mecazın yanlış yönlendirme yapabileceği birden fazla yol vardır. Bazı durumlarda, mecazın önerdiğinin hatalarını açıkça görüp, içerdiği doğrulara da gözlerini tamamen kapatarak onları kesinlikle reddeden kişileri yanlış yönlendirir. Bu, muhakeme teslimi mecazına varan düşünce karışıklığı için basit bir açıklama bulduğunu sanan birçok teorisyenin başına gelmiştir. Onlara göre, bir otoritenin meşruiyetini kabul etmek için, basit olarak, belirli bir eylem için başka ne sebepler olursa olsun otorite tarafından talep edilmiş olması, yapılması için ilave bir sebeptir. Madem ki o ilave sebep dengeyi bozabiliyor, o halde şunu söyleyerek durum daha da abartılabilir; bir vakanın ölçütlerine göre nedenler dengesine karşı davranmak için otoritenin talepleri bir nedendir. Bu, otoriter talebin fazladan bir etmen olduğundan daha başka bir manaya gelmez. Aşağı yukarı her eylem nedeni için benzeri söylenebilir. Yarın yağmur yağacağı gerçeği örneğin, belki de Londra'ya gitmemem gerektiği anlamına geliyordur, hem de bütün mantık dengeleri gitmemi söylerken (örneğin, yağmur dışındaki bütün diğer olumlu ve olumsuz nedenler.)

Otoritenin pratik akil yürütmeyle ilişkisinin bu tanımı ciddi derecede yanlış yönlendirilmektedir. Söylediklerinde değil de dışarıda bıraktıkları ve açıkça reddettiklerinde hatalıdır. Emin olmak için, bir kişi otoritenin meşruiyetini kabul ederse, o halde otoritenin talimatları kişinin eylemlerini onaylama sebebi olarak kabul edilir. Fakat onların neden ve nasıl öyle nedenler olduğunu ve sıradan nedenlerden ne şekilde ayrıldığını anlayana dek, otoritenin doğasını anlamaya başlamayacağız. Belki de bu durum en iyi otoritenin ilk olarak hiç de farklı olmayan bir bağlamda işleyişiyle açıklanabilir.

Bir tartışmayı bir hâkime sevk eden iki kişinin durumunu düşünün. Hâkim, tartışmayı nihayete erdirecek otoriteye sahiptir çünkü onun kara-

rına riayet etmeye anlaştılar. Burada iki özellik öne çıkıyor. İlki, hâkimin kararı tartışmacılar için bir hareket gerekçesidir. O ne derse o şekilde davranmalılar, çünkü o öyle diyor. Fakat bu gerekçe, duruma bağlı tüm diğer gerekçelerle de ilişkilidir. Diğerlerine eklenmesi gereken herhangi bir (Londra'ya gitme konusundaki yağmur örneği gibi) gerekçe değil, mantık dâhilinde bir yol seçerken hesaba katılan ve diğer tüm gerekçelerin yanında var olması gereken bir gerekçedir bu. Tartışmacının kararı, durumu özetlemek ve sonuçlarını göstermek için başka nedenlere dayanmak zorundadır. Referans kolaylığı sağlaması adına, hem bu türden gerekçelere hem de göstermek istedikleri gerekçelere bağlı gerekçeler diyeceğim. Bağlam, bu karışıklığın karmaşaya yol açmasını engelleyecektir. Bağlı bir gerekçenin, aslında dayandığı gerekçeleri yansıtan olmadığını unutmayın: böyle yapması kastedilendir.

Bu da doğrudan, örneğin ikinci ayırt edici özelliğine işaret eder. Hâkimin kararı aynı zamanda dayandığı gerekçelerin yerini almalıdır. Kararına itaat etmeyi kabul ederek, onun mantık dengesi yargısına kendilerininkinden daha çok güvendiklerini kabul ettiler. Bundan böyle, onların ne yapacağını, onun kararı tayin edecek. Avukatların dediğine göre, özgün gerekçeler hâkimin kararı ya da mahkemenin yargısıyla bütünleşip, eğer bağlayıcıysa, *res judicata* (kesin hüküm) olur. Bu da demektir ki, asıl eylem gerekçesine hiç bir amaçla artık itimat edilemez. Diğerlerini yerinden eden gerekçeyi, önleyici gerekçe olarak adlandıracağım.[11]

Hâkimin sözünün, olduğu gibi kabul edilmesi gereken mutlak gerekçe olduğu söylenemez. Sorgulanabilir ve belli şartlar altında haklı olarak reddedilebilirdir. Eğer, örneğin, hâkim rüşvet almışsa ya da durumu değerlendirirken alkollüyse veya büyük öneme sahip yeni kanıtlar beklenmedik şekilde ortaya çıkarsa, kararı tüm taraflar göz ardı edebilir. Önemli olan nokta şudur: Kararından önce davranışı haklı çıkarmak için güvenilebilecek gerekçelere, karar verildikten sonra artık itimat edilemez. Şunu not etmek gerekir ki, hiç kimsenin davaya uygulanan gerekçeler hakkındaki düşüncelerini ya da fikirlerini kısıtlaması için bir gerekçe yoktur ve hiç kimse hakimin belli gerekçeleri göz ardı etmiş olmasını ya da önemleri hakkında yanılmış olmasını eleştirmekten mahrum edilemez. Bu, yalnızca, dâhil etmediğimiz bazı gerekçelerin eylemidir.

---

11 *Hukuk Otoritesi (The Authority of Law)*'nin 1. bölümünde önleyici gerekçenin bazı resmi özelliklerini açıkladım. Benim analizlerim, diğerleriyle beraber, Flathman tarafından *Siyasi Otoritenin İşleyişi*'nde eleştirildi. Bu eleştiriye buradan yanıt vermek mümkün değil.

İki özellik, bağlılık ve önleyicilik, yakinen alakalıdır. Çünkü hâkim, bazı gerekçeler ışığında karar vermekle yükümlüdür, taraflar daha sonrasında kullanmaktan hariç tutulurlar. Bu gerekçeleri, değerlendirmesi amacıyla ona teslim etmişlerdir. Şayet bunu kendi eylemlerinin dayanağı olarak reddetmezlerse, hâkimliğin amacını ve anlamını yok saymış olurlar. Bir hâkimin otoritesini kabullenmenin tek doğru yolu, onun otoritesini, karar vermesinde ona yol gösteren sebeplerin yerini almış eylem nedeni olarak kabul etmektir.

b. Bağımlılık Tezi

Can alıcı soru şu; hâkiminki tipik bir otorite midir, yoksa, yukarıda ele alınan iki özellik bu duruma ve belki birkaç diğer duruma özel ama otoritenin genel özelliklerinden değil midir? Hâkimin, tipik bir hüküm otoritesi olduğu ve tam da bu alanlarda yasama otoriteleri denebileceklerin onlardan ayrı olabileceği de düşünülebilir. Hüküm otoritelerinin, tam da yurttaşlara uygun düşen nedenlerin ne olduğuna hüküm getiren ve buna uygun kararlar verenler olduğunu söyleyebilirsiniz; örneğin onların fikirleri, herhangi bir durumda ne yapılması gerektiğini açıklamaya çalışır.

Öte yandan, yasama otoritesi, yurttaşları için yeni nedenler yaratmakla yükümlüdür; örneğin, onların zaten dayanak olarak kullandıkları nedenlerin yerine yalnızca yeni geçecekler değil de, hiçbir nedeni yerinden ediyor gibi görünmeyenler gibi. Eğer "yasama" ve "hüküm" kelimelerini kapsamlı olarak anlarsak, itirazlar yine de devam eder, bütün pratik otoriteler en azından bu türlerden birine aittir.[12] Yasama otoritelerinin, nedenler için eylemde bulunduğu öne sürülecektir. Fakat onlarınkiler kendilerine uygun düşen nedenlerdir ve örneğin tebaasına uygun düşen nedenleri yansıtmak niyetinde değildirler. Bir ordu komutanı, askerlerine en düşük maliyetli zaferi kazanmak için en iyi şekilde hesaplanmış bir emir vermelidir. Eğer adamlarına belirli bir tepeyi işgal etmelerini emrederse bu, daha öncesinden emir almadan o tepeyi işgal etmeleri için bir sebep olduğu anlamına gelmez. Meclis, vergi yükünü adilane bir şekilde paylaştırmalıdır, fakat bu, (adil) vergi yasası geçirilmeden önce yurttaşların vergi ödemek için bir sebebi olduğu anlamına gelmez.

---

12 Bu aslında çok geniş bir yorumlama olur. Mesela, oğluma geceyarısından önce evde ol talimatı vermem, ve polisin yasak bir bölgede duran şöfore devam et ikazı yapması buna sayılabilir. Fakat bu hürriyet, tartışmayı etkilemez.

Bunlar, açıklayıcı noktalardır. Fakat tartışma hiç de sonlanmamıştır. İlk olarak, bütün yasama otoriteleri, bağımlılık ve hâkimin durumunda gördüğümüz gibi, önleyicilik emarelerini paylaşmasalar da bazılarının yaptığı açıktır. Örneğin, ailelere çocuklarına bakması görevi yükleyen bir meclis yasasını düşünün. Bu yasadan bağımsız olarak ailelerin böyle bir görevi vardır ve yalnızca bu görevleri olduğundan yasa gerekçelendirilmiştir. Meclis, tabii ki, yalnızca vatandaşların önceden zorunlu oldukları davranış biçimleri üzerine yasalar yapmakla sınırlı değildir. Fakat bu şekilde sınırlandırılmış otoriteler olabilir ve belki vardır. Hatırlayınız ki, bu tür bir organın kararları her ne kadar insanların görevlerinin ne olduğu hakkında hata yapsa da, bağlayıcı olacaktır. Hâkimin kararları hatalı bile olsa bağlayıcıdır, tıpkı hayali yasayıcımızın kararları gibi. İkisi de bağımlı nedenler temelinde karar vermeye yeltenir ve bu yüzden de kararları önleyicidir.

Örnek, itiraz edenin hüküm ve yasama otoriteleri arasındaki net ayrımının hatalı olduğunu gösterir. Hâkimin işaret ettiği, basitçe söylemek gerekirse, hangi tarafın, belli bir durumun koşulları altında ne yapmış olması ya da yapması gerektiğine dair karar vermeye çağırılmasıdır. Yine de itiraz eden, halen birçok yasama otoritesinin bağımlı nedenlere dayalı davranmadığına ve onların yönergelerinin önleyici olmadığına dair ikna olmuş olarak kalabilir. O yüzden şimdi, biraz da dikkatle, onun örneklerini ele alalım.

Devam etmeden önce basitleştirici bir varsayım açıklanmalıdır. Şu ana kadar görevlerin, otoriter dayatımı konusuyla ilgilendik. Fakat otoriteler, işlevsel otoriteler bile, bunun yanında birçok şey yapar. Belirli bir günün ulusal bayram olabileceğini, belirli bir kurumun yasal kimliğe sahip olabileceğini, bir kişiye yurttaşlık verilmesini ya da kişinin boşanmasını, aforoz edilmesini, belirli bir alanın kamusal hale getirilmesini ya da bazı kişilerin belirli haklar edinmesini, ve birçok başka şeyi ilan edebilirler. Vazife dayatımı üzerine odaklanmak, öte yandan, otorite algımızı çarpıtmaz, çünkü otoritenin tüm diğer işlevleri sonuç olarak vazife dayatımı üzerinden açıklanır. Yurttaşlık edinmek, örneğin, haklar (genel seçimlerde oy kullanma hakkı gibi) ve vazifeler (sadakat vazifesi gibi) getirdiğinden önemlidir. Haklar, hak sahiplerinin çıkarlarını korumaları ve yüceltmeleri için diğerlerini göreve bağlı tutma zeminidir. Yasal kişilik, haklar ve vazifeler üstlenebilme kuvvetidir. Her durumda otorite uygulamasının kuralcı etkisinin açıklaması, bazen çok dolambaçlı yollardan olsa da ya otoritenin kendisi tarafından ya da başka kişiler tarafından vazife dayatımına geri döner. Bu yüzden, hakları, durumları, vs., vazifelere "indirgemek" imkânsız olsa da, "otorite"yi, vazife dayatabileceği manasında açıklamak mümkündür.

Bu noktada bir sorun şudur; vazife dayatımını otorite kullanımının diğer etkilerinden ayırmak kolay olmaktan çok ötedir. Vergi yasasını yeniden düşünün. Bu, yalnızca ödeme yapma vazifesi getirmez, ayrıca (aynı şekilde belirtmek zorunda değildir) paranın toplanma ve pay edilmesini de düzenler. Farz ettiğimiz karşı çıkan kişi, vergi yasası çıkmadan önce vergi ödemesi için bir sebep olmadığını söylediği zaman tabii ki haklıydı. Ama bu daha öncesinde parayı toplayıp pay edecek bir sistemin olmamasından mı yoksa ödemek için otorite zorunluluğu bulunmamasından mı kaynaklanıyor?

Birinci Dünya Savaşı'nın ilk iki yılında Britanya'da zorunlu askerlik yoktu ama gönüllüleri orduya yazmak için bir sistem vardı. Bu, aradığımız türden bir vaka olabilir; vazifenin etkisinin otoriter eylemin diğer yönlerinden ayrıştığı bir vaka. Bu vakada en azından sonuç açıktır. Genel olarak, zorunlu askerliği onaylayanlar, zaten silahlı kuvvetlerde hizmet etmenin herkesin vazifesi olduğuna inandıkları için bunu yaptılar. Dolayısıyla zorunlu askerlik yasasının tamamen yeni bir vazife yüklediğine itiraz ederlerdi. Bu yalnızca, insanların zaten yapıyor olması gereken şeyi açığa vurmuştu. Şüphesi olanlar, meclis otoritesine tabi oldukları gerçeği yüzünden görevlerinin ne olduğuna dair meclisin yargısını kabul etmek zorunda olduklarından, yasa yalnızca bu vazifelere bağlı değil ama aynı zamanda onları önleyicidir de.

Devletin şu anda sağladığı bütün hizmetleri, diyelim ki yol ve kanalizasyon hizmeti, ücretsiz eğitim ve sağlık hizmetleri, sosyal güvenlik ve işsizlik sigortası gibi hizmetleri sağladığı bir durum düşünelim. Bunlar, devlet tarafından yönetilen bir hayır kurumu için halktan toplanan paralarla yapılmıştır. Yapılan katılımlar gönüllüdür ama onları kullanacaklar için kendi kendilerini değerlendirebilecekleri bilgilendirme notları yayınlanır. Umarım, vergi yasasının gerekçeli olduğunu düşünenlerin, hayal edilen koşullarda, adil vergiye eş değer olacak bir miktarı gönüllü olarak vermek için bir sebep olduğuna inandıklarından öyle yaptıkları konusunda anlaşmaya varılacaktır.

Şu ana kadar olan tartışmanın getirdiklerini bir ele alalım. Savunduğum tezlerden biri, otoriter nedenlerin önleyici olduğunu öne sürer: *Otoritenin ne yapılması gerektiği incelenirken tüm diğer nedenlere eklenmeden ama bazılarını hariç tutup bazılarını da yerinden eden bir eylemin yapılmasını gerektirdiği gerçeği o eylemin yapılma sebebidir.* Tezin yalnızca meşru otoriteyle ilgili olduğu hatırlanacaktır. *Bu, fiili* otoritelerin karakterini açıklamak için uygundur, çünkü her *fiili* otorite ya meşru otorite olduğunu iddia eder

ya da başkaları tarafından bu yönde desteklenir. Ama her otorite meşru olmadığına göre, her otoriter talimat da eylem nedeni değildir.

Dahası, otoriter talimatlar sorgulanamaz değildir. Öncelikle, belli durumlarda ne yapılacağını belirlemek için değil ama yalnızca belli düşüncelere dayanarak ne yapılması gerektiğini belirlemek içindir şekillendirilmiş olabilirler. Örneğin, bir talimat, ekonomik bakış açısından belirli bir eylemin gerekliliğine karar verebilir. O zaman, diğer alanlara girmeden yalnızca ekonomik değerlendirmenin yerini alır. Ya da otorite, son kararın yalnızca ekonomik değerlendirmeler göz önüne alınarak verilmesi gerektiğini ifade edebilir ve ekonomik etmenler dışındakilerin hepsini yerinden eder. Otoriter kararın ne yapılacağına dair son sözü söyleyebildiği durumlarda bile belli çerçevelerde sorgulamaya açık olabilir, örneğin acil bir durum olduğunda, ya da bir talimat temel insan haklarından birini ihlal ettiğinde, veya otorite keyfi davrandığında. Dışlanmamış nedenler ve otoritenin talimatlarını sorgulama gerekçeleri durumdan duruma değişiklik gösterir. Otoritenin meşruiyetinin koşullarını ve onun haklı gücünün sınırlarını belirlerler.

Bu durum, yalnızca sonrasında gelecek savı geliştirmek için değil, aynı zamanda "otoritenin haklı kuvvetinin sınırı" deyişinin bazı ortak kullanımlardan (yasal kullanımı dâhil bazı kullanımlarla aynı olsa da) nasıl ayrıştığını belirlemesi bakımından da vurgulanmayı hak eder. Bazen otoritelerin, yönetip yönetemeyecekleri eylem türleri (eylemleri sınıflandırma üzerine kısıtlayıcı yöntemler düşünüldüğünde) üzerinden sınırlandırıldığı anlaşılır. Bu kitapta, otoritelerin, karar belirlemek ya da talimat vermek için kullandıkları nedenlerle ve kararlarının önleyici olduğu neden türleriyle sınırlandırıldığı söylenir.

Önleyici tez için ileri sürülen sav, "bağımlılık tezi" adını verdiğim bir başka savdan hareket eder. Buna göre: *tüm otoriter talimatlar, o talimatları uygulayacak kişilerin zaten talimatla belirlenmiş durumlar çerçevesindeki davranışlarıyla uyumlu olacak şekilde bağımsız olarak uygulanabilir nedenlere dayanmalıdır.* Böyle nedenlere yukarıda "bağımlı nedenler" dedim. Zorunlu askerlik ve vergi örnekleri, bağımlılık tezini biraz daha makul hale getirmek amacıyla ve özellikle de bağımlılığın, hüküm işareti olduğu önermesini yanlış çıkarmak için verildi. Fakat şüpheler halen vardır ve onları geçersiz kılmak için daha fazla açıklık getirmek gerekiyor.

Birkaç başlangıç noktası da şöyledir: Bağımlılık tezi, otoritelerin her zaman bağımlı nedenlerle davrandığını değil ama açıkça öyle yapmaları gerektiğini ileri sürer. Bizimkisi, otoritenin ideal işleyişi denilebilecek şek-

liyle meşru otorite kavramını açıklama girişimidir. Gerçeklik, ideale yetişmede eksik kalır. Bunu, *fiili* otoritelerin meşru olmayışında da gördük. Fakat meşru otoriteler bile her zaman sürekliliğini korumadığı gibi ideal olana göre de yaşamaya çalışmazlar. Bunlar, en azından ideal işleyişleri ile anlaşılmalıdır. Çünkü işlemeleri gereken şekil odur, yani aleni olarak işlediklerini iddia ettikleri şekillerdir. Aşağıda göreceğimiz üzere, bu, onların otoritesini normal yollarla meşru kılma biçimidir (örneğin, her zaman ideal yolla hareket ederek başarılı olduklarını beklemek değil, fakat gerçekte öyle yaparak kuvvetlerini gerekçelendirdikleri), ve doğal olarak otoriteler, ideal olanla kıyaslanarak yargılanır ve işleyişleri değerlendirilir.

Ayrıca hatırlayın, tezimiz, otoriter kararların yalnızca dayandıkları nedenleri doğru yansıttıklarında bağlayıcı oldukları değildir. Aksine, hükümleri yanlış bile olsa (bazı hatalar onları gayrimeşru kılar), bağlayıcı olmadıkça otoriteye sahip olmanın bir manası yoktur. Otoritelerin tüm durumu ve amacı, aşağıda açıklayacağım gibi, bir vakanın ölçütlerinde bireysel yargıyı önlemektir ve otoriter kararın bağlayıcı olup olmadığını belirlemek için bireylerin kendi yargı değerlerine başvurmaları gerekiyorsa bu amaca ulaşılamayacaktır.

Tez, otoritelerin her zaman tabi olanların çıkarı için hareket etmesi gerektiğini de savunmaz. İddiası, eylemlerinin, tabi olanlara da uygulanabilecek nedenleri yansıtmasıdır, ama bunlar kendi çıkarlarını ilerletecek nedenler olamazlar. Örneğin bir askeri komutan, askerlerinin çıkarlarından önce ülkesinin savunmasını düşünmelidir. Bu yüzden onlara kendi çıkarlarının aksine davranmalarını emredebilir. Fakat sonra askerler, ülkelerini kendi çıkarlarının üzerine koymalıdır ancak o zaman da komutanlarına itaat etmek zorunda kalmazlar.

Bağımlılık tezine yapılan itirazın çoğu, onu, otoritenin aslında ne yapıyor olduğu hakkında bir iddiayla ya da otoritenin yalnızca tabi olanların çıkarları için hareket etmesini gerektiren görüşle karıştırmaktan kaynaklanır. Fakat en sık görülen karışıklık, bağımlılık tezi ve bir önceki bölümde kısaca ele alınan *fark yok* tezi arasındadır. *Fark yok* tezi, *otoritenin kullanılmasının, tabi olanların ne yapması gerektiğine dair bir etkisi olmaması gerektiğini* öne sürer, çünkü herhangi bir olay karşısında ne yapmaları gerektiğini onlara göstermelidir.[13] Bağımlılık tezi, *fark yok* tezini ardından getiriyor gibi görünebilir, fakat durum bu değildir. Otoritenin doğru hareket

13 Fark-yok tezi, otoritenin doğru karara erdiğinde ne olduğuyla ilgilidir. Talimatları, hatalıyken bile bağlayıcı olduğundan, o zaman fark yaratırlar.

etmesi halinde tabi olanların, bağımlılık teziyle tamamen uyumlu olarak nasıl davranması gerektiği konusunda fark yaratabileceği en az üç yöntem vardır (diğerleri bir sonraki bölümde ele alınacaktır).

İlk olarak, bir neden uğruna sergilediğimiz her hareketin çoğu yönü tamamıyla nedenler tarafından belirlenmez. Bir somun ekmek almak için bir sebebim var, ama farz edelim ki dilimli yerine bütün ya da tam tersini almak için bir sebebim yok. Bir somun ekmek alma sebebim olduğundan, bir somun dilimli ekmek ya da bütün ekmek alma nedenlerim de var. Fakat birini ötekine tercih etmek için bir nedenim yok. Başka tür ekmek olmadığından, kaçınılmaz olarak, ekmek almam gerekiyorsa ya birini alacağım ya da ötekini. Yani, en iyi nedenler çerçevesinde kaçınılmaz olarak nedeni aşıp, nedeni bazı yönlerden kesin olmayan nihai bir karar vereceğim (örneğin, dilimli ekmek alacağım).

Aynı genel değerlendirmeler, otoriteler tarafından verilen talimatlar için de geçerlidir. Meclisin, örneğin, belirli bir vergiyi getirmek için sebebi vardır. Verginin üç ayda bir mi yoksa aylık olarak mı ödenmesi gerektiğine dair nedenler de vardır. Bu aralıklar diğerlerinden üstündür. Ancak bazı nedenler aylık ödemeleri ve diğerleri üç ayda bir ödemeleri öne çıkarırken, ikisi de birinin diğerine üstün gelmesini sağlayacak yeterliliğe sahip değildir. Böyle bir durumda otorite, kararı bireylere bırakabilir. Fakat bazen böyle yapmasına karşı belirleyici sebepler vardır. O zaman otorite, iki ya da daha fazla kabul edilebilir seçenek arasında karar vermek zorundadır. Bu olduğunda otoriter talimat bir fark yaratır. O olmadan bireyler, hangi kabul edilebilir çözümün üstlenileceğine dair bir tercihe sahip olabilirdi. Otorite olağan bir şekilde onları tercihten yoksun bırakır ve tercihi kendisi kullanır.

İkincisi, bir önceki bölümde bahsedildiği üzere, otoriter talimatların önemli bir işlevi de işlevi anlaşmaları oluşturmak ve sürdürmektir. Anlaşmalar burada, eşgüdüm sorunlarına çözüm adına dar bir bağlamda anlaşılır; örneğin büyük bir kitlenin (yüksek olasılıkla) onayladığı bir nedeni tercih etme sebebi gibi. Eşgüdüm sorunu olduğunda, otoriter bir talimat, tartışmadaki kayıp parçayı oluşturabilir. Otoriter bir şekilde belirlenmiş davranışı takip etmek üzere bir anlaşmaya varılmasını daha mümkün kılar. Çoğu zaman bu amaç doğrultusunda talimatlar yayınlamak otoritelerin uygun işidir. Böyle otoriter talimatlar, tabi olanlara daha önce var olmayan nedenler verir. Bu sebepten, pratik karar almalarında bir değişiklik yapar ve *fark yok* tezini çürütmeye yardımcı olurlar.

Bir defa eşgüdüm sağlayan kullanışlı bir anlaşmaya varıldığında herkesin ona bağlı kalması için bir neden vardır; otoritenin varlığından ba-

ğımsız bir neden, tamamen kullanışlı anlaşmanın varlığından gelen bir neden. Aynısı, böyle bir anlaşmanın ortaya çıkacağının iyi bir öngörüsünün bulunduğu durumlar için de doğrudur. Argümanımın anlatmaya çalıştığı nokta, bazen otoriter müdahalelerin bu ihtimali yarattığı ve bunu otoriter olma özelliğinden dolayı yarattığıdır. Benzer bir şekilde, otoriter bir talimatın varlığı, anlaşmanın altını oyacak olan süreçleri önleyebilir ya da geciktirebilir.[14]

Bizim ele aldığımız fazlasıyla basitleştirilmiş haliyle nadiren bile olsa bu vakalar, yalnızca alışılmış değil aynı zamanda teorik olarak da ilgi çekicidir. Talimat bir defa verildiğinde, bireyler daha önce sahip olmadıkları, onun gerektirdiği davranışı sergileyecek nedenlere sahip olur, çünkü şimdi anlaşmaya varılacağını ummak için yeterli zemin bulunur. Ama bu, talimatın bir fark yarattığını gösterse bile bağımlılık tezini çürütmez. Otorite, bir anlaşma oluşturmak için harekete geçmiştir. Bu şekilde davranarak, bağımlı bir neden uğruna harekete geçmiştir, çünkü varsayım, bireylerin anlaşma istedikleri ve bu yüzden bir tane yapabilmek için yardım etmek üzere harekete geçme nedenleri olduğudur. Bahsi geçen gruptaki her kişinin, talimat verilmeden önce, bir anlaşma oluşturmak ve sonrasında onu takip etmek için nedeni vardır. Bu, yasanın kabul edilme sebebidir ve kanun koyucu için de bağımlı nedendir.[15]

Üçüncüsü, "Tutsak İkilemi" türü durumlar, otoritelerin bağımlılık tezini onaylarken bir fark yarattığı türden durumlardır. Bu vakalarda, insanların belirli bir şekilde davranması için nedeni varken, içinde bulundukları duruma bakarak, durumu değiştirmek için de nedenleri vardır, her ne kadar kendi başlarına bunu yapamasalar da. Eşgüdüm sorunları olan vakalar tarafından paylaşılan bu özellik, otoritelerin, bağımlı nedenlere dayalı davranırken farklılık yaratmasına da önayak olur. Birçok ahlak teorisinin, yandaşlarını "Tutsak İkilemi" gibi durumlara düşürebileceği hatırlanmalıdır. Sorun, yalnızca ahlak dokusunun eksikliğinden kaynaklanmaz.

---

14 Onları kesinlikle bağlı seçenekler olarak düşünmek hata olur. Burada öne sürülen, tamamen bir seçeneğin diğerinden üstün olduğunu söylemek için nedenlerin yetersiz olduğudur .

15 Kuşak ve düzenin yürütülmesi için otoritelerin önemi, bazı durumlarda yanlış düşünülmüş bir şekilde, özellikle de düzene atıfta bulunarak otoritenin doğasını açıklama girişimlerine yol açmıştır. Bu girişimler, L. Green'in, otoriter talimatların önleyici gücünü anlatmak için doktora tezi olarak Oxford Üniversitesi'nce 1984'te onaylanan 'Devlet Otoritesi (The Authority of the State)'inde gösterdiği üzere başarısız olur. Benim duruşum, Green'in bu konudaki savıyla uyumludur. Otoritenin doğası, tartıştığımız üç tezin birleşimiyle açıklanır. Anlaşmalar, bağımlılık ve fark yok tezlerinin eşdeğerli olmadığı durumların bir gösterimiyle uyumludur. Anlaşmalar, farklı yollarla yükselebilir ve otoriteler de başka şeyler yapabilir. Fakat anlaşmaları ortaya çıkarmanın ya da koruma ve dengelemenin bir yolu, otoriter müdahalelerdir. Bazen bu, en iyi ya da tek çıkar yoldur. Öyle olmadığı durumlarda bile yine de iyi bir anlaşma sağlama yoludur

Bağımlılık[16] tezinin geçerliliğine dair şüphelerin bir başka kaynağı da onun ifade edilişindeki karmaşıklığın giderilmesiyle ortadan kaldırılabilir. Otoriter talimatların, her koşulda yurttaşları için geçerli nedenlere dayandığını ya da onları yansıttığını ifade eder. Otoritenin, davranışlarına karar vermesinin uygun bir yolu, kendisine, tabi olanlara uygulanabilen ve onların takip etmesini sağlayacak nedenlerin ne olduğunu sormasıdır. Bu, gerçekten de bağımlılık tezinin gerekliliğini sağlamayı deneme yoludur. Fakat tek yol ya da her zaman en iyisi değildir. Bağımlılık tezi, otoriteyi, yalnızca kendisine uygun düşüp tabi olanlara uygulanamayan nedenlerle hareket etmekten sakınmaz. Tek gerekliliği, komutların, tabi olanlara uygulanacak nedenleri yansıtmasıdır; örneğin, tabi olanlara uygulanacak nedenlerin yapılacak hareketi gerekçelendirmesini talep etmesi gibi. Bazen, tebaaya uygulanan nedenleri yansıtan kararlara varmadaki en iyi yöntem, dolaylı bir yol seçmek ve otoritenin tebaasına uygulanmayan kuralları ve değerlendirmelerini takip etmektir. Bazen, diğer bir deyişle, biri, bağımlı sebeplere bağlılığı en üst düzeye çıkarmak için bağımlı olmayan nedenlere dayalı hareket etmelidir.

Otoriter kararları etkileyen ama kendi başına hareket eden bireylere uygulanamayan değerlendirmelerin en açık örneği, bürokrasilerin ihtiyaçları ve sınırlandırmalarından ortaya çıkan değerlendirmelerdir. Bürokratik etmenler, yasaların ya da başka bir otoritenin bireysel tebaasına uygulanmayan devamlı değerlendirmeler çerçevesinde ele alınmalıdır. Örneğin, bürokrasiler, gerçekten önemli olan görevlerini başarabilmek adına neredeyse hiç fark gözetmeksizin de minimis kuralını kabullenmeye zorlanırlar. Bürokratik değerlendirmelerin ihlali, birey kendi başına bırakılsa uygulayacağı birçok vakada farklılık gösteren çözümlere yol açar. Böyle değerlendirmelere dayanmak, otoritelerin, tabi olanlara uygulanan nedenleri daha iyi yansıtan kararlara varmasını sağlayabilirse ve sağlayabildiği ölçüde meşrudur. Yani otorite, tebaasına uygulanmayan ve uygulandığında diğer hepsinden daha iyi uygulanabilecek kararlara varan değerlendirmelere, tebaasına uygulanabilen en iyi nedenlerle desteklenmiş kararlara dayanabilir.

Bu değerlendirmeler, *fark yok* tezinin çürüdüğü başka bir yöne işaret etmektedir. Otoriter davranışlar, tabi olanların nedenlerini yansıtırken ve

16 Mahkum Çıkmazı'nın otorite araştırmasıyla ilgisi için, bkz. E. Ullman-Margalit, *Normların Ortaya Çıkışı (The Emergence of Norms)*, Oxford, 1980. "Mahkûm Çıkmazı"nın birkaç ahlak teorisi kapsamında nasıl yükseldiğinin bir incelemesi için bkz. D. Parfit, *Nedenler ve Kişiler (Reasons and Persons)*, Oxford, 1984.

aslında yapması gereken buyken bile, belirli durumlarda hiç de hatalı ya da yanlış bir şey olmadan, tabii ki farklı sonuçlara da yol açabilir.

Bir sonraki bölümde, devlet otoritesinin doktrinlerinin kaynağına işaret etmelerinden dolayı bu değerlendirmelere kısaca geri döneceğim. Şu an için, bu kısımda dokunduğumuz değerlendirmelerin bağımlılık tezini kanıtlamadığını itiraf ederek bitirmeme izin verin. Bu değerlendirmeler yanlış anlamaları ve birkaç muhtemel itirazı yok ederek destek ileri sürerler. Dolaylı olarak, otoritenin nasıl uygulanması gerektiğine dair ortak algımıza cazip gelir. Argüman, teoride otoriteyi ele alarak çok güç kazanır, örneğin bazı önermelere inanma otoritesi. Bugünlerde, bu bağlamda otoritelerle ilgili konuşmak moda değil. Bunun yerine uzmanlarımız var. Fakat mefhumlar çok benzer, en azından bizi ilgilendiren meselelerde.

Her türden uzmanın, kendi fikrini oluşturmak isteyen sıradan insanların aklını çelebilecek aynı gerekçelere dayanarak tavsiye vereceği hazır bir anlaşma olabilir. Uzmanın avantajı, kanıtlara kolay erişimi ve onların önemini algılamadaki daha iyi kabiliyetidir. Fakat tavsiyesini temellendirmesi gereken kanıt, bence, kendi yargımı oluştururken uygun bulacağım aynı kanıttır. İşlevsel ve teorik otoritelerin çok az ortak noktası olduğu muhtemeldir. Fakat farklı şeyler için nedenler üretirken, temel yapıyı paylaştıkları da olasıdır. Eğer öyleyse, bağımlılık tezinin, teorik otoritelerin aslı olduğu gerçeği, aynısının pratik otoriteler için de geçerli olduğunu düşünmek için güçlü bir delildir.

c. Otoritenin Gerekçesi

Hatırlanacağı gibi, bağımlılık tezi, otoritelerin kuvvetini nasıl kullanması gerektiğine dair ahlakî bir tezdir. Bir otoritenin meşruiyetini sağlayacak argümanın türüyle ilgili ikinci bir ahlak teziyle yakından bağlantılıdır. Ben buna, *normal gerekçelendirme tezi* diyeceğim. İddiası şudur; *bir insanın başka bir insan üzerinde otoriteye sahip olduğunu açıklamanın normal yolu, söz konusu tabi olan kendisine uygun düşen nedenleri doğrudan takip etmek yerine, sözde otoritenin talimatlarını otoriter olarak bağlayıcı kabul edip onları takip etmeyi kabul ederek, ona uygun düşen nedenlere (sözde otoriter talimatlardan ayrıca) uyum sağladığında daha iyi olacağını göstermeyi içerir.*

Birinin meşru otorite sahibi olduğu iddiasını bu yolla gerekçelendirmesi, yani otoritesine tabi olanların onun talimatlarının otoriter gücünü tanıması gereği, tek yol değildir. Fakat bir yandan da bu, normal yoldur. Arkadaşının tavsiyesini, dinlemediği zaman arkadaşı kırılacağı için dinle-

yen bir kişinin durumunu düşünün. Bu, tavsiyeyi kabul etmek için çok mükemmel bir neden olabilir. Fakat bu, normal bir neden değildir. Arkadaşın, tavsiyesi iyice düşünüldükten sonra kabul edilmediğinde kalbinin kırılacak olması talihsizdir, ya da bir noktaya kadar kırılacak olması, bu davranışı haklı çıkararaktır. Arkadaş, kendi tavsiyesinin bu nedenle kabul edilmesi için uğraşmaz ve tavsiyesinin yanlış değerlendirilerek yalnızca kalbi kırılmasın diye kabul edildiğini öğrenirse, iki kat fazla kırılır. Sebebi de, bu tavsiye kabul edilmek için iyi bir tavsiye olsa bile, bu sebepten kabul edilmesi, bir neden değildir. Bu, bir arkadaşa nazik davranarak kabul etme sebebidir.

Normalde bir tavsiyeyi kabul etme sebebi, onun iyi bir tavsiye olmasındandır. Tavsiyede bulunmanın normal sebebi de aynıdır. Bu normallik yargılarının, normatif olduğu anlaşılacaktır. Fakat tavsiyenin özü ancak, hangi ruh haliyle önerildiğini ve ne sebeplerle alınması gerektiğini anladığımızda anlaşılır. Açıklama, anormal durumlara da açık kapı bırakmak zorundadır, çünkü onların varlığı da reddedilemez. Ama normal ve anormal arasındaki sınırı da çizmelidir, çünkü başka türlü "kurum"un neden var olduğu ve anormal durumun da neden o hale büründüğü açıklanamaz olarak kalır.

Tavsiye örneği, otorite vakasına yakındır. Aslında, hepsi değil ama bazı tavsiyeler otoriter tavsiyedir. Örneğin, bazen birinin otoritesini onu kırmamak için kabul etmek açıklanabilir. Birçok yetişkin insan, bu türden değerlendirmelerle, ailelerinin otoritelerini tanımaya devam etme zorunluluğu hisseder. Fakat tam da tavsiye örneğinde olduğu gibi ve aynı sebeplere dayanarak, birinin otoritesini tanımanın bu zemini, her ne kadar bazen iyi olsa da, her zaman anormal zemine dayanır.

Biraz daha farklı değerlendirmeler, birinin diğeri üzerinde otoritesi olduğunu tanımanın bazı nedenlerinin ikincil olduğunu gösterir. Onlara ikincil demek, aynı zamanda normal gerekçelendirme tezine de uygun olan (anormal sebepler de normal sebeplerin yerine geçebilirken) başka, birincil nedenlerle birlikteyken geçerli nedenler oldukları manasına gelir. Örneğin, birinin ya da bir kurumun otoritesini ya da liderliğini kabul etmek, her ne kadar bir kişinin bir gruptaki aidiyetini açıklamasının tek yolu olmasa da, bir kişinin ulusun ya da başka bir grubun bir parçası olarak tanımıdır. Böyle bir neden, ancak normal gerekçelendirme teziyle uyumlu olarak o kişinin otoritesini destekleyen başka sebepler de varsa pekala geçerli bir neden olabilir. İkincil nedenler, bütün bir gerekçe sağlamak için gerekli olan kanıtlama zorunluluğunu karşılamaya yardımcı olurlar,

örneğin birincil nedenlerin bir otoritenin meşruiyetini sağlamakta yetersiz kaldığı koşullarda birincil nedenlerle bütünleşerek yeterli olabilirler. Fakat özdeşleşme ve kendini tanımlama nedenleri tek başlarına bir otoritenin meşruiyetini sağlayamaz.

Özdeşleşme, otoritenin kabulü için yaygın ve çoğu zaman doğru zemindir. Bu nedenle, başka bir gerekçenin mevcudiyetine ya da en azından bir derece varlığına bağlı olarak, neden ikincil bir gerekçelendirmeden daha fazlası olmadığının nedenlerini açıklamak önemlidir. Bir otoritenin kabulü, bir kitleyle aynılaşma eylemi olabilir, çünkü doğal olarak otoritedeki kişi veya kuruma bir güven sunumu ve büyük çoğunlukla otorite tarafından belirlenen kitlenin zenginliklerini paylaşma istekliliği olarak algılanabilir.

Ama otoriteye güven, otoritenin, vazifelerini yüksek ihtimalle ve layıkıyla yapacağına olan güvendir. Bu sebepten, kendi faaliyetlerini yönetecek bir ilke olduğunu varsaymaktadır. Bir kitleyle kendini özdeşleştirme yöntemi olarak otoriteyi kabul etmek, yalnızca güven tamamen yanlış konumlandırılmadığı zaman meşrudur. Diğer türlü, bu garip durum, bir kişinin kitleye karşı büyük ihanetlerde bulunan bir kurumla kendini açıkça özdeşleştirdiği duruma sebebiyet verebilir. Aynı sebepten ötürü, bir kişi bir kitleye büyük oranda ihanet eden bir otoriteye biat ederek, o kitleyle kaderini paylaşma isteğini doğru düzgün ifade edemez. Bu şartlar altında, kitleyle özdeşleşme, otoriteyi reddetmeyi gerektirir.

Bağımlılık ve normal gerekçelendirme tezleri karşılıklı olarak birbirini destekler. Bir otoritenin meşruiyetini gerekçelendirmenin normal ve öncelikli yolu, tebaasına denk gelen nedenler ışığında hareket etmenin başarılı olması daha muhtemel olduğu gerçeği ise bağımlılık tezine karşı durmak zordur. Temel olarak, otoritelerin ne için görevlendirildilerse onu yapmaları gerektiğini iddia eder. Aksine, eğer bağımlılık tezi kabul edilirse, normal gerekçelendirme tezinin iddiası çok kuvvetli hale gelir. Bu yalnızca şunu ifade eder; herhangi bir otoritenin normal ve öncelikli gerekçesi, otoritenin belirli oranda bir başarı ile tüm otoritelerin kararlarını yönetmesi gereken prensipleri takip etmeye yetkin olduğunu belirlemek zorundadır. İki tez birlikte, meşru otoritenin doğası ve rolü üzerine kapsamlı bir görüş sunuyor. Otoritelerin işleyişinin hizmet kavramını ön plana çıkarıyorlar, yani onların rolü ve öncelikli normal işleyişinin yönetilene nasıl etki ettiğini. Daha önce belirtilmiş olan bir noktayı tekrar edersek, bu, onların tek görevinin, tabi olanların tamamı ya da bir kısmının çıkarlarını iyileştirmek zorunda oldukları anlamına gelmez. Görevleri, onları bağlayan sebeplere göre hareket etmelerine yardımcı olmaktır.

Normal gerekçelendirme tezinin, normalde bir kişinin otoritesi olduğunu göstermek için oluşturulması gereken bir vakayı tanımladığı fark edilecektir. Bu, otoriteye hak kazandığını gösterme durumu değil, ama zaten otoriteye sahip olduğunu, zaten otoritede olduğunu, bu davranışından kaynaklanan tüm sonuçlarıyla birlikte gösterme durumudur. Bu konuya asıl itiraz, bir kişinin otoriteye sahip olabileceği, ya da yalnızca, kimlikleri, onun otoritesinin doğasıyla farklılık gösteren bazı insanlar tarafından otoritesi tanındığı sürece, otoritede olabileceği hissi etrafında döner. Hiçbir siyasi otoritenin, fiili otorite olmadan meşru olamayacağını düşünmek için kuvvetli bir sav vardır. Bu sav için, herhangi bir siyasi otoriteye sahip olmak, büyük oranda onun eşgüdüm sorunlarını çözme ve toplumu Tutsak İkilemi gibi durumlardan kurtarma yeteneğine dayanır.

Bu düşünceler, biriyle ilgili olarak otoritede olması gerektiğini söylemenin, neden gerçek güç konumunda olması gerektiği, ve ancak o zaman meşru otorite sahibi olacağı anlamına geldiğini açıklar. Manası gereği, tanınmanın, meşru otoriteye sahip olmanın bir koşulu olduğu hissi için yeterli sayılabilirler. Eğer ben haklıysam, bu bir anlam meselesi değildir, kuralcı gerekçelendirme ile ilgilidir.

Normal gerekçelendirme tezi, anormal nedenlere de izin verir. Bunların haricinde, otoriteleri kabullenmek için öne sürülebilecek tüm nedenlere de açıklama getirir. Fakat otoritenin tam meşruiyeti, onun kabulü için geçerli sebepler sunmaktan fazlasını yapmak zorundadır. Ayrıca, otoritenin gerekçelerini geçersiz kılacak başka hiçbir neden olmadığını da sağlamak durumundadır. Çünkü otoritenin kabulünü geçersiz kılan nedenler farklılık gösterir, otoritenin ilk kabulü için gerekli olan nedenlerin ne kadar yeterli olması gerektiğini önceden keşfetmek mümkün değildir.

Otoriteyi kabullenmeye karşı olan bazı nedenler, çeşitli derecelerde birçok durumla ilgilidir. Bir kişi ya da kurumun otoritesini kabul etmeye karşı yinelenen nedenlerden biri, bir başka kişi ya da kurumun, otorite olarak tanınmak için daha iyi bir iddiaya sahip olduğudur. İkincinin iddiası, birincinin iddiasını kabul etmeye karşı bir nedendir, ama yalnızca iki otoritenin de bağdaşmadığı zamanlarda, tıpkı iki hükümetin bir ülkenin meşru hükümeti olma iddiaları gibi. Bazen, kuvvetleri denk iki otorite birbiriyle uyumludur, bir çocuk üzerinde iki ebeveynin otoritesinin olduğu gibi.

Bir başka yinelenen değerlendirmeler kümesi, kendi imkânlarıyla kendi yaşamını sürdüren insanların içsel albenileri ilgilidir. Bu açıkça, yaşamın bazı alanlarına diğerlerinden daha çok uyar, mahkeme davasında yasal sav seçiminden çok, arkadaş seçimine daha çok uyduğu gibi. Otorite talebi-

nin geçerlilik iddiası, karşı nedenlerden daha ağır basacak gerekçelendirici düşünceleri içermek zorundadır. Bu, iddianın hazırlanmasının neden zor olduğunun bir nedenidir. Fakat, eğer anarşistler bunun asla yapılamayacağında haklılarsa, bu rastlantısal sebeplerden ötürüdür ve ne otoritenin mantıklı gerekçesi kavramında var olan herhangi bir tutarsızlıktan, ne de ahlak unsurları üzerindeki otorite kavramından ötürüdür.

d. Önleyici Tez

Bağımlılık ve normal gerekçelendirme tezinden, önleyici teze geçmek kısa bir adımdır. Bir talimatın gerekçesi ve onun bir eylem nedeni olması durumu arasındaki genel ilişkiye ve daha genel olarak da eylem nedeni olarak kurallarla onların gerekçelendirmeleri arasındaki ilişkiye bakar. Biriyle beraberken başka biriyle karşılaştığınızda bu kişileri birbirine tanıştırmanız gerektiği kuralını düşünün. Bu kuralın anlamlı, geçerli ve mantıklı bir kural olması, bir kişinin ona uygun davranması için bir sebeptir. Anlamlı bir kuraldır, çünkü toplumsal ilişkileri rahatlatır. Fakat insanları böyle bir durumda birbirine tanıştırmanın toplumsal ilişkileri rahatlattığı gerçeği, kendiliğinden böyle yapmak için bir sebeptir. O halde, insanları tanıştırmak için iki farklı sebebimiz mi var? Açıkçası, hayır. Bir davranış için nedenin ağırlığını ya da gücünü düşünürken, kuralın nedeni, ek nedenler olarak kurala yüklenemez. Ya birini seçmek zorundayız ya da diğerini, ama ikisini birden değil. Otoriter talimatlar çoğu zaman kuraldır, ve öyle olmadıkları zaman bile, gerekli genellikleri olmadığından aynı mantık onlara da uygulanır. Ya onları bağlayıcı kılan talimat ya da nedenler sayılmalıdır, ama ikisi birden olmaz. Öteki türlü yapmak, iki defa sayma hatasıdır.

Bu gerçek, işlevsel mantıkta, kuralların rolünün yansımasıdır. Daha derin bir konumdaki düşüncelerle somut kararların arasındaki dengeyi bulur. Birinin karar vermesini gerektirmeyen normal vakalarda kullanacağı orta seviyede nedenler sağlar. Bu seviyenin nedenleri, dayandıkları daha derin kaygılara atıfta bulunarak kendileri meşrulaşabilir. Kuralların dengelenmesi yoluyla normal bir şekilde ilerlemenin avantajı çok büyüktür. Bir kişinin, meydana gelmelerinden evvel, tekrar eden olayların genel özellikleriyle ilgili düşünce ve görüş oluşturmasını sağlar. Birinin, vakadan vakaya inceleme yerine, bir dizi davranışlara üstün bir bağlılıkla elde edilebilecek başarılı sonuçlara ulaşmasını sağlar.

Daha da önemlisi, uygulama, çoğulcu bir kültürün yaratılmasına izin verir. Bazılarının dinde, diğerlerinin Marksizm ya da Liberalizm ve bunun

gibilerde aradığı nihai temelleri ile ilgili derin anlaşmazlıklar olsa da insanları bir takım 'düşük ya da orta seviye' genellemeler etrafında birleştirmeyi başarır. Temellerindeki farklılıkların, işleyişte farklılıklara varmadığını söylemiyorum. Durum şu ki, düzenli bir toplum birçok işleyişi paylaşırsa var olabilir ve tüm çağdaş çoğulcu toplumlarda aşırı farklı dış görünümlere büyük oranda hoşgörü ölçütü, birçoğunun toplumun büyük kesiminin ortak işleyiş değerlerini kabullenmesi ile mümkün olmuştur. Vakamızla daha doğrudan alakalı gerçek şudur: Otoriteleri kuran kuralların kabulü ile insanlar, bir diğerine ya da kuruma ne yapılacağına dair yargıya güvenebilir, yargı da, bağımlılık tezine göre, davaya uygun düşen bağımlı nedenler temelinde en uygun hükmü yerine getirmekle yükümlü olacaktır. Otoritelerin arabuluculuğu, gerekçelendirildiği takdirde, insanların pratik ve ahlakî ilkelerle uyumunu artırır. Bu, çoğu zaman, yukarıdaki bahsedildiği şekliyle kuralların onlara getirdiği faydaları ve bunun yanı sıra diğer olanakları kolay edinmelerine olanak sağlar.

Otoriter talimatlar ve kuralların uzlaştırıcı etkisi üzerine olan bu izlenimler, genel olarak neden eylem sebepleri olduklarını açıklar. En nihayetinde, ne de olsa talimatlar ve kurallar da kuvvetlerini onları meşrulaştıran düşüncelerden alır. Yani, meşrulaştırıcı düşüncelerine daha fazla yük eklemezler. Birinin, talimatlar ve kurallardan öte onların altında yatan gerekçelerine nüfuz ettiği her durumda o kural ya da talimatın tek başına eylem nedeni olma ağırlığını hiçe sayması gerekiyor. Sahip oldukları bütün güç, bu altta yatan gerekçeler tarafından tüketilmektedir. Aksine, ne zaman biri bir kuralı ya da talimatı neden olarak kabul etse, onu gerekçelendiren nedenleri ilave bağımsız koşullar olarak ona ekleyemez.

Önleyici teze gelirsek, otoriter talimatların bağlayıcı kuvvetinin gerekçesi bağımlı sebeplere dayandığından, bağlı oldukları nedenler (talimatların basitçe otoriter olarak kabul edildiği sürece) o talimatlar tarafından fazlalaştırılmak yerine yerleri alınmıştır. Hizmet kavramı, önleyici teze öncülük eder. Otoritelerin insanlar üzerine tamamıyla bağımsız vazifeler yükleme hakkı olmadığından ve talimatlarının o kişilere her durumda uygulanabilecek bağımlı nedenler olması gerektiğinden, insanlar durumun koşulları hakkındaki yargılarını değiştirme hakkına sahiptir. Talimatları, aksi takdirde o insanların hareketlerini yönlendirmesi gereken, en azından bazı nedenlerin kuvvetini önler.[17]

---

17 A. M. Honoré açıklamıştır ki (gayriresmî) bir hâkim benim lehime bir karar verse bile, daha sonra ben kendi ilk iddiamın hatalı olduğuna ikna olmuşsam, hâkimin kararına bağlı kalmak

Önleyici tez, *fark yok* tezinin hatalı olduğu bir ek konuyu açıklamakta yardımcı olur. Yukarıda, bu bölümün 2. kısmında incelenen üç konu, meşru bir otoritenin varlığının birinin yapması gerektiği şeyi dair farklılığa dayanır. Önleyici tez, varlığının, birinin ne yapması gerektiğine nasıl yapması gerektiğine dair nedenler üzerindeki farklılaştırıcı etkisini gösterir. Bir bakıma bu durum, küçük raddede barizdir. Eğer bir kişi yalnızca otoriter talimat yüzünden eylem gerçekleştiriyorsa onun nedenleri, aynı eylemi başka sebeplerle gerçekleştiren kişiden farklıdır. Benim anlatmaya çalıştığım önemsiz olmayan kısım şudur; buradaki fark, bir eylem için ek bir nedenin olmasından değil, ama önleyici bir nedenin olmasındandır. Bu yüzden, meşru bir otorite tarafından geçerli olarak istenen şey bir kişinin vazifesidir, kişi önceden yapmak için yeterli sebebe sahip olduğu durumlarda bile. Otoriter talimatlar "gereklilikleri" vazifeye döndürme yeteneğiyle fark yaratır.[18]

Önleyici tez, başarılı otoriter talimatları ilgilendirdiği sürece, olduğu gibi kabul görecektir; örneğin üzerine dayandıkları nedenler dengesini doğru şekilde yansıtan talimatlar. Fakat, genel bir itiraz da var: Tez otoritenin doğru bir şekilde yansıtması gerekip de yansıtamadığı önleyici nedenleri meşrulaştıramaz. Başarılı bir şekilde yansıtılan nedenler talimatın geçerli olduğunu gösterenlerdir. Onlar, onun bağlayıcı kuvveti için gerekçelerdir. Bu yüzden, ya onlara ya da talimata güvenilmelidir, ama ikisine birden değil, yani eğer, ikisine birden güvenmek talimat için davanın ağırlığı ölçülürken talimatın ağırlığını onu gerekçelendiren nedenlerin kuvvetine eklemek demek değilse. Otoritenin talimatını belirlemiş olması gerekip de bunu yapamamış olan nedenler, talimatın gerekçesine ait düşünülemezler. Tam aksine, ters yönde çalışırlar. Onlar, bağlayıcı olmayan nedenleri sağlar. Önleyici tezin, onların da önlendiğini iddia etmesi yanlıştır.

Bu kadar itiraz yeter. Yetersiz kalıyor, çünkü öncülleri hatalı. Otoriter talimatların yansıtması gerekip de yansıtamadığı nedenler, talimatları

---

yerine gidip diğer müdâhil kişiyi bilgilendirmem gerekir. Burada, önleyici tezin aksine, sanki ilk nedenler hâkimin kararıyla önlenmemiş gibi görünüyor. Yine de, bu koşullar altında kişinin vazifesi bütünüyle bir değişimden geçiyor. Hâkime güvenebilirim. İlişkimizin onun kararları doğrultusunda yönetileceğinde ikimizin anlaştığımızı, eğer bana karşı bir yanlışı olmuşsa bunu affedebileceğimi söyleyebilirim. Hiç de cömert ya da dostane olmayabilirim ama en azından resmi olarak doğru olurdum. Anlaşma davalarında da durum aynıdır. Senden bir sandık alıyorum ve fiyatta anlaşmışız. Sonradan anlaşılıyor ki, sandık değerli bir antika parçasıymış ve ödediğim ücret gülünç düzeyde düşükmüş. Eğer adil bir ödeme yapmak istiyorsam aldığıma karşılık, geri gelip anlaşılan ücret üzerine ekleme yapmalıyım.

18 Vazifelerin önleyici karakterleri için bkz. *Sözler ve Vazifeler (Promises and Obligations), Law, Morality and Society*, P. M. S. Hacker ve J. Raz, Oxford, 1977.

bağlayıcı kılıp gerekçelendiren nedenler arasında değildir bile. Normal gerekçelendirme tezine göre, bir otorite, düzgün davranmaya tebaasından daha yatkınsa meşrudur. Bu, tebaasının nedenlerinin belirli bir talimatla doğru bir şekilde yansıtıldığı ve de yansıtılmadığı zamanlarda meşruiyeti nasıl gösterdiğidir. Eğer bir talimat her seferinde yanlış ise, örneğin nedeni yanlış yansıttığı her sefer, yanlış anlaşıldığı iddiasına açık olsaydı, otoriteyi daha güvenilir ve başarılı bir neden rehberi olarak kabul etmekten kaynaklı avantajı kaybolurdu. Talimatın, doğru nedeni düzgün yansıtıp yansıtmadığına karar vermeye çalışırken, tabi olanlar otoriteninkindense kendi değer yargılarına güvenirler, bu da tahmin ediyoruz ki daha güvenilirdir.

Bu izlenimler, önleyici teze başka bir itiraz daha getirir. Her vakada, otoriter talimatların yansıtması gereken nedenlerden çok fazla sapması halinde geçersiz kılınabileceği ya da önemsenmeyebileceğini ifade eder. İtiraza göre, her otoritenin meşru kuvvetinin sınırlı olduğunu ve bu sınırlamalardan birinin çok fazla hata yapamayacağını söylemek işe yaramazdı. Çünkü böyle bir sınırlama, her kişinin, her durumda, otoriter bir talimatı kabul etmeden önce meselenin esasını değerlendirmesini gerektirdiğinden, önleyici tezi sona erdirir.

İtiraz, resmi olarak önleyici tezi sorgulamaz. Otoriter komutlarla yerinden edilmiş olması gereken nedenlerin, onlar tarafından yer değiştirmediğini değil ama komutlarla birlikte ek bağımsız nedenler olarak sayılması gerektiğini iddia eder. Etkisi, otoriter komutların, yukarıda üzerine yüklendiği gibi uzlaştırıcı görevini üstlenebileceğini reddetmektir. Bu görev, insanlara nihai olmayan nedenlere dayalı hareket etme olanağı verir. Onlar, genel olarak, her vakada ahlakın ve pratik mantığın temellerine atıfta bulunma ihtiyacından kurtarır. Ama talimatlar, doğru nedenlerden çok fazla sapmadığı sürece bağlayıcı olduklarından ve bizim de onlar bağlayıcı olduğu sürece onlara uymamız gerektiğinden, daima temellere geri dönmemiz gerekiyor. Talimatı destekleyen ve talimata karşı çıkan nedenleri incelemeli ve gerekçelendirilmiş olup olmadığına ve eğer gerekçelendirilmemişse hatasının büyük ya da küçük olduğuna karar vermeliyiz. Uzlaştırma rolü elde edilemezdir.

Bu itirazın yetersizliği, bariz bir hatayı büyük bir hatayla karıştırmasından doğar. Mesela, otuz rakamlı bir toplama işlemi düşünün. Kişi çok küçük ve bariz bir hata yapabilir ve sayılardan biri ama yalnızca birinin ondalık kesir olduğu zaman çözüm tam sayı çıkabilir. Öte yandan, toplam birkaç bin hatalı da olabilir, toplama işlemi üzerinden zahmetle adım adım tekrar geçmeden görülmeyecek bir hatadır. Meşru otorite, talimatları

açıkça yanlış olduğunda bağlayıcı olmaması koşuluyla sınırlandırılsa ve bu konuda o kadar da sınırlı olup olmadığına dair bir görüş belirtmek istemiyor olsam bile yine de uzlaştırıcı rolünü üstlenebilir. Bir şeyin açıkça hatalı olduğunu söylemek için, altında yatan mantığın üzerinden geçmeye gerek yoktur. Otoritelerin meşru kuvvetinin, genelde, bariz olmayan büyük hatalar tarafından alt edildiği koşuluyla sınırlandırıldığı durumu değildir.

Önleyici tez, yasamadan kaynaklı hatalar ve diğer hatalar arasındaki farka dayanır. Hepsi olmasa bile çoğu otorite, sınırlı güce sahiptir. Yasamalarının sınırlarını belirleyen etmenlerle ilgili yaptıkları hatalar, kararlarının hükümsüzlüğünü belirler. Otoriter talimatlar olarak bağlayıcı değildirler, ne var ki durumun koşulları onlara biraz ağırlık verilmesini gerektirebilir, örneğin başkalarının masumane bir şekilde onlara güvendiği anlarda. Başka hatalar, talimatların bağlayıcı gücünü etkilemez. Önleyici tez, otoritenin haklarında hatalı olduğu ve yargı alanında olmayan etmenlerin talimat tarafından önlendiğini öne sürer. Hataların çoğu yargıyla ilgili olsaydı ya da çoğu durumda hangilerinin böyle olup olmadıklarını belirlemek özellikle zor ve tartışmalı olsaydı tezimiz anlamsız olurdu. Fakat bu böyle olsaydı, otoritenin çoğu diğer açıklamaları da başarısız olurdu.

e. İtirazlar

Bu bölümü, yukarıda otoriteye karşı yapılmış, onun genel konumlanmasını sorgulayan birkaç itirazı değerlendirerek kapatacağım. Buradaki anlatım tarzının, otorite gibi benzer kavramların felsefi açıklamalarının kelime anlamıyla sunulmasına alışık okuyucular arasında yol açtığı bir yanlış anlamayla başlayacağım.

Otorite kavramının açıklamasının bir parçası olarak üç tez sunuldu. Bu tezler bizim kavramla ilgili anlayışımızı, otoriter eylemlerin insanların pratik mantığında nasıl özel bir yeri olduğunu göstererek, geliştirmeleri beklenmektedir. Fakat tezler, aynı zamanda kuralcıdır. İnsanları, nasıl bağlayıcı talimatlar alacakları ve ne zaman bağlayıcı olduklarını kabullenecekleri konusunda bilgilendirirler. Hizmet anlayışı, otoritenin meşru olduğu koşullar ve otoritenin hangi tavırla kendini işleteceği koşullarıyla ilgili kuralcı bir doktrindir. Bu, kavramsal inceleme ve kuralcı savın karıştırılması değil midir? Cevap şu ki, kavramsal ve kuralcı savlar arasında birbirine bağlılık vardır.

Otoritenin felsefi açıklaması, bir kelimenin anlamını belirtmeye yönelik bir girişim değildir; kültürümüzün siyasi ve felsefi gelenekleri içinde

derinlemesine yer edinmiş bir kavramın tartışmasıdır. Kavram, bir kesimden ötekine geçiş yaparak bir fikirler ve inançlar ağının ayrışmaz bir parçası olarak hizmet eder. Kavramın yerinin ya da diğer kavramlarla bağının tüm yönleri üzerine şimdi ya da daha önce tam bir anlaşma olmamıştır. Ortak kültürümüzün bir parçası olarak, herhangi iki ya da daha fazla insan arasındaki, çoğu zaman aynı olmayan konularda önemli ölçüde bir anlaşma vardır. "Otorite" açıklamaları, ikili bir işe girişir. Ortak geleneklerimizin unsurlarını görünür kılma girişiminin bir parçasıdırlar: kendinden haberdar olmaya büyük önem veren kültürde oldukça yüceltilmiş bir faaliyettir. Aynı zamanda, bu düşünceler, bu ve diğer kavramlar arasındaki kesin bağ ile ilgili geleneksel tartışmada bir konum alır. Ortak gelenekteki bazı belli kısımların nedenlerini, onların faydasına yeni ya da yeniden şekillendirilmiş savlar üreterek ve geliştirerek ilerleten taraflı düşüncelerdir.

Bu davranışın kendisi, aynı zamanda geleneğe güvenin, kendi çapında dünyayı ve kendini anlama isteğinin, ve ilgilendiğimiz alanda kaçınılmaz olarak kuralcı olan tartışmayı, geleneği tanımlayan genel çerçeve içinde sürdürme isteğinin bir ifadesidir. Ortak değerlerin şekline sadakatin kendisi, kuralcı bir önem göstergesidir.

Bu bölüm, ana otorite nosyonunun kuralcı-açıklayıcı bir ifadesi olduğundan, çeşitli özel bağlamlarda otoriteye referansı açıklayacak şekilde genişletilebilir. Fakat bu tür genişletmeler ne mekanik ne de otomatiktir. Örneğin, üç tez, en doğrudan yoldan, insanların otoritede olması söylemine ya da birileri üzerinde otoriteye sahip olma söylemine uygundur. Bu, meşru bir otoriteyle onun yurttaşları arasındaki otorite ilişkisidir. Otorite olan birinin söylemini anlamaya nasıl yardımcı oluyor? Yalnızca otoritedeki kişinin otorite olduğu yanlıştır. Bir kişi ya da kurumun otorite olduğundan söz ettiğimiz çeşitli bağlamlar vardır. Örneğin, bir kişinin (ama çok nadiren bir kurumun) belli bir konuda otorite olduğu durumları örnek alalım, mesela "John, Çin yemeği pişirmede otoritedir" ya da "Ruth, borsada otoritedir" gibi. Ne John ne de Ruth'un benim üzerimde bir otoritesi vardır, her ne kadar Çin yemeği pişirmem ve finansal işlerim, kendi yargıma güvenmektense onların tavsiyelerini dinlediğimde ilerleyecek bile olsa.

Belirli bir konuda otorite olmak, ne yapılacağından ziyade neye inanılacağına dair otorite olmaktır, denebilir. Genellikle doğru olsa da bu, John ve Ruth konusundaki zorluğu çözmez, çünkü ikisi de hem teorik hem pratik otoriteye sahip olduğunu öne sürebilir. Onlar, benim üzerimde otoriteye sahip değiller çünkü onların tavsiyesine olumlu cevap vermek benim hedeflerime bağlıdır. Eğer tek yapmak istediğim elimden gelen en güzel

Çin yemeğini yapmaksa, o zaman John'un talimatlarını dinlemeliyim. Birikimlerimi en iyi şekilde artırmak istiyorsam, Ruth'un tavsiyelerini takip etmeliyim. Ama eğer yemek yaparken oyalanmak ya da borsada oynamak istiyorsam, o zaman kendi yargımı oluşturmalıyım. Onların gerekçelerini görüp anlamadan onlardan randıman alamam. Burada normal gerekçelendirme tezi, John ve Ruth'un güvenilirliklerini kendi alanlarında otorite olarak sunar. Onların tavsiye ya da yönergelerini bağlayıcı bir otoriter talimat olarak görüp bir rehber olarak kabul etmem için bir gerekçenin olup olmaması, benim diğer hedeflerime bağlıdır. Böylesi durumlarda, bir kişinin otorite olduğundan bahsederken, o kişinin başka biri üzerinde otoritesi olduğunu söylemekten sakınır ve onun tavsiye ve talimatlarını bağlayıcı olarak görmekten kaçınırım, üstelik, birinin hedefleri doğrultusunda o tavsiye ve talimatlara bağlayıcı otoriter bir talimat gibi davranması gerekirken.

Benim önerdiğim otorite türü, "X, Y üzerinde otoriteye sahiptir" cümlesindeki anlamda bir otorite değildir. Meşru otorite türüdür. Kaldı ki, cümle çoğu zaman *fiili* otoriteleri tanımlamak için kullanılır. Bu kastedilen kullanımı genel manada işaretlemek için arı bir dilbilimsel yöntem yoktur. Yukarıda bahsedildiği gibi, *filli* otorite kavramı, bir meşru otorite kavramına dayanır, çünkü yalnızca insanlar üzerinde gerçek kuvveti değil, ama normal durumda, hem o gücü kullanan kişinin meşru otoriteye sahip olduğunu iddia ettiğini hem de buna sahip olmasının başka insanlarca onaylandığını ima eder. Bazı alışılmadık durumlarda, bu koşullardan yalnızca biri mevcutken bu terim uygulanmak istenir.

Otorite talep etmek, ya da birinin, diğeri üzerinde otoritesi olduğunu kabul etmek nedir? Birinin, meşru otorite sahibi olduğuna ya da bir kişinin bir diğeri üzerinde otoriteye sahip olduğuna inanmaktır. Burada, tartıştığımız otoritenin kuralcı-açıklayıcı durumları ya da daha sonra (Bölüm 7'de) göreceğimiz haklar durumu ile, analitik felsefecilerce savunulan, tamamıyla dilbilimsel açıklamalar arasındaki temel farklardan biriyle karşılaşıyoruz. Otoritenin tamamıyla dilbilimsel bir tanımı, insanların, kimin meşru otoriteye sahip olduğuna inandığına dair temel bir açıklama getirmeye çalışır. Yukarıdaki açıklama "meşru otorite" anlamının dilbilimsel bir açıklaması olsaydı, birinin otoriteye sahip olduğuna inanan kişinin, aynı zamanda o kişinin gerekçelendirme tezinin koşullarını yerine getirdiğine de inandığını takip ederdi. Bu varsayım, kuralcı bir açıklama durumunu desteklemez. Kuralcı olunca, aslında, herkesin otorite kavramına illaki tam anlamıyla uyumlu olmadığını beyan eder. İnsanların otorite algısının önemli özel-

liklerini öne çıkaran bir açıklama olduğunu iddia eder. Birinin otoriteye sahip olduğuna inandıkları zaman neye inandıklarını açıklamaya yardımcı olur. Fakat bazı insanların inandıkları, burada tüm yönleriyle verilen açıklamalara uymayabilir.

Bu, dilbilimsel ve açıklayıcı-kuralcı durumlar arasındaki farkın kilit noktasıdır. İkincisi, terimlerin farklı durumlarda kullanılış şeklini anlamak için önemli bir yol gösterici olsa da, ikame edilebilirliğe dayalı basit bir açıklamaya izin vermez. Bu, böyle durumların eksikliği olabilirdi, ama analitik felsefecilerin ortak görüşünün ortaya koyduğu dilbilimsel açıklamalara göre, ya mümkün değil ya da felsefi ilgiden yoksundur. Fakat bu, başka bir olayı beklemek zorunda olan geniş kapsamlı bir argümanın konusudur.[19]

Burada sunulan otorite düşüncesinin, Batı düşüncesinin önemli kısımlarını yansıttığı nasıl düşünülebilir? Eğer, otoritenin liberal siyasi teoremi için ortak bir tema varsa, bu, otoritenin meşruiyetinin adil kurumları destekleme ve ayakta tutma görevine dayandığıdır. Rawls'un dediğinden yola çıkarak şimdilerde sıklıkla "görev" deniyor. Ama bu görev, tabii ki, kurumların adil olduğu ön anlayışına bağlıdır. Burada anlatılan görüş, o soruya bir cevaba giriş olması içindir. Ya da daha doğrusu, soruyu belirli bir şekilde hazırlayarak katkıda bulunur. Otoriteler, yukarıda anlatıldığı şekliyle hizmet kavramının koşullarını yerine getirdiğinde, kişi onları desteklemek ve tasdik etmek zorundadır.

Dahası, adil kurumları desteklemek ve tasdik etmek bazı bakımlardan, kişinin kendisi üzerinde meşru otoritesi olan kişiye olan yükümlülüklerinden gelen görevden üç farklı şekilde daha kapsamlıdır. İlk olarak, ne otoritesi olan ne de öyle bir iddiası olan adil kurumlar vardır. British Council'i, BBC'yi düşünün örneğin. Kişi, onları destekleme ve tasdik etme borcu altındadır. Fakat, bu otoriteye dair bir meseleyi ilgilendirmez. İkincisi, vazife yalnızca itaat görevini içermez. Kişi, kurumun karşıtlarıyla çatışmaya, ya da başarılı işlemesi için zorlukların üstesinden gelmeye yardım etmeye, yasaların gerektirmediği bir şekilde zorunlu tutulabilir. Üçüncü olarak, vazife, sadece başka insanlara karşı, otoriteye sahip kurumlara karşı bir borçtur. Örneğin, kişi yabancı ülkelerin adil yönetimine karşı vazife minneti duyabilir. Bu yüzden, adil kurumları destekleme vazifesi, adil otoritelerle ilgili olduğunda, normal gerekçelendirme tezinde asalaktır ve ona alternatif bir

19 Bilim felsefecilerinin diliyle ilgili çoğu çağdaş mutabakatın isabetli eleştirisi için bkz. G. Baker ve P. M. S. Hacker, *Dil, Anlam, Anlamsızlık (Language, Sense and Nonsense,)* Oxford, 1984.

seçenek değildir, diyerek sonuçlandıralım. Diğer şekillerde, adil kurumları destek ve tasdik vazifesi, meşru otoritenin hakkına karşılık gelen vazifeden daha dardır. Kişi, otoritedekilere itaat etme yükümlülüğündedir, itaatsizliği onların varlığı ya da işleyişini tehlikeye sokmadığı durumlarda bile.

Meşru otoritelerin üzerimizde kuvvete sahip oldukları noktaya kadar, önleyici tez bizim onlara karşı tavrımızı belirler. Adil kurumları destekleme ve tasdik etme vazifesi ortaya çıkmaz. Öncelikle başkasına saygı vazifesidir. Yabancı devletlerdeki adil hükümetlere destek vazifem vardır, her ne kadar benim üzerimde meşru bir kuvvetleri olmasa da. Komşularımın çocukları üzerindeki otoriteyi, vb. desteklemek için nedenim var. Başka bir deyişle, adil kurumları destekleme ve tasdik etme vazifesi, otoritenin hizmet kavramının meşruiyet koşulları karşılandığı zaman ortaya çıkar. Daha sonra, bizim yalnızca otoritedeki kişiye karşı doğru davranma derdinde değil, ayrıca otoritedeki kişinin diğer kişiler üzerindeki tavırlarıyla da ilgili olmamız gerektiğini göstererek, önleyici teze ilavede bulunur.

Son olarak, başladığımız noktaya geri dönelim. Otoriter bir talimatı, eylemin lehinde ve aleyhindeki diğer sebepleri yok etmektense destekleyen ve hedef aldığı eyleme ek, bir ilk bakışta neden olarak kabul etmenin nesi yanlış? Hizmet kavramı, otoriteye sahip olmanın nedeni olarak, bağımlı nedenlerle başa çıkmakta daha başarılı olmalarını öne sürer. Temel bir durumu ele alın. Örneğin, bazı hisseleri satıp satmamak ile ilgili, farklı koşullarda, sıklıkla bir kararla karşı karşıya kalırım. Bir finans uzmanının, ben ona danışmadığım zamanlarda "doğru" karara (her neyse bu) benden yüzde 20 daha fazla durumda ulaştığını farz edelim. Böyle kararlarla karşılaştığım durumlarda, onun önerisini tavsiye ettiği kararın lehine bir etmen olarak sayıp önceki gibi devam etmemeli miyim?

Belki de her zaman durumu, onun çözümünün benim görebileceğimden yüzde 20 daha kuvvetli olduğunu kabul ederek görmeliyim. Belki de daha başka, karmaşık bir formül işletilmeli. Her durumda, doğru yol, önleyici kuvvettense onun tavsiyesini ilk bakışta kabul etmemi gerektirmez mi? Cevap; gerektirmez. Yalnızca onun performansının daha iyi olduğunu bildiğim durumlarda, benim hata oranı ve kullandığım yönteme bağlı olarak, onun tavsiyesini çözümün dengesi için daha baskın kullanmak bazen benim performansımı da artıracaktır. Ama onun yargısının benimkini engellemesine izin vermezsem, gittikçe daha az iyi yapmaya devam edeceğim.

Durumu daha genel olarak ele alın. Farz edilen otoriteden birkaç konuda daha fazla hatalı olduğumu düşünün. Bu sebepten, bu durumların hepsinde dengeyi, çözümden yana değiştirmeye karar verdiğimi düşünün.

Yani, her bir durumda, "otorite"nin kararından bağımsız bir şekilde önce kendi fikrimi oluşturacağım ve sonra yargımın onunkilerden ayrıldığı durumlarda, otoritenin benden daha iyi bildiğinden yola çıkarak çözüme onun lehinde biraz ağırlık vereceğim. Bu yöntem, belirli bir sayıdaki durumda benim bağımsız yargımı tersine çevirecektir. Bazen, otoritenin desteklediği sava fazladan ağırlık da verilse kazanamayacaktır. Diğer durumlarda ek ağırlık, her şeyi değiştirecek. Bu yöntemle nasıl ilerleyeceğim? Farz ettiğimiz gibi, hazırda başka alakalı bilgi hiç yoksa, benim otoritenin yargısını desteklediğim durumlarda hatalarımın azalıp otoriteninkilerle eşleşeceğini bekleyebiliriz. Artık otoritenin yargısıyla çeliştiğim durumlarda bile benim hata oranım değişmeden kalır. Bu gösteriyor ki, yalnızca otoritenin yargısının benimkini tamamen engellemesine izin verdiğim zaman kendi performansımı artırıp otoriteninkinin seviyesine çekebileceğim. Tabii ki, bazen otoritenin bazı alanlarda benden daha iyi olup diğerlerinde olmadığını gösterecek ek bilgim de var. Bu, benim üzerimde o alanlarda otoritesinin yetersiz olduğunu göstermeye yeterli olabilir. Otoriter hükümlerin önleyiciliğiyle ilgili sav, bu durumlarda uygulanamaz.

Bu mantık yolu, gerçekdışı bir boyutta basittir, basit hisse satışı kararları gibi nispeten daha doğrudan olan şartlarda bile. Fakat genel öğretiyi göstermeye yardımcı olur. Eğer başka bir mantık benimkinden çoğu zaman daha iyiyse, o zaman her durumda iki argüman silsilemizi kıyaslamak, benim hatamı fark etmemi ve mantığımı onarmamı sağlayabilir. Benim hatalı olabileceğim gerçeğine beni uyandırarak ve sonuçlarımı iki defa kontrol etmem için yeniden düşünmeye zorlayarak, dolaylı olarak bana daha fazla yardımı dokunabilir. Fakat ikisinden hiç biri, benim performansımı diğer kişinin seviyesine çekmekte yeterli olamazsa, o zaman benim iyimser yolum, onun kararına önleyici güç uygulamaktır. Çıkan sonucun iyileştirilmesi biri yerine karar vermekten daha önemli olduğu yerde yapıldığı sürece, bu otorite kabulü ne mantıksız ne de ahlak sorumluluğunun reddi olmaktan uzaktır ve aslında kişinin sorumluluklarını yerine getirmesi için en mantıklı yol ve doğru yöntemdir.

4. DEVLETLERİN OTORİTESİ

Buraya kadar, siyasi otorite sorusuna bir baktıysak da, tartışma, genel-deki otoritenin daha geniş kavramıyla ilgili olmuştur. Bu bölümde, ara sıra daha geniş meselelere yayılırken, devletlerin otoritesinin önceki halleri incelenecek. İlk kısım, devlet ve hükümetlerin iddia ettiği otoritenin, otoritenin gerekçelendirilmesinin ana savına dayanamayacağını gösterir; örneğin normal gerekçelendirme tezi bunu göstermiştir. Nispeten adil devletler bile, bu kriterlere göre verilenden daha kapsamlı bir otorite iddia eder. İkinci, üçüncü ve dördüncü kısımlar bu siyasi otoritelerin sınırlarının onay ya da başka yollarla genişletilip genişletilemeyeceğini incelemeye devam eder. Bölümün son kısmı, vicdani kişiler ve nispeten adil kabul ettiği devleti arasındaki ahlak ilişkilerinin yükselen resmini çizer. Nispeten adil bir toplumda bile yasalara itaat zorunluluğunun varlığını reddeder, her ne kadar adil hükümetlerin olabileceği ve bazı koşullarda bu varlığın herhangi bir alternatif sosyal örgütlenme yöntemine tercih edilir olduğu tartışılıyor olsa bile. Tartışma boyunca, devletten, bir toplumun siyasi örgütlenmesi olarak; hükümetinden, onun işleyişini sağlayan organ olarak; ve yasadan/hukuktan, gücünün büyük kısmının kullanılmasını sağlayan araç olarak bahsedeceğim. Genel bir alışkanlık olarak yasaları kişileştirme ve gerektirdikleri, izin verdikleri, iddia ettikleri onayladıkları şeyler vb. hakkında konuşmak faydalıdır. Yasalar, yasa çerçevesinde hareket eden hükümet organlarının ve özellikle de mahkemelerin yaptığını söylediği şeyi gerektirir; iddia eder ve ona izin verir.

a. Siyasi Otoritenin Normal Meşruiyeti

Bir önceki bölümde sonuçlandırılan otoritenin gerekçesi, birkaç ikincil savla genişletilip desteklenebilecek bir ana sava dayanır. Herhangi bir oto-

ritenin meşruiyeti için ana sav, kişinin kendisini otoriteye tabi kılmasıyla kendisine uyan nedenlerden dolayı kendisini otoriteye tabi kılmazsa olacağından daha başarılı hareket edeceğidir. Birkaç nedenden dolayı, normal gerekçelendirme tezi, siyasi gücün esas gerçeklerini dikkate almıyor gibi görünebilir. Bu sebepten dolayı tezin siyasi otorite incelemesinde kullanılamayacağı hissedilebilir. Devam etmeden önce bu tür şüphelerin dağıtılması gerekiyor.

Otorite incelemesi, özellikle, bir otorite ve ona bağlı kişi arasındaki bire bir ilişkiye odaklanmıştır. Siyasi otoritelerin insan kitlelerini yönettiği gerçeği, bu resmi dönüştürmüyor mu? Eylemlerin sebebine ve onların otoritesini gerekçelendiren düşüncelere ekleme yapmıyor mu? Bir önceki bölümde sunulan incelemenin bir avantajı, bireyler arasındaki otorite ilişkileri temelinde otoriteye açıklama getirebilmesidir.

Örneğin, çoğunlukla genel çıkar ya da toplum çıkarı olarak bilenenin, belirli bir kamu sistemi tarafından işletildiğini ele alın; örneğin farklı sosyal kökenlerden gelmiş öğrencileri olan karma yetenek okullarındaki zorunlu eğitim gibi. Böyle bir taslağın, zarardan çok faydası olacağından ve diğer bariz seçeneklerden daha iyi olacağından fazlasını söylemeyebilir. Bu, herhangi bir kişinin otoriteye sahip olup böyle bir taslağı getirebileceği ya da destekleyebileceğini göstermeye yetmez. Toplumun üzerinde o otoriteye sahip olabilmek için, normal gerekçelendirme tezinin getirdiği koşullar haricinde en azından taslağın üzerine sıkılaştırıcı etki edeceği toplumun üyelerinin bu taslağın yönetimi açısından kendi payına düşenleri vermesi için sebebi olduğunu da göstermelidir. Bazıları bundan kârlı çıkacaktır. Peki ya çıkmayacak olanlar? Hükümet, onlar üzerinde, yalnızca başkalarının çıkarına olacak bir taslağa destek verme sebebi olduğu sürece otoriteye sahiptir.

Öyle olduğunu varsayalım. Böyle bir taslağı biraz yaymak için bir sebepleri olması muhtemeldir ve bununla birlikte hükümet onlardan çok daha büyük fedakârlıklar yapmalarını talep eder. Öyleyse, talep, gerekçelendirilmemiş olabilir ve hükümet de onu empoze etmek otoritesine sahip olmayabilir (bu olasılıklar arasındaki fark için bir sonraki paragrafa bakınız). Yine de burada dikkatli olunmalıdır. Birileri, onlar için önemli bir fedakarlık yapmadan bu taslaklar işleyemeyebilir. Eğer biri, taslağa yalnızca az bir katkıda bulunmak için nedene sahipse, bu, taslağın gerekçelendirilemez olduğunu gösterebilir çünkü gerekçelendirilebilmek için daha fazla fedakârlık gerektirmektedir. Ama bazen, herkesin yalnızca biraz fedakârlık yapması gerektiğini söylerken, aslında öncelikli olarak fedakârlığın küçük olmasını kast ederiz, örneğin çok daha fazla fedakârlık yapma ihtimali kü-

çükken. Ama taslağın iyi bir taslak olmasından ve yalnızca bazı kişiler çok fazla fedakârlık yaparsa uygulanabilir olduğundan, gerekçeli bir taslaktır, adil yöntemler kapsamında birisinin öncelikli olarak beklenenden çok daha fedakarlık yapması beklense bile.

Otoritenin kamusal ve özel yönleri arasındaki boşluğu doldurmak için biraz önce söylenenler üzerinden gerekçelendirme yapmak gereklidir. Otoriter bir tedbirin kamu çıkarına hizmet ettiği için meşru olduğunu söylemek yetersizdir. Eğer bireyler için bağlayıcıysa, onları bağlayan düşünceler tarafından gerekçelendirilmelidir. Kamu otoritesi, sonunda bireylerin diğer insanlara borcu olan ahlakî vazifeden temel alır.[20] Bu yorumlar raison d'état öğretisinin, yani hükümetlerin bazen bireylerin sınırları dışındaki nedenler için eyleme geçebilecekleri ve aslında geçmeleri gerektiği öğretisini tamamen reddetmeyi mi gerektirir? Pek de değil. Siyasi nedenlerin sıradan bireysel ahlaka bağlılığını gerektirir. Eğer özel siyasi nedenler varsa, o halde onların kullanımı, bireylerin kendilerine uyan sıradan nedenlerle daha iyi davranmalarını sağlama seviyesine dek meşrudur. Bazen durum bu olabilir. Bazen, yukarıda da değinildiği gibi, kişi dolaylı stratejik nedenlere dayanarak altta yatan temel gerekçelerle, onları doğrudan doğruya izleme girişimiyle olabileceğinden daha fazla bir uygunluk yakalayabilir.[21] Bu böyle olduğu müddetçe, siyasi eylemde devlet gerekçeleri öğretisine yer vardır.

Önceki paragrafların tartışması ise bir açıdan yanlış yönlendiricidir, çünkü bireysel bir ölçüte önem verir. Çoğu zaman otorite için kullanılan argümanlar geneldir. Kamu gücünün, bir takım meselelerde uzatılmış bir süre için kullanımının gerekçelendirmesiyle ilgilidirler. Fakat siyasi otorite ne kadar geneldir? Biri hukuk otoritesinin kapsam alanını belirlemek istediği zaman sorulması gereken soru nedir? "Her konuda otoritesi var mı" mı olmalı, ya da vergiyle ilgili konulara dair ayrı bir soru mu sorulmalı, ya da belki şirket vergilendirmesi ve kişisel vergilendirme konularındaki otoritesini ayrı ayrı mı soruşturmalı?

Bizim önerdiğimiz otorite açıklaması, otoritenin genelleştirilmiş gücüyle nasıl başa çıkar? İki özelliği birleştirir. Bir yandan genellik açıklamanın içindedir. Otoritenin normal gerekçesi şudur; otoriteyi takip etmek

---

20 D. Gauthier, siyasi otorite ve özellikle de ahlakın genel olarak mantıklı şahsi çıkarlara dayandırılabileceğini söyleyen Hobbes'cu savı yeniden düzenler. Blm. 8 ve 14'te açıkça görüleceği üzere, savın tam da dayandığı şahsi çıkarın kendisi oldukça hatalıdır. Bkz. örneğin, D. Gauthier 'Ahlak ve Avantaj (Morality and Advantage)', *Philosophical Review*, 76 (1967), 460 .

21 Bkz Bl. 3, sf. 51-2

tabi olanların mantığa daha iyi uyum sağlamalarına olanak verir. Kişi, tüm benzer vakalarda durumun bu olduğunu kabul etmeden, bir vakada durum budur diye kabul edemez. Otorite neden temellidir ve nedenler geneldir, bu sebepten otorite aslında geneldir.

Öte yandan, bu tez, otoritenin etki alanını belirlemede mümkün olan en yüksek esnekliğe izin verir. Tamamen, otoritenin uygulanacağı kişiye onun bilgisi, istem gücü, yaşamın değişik alanlarına yatkınlığı, ve söz konusu hükumete bağlıdır. Bu etmenler iki aşamada ilişkilidir. İlkin, kişinin otoriteyi takip ederek mi, yoksa herhangi bir otoriteden bağımsız kendi iradesini takip ederek mi akla daha iyi uyum sağlayacağını belirler. İkincisi, ilk soruyu hangi koşullar altında doğru cevaplayacağını tespit eder. Bazı insanlar bazı koşullarda, genelliğin başka bir seviyesindense bir seviyeye koyulduğunda otorite savını doğru değerlendirmeye daha yatkındır. Kişi, bu etmeni ve bu konularda yanlışlardan sakınmanın önemini değerlendirmek zorundadır. Kişi, aynı zamanda otoritenin tam sınırları sorunu üzerine takıntı raddesinde fazla düşünmenin, yaşamı üzerindeki olumsuzluklarını da fark etmek zorundadır. Bu düşüncelerin önemi, yine kişiden kişiye ve toplumdan topluma değişir. Sonuç olarak, siyasi otoritenin geniş kitlelerin davranışlarını eşgüdümlü hale getirebilme yeteneğiyle gerekçelendirildiği noktaya kadar, herhangi bir bireyin üzerindeki otorite iddiasının kanıtı toplumun geneli üzerinde meşru otoriteye sahip olmasına dayanabilir.

Siyasi otorite tartışmalarının en yaygın olanı, var olan siyasi kurumların gerekliliğini belirtir ve hangi şartlar altında bu kurumların meşru otoritesi olduğunu sorgular. Bu, birçok soruyu da beraberinde getirir ve birçok ihtimali de engeller. Ya bu devletin nüfusu üzerinde iddia ettiği bütün otoriteye sahip olduğunu ya da hiç otoritesi olmadığını var sayar. Yine burada, bir önceki bölümün ışığında göze çarpan özelliklerinden birini fark ediyoruz. Soruna çok ayrıştırıcı bir yaklaşıma izin veriyor. Devlet, yalnızca iddia ettiğinin bir kısmı otoriteye sahip olabilir, bir kişi üzerinde diğerinden daha fazla otoriteye sahip olabilir. Test, daha önce anlatıldığı gibi şudur: otoritenin talimatlarını takip etmek akılla uyumluluğu ilerletir mi? Her kişi için soru tazelenmelidir ve her biri için çeşitli donanımları kabul eder bir tavırla sorulmalıdır. Uzman bir eczacı, ilaçların güvenliği konusunda devlet otoritesine tabi olmayabilir, nehir kenarındaki bir köyün sakini de tüm yaşamını kıyılarında geçirdiği nehrin denizcilik ve su koruma otoritesine tabi olmayabilir.

Bu sonuçlar çelişkili görünüyor. Eczacı ve köylünün yasaya itaat etmesi gerekmez mi, adil bir devlet tarafından getirilmiş iyi bir yasa olduğunu

göz önünde bulundurarak? Yasalara itaat zorunluluğunun değerlendirmesini bu bölümün son kısmına kadar erteleyeceğim. Şu an için, yukarıdaki sonucu çelişkili gösteren iki yanlış anlamayı kaldıralım. İlkin, bir otoritenin meşruiyeti onun daha fazla uzmanlığından kaynaklanıyor gibi görülebilir. Siyasi otoriteler, herşeyin en iyisini bilen büyük "Baba" ile eş tutulabilir mi? İkincisi, yalnızca bireye odaklanmanın, kişiyi, asıl işi büyük toplulukları koordine ve kontol etmek olan devletin gerçek işlevine dair kör ettiği şüphesi, geri çekilmelidir.

Bu şüpheler, siyasi otoritelerin kitlesel karakterinin meşruiyet iddiasını her bir bireyle karşılıklı olarak etkilediği pek çok yolu tanımamaktan kaynaklanır. Gelin kısaca bu konuların bazılarını inceleyelim. Siyasi otoritelerin toplumun tamamı üzerinde hükmettiği gerçeğinin kendisi, böyle otoritelerin gerekçelendirme sorununun ne şekilde kodlanması gerektiğini ortaya çıkarır. Bir otoritenin meşruiyetini sağlayan en yaygın beş nedenden bazıları siyasi bağlama diğerlerinden daha uygundur. Bu beş neden şöyledir:

1. Otorite daha zekidir ve bu sebepten dolayı bireyin nasıl davranacağı konusunda daha kabiliyetlidir.
2. Taraflılık, zayıflık ya da acelecilikle lekelenmesi ihtimali düşük olan, daha istikrarlı bir iradesi vardır, ayartı ya da baskı sonucu doğru akıldan sapması daha az muhtemeldir.
3. Doğru aklı takip etmek adına doğrudan bireysel davranmak, büyük ihtimalle kendi kendinin yenilgisidir. Bireyler, birbirleriyle belirli bir standarda göre daha uyumlu olmak için davranışlarına yön verecek dolaylı bir yöntem takip etmelidir. Ve en iyi dolaylı yöntem, otorite tarafından yönlendirilmesidir.
4. Kendi için karar vermek gerginliğe, yorgunluğa sebep olur, ya da zaman ya da kaynak kaybı içerir, otoriteyi takip ederek bunlardan sakınmanın çok önemli kayıpları yoktur ve bu yüzden gerekçelidir. (Bu normal ve sapkın gerekçelendirme arasında bir kırmızı çizgidir, ya da benim normal gerekçelendirme tezi formülümdeki birçok belirsizliğe işaret eder.)
5. Otorite (meşruiyeti kesinleşmişse), kişinin yapmak için sebebi olup da elde edecek halde bulunmadıklarını elde edebilmek için daha iyi bir konumdadır.

Siyasi otorite tartışmaları içinde bazı nedenlerin modası geçmiş olsa da inanıyorum ki, henüz oynayacakları bir rol var, her ne kadar bazıları, bazı toplumlarda diğerlerine göre daha önemli olsa da. Sonuncusu, uzun süredir siyasi teorisyenlerde en çok tercih edilen savdır.

Hobbes'tan itibaren birçok kişinin neden fiili kuvvete sahip olmayı, insanların davranışları üzerinde gerçek etkili güce sahip olmayı, meşru otoriteye sahip olmak için elzem kabul ettiğini anlamak kolaydır. Büyük kuvvete sahip kişilerin çoğu kişiden açıkça daha iyi yapabileceği bir faaliyetler yelpazesi varsa, bu, pek çok kişinin davranışlarını düzenlemekte yatmaktadır. Bir kişi toplumda etkili kuvvete sahip değil ya da yakın gelecekte olamayacaksa, o toplum üzerinde meşru siyasi otoritesi yoktur. Böyle bir otoriteyi hak ediyor olabilir. Sahip olursa daha iyi olabilir. Sahip olma hakkı da olabilir. Fakat henüz sahip değildir. Büyük toplumları yöneten siyasi otoritelerin durumunda meşruiyetlerini tesis eden bir şartı temin etmez. Bu şart, toplum üyelerinin davranışlarını eşgüdümlü hale getirmek için bir sebebi olduğu durumlarda, toplumun üyelerinin hareketlerini eşgüdümlü hale getirme ve onların kendi başlarına yapabileceklerinden daha iyisini yapabilme yeteneğidir. Bu yetenek, üzerlerinde etkin güç gerektirir. Genellikle siyasi otoriteyle ilişkilendirdiğimiz görevlerin tamamlanabilmesi için gereklidir.

Etkin güç, siyasi meşruiyet için gerekli bir koşul olabilse de yeter koşul değildir. Kendi başına meşruiyet için yeterli değildir. Tarih boyunca tanıdığımız kötü devletler bunun kanıtıdır. Temel argümanımızın gerektirdiği sınavı geçmekten uzaktırlar, yani bireyler ilgili hükumete tabi olduklarında gereken gerekçeyi gerçekleştirmede bireyler kendi başlarına bırakıldıklarından daha başarılı olurdu.

Siyasi otorite meşru mudur? Çoğu çağdaş toplumda, hukuk, sınırsız otorite iddia eden tek insani kurumdur. Örneğin Birleşik Krallık'ı ele alalım. Meclis, İngiliz anayasa teorisine göre, herhangi bir konuda bir yasayı herhangi bir boyuta kadar etkin ya da etkisiz hale getirebilir. Biliyoruz ki, yapacağı bazı yasalar etkili olmayabilir. Büyük oranda hiçe sayılır ya da örgütlü direnişe sebep olurlar. Fakat şu anda, Britanya siyasi kurumlarının etkin gücünün sınırlarıyla ilgilenmiyoruz. Burada söz konusu olan, onların sınırsız otorite iddiasında bulunmalarıdır. Britanya, yüksek yasama organı, Parlamentonun gücüne anayasal sınırlamalar getirilmeyen bir ülkedir. Fakat durum, kuvvetli anasayal geleneğe sahip ülkelerde de aşağı yukarı aynıdır. Amerikan Kongresi'nin yasama kuvveti, Anayasa tarafından sınırlanabilir, ama Anayasa da kanunlarla değiştirilebilir. Bu sebepten, ABD'de bile, hukuk sınırsız otorite iddiasında bulunur.

Herhangi bir koşullu ya da nitelikli meşruiyet tanımı, hukukun, kendisi için iddia ettiği otoriteyi reddedecektir. Eğer, "Temel insan haklarıyla çelişmeyen herhangi bir yasaya kişi itaat etmek zorundadır" derseniz, hu-

kukun kendisi için iddia ettiği otoriteyi reddetmiş olursunuz. Bu, hukukun insan haklarını ihlal etmesinden kaynaklanmaz. Etmeyebilir. Ne de yasal kurumların insan haklarını ihlal etme niyetinde olduğundan ya da olacağındandır. Olmayabilirler. Bu, hukukun yasaları değiştirme ve herhangi bir yasanın kabul edilmesinin yollarını sağlamasından ve herzaman kendisi için otorite talep etmesindendir. Yani, sınırsız otorite talep eder, içeriği ne olursa olsun ona itaat zorunluluğu olduğunu iddia eder.

Siyasiler, hukukun kendisi için talep ettiği otoritenin meşru olduğunu çoğu zaman iddia etseler de yakın zamanlarda bu görüşü paylaşan neredeyse hiç siyaset teorisyeni yoktur. Öte yandan, yasalara itaat için nitelikli bir zorunluluk iddia edilir, devletlerin adil düzenler içindeki otoritesine bağlı olarak, adil kaldıkları sürece. Otoritenin bu kadar nitelikli desteklenmesi, hukukun kendisi için talep ettiği otoritenin tanınması için iki alanda yetersiz kalır. İlk olarak, belirli görevlerin verilmesi hakkını reddeder, bazı yasaların kabul edilmesi durumunda bağlayıcı olacağını reddeder. Böylece, örneğin, herhangi bir hükümetin, insanları, temel insan haklarından soyutlayabileceği otoritesine sahip olduğunu reddedebilir. İkinci olarak, yalnızca ilk bakışta yasalara itaati kabul eder.

Mesele hukukun, ne getirirse getirsin kişinin yasalara itaat etmesi gerektiğini iddia etmesiyle ilgili değildir. Yasal gerekliliklere imtiyazlar tanıması için özellikle hazırlanmış birçok yasal doktrin bulunur, örneğin meşru müdafaa, gereklilik, kamu yönetimi, ve benzeri doktrinler. Durum şu ki hukuk, kabul edilebilir istisnaları tanımlama hakkını talep eder. Yasalara itaatin zorunluluğunun ilk bakışta olduğunu iddia edenler, ona bu hakkı tanımaz. İtaatsizliğin meşru olduğu durumlar olabileceğini kabul ederler, her ne kadar yasalar bunu kabul etmese de.

Otoritenin bu nitelikli tanımı bile, yani adil devletlerin kendi yurttaşlarına ilk bakışta zorunluluklar yüklemesi otoritesinin tanımı, normal gerekçelendirme tezi savıyla desteklenemez. Tekrar bu tezin savının esnek özelliklerini dikkate almak zorundayız. İnsanlar, bildikleriyle, yetenekleriyle, kişiliklerinin gücüyle ve anlayışlarıyla farklılaşır. Otoritenin ana savı bu tür etmenlere bağlı olduğundan, genelleştirmek ve bireylere bırakılması daha iyi olacak bir devlet yönetmeliği alanı ima etmek imkânsızdır. Fakat her kişiye göre bu tür birkaç alan vardır. Bir kişinin arabalarla ilgili geniş ve güvenilir bilgisinin yanı sıra kırılmaz bir ahlaki karakteri olabilir. Arabasının yol değeriyle ilgili olarak bir devlet otoritesini bilgilendirmesine gerek olmayabilir. Başka bir kişi, özel bir uzmanlığa sahip olmadan, yerel koşulları bilir ve çocuklarının ihtiyaçları üzerine müthiş öngörüsü vardır.

Çocukların hangi koşullar altında ailelerinin gözetiminde olmadan bırakılabileceğine dair, kendi üzerindeki devlet otoritesini bilgilendirmesine bir gerek duymayabilir.

Bu örneklerin, yasaların adil olmamasına dayanmadığına dikkat edin. Adil bir yasa olabilir. Tabi olanlarla ilgili nedenlere dayanır. Fakat genelleştirme ve kapsamlı uygulama ve yönetim adına farklılıkları görmezden gelmek için fazla iyi olmasının bürokratik gerekliliği yüzünden, bazı kişiler bu yasanın otoritesini tanımayı reddettikleri zaman daha iyi yaparlar. Sonuç olarak, ana sav, adil devletlere nitelikli ya da kısmi otorite bahşetse de bu devletlerin kendileri için otorite taleplerini gerekçelendirmekte devamlı başarısız olur. Devletlerin üzerinde otoritesi olduğu insanlar, yönetmeliklerinin önden engellediği türden düşünceler ve otorite sahibi oldukları faaliyet alanlarının hepsi, normal gerekçelendirme tezi tarafından belirlendiği ölçüde, devlet ve yasalarca iddia edilenden daha az kapsamlıdır. İlgimi, herkese hitap etmesi gerekirken, hepsine karşı bağlayıcı olmayan adaletsiz ya da gayriahlakî olmayan otoriterliklere dayalı yasaların çok büyük olmayan başarısızlıklarına odakladım. Bu şekilde davranarak, bazen gayriahlakî ya da adaletsiz yasaların otoriter olarak bağlayıcı olmadığını inkâr ettiğimi kast etmiyorum tabii ki.

Hatırlayın, bazen gayrıiahlakî ya da adaletsiz yasalar, otoriter olarak bağlayıcı olabilir, en azından bazı kişilere karşı. Ara sıra adil bir devlet tarafından kabul edilen kötü bir yasanın varlığı kendi başına çok bir şey ifade etmez. Bir devlet ne kadar adil olursa olsun, zaman zaman istenmeyen ve gayriahlakî, itiraz edilebilir yasalar geçirme riskini barındırır. Bu, devlet içindeki ahlakî bir yetersizlikten kaynaklanmak zorunda değildir. Tam iyi niyet ve sarsılmaz ahlakî bağlılık, faydasızlık, cehalet ve diğer sıradan yaşam gerçeklerini düşünmek bile, karşı çıkılabilir yasaların kabulüne yol açar. Öyle bile olsa, her bireyi düşünürsek, adil bir devletin talimatlarına itaat edeceği yerde kendi başına bırakıldığında ona uygun olabilecek doğru nedenleri takip etmede başarılı olması daha az muhtemeldir.

Bu koşullar altında devletlerin ahlaksız ya da adaletsiz yasalar yapmaya otoritesi olabilir mi? Bu sonucun karşı çıkılabilir olmasının sebebi, "X, X türünden yasaları geçirme otoritesine sahiptir" sözünün, X'in birçok durumda o tür yasalar yapabilmek için o yasaları çıkarma otoritesine sahip olduğunu vurgulamasından kaynaklanır. Yani, otorite nedeninin bir kısmının, onun bu yönde kullanılması olduğunu ima eder. Açıkçası, herhangi bir devletin otoritesi adaletsiz ya da ahlaksız yasalar geçirmesi gerektirmesinin sebebi değildir.

Ama kişi, birinin yapmaması gereken şeyi yapma otoritesine sahip olabilir. Oğlum üzerindeki otoriteyi, oğlumun belirli bir saatte yatağında olmasını kesinleştirmesini söyleyerek bebek bakıcısına yükleyebilirim. Eğer bakıcı, oğluma, o saatten sonra ödevlerini yapmasını söylerse, hem benim talimatlarımı hem de görevini ihmal eder. Ama oğlum, ne olursa olsun ona itaat etmek zorundadır. Belki, ya da muhtemelen, bana şikayette bulunabilir. Ama bakıcının sorumluluğuna verildiği için, onun (bir nevi) yanlış yönlenmiş talimatlarına bile uyması gerekir. Bu temsiliyet yasasına çok benzer bir durumdur. Temsilciler, çoğu zaman ilkelerini bağlamamaları gereken şekillerde bağlayıcı otoriteye sahiptir. Bedelsiz olarak otoritelerini yanlış şekillerde kullanabilirler.

Devletler, adaletsiz ya da gayriahlakî hareket ettiklerinde otorite sınırlarında davranıyor olabilirler. Ama açıkça bazı ahlaksızlıklar, hiçbir devletin işlemek için otoritesinin olmadığı türden olabilir. Başka bir deyişle, devlet otoritesi üzerinde genel kısıtlamalar devlet gücünü herhangi bir yurttaş üzerinde kısıtlayan genel bir sınır olabilir. Bu kitabın devamı, bir yerde, bu tür genel kısıtlamaların bir tür keşfidir. Bireysel hürriyeti korumak için şekillendirilmiş olan siyasi kurumların otoritesine, genel kısıtlamalar olduğu ihtimalini inceler. Fakat devletlerin otoritesine genel sınırlar getirilsin ya da getirilmesin, normal gerekçelendirme tezi, devletlerin otoritesi sorununa kademeli bir yaklaşımı davet eder; bu yaklaşım da devlet otoritesinin kapsamının bireyden bireye farklılık gösterebileceğini ve birçok kişi durumunda devletin kendi için iddia ettiği otoriteden daha kısıtlı olduğu sonucunu açığa çıkarır.

Şimdi dönmek zorunda olduğumuz soru şudur: Otorite gerekçesi için tamamlayıcı savlardan biri ana savı bütünleyebilir mi ve en azından nispeten adil devletlerin otoritesinin iddia ettikleri kadar geniş olduğunu gösterebilir mi?

b. Rıza

Rızayı meşru otoritenin esas temeli ya da bir temeli olarak kabul eden uzun süreli gelenek, iki farklı düşünce şekli gösterir. Biri, Hobbes ve Locke'dan yola çıkarak, verilen rızayı, mantıklı aydınlanmış şahsi çıkar olarak kabul eder. Yaklaşımı araçsaldır. Kişi bir siyasi toplumun ve onun otoritesinin kurulmasına razı gelir, çünkü onun varlığından kaynaklanacak faydalar

vardır. Rousseau'dan gelen diğer yaklaşım, rızayı araçsal olmadan kabul eder. Rıza, hem onu veren kişinin hem de onun sonucu meydana gelen ve kendi içinde iyi olan toplumun, kurucu bir unsurudur.[22]

Bu kısımda, rızanın bir incelemesini sunacağım. Ondan sonra, bir sonraki kısımda, rızaya araçsal olmayan yaklaşımın, rızanın olmadığı bazı durumlarda bir otoritenin meşruiyetinin doğal kapsam genişlemesine izin verişini göstereceğim. "Rıza", bir başkasının kuralcı durumunda bir değişikliğe rıza göstermek demektir, (haklarında ve vazifelerinde bir değişikliğe). Bazen bir anlaşma olarak dile getirilir ve ifade edilir. Rıza, öte yandan, anlaşmadan daha dardır ve "anlaşma"nın edimsel anlamına neredeyse denktir.

Kişi, başkasının *da* hakkı olabileceğine ya da olması gerektiğine katılabilir, yani onun hakkı olduğuna ya da olması gerektiğine inanabilir, veya ona bir hak *vermeyi* kabul edebilir. İlki, bilişsel bir anlaşmadır, ikincisi ise edimsel.[23] Ona bir hak vermekle hakkı ona tevcih eder ya da gelecekte öyle yapacağı sözünü verir (ifade müphemdir). Rıza, eğer geçerliyse, kuralcı sonuçları olmasına rağmen, ve yalnızca kuralcı sonuçlarıyla açıklanabilmesine rağmen, görünürde kuralcılığını taşımaz. "Rıza" içeren söylemler şöyledir: "X, Y'nin ... yapmasına razı geldi" ya da "X, Y'nin ... olmasına razı geldi."[24] İkincisi, sahibinin belirli hakları ve görevleri olduğu ve rızanın Y'ye bu konumu işgal etmesine müsaade ettiği izlenimini veren bir pozisyonu ya da rolü belirterek tamamlanır. Örneğin, "Rıza gösterdiğim, onun liderliğidir". Cümlenin ilk kısmı bir davranışı belirleyerek tamamlanır ve rıza, Y'nin bunu yapmasına hak tanıyor izlenimini verir. Daha az yaygın olarak, vazifelere ya da diğer insanlara uygulanan gerekliliklere rıza gösterilebilir. Örneğin, "Oğlunun yeniden sınava girmeye zorlanmasına razı geldi."

---

22 İki rıza savı türü de gerçek rızaya dayanır ve yakın zamanda John Rawls tarafından yaygınlaştırılan aklı başında bir kişinin diğer kişilerle çıkarlarını uzlaştırmasını gerektiren ahlaki savlar olan varsayımsal rıza teorilerinden farklılaşır. Varsayımsal rıza teorileri, Hobbes'cu geleneğin araçsal tavırlarını paylaşma eğilimindedirler.

23 Varsayımsal rıza teorileri, rızayı değil bilişsel anlaşmayı tartışır. Bu, rızanın özüdür, gerçekliğinin kuralcı durumu değiştirmesi. Kişi, rıza göstermiş olsa, neyi yapmak zorunda kalabileceğini sorabilir. Ama bu, kişi rıza göstermediği durumda ne yapması gerektiğiyle ilintili değildir. Belirli koşullar altında kişinin inanabileceği şey, şu an inanması gerekenle eş düzeyde alakasızdır. Fakat kişinin varsayımsal bir durumda inanmış olması gereken, şimdi inanması gerekenle ilgili bir sav oluşturmada kullanılabilir ve çok zaman kullanılır da. Bkz. A. Woozley, *Hukuk ve İtaat (Law and Obedience)*, Londra, 1979, sf. 93-7

24 Gayrişahsi rıza cümleleri, tasvir edilen türden nicel cümlelerdir: "Kovulmanıza rıza gösterdiniz" demek, "Kimin otoritesi varsa onun tarafından işten çıkarılmaya rıza gösterdiniz" demektir.

Rıza,

(1) Başkasının kuralcı durumunu değiştireceği;

(2) Böyle bir inançla yapıldığı için öyle olacağı;

(3)Onu gözleyenler tarafından bu özellikte olduğu anlaşılacağı inancıyla üstlenilen herhangi bir davranış (eylem ya da muafiyet) tarafından verilir.

Üçüncü koşul, rızayı, (sözde) halk eylemi olarak biçimlendirir. Kalben rıza göstermek, işlevsel bir rıza değil ama koşullara uyum sağlamak adına psikolojik bir vaziyettir. "Rıza"nın en önemli kullanımı, işlevsel anlamıyla kullanımıdır. İlk iki koşulun birleşimiyle açıklanır ve başkasının haklarını ve görevlerini etkilemede işlevsel gibi göründüğünden, en azından niyetinde aleni olmalıdır.

Rıza göstermek, söz vermekle çok benzerdir. İkisi de diğerinin kuralcı durumunu değiştirme iddiasındadır ve ikisi de bunu, kuralcı sonuçlara sahip oldukları inancıyla yapılan istemli davranışlarla yapmaya çalışır. Rıza ile söz vermek her ne kadar kesişse de aynı şey değildir. Simmons'a göre rıza göstermek, söz vermekten iki şekilde ayrılır:

> *İlkin, katı anlamıyla, rıza her zaman diğer kişilerin davranışlarına verilir. Bu yüzden, kızımın evliliğine, çoğunluğun kararlarıyla yönetilmeye ya da arkadaşımın benim mali durumumu idare etmesine razı gelebilirim. Sözler, öte yandan, çok özel koşullar haricinde diğer kişinin davranışlarıyla asla ilişkilendirilemez. Dahası, hem sözler hem de rıza, özel haklar ve görevler yaratır, iki vakada da vurgu farklıdır. Sözün ilk amacı, bir zorunluluğun altına girmektir; söz veren kişi için doğan özel haklar bir yerde ikincildir. Başkasının davranışlarına rıza göstererek, esas amacımız o davranışlara onay vermektir ve bunu yaparak bir diğerinin davranışta bulunması için özel hak yaratmaktır: Rıza gösterene bu hakkın kullanılmasına karışmaması zorunluluğu getirilmesi, bu durumda, ikincil bir roldedir.*[25]

Bunlar anlamlı gözlemlerdir. Fakat tam da doğru değiller. Kişi yalnızca davranışlara değil aynı zamanda belirli konumlara sahip olmaya ve görev ve kısıtlama verilmesine de rıza gösterir. Sözler, çoğu zaman diğerlerinin davranışlarını ilgilendirir: Biri tarafından yönetilmeye rıza gösterme ona itaat sözüdür; birinin keşfe katılmasına rıza göstermek ona keşif ekibine sunulan imkânları ve yardımları sağlamaya söz vermektir. Son olarak,

---

25 A. J. Simmons, *Ahlaki İlkeler ve Siyasi Görevler (Moral Principles and Political Obligations)*, Princeton, 1979, sf.76.

rıza göstermenin söz vermek olduğu bu örnekler, bir vakada amacın hakları bahşetmek ve diğerinde bir vazife üstlenmek olduğu önerisini çürütür.

Söz vermek rıza göstermekten iki şekilde ayrılır. İkisi de sözleri, rızanın özel bir türü olarak tesis eder. İlk olarak, söz veren için söz vermek her zaman görev getirir gibi görünse de, rıza göstermek her zaman böyle yapmaz. Rızanın iki durumu ayrıştırılabilir. İlkinde, rıza, failin kişisel kuralcı durumunu etkileme iddiasında bulunmaz. Başkan, yeni bir vergi getiren ya da bazı hakları engelleyen bir yasaya razı gelebilir. Bir komutan, askerlerinin başka bir subay tarafından görevlendirilmesine razı gelebilir. İkinci tür durum, failin kişisel kuralcı konumunun rızası tarafından etkilendiği durumu içerir, şayet rızası geçerliyse, yani eğer iddia ettiği kuralcı sonuçlara sahipse. Birinci durumda, rıza, başkası tarafından öne sürülen bir önermeye cevaptır fakat ikinci durumda böyle olmak zorunda değildir. Rıza, ya faili bir yükümlülük altına sokarak ya da haklarından arındırarak, failin kuralcı durumunu kötü etkileyebilir. Kişi, rıza göstererek haklarından feragat edebilir, fakat söz vererek yapamaz (belli bir şekilde hareket etme zorunluluğunu yerine getirmenin, kişinin bunu yapmama hakkını sonlandırdığı özel durumlar hariç). Bunun yanında, bazen bir kişinin hakka ya da çıkara rızası, o hak ya da çıkarı elde etmesi için gereklidir. Rıza, başka bir deyişle, razı gelene hak yatırımı yaparak söz vermeden ayrışır.

Bu yüzden, burada, faile görev yüklemeyen üç tür rıza vardır: Birincisi, şahsi durumu rızasından etkilenmediğinde; ikincisi, şahsi durumu iyi yönde etkilendiğinde, çünkü rıza onun bir hak ya da bir tür çıkara sahip olmasını sağlayan koşuldur; üçüncüsü, şahsi durumu, bir zorunluluk yüklenerek değil de bir haktan feragat ederek zararına etkilendiğinde. Bir siyasi otoriteye rıza göstermenin, ona itaat etme sözünü beraberinde getireceğini de bir kenara yazmak gerekir (ayrıca, belki de onu farklı yollarla desteklememe zorunluluğunu da). Bu bir zorunluluğun üstlenilmesidir.

İkincisi, vaatler, vazife yüklenme ve hak bahşetme amacındaki eylemlerce verilir. Yalnızca amacı bu sonucu gerçekleştirmek olan eylemler sözdür, rıza değildir. Rıza göstermekten başka bir amaçla üstlenilen eylemler rıza yaratabilir, eğer bir hak bahşedeceği ya da bir vazife yükleyeceği inancıyla yapılırlarsa ve eğer bu sonucu elde etme nedeni olarak bu inançla yapılıyorlarsa. Bilinen örnekler birinin bir eve, kulübe ya da parka girdiği zaman belirli kurallara uymak zorunda olduğu, belirli bir otoriteye itaat etmesi gerektiği ya da bunu yaparken sorumluluğun tamamıyla kendilerinde olduğuna dair uyarının verildiği durumlardır.

Rıza eylemleri, kuralcı durumu değiştirdiğine inanılan eylemlerdir, çünkü bu inançla icra edilirler. Eylemlerinin kuralcı sonuçlarına dair be-

lirli inançları olan kişilerce yapılırlar. Özellikle de inançlarının eylemlerinin sonuçlarında bir fark yarattığına, eylemlerinin görev getirdiğine, hak bahşettiğine, izin kazandırdığına vs. inanıyorlar çünkü bir ölçüde eylemlerinin bunu yaptığına inanıyorlar. Rıza, bir başka deyişle, kuralcı durumu değiştirir gibi görünen bir eylemdir. Her rıza eylemi bunu başaramaz ve başaranlar da kendileri rıza tarafından yaratılmayan, rıza eylemlerinin belirli sınırlar içinde neden hakları ve görevleri yaratmanın bir yolu olabileceğini gösteren bazı sebepler altında bunu başırırlar. bunu başırırlar. Yalnızca bir iş için niyetlenerek ve bu niyeti eylemde dile getirerek nedenler yaratamayız. Nedenler, iradeden önce gelir. İrade, belirli sınırlar içinde, nedenleri yaratabilse de, bunu ancak, neden öyle olması gerektiğini gösteren istemden bağımsız bir neden olduğunda yapabilir. Bunu kabul ederek, yine de şu iddiada bulunulabilir: Bir kişinin rıza göstermesi, "rıza" kelimesinin anlamından yola çıkarak, yalnızca bahsettiğim şekilde davranmış olduğunu değil, ama eyleminin de iddia edilen kuralcı sonucu doğurduğu anlamına gelir. Bu açıklamanın karşısında, uygun düştüğünde, şöyle şeyler söyleyebileceğimiz ve söylediğimiz kanıtı yatar: "Tabii ki ameliyata razı gelmişti, ama o yalnızca bir çocuk olduğu için senin bu ameliyatı yapabileceğin anlamına gelmez" (ya da ne kadar tehlikeli olduğunu bilmiyordu). Bu yüzden, ben, rızanın yalnızca iddia ettiği kuralcı sonuçlarına referansla açıklanabileceğini öneriyorum.

Rızanın sözde kuralcı sonuçlara sahip olduğunu düşünmek hangi nedenle gerekçelendirilebilir? Özel durumlarda rızayı geçerli kılan çeşitli rastlantısal nedenler olabilir. Muhtemelen en sık karşılaşılan, aktörün haklarına razı olduğu kişinin, failin hatası nedeniyle, rızanın geçerli olduğu inancı ve zararına olacak çekilde bu inançla makul bir şekilde hareket etmesi için yanlış yönlendirildiği durumlardır. Örneğin, rızanın failin rıza vermeye gücü olduğuna (yani rızayı geçerli kılmak için nedenler olduğuna) dair yeterli kanıt olarak düşünüldüğü durumlarda fail hatalı olabilir ve fail bunu gerçekleştirmiş olmalıydı. Bu tür durumlarda failin mes'uliyeti, haklarına razı olduğu kişinin zararını düzeltmektir. Bazen bu rızanın ve onu çevreleyen şartların sözde onun yarattığı hakları yarattığını kabul etmektir. [26]

Böyle bir gerekçelendirmenin yalnızca çok özel koşullara dayanmadığı ama aynı zamanda aslen asalaksal olduğu da açıktır. Rızanın bazı koşullarda geçerli olduğu bazı diğer nedenlerin varlığına bir nebze inanmayı

---

26 Bu vaka, vekilin bilişsel olarak anlaştığı vakadan ayrışır, örneğin bir kişinin bir durumda belirli haklara sahip olduğu inancını dile getirdiğinde, dinleyicinin mantıken onun zararını dile getirmesine dayanabileceğini bilmesi gerekirken. Vekilin sorumluluğu iki vakada da aynı olabilir, ama detaylarında nedenleri farklılaşır.

ve yanlış yönlendirilmiş kişinin bu nedenlerin onun durumuna uyduğuna dair hatalı inancını gerektirir. Belirli vaka sınıflarında, rızanın geçerliliğinin tanınmasını gerekçelendiren asalak olmayan nedenler var mıdır?

Rızası olmadan kuralcı sonuçların meydana gelmeyeceğine dair kişinin hakkı varsa, rızanın geçerli olduğunu söylemek cezbedicidir. Bunu söylemek, hem çok hem de az şey söylemektir. Çok şey söylemektir, çünkü aynı kuralcı sonuçlar bazen farklı yollar kullanılarak bulunabilirler. Örneğin, bir kişi, çocuğunun gece arkadaşında kalmasına razı gelebilir ve sonra eşinin de çocuğa izin verdiğini görebilir. Az şey söylemektir, çünkü belirli bir kuralcı sonuca rıza göstermenin geçerliliği için neden istemekle, bu sonuçları sağlamak için elinde belirli bir hak bulunduran kişiyi tanımak adına neden istemek aynıdır.

Çoğu rıza gerekçelendirmeleri araçsaldır. Rıza geçerli olsaydı, o halde rıza gösterilen haklar ya da görevler ve onların yaratımı iyi sonuçlar doğururdu. Bu da yaratımlarının sonucu olan kötü sonuçlardan ağır basar ve rızanın geçerliliği araçsal olarak gerekçelendirilirdi. En yaygın araçsal sav türü, rızanın geçerliliğini tanıma gerekçesi olarak, failin, hakların yaratılmasının iyi olup olmayacağını yargılayabilme adına en iyi bilgiye sahip olduğu ve en iyisi adına hareket etmek için yeterli motivasyonu olduğu gerçeğine dayanır. Böyle bir durum, rızanın, eğer etkiliyse, üçüncü partileri etkilemeyeceği bir durumdur, şayet fail ilgili alanda kendi çıkarlarını yargılayabilen normal bir yetişkinse ve aynısı hakkı alan kişi için de geçerliyse, isterse reddedebileceğini de göz önünde bulundursak. Diğer vakalar ise, vekilin kendi yaşam şartlarından (ebeveyn ve çocuklar gibi) yola çıkılarak bilgisi ve motivasyonu hakkında bir kanıya varılabildiği durumlar veya bunlar hakkında kesin yargıya varmak için özel düzenlemelerin yapıldığı durumlardır (Örneğin, yasa yapıcılar düzenli olarak seçilirler, bu da onlara, seçmenlerinin çıkarlarını bilmeleri ve onları tatmin etmeleri için teşvikler sağlar, en azından prestij, güç, koltuklarının yeniden resmi seçimi onların tek ödülleridir ve bu ödüller kendi başlarına tatmin edicidir).

Bir diğer yaygın araçsal rıza gerekçelendirmesi de rıza göstermenin faydalarına değil, rıza gösterebilmenin faydasına döner. Bazen bir insana, gelecekte çeşitli görevleri tamamlayabilmesi için onu eğitecek sorumluluklar yükleme yöntemidir, ya da kişiliğini daha iyiye değiştireceği umulan, veya yüklenicisine prestij getiren, ya da diğer kişiler üzerinde belirli bir güç veren ve onları onun çıkarları için hareket etmeye yönelten. Başka araçsal gerekçelendirmeler de olduğuna şüphe yok, ama bunlar en yaygın olanlarıdır. Onlara ve diğer araçsal doğrulama türlerine ek olarak, rızaya birçok

durumda araçsal olmayan doğrulamalar gösterilebilir. Rıza göstererek, bir kişi kendi ahlak dünyasının şeklini popülerleştimeye çalışır. Oldukça sıklıkla, ahlakçılar, bir kişinin ahlakî yaşamını, koşullar ve talih tarafından kendisine empoze edilen ahlakî talepler karşısında kendisini nasıl kanıtladığının hikâyesi olarak algılama eğilimindedir. Bu özellik önemliyse de, bir kişinin ahlakî tarihinin yalnızca bir tarafıdır. Hikâyenin diğer tarafı, dışarıdan empoze edilen taleplerin nesnesi olarak değil, kendisine yöneltilen taleplerin yaratıcısı olarak o kişi etrafında şekillenir. Hepimiz, önemli bir dereceye kadar kendi ahlak dünyamızın yazarlarıyız. Bu tema, kitabın dördüncü ve beşinci bölümlerinde daha ileriye götürülerek incelenecektir. Birkaç kısa gözlem ise şu anki amaçlar doğrultusunda yeterli olacaktır.

Aslında, insanların her birinin kısmen kendi ahlak dünyasını yarattığı görüşü, ahlak tabiatı ve ahlak bilgisine dair savlarla gerekçelendirilir. Bunlar, insanların, kendileri üzerine ahlakî talepler yükleyebilmelerini ve hayatlarına değer ya da ahlakî önem katabilmelerini sağlayan özel yöntemleri gerekçelendiren geçerli düşünceler için bir çerçeve sağlar. Açıkça konuşmak gerekirse, bu düşünceler iki tür ahlakî değere işaret eder. Birincisi ve en bariz olanı, bazı insan ilişkileri değerlerine dayanır. Bu ilişkilerin yönü ve meydana getirdikleri detaylı ahlakî gereklilikler, bireylerin onları nasıl geliştirmeyi seçtiğine ve ilişkileri kasıtlı olarak desteklediklerı farklı kuralcı sonuçlara dayanır. Mesela, çocuklar ve aileleri arasındaki ilişkilerin alabileceği ahlakî olarak izin verilebilir ve hatta değerli yolların çeşitliliğini ve onların farklı ahlakî sonuçlarını ele alın. Birçok ilişkide *kendi kendine üretim* vakası daha da güçlüdür, çünkü onlarda kişi, belirli bir tür ilişkiyi seçmiştir ve eşini seçmiş olması ilişkiyi değerli kılar. (Bunun doğru olduğu ve olmadığı durumları, ideal sevgi biçimleriyle kıyaslayın.)

İnsanların kendi ahlak dünyalarını kalıplandırdığı çeşitli yolların gerekçelendirilmesiyle ilgili ikinci bir tür ahlakî değer, kişinin yaşamına şekil ve anlam veren projeler oluşturma ve sürdürme değeridir. Bu, hayatında, bazen en büyük tersliklere rağmen, birşeyler başarmış kişilere duyduğumuz hayranlıkta ve öylesine hayatta geçip giden kişilere karşı gösterdiğimiz biraz buruk yargılamada görünür.

Rıza göstermek, çoğu zaman böyle projelere ve ilişkilere araçsal olarak hizmet eder, ama onun ötesinde bazen kişiler arasındaki ilişkilerin yapıcı unsurudur. Rızanın dile getirilmesiyle yaratılabilecek ilişkiler vardır ve birçoğunda bu davranışlar, onları yaratan ya da devam ettiren bir unsuru şekillendirmiş olabilir ya da şekillendirebilir. Projelerin ve ilişkilerin yapıcı bir unsuru, kişilerin ilişkileri ve projelerinin sürekli bildirimini anlatan anlaş-

malı hakları ve görevlerinin varlığıdır. Bir kişinin postasını başkasının açmasına, öncesinden hazırlanmadan ziyaret edilmesine ve kişinin faaliyetleri ya da planlarının yönlerini önceden danışmaksızın başka birinin hazırlamasına rıza göstermek (örneğin birinin adına davetleri kabul etmek), onların araçsal değeriyle gerekçelendirilebilir ya da gerekçelendirilemez, ama her halükârda bunlar kültürümüzde, bazı tavırların varlığının ifadesi olarak ele alınır, bir yerde bu tavırları oluşturmaktır.

Hangi davranışların tavır belirttiği, büyük oranda toplumsal düzenle ilgilidir. Bizim geleneklerimiz ve diğer toplumlarınkinden rızayı, belirli değerli ilişkilerin anlatımı, bu tür ilişkilerin yapıcı bir unsuru olarak kabul ettikleri ölçüde farklılaşır, uygun türden rıza doğrulaması sunarlar.

c. Otoritenin Temeli Olarak Rıza

Rızanın, yasalara itaat zorunluluğu ile alakasına dönerek, burada herhangi bir toplumda çoğu yurttaşın hükümet otoritesine rıza göstermediği bildik sorunuyla değil, ama daha öncelikli olan bu rızanın, eğer verilmişse, geçerli olup olmayacağı sorunuyla ilgileneceğiz. Bir önceki kısımdaki tartışmanın ana dersi şudur: Rızanın geçerliliği yargısı ayrımcı olmak zorundadır. Rıza, belirli durumlarda geçerli olabilir ya da belirli koşullara maruz kalabilir ve diğer durumlarda ve/veya koşullar sağlanmadığında geçersiz olabilir. Rızanın bazı durumlarda geçerli olduğu gerçeğinden, hükümet otoritesine rızanın geçerli olduğu sonucuna varılmaz. Böyle bir rızanın geçerliliğini hangi savların sağladığını yakinen incelemek gerekir.

Siyasi otoriteye rızanın geçerliliğine dair şüpheler, bazen, yurttaşların rıza göstermekten başka bir seçeneği olmadığı zemininde açıklanır. Bu yüzden, onların rızası zorlamayla lekelenir ve geçersizdir. Bu tür savlar gösteriyor ki, araçsal ve araçsal olmayan rıza geçerlilikleri, rızanın özgürce verilmesine dayanır. Rızayı geçersiz kılan zorlama, rıza göstermediği takdirde faile ya da onun değer verdiği bir kişiye karşı hareket etme tehdidini içerir veya ona ya da değer verdiği kişiye karşı bu tür eylemleri gerçekleştirir ve rıza gösterildiği takdirde durumu düzeltme teklifinde bulunmayı içerir. Her halükârda zorlama, her zaman, rızayı güvene almak için uygulanan baskıyı tasarlayan eylemdir. Bu, zorlamanın, rızayı neden geçersiz kıldığını açıklar.

Bir kişinin, rıza gücünü bir tehlikeyi savmak ya da kendisini ya da başkalarını zorlu bir durumdan kurtarmak adına kullanmasında yanlış bir şey yoktur. Bir kişinin, başkalarına, kendi rızasıyla hak bahşetme gücü, öte

yandan, onu şantaj ve suistimale açık hale getirir. Böyle bir durumda, ona bu tür bir gücü vermenin gerekçesi ne olursa olsun, bu şantajı teşvik etmekle alakalı değildir. Bu tür bir davranış, rızayı geçerli kılmanın amacını hüsrana uğratır ve istenmeyen sonuçlarından dolayı caydırılmalıdır. Eğer rıza zorlamayla geçersiz kılınmışsa, o halde zorlama amacına ulaşamayabilir. Bu yüzden, yasal cezalar tehdidiyle güvenlik altına alınan siyasi otoriteye rıza, bağlayıcı değildir. Ama, Hobbesçu doğal durumda, birinin rızası tamamen geçerlidir. Zorlamanın istenmeyen tarafı, seçimin olmayışında değil, ama rızayı sağlayacak şekilde kurulmuş olması gerçeğindedir. Siyasi otoriteye rıza, verildiği yerde, çoğu zaman özgürdür. Bu, bağlayıcı olduğu anlamına gelmez. Yalnızca, insanların kendilerini, kendi rızalarıyla siyasi otoritelere maruz bırakmaları için iyi nedenler olduğunda bağlayıcıdır. Geçerliliği, yalnızca araçsal düşüncelerle sağlanabilir mi hiç? İlk kısmın sonucu şuydu: Adil bir devlet, yurttaşları itaat etmek için genel bir zorunluluğa bağlı olmasalar bile var olabilir. Bu yüzden, rıza, adil bir devlet kurmak adına gerekli araç olarak meşrulaştırılamaz. Dahası, adil bir devlet kurmak ya da sürdürmek için otoritenin nitelikli bir tanınması gerekli, böyle bir tanımanın kendisi, rızadan bağımsız olarak, uygun düzeyde nitelikli itaat zorunluluğu sağlamak adına yeterlidir. Adil devletlerin otoritesine gösterilen rızanın araçsal değeri, insan umursamazlığı ya da zayıflığı nedeniyle başarısız olabilecek adil kurumları desteklemek için diğer ahlakî gerekçeleri güçlendirir görünür. Rıza, diğer nedenlere olan inancın üretmesi gereken ama üretmekte başarısız olabileceği sonuçları doğurabilir. Bu, özellikle, devlet yetkililerinin durumunda değerlidir. Onların toplumu etkileme gücü ve onların sadakatine toplum güveninin önemi, onların meşru otoriteye olan bağlılıklarına özel bir önem verir. Bu yüzden, bu bağlılığı rıza ile desteklemek birçok ülkede değerli ve yaygın bir uygulamadır. Usulen nitelikli rıza, bağımsız zorunlulukları desteklemek adına küçük ama oldukça değerli bir rol üstlenebilir.

Bu şüphesiz çıkarın karşısına, kişi, siyasi otoriteye rızanın genel ve niteliksiz geçerliliğini tanımanın olası kötü sonuçlarını koymalıdır. Bu, itaatsizliğin daha iyi olacağını gördükleri noktalarda insanları, rızaları için, yasalara itaat etme yanlış bilgisine yönlendirebilir. Bu saptırmanın aşırı bir örneği, birçok Alman generalin sadakat yeminini bozma konusundaki vicdani kararlarında görünür. Çoğunlukla silahlı kuvvetlerdeki kariyerlerini sürdürebilmek için yemin ettiler. Kişinin kendi rızasının ahlakî uyumuna dayanmak ve onun ahlakî önemini abartmak, kişinin kendi çıkarlarına hizmet ettiği durumlarda daha bir cezbedicidir. Böyle bir rızaya herhangi

bir geçerlilik vermemek ve insanları bu yönde eğitmek, bu tür saptırmaları önleyebilir.

Siyasi otoriteye genel geçerlilik rızasına izin vermenin, yaşam boyu bağlayıcılığı olan rıza geçerliliğinin arzu edilmeyişine saldırdığına dair ikinci bir görüş, açık uçludur ve kişinin yaşamının geniş alanlarını etkiler. Bu şartlar altında, failin, ne yapılması gerektiğine dair en iyi karar merci olduğu varsayımını elde tutmak oldukça zordur. Siyasi otoritelerle ilgili olarak, en bariz tehlike, hükümet değişimi ya da koşulların değişimidir. Bu, olabildiğince adil bir hükümeti adaletsiz hale getirebilir. İnsan bilgisi, henüz böyle değişimleri tahmin etmekte yetersizdir.

Siyasi otoriteye rızanın bu bedelleri şunu akla getirir: Araçsal düzlemde, rıza ancak, etkisi bağımsız var olan itaat zorunluluklarını desteklemekle kısıtlanıp nitelikli olduğunda bağlayıcı olabilir. Başka bir deyişle, kişi, otoritesi normal gerekçelendirme teziyle uyumlu bir şekilde kurulabilen bir hükümete itaat için geçerli bir rıza gösterebilir. Böyle bir rıza bağlayıcıdır ve kişinin, hükümetin otoritesine saygı duymasına sebep olduğundan küçümsenemez. Ama otoritesinin olmadığı yerde, herhangi bir kişiye otorite bahşetmek için kullanılamaz.

Araçsal olmayan gerekçelendirme, otoriteye rızanın bağlayıcı olduğu koşulları rahatlatır mı? İlişkiler ve kişisel projeler, yalnızca değerli bir şey gerçekleştirdiklerinde değerlidir. İlişkileri ve kişisel projeleri değerli yapan, özerk bir başarı ya da değerli bir eylemin ya da amacın takibidir. Bu yüzden, rıza, bir yurttaş ve toplumu arasındaki ilişkinin araçsal olmayan yapıcı unsuru olarak gerekçelendirildiği raddeye kadar, yalnızca yurttaş ve olabildiğince adil bir toplum arasında var olduğu sürece geçerlidir. Olabildiğince adil bir hukuktan ziyade olabildiğince adil bir toplum diyorum, çünkü yasalara itaat rızası hukuka değil ama o hukuka sahip olan topluma itaat tavrını ifade eder. O toplumun bir özelliği olarak hukuka tavır gösterir (Bu, yalnızca, hukukun toplumsal gelenekleri ve bakışı ifade ettiği müddetçe olabilir).

Toplumun, yasalarının otoritesine rızasını gösterebileceği çeşitli tavırlar vardır. Hepsi, toplumla özdeşleşmenin temel tavrının çeşitleri olarak algılanabilir, ait olma ve toplu yaşamı paylaşma tavrının çeşitleri. Bu aileye aidiyet tavırları, çeşitlilik gösterir. Daha az ya da daha fazla yoğun olabilirler. Toplumun bazı özellikleriyle, diğerlerinden daha fazla ilişkilendirilebilirler. Kişiler yasalara karşı tavrına göre kendilerini ifade etmek zorunda değiller, ama edebilirler.

Rousseau'nun, yurttaşın toplumuna olan tavrı görüşü, tabii ki bir özdeşleşme tavrı örneğidir. Ancak aşırı bir örnektir. Özdeşleşme çok daha

az yoğun ve daha az ayrıcalıklı tavırlar içerir. Özdeşleşmede değer bulan bir kişi, Rousseau'nun görüşünden etkilenmek zorunda değildir. Bu tavrın daha yumuşak türlerini tercih edebilir. Yapılması gerekenlerin tamamı, gruptan farklılaşmayı ve uzaklaşmayı dışlayan bir ait olma hissidir.

Hukukun bağladığı rızanın, bu türden bir sadakat ve kimlik (örneğin aidiyet hissi) tavrının ifadesi olduğu bir gerçektir.[27] Önceden belirtildiği üzere, ilişkiler ve tavırların kendilerini anlattığı şekiller büyük oranda gelenekseldir. Birçok toplumda, rızayla ilgili gelenek resmîleşmiş ve ayinleşmiş bir hal alır; önemli bir kamu görevini devralırken ya da normalleşme sürecinde verilmesi gereken resmi rıza gibi. Bunlar, şayet varsa, yalnızca faydalı bir araçsal işleme hizmet etmezler, ama sadakat ve kimliğin ciddi, gelenekselleşmiş ifadeleridir. Bunu söylemek tabii ki fail için rızanın bağlayıcı olmadığı anlamına gelmiyor. Tam da bağlayıcı olduğu düşüncesi yüzünden bir kimlik ifadesi işlevi görebilir. Kişinin, bu tür tavır ve ilişkileri açıklama yolları geleneksel olduğundan, gelenek tarafından seçilen araçlar, işlevlerine, bazı özellikleri açısından uygundur. Yasalara itaat için belirli bir vazife üstlenmek, bir topluma aidiyeti ifade etmenin uygun bir yoludur, çünkü toplumsal kurumları desteklemenin bir şeklidir. İkincisi, kurumlar tarafından ifade edilen o toplumdaki kurulu ortak yöntemleri paylaşmaya olan istekliliği gösterir. Üçüncü olarak da kişinin, devletin makullüğüne ve iyi yargısına olan güvenini sunma istekliliğiyle güvenç ifade eder, adeta yasaların adil olduğu ve itaat edilmesi gerektiği gibi.[28]

Adaletsiz bir devletin yasalarına itaat etme rızasının, bir topluma aidiyeti ifade etmenin ahlaken uygun olan yöntemi olmadığını düşünüyorum. Bir toplum bu koşullar altında ya hükümetinden ve onun yasalarından soyutlanmıştır ya da soyutlanmamıştır. İlk durumda, yasalara aidiyet, o yasalara düşman kesilmiş topluma aidiyeti ifade etmez. İkinci durumda, kişi, kendisini toplumun en kötü yanlarıyla tanımlar. Böyle bir tavır ahlaken değerli olamaz ve rızayı geçerli kılamaz. Araçsal olmayan rıza geçerlilikleri, bu yüzden, nispeten adil devlet otoritesine rızayla sınırlıdır. Bu koşul, yukarıda gördüğümüz üzere, otoritenin geçerli kılınmasının ana savının gerektirdiğinden daha zayıftır. Ana sav, nispeten adil devletlerin bile oto-

---

27 J. L. Mackie'nin, hukuka saygının kimlik değil, başka diğer tavırlar ifade edebileceği yorumuna katılıyorum, mesela turistler için bildirilen her ülkenin kendi işlerini kendi istediği şekilde yürütebilmesi gibi. Bkz. Mackie, 'Yasalara İtaat Görevleri (Obligations to Obey the Law)', Virginia Law Review 67 (1981), 154. Bu şekilde yurttaşların ifade ettiği şekliyle en tipik tavır olarak dikkati topluma aidiyete odakladım.

28 Bkz. yukarıda Blm. 3, sf. 55.

ritesini tümden geçerli kılamaz. Ne de araçsal düşünceler nispeten adil devletlerin otoritesine rızayı geçerli hale getirebilir. Dolayısıyla ana savın kapsadığı otorite düzlemini genişletmezler.

Araçsal olmayan düşünceler bunu yapar, çünkü rızayı başlıbaşına değerli olarak gösterirler. Kişinin toplumuyla özdeşleşmesi, ahlakî olarak zorunlu olmasa bile, istenebilir bir durumdur, en azından o toplum nispeten adilse. Tabii ki yasalara itaat rızası, böyle bir tavrın gerekli koşulu değildir. Birinin gönüllü derneklere, toplumdaki kültür ve geleneklere ve belirsiz durumlarla karşılaşıldığında o toplumun bireylerine olan tutumunda ifade bulabilir. Bir toplumla özdeşleşme, onun yasalarına düşmanlıkla bile tutarlıdır, eğer bunlar baskıcı ya da adaletsiz ise. Tüm iddia ettiğim şudur; itaat rızası, mantıkla, bu tür bir tavrı ifade etme yöntemi olarak tanınır. Bu, onun değerine katkıda bulunmak ve onu geçerli kabul etmek için yeterlidir, tabii rızanın geçerliliği için diğer koşullar sağlanmışsa.

Bu düşünceler, otoritenin gerekçelendirilmesinde rızanın ikincil rolü savını hatırlatır. Yalnızca normal gerekçelendirme tezinin koşulları büyük ölçüde rızadan bağımsız olarak karşılandığı zaman bağlayıcıdır. Fakat araçsal olmayan sav, rızanın, otoritenin sınırlarını, o olmadan kurulabileceğinden daha öte genişlettiğini gösterir. Onun, normal gerekçelendirme tezi ile uyumlu olarak böyle yaptığını belirtmekte fayda var. Aidiyetin ahlakî olarak değerli olduğu tavırda ve kişinin kendisini otoriteye bağlayarak ifade ettiği durumda, kişi otoriteye razı gelerek hizmet edilen bir nedenle bunu yapar. Bir defa rıza gösterildikten sonra kişi otoritenin talimatlarının bağlayıcı gücünü reddetmeye kalkışırsa rızanın bütün anlamı ihlal edilir. Bu yüzden, bir defa rıza gösterildikten sonra, kişinin toplumun yasalarının otoritesine razı gelerek toplumuna aidiyetini ifade edebilmesi için otoritenin talimatlarının önleyici güç ile uyumlu hale getirilmesi gerekir. Kişi bu tavrını bu şekilde ortaya koymak için bir sebebe sahip olduğundan, bunu yapmak, kişinin kendisiyle ilgili durumlara uyum sağlamasına neden olur, bu da normal gerekçelendirme tezi tarafından ortaya koyulan koşuldur.

Sav, otoriteyi kabul ederek kişinin zaten kendisine uyan nedenleri takip ettiğini söyler. Normal gerekçelendirme tezi, otoriteyi kabul etmenin yalnızca, kişinin mantıkla uyumunu geliştirdiği durumlarda meşru olduğunu ifade eder. Bu koşul, kişilerin kendi seçtikleri şekilde kendilerini ifade etmelerinin değeri olan her yerde karşılanır, en azından kabul edilebilir seçeneklerin bulunduğu yerlerde. İnsanların bir iş yapma yöntemini bir diğerine tercih etmek için nedenleri olmayabilir, ama işi yapmak için bir yol seçmiş oldukları gerçeği, bundan sonra bu yolu tercih etmeleri için

onlara bir neden verir. Bu savın öne sürdüğü sorunlar, kişilerin kendi ahlak dünyalarının yazarı olduğu metaforunun da açıklanacağı Dördüncü Bölüm'de geniş yer tutacak.

Bu sav, daha önemli bir hususu da beraberinde getirir. Rızayı, aidiyet için tek seferlik bir eylem olarak kabul etmek yanlış olurdu. Rıza, kişiye otoriter talimatlara saygı göstermesi için ek bir neden sunduğundan, kişinin otoriteyle olan tüm karşılaşmalarını da etkiler. Kişinin başka durumda olacağından daha fazla otoriteye itaat etmesine sebep olmasa da, kişinin nedenleri ve eylemlerinin önemini etkiler. Kişinin rızası ile harekete geçtikleri için, çok önemli olmayan küçük bir yolla, kişinin toplumuna olan tavrının yansıması olurlar. Bu konu, genel olarak hukuka saygının doğasını ele aldığımızda daha açık hale gelecek.

d. Hukuka Saygı

Rıza teorisyenleri, makul derecede adil bir devletin otoritesine rızanın, devlete fail üzerinde otorite bahşettiğini doğru bir şekilde anlayarak ve yalnızca birkaç kişinin aslında devletlerinin otoritesine rıza gösterdiği gerçeğiyle yüzleşerek, çoğu zaman rıza kavramını daha fazla vaka kapsayacak şekilde genişletmeye çalıştılar. Benzer ayartmalar, bireysel sorumluluk (örneğin itiraz hakkının düşmesinde olduğu gibi ve komplo, faillik, cevaz ya da karmaşa gibi vekâleten sorumluluk türleri) ya da sorumluluktan muafiyet (örneğin risk beklentisi doktrini) gibi konular için güvenli bir dayanak kurma derdindeki filozofları da alt etti. Böyle durumların birçok tartışmasında "rıza" çağrıştırılır ve manası kabaca şu şekilde anlaşılır: Eğer bir kişi bir olayı daha olası hale getireceğine inandığı bir eylemde bulunursa, onun sonucuna rıza gösterir.

Kişinin davranışlarının olası sonuçlarıyla ilgili inançlarının, onun kuralcı durumuyla alakalı olduğunu reddetmek olmaz. Fakat bunun sebepleri, insanların davranışlarının sonucundan sorumlu olduğu genel ilkesine dâhildir. Bu yüzden, eğer Jill, Jim'de belirli bir şekilde davranacağı beklentisine neden olursa, Jim'in bu güven ve benzeri şeyler sonucunca hasar görmesini engelleme sorumluluğu taşır.[29] Onun görevi, ormanda

---

29 Söz vermeyi, kişinin kendi davranışları için sorumluluk almasının genel ilkesine indirgemekten fazlasını yapmayan birçok incelemeden iki tanesi için bkz, D. N. MacCormick, *Yasal Hak ve Sosyal Demokrasi (Legal Right and Social Democracy)*, Oxford, 1982, blm. 10; ve P. Atiyah, Sözler, *Ahlak ve Hukuk (Promises, Morals and Law)*, Oxford, 1983.

ateş yakmamak gibi bir görevdir, bunu da birinin yaktığı ateşi söndürme görevi takip eder. En genel haliyle bu ilkenin, genel bir rıza ve gönüllü görev doktrininin temeli olarak düşünülmemesinin nedeni, şu yaygın inançtır: Başkasının bir şekilde davranmasını "sağlamak", en azından bireysel sorumluluk alanında, doğal bir olaya sebebiyet vermek gibi değildir. Bu inanç, *novus actus interveviens (zinciri kıran yeni davranış)* yasal doktrininde açıklandığı şekliyle, kişinin kendi davranışlarından sorumlu olduğudur. Başkaları o davranış için sebep olduğunu öne sürerek ya da onun o şekilde inanmasını sağlayacak hallerde davranarak onu ikna etmiş bile olsa onun davranışından sorumlu değildir. Hiç şüphesiz, belirli koşullar altında, örneğin kandırılma durumu ya da zarar verme veya sömürü niyeti içerenler gibi, kişinin, bir diğerini eyleme ikna etmekten sürekli sorumlu olduğu düşünülmüştü. Fakat yalnızca, failin kendi durumuyla ilgili yargısına dayanarak eylemin önemini küçültmeye yönelen ataerkil eğilim, tüm gönüllü görevleri, diğerlerini harekete geçmeye ikna etme sorumluluğundan doğan genel bir vazifeler doktrininde birleştirme girişimine yol açtı. Girişime yol açan eğilimle ilgili kişinin görüşü ne olursa olsun, girişim kaderine mahkûmdu. Bu girişim rızayı temel olarak, her ne zaman kişinin davranışı dünyada doğal bir olay meydana getirirse ya da böyle bir olayın olma ihtimalini güçlendirirse meydana gelen şey olarak değerlendirir. Hiçbir değişimin olmadığı tüm gönüllü vazifeler sınıfını dışarıda bırakır, örneğin güvenilmeyen sözler ya da güvenilmesi beklenmeyen sözler gibi.

Bu vakalar olabildiğince nadir olabilir, ama gönüllü görevlerin ana anlamının, bilerek bir vazifeyi üstlenmek olduğunu hatırlatırlar. Ortaya çıktığı durumlarda itimat olmasının sebebi budur. Ya da en azından, gönüllü bir vazifeye itimadın, vazifeli olan kişinin saygı duyması gereken gerekçeli itimat olmasının sebebidir. Burada söylenen hiçbir şey, gönüllü üstlenilen işlerin bağlayıcı olmasının bir nedeninin, insanların kendilerini bir eyleme adayarak itimadı yüreklendirmesini sağlamak olduğunu reddetmez. Israr ettiğim ilk olarak, birinin kendini adaması için kuvvetin (kuralcı kuvvetin) tek gerekçe olmak zorunda olmadığı, ve ikinci olarak, kişinin bir vazifeyi bilerek üstlenmesinin itimadı desteklediğidir. Bazılarının söylediği gibi, kişinin itimata neden olmasıyla bir vazifeyi üstlenmesi değil.

Evvelki yorumlar, doğrudan, gönüllü vazifelerin ve rızanın artan açıklamaları ile alakalıdır ve diğerleri tarafından sunulan meydan okumaları

karşılamak için uyarlanmak zorundadır.[30] Aynı eleştiriler, rızanın daha az artan durumlarına uygulanmak için de uyarlanabilir. Özellikle ilginç bir örnek, kişiyi girişimde sorumluluğu paylaşıp bir katılımcı haline getiren "bir diğer kişinin girişimini kolaylaştırma eğilimindeki hareketi" olarak Kleinig'in rıza kavramıdır.[31]

Bu durumda küçük içgörüler, küçük hatalara dönüşür. Örneğin, her ne kadar rıza, normalde, bir başkasının girişimine cevaben verilse de böyle olması şart değildir. Oğlumun odasına gidip ona şöyle diyebilirim: "Bugün özel bir gün olduğundan, ben orada çalışırken çalışma odamda oynayabilirsin." Onun, benim çalışma odamda olmasına rıza göstermiş oluyorum, ama bu durumda girişim benimdi. Örnek ayrıca, Kleinig'in durumunun asıl çıkmazını da ortaya çıkarıyor. Katılım ve rıza üst üste binerken, eş zamanlı olmuyorlar. Oğlum ve ben, bir oyuna ya da benim makale yazmama katılım göstermiyoruz. Aynı odada olmaya katılım gösteriyor muyuz? Ortak bir teşebbüse dâhil olan herkes, teşebbüsün meydana gelmesinde mutabık değildir. Katılımın gönüllü olup olmadığına ve kuralcı sonuçlar içerdiğinin bilinip bilinmediğine dayanır. Kleinig, tabii ki bu son noktanın farkındadır ve rızaya tekabül eden katılım türünün oluşması için gerekli daha öte koşulları da düşünür. Ama yalnızca yukarıda, Bölüm I'de verilen rıza tanımına eşit koşullar yeterli olurdu. Bir defa açıklamaya dâhil olduklarında, katılım, birçok rıza durumunun önemsiz bir parçası olmaktan çıkar.

Kleinig'in hatası bilindiktir. Kleinig, rızanın ana unsurunun, kuralcı durumu değiştirdiğine olan inanma eylemi olduğunu ve geçerli rızaların bağlayıcı gücünün gerekçesinin, belli koşullarda insanların kasıtlı olarak kuralcı durumu değiştirmesine olanak sağlama arzusu olduğunu fark edemez. Bu yüzden, rızanın bir yaygın sonucunu, örneğin rıza göstererek kişinin bir iştirakin katılımcısı olmasını, onun aslıyla karıştırır.

İhtiyacımız olan ise, rızayı tanımadan genişletmek değil de genel haliyle rızayı geçerli kılan nedenlerin ve özellikle otoriteye rızanın, rızayı içermeyen bazı diğer durumlara da uygulanıp uygulanamayacağını denemektir. Bence olabilirler.

---

30 Yorumlarım, risk varsayımının rıza durumuna özellikle dokunmaz. Örneğin, bkz B. Friedman'ın, Kanada Hukuk Reformu Komisyonu raporu, konuyla ilgili yazıları inceler ve risk beklentisiyle ilgili yasal bir doktrin oluşturma amacıyla bilinçli bir eyleme rıza göstermenin incelemesini destekler. Burada da, diğer yönlerden konunun esasını reddetmezken, bilinçli yetkilendirme esasını dışarıda bırakarak rıza açıklaması olmakta başarısız olduğunu düşünüyorum

31 'Rıza Etiği (The Ethics of Consent)', Canadian Journal of Philosophy suppl. vol. 1982, sf. 91.

Birçok kişi kendisini devlet otoritesinin altında kabul eder. Aşağıda incelenecek sebeplerden dolayı, bu inanç çoğunlukla yasalara itaatin lağvedilebilir zorunluluğuna inançla kendisini açıklar. Bazılarının bu görüşü, onların başka inançlarıyla uyum göstermez ve onların herhangi bir itaat vazifesinin kabulünün tutarlı bir gerekçesine inanç atfedilemez. Diğerleri, zorunluluğun, geçmiş yıllarda birkaç yazar tarafından reddedilen, filozofların itaat etme vazifesini desteklemek için kanıt olarak sundukları türden nedenlere dayalı olduğunu düşünür.[32] Bundan aşağıda kısaca bahsedilecektir. Halen böyle yanıltıcı savlar sunmayan, ama vazifeyi üzerlerine zorunlu olarak kabul edenler bulunur, çünkü devletin yurttaşı ya da toplumun üyeleridirler, devlet kendi devletleri veya yasalar kendi yasalarıdır. Görüşlerinin içeriğinin bu olduğu kanaatine varabildiğimiz sürece, kendilerini ifade etme yolunun bu olup olmaması önemli değildir. Böyle görüşler, çoğu zaman, otoritenin sebepsiz olarak körü körüne kabulü olarak kınanır. Bu bir hatadır. Sahiplenicilerinin, toplumlarıyla kendilerini tanımladığını ve kendi tavırlarının yansıması olarak kabul ettikleri yasalara itaat vazifesi altında olduklarını kabul ettiklerini ima ederler.

Bu tavır rıza değildir. Özel bir eylem ya da özel bir zamanda başlatılan bir şey de değildir muhtemelen. Bir topluluğa dâhil olma ve onunla kendini özdeşleştirme hissine kavuşma işlemi kadar uzun bir kademeli sürecin ürünüdür muhtemelen. Bu yüzden kuralcı sonuçları olacağına inanılan bir eylemin yapılmasıyla alakalı olmak zorunda değildir. Fakat nispeten adil bir toplumda bu yasalara itaat zorunluluğuna inanç, bu hukuka saygı tavrı, rızayla alınmış bir vazife kadar ve de tam olarak aynı nedenlerden dolayı geçerlidir. Araçsal olarak aynı şekilde kullanışlıdır ve topluma aidiyetin aynı değerde tavrının bir dışa vurumudur. Bu sebepten, bunu paylaşan kişiler, kendi ahlak dünyalarının bir yerde yazarları olduklarından, kendi yaşamlarının bir idaresi olarak elde ettikleri yasalara itaat vazifesi elde ederler.

Bu tür araçsal olmayan gerekçenin rızaya uygulandığını ve otoritesine rıza göstermiş yurttaşları üzerindeki devlet otoritesinin kurulmasına katkıda bulunacağını düşünersek, aynı sav, saygı tavrı üzerindeki otoriteyi kurmak için de kullanılabilir mi? Bariz bir itiraz, saygı tavrının, vazifelerinin

---

32 Bkz. R. P. Wolff, *Anarşizmin Savunması (In Defense of Anarchism)*, New York, 1970; M. B. E. Smith 'Yasalara İlk Bakışta İtaat Görevi Var Mıdır? (Is There a Prima Facie Obligation to Obey the Law?)', Yale Law Journal 82 (1973) 950; A. Woozley, *Yasa ve İtaat (Law and Obedience)*, London, 1979; A. Simmons, op. cit.; J. Raz, *Hukuk Otoritesi (The Authority of Law)*, Oxford, 1979, blm. 12. Aşağıda anlatılan hukuka saygı tavrının daha ileri bir açıklaması için bkz Raz ibid, blm 13.

kaynağı olarak saygıyı gösterenlerce kabul edilmemesidir. Bunun, devletin bağımsız olarak tesis edilen otoritesinin gücüyle yurttaşları üzerine getirdiği bir gereklilik olduğu düşünülür. Bu durumun kuvveti yukarıda tanınmıştır. Saygı tavrının hatalı varsayımdan başka bir şeye dayanmadığı yerde ve kişinin tavırları ve inandıklarına uyum göstermediği yerlerde, otoritenin temeli olamayacağı kabul edilmiştir. Fakat birçok kişinin düşüncelerinin bazen olduğu gibi kötü şekilde ifade edildiğinden, çoğu zaman otoriteye yarı gönüllü işlevsel boyun eğme varsayımına eşit anlamlıdır, çünkü sahip olmak için ahlakî olarak değerli bir tavırdır.

Durumun iki özelliği, tavrın karakterini belirsizleştirir. İlk olarak, kişinin topluluğuyla kendini özdeşleştirmesinin ahlakî olarak değerli olduğundan ve bunu açığa vurmak için devlet otoritesinin kabulünün uygun bir yol olmasından (tek yol değil ama), kişi şu sonuca varabilir; devlet otoritesini kabullenmek zorunludur, ya da devlet, bu kabulden bağımsız olarak otorite sahibidir. Söz vermenin benzer durumları üzerine düşünceler bu izlenimi dağıtır. Belirli bir söz vermenin ahlakî olarak değerli olduğu (örneğin, bir arkadaşa kendisi öldüğünde, çocuğu yetişkin değilse ona bakacağına dair söz) ama söz verme zorunluluğu olmadığı anlar vardır (hatırlayınız, bu örnekte kişi, arkadaşına yardım etmenin başka yeterli yollarını bulabilir). Tabii ki, kişi, sırf söz vermek iyi bir şeydir diye söz vermediyse, çocuğa bakma zorunluluğu yoktur.

İkincisi, saygı tavrının kendisi otoritenin meşruiyetinin kaynağıysa, o halde kendi kendini tanımlayan bir tavırdır. Otoriteye saygı duyar çünkü meşrudur. Meşrudur çünkü saygı duyulur. Kişi, saygı duyulduğu gerçeğine dayanarak otoriteye saygı duyar. Yine, biraz farklı bir özelliğe sahip olsa da kendini kaynak gösterme kriteri geçerli rızanın ve söz vermenin analizleri için geçerlidir ki bunlar normatif durumu değiştirdikleri inancıyla üstlenildikleri için normatif durumu değiştiren eylemlerdir.

e. Siyasi Görev

Sonuçlarımız ılımlıdır. O kadar ılımlıdır ki, bazıları onları rahatsız edici bulur. Nispeten adil devletlerin otoritesine rıza gösterenler ya da onların yasalarına saygı duyanlar, onların otoritesine tabidir ve yasalarına itaat etmek zorunluluğundadır. Fakat herkes rıza göstermez ya da bu tavırda bulunmaz. Bunu yapmayanlar, herhangi bir yanlıştan dolayı suçlu bulunamazlar. Rıza ya da saygı yoluyla üstlenilen vazifeler, gönüllü ya da yarı gönüllü vazifelerdir. Onları üstlenenleri bağlar. Bazen, insanlar, onları üst-

lenmek için nedene sahiptir, ama yalnızca nadiren, üstlenmeyerek hata yaparlar. Yukarıda yazıldığı üzere, her ne kadar biri toplumuyla özdeşleşmeyi değerli bulsa da, bu, yasalara saygı duymaktan başka yollarla da gösterilebileceğinden ne yasalara saygı duyma vazifesinin temeli ne de hükümetlerin tüm yurttaşları üzerindeki genel otoritesinin temeli olabilir.

Gönüllü ya da yarı gönüllü olarak kendilerini nispeten adil hükümetlerin otoritesi altında konumlandırmayanlar, kendi ülkelerindeki böyle bir hükümet otoritesini kısmen ya da nitelikli olarak tanımakla yükümlüdür. Özellikle de otoritesi, bireylerin garanti altına almak için nedenlerinin olduğu, gerçekleşmesi için toplumsal eşgüdümün gerekli ya da yardımcı olduğu, ve elde etmek için en kesin yolun bu olduğu hedeflerini garanti altına almaya yetecek ölçüde tanınmalıdır. Bu tür düşünceler iyi derecede bir ortak otoriteye yol verir, yani bir devletin tüm yurttaşları üzerindeki otoritesini bazı alanlardaki meselelerde meşrulaştırır. Bunun ötesinde, örneğin daha üstün uzmanlık, ekonomi girişimi, ayartmalara ve şantaja karşı bağışıklık gibi başka düşüncelere dayanan diğer meselelere dair otoritesi olacaktır. Bunlar, toplumun büyük kesimini çoğunlukla aynı şekilde etkileyecektir. Fakat burada kişi, ayrıca, bir derece bireysel farklılık da bekleyebilir. Devletin otoritesi, kişisel koşullarına bağlı olarak, bazı bireyler üzerinde diğerlerinde olduğundan daha büyük olabilir. Aslında, bireysel karar ve mizaca da biraz bağlı olan nedenlerden dolayı farklılık gösterebilir. Bir kişi, vaktinin daha büyük bir kısmını başka uğraşlara ayırmak isteyebilir, ve bunun için de, başkasının kendi başına karar vermek isteyebileceği diğer birçok konuda nispeten adil ve yetkin bir devletin otoritesini kabul edebilir ve akıllıca karar verebilmesini sağlayacak gerekli zamanı ve çabayı yatırmaya niyetli olabilir.

Siyasi otoritenin normal kullanımı, yasalar yapmak ve yasal olarak bağlayıcı emirler vermektir. Bu yüzden siyasi otoritenin gerekçesine dair çoğu tartışma, yasalara itaat zorunluluğu düşüncesi tarafından üstlenilmiştir. Eğer yasaya itaat vazifesini yasaya itaati gerektirdiği için itaat vazifesi olarak anlarsak, o zaman iki soru birdir. Bu, şunu içerir: Yukarıda belirtildiği gibi, yasaya itaatsizlik ancak, var olan bir yasal doktrinin manasında gerekçelendirilmişse gerekçeli olur. Hukuk, bir kişinin resmen suçlu olduğu belli vakalarda birçok savunma doktrini ve yargılamaktan kaçınılması talimatı doğrultusunda, yasalara itaatsizliğin bazen meşru olduğunu tanır.[33] Fakat yasaya itaat vazifesi, bugün siyasi yazında anlaşıldığı üzere,

33 Bütün savunma doktrinleri itaatsizliğin meşruiyetinin varlığını tanımaz. Nefsi müdafaa tanır, ama delilik savunması yalnızca bir bahane sunar. Benzer şekilde, yargılamamak için hoşgörü

yalnızca ilk görüşte vazifedir. Böyle bir vazife, çoğu zaman itaat etme nedeninden öte bir şey olmadığı düşünülerek, hukukun otoritesinden başka nedenlere dayanabilir. Otoritenin tanınmasını dışardan getirmesine gerek yoktur.

Yabancı bir ülkeyi ziyaret ederken örneğin, üniversitemin adını küçültürsem endişesiyle kendimi oranın yasalarına itaat etmek zorunda hissedebilirim. Bu, o devletin otoritesini tanıdığım anlamına gelmez. Otoritesini reddetmek ve yurttaşlarını ayaklanmaya kışkırtmak dâhil alaşağı etmek için elimden geleni yapmakla tutarlıdır bu. Ya yasal oldukları yere kadar ya da üniversitemin itibarı benim devrimci faaliyetlerimin önemi tarafından riske atıldığı yere kadar bu tahripkâr faaliyetlerde bulunacağım. Bu benim otel yönetimiyle ya da esnafla, otobüs şoförü ve benzerleriyle olan ilişkilerimin durumuna benzemez. Gizli polisle karşılaştığımda, sansüre karşı ayağa kalktığımda ya da farklı adaletsizlik veya baskılarla çatıştığımda yasalara uymamak için bir neden verebilir.

Devlet otoritesinin sınırlarını aşan konularda yasalara itaat için ilk bakışta bir zorunluluk var mıdır? Bu konuda en çok başvurulan sav, adil kurumların desteklenip ayakta tutulması vazifesine dayanır. Sav iki parçaya ayrılabilir. İlkine göre, devletin nispeten adil olduğu yerde kişi onu desteklemeli ve sürdürmelidir. Bu, savın ikinci aşamasına yol açar, bu da, yasalara itaat etmemenin onun otoritesini baltaladığı ve bu yüzden de adil kurumları destekleme zorunluluğuna karşı olduğunu savunur. Savın bu ikinci kısmı sorunlu olandır. Siyasi olarak daha kırılgan belli başlı yasalara itaat vazifesini beraberinde getirebilir. Fakat bu, ne kadar küçük olursa olsun yasaların en ufak bir ihlalinin, devletin, hukukun ve düzenin varlığını tehlikeye attığını farz eden aşırı duygusal bir abartıdır. Birçok sınır ihlalinin, anlaşma ihlalinin, lisans ihlalinin ve benzerlerinin, başka açılardan üzücü olmalarıyla birlikte, devletin ve hukukun istikrarıyla şu ya da bu şekilde bir alakası yoktur.

Adil kurumları destekleme görevi yasalara itaat vazifesini tesis etmekte başarısız olurken, yasaların hükümetin meşru otoritesini aştığı durumlardaki koşullarda yasalara itaat etme nedenleri de sunabilir. Birçok durumda, insan haklarını ihlal eden ve toplumu ya da bir kısmını baskı altına alan yasalar, nispeten adil olan kurumların istikrarını veya hatta var oluşunu tehlikeye atmadan çiğnenemezler. Ayrıca, adil kurumları destekleme ve var

---

bazen amacımızla ilintisiz nedenlere dayanır, örneğin yargılama yaygın ayaklanmalara sebep olabilir.

etme vazifesinin, bazı yasalara itaatten çok daha öte görevler getirdiğini akılda tutmak gerekir. Hukuka uygun grevler, toplumsal yapıyı yasadışı eylemlerden çok daha fazla tehdit edebilir. Ayrıca gösteriler, toplu seçim boykotları ve benzeri siyasi eylemler de böyledir. Adil kurumları destekleme görevi, sözde ve işte destek gereksinimine varır, en yaygın şekliyle belirli bir siyasi katılım derecesinde.

Önemine rağmen, adil kurumları destekleme ve sürdürme görevi, devletin yapmak için meşru olduğu yasalara bile uymaya genel bir neden oluşturmada başarısız olur. Bu başarısızlık, ne kadar adilane olursa olsun hükümet ihtimalini baltalamaz mı? Bir hükümetin gücünün, onun otoritesini kabul etmeyen kişiler üzerine genişleyebileceğini ve çoğu zaman da öyle olduğunu hatırlamak önemlidir. Onun gücüne tabidirler çünkü kısmen, onun otoritesini kabul edenler onun talimatlarına itaat etmeye isteklidirler, bu talimatlar onun otoritesini kabul etmeyenleri bile etkiliyorken. Kabaca ve hızlıca, bir hükümetin halkı nasıl kontrol edip etkilediğini üçe ayırabiliriz.

Birincisi, bazıları otoriteyi kabul eder ve talimatlarına itaat eder çünkü bağlayıcıdır. İkincisi, hükümet insanların içinde yaşadığı doğayı fiziksel, ekonomik ve sosyal olarak yönlendirir ve yönlendirebilir. Yollar inşa eder, tepeleri düzleştirir, kanallar açar, limanlar yapar, işçi çalıştırır, hizmetleri dağıtır. Bunların hepsiyle ve benzer yollarla devlet, insanlar üzerinde otorite kullanmaya yeltenmeden, insanlar üzerinde gücünü kullanır ve onları kontrol eder. Son olarak, hükümet, yasa ihlalleri ve insanların haklarının ihlallerine çareler sunarak insanları kontrol eder. Hukukun otoritesine tabi olmayan insanlar, ihtiyatlı sebeplerden dolayı kurallara itaat ederler, çünkü itaat etme görevleri olmasa bile, itaatsizlik faydadan çok zarar sağlayacaktır. Böylesi yasal olarak getirilmiş çarelerin devlet otoritesine ve onun yasalarına tabi olmayan kişilere bile uygulandığında ahlakî olarak meşru olabileceğini görmek adına burada kısa bir süre için durmaya değer. Hakaret yasası örneğini düşünün. Onun, olması gerektiği şey olduğunu var sayarsak, yasadan bağımsız olarak zaten var olan ahlakî bir hakkı yasaya dâhil etmekten başka bir işe yaramaz. Hakarete uğramış kişiyi tazmin etme görevinin kendisi, ahlakî bir görevdir. Zararı tazmin etmemekte direnen bir kişiye karşı böyle bir görev uygulamak, ahlakî olarak meşrudur, çünkü hakarete uğramış kişinin ahlakî hakkını korur. Böyle bir eylemi gerekçelendirmek için kişinin hukuk otoritesini hakaret edenin karşısına çıkarması gerekmez. Yasa, onun üzerinde otoriteye sahip olmayabilir. Bu fark etmez. Böyle durumlarda yasanın önemi, ahlakî görevlere uyulmasını sağlayacak bir güç

merkezi yaratmaktır. Bunu, hükümet yetkilileri üzerinde kullandığı otoriteden hareketle yapar, ve toplumun çoğu, kendileri devlet otoritesine tabi olmadıkları durumlarda bile ahlakın uygulandığını görmek ister.

Bu durum genellenebilir. Nispeten ahlakî olarak aydınlanmış topluma hükmeden nispeten adil bir devlet düşünün. Böyle bir devlet, tam olarak herkes üzerinde belli konularda (bireylerin, başka türlü elde etmesi çok daha zor olan toplumsal eşgüdüm gerektiren hedefleri aramak için sebepleri olduğu durumlarda) ve farklı kişiler üzerinde çeşitli derecelerde, ya normal gerekçelendirme tezi tarafından kapsanmış diğer etmenler ışığında ya da rıza ya da saygıyla gönüllü boyun eğme yoluyla daha kapsamlı otoriteye sahiptir. Bu otoriteye sahip olduğu için, otoritesinin erişiminin ötesindeki insanların kaderlerini yukarıda bahsedilen iki şekilde etkileyebiliyor. Çevreyi yönlendirir, ve ahlakî görevleri kabullenmeme eğiliminde olanların bunlara uymasını sağlar. Böylesi bir eylemin otoriteyi aştığı gerçeği, onun meşruluğu üzerine şüphe düşürmez. Böyle durumların hepsinde devlet, başkası üzerinde hiçbir otoritesi olmadan davranışlarıyla onların kaderini etkileyebilecek ve reddettikleri halde insanları ahlakî bir göreve itaate sınırlar dâhilinde zorlayabilecek her bir özel bireyin durumuyla kıyaslanabilecek bir konumdadır.

Sonuçlarımızın yanlış yönlenircesine endişe verici görünümü, mutabakat istendiğinde yalnızca bazı zamanlar, ve çoğu zaman hayal edilenden daha az, hükümetin meşru otoritesine ve çoğunlukla da başka düşüncelere dayalı olduğunu gösterdikleri gerçeğinden kaynaklanır.

Teorik olarak, az evvelki tartışmanın ana sonucu, şu meselelerin ayrılığına olan vurgudadır; (1) devletin otoritesi; (2) meşru kuvvetinin alanı; (3) adil kurumları destekleme vazifesi; (4) yasalara itaat vazifesi. Birbiriyle şüphesiz şekilde alakalı olan bu dört meselenin her biri, bağımsız değerlendirmelere neden olur. Devlet otoritesinin ana meselesini değerlendirmedeki en önemli sonuç, otoritenin araçsal olmayan temelinde kişinin toplumuyla kendini özdeşleştirmesinin nispi bağımsızlığındadır ki bu da yine de normal gerekçelendirme tezince konulan sınırlara tabidir.

Bizim sonucumuzun kafa karıştırıcı yönü, şu soruya bir evet ya da hayır cevabı vermeyi reddetmesindedir: Devletin otoritesi meşru mudur? Farklı insanlarla ilgili olarak çeşitli açılardan meşru olduğu sonucuna varmıştık. Turistleri ve geçici mukimleri ilgilendiren durumları düşünmeye alışkınız. Aynı mantığı herkese uygulamamızın vakti geldi. Bazen bunun, soruna yeni bir bakış olduğu yakın zamana kadar bütün siyaset teorisyen-

lerinin genel olarak yasalara itaat vazifesine inandıkları söylenir.[34] Fakat aslında burada savunulan konum, bir itaat vazifesini, birey ve devleti arasındaki özel bir ilişkinin sonucu olarak kabul eden geleneksel bir görüştür. Bu, geleneksel olarak, birey ve toplumu arasındaki bazı doğal ilişkiler kapsamında ifade edildi. Bireyci teorisyenler bunu, toplumsal mutabakat olarak ifade etmiştir. Yalnızca yakın zamanlarda siyaset teorisyenleri, vazifenin böyle bir ilişkiden bağımsız olarak kurulabileceğini hayal etmiştir. Bu bölümlerde desteklenen görüş, en çok, birey ve toplumu arasındaki doğal ilişki denen şeyi vurgulayan geleneksel görüşe yakındır. Hukuka saygı tavrının evrensel olmadığı sonucu, eğer yeniyse, modern toplumların geliştirdikleri yolun bir yansımasıdır ve felsefi bir yenilik değildir.

34 P. Soper, *Bir Hukuk Teorisi (A Theory of Law)*, Cambridge Mass., 1984.

II: Mükemmeliyetçilik Karşıtlığı

Sahne, ana konumuzun incelenmesi için kuruldu. Kurulumun gerekçesini ve siyasi otoritelerin işleyişine yön veren düşünce türlerini oluşturduktan sonra, artık bunlardan hangilerinin bireysel özgürlüğü koruduğunu sorabiliriz. Yani, ilk kısım, siyasi otoritelerin kuralcı incelemelerinin yapılması gereken çerçeveyi açıkladı. Kitabın geri kalanı, bu çerçeveyi, bireysel hürriyetin siyasi olarak korunması ve teşvik edilmesi uygular.

Otorite teorisinin ana hatlarını çıkarırken, adil devletlerin (ve çoğu zaman adaletsizlerin de) farklı insanlar üzerinde çeşitli derecelerde otoriteye sahip olduğu kademeli yaklaşımın önemine fazlasıyla dikkat edildi. Tüm siyasi otoritelere, ilkeli olan genel sınırlar olup olmadığı açık bir soru olarak bırakıldı. Siyasi hürriyet değerinin bir açıklaması, devletlerin iktidarına bu tür sınırlar getirmesidir. Bu açıklamada liberalizm, sınırlı devlet doktrinidir. Liberalizmin bu yorumunu benimseyen iki önemli ve etkili doktrin, bu kitapta incelenecektir. Daha iyi bilineni, yani devlet gücünün, saygı duymak zorunda olduğu insan hakları tarafından kısıtlandığı gerçeği, Bölüm Üç'te incelenecek. Bölüm İki, şu an çok meşhur olan mükemmeliyetçilik karşıtlığı doktrinine adanmıştır.

Devletlerin adım atamayacağı bireysel faaliyet alanının sınırlanmasında idari gücün sınırlanmasını düşünmek doğaldır. Bireysel özgürlüğün, kamu müdahalesinden muaf, girilmesi yasak bir yerde oluştuğuna dair algılamalar, kitabın Üçüncü Bölümü'nde kısaca ele alınacaktır. Otorite tartışması, bizi, farklı türden sınırlamaların varlığına çoktan hazırlamıştır. Bu kısım, aynı kurumca etkilenmiş iki tür kısıtlamayla ilgilidir, ikisi de tek gerçeği yakalama peşindedir. Biri, idarelerin, ahlakî ideallerin doğruluğu ya da yanlışlığına, veya iyilik kavramına kör olması gerektiği görüşüdür. Yani, iyiliğin herhangi bir kavramının geçerliliği, ikna ediciliği, ya da doğ-

ruluğu, yahut da başka bir tanesinin yanlışlığı, geçersizliği, aptallığı bir idari eylemin gerekçesi olamaz. Bununla ilişkili bir diğer görüş de, hükümetlerin farklı insanların iyilik algısına yaklaşımının tarafsız olması zorunluluğudur. Yani hükümetler, bireylerin kendi iyilik kavramlarına uygun şekilde yaşamasını ne destekleyecek ne de buna ket vuracak şekilde kendi eylemlerini konumlandırmalıdır. İki doktrin de insanların, kendi yaşamlarını nasıl süreceklerine karar verecek özerk ahlakî failler olduğu ve hükümetlerin kendi doğru ya da yanlış kavramlarını onlara zorlayacak otoritesi olan ahlak yargıcı olmadığı fikrinden etkilenmiştir. Bu sebepten, mükemmeliyetçilik karşıtlığı çoğu zaman siyasi özgürlük doktrini olarak kabul edilir. Teokratik devletleri, komünist ya da faşist devletleri ve benzeri rejimleri Batı'nın liberal demokrasileriyle kıyaslarken, aradaki farkın liberal devletlerin farklı iyilik ideallerini yüceltmesi olduğunu söylemek değil de, hiçbirini yüceltmediğini söylemek makul olur. Toplumun ahlakî mizacını devletin bir numaralı işlevi olarak kabul eden liberal olmayan devletlerden farklı olarak, liberal devletler böyle faaliyetlerden sakınır. Devletin, halkına iyilik algısı kabul ettirmeye hakkı olduğu fikrini reddederler. Bu kendini tutma da liberal rejimlerde siyasi hürriyetin temelini oluşturur.

Bu yüzden, mükemmeliyetçilik karşıtlığı ilkeleri, bir siyasal teorinin temelini oluşturmak için kullanıldığında, liberal dünya görüşü anlayışının çekirdeğini anlama girişimi olarak algılanabilirler. Tarafsız siyasi kaygıların çeşitli ilkelerinin tüm destekçileri, onları liberalizmin açıklamaları olarak ilerletmez, ama onları yetiştiren tabiatları ve kültürleri onlara bu kişilikleri bahşeder.

Fikirlerin tarafsızlığı ve hariciyeti arasındaki ayrım ikisinden birinin destekçilerince nadiren çizildiği için, sonraki iki bölümde yer alan tartışma yakinen birbirlerine bağlıdır. İlgi odağı, Bölüm Beş'te tarafsızlıkta ve Bölüm Altı'da fikirlerin hariciyetinde olacaksa da, bir doktrinle ilgili öne sürülen durumlardan birçoğu diğeri ile de ilgilidir, ve her ikisi de incelenene kadar genellikle mükemmeliyetçilik karşıtlığıyla ilgili nihai sonuçlara ulaşılamaz. İki doktrini ve ortak kaynaklarını da sınayarak, liberal düşüncenin bu kolunda baskının önemini fark edebileceğiz. Hükümetlerin neden bu kadar sınırlı olduğu sorusuna ortak ama tek olmayan bir cevap olarak, hükümetlerin ellerinde baskıcı gücü tutması vardır. Baskının işe yararlığı, Bölüm Altı'nın başlıca konusu olacaktır.

5: TARAFSIZ SİYASİ KAYGI

Robert Nozick şunu söylemektedir: "Bir devlet ya da hükümet [yurttaşından] (başka bireylerin yapmadığı yerde) biat talep ediyorsa, ihtimamla yurttaşları arasında *tarafsız* olmak zorundadır."[1] Eşitlikçi bir liberal iknanın yazarları, çoğu zaman, yorumlamaları farklı olsa da aynı duyguları alkışlamakta hürriyetçi liberallere katılır.

Mükemmeliyetçilik karşıtı ilke, iyi yaşam fikrinin uygulaması ve yüceltilmesinin, her ne kadar kendi içinde değeri olsa bile, idari eylem için meşru bir neden olmadığını öne sürer. Siyasi tarafsızlık doktrini, bunu, tarafsızlık siyaseti üzerinden uygulamaya çalışır. İdari eylem, iyi yaşam idealiyle ilgili olarak tarafsız olmalıdır.[2] Böyle bir doktrin, kısıtlama doktrinidir. İdari kısıtlama doktrinleri, idarenin, belli değerli hedefleri gözetmek ya da denese geliştirebileceği belli devlet işlerini kesintisiz yürütebilmek için talep ettiği hakkı reddeden doktrinlerdir. Göreceğimiz gibi, hepsi olmasa bile birçok liberal siyasi özgürlük teorisi, bir ya da daha fazla kısıtlama ilkesinin desteklenmesine dayalıdır, tarafsızlık ilkesi bunlardan biridir. Kısıtlama ilkeleri, iyi ya da değerli hedeflerin amaçlanmasını sınırlar, eylemi, eylem için geçerli ve anlamlı nedenlerle hariç tutar, ya da değiştirilmesi için oldukça iyi nedenlerin olduğu durumları korumak için idareye katılabilir. İyi nedenler için eylem gerektirmeye ya da değerli durumları sürdürmek için özel bir ilkeye ihtiyaç yoktur. Siyasi tarafsızlık doktrini, iyinin geçerli ve geçersiz idealleri arasında tarafsızlığı savunduğu için kısıtlama doktrinidir. Hükümetin, kabul edilemez idealleri savunmaktan kaçınmasını talep etmez. Hatta, hükümetin eylemlerinin kabul edilebilir ideallere kabul edi-

---

1 R. Nozick, *Anarşi, Devlet ve Ütopya (Anarchy, State, and Utopia)*, New York, 1974, sf. 33.

2 Doktrinin bu yorumu, bireysel siyasi eylemin (seçimlerde oy kullanmak vs.) doğruca iyiliğin bir kavramının yüceltirmesi amacı taşıyıp taşıyamayacağı konusunda sessizdir. 'Tarafsız' yazınlarda buna ayrı bir mesele olarak çok az ilgi gösterilmiştir.

lemeyenlerden daha fazla yardım etmediğinden emin olmasını emreder, eylemlerinin yanlış ideallerin sebeplerini doğru olanlardan daha fazla engellemediğini sağlamak için.

Mükemmeliyetçilik karşıtlığının, kişinin yapabileceği kadar iyilik yapmasına değil de kısıtlamaya dayandığı gerçeği, ona biraz çelişkili bir hava katar. Ama onun devasa sezgisel çekiciliğini reddetmek olmaz. Sezgisel boyutta, mükemmeliyetçilik karşıtlığı, yoğunlaşmış kuvvet ve bürokrasiye yaygın güvensizliğe yanıt verir. İyilik ideallerinin herhangi bir siyasi takibinin baştan savılıp çarpıtılması olasıdır. En iyi niyetler ve en bilinçli konsey, devlet eyleminin mekanizmasına dâhil oldukları zaman muhtemelen sonuca götürmez. Bunun ötesinde derinden hissedilen şu fikir birliği vardır; hiç kimsenin, kendi iyi yaşam algısını diğer yetişkin kişilere dayatmak maksadıyla devlet mekanizmasını kullanma hakkı yoktur.

Kitabın devamında, bu sezgilere dayanan farklı yanıtları ele alacağız. Burada özellikle bir örneğin bahsi yeterli olacaktır. Zorunlu askerliğe ve belki de bazı başka yasal görevlere vicdani red hakkı, geçerli bir iyi kavramına, kavrama derinlemesine karşı olan kişilerin gırtlağından bu kavramı zorla geçirmeyi reddedip katkıda bulunarak meşrulaşabilecek olan hedeflerin siyasi takibini birleştirir. Başka bir deyişle, mükemmeliyetçilik karşıtlığına bir alternatif, mükemmeliyetçi ideallerin nasıl takip edileceğini belirleyen seçim imkânlarına gelen sınırlamadır. Bir bakıma mükemmeliyetçilik karşıtlığı yalnızca, kişinin iyi kavramlarını takip etmesini sağlayabilecek araçların kullanımının daha aşırı bir kısıtlanmasıdır. Bu tür amaçları takip etmede herhangi bir siyasi aracın kullanımının uygunluğunu reddeder.

Önce, siyasi tarafsızlığın anlamını (Bölüm Bir) ve onun ihtimalini (Bölüm İki) inceleyeceğim. Bunun için geliştirilen gerekçelerin bazılarının ele alımı, onun ikna kabiliyetine şüphe düşürecektir. Argüman, bir sonraki bölümde ideallerin siyasetten hariç tutulması ilkesi incelenene dek sonuçlandırılmayacaktır.

a. Tarafsızlık Biçimleri

Nozick, yukarıda verilen alıntısında, bireyler arasındaki tarafsızlığı yazar. Ben, iyiliğin idealleri ya da kavramları arasındaki tarafsızlığa atıfta bulundum. İki fikir, diğeriyle yakinen alakalıdır. Bireyler arasındaki ayrım, diğerlerine kıyasla bazılarının iyilik ideallerinin gerçekleştirmesini kolaylaştırmasından oluşur. Fakat siyasi tarafsızlığın iki ilkesi arasında ayrım yapmak önemlidir:

Kapsam İlkeleri

A: Kişinin sahip olduğu iyilik idealini uygulama ihtimaline karşı her bireye tarafsızlık.

B: A'daki gibi tarafsızlık, fakat bununla birlikte bir kişinin, iyilik kavramlarından birini diğerine tercih edeceği ihtimalinin göz önünde bulundurulması.

B, daha aşırı olan ilkedir ve A'yı tercih etmek için özel bir nedenin olmadığı durumlarda ve tarafsızlığı savunan yazarların bu konuya dair çok az şey söylediğinden yola çıkarak, tarafsızlık doktrininin B'deki haliyle tarafsızlığı savunduğunu kabul edeceğim.

Bir başka anlam karmaşası, tarafsızlığın seviyesini ilgilendirir. Siyaset genel olarak iyilik kavramları arasında tarafsız mı olmalı, yoksa tarafsızlık yalnızca anayasaya mı uygulanır? Birinci ve daha katı olan tarafsızlık doktrini, bireylerin kendi hayatlarında ve kendi toplumlarının yaşamlarında kendi ideallerini uygulamasına olanak sağlar, ama yalnızca siyaset dışı araçlar kullandıkları sürece. Gönüllü dernekler kurabilirler, mahalleleri satın alabilir ve oradaki mülklerin kullanımına dair kısıtlayıcı sözleşmeler getirebilirler; işe alım koşullarını güvene alabilir, hayır kurumlarına bağışta bulunabilir ve kendi ideal toplum kavramlarını birçok yönden yüceltebilirler. Böyle eylemler, başarılı olduklarında, bazı iyilik ideallerinin takibini daha basit hale getirirken bazı diğerlerini zorlaştıracaktır. Fakat iyiliğin bir kavramını kolaylaştırıp bir diğerini zorlaştıracak olan bir planlama düzenlemesi, gençlerin eğitimini ya da otoyolların kullanımını ve benzerlerini etkileyecek hiçbir yasa geçirilemez.

İkinci ve daha az katı olan doktrin, ideallerin takibinde siyasetin kullanımına izin verir. Fakat bunun, herkese iyilik kavramını gerçekleştirmede ve desteklemede eşit fırsat tanıyan anayasal çerçevede yapılmasında ısrar eder. Anayasa tarafsızdır. Fakat yasalar böyle olmak zorunda değildir, ve bugün doğan birçok kişi, iyiliğin farklı kavramlarına ulaşma şanslarının bizim ve önceki kuşakların faaliyetlerinin sonucu olan yasalarca etkilendiğini görecektir. Yine, tartışmamıza daha katı olan doktrini arkaplan olarak kabul etmek en iyisi gibi görünüyor.

Tarafsızlık *ilkeleri* dendiğinde buna nelerin dâhil olduğunu fark etmek önemlidir. "Tarafsız olmak (...) söz konusu kişilere yardım etmek ya da onları baltalamak için aynı derecede elinden geleni yapmaktır."[3] Bu,

3 A. Montefiore'un editörlüğünü yaptığı, *Tarafsızlık ve Bütünlük (Neutrality and Impartiality)*, Cambridge 1975, sf. 5.

tarafsızlığın ilk anlamıdır. Buna ilkeli tarafsızlık diyeceğim. Bu anlamda kişi, ancak, tarafların geleceğini etkileyebildiğinde ve onlara eşit derecede yardımcı ya da köstek olduğunda ve bu şekilde davranmak için sebebi olduğundan böyle yaptığında, aslında yapılan eylem tarafların geleceğine eşit şekilde etki ettiğinde tarafsız olur. Tarafsızlığın ikinci bir anlamı, kişileri, tarafların geleceğini etkileyebildiklerinde ve tarafların geleceğini nedenlerine bakmaksızın eşit şekilde etkileyebiliyorlarsa tarafsız kabul eder. "Tarafsız" bu manada kullanıldığı zaman ondan, tarafsızlığın bir yan ürünü olarak bahsederim, çünkü burada tarafsızlık bir vekilin davranışının istemli sonucu değil de kazara bir yan ürünü olabilir.

Tarafsızlık ilkeleri, tarafsız olmak için nedenler olduğunu belirtir. Tarafların geleceğini eşit düzeyde (yan ürün tarafsızlığı) etkileyecek herhangi bir davranışla tatmin olurlar. İlkeli bir şekilde tarafsızca davranan kişilerce takip edilirler, çünkü bir tarafa diğerinden daha fazla yardım ya da engel olunması için bir neden olmadığına inanırlar. Bizim ilgimiz, tarafsızlık gerektiren siyasal teorilerdir, örneğin ilkeli bir biçimde tarafsızca davrananların takip ettiği. Bazı teoriler öyledir ki, onu takip eden davranışlar da bir yan ürün olarak tarafsızdır. Fakat onlar, bizim bakış açımızdan özel bir ilgi alanında değildir.

Tarafsızlık, bazen ilk görüşte istenmesi gerekli olarak düşünülür. Eğer öyleyse, tarafsız siyasi amaçların ilkeleri en azından ilk görüşte geçerlidir. Fakat yukarıda kabul edilen tarafsızlık tanımı, tarafsızca hareket etmenin adilce hareket etmek anlamına geldiği karışık anlayışta yerleşik olan, böyle bir görüşe bağlı değildir. Montefiore, tanıdık bir örnek verir:

> *İki çocuk, aralarındaki çekişmeye müdahale etmesi için babalarına gidebilir. Baba, eğer basitçe "müdahale etmeyi reddederse" büyük olanın, daha güçlü ve becerikli olduğundan üstün geleceğini bilebilir. Başka bir deyişle, tarafsız kalma kararı, şimdiki tanımımızın koşullarına göre, doğal olarak daha kuvvetli olan çocuğun galip gelmesine izin vermek olacaktır. Fakat bu, zayıf çocuğa, tarafsızlığın çok garip bir şekli olarak görünebilir.*[4]

Bu, babanın tartışmadan uzak dursa tarafsız olmayacağını mı gösterir? Tarafsızlık yalnızca adil çekişme araçlarıyla gerekçelendirilse bile (ve bunu hiç de kabul etmiyorum), adil çekişmeyi güvene alan bir davranışla özdeşleştirilemez. Bir davalıyı mahkemede temsil eden avukat, davayı adil hale getirmeye yardım eder ama avukat tarafsız değildir.

---

4 Aynı yerde, sf. 7.

Onun durumunda tarafsızca hareket etmek, adaletsizce hareket etmektir. Montefiero'nun örneğinin gösterdiği tek şey, ilk görüşte tarafsız olmayı gerektirecek nedenler olmadığında bile, tarafsız hareket etmenin adaletsiz olduğu durumların olduğudur. Verilen örnek, babanın tarafsız kalamayacağı değil, kalmaması gereken bir durumdur. Tarafsız siyasi kaygıların gerekçelendirilmesi sorunu, ahlakî ve siyasi tartışmaya davetiye çıkarır ve bu şekilde doğal tarafsızlık talebiyle çözülemez.

Tarafsız siyasi kaygı doktrininin destekçileri, birçok meselede farklılaşır. Fakat hepsi, yukarıda bahsedilen siyasi tarafsızlık ilkelerinden birini ya da diğerini destekler ve bunu, aşağıdaki, iyilik idealinin siyasi alakasını sınırlandıran kısıtlama ilkelerinin farklı biçimlerinden bazısıyla uygulamaya uğraşır.

Siyasi Tarafsızlığın Yorumları

1. Hiçbir siyasi eylem, iyilik idealini yücelttiği ya da bireylerin iyilik idealini takip etmesini sağladığı gerekçesiyle üstlenilemez, meşrulaştırılamaz.
2. Hiçbir siyasi eylem, eğer bir kişinin iyilik kavramından birini ya da diğerini destekleme ihtimalinde ya da onun iyilik kavramını gerçekleştirme şansında bir değişiklik yapacaksa, diğer bütün yöntemler üstlenilip bu tür etkilerin hepsini geçersiz kılmadıysa, üstlenilemez.
3. Devlet otoritesinin, sözcüksel olarak diğerlerine kıyasla önceliği olan ana hedeflerinden biri, tüm kişilerin kendi seçtikleri iyilik idealini yaşamlarında takip edip toplumlarında yüceltebilmesini garantiye almaktır.

İlk ilke, R.Nozick tarafından tarafsızlığın bir yorumu olarak sunulmuştur. Siyasi örgütlenmesi, mülk ve anlaşma yasaları, bazı iyilik kavramının uygulanmasını desteklediği için Devlet'inin tarafsız olmadığı görüşüne karşılık, Nozick cevap verir:

> *İnsanlara farklı şekilde çıkar sağlayan her yasaklama uygulaması, devleti taraflı yapmaz... Tecavüze karşı bir yasak taraflı mı olurdu? Varsayıma göre, insanlara farklı şekilde çıkar sağlardı; ama olası tecavüzcüler için yasağın cinsiyetler arasında taraflı olduğundan şikayet etmesi saçma olurdu. Tecavüzü yasaklamak için bağımsız bir neden vardır. Bağımsız olarak meşru bir yasağın farklı kişileri farklı şekillerde etkiliyor olması, minimal devletin yasakları ya da uygulamalarına benzer şekilde, onu gerekçelendiren (bu tür) sebepler*

> *için yapılmış ya da onların varlığını sürdürüyorsa (...) onu taraflı olarak kınamak için sebep değildir.*[5]

Nozick, kesinlikle, diğer tarafsızlık yorumlarının destekçilerinin karşı çıkmak zorunda olduğu bir durum ileri sürüyor. Onların tarafsızlık yorumuna göre, tecavüzün yasaklanmasının tarafsız olmadığını ima ediyor. Fakat onların, bu meydan okumaya hazır bir cevabı var. Üçüncü ilkenin destekçileri, tecavüzün yasaklanma sebebinin, işlenmesinin tecavüze uğrayan kişiyi kendi iyilik kavramına göre yaşamını sürdürme şansından yoksun bıraktığı olduğunu öne sürebilirler. Olası tecavüzcülere getirilen sınırlama, kişinin iyilik kavramını takip etmesinde eşit şanslar oluşturmaktan öteye gitmez. İnsanların, iyiliğin bir kavramını takip etme kabiliyetini sınırlar, ama toplamda fırsatları eşitlemek adına. Yukarıdaki ilkelerden ikincisini destekleyenlerin biraz farklı bir cevabı olacaktır.

Tecavüzün yasaklanmasının kendisinin taraflı olduğunu kabul ederek, devletin, olası tecavüzcülerin zararını, iyilik kavramlarının diğer yönlerinin farkına varma şanslarını artırarak, tazmin etmesini talep ederler. İlkesel olarak olası tecavüzcülerin tecavüz etme hakkından vazgeçmesi karşılığında zararlarının tazmin edilmesi gerektiği düşüncesinin, üçüncü ilkenin destekçilerinin cevabına da dâhil olduğuna dikkat edin. Yasağın, aslında yalnızca insanların kendi iyilik kavramını takip etme kabiliyetini eşitlediğini öne sürerler.

Durumun bu olmadığı anlaşılırsa, yasak, olası tecavüzcüleri muhtemel kurbanlarına verdiğinden daha fazla iyi yaşamı takip etme şansından mahrum ederse bunun kişinin iyilik kavramını takip etme kabiliyetinde bir eşitsizliğe yol açmadığından emin olmak için kişi o zaman siyasi çerçevenin diğer özelliklerini düzenlemek zorunda kalabilir. Birçok okuyucu, bunu, yukarıda bahsedilen ikinci ve üçüncü ilkelerin *reductio ad absurdum*'su *(olmayan ergi)* olarak kabul edip Nozick'e katılabilirler. Onların incelenmesine aşağıda tekrar döneceğiz. Nozick'in, tarafsızlığın alternatif yorumlarına kastettiği meydan okumanın gücü ne olursa olsun, kendi cevabının kendi savunmasını yapmak olan ilk amacını başarıp başarmadığı sorusu öylece durur.

Nozick'in vakası, bir kişinin, bir tarafı desteklemek ya da diğer tarafı engellemek maksadıyla değil de geçerli bağımsız bir nedenle hareket ettiği sürece tarafsızlığının bozulmadığı görüşüne dayanır. Eğer öyleyse, tabii ki

---

5 R. Nozick, *Anarşi, Devlet, Ütopya (Anarchy, State, and Utopia)*, sf. 272-3.

birçok insan için olduğu gibi Nozick'e de makul gelecek şekilde, kâr beklentisinin çoğu ticari faaliyet için geçerli bir neden olduğu varsayımına dayanarak, kâr maksadıyla çatışan taraflardan birine silah satımının kişinin tarafsızlığını bozmadığını söyleyebiliriz. Kişinin davranışının aslında taraflardan birine yardım ettiğinde kârın geçerli bir sebep olmadığını reddetmek için kişi özgür değildir, çünkü bu vakayı terk edip, tarafsızlığın kişinin davranışlarının sonucuna göre belirlendiği yukarıda benimsenen tarafsızlık görüşünü kabul etmektir. Nozick'in Devlet'i tarafsız değildir, ve onun ilkesi (yukarıda, ilke 1) tarafsızlık ilkesi değildir, ama tarafsızlık doktriniyle bir mükemmeliyetçilik karşıtlığı önyargısını paylaşır ve bu yüzden bir sonraki bölümde incelenecektir.

Aynı fikrin üçüncü ilkeye de uyduğu düşünülebilir. Herkesin kendi iyilik kavramını gerçekleştirebilmesini teminat altına almak, daha çok taraflı davranmayı gerektirir gibidir; bazılarının yeteneğini diğerlerinin aleyhine iyileştirmektir. İlke, mükemmeliyetçilik karşıtı bir ilkedir ama tarafsızlık ilkesi olarak kabul edilebilir mi? Ben, bu itirazın hatalı olduğunu ve üçüncü ilkenin bir tarafsızlık ilkesi olduğunu düşünüyorum. Buna, dar (siyasi) tarafsızlık ilkesi adı verilen ikinci ilkeden ayrışması için, kapsamlı (siyasi) tarafsızlık ilkesi diyeceğim. Özelliklerini en iyi şekilde, siyasi tarafsızlığın imkânsız veya hatta tutarsız olduğunu söyleyen itirazlar bağlamında birbiriyle rekabet eden iki tarafsızlık ilkesi olarak inceleyebiliriz.

b. Kesin Siyasi Tarafsızlığın İmkânsızlığı

Bizim kapsamlı tarafsızlık ilkemiz gibi bir doktrini belirtip savunmadaki en ciddi girişim J. Rawls'unkidir. Bu bölümdeki tartışmamız bu şekildeki tarafsızlık doktriniyle ilgili olsa da, Rawls'un yaklaşımı, barındırdığı sorunları yansıtmaya yarayacak.

Rawls, mantıklı bir şekilde fakat kişinin toplumdaki gerçek yerine, ona doğal olarak bahşetilenlere, ve *iyilik kavramına* bakmaksızın seçilen ilkelerin, tarafsız ilkeler olmaya mecbur olduklarına inanır. Asıl konum olarak tarif ettiği bu tercih koşulları altında, istenebilir toplumsal ve ekonomik koşulların keyfini süren bir toplumu yönetmek için mantıklı olarak seçilebilecek olan yalnızca bir dizi ilke olduğuna inanır. Bunlar, herkesin sırasıyla temel haklarını (ifade, din, vs. özgürlüğü) güvence altına alan eşit hürriyet ilkesi, ve katı eşitlikten sapma toplumun en kötü durumundakilerin şanslarını arttırması hariç, herkesin diğer öncelikli metaların (örneğin

kişinin iyilik kavramı ne olursa olsun istenebilecek olanlar, mesela zenginlik, gelir, fırsat, konum) eşit dağılımının keyfini çıkarmasını sağlayan farklılık ilkesidir. Rawls'un teorisi, yalnızca, yeteneğin eşit hürriyet ilkesine dayalı olması durumunda, iyilik idealini takip etmek için eşit yeteneğin gerekliliği konusunda kapsamlı tarafsızlıktan ayrılır. Geri kalanlar için, farklılık ilkesi, en alt tabakanın başlıca mallardan faydalanacağı yerde eşit dağıtımdan sapmalara izin verir. Son olarak, Rawls, yalnızca sınırlı bir yere kadar, kişinin doğal gelirlerine bağlı olan iyiliğin yüceltilmesi yeteneğindeki eşitsizlikleri düzeltmekle ilgilidir (farklılık ilkesi, toplumsal konularla ilgilidir, doğal, başlıca mallarla değil).

T. Nagel, Rawls'un adalet teorisini, iyiliğin farklı kavramları arasında tarafsız görünüp öyle olmamaktan dolayı eleştirir. Eğer Rawls'un teorisi bir tarafsızlık doktrinine dayalıysa bu, kapsamlı tarafsızlık doktrinidir. İtirazın amacımıza uygunluğu bu yüzdendir. Nagel konumunu şu şekilde açıklıyor:

> *Rawls'un asıl konumunun adalet kavramının temel bir özelliği, tarafların üzerinde anlaşmayabileceği özel bir iyilik kavramına dayanan adalet ilkeleri tercihine izin vermemesi gerektiğidir. Bu yapı, benim düşünceme göre, bunu başarmaz, ve bunun başarılı bir şekilde yürütülemeyeceğine inanmak için nedenler bulunur: Taraflar arasında anlaşma gerektiren herhangi bir varsayımsal tercih durumu, tercih nedenlerine kuvvetli kısıtlamalar getirmek zorundadır ve bu kısıtlamalar yalnızca bir iyilik kavramı açısından meşrulaştırılabilir. İçinde sahip olunacak tarafsızlığın olmadığı durumlardan biridir bu, çünkü tarafsızlık da diğer herhangi bir konum kadar meşruiyete ihtiyaç duyar. (s. 8-9)*[6]

Nagel'in dikkat çektiği konu, belirli bir iyilik kavramı bakış açısı dışında asıl konumdaki tercih koşullarını gerekçelendirmenin hiçbir yolu olmadığıdır. Fakat daha sonra bunun böyle olduğunu açıklar, en azından kısmen, çünkü bu tercihin kaçınılmaz diye düşünülen sonucu aslında tarafsız değildir:

> *Asıl konum, yalnızca tarafsız bir iyilik teorisini değil, ayrıca başkasının haklarına karışmadığı sürece biri için dilenebilecek en iyi şeyin, kendi yolunu sorunsuzca takip edebilmesi olduğunu söyleyen liberal ve bireyselci bir kavramı öngörür. Görüş, kitabın sonraki kısımlarında ikna edici şekilde geliştiriliyor, fakat karmaşık kişiliğinin anlamı olmadan.*

---

6 T. Nagel, 'Adalet üzerine Rawls (Rawls on Justice)', Philosophical Review 82 (1973) 220 , yeniden basım: *Rawls'u Okumak (Reading Rawls)*, ed. N. Daniels Oxford, 1975, tüm sayfa referansları bu kitaba aittir.

Bu genel tipin farklı yaşam planları arasında kurulum, tarafsızdır. Birçok iyilik kavramının bireyselci desene uymadığını görerek, bu, adalet ilkeleri için adil tercih durumu olarak nasıl tanımlanabilir? (s. 10)

Bu durumu yanlış yorumlamamak için dikkatli olunmalıdır. Rawls, çoğu zaman, bireylerin iyilik kavramını sanki kendileri için iyi yaşam görüşleriymiş gibi yazar. Fakat kendisi de genel olarak insanlar ve toplumun tamamı için iyi yaşam kavramının olabileceğinin farkındadır. Bireyler, iyiliğin bireyselci olmayan kavramlarını yüceltmek adına başlıca mallarını kullanabilirler. Nagel'in kendi deyimiyle, bireyler, başlıca mallarını, belli iyi tanımlanmış toplumsal yapı türlerinde ya da yalnızca toplu olarak belli yüksek insani değerlerin gerçekleştirilip daha alçak olanların ezilmesi için çalışan bir toplumda, veya yalnızca insanlar arasında belli bir ekonomik ilişkiler türü olunca hali hazırda iyi bir yaşama sahip olma fikrini uygulamak için kullanırlar. (s. 9) Rawls'un, Nagel tarafından suçlandığı bireyselci önyargı, bu tür kavramları geçersiz sayması değil, ama onları ele alırken tarafsız olmamasıdır, çünkü onların başarılı takibini bireysel iyilik kavramınınkinden daha zor hale getirir. Nagel'in önyargının varlığını ileri sürmesinin sebebi, "başlıca malların tüm iyilik kavramlarının takibinde eşit derecede değerli olmamasıdır" (s. 9). Bireyselci kavramlara yeterince iyi hizmet ederler, fakat, bireyselci olmayan kavramların "uygulanmasında daha az işe yararlar". Bu durum geçerlidir. Rawls bu konuda şaşırtıcı bir şekilde kısa ve muğlaktır. Zenginlik değerlendirmesini sorunsuz kabul eder gibi görünür.[7] Eğer gerçek ya da varsayımsal bir pazar mekanizması ele alınacak olursa, başlıca malların değeri, talebin iyilik kavramlarının uygulanmasında kısmen malların kullanışlılığıyla belirlendiği arz ve taleptir. Başlıca malların böyle değerlendirmesine göreceli olarak bazı iyilik kavramlarının uygulanması daha zor olacaktır, örneğin gerçekleşmek için diğerlerine göre daha değerli başlıca mallar gerektireceklerdir. Bunlar, bireyselci olmayan kavramlar olmak zorunda değildir. Pahalı zevkler denenlerin geliştirilmesi ve tatmin edilmesini içeren tüm kavramların tatmin edilmesi zordur ve Rawlscu teorinin onlara karşı ayrımcılık yaptığı söylenebilir.

Bireyselci olmayan kavramların pahalı zevkler arasında olması muhtemeldir çünkü onların gerçekleştirilebilmesi diğerlerinin işbirliğine dayanır, dahası, failin bakış açısıyla uyumlu olmak için biraz ikna gerektirirler. Baş-

7 J.Rawls, *Bir Adalet Teorisi (A Theory of Justice)*, Oxford, 1971, sf. 93-4.

ka bir seçenek olarak, bu bakış açısı için onların rızasını satın almaya çok fazla kaynak kullanılacaktır. Bu düşünce Rawlscu adalet ilkeleri tarafından toplumlar üzerine getirilen kısıtlamaların, bazı iyilik kavramlarının uygulanmasını daha zor hale getirdiği ve bireyler tarafından diğerlerine kıyasla takip edilmesinin daha az cazip hale geldiği gerçeğine işaret eder. Dahası, iyiliğin kavramlarının bazı uygulamaları, adalet ilkeleriyle uyumsuzdur ve tümden göz ardı edilir.

Öte yandan, tarafsızlık bir derece sorunu olabilir. Kişi tam tarafsızlıktan büyük ya da küçük oranda sapabilir.

Rawls'un ilkeleri, diğer seçeneklerden daha iyi bir şekilde tam tarafsızlığı andırdığı temelinde savunulabilir mi? Sav henüz oluşturulmayı bekliyor. Bu konuda Rawls'un ilkelerine yargımız ne olursa olsun, en azından eğer siyasi tarafsızlık tutarlı ve istenebilir idealse, o halde tam tutarlılığının imkânsızlığı, onun siyasi bir doktrin olarak gücünü çürütmek zorunda değildir. O halde şimdi, tam tarafsızlığa yaklaşımı bile asılsız bir kavram haline getiren bir yöntemle, fikrin geçerliliğini sorgulayan iki sava dönelim.

Tarafsızlık, yalnızca tarafların yardım aldığı ya da engellendiği dereceyle alakadardır. Ne yardım eden ne de engelleyen eylemlere dair sessizdir. Bu, bazılarını, tarafsızlığa herhangi bir atfın ya da övgünün, kişinin ahlakî olarak yaptıklarından sorumluyken (örneğin mesuliyet), aynı kişinin yapmadıklarından ya da benzer ayrımlardan, ahlakî olarak sorumlu olmadığını düşünmeye iter. Bu görüşü reddedenler, tarafsızlığın imkânsız veya hatta tutarsız olduğu sonucuna varabilirler. Buna rağmen sonuç kesin değildir. Bu tür varsayımların hiçbiri, tarafsızlık atıflarının nedeni olamaz. Tarafsızlığın övgüleri, böyle bir görüşle tutarlıyken bile ona dayanmaz. Bazı durumlarda yardım etmemek etmeye tercih edileceğinden, bunlar da basitçe savunulabilir.

Tarafsızlığa değer vermenin, yardım etmemek ve engellemek arasında bir ayrım gözettiği doğrudur. İki savaşan tarafın hiçbiriyle ticari ilişkisi olmayan bir ülke ele alalım. Bu durum, Somali ve Etiyopya arasındaki savaşta Uruguay için geçerliydi. Yine de böyle bir ülkenin her iki tarafla da bağlantılar kurabileceği doğru olabilir. Uruguay'ın, Etiyopya'ya yapabileceği ve yapmadığı yardımın, Somali'ye yapabileceği ve yapmadığı yardıma eşit olmadığı takdirde tarafsız olduğunu söyleyebilir miyiz? Uruguay'ın, örneğin iki tarafa da faydalı olabilecek ama birinde yetersiz olacak, diğerinde olmayacak bir mal sağlamış olabileceği durumda, durum böyle ol-

mayacaktır. Bu durumda Uruguay'ın, o yetersizlikten yakınan ülkeye mal sağlamaya başlamadığı takdirde tarafsız olmadığını mı söylemeliyiz? Eğer yardım etmeyerek Uruguay onu engelliyorsa, bu sonuç bize dayatılıyordur. Fakat ortak tarafsızlık anlayışına göre, Uruguay bahsedilen koşullar altında şiddet başladıktan sonra bir tarafa askeri alanda faydalı ürünler tedarik etse, tarafsızlığını bozmuş olurdu. Bu, yardım ve engelleme arasındaki ayrımın tarafsızlığı anlamada can alıcı olduğu sonucuna varır, tıpkı engel olma ve yardım etmeme arasındaki fark gibi. Fakat bu ayrımın her zaman ahlakî önemi olduğu sonucuna varmaz (tarafsızlık her zaman savunulabilir değildir). Ne de farkın her zaman çizilebileceği sonucuna varır. Tarafsızlık bazı durumlarda mümkündür, fakat diğerlerinde imkânsız olabilir.

Tarafsızlığın asılsız olduğunu göstermek için hazırlanan ikinci bir sav, bir kişinin tarafsız olarak hareket edip etmediği davranışının, nispi olarak yargılandığı temel çizgiye dayandığını, ve çelişen yargılara yol açan farklı temel çizgilerin her zaman olduğunu ve birini diğerlerine tercih etmek için mantıklı bir zemin bulunmadığını iddia eder. Kırmızıların mavilerle savaştığını düşünün. Mavilerle ticari ya da başka türlü bir ilişkimiz yok, ama onların savaş gücünü sürdürmelerini sağlayan temel gıda sağlıyoruz. Tarafsız olmak istersek, kırmızılara normal tedarikimize devam mı etmeliyiz yoksa kesmeli miyiz? Kırmızılara tedarikimizi devam ettirirsek, onlara mavilerden daha fazla yardım etmiş olacağız. Eğer tedariki kesersek, kırmızıları mavilerden daha fazla engellemiş olacağız (mavilere benzer bir tedarikin onlara yardım edeceğini, onlara yardım etmemeye devam etmenin onları engellemediğini varsayıyorum.) Bunun, tarafsız olmanın imkânsız olduğu durumlardan yalnızca biri olduğu söylenebilir. Yardım etmemeyi ve engellemeyi karıştırmadan, bu vakalar çoğaltılamaz. Vakanın koşulları altında, yardım etmemenin engellemek olduğu özel bir sınıf şekillendirirler. Fakat vaka, daha aşırı bir karşı delil sunar. Burada, iki tarafsızlık ölçütü çatışır.

Temel fikir basittir. Tarafsızlık, birinin başarısının diğerinin gerilemesini ilgilendiren bir konuda, taraflar arasında tarafsızlıktır. Tarafların yaşamlarının, kaynaklarının ve faaliyetlerinin çeşitli yönleri, çatışmada onlara faydalı olacaktır, fakat bunların birçoğu elde etmiş ya da kullanmış olacakları ya da her halükârda elde etmiş ya da kullanabilmiş olmayı isteyecekleri kaynaklar ve faaliyetlerdir, her ne kadar çatışmada yer almamış olsalar bile. Tarafların devreye aldığı ya da almak istediği veya sahip olduğu faaliyetler ve kaynakların bazıları, yalnızca çatışma yüzündendir. Bu nedenle

kapsamlı ve dar tarafsızlık arasında ayrım yapabiliriz. Kapsamlı tarafsızlık, taraflar arasındaki çatışmayla ilgili bütün konulara eşit derecede yardım ya da engel olunmasından oluşur. Dar tarafsızlık, onlara bu faaliyetlerde ve ne dâhil ne de sahip olmak isteyecekleri kaynaklarla ilgili eşit düzeyde yardım ya da engel olunmasından oluşur. "Tarafsızlık", sıradan söylemde, bazen dar ve bazen kapsamlı tarafsızlığı ima etmek için kullanılır.

Bazen çeşitli orta düzey davranış biçimleri, tarafsızlık tarafından istenir gibi görünür. Bu, bize şu gerçeği gösterir; birkaç tür düşünce, hepsi tarafsızlık siyaseti olarak görülen birbirinden farklı ve birbiriyle uyumsuz siyasetlere yol açabilir, bunlar çoğunlukla tarafsızlık siyaseti olarak kabul edilir çünkü hepsi ya birine diğerinden daha fazla yardım etmeyerek ya da çatışmada kendi konumunu iyileştirmek için özel önlemler almada birine diğerinden daha fazla yardım etmeyerek ve benzeri şekillerde tarafların adil değerlendirmesini gösterir. Askeri malzeme ve gıda tedariki arasındaki fark bu durumu gösterir. Kapsamlı bir şekilde tarafsız olmak için kişi, bizim örneğimizde kırmızıları ne silahla ne de yiyecekle desteklemeli. Fakat kişi, kırmızılara normal gıda tedarik etse bile dar anlamıyla tarafsızdır. Öte yandan, silahlar özellikle askeri kullanım için gereklidir ve bir tarafa silah tedarikinin devamı tarafsızlıkla bağdaşmaz.

Birkaç tamamlayıcı durum savın devamını gerektirir. İlk olarak, bazı silahlar polis hareketi için gereklidir, bazıları olası bir farklı çatışma beklentisi ışığında istenip tedarik edilebilir. Eşit olmayan silah desteği dar (ama açıkça kapsamlı değil) tarafsızlıkla uyumlu olabilir. İkinci olarak, bazıları çatışmacılara hiçbir silah tedarikinin, her ne kadar adil olsa bile, tarafsızlıkla uyumlu olamayacağını hisseder. Benim yanıtım, kısaca tedariksizliğin, adil tedarikten daha tarafsız olmadığıdır. Eğer tercih edilebileceği düşünülüyorsa, bu, mesela savaşı daha hızlı bir sona ulaştırmak ya da insanların savaştan kâr elde etmesine izin vermemek gibi tarafsızlıkla hiçbir ilgisi olmayan nedenlerle alakalıdır. Üçüncüsü, benim örneğim, kırmızılara düzenli gıda tedarikçisi olduğumuzu varsaymıştı. Bu, bizi olağan miktarda sürekli tedarikin zaten gerekli olduğuna ikna eder, fakat ayrıca, tedarikin devam etmemesini yardım etmeyi reddetmekten çok bir zarar vermeye dönüştürür. Bu yüzden, taraflarla düzenli bir ticaret ilişkisi olmayan bir kişi, dar anlamda tarafsız kalırken aynı zamanda kırmızılara olağan yiyecek ihtiyacını tedarik edebilir, ya da onların durumunu iyileştirecek herhangi bir şey satmayı reddederek kapsamlı olarak tarafsız olabilir. Sürekli tedarik-

çiler olarak bizim yardım edecek ya da engelleyecek davranışlarda bulunma seçeneğimiz yoktur. Son olarak, gerçek tarafsızlığın kapsamlı tarafsızlık olduğu, dar tarafsızlığın bazen tek olasılık olan tehlikeli tarafsızlık olduğu iddia edilebilir. Benim söylemek istediğim yalnızca şudur, bu böyle olsa bile, "tarafsızlıktan" kastın çoğu zaman dar tarafsızlık olduğu gerçeği hala geçerlidir.

Bu, bizi, uzun aradan sonra, son kısımda ortaya atılan dar ve kapsamlı tarafsızlık ilkeleri arasındaki tercihe getiriyor. Devletin içinde tarafsız olması gereken çatışma, insanların iyilik kavramlarını seçebilme (ve bunlar iyi toplum ve dünya ideallerini de içerir) ve başarıyla takip etme tercihinde tarafsız olmasıdır. Bu yüzden bu kapsamlı bir çatışmadır. Bunun dışında buna faydası olacak ama buna özel olmayan hiçbir şey yoktur. Tabiri caizse, yaşamın tamamı iyi bir hayat arayışına dâhildir. Kapsamlı bir çatışmada kişi dar olarak tarafsız kalabilir mi?

Dahası, devletin yurttaşlarına borçlu olduğu görevler kapsamında, yardım edememek engellemektir. Eğer bir müşterime onun yatırım portföyünün değerini artıracak bir vazife borçluysam ve şayet onun değerini arttıracak harekete geçmekte başarısız olursam, müşterimin çıkarını zarara uğratırım. Bir hastasının prostatının iyileşmesi için ameliyathane karşısında harekete geçemeyen bir cerrah, onun iyileşmesini engelliyordur. Böylece, devletin yurttaşlarına karşı sorumlulukları dâhilinde yardım etmekte başarısızlık, engellemektir.

Eğer devlet kapsamlı tarafsızlık gerekliliğine maruz kalırsa ve yurttaşlarına karşı vazifeleri çok geniş bir yelpazedeyse, o halde kapsamlı tarafsızlık ilkesi aslında tarafsızlık ilkesidir. Bu varsayımlarda, devlet yalnızca, insanların herhangi bir iyilik kavramını tercih etmesinde, onları gerçekleştirmede eşit beklentilerle eşit fırsat koşullarını yaratabilirse tarafsız olabilir. Tarafsızlık ilkesinin Rawls gibi eşitlikçi destekçileri, kapsamlı tarafsızlık ilkesinin bir türevini destekler. Tarafsız siyasi kaygının hürriyetçi destekçileri, dar ilkeye doğru ağırlığını verir. Fark, şaşırtıcı değildir. Altta yatan ve çoğu zaman bahsi geçmeyen, devletlerin sorumlulukları ve otoritelerinin sınırları hakkında değişken varsayımları yansıtır. Tarafsızlık doktrinini bu kadar açıklamak yeterli olacaktır. Yeterliliklerini değerlendirirken öncelikli örneğimiz yine Rawls'un teorisi olacak.

c. Tarafsızlık ve Adaletin Toplumsal Rolü

Asıl konumda iken hiç kimse kendi ahlakî fikirlerini, kendi iyilik kavramını bilmediğinden, Rawls, bu konum içinde mükemmeliyetçi ölçütler olmayacağı sonucuna varır. Asıl konumda uygulanan adalet ilkeleri, farklı iyilik kavramları arasında tarafsızdır. Rawls'un konumunu haklı çıkarmak için, kişinin önce, cehalet perdesi ardındaki bilgiden ahlakî ve dini inanışları çıkarmak ve ikinci olarak da bu koşullarda tarafsız ya da olabildiğince tarafsız ilkelerin tercih edileceğini kabullenmek için inandırıcı sebeplerinin olması gerekir. *A Theory of Justice*, asıl konumdan ahlakî ve dini inançları dışlamak için hiçbir bariz sav içermez. Mevcut bulunan böyle savlar, fikir birliğini güvenceye alma ihtiyacına, asıl konumda "rastgele seçilecek bir kişinin duruşu" olabilecek pazarlıktan muaf olacak ve görüş birliğini sağlama alacak bir görüş sahibi olma ihtiyacına dönerler. Bundan dolayı, yalnızca karmaşık olmayan bilgi mevcut olabilir. Yoksa, farklı bilgisel temellerce tanımlanmış farklı duruşlar olacaktır ve anlaşmayı güvenceye almak imkânsız olacaktır. Bu tartışmaya verilecek bariz cevap, *bu* cehalet perdesinin ardında alınmış bir kararı kabul etmek için bir nedene ihtiyaç duyduğumuzdur ve başka türlü kurulmuş bir cehalet perdesi ardında hiçbir karara varılamayacağı iddiası bu tür nedenlerden biri değildir, şayet, ne tür olursa olsun bizim *bir çeşit* cehalet perdesinin sonuçlarıyla bağlı olduğumuz gösterilmediyse, gerçekte böyle olmamıştır.

Hiçbir ahlakî iyilik fikrinin, asıl konumdaki adalet ilkesi olarak tercih edilmeyeceğini gösteren sav, Rawls'un mükemmeliyetçi ilkeleri reddetmek için kullandığı savdır:

> *Asıl konumdaki kişiler, birbirlerinin çıkarlarından hiçbir çıkar elde etmezlerken, riske atamayacakları belli ahlakî ve dini çıkarlara ve diğer kültürel faydalara sahip olduklarını (ya da olabileceklerini) bilirler. Dahası, iyiliğin farklı kavramlarına adanmış oldukları düşünülür ve kendi ayrı amaçlarını ilerletmek için iddialarını birbirlerine baskılamakla yetkili olduklarını düşünürler. Taraflar, kuvvetlerinin amacına ulaşmasının ya da hatta arzularının tatmin olmasının değerlendirilebileceğini kastederek bir iyilik kavramını paylaşmazlar. Talimatlar arasından tercih etmek için bir ilke olarak kullanılacak, üzerinde anlaşılmış bir mükemmeliyet kıstasına sahip değildirler. Böyle herhangi bir ölçütü kabullenmek, birinin birçok ruhani amaçlarının geliştirilmesi için tümden özgürlük kaybına yol açmasa bile, daha az dindar ya da başka bir hürriyete yol açabilecek bir ilkeyi kabul etmek olurdu. Eğer mükemmellik ölçütü nispeten açıksa, tarafların, kendi iddialarının, mükemmeliyeti en üst düzeye çıkarma yüksek toplumsal hedefinin önüne düşmeyebileceğini bilmele-*

> *rinin hiçbir yolu yoktur. Bu yüzden, öyle görülüyor ki asıl konumdaki kişilerin ulaşabileceği tek anlayış şudur; herkes, diğerleri için de benzer bir hürriyetle tutarlı olacak en geniş eşit hürriyete sahip olmalıdır. Amaçsal bir adalet ilkesi tarafından genişletilerek tanımlanacak bir değer ölçütüne izin vererek özgürlüklerini riske atamazlar. (s. 327-8)*

Bununla birlikte Rawls, bu savın getirdiğinden fazlasını iddia eder. Yalnızca, asıl konumdaki tarafların kendi adalet doktrinlerinin bileşeni olarak herhangi bir özel mükemmeliyetçi ilke seçmekten kaçınacaklarını değil, fakat ayrıca devlette hangi mükemmeliyetçi ilkenin uygulanacağını belirleyen, üzerinde anlaşılmış bir süreci de kapsayan bir adalet doktrini kabul etmeyeceklerini iddia eder. Kişinin inandığı herhangi bir idealin değil de yalnızca iyi temellenmiş iyilik idealinin uygulanması gerektiğine dair düşünceleri ele alındığında ve insanın yanılabileceğinin genel bilgisi düşünüldüğünde, asıl konumun özel bir ideale bağlılığı getirmemesi çok da şaşırtıcı değildir.

Fakat herhangi bir zamanda hazır olan bilgiler ışığında, yüksek ihtimalle iyi temelli ideallerin takibine yol açacak anayasal çerçevenin kurulması için bir anlaşmayı getirebilir.[8]

Kişinin belirli ahlakî inanışlarının cehaleti bu ihtimali dışlamaz, çünkü asıl konumdaki taraflar ahlakî idealleri olduğunu bilir. Başka bir deyişle, en iyi temelli ahlakî ideali takip etmek için "doğal bir vazife" kabul ederler. Bu sav, ahlakî ideallerin mantıklı düşüncelerden kaynaklandığını varsayar, ve Rawls, bunu reddetmemek için tedirgindir: "bu savı oluştururken" yukarıdaki alıntılanmış paragrafa atıfta bulunarak der ki, "Mükemmeliyet kıstasının gündelik hayatta mantıksal bir dayanaktan yoksun olduğunu iddia etmedim." (s. 328).

Mükemmeliyetçi ilkeler arasında seçim yapmak için bir yöntem üzerinde anlaşma, farklı idealleri değerlendirme yöntemlerinin kendilerinin

---

8 Bu durum, Rawls'un yönteminin değerlendirmesinde daha geniş meseleli bir önem gösteriyor. Tarafların asıl konumda kendi yanılma payının, ve adaletin dolaylı ilkelerinin dayandığı insan doğasına dair temel inançların hatalı olduğunun ortaya çıkması durumunda kendi kendini düzelten anayasal düzenlemeler üzerinde anlaşmaya varacaklarını düşünmeli mi, düşünmemeli mi? Öyle olması gerekmez diye düşünülebilir. Her zaman Rawlscu tarzda tartışmaya girebilir ve bunu ortaya çıkan yeni bilgilere uyarlayabilirdik. Bu, Rawls'un sorunu ele alış biçimi gibi görünüyor (bir yandan da uygulanan ilkelerle ilgili hata payına duyarlıdır (bkz. SS. 195-7). Ama bu sayede, kişinin asıl konumda tarafların insan doğasının genel bir gerçeğini, isim vermek gerekirse hata payını, önemsememesi gerçeğinden oldukça ayrı olarak, bu süreç uygulanamaz anayasaları tasdik edecektir – oldukça mantığa aykırı bir sonuç.

değerlendirme ihtilafına maruz olduğu temelinde bertaraf edilemez. Aristocu ilke ve hürriyetin dayandığı özsaygıya dair değerlendirmeler gibi, tarafların kullanımına hazır olan bazı psikolojik gerçeklerden daha ihtilaflı ya da değerlendirici değildirler (Bkz., Kısımlar 65, 67, 82). Ne de Rawls onların böyle olduğunu göstermek için bir sav sağlamıştır.

Dewey üzerine derslerinde Rawls, iyilik idealleriyle ilgili inançların asıl konumdan hariç tutulmasını, tüm ihtilaflı bilgiden ve mantık yürütmeden hariç tutmanın bir parçası olarak kabul eder. Ahlakî ve dini anlaşmazlıklar demokratik toplumun yöresel hastalığı olarak görülür ve Rawlscu adalet kavramının geçerliliği böyle bir topluma özgüdür.[9] İhtilaflı gerçekleri asıl konumun dışında tutmanın gerekçesi, adaletin toplumsal rolünde yatar, bu da "Toplumun tüm fertlerini, kamusal olarak nelerin yeterli neden olarak tanındığına atıfta bulunarak, kendi ortak kurumlarını ve temel düzenlemelerini birbirlerine ortaklaşa kabul edilebilir hale getirmelerine olanak sağlamaktır."[10] Kişinin toplumunu ve kişinin yaşamını bu tür adalet ilkelerine maruz bırakmadaki çıkarının, herkesin en yüksek çıkarı olduğu düşünülür.[11]

Rawlscu tartışma yönteminin cehalet perdesi ardında oy birliği gerektirmesinin, başka türlü ortaya çıkan ilkelerin adil olmayacağı çünkü oy birliğinin adalet ya da herhangi başka bir ahlakî savın koşulu olduğu sebebiyle savunulmaması en üst düzeyde öneme sahiptir. Bunun yerine, sebep, Rawlscu yöntemle üretilmemiş ilkelerin adalet doktrininin toplumsal rolünü karşılamakta yetersiz kalacağı olmalıdır.

> *Esas durum, bir adalet kavramının yurttaşların eşit derecede vicdanlı olduğu ve aşağı yukarı aynı inançları paylaştığı yerde toplumsal rolünü karşıladığında, onun tarafından kurulan danışma çerçevesini onaylayarak, normalde yeter düzeyde fikir birliğine yönlendirilmeleridir. Böylelikle, bir adalet kavramı, toplumsal hayatın işlevsel gerekliliklerini karşılamak için, ve yurttaşların, kendi ortak kurumlarını birbirlerine gerekçelendirebilmesinin ışığında bir toplumsal zemine yol vermek için çizilir. Böyle bir kavramın, bu sonuca erişebilmek için yeteri kadar kesin olması gerekir.*[12]

---

9 Rawls, 'Ahlak Teorisinde Kantçı Yapısalcılık (Kantian Constructivism in Moral Theory)', *Journal of Philosophy* 77 (1980) 540-2.

10 Ibid., sf. 517 ve cf. sf. 561. .

11 Ibid., sf. 525

12 Ibid. sf. 561

Kişi, bir adalet doktrininin bu toplumsal rolünü kabul etse ve Rawls'un yüklediği önceliği verse de, onun sonuçları, savı tarafından en az üç nedenden dolayı desteklenmez.

İlk olarak, farklı kişiler iyilik kavramlarında ayrışsa da, belirli bir kültürde (ve Rawls'un teorisi yalnızca kendi kültürümüzdeki geçerliliği iddia eder) onların farklı iyilik kavramları arasında ortak unsurlar olmadığı anlamına gelmez.

Böyle ortak unsurların cehalet perdesi tarafından dışlanması gerekmez, çünkü onların varlığı, adalet doktrininin toplumsal rolünü zarara uğratmaz. *İkincisi,* özellikle iyilik ideallerinin değerlendirilmesini sağlayan mantık biçimleriyle ilgili geniş bir anlaşma ölçütü olması mümkündür.

Üçüncüsü, ve en önemlisi, ideal bir anayasanın makul olmadığı durumda, Rawls'un, adalet doktrininin toplumsal rolünün ikinci en iyi üzerinde mutabakatla sağlanabileceği ihtimaline olan körlüğüdür. Rawls, toplumsal rolün yalnızca mükemmel bir adalet doktrini, örneğin onun gerçek toplumu için mükemmel bir hükümet kuran bir tanesi, tarafından başarılabileceğini tartışmasız kabul eder. Fakat insanların, her biri farklı bir adalet doktrinine varan farklı iyilik ideallerinin, değerleriyle ilgili toplumdaki yaygın anlaşmazlık yüzünden uygulanamayacağını anlamalarının sonucunda, bir devletin anayasal düzenlemeleri tarafından yansıtılan adalet doktrinine varılamamasının bir nedeni yoktur. O zaman her biri, ikinci en iyi olarak, her birinin farklı iyilik kavramı açısından ama öncelikler sırasında hepsinin kamusal adalet kavramını çok yüksek değerlendirmesinde birleşerek makul bir şekilde tartışırlarsa, toplumdaki herkes ya da neredeyse herkesin üzerinde anlaşabileceği (bir ikinci en iyi olarak) bir adalet doktrini üzerinde anlaşırlar.

Bazıları, Rawls'un asıl konumunun zaten ikinci en iyi olanda anlaşmanın, uzlaşı sürecinin tanımı olduğunu hissedebilirler. Kişi bunun, kendi iyilik kavramını yok sayma ihtiyacıyla ima edildiğini ve sonuç olarak kişinin bunu uygulama şansını tehlikeye soktuğunu hissedebilir. Böyle ele alındığında itiraz yeniden ifade edilecek: Kendilerinin iyilik kavramlarında ayrışırken nasıl uzlaşıya varacaklarını bilmeyenler varken, bilenlerin de yapamayacağını düşünmek için sebep yoktur. Ve her iki durumda da eğer bu koşullar elde edilirse bir tür uzlaşı sağlanacak ya da en azından sağlanabileceğine dair iyi bir şans olacak.

Bu yöntemle ulaşılmış bir adalet doktrini muhtemelen Rawls'un iki ilkesinden farklılaşır. Adaletin toplumsal rolünü karşılayacak ama onunkinden farklı bir mantık yürütme süreci tarafından üzerinde anlaşma sağlanacak. İlkin, dışlanacak olmaktan çok uzak farklı iyilik idealleri, bir adalet doktrini anlaşmasının başlangıç noktalarını oluşturacak. İkincisi, ve bunun sonucu olarak, farklı iyilik kavramlarının destekçileri, adalet doktrininin savunulmasında farklı yollar takip edecek. Sonunda oy birliği olacak ama (farklı başlangıç noktaları ele alınınca) ona giden yolda oy birliği olmayacak. Üçüncüsü, çoğu rotanın müşterek özelliği, bir anlaşmaya varmanın ortak üst amacının tarafları mükemmelin altında bir öğretiyi ideal açıdan gerçekleştirilebilen en iyi ikinci olarak kabul ederek uzlaşmaya sevk ettiği bir pazarlık sürecinin akılcı olarak yeniden inşasına bağlı olacaktır.

Ortaya çıkan uzlaşı, Rawls'un kendi ölçütleriyle adil olacaktır, içinde taraflardan her biri pazarlık yaparken onun ahlakının ilkelerine uyum gösterir. Bazı pazarlıkçıların ahlak ölçütlerine göre bazı diğerlerinin iddiaları gayriiahlakî olabilir. Fakat bu, herkesin, bir adalet doktrini üzerinde ortak bir anlaşmaya varma baskın hedefine dair Rawls'cu varsayımı kabul ettiği sürece, pazarlığın sonucunun adaletini çürütmez. Bu baskın hedef, her kişinin, kendi ahlak fikirleriyle uyumlu davranırken ulaşabileceği en iyi anayasal uygulamaların ahlaken geçerli olduğu ve herkes tarafından ortak bir şekilde anlaşılan uygulamalar olduklarından herkes için ahlakî olarak bağlayıcı oldukları sonucunu beraberinde getirir.

Oldukça bariz olan nedenlerden ötürü, bu pazarlık süreci bazı toplumlarda büyük oranda kötü ilkelerin toplumun adalet doktrini olarak desteklenmesine sebebiyet verir. Bu, Rawls'un adalet teorisinin ve özellikle de kişinin iyilik kavramına her ne pahasına olursa olsun bir adalet doktrinine ulaşmak maksadındaki baskın hedef varsayımının, *olmayana ergi (reductio ad absurdum)* olarak görülmelidir. Yukarıda anlatıldığı şekliyle pazarlık sürecinin avukatlığını yapmıyorum. Benim amacım, mükemmeliyetçi bir süreç olmasına rağmen, Rawls'un mükemmeliyetçiliğe karşı savlarıyla gözden çıkarılmadığını göstermek ve onun mükemmeliyetçiliğe karşı dayandığı varsayımın gayet güçlü karşı sezgisel sonuçlara yol açtığını önermektir.

d. Tarafsızlıktan Çoğulculuğa

Rawls'un, etiğe, Kant'çı yapısalcı yaklaşımı, yukarıda eleştirilenden bir parça bağımsız ve özerkliğe dönen bir siyasi tarafsızlık savı önerir:

İnanıyorum ki, Kant şunu savunuyordu; bir kişi, davranışlarının ilkeleri özgür ve eşit, mantıklı bir varlık olarak kendi doğasının mümkün olan en yeterli ifadesi olarak kendisi tarafından seçildiği zaman özerk olarak davranıyordur. Üzerine dayanarak davrandığı ilkeler, onun toplumsal konumu ya da doğal destekleri yüzünden ya da içinde yaşadığı özel bir toplum türü veya istiyor olduğu özel şeyler yüzünden benimsenmemiştir. Bu ilkelere bağlı hareket etmek, bağımlıca hareket etmektir. Şimdi, cehalet perdesi, asıl konumdaki kişileri, bağımlı ilkeleri seçmelerinde onlara yardımcı olacak bilgiden mahrum bırakıyor.[13]

Rawls, Kantçı içgörüyü yalnızca seçili adalet ilkelerine uygular. Fakat görünüyor ki bu amaç için geçerliyse, genel olarak ahlak için geçerli olmak zorundadır. *Adalet Teorisi*'nde Rawls, Kant'çı içgörüyü, teorisinin kabul edilebilirliği için bir sav olarak kullanmıyor. O yalnızca, teorisinin onunla uyumlu olduğunu belirtiyor. Ama "Ahlak Teorisinde Kantçı Yapısalcılık"ta, bilgi felsefesi temeliyle Kant'çı içgörü, çeşitli eleştirilere karşı teorisini savunmak için kullanılır. Genellikle ahlakî düşüncelere uygulanan Kant'çı içgörü, tarafların cehalet perdesi ardındaki ahlakî ve dini inançlarını dışlamak için yeni bir sav açığa vurur. Bu savı açıkça kullanmayan Rawls, şunu söylerken bu savı kullanmaya yaklaşır: Asıl konumdaki taraflar, ahlakî gerçeklerin ne olduğu konusunda anlaşmazlar, sanki öyle gerçekler varmış gibi. Adil bir şekilde konumlanınca net ve bozulmamış, öncel ve bağımsız bir ahlakî düzen görüşüne sahip değildirler. Bunun yerine, (yapısalcılık için) böyle bir düzen yoktur, ve bu yüzden bir bütün halinde yapı süreci haricindeki hiçbir bu tür gerçek yoktur; gerçekler sonuçlanan ilkeler tarafından belirlenir.[14]

Rawlscu hatlarda Kantçı içgörüyü oluştururken, birkaç durum akılda tutulmalıdır. İlki, evrensel geçerliliğe sahip olan temel fikir, ahlakın kişinin mantıklı doğasının özgür ifadesi olduğudur. Asıl konumda seçilen ilkelerin bu doğayı ifade ettiği iddiası, kültürümüzün derin ortak varsayımları arasındaki –daha fazlası değil– kişinin belirli bir anlayışına dayanır.[15] İkincisi, Rawls, insan doğasını ifade ettiklerinden, ilkeler seçiminin "sözde 'aşırı' denebilecek bir şey olmadığına açıklık getirmekte tedirgindir: yani

---

13 Rawls, *Bir Adalet Teorisi (A Theory of Justice)*, s.f. 252

14 *Rawls, Kantçı Yapısalcılık ve Ahlak Felsefesi (Kantian Constructivism and Moral Theory)*, sf. 568.

15 Cf. ibid., sf. 520. Bana öyle görünüyor ki, Rawls, önemli bir konu olan yansıtıcı denge savının temel Kant'çı içgörüyü desteklediği ya da gerektirdiği konusunda muğlaktır. Burada, ikincinin doğru olduğu hissine kapılıyorum, her ne kadar hikâyenin tamamı daha karmaşık ve burada açıklanamasa da.

mantığa dayanmayan bir tercih, aşırı tercih düşüncesi, insaf gibi adalette yer bulmaz."[16] Dahası: "Kişinin ve toplumsal işbirliğinin fikirleri hayatın bir döneminde yurttaşların basitçe seçmesi söylenen fikirler değildir. Çoğu yerde kişi, incelemelerinde bu ideallere sahip olduklarını, bir yerde onları toplumlarının kültüründen aldıklarını hayal etmek durumundadır"[17]

İnsanların mantıklı doğasının bir ifadesi olarak ahlak kavramı, insanların doğasının toplumsal olarak belirlendiği görüşüyle tutarlıdır, bu yüzden ahlakın katı göstergelerinin de eşit düzeyde toplumsal olarak belirlendiğini betimler. Üçüncüsü, Rawls'un insan kavramı, ahlak görüşlerinin fikir birliğine sebep olmaz.

Elimizdeki bu ahlak kavramıyla, asıl konumdaki tarafların kendi ahlak inançlarıyla ilgili hiçbir şey bilmediği bellidir. Asıl konumdaki tercihin, insanların doğasını yansıtmasını teminat altına almak için, her katılımcının hayatının özel koşullarının bilgisi gibi, dışarıda bırakılmamışlardır. Aslında hiç de dışarıda bırakılmamışlardır. Asıl konumun tarafları, onların ahlakî inançlarına dair hiçbir bilgiye sahip değildir, çünkü şimdiye dek hiç ahlakî inançları yoktur ve çünkü her ne ahlakî inanca sahip olurlarsa olsunlar bunlar, onların asıl konumdaki düşüncelerinin bir çıkarımına dayanır ve onu etkileyemez. Böylelikle, Kant'çı içgörüyü, siyasi ahlaktan tümden ahlaka doğru genişletmek, ahlakî inançların ve cehalet perdesi ardındaki iyilik fikirlerinin tasfiyesini açıklar. Ama bu sav, kendi başına siyasi tarafsızlığı gerekçelendirmez. Tarafsızlık savı, halen, insanların en büyük çıkarının, adaletin toplumsal görevini tamamlayan ilkeleri kabullenmek olduğu ileri varsayımında yatar. Onun desteği olmadan herhangi bir anlaşmanın cehalet perdesi ardında sağlanabileceğine inanmak için halen bir nedenimiz yoktur. Rawls, ne bu varsayımın Kant'çı içgörüden takip ettiğini geldiğini ne de onun tarafsız siyasi kaygıya yol açtığını gösterir. Yukarıdaki Bölüm Dört'ün karşı savı halen iyi bir şekilde durur.

Tarafsız siyasi kaygı doktrini için Rawls'un bu savının tekrar inşası, onu, ahlakî hür irade kavramı ile özerklik kavramı üzerinde kurmaya çalışır. Ardındaki sezgisel fikir şu gibi görünüyor: Ahlak, kişinin mantıklı doğasının bir ifadesi olduğundan, asıl olarak kendi kaderini tayin etmiştir. Kişi kavramının toplumsal belirlemesi ve ahlakî düşüncenin sonucunda oy birliğinin yokluğu düşünülürse, izlenebilecek tek uygun yolun, tüm

16 Ibid., sf. 568.
17 Ibid., sf. 568-9

bireylerin kendi iyilik kavramını oluşturup takip edebilmesine olanak sağlamak adına iyilik kavramları arasında tarafsız olan anayasal düzenlemeleri desteklemek gibi görünüyor. Kişinin mantık doğasını ifade eden hiçbir iyilik kavramı bir diğerinden daha iyi olmadığından, aralarındaki anayasal düzenlemeler tarafsız olmalıdır. Devletin görevi, her kişinin kendi doğasını ifade edebilmesini ve kendi iradesiyle algıladığı iyilik kavramını ve yaşam planını gerçekleştirebilmesini sağlamaktır.

Daha önce belirtildiği gibi, bu sezgisel fikir, makul görünen ama oy birliğiyle onaylanmış herkesin en yüksek çıkarındaki adalet ilkelerinin kabulüne olan temelsiz inanca dayanır. Bu, onu reddetmek için yeterlidir. Dahası, sezgisel fikrin bu şekilde ifadesi Rawls'un onayını alamayacak gibidir. Bir kendini sınırlama ilkesi olarak tarafsız siyasi kaygıyı değil, kişinin yaşamının mantıklı doğasıyla uyumlu özerk gelişimine büyük değer veren iyilik kavramları arasındaki tarafsızlığı savunur. Aslında bir tarafsızlık doktrini değil de ahlakî çoğulculuk doktrinidir. Ahlakî çoğulculuğun çoğu zaman tarafsız siyasi kaygı gerektirdiği düşünülür. Kitapta, Bölüm Dört'ün esas görevi, mükemmeliyetçi ahlakî çoğulculuğun mantıksallığını incelemek olacak, örneğin insanların doğasının birçok değerli ifadesi olarak kabul edilmiş iyiliğin birçok şeklinin çoğulculuğu, ama belirli iyilik kavramlarının değersiz ve alçaltılmış olduğunu, ve bu siyasi hareketin onları yok edebileceği ya da en azından engelleyebileceği ve hatta bunları yapması gerektiğine izin veren çoğulculuğu değil. Şu an için yapmamız gereken tek şey, çoğulculuk ve tarafsızlık arasındaki mantıksal boşluğu göstermektir. Ahlakî çoğulculuk, çelişkili ama ahlaken değerli yaşam şekillerinin çokluğunun varlığını ileri sürer. Özerkliğin bir savunmasıyla birleşmiştir. Doğal olarak bireylerin kendileri için hayatta takip etmek isteyecekleri iyilik şeklini bulmaları için özgürce yetişmeleri görüşüyle birleşir. İki birleşen de bazı yönlerden Rawls'unkilere benzer siyasi sonuçlara yol verir: Siyasi eylem, bireylere kendilerini geliştirebilecek araçları sağlamakla ilgilenmelidir, bu da onların kendi iyilik kavramlarını seçip gerçekleştirmeye çalışmalarını sağlar. Fakat burada tarafsızlık adına söylenen bir şey yoktur. Çünkü bütün siyasi eylemlerin emeli, bireylerin geçerli iyilik kavramlarını takip etmelerini sağlayıp, onları kötü ya da boş olanlardan soğutmaktır. Ya da en azından Bölüm Dört'teki sav budur. Bizim öngörü sonucumuz şunun fazlası olamaz; Rawls ve benzer şekillerde tarafsızlığı savunan diğerleri vakalarını oluşturmakta başarısız olurlar ve bazen de tarafsızlık ve kişisel özerklik arasında bir bağı fazla hızlı ya da basit farz ediyorlar.

6. İDEALLERİN DIŞLANMASI

Rawls'un tarafsız siyasi kaygı doktrinini savunması, yakın zamanlarda öne sürülenler arasında en zengini ve ustaca olanıdır. Bu nedenle, son bölümün büyük kısmı onun çalışmasıyla ilgiliydi. İdeallerin dışlanmasının bu bölümdeki tartışması, benzer şekilde Nozick'in öne sürdüğü savların etrafında dönecektir. Ancak öncesinde daha basit bir doktrin, siyasal refahçılık incelemesi yapılacaktır. Bölümlerin bu ayrıştırmasının biraz yanlış yönlendirici olduğunu hatırlamakta fayda var. Bu, iki mükemmeliyetçilik karşıtı doktrin arasındaki ayrıma dayanır; ideallerin dışlanması ve idealler arası tarafsızlık. Fakat bir mükemmeliyetçilik karşıtı doktrin savının çoğu, bir diğerini desteklemek için kullanılabilir. Mükemmeliyet karşıtlığının öne çıkan savunucuları, onun tarafsızcı ve dışlayıcı biçimlerini birbirinden ayırt etmekte başarısız oldu.[18] Bu yüzden, gelecek bölümdeki tarafsızlığın reddi yalnızca geçicidir. Son hüküm olarak, dışlayıcı doktrinin savlarının incelemesini beklemek zorundayız. Yine, ideallerin dışlanması savlarının incelemesine geçmeden önce, ideallerin dışlanması ilkelerinin tutarlılığını ve anlamını kısaca göz önünde bulundurarak başlayacağız.

a. Ön Hazırlıklar

Şimdiye kadar, iyiliğin fikirleri ya da kavramlarıyla ne denmek istendiğine dair herhangi bir açıklamadan kaçındık. Tarafsız kaygı ilkesi için böyle bir

18 Yukarıda, Nozick'in ikisini karıştırdığını gördük. Görülüyor ki Dworkin de ayrımla ilgili pek net değildi. *Bir İlke Meselesi (A Matter of Principle)*, Cambridge Mass., 1985, ilk basım Hampshire (ed.): *Kamusal ve Özel Ahlak (Public and Private Morality)*, Cambridge 1978) 'Liberalizm' makalesinde tarafsızlığı savundu ve sonrasında, doktrinler arasındaki farkı ya da onların çatıştığını görmeden ideallerin dışlanmasının bir türünü savunmaya devam etti, 'Porno Hakkı Var mıdır? (Is There a Right to Pornography?)' Oxford Journal of Legal Studies, 1 (1981), 177 (*Bir İlke Meselesi (A Matter of Principle)*'nde de yayınlanmıştır)

açıklama hiç de önemli değildir. En kolay açıklama, iyilik kavramlarının ahlakın kalanından oluştuğunu söylemektir (yani, tarafsızlık ilkesi haricinde kalan tamamından). Tarafsızlığın bazı savunucuları, terimi daha kısıtlı bir anlamda anlamanın daha esaslı olduğunu düşünebilir. Fakat bu, tam kapsamlı haliyle bile anlaşılsa, tarafsızlık doktrinini güçlü ve sezgisel olarak cezbedici bir doktrin haline getirir. Buna göre devletler, tüm rakip ahlaklar arasında eşit olmalıdır. İdeallerin dışlanması ilkesi bu lükse sahip değildir. Tarafsızlık ilkesinin aksine, o devletlere ne yapmaları gerektiğini söylemez. Doğrudan, bazı belirli sebeplerle hareket etmelerini yasaklar. Fakat hiçbir ahlakî nedenin bir devlet davranışına temel oluşturamaması gerçek olabilir mi? Akla yatkın olmak için, ilke, ahlak içinde onun siyasi olarak takip edilemeyen iyilik kavramları denen parçası ve diğer takip edilen parçası arasında bir ayrımı gözeterek anlaşılmak zorundadır.

Siyasi sahneden dışlanan iyilik kavramları veya fikirleri kapsamlı bir şekilde anlaşılmalıdır. Bir faaliyetin, yaşam şeklinin, ya da herhangi bir yanının iyi ya da kötü olarak herhangi bir dereceye kadar herhangi bir yargısı iyilik kavramının kısmi bir tanımıdır. Aynı şekilde, toplumun örgütlenmesinin değerinin çeşitli yönleri ya da herhangi bir toplumun durumunun değeriyle ilgili herhangi bir başka yargının üzerine söylemler de aynıdır. Bir kişinin yaşamının iyiliği, belirli bir tür toplumda yaşadığı gerçeğine bağlı olarak iyileşebilir (dindar, iyi eğitimli, zengin, vs.). Yani iyilik kavramları hem özel fikirleri (çok fazla aylak zaman ve spor, vs.) hem de onlara katkıda bulunan toplumsal koşulları (genel zenginlik, fiziksel faaliyetlerin öneminin genel kabulü, vs.) çevreler.

Bu terim dar bir anlamda anlaşılırsa, iyilik kavramlarının özellikle ya da kuvvetli bir şekilde ahlakî düşüncelere dayandırılması gerekmez. Bir çobanın yaşamının mükemmeliyeti, hayvanlarıyla yakın yerlerde yaşaması, doğal dünyadaki değişikliklere devamlı cevap vermesi, birçok insan eliyle yapılmış ya da doğal zorluk ve kriz karşısında azim ve becerilerini kanıtlaması, kelimenin dar anlamıyla özellikle ahlakî bir mükemmeliyet olmak zorunda değildir. Böyle bir yaşamın bu tür mükemmeliyetler gösterdiği görüşü, iyilik kavramının bir parçasıdır. Bu kitapta "ahlak" kelimesi, şayet aksi iddia edilmemişse, kabaca, "değer biçen fikir" manasına denk gelecek şekilde geniş anlamda kullanılır.

İyilik kavramlarının siyasetten dışlanması demek, en basit ve en kapsamlı haliyle, bir iyilik kavramının gerçek, geçerli, anlamlı ya da mantıklı, vs. olduğu gerçeğinin asla herhangi bir siyasi eyleme dayanak oluşturmaması gerektiği anlamına gelir. Ne de bir iyilik kavramı hatalı, geçersiz, an-

lamsız, mantıksız, vs. olduğunda siyasi eylem için bir dayanak olmalıdır. Dikkat ediniz, dışlama, geçerlilik için olduğu kadar geçersizlik içindir de. Tekrar, devlete ya da herhangi bir kişiye, davranışlarını geçerli iyilik kavramlarına dayandırması ve diğer geçersiz olanları göz ardı etmesi için talimat veren bir ilkeye gerek yoktur. Siyasi eylemin değer körü olması gerektiği talimatının ardında ilkeye kendine özgü tadını veren, hem geçerli hem de geçersizin dışlanması bulunur. Bu, onu, bir kendini sınırlama ilkesi yapar. İdeallerin dışlanması doktrini, devlet eyleminin iyi bir yaşamın tüm fikirlerine kör olması gerektiğini savunur. İyi yaşam fikirlerinin uygulanması ve yüceltilmesi kendi içinde değerli olsa da devlet eylemi olarak meşru bir amaç değildir.

Doğal olarak, ideallerin dışlanmasının destekçileri, devletlerin asla ahlakî nedenlerle hareket edebileceklerini iddia etmeyi dilemez. Örneğin, cinayetin ahlakî olarak yanlış olması gerçeğinin, onu yasalarla cezalandırılabilir bir suç olarak tanımak için bir sebep (ya da en azından bir sebebin parçası) olmasına izin verirler. Ahlakın iki parçası arasına bir ayrım çizerler. Bir taraftan, iyilik doktrini, devletler için sınırların dışındadır. Diğer taraftan, devlet eyleminin münasip, belki de daha münasip bir temeli şudur: Hatırı sayılır bir geçerliliği olan bir görüş, insanların sahip olduğu hedefleri, devletlerin, onların ahlakî ölçütüne dayalı ayrım yapmaksızın yüceltmesi gerektiğini savunur. Benim, siyasal refahçılık olarak adlandırdığım görüş budur. Kendini öneren bir başka ayrım da, amaçsal ve ahlakbilimsel düşünceler arasındaki, iyilik ve haklılık doktrinleri arasındakidir. Buna göre, devletler, kendi ölçütlerini, davranışların doğru ya da yanlış olduğu düşüncelere dayandırmalıdır, ama bazı davranışların iyiye olanak sağlayıp diğerlerinin sağlamadığı temelinde değil.

Hak ve iyilik arasındaki ayrımın kötü şöhretli muğlaklığı, Rawls'u caydırmamıştır, çünkü *A Theory of Justice*'de tarafsızlık doktrini, onun adalet kavramıyla birleşmiş olarak hak ve iyilik arasındaki ayrımı tanımlar. Ancak ayrımın anlaşılmazlığı, bağımsızca tanınan bir ayrıma dayanmak ve onu bir hürriyet doktrinine temel sağlaması için kullanmak isteyen kişiler için bir engeldir. Devletleri ahlakbilimsel düşüncelere esaslı bir şekilde sınırlayan Nozick, ahlakbilimsel düşüncelerin fikrinin açıklaması olarak kabul edilebilecek olan, kendisinin ortaya attığı bir kavrama –yan kısıtlamalara– dayanarak sorundan kaçınmıştır. Diğerleri, ahlakı, siyasi olarak alakalı ve alakasız olmak üzere iki parçaya bölmek istemelerinde çok daha az açık olmuştur.

İdeallerin dışlanması doktriniyle ilgili bir muhtemel şüphe, bu ayrımların yaşayabilirliğini ilgilendirir. Öte yandan, ahlakbilimsel ve amaçsal düşünceler arasında uyumlu bir ayrım çizme ihtimalini reddetmek istemem. Bu bölümün ana savı, ayrımın, siyasette iyiliğin çizgi dışı olduğu sonucunu meşrulaştırıp meşrulaştırmadığı üzerine şüphe düşürmeyi amaçlamaktadır. İnsanları, mükemmeliyetçilik karşıtlığının bu biçimini kabul etmeye yönelten nedenleri tanımlamaya ve bu görev için yetersiz olduklarını göstermeye çalışmaktadır.

Daha genel bir zahiri argüman, kitabın ilerleyen kısımlarına kadar beklemek zorunda kalacak. Ahlakbilimsel ve amaçsal düşünceler her ne kadar ayrı olsalar da ortak bir ahlakî merkezden türetilirler. Bu sebepten, ana ahlakî kaygının, bazı ahlakbilimsel baskılar kurulması yoluyla siyasi olarak yüceltilmesi gerekirken, ayrıca, doğru iyilik kavramının geliştirilmesiyle yüceltilmesi gerektiği de uygulanabilir görünür. Ahlakın iki parçası, yalnızca yüzeysel bir düzlemde ayrı olduğundan, temel düzlemde ise ikisi de ortak bir kaynaktan gelirken, ikisinin de farkına varmak için bir siyasi eylem gerektiğine dair bir zahiri durum vardır.

b. Siyasal Refahçılık

Brian Barry, ideallerin dışlanması doktrinini liberalizmde önemli bir akım olarak tanımlar:

> *Klasik liberalizm, şüphesiz ki bunun dışında başka akımlara da sahipti, fakat bir tanesi kesinlikle, devletin iyi insanlar yetiştirme aracı değil de insanların sahip olduğu istekleri tatmin etmek için bir araç olduğu fikriydi (örneğin, arzulanır istekleri ya da yurttaşlarındaki eğilimi beslemek).*[19]

Barry, bu yüzden, bu savın amaçları doğrultusunda, liberalizmi, ideale ilişkin ilkelerin siyasi oyuncuların işlerini yönlendirmek için kullanılmaması gerektiği görüşü olarak tanımlar. Bu tanım, liberalizmi, ideallerin dışlanması doktrininin özel bir yorumunun, Barry'nin önceki istek ve ideale ilişkin ilkeleri arasındaki ayrımını kullanarak desteklenmesi ile özdeşleştirir:

---

19 B. Barry, *Siyasi Sav (Political Argument)*, London, 1963, s f. 66 . Barry'ye yapılan tüm göndermeler bu kitaptandır. Anlaşılıyor ki Barry'nin liberalizme karşı bazı etkili eleştirileri bulunuyor, ben yeniden burada tekrarlamayacağım. Gelecek olan tartışmanın açıklığa kavuşturacağı gibi, Barry tarafından yapılan bu liberal konum açıklaması, yalnızca bazısının tarafsız siyasi kaygı doktrinine vardığı birkaç yoruma açıktır.

> *İsteğe ilişkin ilkeler, insanların zaten sahip olduğu isteklerini ve belirli bir yasanın istek-tatmininin toplam miktarını değiştireceği noktaya kadar veya yasanın insanların isteklerini tatmin etme fırsatları arasındaki dağılımı etkileyeceği yolundaki, tamamen somut ilgiyi verili olarak kabul eden ilkelerdir. (s. 38)*

Tanımın ikinci yarısını, fırsatların dağıtılmasından ziyade, gerçekte arzuların tatmininin dağıtılmasından bahsediyor olarak kabul edeceğim, her ne kadar bunlar gerçek tatminin bir göstergesi olabilseler de: "bu ilkelere göre, bir durumun arzulanabilirliğini değerlendirmek için ihtiyacımız olan tüm bilgi, istek-tatmin insanları arasındaki miktar ve/veya dağılımdır" (age.). Herhangi bir istekle ilişkili olmayan ilke, idealle ilişkilidir. İstek ilişkili teoriler, bu yüzden A. Sen'in dediği gibi "refahçı" örneklerdir, örneğin bir gidişatın iyiliğinin en sonunda devletteki bireysel araçların vaziyetine bağlı olduğu görüşü.[20]

Bütün refahçı teoriler kendini sınırlama ilkesine dayanmaz. Bazılarına göre, istek ilişkili düşünceler herhangi bir eylemi değerlendirmek için tek alakalı olandır. Ahlakî refahçılık diyeceğim bu görüşte, ideal ilişkili hiçbir geçerli ilke yoktur ve bu yüzden onları siyasi eylemden dışlayarak savunmak kendini tutmayı savunmak değildir. Yalnızca en azından bazı gidişatların arzulanabilirliğini belirlemek için ideal ilişkili ilkeleri kabul eden ve yine de özellikle siyasi eylemi değerlendirir ya da savunurken istek ilişkili ilkelere dayanan teorisyenler, yukarıda Barry tarafından betimlenen liberal kaideyi desteklerler, örneğin, bireylerin iyiliğini yüceltmenin devletin işi olmadığı gibi. Devlet kendisini, onların arzularının tatminiyle kısıtlamalı. "Siyasi refahçılığı", bazı idealle ilişkili ilkelerin geçerliliğini kabul eden ama onların kuvvetini, siyasi olmayan eylemlerle sınırlayan refahçı siyasi teoriler türü olarak adlandıracağım.

Siyasal refahçılık, popülerliğinin bir kısmını, kendisi ve iki farklı fikir arasındaki karışıklığa borçludur. Bir tanesi, onun ahlakî refahçılıkla karıştırılmasıdır. İdeal ilişkili herhangi bir ilkenin geçerliliğini reddeden ahlakî refahçıların, ideal ilişkili ilkelere bel bağlamayı reddederken kendini tutmayı savunması çoğu zaman görüşünü kaybetmiştir. Örneğin, olağandışı cinsel faaliyetler denen şeylerin ya da hint kenevirinin yasaklanmasına karşı çıkan ahlakî refahçılar, bazen, devletin, "özel ahlak" dayatma hakkını reddeden

---

20 A. Sen, 'Faydacılık ve Refahçılık (Utilitarianism and Welfarism)', *Journal of Philosophy*, 78 (1979), 463.

ilkelere başvururlar, demek istedikleri, devletin yanlış ahlakı dayatma hakkının reddi iken. Ahlakî refahçılar için siyasi refahçıların gömleğini üstüne almak fazlasıyla uygundur, çünkü bu onların da amacına hizmet edecektir. Fakat siyasi sonuçları aynı olsa da, iki doktrin hem ahlak hem siyasete dair aşırı farklı görüşler temsil eder.

Diğer karışıklık, temsiliyetçi devlete bağlılığın, kişiyi siyasi refahçılığa bağladığı inancıdır. "Temsiliyetçi devlet, herkes için, hedeflerinin devlet tarafından desteklenmesinde eşit fırsat demek değil midir? Ve bu siyasi refahçılığın anlamı değil midir?" İki sorunun da cevabı olumsuzdur. Temsiliyetçi devletin ilkeleri, otoritedekiler üzerinde toplum tarafından bir çeşit kontrol güvencesidir. Demokratik olarak oluşturulmuş otoritelerin yalnızca refahçı düşüncelerle hareket etmesi bağlılığını beraberinde getirmez.

Bu açıklamaları arkamızda bırakarak, siyasi refahçılığın bir değerlendirmesine dönebiliriz. İstek tatmini, içsel iyilik ya da başka bir tür iyiliğe giden araç olarak desteklenebilir. Siyasi bir refahçının onu, içsel iyilik olarak kabul ettiğini farz edin. Daha sonra, bazı içsel iyiliklerin (istek-tatmini) siyasi olarak takip edilebilecekken, diğerlerinin (Barry'nin anlayışındaki ideallerin) edilemeyeceği görüşüne bağlıdır. Yani, belli araçların (siyasi olanlar) bazı hedefler uğruna kullanılabilecekken diğerlerinin kullanılamayacağı görüşüne bağlıdır. Siyasi araçlarla yüceltilemeyecek bazı idealler ve etkili biçimde yüceltilemeyecek diğer idealler muhtemelen olsa da, siyasi araçlarla hiçbir idealin etkili biçimde takip edilemeyeceğinin söz konusu olmadığını sorgusuz sualsiz kabul edeceğim. Bu düşünceler, bu yüzden, ideallerin siyasetten tümden yasaklanmasını desteklemek için kullanılamaz. Neticede, bizim varsayımsal teorisyenimiz, bir siyasi eylem tabanı olarak isteklerin tatminini yasaklamayı önermez, her ne kadar siyasi araçlar tarafından tatmini takip edilemeyecek ve bazıları da etkin bir biçimde takip edilemeyecek olan istekler olsa da.

İsteklerin tatmininden başka herhangi bir içsel iyiliği siyasi olarak takip etmenin yanlış olduğuna inanmak için bir zemin var mıdır? Bir önceki bölümün sonucundan yola çıkarak, siyasal refahçılık, iyilik idealleri arasında tarafsız değildir, çünkü ahlakî refahçılığı diğer bütün görüşlerin üzerinde tercih eder. Tarafsız olsa da olmasa da, asıl sorun, geçerli ya da değerli olarak kabul edilenlerin değil, iyilik kavramının bazı unsurlarını siyasi olarak desteklemek için bir sebep bulmaktır. Ne kendisini ahlakî refahçılığın desteğine indirgeyen ne de kişinin ideallerini siyasi olarak yüceltebileceği düzmece iddiasına dayanan soruyu cevaplamaya dair bir girişim biliyorum. Siyasal refahçılıkla ilgili zorluklar, daha da derine gidiyor. İdeal ilişkili

ilkelere inanç, istek-tatminini içsel olarak iyi kabul etmenin inandırıcılığını çürütüyor. İnsanlar, hedefleri takip eder ve nedenler için arzuya sahiptir. Arzuladıkları ya da istedikleri şeylerin değerli olduğuna inanırlar (ve bazen yalnızca o şeyi elde etmenin yolu olarak değil de yolun kendisi değerlidir). Bu hedeflerin ve arzuların nedene bağımlı karakterleri, hedefi ya da arzusu olan herhangi bir kişinin eğer en alt düzeyde doğalarını anlıyorsa, hedefi ya da arzuyu takip etmek için bir neden olmadığına inanmaya başlarsa, artık onlara sahip olmadığına inanacağını beraberinde getirir. Burada uygun bir nedene inanmanın yalnızca bir hedef ya da arzuya sahip olmak için gerekli koşulu yaptığını fark edin. Kişinin, bir neden gördüğü ya da değerli addettiği şeyi arzuladığı varsayılmaz.[21]

Arzuların nedene bağımlı karakterinin daha ileri bir sonucu şudur; eğer kişilerin arzularının nedenlerinin varlığına olan inançları asılsızsa, bu arzuların tatmin edilmesini dilemezler. Eğer bir ilaç, alınmasının tek nedeni olan tıbbî özelliklere sahip değilse, kişi arzuladığı o ilacı almayı istemez. Devletin sanatı desteklemesini isteyen insanlar, sanatı desteklemek için tek neden olarak inandıkları sanatın gelişmesi ya da yaygınlaşmasına hizmet etmeyecekse, öyle yapmasını dilemezler. "Dilemenin", "arzulamaktan" daha zayıf olduğu bir yönü, "bir şey için namağlup bir neden olduğuna inanmaya" çok yakın olduğudur.[22] Kişinin, arzu ettiği için bir nedene olan inancı hatalıysa bunun olacağını dilememek, arzunun nedene dayalı karakterinin dile getirilmesinden öte bir şey değildir. Arzu, kendi başına bir neden değildir; yalnızca kendisinden bağımsız bir nedenin desteğidir. Bu, hem araçsal arzular için, örneğin gerçekleşmesi durumunda kişinin diğer hedeflerine de hizmet edecek olduğu inanılan arzular, ve kendisi için arzu edilenler açısından doğrudur. İstediğime, eğer ona sahip olmak keyif getirmeyecekse onun içsel zevki için sahip olmak istemem.[23]

---

21 Durum, burada mümkün olandan daha detaylı bir savunmayı hak ediyor. Kısaca, nedenlerin doğası üzerine düşünmenin, her zaman arzuların şekillenmesine eşlik ettiğini, ne de kişinin her zaman kendisine bu tür nedenlerin açık hesabını verdiğini farz etmediğimi not düşmeme izin verin. Ters mantıkla düşünenler, ters mantıklı davranışlarının nedeninin diğer nedenlerce yenildiğine inanırlar, ama ters mantık eylemi inandıkları bir nedenden ötürü gerçekleştirilir. Bilinçsiz arzular, bilinçli olanlara dayanır ve aslında onların, etmen kişinin nedenlerini kullanmayabileceği yollarla yeniden tarifidir.

22 Öte yandan, dilenenin ölçütlerinin tümden yargılanması bakımından, dilemek arzulamaktan daha kuvvetlidir, arzunun, arzu edilenin kısmi değerlendirilmesine dayanması gerekirken.

23 Bazen, kişilerin arzuları olduğu gerçeği durumu özel bir şekilde değiştirir – arzular ihtiras haline bürünebilir, örneğin arzuların uygunluğuna olan inançlardan oldukça bağımsız olarak kontrolden çıkarak onlara hükmedebilirler (her ne kadar aşırı anlamsız vakalar haricinde, etmen kişiler bir neden uğruna arzuladıklarına inanmaya devam edecektir). Bu durumlarda, arzularını tatmin

Bu savın gösterdiği, kişi bilmeden arzusu ile oyalanmaya devam etse bile arzulama nedeni hatalıysa, arzusunun tatmin edilmesini dilemediğidir. Kişi, doğrudan yanlış arzular sahibi olmayı dilemez; kişi ayrıca bunların tatmin edilmesini de dilemez. Öncelikle, kişinin arzusunun tatmin edilememesi hayal kırıklığını, ihtirastan kaynaklanan acı gibi göstererek bu durumu anlaşılmaz kılan, arzuların ihtiras kavramıdır. Aslında hayal kırıklığı, nedeni olan bir şeyin olamamasına inanmaktan biraz daha fazlası olabilir. Arzunun kaderinin, büyük oranda, aktörün* şahsi randımanına bağlı olduğu yerde, onun başarısızlığı, kişinin kendi acziyetiyle, şanssızlığıyla, kişinin planları için başkalarının desteği olmayışıyla, vs. hayal kırıklığıyla beraber gelir ve bunlar çoğu zaman ilgili hüsran türünün önlenmesinde geçerli nedenleri oluşturur. Fakat kişinin, kendi partisinin seçimleri kazandığını görme arzusu (onu oy vermeye iten sebeptir), tüm arzuların hüsrana uğradığında bu tür tepkilere yol açmadığını düşünmek için yeterlidir.

Eğer arzuların, nedene bağlı karakteri üzerine gözlemler doğruysa, arzuların yalnızca basit olmayan kategorilerine bile uygulanıyor olsa, o zaman bu türden istek-tatmini içsel iyilik olamaz. Tüm ideal ilişkili ilkelerin geçerliliğini reddedenler, belki de bu sonuca direnebilir. Kişinin, yanlış arzularını tatmin etmemek için ikinci derece arzunun ortak varlığına dayandığını savunabilirler. Bu ikinci derece arzuların, bazı ideal ilişkili nedenlerin geçerli neden olduğunu varsaydığını iddia etmeye devam edebilirler. Neredeyse tüm insanların bazı ideal ilişkili ilkelere inandığını ve yanlış ideal bazlı arzularının tatmin edilmesini gerektirmeyen ikinci derece arzuları olduğunu itiraf edebilirler. Bu ikinci derece arzu, öte yandan yerel hatalarla alakalıdır, örneğin hangi ideal ilişkili ilkelerin geçerli olduğuyla ilgili hatalara ve durumun olguları ışığında onların sonuçlarına. Küresel bir hata vakasına uygulanmaz, örneğin hatanın *hiçbir* ideal ilişkili ilkelerin geçerli olmadığını görmekte başarısız olduğunda. Eğer durum buysa, eğer insanlar küresel hatadan suçluysa, o zaman onların ikinci derece arzularına saygı duymak için bir neden yoktur – ya da daha doğrusu bu koşullara uygun değildir. Bu savı desteklemeyi istemem, ama şu anki durumun amacı yönünde onu değerlendirmemiz gerekiyor. Onun, siyasi refahçılara uygun olmadığını söylemek yetebilir, çünkü onlar bazı ideal ilişkili ilkelerin geçerliliğini kabul eder.

---

etmek adına yeni bir neden edinebilirler, örneğin kendilerini onların tutsaklığından kurtarmak için. Fakat bu durumlarda bile, en basitinden arzuladıkları gerçeği arzularının tatmin edilmesini dileme nedeni değildir. Mesela arzularını tatmin etmenin akıldışı ihtiraslarını ortadan kaldırmanın en iyi yolu olduğunu düşünmelerinde hatalı olabilirler, ve eğer ters mantıkla davranan bir kişi değillerse, durum buysa arzularının tatmin edilmemesini isteyeceklerdir.

İnsanların arzularının, o arzuların hedefini takip etmek için kendi sebepleri olmadığı, tüm savunduğum şey olduğundan, buna karşı çıkılabilir. Bunun, onlara yardım etmesi gereken diğer insanlar için nedenler olmadığı anlamına gelmesi gerekmez. Fakat başka insanların arzularını tatmin etmenin tek nedeni, onlara yardım etmektir, örneğin onlar için iyi olanı ya da istediklerini almalarına yardım etmek gibi. Devamında gelen sav gösteriyor ki, insanlar yanlış arzularının tatmin edilmesini istemiyorlar ve bazı belli durumlarda onların tatmini onlar için iyi olsa da, bu hiçbir surette her zaman geçerli değildir. Bu yüzden, istek tatmini sıfatıyla istek tatmini içsel olarak değerli değildir, en azından geçerli ideal ilişkili ilkeler varsa. Siyasal refahçılık tarafından cezbedilmiş çoğu kişi, istek tatmininin araçsal olarak değerlendirildiği bir görüntüye dayanan resim tarafından etkilenir (içsel değeri ne olursa olsun). Önceki sav hatalı bile olsa, istek tatmini içsel olarak iyi olduğu durumlar da dâhil, istek ilişkili ilkelerin, ideal ilişkili olanlar yapamazken, siyasi eylemi yönlendirdiği görüşünü açıklayan onun içsel değil araçsal değeri olması mümkündür.

Aklımdaki resim, yaşa ve yaşat resmidir. İnsanların yaşamları kendi meseleleridir. Ahlakî ya da gayriahlakî, hayranlık uyandırıcı ya da aşağılayıcı şeyler olabilirler, ama ahlaksızken bile devletin üzerine vazife değildirler. Kendi yaşamı olmayan hiç kimsenin üzerine de vazife değildir. Siyasetin ilgilendiği tek şey, insanlara kendi yaşamlarını yaşayabilmeleri için gerekli olan araçları sağlamaktır, örneğin isteklerini karşılamak ve hedeflerini gerçekleştirmelerine yardımcı olmak. Devlet bu yüzden yalnızca refahçı zeminde hareket etmeli ve tüm ideal ilişkili ilkelerden sakınmalıdır. Bu basitleştirilmiş resim her ne kadar çekiciyse de karışıklıklar ve zorluklarla kalbura dönmüştür, çözülmesi de onu aşırı bir şekilde dönüştürür. Bu meselelerden biri, şimdi ele alınacak. Diğerleri, bu bölümün sonuna dek ve bir sonrakinde bizi meşgul edecek.

Kişisel hedeflerin ilgisiyle ilişkili olarak yaşa ve yaşat resmi karmaşıktır. Onların tatminini en yükseğe çıkarmayı denemek devletin vazifesi midir. Yani devlet, insanların seçtikleri yaşamı sürmekte başarılı olduklarından emin olmalı mı ya da onların seçtikleri yaşamı sürmelerini denemeleri için onlara fırsatlar mı sağlamalıdır?

İlk yorum yukarıdakiyle benzerdir. Kişi, insanların sahip olmak istedikleri yaşamı sürmelerine, onların yanlış arzularını karşılayarak yardımcı olmaz. İnsanlar, yanlışlık üzerine kurulu bir hayata sahip olmak istemezler. İkinci yorum devletin, iyiliğin herhangi bir kavramını uygulamaya yönelik herhangi bir davranıştan kaçınırken, bireyleri, onların iyilik fikirlerini

takip etmelerini sağlayacak araçlarla desteklemesini gerektirir. Fakat insanların isteklerini tatmin etmek, onların kendi ideallerini takip etmesini sağlayacak araçları sağlamakla eşit tutulmamalıdır. Kişinin ideallerinin araçlarıyla ilgili yanlış istekleri tatmin etmek, onların gerçekleştirilmesine yardımda bulunmaz. Bazı kullanışlı araçlar da kişi onların kullanışlılığını fark etmediği için ya da onlarla ilgili mantıklı bir plan oluşturmakta başarısız olduğundan istenmeyebilir.

Yaşa ve yaşat resmi bizi siyasal refahçılıktan uzağa, ve devletin işinin, bireylerin kendi iyilik ideallerini takip etmesini sağlayacak yeterli araçların koşullarıyla alakalı olduğu önermesine doğru götürür.[24] Bu, özerkliğin değerini getirmekle gerekçelendirilebilir, örneğin bir kişinin kendi yaşamının yanlarını kontrol ettiği ve onların şekline karar verdiği gerçeği görüşü, onun yaşamına değer verir. Özerklik düşünceleri, kitapta Bölüm Dört'ün merkezî bir savıdır. Onlar ayrıca, Nozick'in ideallerin dışlanması yorumunda da önemlidir. Amaçsal ve ahlakbilimsel düşünceler arasındaki ayrıma dayalı olduğundan, diğer yönlerden siyasal refahçılıktan oldukça uzaklaşmıştır ve ona yöneltilen buradaki eleştiriden etkilenmez. Şimdi döndüğümüz, Nozick'in teorisidir.

c. Halka Amaç Olarak Davranmak

> *Yalnızca bireysel insanlar vardır, farklı bireysel insanlar kendi bireysel yaşamlarıyla. Bu insanlardan birini diğerlerinin çıkarı için kullanmak, onu tüketir ve diğerlerine çıkar sağlar. Bir insanı bu şekilde kullanmak ona yeterince saygı göstermemek ve onun ayrı bir insan olduğu, onun yaşamında sadece bir canı olduğu gerçeğini göz önünde bulundurmaktır. O, kurban edilişinden dengeleyici bir iyilik almaz, ve kimse onu buna zorlayamaz –en başta da onun işbirliğini bekleyen devlet ya da hükümet... ve bu yüzden de yurttaşları arasında titizlikle tarafsız olmak zorundadır.*[25]

---

24 Barry, özel odaklı ve kamu odaklı istekleri birbirinden ayırır. İlki, tatmini yalnızca arzusu olduğu kişilerin ya da ailesinin hayatları üzerinde maddaten çarpanlardır. Kamu odaklı istekler, tatmini daha geniş kitleleri etkileyenlerdir (sf. 12-13; ayrıca bkz sf. 63). Barry, kamu odaklı isteklerin insanların toplumun durumuyla ilgili ideallerini ve onlara istek olarak ağırlık veren nesneleri yansıttığını söyler. İfade ettikleri ideallerin değerine göre ağırlıklandırılmalılar. Benim bu bölümdeki önceki savım, istek tatmininin muhtemelen içsel bir değer olduğu yönünde bu düşünce çizgisiyle uyum gösterir. Fakat eğer devletin hedefi, insanlara kendi iyilik kavramını takip etme fırsatı sağlamaksa, o halde kamu odaklı istekler de sayılmalı, az önce gördüğümüz gibi devletin onları tatmin etmeye uğraşması şeklinde olmasa da takibi onlar için de fırsatlar sağlamalı, tıpkı özel odaklı isteklerin takibi için olanlar gibi.

25 Nozick, *Anarşi, Devlet, Ütopya (Anarchy, State, and Utopia)*, sf. 33.

Nozick'in bu sözleri, insanlara yalnızca araç olarak değil her zaman kendi içlerinde sonuç olarak davranma yönündeki Kantçı görevi tekrarlar. Başka hiçbir yerde devletin sadakat beklentisi, siyasi tarafsızlık nedeni olarak kullanılmaz. Onun savı, Kantçı görevin bir yorumuna denk gelir. Nozick'in yorumu, *yan-baskı* kavramına dayanır. *Yan-baskılar*, ahlakbilimsel baskılardır ve Bölüm Onbir'de incelenecektir. Onların dışlama ilkeleri olarak kullanımını incelemek için burada biraz ön açıklama gerekli.

Yan-baskılar, mutlak ya da neredeyse mutlak kuvvetin, aktörle alakalı eylem nedenleridir. Bunu açıklamak gerekiyor.[26] Bazı eylem sebepleri, o eylemlerin sonucunun değerine bağlıdır. Bunlara, "sonuç nedenleri" diyelim. Yararlı insanları hastaneye götürmenin nedeni (özel şartlar dışında), bir sonuç nedenidir. Bu şekilde davranmak, onların sağlığını güvence altına alacaktır ve bu da değer verilen bir sonuç olduğundan, bunu yapmak için bir nedendir. Bazı nedenler, öte yandan, özel bir (sınıf) kişi(ler) in belli bir eylemi (o kişiler tarafından belli bir sonucun ortaya çıkarılması da dâhil) gerçekleştirmesinin değerine dayanır. Bunlara "eylem nedenleri" diyeceğim. Ebeveynler, çocuklarının refahıyla ilgilenmek için hem sonuç hem de eylem nedenine sahiptir. Sonuç eylemi, ebeveynlerin öğretmenleri ve çocuk bakıcıları çalıştırmasıyla tatmin edilir. Eylem nedenleri ise yalnızca ebeveynlerin şahsen çocukların meseleleriyle kendileri ilgilenirse tatmin edilir.

Bazı nedenler, herkes için nedendir. Örneğin herkes başkalarının haklarına saygı duymak için nedene sahiptir. Böyle nedenler, aktörden bağımsızdır. Diğer nedenler, bazı kişiler için nedendir, diğerleri için değildir. Onlar, aktörle ilişkili nedenlerdir. Söz vermiş bir kişi, sözünü tutmak için aktör ilişkili bir nedene sahiptir, her ne kadar kişinin sözünü tutması aktör-tarafsız bir nedenden gelebilse bile. Hem eylem hem de sonuç nedenleri, aktör-tarafsız ya da aktörle ilişkili olabilir.

Kantçı zorunluluk, yalnızca eylem nedenlerinde açıklanabilir. Gereklilik, insanların diğer insanlara kişisel olarak sonuç şeklinde davranmasıdır, insanların bu şekilde davranılmaktan sonuçlanacak çıkarlarını güvence altına almaları gerektiği değil. (Bu şekilde çıkarlar var mıdır?) Ama zorunluluk, aktör-tarafsız bir yoruma açıktır. Her kişinin, diğerlerinin insanlara bir sonuç olarak davranmasına yardım etmek ya da hatta onları zorlamak

---

26 Açıklama, D. Parfit'in 'Sağduyu Ahlakı Kendini Engeller mi? (Is Common Sense Morality Self Defeating?)', *Journal of Philosophy*, 70 (1979), 533. makalesinde belirtilen ayrımlardan uyarlanmıştır.

için sebebi olduğu düşünülebilir. Kantçı zorunluluğun diğerlerine sonuç gibi davranmakla onlara araç gibi davranmak –ki bu diğerlerine sonuç gibi davranmalarını sağlayacaktır ve burada bu eylem dışında böyle yapmazlardı (örneğin, bir kişiye başkasına baskı yapmasın diye baskı yapmak)- arasında bir seçimde ilgisiz kaldığı düşünülebilir. Nozick, Kant'çı zorunluluğun bu yorumunu reddeder. O, bunun, *yan-baskılar* getirdiğini kabul eder. Bir *yan-baskı*, aktör-ilişkili mutlak ya da neredeyse mutlak ağırlığın nedenleridir. Başka bir düşünce tarafından mağlup edilemez, ya da yalnızca az sayıda sıralanmış düşünceler tarafından mağlup edilebilir. Nozick bunu şöyle açıklar:

> *Bir yan-baskı görüşünün, yan-baskı görüşü olmayan bir hedef şekline sokulabilmesi meselesi hilelidir. Kişi, örneğin, her kişinin kendi hedeflerinde kendisinin hak çiğnemesi ve başkasının bunu yapmasını ayırt edebileceğini düşünebilir. İlkine hedefinde sonsuz (olumsuz) ağırlık verin ve diğerlerini durdurmanın hiçbir seviyesi kendisinin bazı hakları ihlal etmesini aşamaz.*[27]

Açıkça söylersek, Nozick, bireylerin kendi iradesine karşı olarak onlara fedakârlıklar getirme karşısında, aktörle ilişkili eylem nedenine inanır. Nozick, yasaklamayı, eğer Kantçı zorunluluğun bir yorumu olacaksa, kişinin beklediği gibi mutlaki ve istisnasız bir varlık olarak kabul etmez. İnsanlar üzerine fedakârlıklar getirmeye izin verir, hem de kendini müdafaa durumlarında aksini dengeleyen çıkarları olmasa bile (her ne kadar ayrı insanlar ve yaşamları da sahip oldukları tek yaşam olsalar da). Dahası, Nozick, rızayla yaratılmamış bir örgüt tarafından güç kullanılmasını onaylayarak nefsi müdafaadan çok daha öteye gider, eğer Görünmez El yapısı tarafından rızayla yaratılabilmiş olsaydı. Belki de Kantçı zorunluluğun Nozickçi yorumuna olan daha bariz bir istisna da, onun zararı yeterince karşılanmış olan bazılarına, diğerlerine karşı riskleri azaltması için baskı yapılmasına izin veren tazminat ilkesidir.[28]

Aslında, bazen, Nozick, bir kişiden fedakârlık yapmasını zorunlu kılmanın karşılığında, dengeleyici bir iyilik kabul ederek zararı tazmin edildiği sürece, onun Kantçı ilke yorumunu zarara uğratmadığını önerir gibi görünüyor. Bir işlemin net kazananı olduğu sürece, bir kişi çıkıp da onun

---

27 Nozick, *Anarşi, Devlet ve Ütopya (Anarchy, State, and Utopia)*, sf. 29 n. Bu tür yeniden düzenlemeleri yetersiz kabul eder ama nedenini açıklamaz.

28 Ibid., sf. 78 ff

yalnızca bir araç olarak görüldüğünü söyleyemez mi? Böyle bir durumda, onun farklılığınına ve kendi hayatının sahip olduğu tek şey olduğu gerçeğine saygı duyulduğu doğru değil midir? Ve eğer öyleyse, kişi bir kısmından kaybedip diğerlerinden kazanacağı bir dizi karşılıklı bağımlı işlemin tamamını, diğerleri olmazsa hiçbirinin gerçekleşmeyeceği tek işlem olarak kabul edemez mi? Böyle bir dizi ilk baştaki çıkarlar ve fedakârlıklar dengesi olumluysa, izin verilecektir. Koşul birçok şekilde karşılanır, hatta birçok dar görüşlü durumda bile. Bazı kişiler, belki de net kaybedendir, fakat ilk beklenen denge halen herkes için tercih edilebilir olabilir.

Bunlar hakiki sorulardır. Nozick'in savındaki boşluklara ve onun duruşundaki, bir şekilde çözülmesi durumunda, her ne kadar öncüllerinin belli yorumlarıyla uyumlu olsa da Anarşi, Devlet ve Ütopya ruhundan oldukça uzaklaşmış sonuçlara yönelten, karışıklıklara işaret ederler. Nozick'in yorumundaki Kantçı zorlama, siyasi mükemmeliyetçilik karşıtlığına ve özellikle de siyasetten ideallerin dışlanması ilkesine yol açıyor mu? (Nozick'in savunmadığı) daha ileri ve bağımsız ahlakî varsayımlar olmadan olmaz. Can alıcı soru, ahlakî vazifelere uymak için baskının, Nozick tarafından yorumlandığı haliyle Kantçı zorlamayla uyumlu olup olmadığıdır. Nozick'in nefsi müdafaa görüşü, başkalarının haklarını ihlal etmeme ya da riske atmamanın var olan tek ahlakî vazife olduğunu öne sürer. Bu, soruyu bir adım geri iter. İnsanlar, hangi haklara sahiptir? Mesela, toplumlarının diğer üyelerinin toplum yaşamına katkıda bulunması hakları var mıdır? Nozick'in cevabı kesin değildir. Bu tür hakların varlığını reddediyor gibi görünür, ama temelde kitaptan, haklar teorisinin meşrulaştırılmasını çıkarır. Açık olan şu ki, ne Kantçı zorlama ne de Nozick'in yorumu, onun mükemmeliyetçilik karşıtlığına götürmez. Eğer bireylerin diğer kişilere karşı ve belli fikirleri yüceltmeye dair ahlakî vazifeleri varsa, o halde onlara bağlı yaşamaya zorlanarak araç olarak davranılmıyorlardır.

d. Baskı ve Özerklik

Nozick, devletin baskıyla hareket ettiğinden mükemmeliyetçilikten feragat etmesi gerektiğini iddia eder gibi görünür. Kişinin, kendi çıkarı için diğerlerinin müşterilerini kazanmasına itiraz edilemez, ama kişi, onları birbirleriyle ticaret yapmamaya zorlayamaz. Baskıyla ilgili ya da onun siyasi kullanımının mükemmeliyetçilik karşıtlığını gerekçelendirmek için bir şey var mıdır?

Baskı, değerlendirici bir terimdir. Sabit bir tanımsal çekirdeği olmakla birlikte, ahlakî önemine değinmeden anlamı tam olarak açıklanamaz. Aşağıdaki baskı tanımını kabul edeceğim.[29]

P, Q'yu, A davranışını yapmaması için baskı yapar, yalnızca;

(1) P, Q'nun A'yı yapması halinde, bunun bir sonucu olarak C'yi getireceğini ya da getirdiğini, Q'ya aktarır.

(2) P bu iletişimi, A'yı yapmaması için Q'yu ikna etmek amacıyla yapar.

(3) C'nin olacağı, Q için, A'yı yapmamak için oldukça ağır bir nedendir.

(4) Q, eğer A'yı yaparsa, P'nin C'yi getireceğine inanır ve A'yı yaptığında C'nin ona, A'yı yapmadığında P'nin C'yi getirmediğinden daha çok zarar vereceğine inanır.

(5) Q, A'yı yapmaz.

(6) Q'nun A'yı yapmamasının sebebi biraz da, P'nin getirmesini daha az muhtemel hale getirerek, C'nin olma ihtimalinden sakınmak (ya da azaltmak).

P'nin, *A*'da belirtilen koşullara uygun davranışları ilk bakışta yanlıştır. Q'nun bu koşullar altında hareket ettiği gerçeği, onu, A'yı yapmadığından dolayı suçlamamak için bir nedendir.

Yalnızca A1-4 koşullarını karşılayan bir iletişim zorlayıcı tehdittir. Bu tanım, ifadenin İngilizce'deki anlamının tam bir açıklaması değildir, çünkü bazı kullanımlarını göz ardı eder. Tehditler yoluyla baskıya odaklanır, çünkü siyaset teorisine uygun baskı şekli budur.[30] Tanımın ilk betimsel parçası, yalnızca terimin uygulanması için gerekli koşulları sıralar. Kişinin yeterli koşullar listesi kadar, tehdit edilmiş sonucun baskıcı tehdit olarak sayılması için ne denli kötü olduğuna dair görüşü, kişinin, "baskının değerlendirmeli önemi" görüşüne dayanır. B ve C koşulları, kasıtlı olarak zayıftır, çünkü dilbilim topluluğunda tam baskının kesin değerlendirmeli önemi üzerine genel bir anlaşma yoktur. Bazılarına göre, ya da bazen, eylem yalnızca ismen onların olduğu için baskıya uğrayanın sorumlu olmadığı anlamı çı-

---

29 Tanımın ilk kısmı, Nozick'in tanımının düzenlemesidir. 'Baskı (Coercion)' in Felsefe, *Siyaset ve Toplum (Philosophy, Politics, and Society)*, ed. P. Laslett, W. G. Runciman, and Q. Skinner, 4th series, Oxford, 1972, sf. 104-6

30 'Tehditler, Teklifler, Yasa, Fikir ve Hürriyet (Threats, Offers, Law, Opinion, and Liberty)' American Philosophical Quarterly 14 (1977) 265'deki makalede, P. Day, altı baskıcı etki türünü belirtir: (1) zorlama, (2) tehdit, (3) aşırı gözdağı, (4) aşırı tahrik, (5) aşırı hâkimiyet, (6) aşırı kışkırtma

kar, halbuki aslında baskı gören başkası tarafından fiziksel zorlamaya yakın bir şekilde kontrol edilir. Başkaları tarafından, ya da başka zamanlar, baskı, yatıştırıcı koşuldan öte bir şey değildir. Kişi hangi görüşü benimserse benimsesin, dilbilimsel ya da kavramsal düzlemlerde değil de, parçası olduğu ahlak teorisinin anlamlılığınca gerekçelendirilir.

Bir baskı görüşünün taslağını, aşağıdaki değerlendirmeli göreve atanmasıyla ilgili olarak kısaca çizeceğim:

B1. Birine baskıcı bir tehditte bulunarak, kişi onun özerkliğini işgal eder.

C1. Bir kişinin baskı altında hareket ettiği gerçeği, davranışı için ya gerekçedir ya da tam bir bahane.

Bu ilkeler, baskıcının ve baskı görenin karşılıklı davranışlarıyla ilgili, baskının değerlendirmeli önemini belirtir. Kişinin, ne tür tehditlerin (A1-4 koşullarına uyduğu sürece) baskıcı olduğuna karar vermek için, başkasının özerklik, gerekçe ve bahane üzerine görüşlerinden yararlanmasına olanak sağlarlar.

Sonraki düşünceler, iki ilkenin nedenlerini ana hatlarıyla çizmeye başlar. Baskının betimsel anlamı (koşullar A1-6), baskıyı sınırlama nedenlerinin bazılarını açıklamak için yeterlidir. Baskıcı tehditler tekliflerden ayrışır, mesela, ilki, hitap edildiği kişi için seçeneklerin sayısını azaltır halbuki teklifler asla kötüleştirmez bilakis onları iyileştirir.[31] Bu yüzden baskıcı tehditlerin kendi başlarına kişinin durumunu oldukça kötüye götürmesi muhtemeldir. Dahası, insanları, kendi çıkarları için bir teklif yoluyla harekete geçirmek, normalde onları baskıcı bir şekilde tehdit etmekten daha

---

31 Bir teklif, alıcısının daha önce sahip olmamış olabileceği bir seçenek yaratır. Alıcıyı herhangi bir seçenekten mahrum bırakmaz. İnandırıcı bir tehdit, tehdit edilen kişiyi söylenildiği şekilde davranmama ve tehdit edilen sonuca katlanmama seçeneğinden mahrum bırakır. Kişi için yeni arzulanır seçenekler yaratılmaz. Gezgin otoyol soyguncusu tarafından durdurulunca hırsıza direnme seçeneği kazanır. Fakat böyle bir seçenek, arzulanır değildir, örneğin olağan koşullar altında insanların sahip olmak istemeyeceği bir seçenektir. Tehdit edilmiş bir sonuç, tehditten bağımsız, her halükarda gerçekleşecek bir tehdit olabilir. Eğer tehdit edilen kişi bunu biliyorsa, tehdit etkisiz olarak tabir edilir, bu durumda böyle vakalar nadiren olacaktır ve burada itibar edilmez. Bazen, bir teklif sunan kişinin, o teklifin kabullenilmesini beklediği ve teklifin bir fayda ya da çıkar sağlayacağı varsayılır. İkisi de evrensel olarak doğru değildir. Teklifi sunan kişi, onun kabul edilip edilmeyeceğini önemsemeyebilir, veya edilmemesini bile umabilir (partide tanışılan birine nezaketen eve kadar götürme teklifini düşünün). Bir teklif, daha çok koşullu bir söz gibidir: bunu yapmaya niyetliyim, eğer yapmamı istersen. Tehdit edilmenin ya da bir teklif sunulmasının kişinin yararına olup olmadığı, daha çok ya da daha az seçeneğe sahip olmanın kişinin çıkarına olup olmamasına bağlıdır.

zordur (teklifleri ve baskıcı tehditleri yapmanın eşit derecede eşit olduğu varsayımıyla).

Son olarak, baskının, bazen baskı altına alınanın çıkarına olması istense de, bunun derecesinin, onların gönençliğinin, kurulu yargılarının ve tercihlerinin kesin inkârıyla yüceltilmesine kadar abartılmasının tehlikesini fazlasıyla yakından biliriz.

Teklifler, insanları, uzun vadeli çıkarlarına aykırı hareket etmeye ikna için yapılabilse de, olağan şartlar altında kendileri onun en iyi hâkimidir. Kaygımız yalnızca, teklif alan kişinin onu değerlendirmek için yeterliliğe ya da bilgiye sahip olmadığı zaman yükselir, veya pazarlık durumunu adaletsiz ya da yetersiz kabul etmek için nedenler olduğunda. Bu düşüncelerin hiçbiri, yine de, baskının neden, diğer seçenekleri daha az çekici yaparak insanları topluma faydalı şekillerde haraket etmeye cesaretlendiren diğer yöntemlerden daha şüpheli olduğunu açıklamaz. Ana dürtüleri, ataerkil baskının yaygın kullanımının gerekçesine şüphe düşürmektir. Bu alanda bile, baskı ve bu düşüncelerin ortaya çıkardığı diğer ataerkil yöntemler arasındaki farklar yalnızca olasılıklardadır.

Baskıyla ilgili iki yaygın görüş, onun kuralcı önemine dair bir fikir sunar. Baskı görenle ilgili yaygın olarak baskı gördükleri davranışı yapmaya zorlandıkları ve kendi iradelerinin aksine hareket ettikleri söylenir. Bu tür beyanlar çelişkilidir, çünkü baskı gören, tehdide boyun eğmiştir ve cezadan kaçınmıştır. Baskı gören, içinde bulunduğu koşullardan üzüntü duyabilir, ama istenmeyen seçimlerle karşılaşan çoğu insanda da böyle olur. Bu, onların, iradelerinin aksine hareket ettiğini söyletmez bize. Ne de her zaman o şekilde davranmaya zorlandıklarını söylemeyi meşru kılar. Onlar, baskı gören gibi, eşsiz bir tercihe sahiptir. Açıklama, tercihin karakterinde yatar. Belli tercihler, zorlanan ya da emredilen tercihlerdir. Belli tercihler de (aynıları olmak zorunda değil), kişinin iradesine aykırı yapılır. İlgili tercihleri kuralcı sonuçlarına göre ayırt etmeyi öneriyorum. Bu öneri, sade bir dil incelemesi parçası olarak değil, baskının çekirdek anlamıyla uyumlu bir haldeyken verimli bir şekilde onu anlamlı ahlakî ilkelere bağladığı zemininde meşrulaştırır.

Bir kişi, belli bir şekilde davranmaya şöyle zorlanır: Eğer (1) davranışına neden olan bir durumda olduğuna inanıyor ve içinde olduğu durumun gerçekliğinden pişmanlık duyuyorsa, ve (2) eylemi gerekçeli ya da mazursa. Bu tanımın, kişiyi zaten yapmak istediği şeyi yapmaya zorladığına dikkat ediniz. Zorlanan kişi yaptığı şeyden pişman olmak zorunda değil. Yaptığını sağlayan koşullara üzülmesi yeterli. Dahası, daha sonraki bir zaman, yapmak istemeyeceğine inandığı bir şeyi yapmak için zorlanmayı (bir

zaman) arzulayabilir. Benzer şekilde, zaten yapmak isteyip de yapma isteksizliğinin yapma arzusundan büyük olduğu bir şey için zorlanmayı kabul edebilir de. Böyle durumlarda, zorlanıyor olma fikrinin sınırları zorlanır. Zorlanan kişi, kendisi için kararın kolaylaşmasını kabul eder, bir yandan kendi zayıflığının ya da başka bir koşulun doğru nedenlerle bunu seçmesini engellemesine üzülür.

Baskı altındaki insan, yaptığı şekilde davranmaya zorlanır. Bu yüzden, onun eylemi gerekçeli ya da mazurdur. Eğer, gerçekleştirilmemişse zarar tehdidi de dâhil olmak üzere eylemin nedenleri, eylemin yapılmasının kişinin (aşağıda açıklanacak olan) özerkliğini ihlal eden baskıya boyun eğmesi gerçeği de içinde olarak, eyleme karşı olan nedenlere üstün geliyorsa gerekçelidir. Tüm zorlanan eylemler gerekçeli değildir. Bir kişi, ahlakdışı hareket etmeye zorlanabilir, batmakta olan bir geminin kaptanı tek çocuğunu kurtarmak için birçok yolcuyu mutlak ölüme terk ediyorsa mesela.

Böyle davranışın mazur olup olmadığı, nedenleri baskıyla çok az alakalı olan daha ileri ahlakî görüşlere dayanır. Fakat kişinin mazeret ilkeleri, onun insanların davrandıkları şekilde davranmalarını bildirmesi istekliliğini etkilediğinden, makul kabul ettiğim bir ilkeyi öne çıkarmama izin verin. Açıklamak gerekirse, insanlar sahip oldukları ya da başladıkları yaşamı korumak için hareket ettiklerinde mazurdur, ama yalnızca yaşamları gayriahlakî ya da yaşamaya değer olmadığı sürece.

Bir insanın sahip olduğu ya da atıldığı hayatı yaşamasını sağlayabilmek için gerekli olan koşullara, kişisel ihtiyaçlar diyelim. Tercihler, şahsi ihtiyaçlarca emredilir, eğer küçük olmayan bir seçenek hariç hepsi bir kişisel ihtiyaçtan fedakârlık ediyor ve kişinin sahip olduğu yaşamın devam etmesini imkânsız hale getiriyorsa.[32] Kişisel ihtiyaçlar, illaki yaşamsal ihtiyaçlar değildir. Onlar, daha çok, yaşanılır bir hayatın ihtiyaçlarıdır. Mesela, çocuğuna ihanet etmiş ebeveynler için hayat ahlaken mümkün ve yaşamaya değer olmayabilir. Bu yüzden, itaat etmezlerse çocuğunun ölümüyle tehdit edilen kişiler, bu görüş doğruysa, kişisel ihtiyaçlarca emredilen bir tercihle yüzleşirler: Çocuğu kaçırana itaatsizlik, yaşamı ahlaken imkânsız, hayatlarını yaşamaya değersiz hale getirecek. Kişisel ihtiyaçlar, aslında sahip olunan ya da dayanılan yaşama sahip olmak için gerekli olandır. Konser piyanistleri sahip oldukları yaşamı parmakları kırılırsa kaybedebilirler.

---

32 Küçük olmayan seçeneklere gönderme gerekli, çünkü küçük seçenekler her zaman mevcut. "Ya paranı, ya canını" diyen bir silahlı soyguncuya kişi parasını verirken biraz yavaş uzatabilir.

Piyanistin parmaklarının kırılmasından sakınması seçeneği, kişisel ihtiyaçlarca emredilen bir seçenektir, her ne kadar piyanist iş danışmanı olarak yeni bir yaşam kurabilme yetisinde olsa da.[33]

Kişisel ihtiyaç kavramını açıklığa kavuşturmak için (Bölüm Ondört'te daha fazlası söylenecek) çok daha fazlası söylenebilir ve söylenmesi de gerekir, yine de hiçbir şey bunu, onun birçok özel vakaya uygulanmasıyla ilgili zor sorulardan kaçınmak için yeteri kadar kesin yapamaz. Şu anki amaçlar için, daha ileri bir detaylandırma gerekmez. Amacım, yalnızca "baskı" kavramını mazeretlerle ilgili görüşe bağlamak. Tekrar etmeme izin verin yine de; tercih, kişisel ihtiyaç tarafından emredilir, ama sadece, ihtiyaç, kötü bir yaşamı ya da yaşanmaya değmeyen bir yaşamı koruma amacında değilse. Hitler, başladığı hayata devam etmek zorunda olduğunu yoksa atıldığı hayatı takip edemeyeceğini iddia ederek mazur görülemez.

Tüm bunların ışığında, bir tehdidin baskıcı olabilmesi için ne kadar ciddi olması gereklidir? Baskıyla yaptırılan bir eylemi gerekçelendirecekse, ciddiyeti o eyleme karşı olan nedenlere bağlıdır. Bunlar çok ağır değilse, tehdit, kişisel ihtiyaca tehdit kadar ciddi olmak zorunda değildir. Yalnızca "baskıyla" ilgili dilbilimsel anlaşmayı karşılayacak kadar büyük bir ağırlıkta olsa yeter (yukarıdaki tanımda koşul A3). Gayrimeşru tehdit, öte yandan, yalnızca mazeret gösterdiği ve bunu yaparken yalnızca kişisel ihtiyaçlarca emredilen bir tercihi yaratabilecek kadar ciddi olduğunda baskıcı bir tehdittir.

Kişiler, kimsenin yapmadığı koşullar tarafından belli şekilde davranmaya zorlanabilir, ya da başka birinin davranışları sonucu yaptıkları şekilde davranmalarına sebep olan koşulları ortaya çıkaran hareketlerce zorlanabilirler. Başka bir kişi tarafından zorlanabilirler, ama yalnızca o kişinin davranışı onların yaptıkları şekilde davranmasını sağlamak için yapıldıysa. Bir kişi, bir diğerini, onun tercihi etrafındaki koşulları değiştirerek veya diğeri belirli bir şekilde davranmazsa bunu yapacağına makul bir şekilde tehdit

---

33 Bir eylemin meşru olup olmadığı tarafsız bir sorudur, yapanın inançlarındansa yapılanın nasıl olduğuna inanıldığı ya da inanılabileceğine bağlı olarak. Ve bu, hem ahlak hem de diğer inançlar bakımından doğrudur. Şahsi ihtiyaçların mazur gördüğü ilkesi de benzer bir şekilde tarafsızdır. Her ne kadar bir yere kadar insanlar sahip oldukları yaşamı yapsalar da, kendileri için yaptıkları yaşam ve bunun şahsi ihtiyaçlarca emredilip edilmediği tarafsız bir sorudur. Bu, diğer mazeret ilkelerinin, haralı bir şekilde yaptıkları şekilde davranmaya zorlandıklarına inananları mazur görebileceğini reddetmez. Benim savunduğum tek nokta bu eylem için ne zorlandıkları ne de baskı altında olduklarıdır.

ederek zorlayabilir. Bu şekilde zorlayıcı tehditler, baskıcı tehditlerdir, ve onlar tarafından zorlananlar o şekilde davranmaya baskı görmüştür.

Birini belli şekilde davranmaya zorlayan bir kişi, ve bu yüzden birini baskı altına alan bir kişi, onu, iradesine aykırı davrandırır. O, başkasının iradesini kendisininkine bağlar ve böylece o kişinin özerkliğini ihlal eder. Açıklayayım. Özerk bir kişi ya da insan, en azından düşük bir dereceye kadar olabildiğince özerk olma ya da olabilme yetisine sahip kişidir. Etkin özerklik, bir derece meselesidir. Bir kişi az ya da çok özerk olabilir. (Önemli derecede) özerk kişiler, kendi yaşamlarını şekillendirebilen ve onun gidişatını belirleyenlerdir. Yalnızca ilgili bilgiyi değerlendirdikten sonra seçimler arasında tercih yapabilen mantıklı kişiler değil, buna ek olarak kişisel projeler üstlenebilen, ilişkiler geliştirebilen ve sayesinde kişisel bütünlükleri ve itibarları ile kendilerine saygının somutlaştırıldığı davalara bağlılığı kabul edenlerdir kişilerdir. Tek kelimeyle, önemli özerk kişiler, kendi ahlak dünyalarının bir kısım yaratıcılarıdır. Kendi ahlak dünyalarının kısmî yaratıcıları olan kişilerin, kendi yaşamlarının kendileri için yaşamaya değer olmasında etkili olan projelere, ilişkilere, nedenlere bağlılıkları vardır. Bağlı oldukları proje veya nedenleri iyi sebeplerle feda etmeyebilecek değillerdir, ama bağlılıkları karşılığında ihanete tekabül eden, onların bütünlüğünü riske atacak, öz saygılarını feda edecek, ve uç noktalarda yaşamlarını dönüştürecek, örneğin kendileri için kurdukları yaşamı, değersiz ya da hatta (ahlak anlamında) imkânsız hale getirecek belli davranış türleri vardır.

Özerklik üzerine yazılanların çoğu, bir aktörün özerklik koşulu olarak bilgili ve etkili yargılar şekillendirebilme yetisine odaklanır ve önemine dair şüphe olamaz. Kişinin yaşamının (kısmi) yazarlığı olarak özerkliğin ek yanları vardır. Biri ilişkiseldir: Özerk bir kimse, başkasının iradesine tabi değildir. Özerkliğin bir başka yönü, kişilere açık olan seçeneklerin kalitesiyle ilgilidir. Tercihleri kişisel ihtiyaçlar tarafından emredilmemelidir. Kişi, başka birinin iradesine hizmet etmediğinde kendi dünyasının kısmî yazarıdır. Kişileri eyleme geçmeye zorlamak ve bu sayede baskı altına almak onların özerkliğini ihlal eder, çünkü ilkin başkalarını zorlayan kişi, doğrudan onların kendi iradesine boyun eğmesi niyetindedir. Başkalarını kendi iradesine tabi etmek ya onun amacıdır ya da o amaç için araçlarıdır. Ve ikincisi, baskıcı, seçeneklerini kısıtlayarak diğerlerini zorlamayı amaçlar ve bunda başarılı olur.

Tüm baskılar, baskı altına alınanın iradesini bağımlı hale getirerek özerkliğini ihlal eder. Kişisel ihtiyaçlarca emredilen bir tercih yaratan baskıcı tehditler ve devlet tarafından uygulanan ciddi baskı vakasının çoğu bu

türdendir, seçeneklerin kalitesiyle ilgili tarafa saldırıda bulunarak özerkliği istila eder. Özerk kişi, yaşanılabilir bir hayatın en alt koşullarını sağlamak için her zaman çaba sarf etmeyen kişidir. Kişinin tercihleri ne kadar çok şahsi ihtiyaçlar tarafından emredilirse o kadar az özerk olur. Tabii ki doğal koşullar da insanları yaşanabilir bir hayatın gerekliliklerini güvenceye alma gereğince belirlenen tercihler yapmaya zorlayabilir. Bu şekildeki her koşulun herhangi bir şekilde pişmanlık verici olduğunu düşünmek yanlış olurdu. Özerklik yalnızca bir kısıtlama çerçevesinde mümkündür. Tamamıyla özerk insan bir imkânsızlıktır. İlerledikçe kendisini yaratan, sabit bir biyolojik ve toplumsal bir doğası olmayan mükemmel bir varoluşçu fikri tutarsız bir rüyadır. Özerk bir kişilik, yalnızca, insani ihtiyaçlarının bazılarını düzelten biyolojik ve toplumsal sınırlamalar arka planına karşı büyüyüp gelişebilir. Bazı tercihler, kaçışı olmayan bir şekilde bu ihtiyaçlarca belirlenir. Buna rağmen, zorlu doğa koşulları, bir kişinin özerklik derecesini yalnızca sistemsel baskıcı müdahaleyi uygulayacak kadar düşük bir seviyeye indirebilir. Dahası, kişinin yaşamı ve kısmeti üzerinde baskıcı olmayan müdahaleler, tıpkı baskıcı müdahaleler gibi özerkliğini azaltabilir. Tek fark, *bütün* baskıcı müdahalelerin özerkliği ihlal ettiği ve bunu kasıtlı yaptığıdır, halbuki *bazı* baskıcı olmayan müdahaleler bunu çoğunlukla kast ettikleri sonuçların yan ürünü olarak yaparlar. Onlar, kişilerin özerkliğine doğrudan saldırılar değildir.

Özerkliğin ahlakî önemine dair bu yansımalar gösteriyor ki, baskı çoğu zaman, hatta neredeyse her zaman, insanların iyiliğini olumsuz etkiler. Kişi şahsi özerkliğe çok büyük değer vermiyorsa çoğu liberal siyasi düşüncede kendisine atfedilen özel önemi hak etmez. Ama kişi önem verse de insanların başına gelebilecek diğer kötülükler ve talihsizliklerle kıyaslanınca baskının kötülüklerini abartmak kolaydır. Baskıyı kısıtlamanın liberal kaygısı, kişilerin özerkliğinin bir kaygısı olduğu dereceye kadar, liberal kişi de bireylerin özerk bir yaşam kurmasını sağlayacak doğal ve toplumsal koşulları da güvenceye almak için tedirgin olacaktır. Liberal, özerk bir yaşama uygun çevreyi güvence altına almak için, fiziksel çevreyi kontrol etmeye ve bir kişinin davranışlarının diğerleri üzerindeki baskıcı olmayan etkilerini düzenlemeye çalışacaktır. Böyle hedefleri takip ederek liberal baskı kullanmaya hevesli olabilir.

Özerklik bir derece meselesidir. Özünde çok da ciddi olmayan bir tek baskı uygulaması, bir kişinin özerk bir yaşam sürme yetisine çok küçük bir etki eder. Tabii ki baskı, özerkliği yalnızca sonuçlarında değil, aynı zamanda niyetinde de istila eder. Böyle olunca, doğal olarak kişinin özerkliğine bir

hakarettir. Özerk olmayan, hayvan, bebek ya da ahmak gibi muamele görür. Çoğu zaman daha çok baskı çok büyük olmayabilecek somut sonuçları yüzünden değil de öncelikle bir aşağılama veya hakaret olduğundan yanlıştır. Bu bakımdan, yine de ideal liberal bir devletin baskısıyla çoğu başka kaynağın baskısı arasında önemli bir fark vardır. Bireylerin liberal devlette yeterli siyasi katılım hakları güvenceye alındığından ve böyle bir devlet bireysel özerklik kaygısındaki toplumsal ahlak ifadesiyle yönetildiğinden, onun baskıcı önlemleri bireylerin özerkliğine hakaret ifade etmez. Bireysel özerkliğe saygı yokluğundan değil de ona olan kaygıyla harekete geçtikleri yaygın bir bilgidir. Sonuçta baskı, baskı görenin hakiki iyiliği için olabilir ve hatta bu yüzden aranabilir. Öte yandan bu düşünceler, ideal olmayan bir devlette, liberal kaygının baskıyı sınırlamasını etkilemez.

e. Bazı Altta Yatan Sezgilere Dair

Mükemmeliyetçilik karşıtlığının aktığı kaynak, bir kişinin iyilik kavramını insanların üzerine bastırmanın, onların onuruna hakaret ettiği ve onlara saygıyla davranmadığı hissidir. R. Dworkin, incelemesinde: "Mesele diptedir, onur ve bağımsızlık için gereken saygının içeriğindedir." der.[34] Bir kişi, bir diğerine, anlamlı ahlakî ilkeler ışığında yaklaştığında ona saygı göstermiş mi olur, ya da kişilere saygı diğerleriyle ilişkilerimizde (ya da bir kısmında) ahlakı göz ardı etmemizi mi gerektirir? Soru bu şekilde sorulduğunda, yalnızca bir tek cevap içerdiğine dair çok az şüphe olabilir. Kişi, bir diğerine davranırken ahlakı göz ardı ederse ona saygısızlık eder. Yukarıda, Kısım 2'deki sayın sıkıntısı buydu. Ama belki de devletler, bu kuraldan muaftır? Belki de devletlerin insanlara saygı gösterebileceğini gösteren tek ahlakî düşünce, belli ahlakî boyutları göz ardı etmektir?

Baskı tartışması, (bazı) devlet eylemlerinin baskıcı olduğu gerçeğinin, ciddi olarak onları yöneten düşünceleri etkilerken, ideallerin dışlanmasını meşrulaştırmadığını saptamıştır. Daha önceki durumlarda keşfettiğimiz üzere, ikna edici savlar bulmanın zorluğu bir soruyu alt etmez. Süregelen bir şüphe devam etmektedir: Temel bir noktayı göz ardı etmedik mi?

Dworkin tarafından desteklenen şu önermeyi düşünün: "İnsanlar, toplumsal malların ve fırsatların bölüşülmesinde zarara uğramama hakkına sahiptirler, ceza hukukunca öngörülen hürriyetlerin zararı dâhil, bunun dayanağı da yetkililerin ya da eşit yurttaşlarının, kendi yaşamlarını sürme-

34 R. Dworkin 'Liberalizm (Liberalism)', ibid., sf. 143.

leri için doğru olduğunu düşündükleri fikirlerin alçakça ya da yanlış olduğunu düşünmesidir."[35] Bu, kulağa mükemmeliyetçilik karşıtı bir hak gibi gelir ama değildir. İdealleri değil de, insanların onlara, siyasi eylem zeminine hizmet ettiğinden inandığı gerçeğini dışlar ve Dworkin'in ellerinde, siyasi eylemi meşrulaştırmanın yaygın ya da doğru yöntemi olarak kabul ettiği siyasal refahçılığın kullanımına bir sınır olarak hizmet eder.[36] Fakat mükemmeliyetçilik karşıtlığının çekiciliğinin, en azından bir parça dolaylı olması da muhtemeldir. Siyasi ya da başka türlü, idealler uğruna idealle-rin geçerli olduğu bazı kişilerin yargısına dayanmak ve kabul etmeyenlere zorla uygulamak dışında davranmanın başka bir yolu yoktur. Görüşleri topluma dayatılan kişiler, bu görüşleri, onları kabul etmeyen diğer kişilere dayatılması için bir neden olarak benimsedikleri gerçeğini kabul etmezler. Onlar iyilik kavramının geçerli olduğu ve kabul ettirilmesini meşrulaştı-ran nedenin bu olduğunu kabul ederler. Ancak böyle bir davranış, yö-neticilerin, çoğunluğun, vs. görüşlerinin doğruluğuna ya da anlamlılığına bakmaksızın bu şekilde davranmayı seçmeleri temelinde, anayasal olarak gerekçelendirilir.

Sorun, yukarıda Bölüm 2'de incelenen, otoritenin içerikten bağımsız yapısı ve içeriğe bağımlı olması gereken otoriter eylemin gerekçesi arasın-daki bariz aykırılıktan doğar. Sıradan bir vaka ele alın. Toplumsal kullanım için ilaçları onaylama gücündeki bir otorite, ilaçların güvenli olduğu zemi-ninde onları onaylar. Davranışın doğru zemini olarak ilaçların güvenliğine bakar, onların güvenliğiyle ilgili kendi inançlarına değil. Gerçeklere uyum sağlayan ve gerçeklerle ters düştüğü zaman inançlarını değiştirmeye istekli

---

35 R. Dworkin, 'Porno Hakkı Var mıdır? (Is There a Right to Pornography?)', ibid., sf. 194

36 Dworkin'in kendisinin bu hakkı bir mükemmeliyetçilik karşıtı ilke olarak kabul edip etmediği açık değildir. Onun 'Liberalizm'i açıkça mükemmeliyetçilik karşıtlığını destekler. Fakat hiçbir yerde, mükemmeliyetçilik karşıtı ilkeleri izah etmez ya da desteklemez. *Porno Hakkı Var mıdır? (Is There a Right to Pornography?)* sf. 195 kitabında, ahlakî bağımsızlığın mükemmeliyetçilik karşıtı bir hak olup olmadığıyla ilgili çelişkilidir. Asıl olarak, savında, harici tercihlerin siyasi eyleme zemin hazırlamaması gerektiğine dair evvelki iddiasının çıkarımı gibi görünür (özellikle bkz: 2Ne haklarımız var?' *Hakları Ciddiye Almak (Taking Rights Seriously)*, London 1977). Ha-rici tercihler, diğerlerine malların ve fırsatların pay edilmesi için tercihlerdir. Dworkin'in *Porno Hakkı Var mıdır? (Is There a Right to Pornography?)*daki savının açıkça gösterdiği gibi, ahlakî bağımsızlık hakkını ihlal eden tüm yargılar harici tercihtir (her ne kadar tüm harici tercihler başkasının yaşamı ya da projeleriyle ilgili yargılar olmasa da). Ahlakî bağımsızlık hakkı, öncülleri gibi, insanların harici tercihlerine dayalı siyasi eyleme sahip olmama hakkı, siyasal refahçılık üzerine bir kısıtlamadır. Onun tarafından bunun tercih tatmini faydacılık üzerine bir kısıtlama olduğu belirtilmiştir. Ama yine, tartışması, bunu ahlakî bir teori değil de bir önceki bölümde eleştirilen siyasal refahçılık doktrini olarak kabul ettiğini açıklığa kavuşturuyor.

sonuçlara ulaşabilmek için her vakayı inceler. Aynı zamanda, anlamlı bir karar olduğundan değil, hakiki bir inancı yansıttığından kararı kaçınılmaz olarak bağlayıcıdır. Hatalı kararlar eşit derecede bağlayıcıdır. Yanılma gücü olmasaydı bir otorite olmazdı.

Bu yüzden, otoritenin eyleminin nedeni, eyleminin gerekçeli olduğuna inanmasıdır demek, cezbedicidir. Bu ve eyleminin asıl gerekçesi değildir ona bağlayıcı gücünü veren. Kararı, bir iyilik idealinin takibinde alındığında, görüşleri kabul etmeyenlere yüklenen otoritedir. Herhangi birinin, insanların anlamlı ahlakî ilkeler ışığında muamele gördüklerini söyleyerek bunu saklama girişimi, gerçek hayatta olanın, bazı insanların, kendi görüşlerini kabul etmeyen diğerleri üzerine görüşlerini dayatıyor olduğu gerçeğini görmezden gelir.

Birçok karışıklık, bu düşünce zincirine katkıda bulunur. İlk olarak, kavramsal seviyede, otoriteler, kararları için iyi nedenler olduğuna dair inançlarına değil, fakat eylemleri için zemin olan nedenlerin kendisine atıfta bulunurlar. Otoritenin, bir kararın anlamlı olduğuna dair inancı, o kararı, anlamlı düşüncelere dayalı değilse bile bağlayıcı kılar. Bunun nedeni şudur: Anlamsızken bile bir otoritenin kararının geçerliliğinin tanınması, ne yapılacağının başka tür bir yöntemle kararlaştırılmasına kıyasla aslında, anlamlı nedenle desteklenen bir eyleme yol açmasına daha uygundur.[37] İki aşamalı yönetime dayalı meşruiyetler terminolojisinde, otoritenin kararın anlamlılığına olan inancı, kararı, kendiliğinden meşru olan bir yönetimin altına sokar, çünkü anlamlı bir nedene uygun şekilde bir davranışa gitmesi muhtemeldir, otoritenin doğru neden görüşüyle uyumlu olacak davranışa gideceğinden değil.

İkinci bir karışıklığın tehlikesi, incelediğimiz düşünce zincirinde ima edilen hata ihtimalinden gelen savla bağlıdır. Hatalar her zaman muhtemeldir, mesela biri kuraklık ihtimalini, ya da gelecekteki çelik talebini hesaplarken, din özgürlüğünün gerekliliklerini belirlerken olduğu gibi. Hataların ve yanlış yargıların yayılma riski, kararları etkiler. Kişinin, başarısızlığın sonucunu düşünmek zorunda olduğu anlamına gelir. Bazı eylem türleri, başarılı olursa çok olumlu, başarısız olursa da facialara sebep olur-

37 Kararın meşru olduğu düşüncesi, yetkilendirilen yasamanın ve Müşterek Hukuk yasamasındaki yönetim eyleminin yasal geçerliliğinin hakiki koşuluna yaklaşır. Fakat Bölüm 3'te açıklandığı gibi, benim duruşum otoriteyi destekleyen meşrulaştırıcı sava dayanır, bu da geçerliliğin resmi yasal koşullarıyla birleştirilmemelidir. Bunlar, yıkıcı olabilecek uygulamalar için lüzumlu yöntemler gerektirir. Bazen, hakiki koşulun doğal olarak karşılanacağı varsayımına güvenmek ve ihlal riskini düşürmek için onu resmi olmayan siyasi baskılara bırakmak en iyisidir.

lar. Bütün bunlar göz önünde bulundurulmalı. Endüstri tasarımında olduğu gibi, kişi, yanlış gitmesi zor olan basit bir tasarımı, çökme riski taşıyan güçlü bir tasarıma tercih edebilir, yani siyasi kararlarda da kişi facialardan sakınmak için görüşünü alçaltabilir. Ama başarısızlık ihtimalinin genel etkisi, mükemmeliyetçilik karşıtlığına yol açamaz. Genel dikkate yol açar. Esas mesele, iyilik kavramlarını yüceltmeye çalışırken, başarısızlıktan ya da başarısızlığın sonuçlarından korkmak için özel bir neden olup olmadığıdır.

Bu kitabın hiçbir yerinde, genel ahlakî şüphecilik tartışılmayacak. Genel ahlakî şüphecilik, ya bir davranış için diğerinden daha iyi ahlakî bir nedenin asla olmadığını, veya kişinin bir davranışın ahlakî nedenlerce diğerlerinden daha fazla desteklendiğini düşünmesi için iyi zeminin asla olmadığını iddia eder. Şayet bu iddialardan biri bile doğruysa, bu kitaptaki hiçbir şeyin değeri yoktur, ne de siyasi eylemin ahlakının tartışması için bir yer vardır. Bu tür genel şüpheciliği bir kenara bırakırsak, soru şudur: Bir kişinin, iyi yaşamın karakteri hakkında hatalı olmasının, yaşam hakkı, ifade özgürlüğü, inanç özgürlüğü gibi siyasi eylemi etkilemesi konusunda herkesin üzerinde anlaştığı ahlakî düşünceler hakkında hatalı olmasından daha muhtemel olduğunu düşünmek için bir neden var mıdır? Benim bildiğim böyle savlar yoktur. Kitabın kalanındaki sav (Bölüm 8'den başlayarak), ahlakın tüm yönlerinin ortak kaynaklardan geldiğini göstererek, böyle bir ihtimali baştan savar.

Mükemmeliyetçilik karşıtlığının sezgisel çekiciliğine yol veren en derin köklü karışıklık, mükemmeliyetçilik karşıtlığının, insanların diğerleri üzerinde kendi tercih ettikleri yaşamı zorlamasını engellemek için gerekli olmasıdır. Karışıklık, hem işlevsel hem de ahlakîdir. İşlevsel tarafta, bir zümre tarafından başkasına kast edilen mükemmeliyetçi eylemin, onu kendi yaşam tarzı ve alışkanlıklarıyla uyumlu hale getirmeye çalıştığını varsayar. Bu böyle olmak zorunda değildir. Mükemmeliyetçi siyasi eylem, toplum tarafından oybirliğiyle desteklenen kamu kurumlarını desteklemek, onlara yasal tanınırlık vermek adına, yasal ve yönetimsel uygulamaları onlarla uyumlu hale getirmek, onları kullanmak isteyen toplum üyelerinin hizmetine sunmak ve gelecek nesillerin değeri için inanç geçişini yüreklendirmek için kullanılabilir. Birçok ülkede tek eşliliğin yasal olarak tanınması ve çok eşliliğin yasaklanmasının önemi budur.

Dahası, bütün mükemmeliyetçi eylemler, bir yaşam tarzının baskıyla kabul ettirilmesi değildir. Çoğunluğu cesaretlendirme ve arzu edilen davranış biçiminin kolaylaştırılması olabilir ya da istenmeyen davranış türlerinin cesaretinin kırılması. Yaratıcı ve üretken sanatçıların onurlandırılması, sosyal merkez kuran kişilere hibe ya da kredi vermek, bir tür boş vakit eylemini, me-

sela avcılığı, diğerlerine göre daha ağır vergilendirmek, bunların hepsi siyasi eylemin iyilik kavramları peşindeyken insanları kendi dinlerini yaşadıkları, görüşlerini sokakta açıkladıkları, saç uzattıkları, zararsız madde kullandıkları için hapse atan yaygın tehditkâr görünüme hiç de ulaşamaz.

Son olarak, bahsettiğimiz görüş, sertlik yanlısı bir ahlak görünümünü alır, yani yalnızca bir tür yaşam tarzına ahlakî onay veren bir görüş. Eğer bazı kişiler, siyasi gücü elinde bulunduranların yaşadığından farklı bir yaşam tarzı arayışında olurlarsa, cezalandırılacakları şüphesi bu yüzdendir. Mükemmeliyetçilik ise birbirleriyle uyumsuz olsalar da birçok yaşam tarzına izin veren ahlakî çoğulculukla uyumludur. Bu ihtimal, Bölüm Beş'te incelenecek. Uyumsuz ve hatta rakip yaşam türlerinin çoğulluğu değerliyse, mükemmeliyetçilik, iktidarda bulunanın yaşam tarzı dışındakilerin ezilmesine izin vermeyecektir.

İnsanların kendi iyilik kavramlarını diğerlerine zorladığıyla ilgili mükemmeliyetçilik karşıtı endişe, henüz bahsedilen nedenlerle abartıya maruz kalsa da onun sonucunu destekleyen bir tane sav yok mudur? Mükemmeliyetçilik, bazı insanların diğerlerinden ahlakî gerçeğe daha büyük içgörüsü olduğunu kabul eder. Fakat ahlakî meselelerde herkesin aynı oranda hata payı olduğunu varsayarsak, her yetişkin bireyin kendilerini kendi ışığında idare etmesine izin vermemiz gerekmez mi? Bu savla ilgili her ne söylenebilirse söylensin, bir nokta belirleyicidir. Değerli yaşam türlerini desteklemek, bireysel olmaktan ziyade, toplumsal bir meseledir. Tek eşliliğin, ahlakî olarak değerli görülebilecek tek evlilik türü olduğunu var sayarsak, bir birey tarafından yürütülemez. Onu tanıyan ve halk tavrıyla ve resmi kurumlarıyla destekleyen bir toplumu gerektirir. Bu konuya dair kitapta daha sonra çok daha fazlası söylenecek. Kısa özeti, mükemmeliyetçi fikirlerin yürütülebilmesi için toplum eylemi gerektirdiğidir. Mükemmeliyetçilik karşıtlığı, pratikte, yalnızca değerli iyilik kavramlarının desteklenmesinden doğan siyasi çekişmeye yol açmaz. Kültürümüzün, el üstünde tutulan birçok yanının yaşayabilirlik şansını da tehlikeye sokar.

Mükemmeliyetçilik karşıtlığının çekicilik kaynakları anlamlıdır. Bireylerin, onur ve bütünlük kaygısından ve toplumun bir kesiminin kendi seçtikleri yaşam tarzını diğerlerine dayatmasından duyulan kuvvetli hoşnutsuzluktan kaynaklanır. Bu kaygılar gerçek ve önemlidir. Fakat yine de mükemmeliyetçilik karşıtlığını meşrulaştırmazlar. Kitabın bu kısmı, olumsuz bir sonuçla bitmek zorunda. Ancak ilgilenmemiz için hakiki nedenleri ortaya çıkarmada mükemmeliyetçilik karşıtlığının kaynaklarını keşfetmek, Bölüm Beş'te geliştirilecek olan olumlu sonuçlara yol gösterecektir.

III: Bireyselci Özgürlük: Hürriyet ve Haklar

Bu bölüm, bireysel hürriyeti koruyan ilkelerin, vazgeçilemez hakların varlığını öne süren ilkeler olduğuyla ilgilidir. Bu hakları koruma yükümlülüğüyle devletler, bireysel özgürlüğe saygı duymakla yükümlüdür. Yani, bireylerin sahip olduğu özgürlük, temel haklar tarafından tanımlanır. Bölüm Yedi, genel olarak hakların tabiatını açıklar. Bölüm Sekiz, hakların, ahlakın tam temelini oluşturduğu ihtimalini göz önünde bulundurur. Bu duruşu reddeden savlar, ayrıca özgürlüğün hak-temelli kavramını da reddeder. Hakların ahlak ve siyasette daha sade, ama işlevsel olarak çok önemli görevini gösterirler. Bu sonuçlar, eşitlik temel hakkının, hürriyetin liberal doktrininin temeli olduğu önermesini inceleyen Bölüm Dokuz'da desteklenir. Son olarak, Bölüm On, temel kişisel özgürlüklerin anayasal görevininin kaba bir çerçevesiyle devam eder.

7. HAKLARIN TABİATI

Bireysel özgürlüğün haklara dayanmasını öngören doktrinlerin incelenmesine başlamak için, bu bölüm hakların tabiatını inceler. Bir durum taslağıyla başlar (Kısım 1), bazı teknik kısımların açıklanmasıyla devam eder (Kısım 2-5). Kısım 6-8, durumun felsefi açıdan önemli yanlarına dokunur: Haklara sahip olabilme kapasitesi ve haklar, vazifeler, çıkarlar arasındaki ilişkiler. Son olarak, Kısım 9, bir sonraki bölümü, hakların önemini düşünerek ve hakların ahlakî olarak temel olup olamayacağı sorusunu yönelterek sunar.

a. Haklar: Temel Özellikler

Hakların önemi tartışmasına kavramın tanımıyla girişin bir tehlikesi, kişinin, hakların önemli olmadığını gösteren, ama öyle olduklarını iddia edenlerce kabul edilemeyecek bir tanımla kalabilmesidir. Aksi bir tehlike, değeri olan her şeye hak ismi vererek önemini kanıtlamaktır. İki tehlike de, "hak"kın felsefi bir tanımının, baskı, otorite, ve birçok diğerleri gibi, terimin sıradan anlamının açıklaması olmadığı gerçeğinden kaynaklanır. Dilbilimsel uygunlukla uygulanabildiği her alt dala hitap etmek için, hukuk, siyaset ve ahlak üzerine yazarların kullanımıyla devam eder.

Hakların felsefi tanımı,[38] terimin hukuki, siyasi ve ahlakî yazında ve söylemde nasıl kullanıldığını yakalamaya çalışır. İkisi de var olan ahlakî ve siyasi tartışma geleneğini açıklar ve yazarın gelenek sınırları dâhilinde tartışmayı sürdürme niyetini açıklar. Aynı zamanda geleneksel olarak anlaşıldığı üzere, özel bir ilgiyle, hakların ahlakî, siyasi ve hukuki söylemde en

38 Tabii ki filozofların en yaygın şekilde yaptığı şeye atıfta bulunacağım, bilseler de bilmeseler de. Bazılarının girişimlerini farklı yollarla anladıklarını reddetmek istemem.

iyi açıklandığı özellikler zemininde hakların belli özelliklerini tek tek öne çıkararak tartışmayı sürdürür. Felsefi bir tanımın belirli bir ahlakî ya da siyasal teoriye (teori, hakların hangi özelliğinin, geleneksel anlamda, siyasi, hukuki ve ahlakî söylem görevini en iyi açıkladığını söyler) dayanabileceğini, ama o teoriyi, hakları tanıyan tek teori yapmaması gerektiği düşüncesini takip eder.[39] Bunu yapmak, sözel hukukla kazanmaya çalışmaktır. Hakların başarılı bir felsefi tanımı, içinde farklı teorilerin orada hangi hakların olduğuna ve neden olduğuna dair birbiriyle uyumsuz görüşler barındıran siyasi ve ahlakî söylem geleneğine ışık tutar. Tanım, öyle bir teorinin vakasını ilerletebilir, ama başarılı olursa hepsini açıklayıp aydınlatır. Bu halde, önce hakların bir tanımını önermeliyim ve sonra da tanımın çeşitli yönlerini açıklamalı ve bazı alternatif tanımları eleştirmeliyim.

Tanım: "X bir hakka sahiptir", sadece ve sadece, X haklara sahip olabiliyorsa, ve diğer şeylerin eşit olduğu durumda, X'in iyiliğinin (çıkarlarının) bir yönünün diğerlerinin görevde olması için yeterli sebep olduğu sürece.[40]

Hakka sahip olma kapasitesi: Bir birey, hakka sahip olma yetisindedir sadece ve sadece, ya kişinin iyiliği en üst değere sahip ise ya da kişi "yapay bir kişi" ise (örneğin şirket)."Hak", çok genel bir terim olduğundan, kişi hangi haklara sahip olduğunu belirtmeden nadiren bir kişinin hakka sahip olduğunu belirtir, tıpkı, görevin ne olduğuna dair fazla bir şey söylemeden bir kişinin göreve tabi olduğundan normalde bahsetmediği gibi. Bazen, kişi, başkasıyla ilgili hakları olduğunu öne sürebilir, onun hakka sahip olabilecek beceride bir mahlukat olduğunu ima etmek için. Örneğin, kişi, kölelerin (yasal ya da ahlakî) hakları olduğunu, ya da ortaklıkların hakları olduğunu ya da fetüslerin haklara sahip olduğunu söyleyebilir.(Benzer bir şekilde, kralların görevleri olduğunu da söyleyebilir, vs.) Hak iddialarının kısaca nadir olduğu gerçeği, tanımı geçersiz kılmaz ya da bütün hakların tanımının kilidi olarak değerinden bir şey eksiltmez. Sadece benim tanımımdan, hak ifadeleriyle ilgili öğrenilemeyecek çok şey olduğu doğrudur. Bir eylemi gerçekleştirme hakkı ile bir nesnedeki hak, bir nesneye olan

---

39 Yine de "'bekâret", "namus", "cesaret" gibi kavramların düşünceleri, bütün siyaset ya da ahlak teorilerinin bütün kuralcı kavramlara yer ayırdığını göstermez. Bazı teoriler, hakları tanımayabilir.

40 Tanım, Bentham'ın fayda teorisinden kaynaklı hakların incelemelerinin birkaç unsurunu çizer. R. M. Dworkin'in *Hakları Ciddiye Almak (Taking Rights Seriously)*, London, 1977, sf. 100 kitabındaki bazı özellikleri paylaşır (ama onun daha çok bilinen 'baskın çıkma' teorisini değil), D. N. MacCormick'in 'Yasamada Haklar (Rights in Legislation)', P. M. S. Hacker ve J. Raz (eds.) içinde, *Hukuk, Ahlak, Toplum (Law, Morality, and Society)*, Oxford, 1977 çalışmasıyla da oldukça ortak yanı vardır. Benim etkilendiklerimin çoğu, K. Campbell'in şu çalışmasındaki fikirleridir: 'Haklar Kavramı (The Concept of Rights)', 1979, bir Oxford doktora tezi.

hak, ve bir hizmete ya da imkana olan hak ve yine "... hakkı"nda olduğu gibi noktaların soyut bir ismin yerine kullanıldığı hak arasındaki ayrım belirtilmelidir. Örneğin, otoyolu kullanma hakkı, bir otoyolu kullanma hürriyeti hakkıdır veya o hürriyete sahip olma hakkıdır. Bir arabada hak, arabanın sahibi olma hakkı olabilir, veya onunla ilgili başka bir hak. Hakların detaylı açıklamaları, bir parça dilbilimsel açıklamalardır (arabayla ilgili hak, araba hakkından ayrılır) ama bir parça da siyasi, hukuki veya ahlakî savlara dayanır (ifade özgürlüğü, kitle iletişimine ya da özel mülke erişimi içerir mi?) Önerilen tanımın, bu türden detaylı sorularla ilgili tarafsız olması istenmiştir. Aynı zamanda, bütün hakların ortak özünü çevrelemeyi hedefler, ve bu sayede onların işlevsel düşüncedeki özel görevini açıklamaya yardımcı olmayı.

Hakların tanımı, basitçe, bazı haklar söylemi, belli bir düşünce sisteminin bakış açısından görüldüğü şekliyle haktır, tıpkı Kantçı hakları faydacı haklara kıyaslarkenki gibi. "Haklar" kelimesine bir sıfat getirmek, konuşmacının özellikle hak varlığını kabul etmediğini ima etmenin bir yoludur, ve yalnızca bir düşünce sistemi imasını düşündüğünün. (Diğer durumlarda, bu tür sıfatlar hakların içeriğini tanımlar, örneğin ekonomik haklar, ya da onların kaynakları, mesela vaat içeren haklar ya da her ikisi de.)

Haklar, başkalarında, görevlerin zeminidir. Hak zeminindeki görevler, koşullu olabilir.[41] Bir çalışanın, patronunun işini nasıl yapmasıyla ilgili talimatlarına uyması görevini düşünün. Fakat bu koşullu bir görevdir, örneğin işverenin buyurduğu şekilde talimat verilen eylemi yapma görevi (kişinin işine bağlı meselelerde). Görevi harekete geçiren koşul, bir kişinin eylemi olduğu zaman, ve o görev hak sahibinin istediği zaman görevi harekete geçirebilmesi çıkarından dolayı koşullu olduğunda, o zaman hak, görev kimin davranışına bağlıysa o kişiye güç verir.[42] Bu durumda işverenin işçiler üzerindeki hakkı, onun onlara iş buyurma gücü zeminindedir. Bu güç, onun hakkının bir yönü ya da bir sonucudur. Fakat aynı hak, onu, otrite-

---

41 Baştan beri görev ve vazife arasında bir sınır çizmedim. Ne de bundan sonra, belirli bir koşulun gerçekleşmesi halinde ortaya çıkacak olan gelecek görevi (eğer... öyleyse şunu yapmak gerekir...), şu anda var olan koşullu görevden (kişinin vazifesi.... Eğer....) ayırt etmeyi göstereceğim. Yalnızca koşullu görevlerin, onların dayatımı için güç kullanımı koşuluyla olacağını varsayacağım.

42 Kuralcı güç kavramının açıklaması için, bkz. benim İşlevsel Nedenler ve Kaideler (Practical Reasons and Norms), Londra, 1975, kısım 3.2. Aynı mantığı uzatarak, haklar, dokunulmazlıklar ve hürriyetler zemininde gösterilebilir: Bireyleri görevlere ya da başkalarının gücüne tabi tutmama nedenleridir.

sini başkalarına bölüştürme gücüyle de destekler. Eğer otoritesini paylaştırmayı seçerse, onun altındakilerden birinin güç kaynağına dönüşebilir. O durumda çalışan, gücün verildiği kişiye uyma vazifesinde olacaktır ve dağıtılan otoritenin hem görevi hem de gücü işverenin hakkına dayanır. Basitleştirmek adına, güçlerin kaynağı olarak haklara özellikle girmeyeceğim.

b. Temel ve Türev Haklar

Bazı haklar, diğerlerinden türer. Tıpkı, hakların görev ve güç için zemin oluşturup onların da diğer haklar için olabilmesi gibi. Başka bir haktan kaynaklanan hakka, ben, türev hak diyeceğim. Türev olmayan haklar da, temel haklardır. Türev hak ve türediği esas hak (ya da başka bir tür hak) arasındaki ilişki meşrulaştırıcı bir ilişkidir. Türev hakkın var olduğu ifadesi, anlamlı bir savın sonucu (artıksız olarak) olmalıdır, temel hakkın varlığını da gerektiren bir açıklamayı da içererek. Fakat bu şekilde şarta bağlı her hak, türev değildir. Öncüller ayrıca, türev hakkın varlığı için bir gerekçe sağlamak zorundadır (ve yalnızca bir kanıt ya da varlığının ispatı değil). Bunu yapmak için, doğruluklarının, sonucun doğruluğuna dayanmadan oluşturulabilir olması gerekir. Bir örnek durumu açıklayabilir.

Şimdi, benim, bütün evleri aldığım için (ayrı alışverişlerle), bir sokağa sahip olduğumu hesap edelim. Benim sokaktaki bir evin sahibi olmam, bütün sokağa sahip olmamdan türemez, her ne kadar evin sahibi olduğum ifadesi bütün sokağın sahibi olduğum ifadesinden gelse de. Haklarıma normatif bir haklılaştırma sağlama girişimimde, evlere sahip olduğum bireysel alışverişleri anmak zorundayım. Bu yüzden, benim sokaktaki hakkım, evlere olan hakkımdan türer, tersi değil. Eğer bütün sokağı dedemden miras almış olsaydım, durum tersine dönerdi. Temel ve türev haklar arasındaki ilişkiyi kavramadan, kişi karışıklığa düşmeye açıktır. Benim ellerim üzerinde yürüme hakkım, benim öyle yapmam ya da başkalarının beni durdurmamasının çıkarlarına doğrudan bağlı değildir. Bu benim genel kişisel hürriyet hakkımın da bağlı olduğu istediğimi yapmakta özgür olma çıkarımına dayanır. Ellerim üzerinde yürüme hakkı, kişisel hürriyetin genel hakkının bir anıdır. Kişisel hürriyet hakkı, diğerinin türediği esas haktır. Benzer bir şekilde, benim bir önceki ifadeyi belirtme hakkım, temel ifade özgürlüğü hakkının türevidir, ve şu an elimdeki sigarayı boşa harcama hakkım da sahipliğimden türevdir, vb. gibi. Sıklıkla, hak sahipleri, türev hakka sahip oldukları üzerinde doğrudan çıkar sahibidirler. Fakat bunlar haklarını her zaman temellendirmez. Bir hak, asıl olarak, hakkın var ol-

duğu ifadesinin meşruiyetini gösteren çıkara dayalıdır. Çıkar, doğrudan, temel hak ile ve dolaylı olarak da onun türevleriyle ilişkilidir. Temel ve türev hakların ilişkisi, ardıllık değil, fakat meşruiyet düzeni ilişkisidir. Herkesin ifade özgürlüğü olduğu ifadesinin, herkesin özgür siyasi ifadeye sahip olduğunu beraberinde getiriyor gibi göründüğü gerçeği, ilkinin esas ikincinin türev hak olduğunu söylemez. Bu siyasi ifade özgürlüğünün, başka tür ifadelere uygulanamayacak düşüncelerle meşrulaştırılması da olabilir. Eğer ayrıca, birbirinden ayrı bağımsız düşünceler ticari söylem özgürlüğünü meşru kılarken, diğerlerinin özgür sanatsal, bilimsel, akademik iletişim, vs. ifadelerini meşrulaştırdığı bir durum varsa, tüm korunan ifade alanlarına uygulanabilecek genel bir düşünce yoksa, o halde genel ifade özgürlüğü hakkı türev haktır. Bu, yalnızca, birkaç bağımsız temel hakkın varlığından genellemedir.

Dahası, genel bir hak ifadesi, onun örneği olan özel hakların ifadelerini gerektirmez. Bir kişiyi karalama hakkım olmadan ifade özgürlüğüne sahip olabilirim. Karalama durumunda, ifade özgürlüğü, itibarı söz konusu olan kişinin çıkarı tarafından tamamen mağlup edilir. Bu konuya daha sonra döneceğim.

c. Hakların ve Görevlerin Bağlantılılığı

Bazen her görev için geçerli bir hak olduğu tartışılır. Sunulan tanımdan anlaşılacağı üzere böyle bir görüşü benimsemek için kavramsal nedenler olmadığı aşikâr. Bazı ahlak teorileri, kendi ahlak ilkelerinin bir sonucu olarak bu tür bağlantılılık tezine yönelebilirler, ama bu ihtimal burada incelenemez.[43] Daha kabul gören bir tez, her hakkın, bağlantılı görevi olduğunu savunur. Bir hak, görevler için zemin oluşturduğundan, bu bağlantılılık tezinin oldukça doğruluk payı vardır. Yine de, pek çok yaygın ifadesi oldukça yanlış yönlendiricidir. R. Brandt'ın tanımı, birçoğunun örneği olarak kullanılabilir: "X, Y'de var olmak, sahip olmak ya da güvence altına alınmak için mutlak hakka sahiptir" demek, aynı "Birilerinin toplamdaki zorunlu görevi, eğer X istiyorsa, X'in Y'de varlığını, ya da mülkiyetini, veya Y'de kullanımını güvence altına almaktır" demekle aynıdır.[44] Buradan, zahiri hakları, zahiri zorunluluklar olarak tanımlamaya geçer. İlk olarak, Brandt'ın, yanıltıcı olarak her hakkın bir göreve denk geldiğini, o görevin

---

43 Bir sonraki bölümde reddedilecektir. Ayrıca bkz. Bl. 10.

44 Richard Brandt, *Etik Teorisi (Ethical Theory)*, Englewood Cliffs, NJ, 1959, sf. 438

hakkı olan cismin keyfinin sürülmesi ya da mülk edinilmesinin teminatı olduğunu ve hak sahibinin arzusuna koşullu olduğunu önerdiğini bir kenara yazın. Tüm üç nokta da yanlıştır. Eğitim hakkı, her bireye eğitim olanakları sunma görevine zemin hazırlar, istese de istemese de. Birçok hak, hedefini temin etmekte yetersiz kalan görevlere zemin hazırlar ve bir değil çok göreve zemin hazırlayabilir. Kişisel güvenlik hakkı, diğerlerinin bir kişiyi kazadan ya da yaralanmadan korumasını gerektirmez. Bununla birlikte hak birçok görevin temelidir, mesela hak sahibine saldırmama, tecavüz etmeme veya hapse atmama gibi.

İkincisi ve daha önemlisi, Brandt, hakkın, görevin zemini olduğunu fark etmekte başarısız olur. Hak ifadelerini, "bağlantılı" görevler ifadelerine çevirmek yanlıştır. Bir kişinin hakkı bir diğerinin görevi değildir. Bir görevin zemini, eğer çatışan fikirlerce karşılaşmazsa, diğer kişinin görevi olduğu fikrini meşrulaştıran zemindir.

Üçüncü olarak, hakka tekabül eden kapalı bir görevler listesi yoktur. Bir hakkın varlığı çoğu zaman, ilgili taraflara özel ya da içinde yaşadıkları toplumun genelindeki belli gerçeklerin varlığından dolayı, bir görevi olması için bir başkasına inanılmasına yol açar. Koşulların değişmesi eski haklara dayalı olarak yeni görevler yaratılmasına yol açabilir. Siyasi katılım hakkı yeni değildir, ama yalnızca devasa karmaşık bürokrasileriyle modern devletlerde bu hak, düşündüğüm üzere, devlete toplumla ilgili bir karar alınmadan önce planları ve önerileri halka açık yapma görevini, ayrıca bir karar alındığında arkasındaki nedenleri yayınlama, görevini meşrulaştırır (savunma sırlarını içerenler gibi özel vaka türleri haricinde). Hakların bu hareketli yönü, yeni görevler yaratabilme yetisi, tabiattaki herhangi bir anlayışının ve işlevsel düşüncedeki işleyişinin temelindedir. Maalesef, hepsi değilse de çoğu bağlantılılık tezi yazımı, tezlerin hareketli yönünü göz ardı eder. Hepsi de bir hakkın, zaten kurmuş olduğu görevleri ifade ederek etraflıca anlatılabileceğini varsayarlar.[45] Hakların göreve indirgenmesine olan bu itiraz, "A'nın X üzerinde hakkı var"ın, "X'te A'yı güvenceye alma görevi vardır"a indirgenmesi ihtimalini dışarıda bırakmaz. Ama bu görev, A'nın çıkarından başka zeminlere de oturtulabileceğinden, iki söylem denk değildir.

45 Söylemek gereksiz ama esas haklar yeni türev haklara yol açabilir.

d. Bireyleri Emir Altına Almak

Önerilen tanım, eğer bir bireyin hakkı varsa, o halde onun iyiliğinin belli bir yönü, diğerlerini bir görev altında tutmak için bir nedendir. Bu ifadeyi tavsiye olarak, hakların, bir kişiyi görevlendirmek için yargılama nedeni olduklarını söylemek, ile ona görev yüklemek için neden olduklarını söylemek arasındaki karışıklığı korumak için kullandım. Aslında iki tür için de nedendirler, ama öncelikle ilki için. Açıklamama izin verin. Haklar, (bir parça) birçok görevin gerekçesidir. İnsanların o görevlere vakıf olduğu görüşünü gerekçelendirirler. Fakat önceden yazıldığı gibi, yalnızca daha ağır bir çatışan fikirler seviyesine dek böyle bir görüşü meşrulaştırırlar. Belli kurumsal ortamlar içerisinde, ilgili kurumlarca tanınmadığında yeni görevler temelinde resmi eyleme izin vermeye karşı çıkılması gibi, hakların yeni görevler üretmesi çok da izin vermeyen ağırlıklı nedenler vardır. Üniversiteler, devletler, ticaret odaları ve futbol kulüpleri gibi kurumlar, gücün belli bir zümrede odaklanması ve görevleri kurumun yöntemleri ve kurallarını işletmek olan sorumlular, ve bu yöntemleri ve kuralları yapan ve değiştirenler arasında görev dağılımına dayalıdır. Böyle bir kurumda, hakların, uygulanması için belli görevlerin var olduklarını yargılamak için çok da fazla zemin olmadığını söylemek münasip olabilir.

Siyasi katılım hakkı, İngiliz hukukunda yasal bir haktır. Fakat çağdaş toplumlarda bu hak, devletin, planlarını ve karar gerekçelerini yayınlama görevi altına alınmasını meşrulaştırsa da, İngiliz hukukunda böyle bir yasal görev yoktur. Görev tamamen ahlakî bir görevdir. Yine de, siyasi katılımın ahlakî hakkının varlığı, örneğin bu hakka yasal tanınırlık verildiği ve çoktan bazı yasal görevlerle savunulduğu gerçeği, yetkin kurumların (meclis ya da mahkemeler) hükümet yetkililerine böyle görevler vermesinin zeminidir. Şayet böyle yaptıklarında, yeni bir yasa yapıyor olacaklar. Ama bunu, var olan yasalarca meşrulaştırıldığı ve gerektirildiği zemininde yapacaklar. İlaveten, siyasi katılıma yasal hak, insanlara, bilgi alma özgürlüğü yasal hakkını verme nedenidir. Zaten böyle bir hakka sahip olduklarını söylemek için kullanılamaz.[46]

---

46 Bu konular, benim şu eserimde geliştirilir: Yasal Haklar (Legal Rights), *Oxford Journal of Legal Studies*, 4 (1984), 1 , ve *Hukukun İç Mantığı (The Internal Logic of the Law)*, Materiali per Una Storia della Cultura Giuridica, 14 (1984), 381.

e. Vaatler ve Anlaşmalar

Önceki kısımlarda ortaya atılan bazı konular, vaatler ve anlaşmalarda yer alan hakları açıklamakta kullanılarak gösterilebilir ve açıklanabilir. Bunlar iki tanedir. Söz verme hakkı, eğer bir söz veren, sözünün bağlayıcı olmasını istiyorsa vardır. Ve söz verilene, sözden yüklenen bir hak vardır. Onları bu sırada inceleyeceğim.

Söz verme hakkı, söz verenin, diğer insanlarla özel bağlar kurabilme çıkarına dayanır.[47] Hak, niteliklidir. Herkes bu hakka sahip değildir. Küçük çocuklar ve bazı zihinsel engelli kişilerde bulunmaz. Dahası, ahlaksızlığa dayalı bağlar kurmak izin verilebilir değilse, kişinin söz verme hakkı, ahlaksız eylemlerde bulunmaya söz verme hakkını içermez. Söz verme hakkı, şüphesiz ki daha da niteliklidir. Biz burada, bu niteliklerle ilgilenmediğimiz için, şu andan itibaren onları göz ardı edeceğim.

İnsanların diğer insanlarla özel bağlar kurmasını sağlama yolu olarak kendilerine zorunluluklar getirme yetisiyle sahip oldukları çıkarlara yeterli önemi veren kişiler, söz verme hakkına inanır. Fakat bu neden bir haktır? Dayandığı çıkar, söz ilkesini geçerli kılar, ismen:

Eğer bir kişi, belli bir zorunluluğun iletişimi eylemini üstlenme niyetini bildirirse, o halde o zorunluluğa sahiptir.

Söz ilkesi, eğer bir söz verirsek söz verdiğimiz gibi davranmak zorunda olduğumuzu söyler. Ayrıca sözümüzü tutmamız için şu an bir zorunluluk da belirtir, örneğin, X yapma sözü vermişsek, X davranışını yapmak zorundayız. Bu koşullu bir zorunluluktur. Koşul, söz verenin bir davranışıdır ve onun zorunluluğu davranışına koşulludur, çünkü eğer istiyorsa kendisini bağlayabilmesi arzu edilir. İnsanların, kendilerini bağlayabilmesinin çıkarı, sahip oldukları söz verme gücünün ve verdikleri sözleri tutma zorunluluğunun temelidir. Fakat ne güç ne de zorunluluk söz hakkına işaret eder.

Hak vardır, çünkü söz verme gücü ve sözü tutma görevinin kaynaklandığı tam da aynı çıkar, diğerlerini, birinin sözüne karışmaması görevine tabi tutan zemindir. Görev, kişinin bir başkasının söz vermesini engellememesini gerektirir (örneğin, zorunluluğunu tam da iletişimini üstlenecek iletişim araçlarını ona kısıtlayarak ya da diğerlerinin bu iletişimi almalarını

---

47 Burada daha önce belirtilen durumları özetliyorum 'Sözler ve Zorunluluklar (Promises and Obligations)', P. M. S. Hacker ve J. Raz (ed.), *Hukuk, Ahlak ve Toplum (Law, Morality and Society)*, Oxford 1977 ; ve *Ahlak ve Hukuk'ta Sözler (Promises in Morality and Law)*, Harvard Law Review 95 (1982) sf. 916 .

engelleyerek). Ayrıca, insanları söz vermeye zorlamamayı ya da hileli yollardan söz vermeye veya vermemeye ikna etmemeyi de gerektirir. (Tekrar, bu görevlerin niteliklendiği yolları incelemekten sakınıyorum.) Bir insanın söz vermesine karışmama görevinin ihlali, onun söz verme hakkını, ya kişinin hakkını kullanmasını engelleyerek ya da söz verip vermemesine karar vermesini sağlayan düşünceleri çarpıtarak onun dayandığı çıkarı bozacaktır. Bu şekilde hak müdahalelerinin sık olmadığı gerçeği, söz hakkının, nadiren sıradan işlevsel söylemde ifade edildiği gerçeğince yansıtılır. Sonuç olarak, söz verme gücü ve söz verme hakkı farklı kavramlardır. Ama ikisi de ortak bir özden kaynaklanır, örneğin, insanların diğerleriyle kuralcı bağlar kurabilmeleri çıkarı. Bu sebepten birlikte var olurlar, ve kişi sadece ve sadece hakkı olduğu zaman söz verme gücüne sahiptir.

Özel bir söz verme hakkı (örneğin, halamı haftasonu ziyaret edeceğim), genel söz verme hakkının türevi bir haktır. Böyle bir türev, hak koşullu bir söz verme hakkıdır. Burada, iki tür koşullu söz alakalıdır:

İlki, söz verilen tarafından yapılan bir eyleme koşullu olan söz (Örneğin, "Eğer bana kitap verirsen sana on lira vereceğim").

İkincisi, (yukarıdakinin özel bir durumudur aslında), söz verilen tarafından verilecek bir söze koşullu olan söz (örneğin, "Eğer bana kitabı vermeye söz verirsen sana on lira vereceğim").

Her ne zaman böyle bir söz verilir ve koşul sağlanırsa, söz veren ve verilen arasında bir anlaşma vardır. Bu yüzden, böyle sözler verme hakkı, anlaşmalara girme hakkıdır. Anlaşma yapmanın başka yolları da vardır, ama onların incelemeleri bizim amacımız için önemli değil.

Şimdiye kadar söz verme hakkını tartıştık. Sözün, *söz verilene* yüklediği hak, *söz verenin* hakkı olan söz verme hakkından türemez. Söz üzerine birçok yazar, söz verilen davranışın, söz verilenin çıkarına olmak zorunda olduğu ya da en azından olması düşünülmek zorunda olduğunda ısrar eder. Diğer yerlerde bu görüşü sorguladım ve bu tartışmaya burada geri dönmeyeceğim.[48] Fakat bu meseleyi, söz verilenin sözden kaynaklanan hakkı meselesine ilişkilendirmek ilginçtir.

Bir görüş, söz verilenin hakkını, herhangi bir özel sözün altında onun söz verilmiş davranıştaki çıkarına dayalı bir esas hak olarak görür (ve söz verenin bu davranışı gerçekleştirmeye zorunlu olması niyetiyle). Bu görüş üzerine, eğer söz verilene faydası olmayan bağlayıcı sözler olabilseydi (ve böyle olması hedeflenmeyen) o halde bunlar söz verilene haklar yaratmayan sözlerdir.

---

48 Bkz. *Sözler ve Zorunluluklar (Promises and Obligations)*, op. cit.

Böyle bir sonuç sözlerle ilgili söylemin kurallarıyla çelişkili görünür. Ben bu yüzden her kişinin kendisine verilen sözün tutulmasında bir çıkarı olduğunu belirten, (ilkini tamamlayan) ikinci bir görüşü desteklerim. Tabii ki, bazı sözlerin özel içeriğine ilgisini yitirebilir ve bazılarını tutmak onun genel çıkarlarına aykırı bile olabilir. Fakat devamlı, kendisine verilen sözlerin tutulduğu *sürece (pro tanto)* çıkarı vardır. Bu çıkar tam da onun söz hakkınca yansıtılandır. Şöyle ki, bu, diğer insanlarla gönüllü özel bağlar kurma çıkarıdır. Kendimize hatırlatmamız gerekir ki, söz verilen, sözün bütünü ya da bir parçası olduğu bağın başlatıcısı olmayabilse de tamamen edilgen de değildir. Söze dair hakkından feragat etmek ve bu sayede sözün bağlayıcı kuvvetini iptal etmek her zaman kendi elinde. Neden her sözün, ve yalnızca gerçekleşmesi özellikle söz verilenin lehine olanlar değil, söz verilene yeni bir hak yarattığını açıklayan genel çıkar budur.

f. Hak Kapasitesi

Hakların tanımı, hak sahiplerinin, yararları olan varlıklar olma şartından öte, kimin haklara sahip olabileceği meselesini kendiliğinden çözmez. Başka hangi özelliklerin bir varlığı olası hak sahibi yapacağı, esaslı ahlak meseleleriyle ilişkili bir sorundur. Tamamıyla burada tartışılamaz. Ama hakların işlevsel düşüncede ifadelerinin özel görevi, aydınlatılamaz ve tanımın önemi hak sahibi olma kapasitesinin koşullarını kısaca açıklamadan değerlendirilemez.

Şirketlerin ve diğer "yapay" kişilerin hak sahibi olma kapasitesiyle ilgili burada söylenebilecek az şey vardır. Bu tür görev alabilecek, verilebilecek, vs. kişilerin varlığını ne açıklıyor ve gösteriyorsa, onların hak sahibi olma kapasitesini de gösterir. Aile ya da ulus gibi belli kitlelerin yapay mı doğal kişiler mi olduğu, ne koşullar altında hak sahibi olacaklarını belirlemek için önemlidir. Fakat bu meseleleri burada çözmemiz gerekmez.

Benim, adına karşılık tezi diyeceğim, yalnızca "aynı ahlakî toplum" üyelerinin hak sahibi olabileceğine dair bir görüş vardır. Bu, aynı ahlakî topluluk, birbirlerine karşı görevlerinin toplumsal anlaşmadan geldiği ya da adil pazarlık sürecinden ortaya çıktığı düşünülen birbiriyle iletişim halindeki bireyler topluluğu olduğunda veya eğer ahlak, toplumun tüm fertlerinin ortak çıkarı için çalışan bir sistem olarak düşünülürse dar bir şekilde yorumlanır. Ahlakî toplumun daha geniş algıları, onu bütün ahlakî kişilere genişletir ve göreve haiz herhangi bir kişiyi hakka yetkin kabul eder.

Bölümün başında belirtilen hak kapasitesi ilkesi, karşılık tezine bağlılık göstermez ama onunla uyumludur. Tanım itibariyle haklar, görevler

için zemin olmaktan başka bir şey olmadıklarından, eğer görevler bir karşılık koşulu gözetirlerse ve yalnızca (aynı) ahlakî topluluğun fertlerine karşı üstlenilebilirse, o zaman aynısı haklar için de geçerlidir. Bunun yerine, eğer kişi, (aynı) ahlakî topluluğun ferdi olmayanlara karşı bile görev sahibiyse, bu görevlerin hak sahiplerinin yararlarına dayanmadığı koşuluyla karşılık tezi sağlanır. Örneğin, eğer benim (insan olmayan) hayvanlara karşı görevlerim, hayvanların yararlarına değil, kendi karakterimin düşüncelerine bağlıysa (acı veren, vs. durumlara müsamaha gösterebilecek bir kişi olmamalıyım), o halde hayvanlarla ilgili görevlerim olduğu gerçeğine rağmen hayvanların hakları yoktur.

Karşılık tezinin ölçütleri burada incelenmeyecek. Hak kapasitesi ilkesinin hitap ettiği sorun başkadır. Çoğu zaman, belli şeylerin lehine hareket etmeliyiz ve hatta etmek için vazifeliyiz, ve çoğu zaman bu şeylere davranışlarımızın getireceği faydadan dolayı bu şekilde davranmalıyız. Örnek olarak, bazı bitkileri sulama görevim var, çünkü sahiplerine, onlar tatildeyken çiçeklere bakacağıma söz verdim. Bahçıvanım bahçeme bakma görevine sahiptir, çünkü iş sözleşmesi bunu söylüyor. Bazı bilim insanlarının, bazı nadir bitki türlerini koruma görevi var, çünkü onlar nadirdir ve ölümcül bir hastalığın ilacının tek kaynağıdır. Tüm bu vakalarda, belli bir şekilde davranmak için vazifeli olan insanların bu vazifeleri vardır, çünkü bu, bitkilerin lehinedir. Fakat hiçbirinde, bitkilerin, faydalanma hakkı olduğu doğru değildir. Sebep şudur, bu vakaların hepsinde, fayda, varlığı ve zenginliği hayati önem taşımayan bir şeye verilir.Nihai değerde olmak, mesela türev olmamak,[49] aslında değerli olmaktır, mesela kişinin araçsal değerinden bağımsız değerli olması gibi. Bir şey, sonucunun değerinden ya da muhtemel sonuçlarının değerinden, veya kullanıldığında ortaya çıkabilecek sonuçların değerinden kendi değerini türetebildiği ölçüde araçsal olarak değerlidir. Esas değer sahibi olmak, kişinin araçsal değerinden bile ayrı olarak değerli olmaktır. Ama esaslı olarak değerli olan her şey, nihai değere sahip değildir.

Köpeğine derin bağlılık besleyen bir adamı düşünün. Çoğu kişinin, bu ilişkinin değerli olduğu ve adamın hayatının bu yüzden daha zengin ve iyi olduğu hissine katılıyorum. Birçok kişi, ilişkinin hakikatten değerli olduğunu hisseder. Değeri yalnızca adamın güvenlik ve huzur hissinden

---

49 Bir şeyin nihai değere sahip olduğunu söylemek, bir kişinin bu şeyin değerli olduğu ifadesini meşrulaştıramayacağı anlamına gelmez. Bu yalnızca, onun değerinin birine bulunduğu katkıdan türemediğini ima eder.

kaynaklanmaz. Bu hisler, sakinleştiricilerle üretilebilir. İlişki, yalnızca sakinleştirici olarak değerli değildir. Değeri, değerli bir yaşam tarzının yapıcı parçası olmasındadır. Bu görüşleri paylaşan kişiler, bir köpeğin varlığının asıl olarak değerli olduğuna inanırlar. İlişkinin mantıksal olarak gerekli bir koşuludur bu ve onun değerine katkıda bulunur (bir ilişki için hayattaki bir köpek –ölü olanındansa- daha değerlidir). Fakat hikâyenin bu kısmına kadar köpeğin değeri nihai değildir, çünkü bu, köpeğin adamın iyiliğine katkısından türer. Adamın iyi olması, burada nihai değer olarak kabul edilir. Köpek, araçsal olmadan buna katkıda bulunur. Bu yüzden, onun varlığı içseldir ama türev olarak değerlidir.

Bazı kişiler, daha ileri gidip, adam ve köpek arasındaki ilişkinin değerinin, eşit olarak adamın köpeğin iyiliğine olan katkısından türediğini ve köpeğin iyiliğinin yalnızca adamın iyiliğine katkılarından türevsel öneme sahip olmadığını savunmaya heveslidirler. Nihai olarak değerli kabul ederler. Adam ve köpek arasındaki ilişkiyi, diğer çoğu kişinin iki kişi arasındaki ilişkiyi gördüğü gibi görürler.

Benim önerdiğim hak kapasitesi ilkesi, (bazı) köpeklerin varlığı ve iyiliğini yalnızca türevsel olarak değerli gören kişilerin (her ne kadar aslen değerli kabul etseler de), bizim onların iyiliğini güvence altına alıp yüceltme vazifemiz olabileceği zaman bile köpeklerin hiç hakkı olamayacağı görüşüne bağlı kaldıkları görüşünü de beraberinde getirir. Bu tür kişiler için köpekler, çoğu kişinin sanat eserlerine verdiğiyle aynı ahlakî saygınlığa sahiptir. Onların varlığı, asıl olarak, yalnızca sanatın aslen değerinin bilindiği kadar değerlidir. Ama onların değeri nihai değil türevdir. Kişilerin iyiliğine yaptıkları katkılardan türer.

Yalnızca iyiliği nihai değere sahip olanların hakka sahip olacakları, böylece yalnızca nihai değeri olduğu düşünülen yararların hakların temeli olabileceğini varsaymak, akla yatkındır. Fakat bazı hakların yalnızca araçsal değeri olduğu düşünülen yararları koruduğunu gösteren pek çok karşı örnek bulunur. Şirketlerin bütün hakları, bu şirketlerin çıkarlarını koruma ihtiyacıyla meşrudur, ama bunlar yalnızca araçsal değerdir. Gazetecilerin kaynaklarını koruma hakları (ne kadar nitelikliyse de), normalde gazetecilerin bilgi toplayabilme yararıyla gerekçelendirilir. Fakat bu yarar korunmaya değer ilan edilmiştir çünkü topluma hizmet eder. Yani, gazetecilerin çıkarı, büyük oranda toplumun üyelerine faydasından dolayı değerlidir. Din adamlarının, doktorların ve avukatların profesyonel ilişkilerinin gizliliğini koruma hakları, aynı şekilde, nihayetinde toplum üyelerinin genelline olan değerinden dolayı gerekçelendirilir.

Dahası, bazı insanlar, ve bu İngiliz Müşterek Hukuku'nun genel görüşüdür de, ifade özgürlüğü kadar temel bir hakkın dayandığı yararı, araçsal olarak değerli kabul eder. Scanlon,[50] ifade özgürlüğü hakkının dayandığı üç tür yararı birbirinden ayırır: (1)konuşmacının yararı, (2)dinleyen kitlenin yararı, ve (3)üçüncü kişi yararı. Yalnızca ilki, hak sahibinin yararıdır, bir kişinin diğerleriyle iletişim kurabilme yararı. İkincisi (insanların diğerlerinin onlarla özgürce iletişim kurabileceği yararı) ve üçüncüsü (insanların, iletişimin –kendileri şahsen diğerleriyle iletişim kurmak istemese bile– özgür bir şekilde sağlanabildiği bir toplumda yaşama yararı), hak sahibinin hakkı dışındaki insanların yararıdır.

Müşterek Hukuk'ta, sıkça ifade özgürlüğü savunulur, toplum yararı zemininde savunulur, yani üçüncü kişilerin yararına. Hak sahibinin yararının kendisi, toplum yararına katkılarından bağımsız ele alındığında, diğerlerini aşırı görevlendirme ve çoğunlukla ifade özgürlüğünden kaynaklanan sorunları meşrulaştırmada yetersiz atfedilmiştir.[51]

(Yapay kişiler haricinde) yalnızca iyiliği aslen değerli olanların hak sahibi olabileceği; ama hakların bu kişilerin yararının araçsal değerine dayanabileceğiyle sonlandıralım.

g. Haklar ve Çıkarlar

Tanıma göre, haklar söylemi, bir eylem gerekliliği için bir tür zemin ima eder. Bir kişinin belli bir şekilde davranması gerektiğini söylemek, zeminini göstermeden bir eylem bekleme iddiasıdır. Bir bireyin, belli bir tür eylem gerekliliği için zemin belirtme hakkına sahip olduğunu iddia etmektir. Örneğin, onun iyiliğinin bir kısmının başka birinin görev alması için zemindir gibi. Pratik düşüncede hakların özel görevi, bu yüzden, görevleri, diğer varlıkların yararına dayandırmaktır.

Haklar, diğer varlıkların faydasındaki eylemin gerekliliklerinin zeminini oluşturur. Onlar bu yüzden, bireyselci ahlakî düşüncede özel bir önem alırlar. Ama hakların varlığına inanç, kişiyi bireyselciliğe bağlamaz. Devletler, şirketler ve kitleler hak sahibi olabilirler. Bankalar, yasal ve ahlaki haklara sahiptir. Ulusların, yaygın bir şekilde, kendi kaderini tayin etme hakkı olduğuna inanılır, ve benzeri.

---

50 Bkz T. M. Scanlon, Jr., İfade Özgürlüğü ve Özgürlük Sınıfları (Freedom of Expression and Categories of Freedom), University of Pittsburgh Law Review, (1979), 519

51 İki benzer İngiliz vakası A.-G. v Jonathan Cape Ltd. [1976] Q.B. 752; Home Office v Harman [1982] 1 All E.R. 532.

Haklar, hak sahiplerinin yararlarına dayansa da, bir birey, sahip olması kendi yararına olmayan bir hakka sahip olabilir. Bir kişi, değerinden çok daha fazla sorun çıkaran bir mülk sahibi olabilir. Hapse atılmak, bir kişinin yararına olabilir, her ne kadar kişinin özgürlük hakkı olsa da. Bu bilmecenin açıklaması şudur; haklar, hak sahiplerince elde edilmiştir çünkü belli genel özellikler taşırlar; vaatlerden faydalanan onlardır, belli bir devletin yurttaşıdırlar, vs. Bu özellikte insanlar olarak hakları, onların yararına hizmet eder, ama toplamda onların çıkarına aykırı olabilir.

Bazı haklara, başkalarının vekili ya da temsilcisi olan kişiler tarafından sahip olunur. Bu yüzden şirket yöneticileri, şirketin yöneticisi olarak haklara sahiptir. Böyle durumlarda, hakkın gösterdiği, ilkenin yararıdır. Aynısı, muhafız, emanetçi ve benzeri kişilerin hakları için de geçerlidir. Haklar için önerilen tanım, bazı kişilerin belli görevlere sahip olmasının nedeni olarak temellenmiş haktan doğan faydayı belirtmiştir. Daha sonra, hakların kendisinin, o görevlerin zemini olduğuna işaret etmiştim. Açıklama basittir. Çıkarlar, hakların gerekçesinin bir parçasıdır, onlar da görevlerin gerekçesinin bir parçasıdır. Hak iddiaları, tipik olarak, nihai değerlerden görevlere kadar tartışmaların orta sonuçlarıdır. Deyim yerindeyse onlar, birçok düşüncenin kesiştiği ve çatışmalarının sonuçlarının ihtiyaç duyulduğunda ek terimlerle kullanılabilecek şekilde özetlendiği tartışma noktalarıdır. Böyle ara sonuçlar kullanılır ve kendilerinden tam nedenmiş gibi bahsedilir. Pratik argümanların, her defasında pratik bir soru çıktığında kişinin cevap olarak nihai değere değinmesi için ara süreçlerin dengelenmesi yoluyla ilerlediği gerçeği, Bölüm Üç'te kuralları tartışırken gördüğümüz üzere, toplumsal hayatı mümkün kıldığı için büyük öneme sahiptir. Yalnızca iç sıkıntısı ve zamandan tasarruf etmesinden değil ama öncelikle büyük derecede nihai değerlerle ilgili belirsizlik ve anlaşmazlık olmasına rağmen paylaşılan ara sonuçlar etrafında ortak bir kültürün kurulmasına izin verdiği içindir bu.

Örneğin, insanların söz verme hakkına sahip olduğuna katılan birçok kişi, benim yukarıda belirtilen, yalnızca hak sahiplerinin başka çıkarlarına atıfta bulunarak temellenip meşru olabilecek çıkar görüşüme katılmayacaktır. Haklar, görevler, kurallar ve ortak kültüre benzerleri gibi orta adımların önemi, nihai nedenler olmasa da onlara kendi haklarında nedenler olarak atıfta bulunma işlemini açıklar ve meşrulaştırır.

Bir çıkar, bir hakkı kendi üzerine temellendirmek için, ancak ve ancak sonucu belli bir hakkın var olduğu ve onun gereksiz olmayan öncülleri arasında hak sahibinin bir çıkar ifadesi olduğu, ona gerekli önemi vermek için

zemin sağlayan diğer öncüller ya da diğerlerinden ziyade onların hak sahibi tarafından mükellef ilan edilmesi için özel bir kişiyle veya kişiler sınıfıyla ilgili göstermek için mantıklı bir sav varsa yeterlidir. Bu öncüller, eğer aksi yönde düşünceler yoksa, ilgili bireyleri hak sahibi yapmaya kendi başlarına yeterli olmalılar. Bu öncüllere, bu zeminlerin çatışan nedenlere tümden yenilmediğini ifade eden ya da belirten diğer öncüllerin eklenmesi gerekir. [52] Birlikte, hakkın varlığını kurarlar.

Hak sahiplerinin çıkarlarının bir başkasını mükellef tutmaya yeterli olduğu yerde bir hakkın var olduğu gerçeğinin bir sonucu, kenara yazılmalıdır. Bazen, bir eylemin bir kişinin çıkarına hizmet edeceği gerçeği, yapılması için neden olmasıyla birlikte, onu yapmak için bir görev addetmesine yeterli değildir. Farklı ahlak teorileri bu noktada ayrışır. Bazı faydacı teoriler, ahlakî eylemler ve görevler için ahlakî nedenler arasında bir faydalı ayrım olduğunu reddederler. Bazı ahlakî görüşler, görevleri, insan ihtiyaçlarını, ya da insan onurunu, vs. etkileyen meselelere hapseder. Nasıl olursa olsun, ilkesel olarak bir kişinin, diğerlerinin o kişinin belli bir çıkarını yüceltmek için hareket etmesini gerektiren bir hakka sahip olmaması muhtemeldir, basitçe şu gerçeğe dayalı olarak: Böyle yapmaları onlar için övgüye değer ya da erdemli olsa bile, bu şekilde davranmak için bir zorunlulukları yoktur.

Bu düşünceler, bir kişinin hakkı olsa bile, onun bağlı olduğu çıkarı yüceltecek her şeyi yapmak için herkesin zorunluluğu olmadığını açıklamaya yardımcı olur. Haklar, belli kişilere karşı vardır. Bazı haklar, tüm dünyaya karşıdır, örneğin herkese karşı ya da belli birkaç istisna dışında tümüne karşı. Şahsi güvenlik hakkı, bu yüzden, herkes üzerindeki birine saldırmama, tecavüz etmeme, birini alıkoymama görevinin zeminidir. Diğer haklar, belli kişilere karşı, hak sahibiyle aralarındaki özel ilişkiden dolayı vardır. Böylelikle, çocuklar aileleri tarafından bakılma hakkına sahiptir. Birçok hakkın, bazı belli kişilere karşı olma nedenleri çeşitlidir. Bazen, dayandıkları çıkarlar yalnızca bazı kişiler tarafından tatmin edilir, başkası tarafından değil. Örneğin, sözleşmeli haklar, özel ilişkiler yaratabilmelerindeki çıkara dayalı olduklarından, anlaşmanın diğer tarafının haklarını yük-

---

52 Bir durum özel ilgi gerektirir: B'nin çıkarı, A'yı X yapma görevi altına almayı gerekçelendirmiyorsa, o zaman B'nin A'ya X yaptırma hakkı yoktur, A'nın X yapma görevi olup da bu eylemi gerçekleştirmesinin fayda sağlayacağı bireyler sınıfı arasında B de olsa bile. Böylece, hiçbir tek yerleşiğin, devletin onun yaşam seviyesini artırması hakkına sahip olmadığı halde, bir devlet ülke dâhilinde yerleşik yaşayan tüm herkesin yaşam seviyesini artırma görevine sahip olabilir. Bu durum bir sonraki bölümde geliştirilecek.

seltirler, çünkü o durumda o çıkarı yalnızca onlar karşılayabileceklerdir. Diğer durumlarda, hak sahibinin çıkarlarını birçokları karşılayabilecekken, bu çıkarlar, bazı insanlara görev yüklerken diğerlerine yüklememek için yeterli olabilir.[53]

Tıpkı hakların bazı insanlara görev yükleyip diğerlerine yüklemediği gibi, bazı şeylerin yapılıp bazılarının yapılmaması görevini de yükleyebilirler. Yaşama hakkı, birilerini hayatta tutmak için elinizden gelen her şeyi yapma görevi yüklemezken, öldürmeme ya da başkasının yaşamını tehlikeye atmama görevi yükleyebilir. Bir hakkın hangi görevlere mahal verdiği bir parça o hakka, onun varlığını meşrulaştıran düşüncelere bağlıdır. Ayrıca, çatışan düşüncelerin olmamasına da bağlıdır. Eğer çatışan düşünceler, hak olabileceklerin temelinin bir kişiye görev yüklemekte yeterli olmadığını gösterirse, o zaman hak yoktur. Fakat çoğu zaman bu tür çatışan düşünceler, bazı eylemlerin olası haklar temelinde bir görev için gerektirilemeyeceğini göstermek için yeterliyken, başka eylemleri görev icabı gerektirme durumunu etkilemezler. Böyle durumlarda, hak vardır, ama yalnızca üzerine dayandığı çıkarı yüceltebilecek bazı eylemler için görevlere başarıyla zemin oluşturur.

b. Haklar ve Görevler

Haklar, şu manada görevlere zemin hazırlar; bir kişinin bir göreve getirilmesini gerekçelendirmenin bir yolu, bunun bir başkasının hakkının dayandığı çıkara hizmet etmesidir. Karşı taraftan ele alındığında, hakların, görevler için yeterli bir zemin olduğu gerçeği, bir kişinin sahip olduğu hakları kısıtlar. Yalnızca bir kişinin çıkarının, başkasının onu koruyacak ya da yüceltecek bir şekilde davranmasına neden olduğu yerde, ve yalnızca bu neden, bir görevin otoriter karakterine sahipse, ve son olarak yalnızca görev o çıkarın korunması ya da yüceltilmesinde önemli bir fark yaratan bir idare içinse, çıkar hakka mahal verir. Doğal olarak, bir kişiyi böyle bir göreve tabi tutmamak için başka zeminler de olabilir. Tanım gerektirir ki, hak, bir görev için yeterli bir nedendir. Bu yüzden, gördüğümüz üzere, çatışan düşüncelerin, hak sahibi olabileceklerin çıkarlarını her açıdan mağlup etti-

---

53 Hakların yalnızca bazı kişilere verilebileceği gerçeği herkesin, herkesin haklarına saygı göstermesi gerektiği ilkesiyle uyumludur. Bu ilke herkesin, görevli olan kişilerin hak sahiplerine olan zorunluluklarını yerine getirmesini zorlaştıracak eylemlerden kaçınmak için (nihai olmasa bile) bir nedeni olduğunu ileri sürer.

ği yerde, veya onların gücünü kırdığı zaman ve hiç kimsenin meşru olarak o çıkarlar hesabına *vazifeli* gösterilemediği zaman, hak yoktur. Çatışmalı düşüncelerin, hakkın temellendiklerinin hepsine değil ama bazılarına ağır bastığı yerde, genel temel hak vardır ama çatışmalı düşünceler, onun bazı muhtemel türevlerinin olmadığını gösterebilir.

Bir yanda ifade özgürlüğü ve diğer yanda kişilerin itibarının korunması ya da ciddi bir ulusal aciliyet zamanı otoritelerin eleştirisinin bastırılması arasında, gerekli bir çatışma vardır. (İki durumda da, iftira niteliğinde ya da eleştirel ifadelerin bastırılmasının nedenlerinin, ayrıca, bu tür görüşleri ifade etme özgürlüğünü koruma görevini bireylere vermemenin nedeni de olduğuna inanıyorum.) Eğer bu koşullar altında, ifade özgürlüğü karşısındaki nedenler ifade özgürlüğü nedenlerini bastırıyorsa, o zaman kişinin ifade özgürlüğü hakkı olsa bile, kişinin iftira ya da acil bir durumda hükümeti eleştirme hakkı bulunmaz. Bu yüzden genel bir hak, yalnızca ilk bakışta uyduğu koşullara özel bir hakkın varlığı için zemindir. Haklar başka haklar veya başka görevlerle çakışabilir, ama çakışan düşünceler hakkı mağlup ederse, ikisi de kendi alanlarında geniş kapsamlı olamaz.[54]

Bu ifadeler, hakların görevlere zemin oluşturduğu bir anlamı açıklar. İki daha ileri durum, öte yandan, hakların kendilerine dayanan görevlere öncelliğini anlamak için önemlidir (ve bütün görevler haklara dayanmaz). İlk olarak, kişi, kimin bir hakka dayalı görevlere bağlı olduğunu ya da bu görevlerin ne olduğunu tam olarak bilmeden, bir hakkın varlığını ve de nedenlerini bilebilir. Kişi, her çocuğun eğitim hakkı olduğunu bilebilir. Bu yüzden, çocuklara eğitim vermek için koşullu ya da koşulsuz görevler olduğunu bilecektir. Fakat kimin görev sahibi olduğuna dair hiç görüşü olmayabilir. Bu sorun sorumluluk ilkelerini ilgilendirir. Hak sahibine farklı kişilerin sorumluluk düzenini belirlemek için, bu ilkelerin işlevinin bir parçasıdır. Öncül sorumluluk ailede midir, onların yetmediği yerde mi toplum devreye girer bu zorunluluğu karşılamak için? Ya da öncül sorumluluk toplumun mudur? Mesele büyük öneme sahiptir. Eğer görev ailedeyse, o halde toplum üzerinde herkese ücretsiz eğitim sağlamak adına bir görev bulunmaz. Ve yine bir kişi, böyle bir sorunun çaresini, ya da toplumsal sorumluluğun yerel mi ulusal mı olduğunu, yalnızca ilköğretim düzeyinde

---

54 Hak çatışmaları, görev çatışmaları mümkünse mümkündür. Bir eylemin gerektirilmesine karşı düşünceler, onun gerektirilmesinin hak temelli nedenlerini ilgili her durumda mağlup ediyorsa, o halde hak, bu eylem için bir görev yaratmaz. Öte yandan, eğer onlar yalnızca bazı durumlarda hak temelli nedenleri mağlup ediyorsa, o halde hak temelli nedenler bazen yenilebilecek görevler yaratır.

mi daha ötesinde mi, gibi konuları bilmeden eğitim hakkı olduğunu iddia edebilir.

Bir anlamda böylesi cehalet, kişinin eğitim hakkının tam içeriğine dair bilgisinin yetersiz olduğunu gösterir. Fakat bu, yalnızca, onun eğitim hakkının tüm anlattıklarını bilmediği anlamına gelir (diğer öncülleri düşününce). Her çocuğun eğitim hakkı olduğu ifadesini anlamadığı anlamına gelmez. Dahası, eğitim hakkı, fikri ve nedenleri hakkında, diğer öncüllerle birlikte böyle anlamlar kurmaya yardım eden bir ifadedir. Eğer bir görev, bir hakka dayalıysa, öte yandan, önemsizce, hakkı bilmeden kişinin onun için gerekli nedenleri bilemeyeceği anlamına gelir (ya da koruduğu çıkarın, hakkın tanımı olan görevin zemini olmaya yettiğini bilmeden).

Akılda tutulması gereken ikinci durum, eğitim hakkı gibi bir hak imasının ve getirdiği görevlerin, ek öncüllere dayandığı ve bunların fikir olarak önceden belirlenemeyeceğidir. En azından, geleceğin önceden tamamen bilinemeyeceği fikir olarak doğruysa, o halde önceden tahmin edilmeyen gelecek koşullara, ve eğitim hakkı kapsamında, daha önceden tahmin edilmeyen görevlere mahal verebilirler. Bu tür hiçbir görev tahmin edilemez olsa bile, eğitim hakkının toplam imaları fikirsel olarak tahmin edilemezdir. Bunun yüzünden, haklara, dinamik bir karakter verilir.

Onlar, yalnızca, var olan görevlere zemin değildir. Değişen koşullarla, yeni görevler üretebilirler.

1. Hakların Önemi

Tekrarlayalım. Haklar görevlere zemin oluşturur. Bunu söylemek bütün görevlerin haklardan türediği tezini desteklemek demek değildir, ya da ahlakın hak temelli olduğunu. Bu, yalnızca, hakların bazı görevler üzerindeki üstünlüğünü açığa çıkarır, ve hakların dinamik yanını, onların değişen koşullarla yeni görevler üretmesini.

Görevlerin, birinin haklarındansa düşüncelere dayanabilmesi nedeniyle, (1) "Çocukların eğitim hakkı vardır" ifadesinin, (2) "Çocuklar için eğitim sağlama görevi vardır" ifadesiyle aynı anlama gelmediğine dikkat edin. (2)'yi gerektirir ama tersi olmaz. (1) bize, (2)'deki bahsedilen görevin, çocukların çıkarına dayalı olduğunu ifade eder. Bu bilgi (2)'de yer bulmaz.

Haklar ve görevler arasındaki bağlantı, görevler de öyle olduğundan hakların, özel düşünceler olduğunu belirtir, fakat tıpkı küçük görevlerde olduğu gibi küçük haklar da vardır. Ve yalnızca türev haklar değildir, esas haklar da küçük sonuçlu olabilir. Nedeni, bu bölümün ilk kısmında belir-

tilmişti. Görevler, işlevsel mantıkta aldıkları görevde özeldir. Onların görevi, sıradan nedenlerin değerlendirilmesine uygulanan gördüğümüz ağırlık mecazı tarafından yakalanamaz. Önleyici gücü vardır. Durum, meşru otoriteye itaati yeniden düşündüğümüz zaman açıkça görülür.[55] Önleyici olduğundan koşullara uyan diğer (bazı) nedenlerle yarışmak yerine, onların yerine geçmesinden dolayı özeldir. Fakat otorite, küçük bir mesele üzerinde güce sahip olabilir, ve onun, yerinden etmedği diğer düşüncelerle ilgili talimatlarının öneminin çok büyük olmasına gerek yoktur. Hakların, büyük ağırlığının ya da öneminin olduğuna dair tam da bir hak kavramının bir parçası değildir. Bazı haklar mutlak olabilir, diğerleri az öneme sahip olabilir.

Haklar "koz" (Bu ifadeye Dworkin geniş bir kullanım kazandırdı) mudur?[56] Bu, tamamen "koz" kelimesiyle ne denmek istendiğine bağlıdır. Hakların insanların çıkarlarına dayalı olduğu düşünülünce, bireysel çıkarlara dayalı olarak diğer düşünceleri alt ettiği anlamında baskın oldukları iddia edilemez. Dahası, bir sonraki bölümdeki toplu haklar tartışmasında, toplu ya da kitle haklarının ilgili kitlelerin fertleri olan birçok bireyin kümesel çıkarlarını temsil ettiğini göreceğiz haklarla ilgili esas olarak müşterek olmayan hiçbir şey olmadığı gelir. Ne de hakların, aktör-ilişkili düşünceler olması gerekir. Bazı haklar ve bazı görevler, aktör-ilişkilidir ya da olabilir, ama hepsinin öyle olduğunu düşünmek için bir neden yoktur ya da bunu söyleyen kimse tanımıyorum. Bazı kişiler, hakları, ahlakın faydacı olmayan parçası olarak kabul eder. Fakat birinin bunu kabul etmesi için en azından kısmen faydacı olması gerekir. Dahası, bir kişi en azından kısmen faydacıysa, kişi aynı zamanda bazı hakların faydacı düşüncelere dayandığını da söylemek isteyebilir.[57]

---

55 Bu konu benim şu yazımda geliştirilmiştir, 'Sözler ve Zorunluluklar (Promises and Obligations)', op. cit.

56 *Dworkin, Hakları Ciddiye Almak (Taking Rights Seriously)*, London 1977, blm. 4. Dworkin'in bakışını eleştirdiğim eser, 'Prof. Dworkin'in Haklar Teorisi (Prof. Dworkin's Theory of Rights)', Political Studies, 26 (1978) 123.

57 Bkz. benim bu konuya dair savım, 'Ahlakî Haklar ve Yasal Görevler üzerine Hart (Hart on Moral Rights and Legal Duties)', Oxford Journal of Legal Studies, 4 (1984), 123. Bu konu sıkça tartışılmıştır. Bir başka örnek için bkz. J. Gray 'Dolaylı Fayda ve Temel İnsan Hakları (Indirect Utility and Fundamental Human Rights)' E. F. Paul, F. D. Miller, Jr., J. Paul (eds.), İnsan Hakları (Human Rights), Oxford 1984. Güçlü ama sonunda başarısız tartışmalarda Faydacılığın haklarla uyumsuz olduğuna dair bkz H. L. A. Hart, Bentham üzerine Denemeler (Essays on Bentham), blm. 4, Oxford, 1983 ; ve D. Lyons, 'Utility and Rights', J. Waldron (ed.), Hak Teorileri (Theories of Rights), Oxford, 1985 .

Bazıları, hakların, bireysel çıkarlara dayalıyken, bu çıkara verilmesi gerekenden daha fazla ağırlık verildiğinde belirleyici olduğunu önerirler.[58] Fakat haklara, korudukları çıkar tarafından atfedilenden daha çok ağırlık verilirse, kendi içinde, bu büyük olasılıkla hak sahibinin iyiliğine olan kaygıdan türemeyen düşünceler yüzündendir. Böyle değerlendirmeler vardır. Ölmeyi hak eden ya da benim onu öldürmemi isteyen ya da ölümünün, çektiği acıları dindireceği birisini öldürmeye karşı ahlakî nedenlerim olabilir. Fakat böyle nedenler benim iyiliğimi ya da başkalarınınkini harekete geçirir. Ben, bu iş için yanlış kişi olabilirim, ya da ellerimi kanında kirletmeyi reddedebilirim, veya yaşamı, diğer insanlarla ilişkilerinde, gerekçeli bir ölüm bile olsa, öldürmekle alakasız yollara adanmış biri olabilirim, veya belki de başkaları benim yaşamdaki konumum sebebiyle, istenmeyen sonuçlarla benim eylemimi yanlış yorumlayabilirler.

Birçok başka ve daha zekice düşünce, bu vakalara eklenebilir. Başkalarına fayda sağlayacak şekillerde davranmak için nedenlerimiz olduğunu ve bizim eylemimizin (ya da eylemsizliğimizin) diğerine çıkar sağlayacağı gerçeğine dayanan nedenleri gösterirler, ama o nedenlerde gösterilen temel kaygı, diğer kişinin iyiliği için değildir. Onun iyiliği, yalnızca araçsal olarak talep edilir. Benim haklar tanımım, bu tür vakalara izin verir, yalnızca sıradan eylem nedenlerine değil, görevlere tekabül ettikleri sürece. Fakat onları evrensel bir kural seviyesine çıkarmak ve hakların yalnızca bu düşünceler uygulandığında var olduğunu iddia etmek yanlıştır. Dahası, bunların önemini öne çıkararak, genellikle marjinal etmenler, hakların, başka birini görevlendirebilme yetisinde bir hak sahibinin çıkar kaygısını temsil eden şekilde bir işlevsel mantıktaki temel görevini, belirsizleştirir.

Bazıları, (farz edilen) hak sahipleri ve diğerlerinin çıkarları arasındaki ayrımın, hakların baskın olduğu kavramının merkezi olduğu düşünceyi gözden kaçırdığını savunacaktır. Kişinin, hak sahibine borçlu olduğu görevleri, ona bir kişi olarak saygısını ifade eder ya da ondan türer. Denilebilir ki haklar, ne hak sahiplerinin çıkarına ne de başkalarınınkine dayalıdır. Bunun yerine hak sahibinin insan olarak durumunu yansıtırlar ve bu gerçeğin tanınması olarak ona borçlu olunan saygıyı.

---

58 Bu görüş dile getirilmiştir, D. Regan, 'Dworkin üzerine Açıklamalar: Haklar, İlkeler ve Yöntemler (Glosses on Dworkin: Rights, Principles and Policies)' M. Cohen (ed.), *Dworkin ve Çağdaş İçtihat (Dworkin and Contemporary Jurisprudence)*, London 1984 , Dworkin'in konumunun daha iyi bir yorumudur. Bu ayrıca A. Sen'in ayrı bir görüşüdür. Bkz. 'Haklar ve Devlet (Rights and Agency)', Philosophy & Public Affairs, 11 (1982), 3.

Bu, sözlü bir anlaşmazlık olabilir. Çünkü bir kişinin insan olarak saygı duyulmasında bir çıkarı olduğu yanıtıyla savuşturulabilir. Bu, saygı zeminindeki hakların, çıkarlara dayandığını gösterir. Yanıtın, anlaşmazlığı savuşturup savuşturmadığına bakmaksızın, insanların böyle bir çıkarı var gibi görünür. Ama yine de mantıklı olarak bu özel bir tür çıkardır. İnsanların, diğerleri yanında sahip olduğu bir çıkar değildir. Birine saygı duymak, onun çıkarına uygun ağırlığı vermeyi içerir. Saygı görmekteki çıkar, kişinin çıkarındaki çıkar unsurundadır. Eğer insanlara saygı duymak, onların çıkarlarına uygun ağırlığı vermekse, o zaman açıkça biz insanlara onların haklarına saygı duyarak saygı duyarız. Fakat bu, tam da üzerimizdeki iddialarının, bize onlara saygı duyma görevlini yüklemek için yeterli olan kişilerin çıkarlarına dayalı haklarındandır.[59] Biz başkalarına, onların çıkarlarına yeterli ağırlığı vererek saygı duyduğumuzdan, ne saygı görevi, ne de saygı duyulma çıkarı, hakların, üzerine dayandıkları çıkarlardan daha büyük ağırlığı hak ettiklerini gösterir.

Yine de, bir kişi için saygı, onun çıkarına verilen uygun ağırlıktan oluşurken, ona saygı duyma nedenlerinin onun çıkarına hizmet etmek zorunda olmadığı, tartışmaya açık değil midir? Biri, görevi bağlamında birine saygı duymak zorunda olabilir, sırf o kişi insan olduğu için. Böyle bir görev, sonuççu yorumu çürütebilir. Bu yorumda, hakların, hizmet ettikleri çıkarın gerekçelendirdiğinden daha büyük bir güce sahip olduğu çok da fazla söylenemez. Aşağıda onların gücü o çıkardan bağımsızdır. John'un eyleminin Judy'nin çıkarına hizmet edecek olması, bunun Judy'ye saygı duyan bir eylem olduğunu gösterir. Ama John, bunu, Judy'yi yüceltmek ya da savunmak için yapmak zorunda değildir. Bunu yapmak için ayrı, bağımsız bir nedeni olabilir. Judy'nin hakkının dayandığı bir tek neden, John'un bir insan olarak diğer bütün insanlara saygı borçlu olmasıdır. Bu tür düşünceler gerçekten de vardır, ve sonraki bölümlerde olduğu gibi Bölüm Dört'te de incelenecektir. Onlar, geleneksel olarak ahlakbilimsel şeklinde bilinen şeylerdir. Onların geçerliliğine inananlar tarafından, hakları değil de görevlerin varlığını kuranlar olarak kabul edilmiştir. Bu tavır, hakların açıklamasında yakalanıp yansıtılmış ve burada ilerletilmiştir. Ona göre, haklar, hak sahibinin çıkarının bir başkasını görevli kılması için yeter

---

59 Yukarıdaki sav, şahsi özerkliğin insanların çıkarına sayılmaması ihtimalini göz ardı eder. Bölüm 13 ve 14'teki sav, diğerleri arasında bu konuyu ele almak için yazılmıştır. Bununla birlikte, katılıyorum ki herkes şahsi özerklikte bir çıkar bulmaz. Bu, kültürel bir değerdir, örneğin yalnızca bazı toplumlarda yaşayan kişiler için değerlidir. Bu insanlar için saygı ve şahsi özerklik için saygı arasındaki dengeyi reddeder. Yine de bu konuyu burada açmanın gereği yoktur.

neden olduğu gerçeğine dayanmak zorundadır. Yukarıda çizilen ahlakbilimsel görüş, sözde hak sahibinin çıkarını görev sebebi olarak kabul etmez. Bu yüzden, bu, en iyi şekliyle, mukabil bir hak olmadan bir görevin olduğu savıdır.

Ahlakbilimsel görevler için savunma ne olursa olsun, önceki iki paragrafta önerilen çizgiler arasında insanlara saygı görevini algılayabilmenin hiçbir iyi zemini olmadığına inanıyorum. Daha önce belirtildiği gibi, insanların çıkarlarına gerekli ağırlığı vermek, bir görevdir. Ve bu, insanların iyiliğinin içsel arzulanabilirliği temellendirilmiştir. O dereceye kadar haklara mahal verebilir, diğerlerinin insanların çıkarına gerekli ağırlığı vermesi hakkı temelinde insanlara hizmet eder. Çok soyut bir hak olarak, insanların nasıl ele alınacağına dair somut hiçbir şeysiz, ek bir öncül olmadan devam eder. Bu neden, belli bir fayda iddiası için değil de, bir durum talebi için işletildiğini açıklar. "Çıkarımın değerlendirilmesi hakkım var" demek, "ben de insanım" demek gibidir. Bu belki de, "ahlakbilimsel" tadı açıklayabilir.

Şaşırtıcı olmayacak şekilde, hakları insanlara saygı zemininde görenler, kişilere, onların çıkarlarına gerekli ağırlığı vermekten oluşan o saygıyı esirger. Neden açıktır. İnsanlara saygının, onların çıkarlarına yeterli anlayışı göstermeyi içerdiği iddiasıyla hakların kişilere saygıya dayandığı iddiasını birleştirmek, bir kişinin çıkarının gerekli şekilde saygı görme hakkı olduğu sonucuna gider. Bu düşünce dizisinin bir kişinin haklarca korunan çıkarlarıyla korunmayanlar arasındaki ayrımı açıklayabilmesinin hiçbir görünen yolu yoktur. Bunun yerine, biri kişilere saygının, onların yalnızca bazı çıkarlarına saygı duymaktan oluştuğunu iddia edebilir. Özellikle şu söylenebilir, onların istedikleri gibi yaşayabilme ve davranmada özgür olma çıkarına saygı duymaktan oluşur. İnsanların sahip olduğu bazı çıkarların neden haklarla korunmadığını açıkladığı düşünülebilir. Haklar onların genel çıkarlarını değil, yalnızca çıkar özgürlüklerini korur. Özgür olma kapasitesi, kendi yaşamlarının gidişatını özgürce seçebilmek, onları insan yapar. İnsanlara insan olarak saygı duymak, onların çıkarlarına o kapsamda sahip olma ve uygulamasına yeterli ağırlığı vermekten oluşur. Bu görüşte insanlara saygı, onların şahsi özerkliğini kullanma çıkarına saygı duymaktan oluşur.

Bu sav, dikkatli inceleme gerektirir. Yukarıdaki, insanlara saygı duymanın onların çıkarlarına doğru düzgün ağırlık verilmesi anlamına geldiği iddiası, toptan ataerkilliği haklı çıkarmak için aldatıcı bir yol değildir, en azından şahsi özerkliğin değerine inananlar için. Bölüm Dört'te ele alınacağı gibi, insanların iyiliği özerk bir yaşama sahip olmalarıyla teşvik edildi-

ğinden, kendi yaşamlarını, kendilerinin en büyük çıkarı için sürdürdükleri sözde baskıcı ataerkillik türüne tabi tutmama çıkarındadır. Bu yüzden, kişisel özerkliğin insanların iyiliğinde önemli bir unsur olduğu görüşü şu anlama gelmektedir; eğer insanlara saygı, onların tüm çıkarlarına gerekli düşünceyi verecek şekilde anlaşılırsa, onlarına özerkliğine saygıya yol açar. Saygının bu görüşünde bir haklar teorisinin temeli olarak hizmet etmediği doğrudur. Ama bu olması gerektiği gibidir, çünkü bir kişi, ve çoğu zaman insanların yaptığı gibi, diğerlerine saygısızlık edebilir, hakları ihlal etmeyen davranışlarla onların insanlar olarak durumlarını reddeden boyutlara ulaşan saygısızlıklar dâhil. Her birimiz, durumu gösteren uygun küçük düşürücü davranış örneklerini düşünebiliriz.

Hakları, bireylerin iyiliği üzerine dayalı olarak tanımlayarak, ahlakın, hak temelli olduğu görüşünü değerlendirmeden çıkardığım iddia edilebilir. Tanıma göre, haklar temel değil ama çıkarlardan türevdir. Eğer doğruysa, bu, yıkıcı bir eleştiridir. İlk kısımda açıklandığı gibi, haklar durumu hakların ahlaktaki göreviyle ilgili anlamsızlıktan çok anlam çıkarmayı hedefler. Hakların temel olduğu görüşü, yine de sunulan tanım kapsamında açıklanabilir.

Tüm haklar çıkarlara dayanır. Bazı haklar bu aynı haklara sahip olma çıkarına dayanabilir.[60] Hiçbir kısır döngü, X'in belli bir hakka sahip olduğu çünkü sahip olmanın onun çıkarına olduğu iddiasıyla ilgili değildir. Jack'in, Jill'i, onun sevgiye ihtiyacı olduğu için sevdiği ifadesinden daha döngüsel değildir. Birçok durumda bir bireyin bir hakka çıkarı, ona sahip olmasını gerekçelendirmez, şayet kendisinin (ya da başkalarının) sahip olunası bir çıkarına hizmet etmediği sürece. Oğlumun eğitim hakkındaki çıkarı, eğitime sahip olmasını gerekçelendirir çünkü hak, onun eğitim çıkarına hizmet edecektir.

Okul arazileri satılabilseydi, daha ileri eğitim benim çıkarıma olmasa bile eğitim hakkına sahip olmakta bir çıkara sahip olabilirdim. Böyle bir hak benim iadesiz mülküme eklemede bulunduğundan, ekonomik refahıma katkıda bulunurdu. Böyle bir çıkar, tabii ki benim hakka sahip olmamı gerekçelendirmezdi.

---

60 Kişi, birinin X hakkının, X'teki çıkarından türediğini düşünebilir. Eğer öyleyse, kişinin X'e sahip olma hakkı en iyi ihtimalle X'e bir hak sahip olma hakkını verir. Hakkı, X'in kendisine biri vermez. Bu itiraz, bir yanlış anlamaya dayanır. Haklar, hak sahibinin çıkarlarına dayanırken, bunlar, hakkın amacında onun çıkarları olmak zorunda değildir. Hakka sahip olmanın sunacağı herhangi bir çıkar olabilirler. Bir hakka sahip olmadaki çıkar ona sahip olunarak sunulabileceğinden, böyle bir hakkın temeli de olabilirler.

Bir hak, ahlakî olarak temel bir haktır, eğer çıkarın nihai değere sahip olduğu düşünüldüğü kadar, hak sahibinin o hakka sahip olma çıkarına hizmet ettiği zemininde gerekçelendiriliyorsa; örneğin bu çıkarın değerinin, hak sahibinin ya da başkasının çıkarından türemediği sürece.

Bu sayede, sunulan haklar temel ahlakî hakların varlığına izin verir. Yine de kabul etmek gerekir ki, ahlakın hak temelli olduğunu olanaksız hale getirir. Bütün ahlakî düşüncelerin, insanların hak sahibi olma çıkarlarından türediği sonuç olarak çok olanaksızdır. Onların açlıktan sakınma çıkarları, yeterli seviyede eğitim görme çıkarları ve diğer benzer çıkarları, ahlakla alakalı değil midir? Bizim açıklamamıza göre, hakların göze çarpan özellikleri, onların bireysel çıkar ve önleyici kuvvetlerindeki kaynağıdır, bu durum insanları, göreve bağlı atfetmekte yeterli oldukları gerçeğinde ifade edilir. Bu şekilde, haklar, ahlakta ayırt edici ve önemli bir göreve sahiptir. Fakat bu özelleşmiş bir görevdir, kapsayıcı değil. Paylarını, ayırt edici türden ahlakî değerlendirme olarak katarlar, bütün ahlakî düşüncelerin temeli olarak değil. Bir sonraki bölüm, başka her şeyin dışlanmasına kadar haklara odaklananlar tarafından görülmeyen bazı düşüncelere işaret edecek.

8. HAK TEMELLİ AHLAKLAR

Herhangi bir ahlak teorisi, başkalarını görevli kılmayı bazı bireylerin çıkarına görürse, hakların varlığına izin verir. Bazı ahlak ve siyaset yazarları, hakların siyasal ahlakın ya da genel olarak ahlakın bile temeli olduğunu önerir. R. M. Dworkin, siyaset teorilerinin birbirinden farklı olduğunu önermiştir:

> *Yalnızca belirli hedeflerde, haklarda ve hepsinin ortaya koyduğu görevlerde değil, aynı zamanda her birinin hedeflere, haklara, ve işlediği görevlere nasıl bağlandığında da... Herhangi belirli bir teorinin, bu kavramlardan yalnızca birine nihai gurur mekânı tahsis edeceğini düşünmek mantıklı görünür; bazı baskın hedefleri, ya da bir dizi temel hakları, veya bir dizi üstün vazifeyi temel olarak kabul edecek ve diğer hedefleri, hakları ve görevleri aşağı ve türevsel olarak gösterecektir.*[61]

Dworkin, siyasal ahlakın hak temelli olduğu görüşünü belirtmişti. J.L. Mackie, bu sınıflandırmayı kabul ederek, onu genellikle ahlak teorilerine uygulamış ve ahlakın hak temelli olduğunu iddia etmiştir (ya da böyle olan bir ahlak icat etmemizi).[62]

Bu bölüm, ne ahlakın ne de siyasal ahlakın hak temelli olduğunu savunur: Eğer ahlak bir temele sahipse, bu görevleri, hedefleri, erdemleri, vs. kapsar. Sav, burada savunulmayacak belli ahlakî görüşleri varsayar. Bu kitabın geri kalanının bazı ana temalarını önden sunar: Ahlakî bireyselciliğin reddi ve bir yandan ortak kültürün bir yandan da bireysel eylemin yapıcı görevinin ikiz fikirlerine dayanan bir ahlak bakışının ahlak dünyasını şekillendirmesi.

---

61 R. M. Dworkin, *Hakları Ciddiye Almak (Taking Rights Seriously)*, sf. 171.

62 J. L. Mackie, 'Hak Temelli Ahlak Teorisi Olabilir mi? (Can There be a Right-Based Moral Theory?)', Midwest Studies in Philosophy, 3 (1978), 350.

Temel ilkeleri belli bireylerin belli haklara sahip olduğunu ifade eden bir ahlak teorisini gözümüzde canlandıracağız. Bunlar, bu teorinin temel ilkeleridir çünkü birincisi, onların gerekçesi başka bir ahlak ilkesini varsaymaz, ve ikincisi, tüm geçerli ahlak görüşleri onlardan türer (kendi başına herhangi bir ahlakî sonucu getirmeyen öncüllerin eklenmesiyle). Bu türden herhangi bir ahlak teorisi geçerli midir? Ya da, doğru ya da anlamlı bir ahlak, bu yapıya sahip midir? Tartışmayı basitleştirmek adına, bir şeyin iyiliğinin ya da kötülüğünün açıklamasının ya da gerekçelendirilmesinin en sonunda insan yaşamı ve onun kalitesine gerçek ya da muhtemel katkılarından türediği açıklamasını iddia eden hümanist ilkeyi dosdoğru destekleyeceğim.

Bu şekilde anlaşıldığı üzere hümanizm, bir ahlak teorisi değildir. O yalnızca ahlak teorilerinin kabul edilebilirliği için gerekli koşulu hazırlar, birçok farklı ahlak teorisi tarafından karşılanabilecek bir koşulu. Ne de bütün hümanistler, tüm insan yaşamının, nihai ahlakî değere sahip olduğu görüşüne adanmıştır. Onların tek adanmışlığı, eğer bir insan yaşamı değersizse ya da bazı insan yaşamları diğerlerinden daha fazla içsel değere sahipse, bu o yaşamların kalitesinden dolayıdır. Birçokları, tüm yaşama, vs. izin veren daha geniş bir ilke için tartışır. Ama çok azı, hümanist ilkenin de fazlasıyla geniş olduğunu iddia eder. Bu kitapta savunulan sonuçlar, ancak nihai değer çemberi genişlemesi durumunda güçleneceğinden, en az talepkâr tahmini yapmak için en geniş anlaşmayı güvence altına almaya ve savımızı tamamıyla hümanist ilkeye dayandırmamıza yardımcı olacak.[63]

a. Bir Takım Öncül Şüpheler

Bir önceki bölümdeki haklar açıklaması, ahlaka hak temelli hümanist yaklaşımla uyumlu görünür ve insanların çıkarlarını tek nihai değer olarak kabul eden görüşle bire bir örtüşürdü. Bu tür insan çıkarlarının insanların hakları üzerinden korunması ve yüceltilmesi, ahlakın ilgili olduğu şey olduğu söylenebilir. Ama öyle midir? Bu kısmın amacı, bölümde daha sonra incelenecek şüphelere giriş yapmaktır. Hak temelli ahlakların hangi açılardan fakirleştirildiğini açıklar. Hak temelli bir ahlak, aslında, bir haklar ve görevler ahlakıdır. Birçok ahlakî görüş, ahlakın, ondan türetilebilecek haklardan ve görevlerden ve talimatlardan daha fazlası olduğunu varsayar. Şu gelecek üç örneği değerlendirelim.

---

63 Hümanist ilkenin kabul edilebilirliğiyle ilgili görüşleriniz ne olursa olsun, bu bölümdeki savların geçerliliğini etkilemesi mümkün değildir.

(1) Birçok filozof, "yükümlülük" ve "görev" kelimelerini eş anlamlı gibi kullansa da, birçok ahlakî görüş bir kişinin ne yapması gerektiği ve kişinin görevinin ne olduğu arasında bir ayrım olduğunu kabul eder. Yaygın görüş, kişinin görevi olan şeyi yapması gerektiğidir, ama kişinin yapması gereken şey her zaman görevi değildir. Böylelikle, kapı dışında kalmış komşuma, telefonumu kullanmasına izin vermem gerekirken, bunu yapmak gibi bir görevim yoktur. Öte yandan, komşumun bahçesinin bir köşesine sarkan bir dalı bu hafta keseceğime söz verdiğimden, bir görevim vardır ve bu yüzden bunu yapmalıyım. Bazen, buradaki farkın, basit olarak, kişinin, yapması gerekip de görevi olmayanı yapmaktansa, görevi olduğundan yapması gerekeni yapmak için daha büyük bir neden olduğu varsayılır. Durum böyle olsaydı, hak teorisyenleri için yükümlülük ve görev bir zorluk teşkil etmezdi, çünkü onlar yalnızca "görev" kelimesini "yükümlülük" yerine, ve "ağırlıklı görev"i de bilinen "görev" yerine kullandıklarını iddia edebilirlerdi. Yukarıdaki iki örnek, bir kişinin görevleri ve basitçe yükümlülüğü arasındaki farkın, destekleyici nedenin ağırlığında olduğu önerisini çürütür, çünkü kapı dışında kalmış komşumun telefonumu kullanmasına izin vermemin, ağacın dalını önümüzdeki hafta yerine bu hafta kesmekten muhtemelen daha fazla nedeni vardır. Kişi, benim sözümü tutmamamın komşular arası ve genelde verilen sözlerin güvenilirliği ve inanılırlığına verdiği hasarı düşündüğünde de durum budur. Görevler, büyük ağırlıklı eylemler için neden değildir. Otoriter talimatların, diğer nedenlerden daha ağırlıklı olmasalar da önleyici özel bir güce sahip olmasıyla aynı şekilde, eylem için bir tür özel gerekliliktirler.[64]

Hak temelli ahlaklar, haklardan ve görev dediğimiz özel gerekliliklerden oluşur. Eylem için sıradan nedenlerin ahlakî önemine izin vermezler. Bu noktanın, haklar anlayışımızda derinlemesine yer aldığını ve benim haklar tanımımın rastgele bir sonucu olmadığını görmek kolaydır. Örneğin, çoğu kişi benim, insanlara sahip olmalarının kendi faydalarına olacağı bilgiler verme yükümlülüğünde olduğuma katılacaktır. Ancak genellikle, benim böyle yapmamda onların bir hakkı olmadığı ve bu yüzden de onlara bilgi verme görevim olmadığı düşünülür. Haklar, görevlere bağlanmıştır. Görevlere denk gelmeyen eylem nedenleri, hak temelli bir ahlakın gözünden kaçar.

---

64 Bu sav daha nitelikli olarak benim şu eserimde geliştirilmiştir: 'Sözler ve Zorunluluklar (Promises and Obligations)' P. M. S. Hacker ve J. Raz (eds.), *Hukuk, Ahlak ve Toplum (Law, Morality, and Society)*.

(2) Hak temelli ahlakların zayıflatıldığı ikinci bir yön, gereğinden fazla katkının ahlakî önemine izin vermemesindedir. Davranışlar, yapılmaları takdir edilesi ama yapılmaması ahlakî açıdan yanlış olmadığı zaman, gereğinden fazladır. Gereğinden fazla katkı verecek şekilde davranmanın bir zorunluluğu yoktur. Aslında, gereğinden fazla katkı, görevin gerektirdiğinden öte bir eylemle özdeşleşmiştir.[65] Hak temelli ahlaklar, gereğinden fazla katkı ve onun ahlakî yaşamdaki görevini açıklayamazlar.

(3) Son olarak, hak temelli ahlaklar, erdeme ve mükemmeliyet takibine içsel ahlakî değer verilmesine izin veremez. Neden, öncekiyle aynıdır. Yaygın kabul gören erdemlerin ve ahlakî öneme sahip mükemmeliyet şekillerinin hiçbiri, bir kişinin görevlerinden arınmasını veya böyle yapmak için ikna edilmesini içermez. Dürüstlük, özellikle yalan söylememe görevine sıkıca bağlı olan bir erdemdir ve buna rağmen o bile görev uyumu tarafından tüketilmemiştir. Örnek dürüst adam, davranışının diğerlerini yanlış yönlendirmediğinden emin olmak için görevinden fazlasını yapan kişidir. Belli sebeplerden dürüstçe hareket eder ve kişiler arası iletişimle ilgili belli uygun inançlara sahiptir ve bunlar kendilerini, onun sahip olduğu uygun tavırlarda sergilerler.

Hak teorisyenleri, tüm bu üç örneğe de, görüşlerinin onları kendi ahlak teorilerinde eylem için sıradan ahlakî sebepleri, gereğinden fazla katkıyı ve ahlakî mükemmeliyeti, türevsel görevde kullanmaktan men etmediği şeklinde cevap verebilirler. Bu doğrudur, ama hak temelli teorilerin bu kavramlara hiç de yer ayıramadığına değil de, onların kendi gerçek ahlakî önemlerine izin veremeyecekleri itirazlarına yanıt değildir. Açıklamama izin verin.

Görevlerin varlığına izin veren herhangi bir ahlak teorisi, görev olmayan nedenlerin varlığına izin vermek zorundadır. Bu, haklar ve görevlerin, gerektirdikleri araçlarla ilgili geçişli olmadıkları gerçeğinin bir sonucudur. Eylem nedenleri, güçlerini, onların gerçekleşmesini kolaylaştıran araçlara aktarır. Eğer sana bir bardak su getirmek için bir nedenim varsa, o halde mutfağa gidip bir bardak alıp onu suyla doldurmak için de bir nedenim vardır. Fakat akşam üzeri Londra'da olma görevim olsa bile, bu benim sabah 10:00 trenine binmem gerektiği görevini beraberinde getirmez, her ne kadar o beni akşam üzeri Londra'ya ulaştırsa bile.[66] Bu anlamda haklar,

---

65 Görevin gerektirdiğinden öte eylem, doğal olarak bir kişinin yapmakla yükümlü olduğu eylem değildir ama yapma görevi de yoktur.

66 Bir kişinin, görevle uyumlu olmak için hem gerekli hem yeterli olan şeyi yapmasına dair bir görevi olup olmadığını açık bırakıyorum. Benim iddiam, yalnızca, bir kişinin, bir şey yapmaya

görevler gibidir. Benim akşamüstü Londra'da olmama dair bir hakka sahip olduğunuz gerçeği, size, sabah 10:00 trenine binmeme dair bir hak getirmez. Bir kişinin görevlerini tahliye etmek için, adım atması nedeninin olduğunu söylemeye gerek yok. Bu yüzden, görevlerin varlığına izin veren herhangi bir ahlak teorisi, görev sahiplerinin görevlerini tahliye etmesi için eyleme geçmelerinin sıradan nedenlerinin varlığına izin vermek zorundadır. Hak temelli teoriler, türevsel türden sıradan ahlakî nedenlere izin verir. Bu yine de, sıradan nedenlerin, ahlakî düşünmede, görevlerden daha az önemli ya da merkezî olmadığı şeklindeki itirazlardan kurtulmaz.

Aynı şekilde, erdem de böyledir. Hak temelli teoriler, eğer bireylerin görevlerini yapmasını uygun hale getiriyorsa, belli düzenlerin yetiştirilmesini araçsal olarak değerli kabul eder. Bireylerin, böyle düzenleri yetiştirmesini bile onaylayabilirler, çünkü hatalı bir şekilde inandıkları şey, onların içsel değeridir. Hak temelli teoriler, (faydacı teoriler gibi), içsel olarak arzulanabilir olarak yargılanacak ve kendileri için işlenecek ahlakî olarak takdir edilesi ya da erdemli kişisel özelliklere izin veremezler. Hak temelli teoriler içinde gereğinden fazla katkıya ne kadar yer olabileceği benim için net değildir. Yakın bir ilişkiye izin verebilirler; yani sıradışı kişisel beceriler gerektiren, öyle ki yapılması takdiri ve savuşturulmamayı hak eden, yanlış bile olsa mazur görülebilecek, özel bir görevler performansı kategorisine. Bu geçici çareye rağmen şu itiraz yerini korur; görevin gerektirdiğinin ötesinde eylemi içeren gereğinden fazla katkının doğru anlamı, hak temelli teorilerce tanınmaz.

Önceki tartışma, hak temelli teorilerin hangi yollardan fakirleştirildiğini göstermek amacındaydı. Ancak, fakirleştirmenin, gerçek bir ahlakî kayıp içerdiği fikrini kurmadı. Bunu göstermek, bölümün geri kalanının amacıdır.

b. Haklar ve Bireyselcilik

Hak temelli ahlak teorileri, çoğunlukla, bireyselci ahlak teorileridir. Ahlakî bir görünüşün bir tür bireyselcilik olup olmadığı görüşü üzerine, herhangi başka bir "-izm" üzerine olduğu kadar az bir anlaşma vardır. Benim ahlakî bireyselcilik açıklamam, bu yüzden, bir parça, beyan edilen amaç doğrultusundaydı. Umudum şudur ki, geleneksel olarak bireyselcilikle ilişkilen-

---

görevi olmadığı çünkü görevle uyumlu olmaya yeterli olduğudur. Bir nedeni takip etmeye yeterli olanı yapmak için nedenim var.

dirilen önemli bir unsuru ve hümanist ahlaklar arasındaki en önemli farkı yakalar.[67] Bir ahlak teorisinin, eğer herhangi bir toplu iyiliğin herhangi bir içsel değerini tanımayan bir hümanist ahlaksa, bireyselci olduğu söylenecektir. Başka bir deyişle, bireyselci ahlaklar, toplu iyiliklerin yalnızca araçsal değeri olduğunu savunan hümanist ahlaklardır.

Hak temelli ahlaklar ve bireyselcilik arasındaki bağı incelemeden önce, ahlakî bireyselciliğin doğası üzerine birkaç açıklama daha yapalım. Bir mal, yalnızca ve yalnızca, toplumdaki faydalarının dağıtımı, her olası faydalananın kendi çıkar payını kontrol ettiğinden başka herhangi bir kişinin gönüllü kontrolüne maruz kalmıyorsa kamu malıdır. Rastgele ve doğal kamu malları arasında bir ayrım yapmalıyım. Belli bir kasabadaki su kaynağı, eğer su pompası hattı bireysel evlere giden yolu tek olarak kapatamıyorsa, kamu malı olabilir. Fakat bu, yalnızca, rastgele bir kamu malıdır, çünkü dağıtım üzerinde kontrol sağlayabilecek sistemi değiştirmek mümkündür.

Temiz hava, aynı şekilde rastgele kamu malıdır. Bu durumda hava dağılımını kontrol edebilecek teknolojimiz yoktur. Fakat teknolojimizdeki kısıt bu açıdan yalnızca doğal bir kısıtlamadır.

Bir toplumun genel faydacı özellikleri, doğal kamu malıdır. Bir toplumun hoşgörülü bir toplum olması, eğitimli bir toplum olması, insanlara bir nevi saygıyla aşılanmış olması, vs doğal olarak kamu malıdır. Böyle özellikleri olan bir toplumda yaşamak, genel olarak bireylerin çıkarınadır. Bu çıkarlar, hoşgörülü, eğitimli, vs. arkadaşlar veya tanıdıklar sahibi olmanın çıkarıyla karıştırılmamalıdır. Kişinin arkadaşları, gönüllü olarak arkadaşlığın çıkarlarının dağılımını kontrol edebilir. Aklımdaki faydalar, daha çok, kişinin ait olduğu toplumun genel özelliklerinden türeyen daha dağınık olanlardır. Farklı kişiler, toplumun iyi yanlarından farklı derecelerde faydalanırlar. Fakat faydalandıkları derece, onların karakterine, çıkarlarına ve mizacına dayanır ve başkaları tarafından doğrudan kontrol edilemez. (Çoğunlukla, kendileri, bu etmenlerde yalnızca kısıtlı ve mükemmel olmayan kontrole sahiptir.) Doğal olarak, kişi, bireyleri ait oldukları toplumdan dışlayarak, böyle malların faydalarından onları hariç tutabilir. Fakat bu, malların, kamu malı oldukları toplumun fertleri arasında fark gözetmeksizin faydalanılmasına dayanan kamu malı olma özelliğini etkilemez. Doğal kamu mallarına "toplu mallar" diyeceğim.

---

67 Bireyselcilik kavramlarının farklı incelemeleri için bkz. S. Lukes, *Bireyselcilik (Individualism)*, Oxford, 1973.

Bariz nedenlerle, ekonomistler, çoğunlukla, rastlantısal kamu mallarıyla ilgilenmiştir, ve bunlar çoğunlukla yalnızca araçsal değere sahiptir. Temiz hava, kişinin sağlığı ve benzeri şeyler için önemlidir. Eğer herhangi bir kamu malı doğal olarak değerliyse, o halde bazı toplu mallar da en muhtemel adaylardır. Hümanist bir ahlaka bağlılık yine de çoğu zaman insanları toplu malların bile yalnızca araçsal olarak değerli olabileceğine inanmaya iter. Hoşgörülü bir toplumda yaşamanın, örneğin, iyi olduğu düşünülür, çünkü kişiyi, küçük düşünceli toplumsal yargının ve onun korkusunun acısından ayırır, ve kişinin daha mutlu bir yaşama sahip olmasını, eğilim ve zevklerini özgürce oluşturmasına izin vererek sağlar. Aksini iddia etmek, hoşgörülü bir toplumda yaşamanın sonuçlardan bağımsız olarak iyi olduğunu iddia etmek, bunun içsel olarak iyi olduğunu iddia etmek, onların görüşünde, hümanizmi reddetmektir; çünkü bu, insan yaşamı ya da onun kalitesi olmayan bir şeyin içsel değerini savunmaya denk gelir.

Böyle endişelerin neden yersiz olduğunu anlamak ve hümanizmin, bazı toplu malların içsel olarak değerli olduğunu savunmayla uyumlu olduğunu göstermek için, bir önceki bölümde tanıtılan birkaç farkı büyütüp kendimize hatırlatmalıyız. Bir şey araçsal olarak iyidir, eğer, değeri, bazı sonuçları daha muhtemel hale getirdiği gerçeğinden ya da belli sonuçların üretilmesine katkıda bulunabildiği gerçeğinden türemişse. Bir şey, içsel olarak iyi ya da değerlidir, eğer, gerçek ya da muhtemel sonuçlarının değerinden bağımsız olarak değerliyse ve de üretimi için kullanılabileceği ya da üretiminin nedensel olarak katkıda bulunabileceği bir sonuçtan alakasız olarak değerliyse. İçsel olarak değerli şeyler arasından üç farklı türü birbirinden ayırmalıyız. Varlığı başka neyin var olduğuyla alakasız olarak değerli olanların kendileri, değerlidir. Eğer değerine katkıda bulunan, kendi içinde iyi olan unsurlarsa, kurucu iyidirler; örneğin kendi içinde iyi olan bir durumdaki unsurların daha az değerli olması. Hem kendi içinde iyi olanlar hem de kurucu iyiler, içsel olarak iyidir. Aynı şekilde nihai iyilik ve değerler de böyledir. Nihai değere sahip kendi içinde iyiliğin özellikleri, onun kendi içinde iyi olduğu yargısını meşrulaştırıp açıklayanlar, ve kendi değerlerinin başka değerlere (katkılarıyla) atıfta bulunarak açıklanması ya da meşrulaştırılmasını gerektirmeyenlerdir. Nihai değerlerin nihai olmayan içsel değerlere ilişkisi, açıklayıcı ya da meşrulaştırıcı bir ilişkidir. Nihai olmayan malların değerini açıklarken, nihai değerlere başvurulur.

Sanat eserlerinin durumu, toplu mallar olmasalar da, ayrımı açıklamaya ve hümanizmin bazı toplu malların içsel değeri olduğu görüşüyle uyumlu olduğunu göstermeye hizmet edecektir. Sanat eserlerinin değerini

yaratıcılarına değil de topluma göre düşünün. Değerinin çok yönlü olduğuna şüphe yok. Sanat eseri sahibi olmak, anlamlı bir yatırım olabilir, onlar üzerine çalışmak saygınlık kazanma ya da insan psikolojisi üzerine bilgi edinme yolu olabilir, vb. Sanat eserleri olarak topluma olan değerine odaklanalım sadece (saygınlık ya da bilgi, vs. kazanmadan ziyade). Onların değerinin bir görüşü, onu içsel kabul eder. Sanat eserlerini izlemek ve onlar üzerine düşünmek değerli faaliyetlerdir ve onları içeren bir yaşam, onlar yüzünden zenginleşir. Bu şekilde zenginleşen bir yaşam içsel olarak iyiyse, o halde o sanat eserlerinin varlığı da eşit derecede içsel olarak iyidir. Sanat eserleri deneyimini içeren bir yaşam, iyiliğin bir parçasıdır. Böyle bir yaşama, sanatlı yaşam dememe izin verin. Mesele şudur, sanat eserleri var olmadığı sürece, kişi onları deneyimleyemez. Deneyimin değeri, onun, bir sanat deneyimi olmasındadır. Deneyim, onun nesnesinin varlığına inanca atıfta bulunmak haricinde açıklanamaz, ve değeri bu inacın gerçekliğine dayanır. Bu görüşten, sanat eserinin varlığı içsel olarak değerlidir.

Böyle bir görüş hümanizmle uyumludur, çünkü sanatın içsel değerinin açıklaması, onun sanatlı yaşamın kalitesiyle ilişkisindendir. Sanatlı yaşam, burada örnek uğruna varsayıyoruz, kendi içinde bir iyiliktir. Sanat eserlerinin varlığı yapıcı bir iyiliktir ve onun değerini açıklayan sanatlı yaşamın kalitesi, nihai iyiliktir. Tüm üçü de içsel olarak iyidir.

Sanatın değeri, klasik faydacılar tarafından farklı şekillerde yorumlanır, örneğin onu araçsal olarak değerli sayarlar, zira bir bireyde değerli hisler ya da duygulara sebep olabilir. Klasik faydacılar, bu hislerin ve duyguların başka yollarla da yaratılabileceğini ve bu yüzden de sanat eserleriyle yalnızca rastgele ilişkili olduklarını ve bu yüzden de sanat eserlerinin yalnızca araçsal olarak değerli olduğu yorumunu yaparlar.

Sanat eserlerinin varlığı, toplu bir iyilik değildir. Şu ana kadarki amacım, hümanizmin, yalnızca yaşamın ve onun kalitesinin içsel olarak değerli olmadığı savıyla uyumlu olduğunu göstermekti. Bu yüzden toplu malları içsel olarak değerli kabul etmek, hümanizme bağlılıkla uyumludur. İlkesel olarak, ahlakın hak temelli olduğu görüşüyle de uyumludur. Buna rağmen, hak temelli ahlak teorileri, bireysel olma ve toplu iyiliğin içsel değerini reddetme eğilimindedir. Neden, çok uzakta değildir. Ekonomik olarak zengin olan güzel bir kasabada ve hoşgörülü ve kültürlü bir toplumda yaşamak gibi toplu iyilikleri düşünün.

Böyle bir çevrede yaşamak, her yaşayanın çıkarınadır. Böyle bir toplumda yaşamak, kişi'nin şahsi koşulları ne olursa olsun, bu özellikleri taşımayan bir toplumda yaşamaya kıyasla daha kabul edilebilirdir. Fakat be-

nim böyle bir toplumda yaşamamın çıkarıma olduğu gerçeği, benim böyle bir toplumda yaşamaya hakkım olduğunu belirlemeye normalde yeterli değildir. Yaygın görüş şudur; benim toplumumun bu özelliklerde olmasının bana olan faydası, onu bu yönde geliştirmek için bir nedendir, ama böyle bir nedenin varlığı, toplumumun bu özelliklere sahip olması yönünde benim bir hakkım olduğunu göstermek için yeterli değildir.

Bir hakkın birini görevlendirmek için yeterli zemin oluşturduğu anlamına gelen, yukarıdaki haklar tanımına göre bu açıklanabilir. Benim zengin, kültürlü ve hoşgörülü bir toplumda ve güzel bir çevrede yaşamaktaki çıkarımın, toplumumu ve çevremi böyle yapması için biri üzerine görev yüklemeye yetmediği yaygın görüştür. Fakat onun görevi, yalnızca benim çıkarımda zemin bulmaz. Bu, devletlerin, uygun işlevleri ve (kuralcı) güçleri sınırlı olan özel kurumlar olduğu gerçeğiyle birlikte, benim çıkarıma ve diğer herkesin çıkarlarına dayanır.

Bu kısımdaki hiçbir şey, hak temelli ahlakların bireyselci olma zorunluluğunu göstermez. Fakat sav, hak temelli teorilerin bireyselci olmuş olmalarının ve muhtemelen olabileceklerinin kazara olmadığını açıklar. Bir kişinin bir diğerine görevini belirleyen düşünce türlerinin bazı geniş kabul gören görüşlerini ele alınca, bireylerin toplu mallara temel hakları olması muhtemel değildir. Şayet örneğin, diğerlerinin bana karşı görevleri, benim insan olarak bütünlüğümü ihlal etmemekle ve benim temel ihtiyaçlarımı karşılamakla kısıtlı olsaydı, o zaman, toplu mallara karşılık bir hakkım da olmayacaktı, onlara dair çıkarım yaşamımı sürdürmek için temel ihtiyaçlarım arasında olmadığından dolayı.

Bu örnek bir yandan yanlış yönlendirebilir. Bazı toplu malların içsel olarak değerli olduğunda o zaman büyük öneme sahip olmadıklarını önerebilir ve bu yüzden de diğerlerini tatmin etmek ya da tatmin edebilmek adına elinden geleni yapmak için onları göreve bağlı tutmayı meşrulaştırmakta başarısız olurlar. Bu, gerçekten oldukça uzaktır. Benim zengin, kültürlü, hoşgörülü ve güzel bir çevrede yaşama çıkarım, en önemli çıkarlarım arasındadır. Diğerlerinin saygı duyma görevine bağlı oldukları vücutsal bütünlüğümden birçok açıdan daha önemlidir. Fark şudur; toplu bir iyiliğin korunması, yaşamı etkiler ve toplumun büyük kesiminin faaliyetlerine, onları derinden etkileyen meselelerde kısıtlamalar getirir. Bir bireyin çıkarına hizmet edeceği zemininde, bir toplu iyilik sunmak için görev dayatan başarılı bir sav hayal etmek zordur.

c. Özerklik ve Haklar

Ahlakî bireyselcilikle ilgili yanlış bir şey var mıdır? Hiçbir toplu mal, içsel olarak arzulanabilir mi? Bazı toplu malların içsel olarak arzulanabilir olduğunu önereceğim, eğer kişisel özerklik içsel olarak arzulanabilir ise. Eğer bu böyleyse, hak temelli teoriler, özerkliğin arzulanabilirliğini açıklayamaz. Bu sonuç, çağdaş tartışma için büyük öneme sahiptir, çünkü bazı hak teorileri kişisel özerkliğin önemine ve değerine vurgu yapma eğilimindedir. J. L. Mackie, örneğin, temel hakkın, kaba tabiriyle, hürriyet hakkı olduğunu önerir: "Kurduğumuz ahlakın bakış açısından, insan yaşamında önemli olanın faaliyet olduğunu ama çeşitli faaliyetlerin sürekli seçimlerle belirlendiğini varsayarsak, kişilerin ilerici olarak nasıl yaşamaları gerektiğini seçmesini merkezi hak olarak kabul etmeliyiz."[68] Açık bir şekilde özerkliğe atıfta bulunmasa da icat edilmiş ahlakını hak temelli olarak kabul eder görünüyor, çünkü yalnızca hak temelli bir ahlakın özerkliğin temel değerini ifade edebileceğini savunuyor.

Özerklik ve haklar arasındaki ilişkinin sorunu, alakasını, ahlakın hak temelli olup olmadığı sorununa aktarır. Liberal düşüncede yaygın bir akım, kişisel özerkliği korumayı ve yüceltmeyi, hürriyet için liberal kaygının merkezi olarak kabul eder. Bu ayrıca, bu kitapta tartışılan görüştür. Bu yüzden, nasıl ki Kısım 2'de kişisel özerkliğin mükemmeliyetçilik karşıtlığına yol açmadığını göstermekle ilgili idiysek, şimdi bu kısımda da, diğer meselelerin yanı sıra, kişisel özerkliğe saygının, bir ya da daha fazla temel hakka dayandığı ya da tanınmasında ifade edilmesi derecesiyle ilgiliyiz.

Şu anki savın amacı doğrultusunda kişisel özerkliğin yalnızca bir yönü bizi ilgilendirir.[69] Özerk bir kişi, bir parça kendi yaşamının yazarıdır. Yaşamı bir yerde kendi eseridir. Özerk bir kişinin yaşamı, yalnızca ne olduğuyla değil, aynı zamanda ne olabileceği ve bu şekilde olmasının yollarıyla belirtilir. Bir kişi özerktir, eğer seçebilecekleri arasında kabul edilebilir çeşitli seçenekler varsa, ve yaşamı, bu seçeneklerden bazılarını tercih etmesi yüzünden bu hale gelmişse. Herhangi önemli bir tercih yapmamış, ya da bunun farkında olmamış, veya belli konularda hiç seçim yapmamış, ama yaşamda salınıp gitmiş bir kişi, özerk insan değildir.

Bu gözlemlerden, özerkliğin burada bir tür başarı olarak anlaşıldığı açık olmalı. Bu özerklik hissine bir başkası da denk gelir, ona göre özerk

68 J. L. Mackie, op. cit., sf. 355.

69 Yukarıda daha once Blm 6'da karşılaşılmıştı, ama tam bir tartışma için bkz. Blm. 13

bir yaşam elde edebilme kapasitesidir. Bölüm Altı'daki özerklik tartışması, örneğin, bir kapasite olarak özerkliğin etrafında döner. Bu anlamda, bir kişi, kendi yaşamının yazarı olabiliyorsa özerktir, örneğin ilk ya da öncelikli anlamıyla özerk olabiliyorsa. Özerkliğin ikinci anlamında kişi, yalnızca özerk yaşamın koşulları gerçekleşmişse özerktir. Bunlar bir yerde bahsi geçen bireyin durumuyla ilgilidir (aklı başında olması, mantıklı düşünebilme ve hareket edebilme yetisi, vs.) ve kısmen de yaşamın koşullarıyla ilgilidir (özellikle de hayatın farklı aşamalarında arasından seçebileceği yeterli seçeneklere sahip olması).

Bir başarı olarak özerk yaşam ve onun ilk koşulu olan özerklik kapasitesi arasındaki ayrım, özerkliğin haklar görüşünün destekçisi birine tam da aynı görünmez. Hakların, özerkliği koruduğu için gerekçelendiğini iddia edilemez. Bu, onları, araçsal olarak gerekçelendirmek için olurdu. Özerkliğin, yalnızca haklardan ve başka hiçbir şeyden oluşmadığını savunmak zorunda. Özerk yaşam, ihlal edilmemiş haklar içinde bir yaşamdır. İhlal edilmemiş haklar, fırsatları ya yaratır ya da korur. Kişinin bunlardan ne çıkardığı düpedüz hakların varlığı tarafından belirsiz bırakılmıştır. Bu yüzden, benim bir kapasite olarak özerklik ve onun başarılı kullanımı arasındaki ayrımım çerçevesinde, hak teorisyenleri özerklik kapasitesinin birinin yaşamının özerk olmasını güvence altına aldığını savunur, örneğin bu kapasitenin kullanılmaması ya da boşlanması, ona sahip olanların yaşamını aşağı yukarı özerk yapar. Bunlar, bu görüşe ciddi itirazlardır. Ama onların incelenmesi Bölüm Dört'ü beklemeli. Bu bölümün hiçbir savı, özerkliğin, belli bir kapasitesi olan insan yaşamından daha fazlası olduğu savunmasına dayanmaz.

Eğer özerk yaşam sahibi olmak nihai değerse, o halde yeterli kapsamda kabul edilebilir seçeneklere sahip olmak içsel değerdedir, çünkü kabul edilebilir alternatiflerin var olduğu koşullarda yaşanılan otonom bir yaşam için yapıcıdır. Alternatifler, eğer yaşam özerk olacaksa kabul edilebilir olmak zorundadır. Bölüm Altı'da gördüğümüz gibi, bütün büyük kararları baskı altında zorlanmış, yaşamına dair tehditlerle ya da sahip olduğu ya da istediği yaşamı sürmesini imkânsız hale getiren tehditlerle kendisinden alınmış bir kişi, özerk bir yaşam sürmemiştir. Benzer düşünceler yaşamı boyunca açlık ya da hastalıkla savaşmış ve hayatta kalmak dışında hiçbir şeyi başarma fırsatı olmamış biri için de geçerlidir. Yalnızca Bölüm Onüç'te hangi seçeneklerin kabul edilebilir olduğunu inceleyeceğiz. Bizi burada tüm ilgilendiren, kişisel özerklik fikrinin (gerçekleştirilmesi bir derece meselesidir), yalnızca seçeneklerin varlığını değil kabul edilebilir olmalarını gerektirdiğidir.

Birçok seçeneğin varlığı, bir parça belli toplumsal koşulların varlığından oluşur. Bir kişi mesleklerin ve kurumların varlığının önceden belirlendiği bir toplumda avukat, cerrah veya psikiyatrist olma seçeneklerinden birine sahip olamaz. Bu kolayca söylenecekken, bazen aynısının mimar olma ya da evlenme seçenekleri için de doğru olduğu görülür. Düzenli olarak bina çizmek ya da biriyle birlikte yaşamak için bir toplumda yaşamamıza gerek olmadığı doğrudur. Fakat bunu yapmak, mimar olmak ya da evlenmekle aynı şey değildir. Bir mimar, toplumsal olarak tanınan bir mesleğe ait kişidir. Birçok ülkede eşcinsel bir kişi, eşcinsel eşiyle evlenemez ama birlikte yaşayabilir, çünkü evli olmak toplumsal (ve yasal) olarak tanınıp düzenlenmiş bir ilişki türüne dâhil olmaktır. Eşcinseller, onlara uygun olacak ilişki şeklini toplumları tanıyıp düzenlemiyorsa bunu yapamazlar. Başka bir tanınmış ilişkiyi taklit edebilirler. Ama aslında ilişkilerini devam ettirirken geliştirmek zorundadırlar ve var olan toplumsal çerçeveden yararlanma seçeneğine sahip değildirler.

En azından böyle seçenekleri oluşturan bazı toplumsal koşullar kamu malıdır. Bir toplumun, resmî bir meslekle veya tanınmış eşcinsel evliliklerle varlığı, bir kamu malıdır, çünkü fayda dağılımı muhtemel fayda-görenler dışında herhangi biri tarafından keyfi olarak kontrole tabi değildir. Böyle fırsatların var olduğu ve bireylere özerk yaşamı mümkün kılan toplumlarda, varlıkları içsel olarak değerlidir. Bunun çok daha fazlasını getirdiğini düşünüyorum. İnsanların esasen toplumsal hayvanlar olduğuna dair yaygın olarak kabul edilen görüşler, ve eşit düzeyde yaygın olan, seçeneklerin yaşamda kıymetli olduğu görüşleri (çünkü özerk olan değerli seçeneklerin kıymetli fırsatların yeterli bir düzeyini içerdiği bir yaşam koşuludur), birçok kamu malının içsel iyi olduğu sonucunu ortaya çıkarır. En alt düzeyde, kamusal iyilik olan bir toplumda yaşamak bu görüşte içsel olarak iyidir.

Haklar ve özerklik arasındaki ilişkiyle ilgili bu yansımalardan kişi ne sonuçlar çıkarmalıdır? Bir yandan, en önemlisi kişisel özerklik fikrinin ahlakî bireyselcilikle bağdaşmayacağıdır. Bazıları ahlakın buna rağmen hak temelli olduğunu iddia etmeye devam edebilir, ama temel haklardan biri özerklik hakkı olduğundan, bunu kamu mallarında hak takip eder. Toplumumun varlığını sürdürmesine bir hakkım olduğuna ve mimarların ve cerrahların ve tek eşli evliliklerin olmasına dair bir hakkım olduğu fikrine diğerleri direnebilir. Özerk olmaktaki çıkarım, tüm bunların ve birçok başka seçeneklerin mevcut olduğu bir toplumda yaşama çıkarımı gösterir. Fakat bu tek başına, benim toplumumun bütün bu seçenekleri sağladığından emin olmak için diğerlerini göreve bağlamayı meşrulaştırmaya yetmez. Bu

seçeneklerin varlığının içsel olarak değerli olduğunu göz önünde bulundurarak, ahlakın temel haklar kadar temel değerler ve fikirleri de içerdiği sonucuna varırlar.

Daha önemli sonuç, eğer özerklik nihai bir değerse, o halde geniş kapsamlı toplumsal faaliyet ve kurumların yönlerini etkilediğidir. Özerkliği baskıya karşı bir hakla özdeşleştirmek yanlıştır mesela, ve de bu hakkın (örneğin baskıya karşı bir hak), bireysel özerkliğin öneminden dolayı, tüm ya da neredeyse tüm diğer düşünceleri yıktığını düşünmek yanlıştır. Birçok hak, özerkliği mümkün kılmaya katkıda bulunur, ama bu amaç için hiçbir kısa somut haklar listesi yeterli değildir. Birçok kamu malının karşılığı özerklik adı altında, özerkliğin tam da ihtimalinin yapıcısıdır ve daha düşük bir göreve indirgenemez, baskıya karşı sözde bir hakla kıyaslanamaz.

d. Toplu Haklar

Kitlesel ya da toplu hakların varlığını kabul ederek sonuçlarımızdan kaçınılabilir mi? Yaser Arafat, bir Filistinli olarak, Filistin'in kendi kaderini tayin etmesinde bir çıkara sahiptir. En azından bu çıkar bir parça, bir kişinin bir halkın parçası olarak, aidiyet hissiyle birlikte harmanlanmış kişiliğinin özelliklerini baskıya uğramadan açıkça ifade edip geliştirebilmesini sağlayan bir halkta yaşama çıkarına dayanır. Birçok kişinin iyiliğinde büyük öneme sahip bir çıkardır bu. Yine de, Arafat'ın, Filistin'in kendi kaderini tayinde hakkı yoktur. Kendi kaderini tayin, bilindik bir kamu malıdır. Onun karşılanması, tümden, halkların yaşamı üzerine sınırlarını aşan talepler getirir. Arafat'ın çıkarı, böylesi sınır aşan görevleri kendi başına insanlara yüklemeyi meşrulaştırmaz. Bu yüzden onun bu hakkı yoktur.

Filistin'in kendi kaderini tayin etme hakkı, şu an için küçümsenir. Onun tanınması, birçok İsraillinin yaşam tarzında, gelecekten beklentilerinde, düşünce alışkanlıklarında muazzam değişiklikler talep edecektir. Ama, Arafat'ın, Filistin'in kendi kaderini tayinde hakkının bulunmadığı gerçeği, gerçek çatışma ve fedakarlığın varlığına dayanmaz. John Bull, Britanya'nın kendi kaderini tayin etme hakkına, Arafat'ın Filistin'in kendi kaderini tayin etme hakkından daha fazla sahip değildir, her ne kadar Britanya'nın kendi kaderini tayin etme hakkı güvencede olsa da, ve onun ebedileştirilmesi kimseyi kötü, ya da ben öyle sanıyorum. Bir hak, başkasının görevi için zemindir. Ve bir görev, yalnızca, var olabilecek bazı çatışmalı düşünceleri mağlup ettiğinde vardır. Gerçek çatışmanın yokluğu, bir hak iddiasının gerekçesi için yeterli değildir. Bu nedenle kişi, kamusal

iyiliğe temel bireysel hakkın gerekçelendirilmesi olasılığından gerçekten de şüphe edebilir.[70]

Bir insanın, ait olduğu halkın kaderini tayin etme hakkının olmadığı yerde, ulusların bu hakları vardır. Filistinli insanların kendi kaderini tayin etme hakkı vardır. Toplu haklar, bilinen kamusal iyilik haklarıdır. Ahlak hak temelli olabilir mi, temelinin toplu ve yalnızca bireysel olmayan hakları içerdiği kabul edildiği göz önünde bulundurulursa?

Toplu haklar, üç koşul karşılandığında vardır. Birincisi, insanların çıkarlarının bir yanının bazı kişi(ler)i görevli tutmasını meşrulaştırdığı için vardır. İkincisi, düşünülen çıkarlar, bireylerin, kitle fertleri olarak bir kamu yararındaki çıkarlarıdır ve hak da, o kamu yararının hakkıdır çünkü o kitlenin fertleri olarak çıkarlarına hizmet eder. Üçüncüsü, o kitlenin hiçbir tek ferdinin o kamu yararındaki çıkarı, kendi başına başka birini görevle addetmeye yeterli değildir.

İlk koşul, toplu hakların hümanizmle uyumlu olmasını gerektirir. Haklar, toplu haklar bile, yalnızca bireylerin çıkarlarına hizmet ettiklerinde var olabilirler. Bu anlamda, toplu çıkarlar yalnızca lafın gelişidir. Bireylerin, halkların ferdi olmasından doğan kişisel çıkarlara atıfta bulunma yoludurlar. Diğer iki koşul, toplu hakkı, bir dizi bireysel haklardan ayırır. Kendi kaderini tayin hakkı, üç özelliği de örnekler. Kendi kaderini tayinin kitlenin bireysel fertlerinin iyiliğine katkısından dolayı bu hakka değer verilir. Kendi kaderini tayin, yalnızca bir kamusal iyilik değil aynı zamanda toplu bir iyiliktir de, ve insanların ondaki çıkarı, kitlenin ferdi oldukları gerçeğinden doğar. Son olarak, birçok birey, kendi halklarının kaderini tayin etme hakkına sahip olsalar da, içlerinden herhangi birinin bir çıkarı, diğerlerini bu çıkarı tatmin etmeye görevle bağımlı tutmak için yeterli zemin olmaz. Hak, birçok bireyin toplam çıkarlarına dayanır. (Bu çıkarın varlığının neden kitlenin büyüklüğüne, hakkın varlığına ve onun gücüne dayanmadığını açıklar).

Aynı özellikler, başka toplu haklarca da gösterilir. Örneğin, Britanya toplumunun, Britanya'nın Falkland savaşına nasıl sürüklendiğini bilme hakkını düşünün. Bilginin halka açık hale getirilmesi hakkıdır bu, ve bu yüzden kamu malıdır. Toplumun bir tek ferdine dayanarak gerekçelendirilemeyeceğini ama birçoğunun çıkarlarının sözkonusu olduğu ve onların halkın birer ferdi olarak, onlar adına nasıl yönetildiğine ve işletilmesi için

---

70 Eğer hak temel değilse, o halde gerekçelendirmesi, bir kişinin çkarına saygı duyulmasının araçsal olarak diğerlerinin çıkarına hizmet edişini doğurabilir.

her birinin ferdi olarak kısmî sorumlu oldukları yapının çıkarlarının zemininde gerekçelendirilebileceğini düşünen kişiler tarafından toplu bir hak olarak kabul edilir.

Toplu haklar kavramı, bireysel haklar fikrine çok tanıdık bir uzantının benzeri olarak kök salmıştır. Fakat bu yüzden kötü durumda değildir. Halkların varlığına ve onların ortak kültürüne ayrılmaz bir şekilde bağlı olan şahsî kimlik algısının özelliklerine işaret ederken, bazı toplu hakların içsel değerini tanır ve haklar söylemini geleneksel ahlakî bireyselcilikle ilişkilendirilmesinden kurtarır. Bu ne kadar yardımcı olsa da, bizim, ahlakın hak temelli olduğuna dair tahrip edilmiş inancımızı yeniden yürürlüğe koymaz. Değeri, kişilerin halkın ferdi olmasıyla alakalı olmayan çok fazla içsel değerli kamu malı vardır. Önceki kısımdaki bütün örnekler, bu türdedir. Tamamı, hiçbir kitlenin toplu hakkının olmadığı kamu mallarıdır.

e. İçsel Görevler

Yukarıda geliştirilen düşünceler, bazı haklar dışında, ahlakın temelinde başka değerlerin olduğunu önerir. Bu arada, devletlerin, bireysel kişilerin haklarından doğmayan görevleri olması ihtimaline değindim. Hiçbir hakka tekabül etmeyen görevler ihtimaline, hakların tanımınca izin verilmiştir ve genel olarak hukuk ve siyaset teorisyenlerince bildirilmiştir. Yine de bu tür görevler nihayetinde temel haklardan türemesi ya da en azından o görevi haiz olan kişilerden başka insanların çıkarlarına dayanması zorunluluğu görüşü öyle yeterince yaygınlaşmıştır ki, yalnızca muhtemel faydalanan kişilerin hak ve çıkarlarından türemeyen ya da hiç muhtemel faydalanıcısı olmayan temel ahlakî görevlerin olduğunu beklemenin neden mantıklı olduğunu açıklamak önemlidir. Bazı görevlerin araçsal olmayan sebepler gerektirmesini gösterir gibi görünen iki vakayı kısaca sunacağım, örneğin varlıklarının nihai olmasa bile içsel değerde olduğunu. Ayrıca size kimsenin haklarından türemeyen görevler olduğunu gösterecektir.

İki vaka da, özellikle sorunlu bir araçsal olmayan görevler ihtimali itirazının nasıl karşılanacağını göstermek için hazırlanmıştır. İzin verin şimdi itirazla başlayayım. Belirli bir davranış kötücül ya da sadece ahlakî olarak yanlış olduğundan, insanların belli bir şekilde davranmama görevinde olduğunu düşünün. Bu eyleme itiraz etmek için bağımsız bir neden olduğu zaman bunun böyle olacağına dair iddiada bulunulabilir. Aksi takdirde, başka şekilde değil de bu şekilde davranmamak için görev olmasını açıklamanın bir yolu yoktur. Bir eylemin görev ihlalinden dolayı yanlış oldu-

ğunu, görevin varlığını gerekçelendirmek için neden olmak zorunluluğu (eylemin yanlış olduğu gerçeğinden başka) takip ediyor gibi görünür. Bu neden, eylemin haklarını ihlal etmesinden ya da ona zarar vermesinden veya başka bazı değerlere hasar vermesinden başka ne olabilir? Eğer öyleyse, eylem araçsal olarak gerekçelidir. Bu gerekçelendirme düzeninden ne şekilde sakınılabilir? Belli bir şekilde davranmama görevi nasıl o davranışın herhangi başka bir şey haricinde değerlere zarar verdiği ya da hakları ihlal ettiğine atıfta bulunmadan, yanlışlığını açıklamadan, yanlış olduğu nedeniyle gerekçelendirilebilir?

İtirazı karşılamanın ilk adımı, belli bir şekilde davranmak için araçsal bir nedenin olabileceğini önermektir, ama bu neden, böyle davranmak için görev yüklemeyen bir nedendir. Araçsal neden, neden kişinin şu değil de bu şekilde davranması gerektiğini belirler, araçsal olmayan düşünceler bunun görev olduğunu söylerken. Bu öneri yararlıdır, çünkü görev-davranış için herhangi bir araçsal neden beklemeyen içsel görevler varken (bunlar törensel ya da sembolik görevlerdir), çoğu zaman içsel görevlerin gerekçesi araçsal bir parça içerir. Bu noktayı aydınlatmak için iki içsel görev örneklerime geri dönmeme izin verin. Bunları açıklarken onların gereklilik sunduklarını, içsel olan ve haklara dayanmayan eylem için nedenler sunduklarını göstermeye yetecek kadar söyleyeceğim. Bu gerekliliklerin göreve tekabül ettiğini göstermeyeceğim. İlkinin ettiğine inanıyorum. Fakat elimizdeki amaçtan dolayı, örneğin haklar yaklaşımının yetersizliğini göstermek için, bu ek sav manevidir.

İlk örnek, arkadaşlar arasında bir görev olduğunu varsayar, kendi hatasından kaynaklanmasa bile kendi eylemi arkadaşına zarar vermişse onun zararını karşılama görevi. Normalde, verdiğimiz zararı iyileştirme sorumluluğumuz, hataya ya da özel sorumluluğa dayanır. Fakat, arkadaşlar birbirine karşı hata zorunluluğuna sahip değillerdir, normalde tam zararı karşılama gerektirmez. Açıkça, birinin zararını karşılamanın ona muhtemelen fayda sağlayacağı gerçeği öyle yapmak için araçsal bir nedendir. Bu neden, zararını karşılamak için bir zorunluluk kurmaya yetmez, yoksa herkes kendi sebep olduğu herhangi bir kayıp ya da hasarın zararını karşılamak zorunda olur. Yine de bu araçsal neden, arkadaşa verilen hasarı karşılama görevinin araçsal olmayan gerekçesinde asli bir parça sağlar. Gerekçedeki diğer unsurlar arkadaşlığın doğasına döner.

Arkadaşlıklar, arkadaşın refahına özel bir kaygı getirir, genel itibariyle insanlara karşı olan kaygının yukarısında ve üstünde onun refahı için olan kaygı. Bu kaygı, kendisini birçok şekilde ortaya çıkarır. Fakat onun ifadesi,

özellikle, bizim, arkadaşımıza zararın sebebi olduğumuz zaman özellikle acildir. Bu aciliyet, onların ihtiyacının en büyük olmasından değildir, olmayabilir. Ne de onların ihtiyacının bizim suçumuz olmasından, çünkü olmak zorunda değil. Bahsettiğimiz arkadaş görevi, kişinin kendi suçu olmasa bile, istemeden sebep olduğu zararın karşılanmasını göz önünde bulundurmayı gerektiren doğal kültürel anlaşmadan gelir, özellikle de kişinin, zararı karşılanan kişinin (arkadaşı olsa da olmasa da) refahına duyduğu kaygının ifadesidir. Bu eylemler, kaygıyı ifade ettiğinden ve arkadaşlık bir parça da kaygının ifadesi olduğundan, kişi zarardan dolayı arkadaşının zararını karşılama görevine sahiptir. Arkadaşlık kısmen bu görevlerden oluştuğundan, görevin varlığı içsel olarak değerlidir, eğer arkadaşlığın arzulanabilirliği de tartışmasız olarak kabul edeceğim gibi, içsel ise. Bir başkasına karşı böyle görevleri, başka şekillerde de olduğu kadar, tanıyarak ve saygı duyarak, kişi bir başkasıyla arkadaşlık kurar, ve bunları reddederek arkadaşlığın altını oyar ve sonlandırır.[71]

İkinci örneğim için, bir Van Gogh tablosuna sahip olduğumu hayal edin. Onu yok etme hakkım bu yüzden vardır. Böyle yapmamak için araçsal bir nedenim var. Onu büyük bir miktara satabilirim. Dahası, ona bakabilseler birçokları ondan büyük zevk ve zenginleştirici his alırdı. Fakat kimse, benim onu yok etmeme hakkıma sahip değildir. Buna rağmen, hiç kimseye karşı resmi korumaya dair bir görevim olmasa da böyle bir görevim vardır, en azından zayıf anlamıyla koruma yükümlülüğüm. Bunun nedeni şudur; onu yok etmek ve görevi reddetmek, sanata karşı şiddet uygulamaktır ve hayata anlam katan değerlerden birine kendi körlüğünü göstermektir. Görev, benim kendimi sanat aşığı ilan edip etmememden bağımsız bir şekilde vardır. Eğer böyle bir ilanda bulunursam, o zaman görevi ihlal etmem bütünlüğümü açığa alır. Ama herkes, insan hayatına anlam katan değerlere saygı duyma görevine sahiptir, kişinin yaşamına anlam katan değerlerden olmasalar bile. Burada dayandığım ahlakî kavram, bir önceki örneğin altında yatana benzerdir. Kişinin değerlere saygısı, bir yere kadar, onu ifade eden eylemden oluşur. Böyle davranışın özellikle mümkün olduğu yerde, o zaman, içsel görev olacak bir görev olabilir.

Bu çizgide bir sava yaygın bir itiraz, kişinin arkadaşlarının zararını karşılaması ve sanat eserlerini koruması yükümlülüğü doğruyken, böyle yapmak için bir görev olmadığıdır. Kişi, arkadaşları için kaygısından ve

---

71 Arkadaşlık ve onun kuralcı içeriği arasındaki araçsal olmayan ilişki için bkz. J. Raz, *Hukuk Otoritesi (The Authority of Law)*, sf. 253-8.

sanata saygısından dolayı böyle yapmalıdır, görev icabı değil. Fakat itiraz, kişinin bir görevi varsa görev olduğundan dolayı ona uyması gerektiği yanlış varsayımı üzerine dayanır. Kişi, arkadaşına olan kaygısı ya da sanata saygısından dolayı da gayet bir şey yapma görevine sahip olabilir.

f. Haklar ve Dar Ahlak

Kullandığım örnekler, kitapta daha sonra incelenecek olan temaları sunuyor. Fakat örneklerim ikna etmese bile, umuyorum ki daha akla yatkın ve daha az saçma ve mantıksız içsel görevler olduğu görüşünü oluşturuyordur. Bazen, bir ahlak teorisi, mantıklı ve tutarlı olan bir tek o göründüğünden ikna edicilik kazanır. Hangi görüşü kabul edersek edelim, çeşitli kabul edilebilirlik derecelerinde alternatif ahlakî görünüşlerin yalnızca bir tanesi olduğunu görebildiğimizde, her zaman biz kazanırız. Hak temelli ahlakların yürütülüşüyle ilgili savın genel şekline karşı yöneltilebilecek bir itiraz, ahlakın genel tabiatını yanlış yorumladığıdır, ya da en azından hakların savunucuları tarafından dar anlamıyla ahlakın temeli olduğu düşünüldüğü gerçeğine tepeden baktığıdır.[72]

Dar anlamıyla ahlak, yalnızca bireylerin kişisel hedeflerinin peşinden gitmesi ve kendi çıkarlarını ilerletmesini kısıtlayan bütün ilkeleri içermektedir. Bu, "yaşam sanatı"değildir, örneğin insanlara nasıl yaşamaları gerektiği ve başarılı, anlam dolu ve değerli bir hayatı nelerin oluşturduğunu söyleyen kurallar gibi. Hak temelli ahlakların, yalnızca dar anlamıyla ahlaklar olabileceği açıktır. Bir bireyin hakları, ona eylem nedeni vermez (fakat haklarının saygı görmesini bekliyorsa ona fırsatlarının bazılarını bildirirler). Bir bireyin bütün yaşamını, sadece diğer insanların haklarına saygı gösterme motivasyonuyla yaşadığını düşünmek inanılmazdır. Ne de böyle bir varlık türünü takdir etmek için bir neden vardır. Bu, başkalarına karşı tam bağımlılığın olduğu bir hayat olurdu. Öte yandan, dar anlamıyla ahlak, hak temelli olabilir. Haklar kesinlikle ahlakın yapması gereken şeyi yapar: bireylerin kendi hedefleri ve çıkarlarını takip etmesine sınırlar koyar. İnsanların kendi yaşamlarını özgürce takip etmesinin kısıtlanabileceği tek geçerli zeminin ihtiyaçlar, çıkarlar, ve başka insanların tercihleri olduğu mantıklı varsayımında, dar anlamıyla ahlakı hak temelli kabul etmek mantıklı olur.

---

72 Dar anlamıyla ahlak için bkz. G. J. Warnock, *Ahlak Nesnesi (The Object of Morality)*, London, 1971, özellikle blm. 2 ve 5, ve J. L. Mackie, *Etik: Doğru ve Yanlışı İcat Etmek (Ethics: Inventing Right and Wrong)*, Harmondsworth, 1977, sf. 134-6.

Burada, hak temelli görüşler ve önceki, ahlakın hak temelli olduğu düşüncesine itirazların hepsini bilgilendiren görünüş arasındaki temel ayrılıklardan birine ulaştık. Dar anlamıyla ahlak kavramının tam kendisine temel bir itiraz vardır. Tabii ki kişi, anlatımın uygunluğu uğruna ya da başka yüzeysel amaçlardan ötürü ahlakın herhangi bir yanını ayırabilir ve bazı sorunlarını ayrıca tartışabilir. Buna bir itiraz olamaz. İtiraz, temel düzeyde bir ayrım olduğu düşüncesinedir, kişinin eylem ilkelerini, kendi şahsî hedefleriyle ilgili olanlar ve diğerleriyle ilgili olanlar diye, ilkeleri birbirinden bağımsız olarak ayırabileceği düşüncesinedir. Hata, bir yaşamı anlamlı ve memnun edici kılan değerler nedir bilmeden ve bir kişinin hayattaki kişisel hedeflerinin neler olduğunu bilmeden, kişinin başkalarının haklarını saptayabileceğini düşünmektedir. Aksine, kişinin başkalarına karşı görevlerinden bihaber kalırken, hayata anlam katan değerleri anlayabileceği ve şahsî hedefler ve fikirlere sahip olabileceğini düşünmek de ayrıca hatadır. Yüzeysel düzeyde karşılıklı bağımsızlık olduğuna şüphe yoktur. Başkalarına karşı görevlerimi anlamadan önce, orta mesafe koşucusu mu yoksa profesyonel satranç oyuncusu mu olacağıma karar vermeme gerek yoktur. Fakat sahip olmak istediğim yaşam türüyle ilgili bunun kalan ana sorun olduğu anda artık, tüm temel sorunlar çoktan çözülmüştür.

Benim dar ahlak kavramına itirazıma bu bölümde daha önce tartışılan örnekler üzerinden yaklaşmak en iyisi olabilir. Van Gogh'u yok etmeme görevim, dar ahlaka dâhil olmak için uygundur, çünkü benim çıkarıma ya da tablonun korunmasının benim kişisel hedeflerim arasında olmasına dayanmaz. Şahsî çıkar ya da kişisel arzular peşinde koşma özgürlüğüm üzerine muhtemel bir sınırlama gibi görülebilir. Ve yine de, daha önce belirttiğim gibi, görev sadece başkalarının çıkarlarına dayanmaz. Onlar tablonun yok edilmemesi için bir neden sunabilirler, ama böyle yapmamak için bir zorunluluk sunamazlar. Sanata karşı saygıyı iki bileşende incelemenin bir yolu yoktur, biri, kişinin sanata dair başkalarına zorunluluklarını temsil eder, diğeri de sanatın onun kişisel zevkleri ve çıkarları için önemini ifade eder. Sanata hiç ilgisi olmayan birini düşünün. O bile onlara saygı duymalı. Bazıları, saygı gerekliliğinin, diğer kişilere saygı gerekliliğinden türediğini söyleyeceklerdir, bu kişilerin bazılarının sanata ilgisi de olabilir. Fakat bu kısmî ve sınırlı bir görüştür. Sanata saygının genel gerekliliği, insanların bunu kendi şahsî hedefleri uğrunda bir kısıtlama olarak değil de yaşama dair genel görüşlerinin bir parçası olarak görmeleri gerektiğidir. Bu, sadece başkalarının çıkarları temelinde gerekliliğin içselleştirilmesi değildir. Kişinin, yaşamdaki değerli seçenekleri öğrendiği ve kendi zevklerini ve hedefle-

rini geliştirdiği gerekli sürecin parçasıdır. Bu, ayrıca, onun diğer insanlarla iletişim kurduğu sürecin parçasıdır.

Her kişinin, kendi zevk ve hedeflerini, onları başkalarının hedef ve zevklerine bağlayacak şekilde anlaması, normal kişisel ilişkilerin gelişimi için çok önemlidir. Kendi hedeflerini ve zevklerini değerli olarak algılamak zorundadır, çünkü evrensel değerleri ya da bütünlüğünde değerli bir toplum hayatını yapan bir mozaiğin parçası olan değerleri örneklerler. Eğer kişisel ilişkiler kurabilecek duruma gelecekse, bu taslak içinde diğer insanların değerleri için yer bulmak zorundadır. Eğer, Van Gogh'u korumak için bir zorunluluğu tanırsam, bu, o şekilde davranarak sanatın değerini tanıdığımı ifade etmemden ve bunu yaparak peşlerinden koşmasam bile özerkliğimin dayandığı bazı değerli seçenekleri tanıdığımdandır. Tam bu değeri tanıyarak, diğer insanlarla ilişkiler geliştirme ihtimali de yaratırım, çünkü bunlar en derin düzlemde değer paylaşımına dayanır.

Henüz dokunduğumuz kişisel ilişkiler, ahlakın dar ve geniş anlamı arasındaki sınırın görünmez olduğu başka bir alandır. Kişisel arkadaşlıklar, evlilik ilişkileri, kişinin işyeriyle ya da yurduyla ilgili sadakat ve gurur hisleri, birçok insanın yaşamı için en değerli ve tatminkâr yönleri arasındadır. Böyle ilişkiler, insan etkileşiminin kültürel olarak belirlenmiş şekilleridir ve onların değerini öğrenerek kişi, hem kendi yaşamının imkânları hem de diğerlerine olan zorunluluklarının anlamını kavrar. İkisi değerin aynı ve tek kavramının taraflarıdır. Bir kişinin belli bir ülkeye aidiyet hissini, o kişinin kimlik hissini belirleyen bir etmen olarak ve aynı etmenin başkalarının çıkarlarından fedakârlık gerektirdiğini düşünün. Bazen iki unsurun ayrı olduğunu inkâr etmiyorum. Bazı zamanlar, bir kişinin yurduna olan zorunluluk, açıkça onun çıkarlarıyla çatışma halindedir.

Normal şartlar altında, kişinin yurduna olan ilişkisi onun çıkarlarını, zevklerini ve hedeflerini şekillendirmeye yardımcı olur. Kişinin yurduna olan zorunluluğu her zaman aynı kaynaktan doğar. Bunun, kişinin özgürlüğüne bir kısıtlama olarak algılanıp algılanmadığı, ya da kişinin kimliğini ve çıkarlarını belirleyip belirlemediği, ahlakı geniş ve dar içeriklerine ayırmaya karşı çıkar.

İlk baştaki bazı kamu iyiliklerinin içsel değeri düşüncesine geri geldik. Eğer, bir topluluğa üyelik gibi kamu iyilikleri içsel olarak değerliyse, o halde hem kişisel hedeflere hem de diğerlerinin zorunluluklarına kaynak teşkil etmeleri beklenebilir. Bir kişinin kendi çıkarlarını ve hedeflerini yalnızca başkalarına karşı zorunluluklarıyla bazen çatışma içinde değil ama bağımsız ve tamamen farklı kaynaklardan doğuyor gibi düzenleyen çatış-

macı ahlak görüşü, aslında bireyselci bir kavramdır. Ahlakın hak temelli olduğu görüşüne itirazım, ahlakî bireyselciliğin reddinin bir yansıması olan dar anlamıyla ahlak kavramının yetersizliğinden türemektedir.

9. EŞİTLİK

Ahlak, haklara dayanmasa da temelinde hakları barındırabilir. En azından hakları oluşturan bazı ilkeler, onlara yetkinlik ilkeleri diyelim, tüm siyasi eylemleri yöneten temel ilkeler arasında olabilir. Bir görüşe göre, eğer genel ahlak değilse bile en azından siyasal ahlak eşitlikçidir, örneğin bir eşitlik ilkesi tarafından aşağıda açıklanacak anlamıyla hüküm altındadır. Bu görüşün bir türü, temel eşitlikçi ilkenin, eşitlik hakkını oluşturduğunu savunur. Siyasal özgürlük üzerine bir yazıda bu görüşlerin ne alakası olduğunu merak ediyor olabilirsiniz. Yanıt şudur; sözde eşitlik hakkının, bazıları, özellikle de R. M. Dworkin tarafından, siyasi liberalizmin belirleyici inancı olarak ya da en azından onun savunulabilir bir türü olarak, en imalı şekliyle öne çıkarılmıştır. Belki daha az şaşırtıcı olmayan bir gerçek de, ne Marx ne de Engels'in eşitliğe prim vermiş olmasıdır. Yalnızca, belli bir içeriğe sahip burjuva siyasi sloganı olarak kabul edildiği Anti-Duhring'de herhangi bir uzunlukta ele alınır, örneğin; burjuvanın birinci ve ikinci sınıfların hak ve ayrıcalıklarını paylaşması gerektiği. Kuralcı bir gücü yoktur, hiçbir ahlakî ya da siyasi ideal belirtmez, ama işçi sınıfına burjuvazinin hak ve ayrıcalıklarını vererek faydalı bir siyasi slogan olarak hizmet edebilir.

Eşitlikçiliğin resmî ve boş olduğu suçlaması o zamandan beri çokça tekrar edilmiştir. Bununla uygun olarak, bizim ilk ve en fazla yer kaplayan görevimiz, yalnızca resmî ve boş olmayan bir "eşitlik ilkeleri" anlamı belirlemektir. O halde, kısaca, Batı kültüründeki eşitlikçilik geleneğinin o anlamıyla eşitlikçilik olup olmadığını inceleyeceğiz. Son olarak, eşitlikçiliğin, kabul edilebilir bir siyasal ahlak için uygulanabilir bir çerçeve olup olmadığını soracağız.

a. Sorun

Hangi teorilerin eşitlikçi olduğunu söylemek için analiz-öncesi, naif bir kabiliyet üstleniriz. Bu, teorileri, belli bir tarihsel geleneğe ait olarak tanıma kabiliyetimizdir. Bu teorilerin eşitlikçi karakterini, içlerindeki özel bir tür ilkelerin hâkimiyetiyle açıklamayı hedefleriz. Başka bir deyişle, teorilerin eşitlikçi karakterini, içerdikleri bazı önemli ilkelerin eşitlikçi karakteriyle açıklamayı ümit ederiz. İlk görev, hangi ilkelerin eşitlik ilkeleri olarak başarılı bir şekilde kabul edileceğini bulmaktır. Bu nitelikli ifadeyi kullanıyorum, çünkü bir anlamda tüm ilkeler, genelliklerinden dolayı eşitlik ilkeleri olarak kabul edilebilir. İlk olarak, diğer tüm ilkelerde olmayan şekliyle eşitlikle ilişkili, ve ikincisi, eşitlikçi teorilerin eşitlikçi karakterine hitap edebilme yetisinde ilkeler arıyoruz. Son olarak, özellikle de temel bir eşitlik ilkesi olduğu iddiasıyla ilgileniyoruz. Bunun yüzünden, savı, hakları belirten ilkelere atıfta bulunarak takip edeceğiz. Fakat sav, daha geniş alanı kapsar. Güçlerine etki etmeden, haklara bütün atıfları kesen bütün örnekleri ve savları yeniden şekillendirmek basittir.

Hakları ifade eden (ya da baskı altına alan) ilkelere, yetkinlik ilkeleri denecek.[73] Ne tür bir yetkinlik ilkesi, eşitlik hakkını bastırır? Yetkinlik ilkeleri, olumlu ya da olumsuz olabilir. Olumlu ilkenin genel şekli şöyledir:

(1) Bütün F'lerin G yetkinliği vardır.

Olumsuz ilkenin genel şekli şöyledir:

(2) F olup olmamanın, bir kişinin G yetkinliğiyle ilgisi yoktur.

Olumlu bir ilke şunu ileri sürer; belirli bir gerçek (F olmak), bir hak için (bir parça), ve o hakkı tanımlamaya (G için bir hak olarak) zemindir. Olumsuz bir ilke, belli gerçeklerin, bir hak için zeminin parçası olmadığını ifade eder. Böyle ilkeler tüm teorilerde, eşitlikçi ya da ayrılıkçı, benzer şekilde vardır. Hangileri eşitlik ilkesidir? Şunları değerlendirin:

(3.1) Eşit düzeyde F olan herkes, eşit G yetkinliğindedir

(3.2) Eşit düzeyde F olan herkes, eşit derecede G yetkinliğindedir

Benzeri formül, olumsuz ilkeler için kolaylıkla üretilebilir. Eşitlik bahsinin (3.1) ve (3.2)'deki önemi nedir? Şunu karşılaştırın:

(1a) İnsanlar, eğitim yetkinliğine sahiptir.

---

73 Tüm yetkilendirmeler, hak değildir. Mesela bir kişi, her zaman ahlaklı görevini yapma yetkisindedir. Kişi, yasaları çiğneme görevine sahip olabilir ama buna hakkı olmadan. Ama tabii ki eğer bu bir görevse, o zaman yapmak için haktır da. Bkz. *Hukuk Otoritesi (The Authority of Law)*, Blm. 14. Fakat bu bölümde çıkmazları görmezden geleceğim.

(3.1a) Eşit derecede insan olanlar, eşit eğitim yetkinliğine sahiptir.

(3.2a) Eşit derecede insan olanlar, eşit derecede eğitim yetkinliğine sahiptir.

ve

(1b) Zeki insanlar, üniversiteye yerleşme yetkinlğine sahiptir.

(3.1b) Eşit düzeyde zeki insanlar, eşit (kıyaslanabilir) üniversiteye yerleşme yetkinliğine sahiptir.

(3.2b) Eşit düzeyde zeki insanlar, eşit derecede üniversiteye yerleşme yetkinliğine sahiptir.

Zeminin belirginleştirilmesi için "eşit düzeyde" demek, sonucun ifadesinde benzer bir deyişle birlikte olsun ya da olmasın, zeminin dereceleri kabul ettiğini ve kişinin sahip olduğu ve zeminin kişinin ne kadar faydaya yetkisi olduğu derecesini belirlediğini önerir, örneğin bir kişinin hakkının gücü (3.2a, 3.2b), ya da kişinin yetkili olduğu faydanın boyut ya da kalitesi (3.1a, 3.1b) gibi.

Kişinin sahip olduğu zemin olan kalite, kişinin yetkinliğinin ya da onun kapsamının gücünü belirlediği derecede (3.1) ve (3.2), karşılaştırmalı terimlerle ifade edilmiş genel ilkeler biçimidir. (3.1) ve (3.2)'yi dışlamak için (1) dar bir şekilde yorumlandığında, sahip olunması hak zemini olan mülkün farklı derecelerde sahip olunamayacağı ya da kişinin ona ne derece sahip olduğunun hakkını ilgilendirmediği yerde, sınıflandırıcı koşullara dayandırılmış ilkelerin genel şeklidir. Elbette eşitlikçi ve eşitlikçi olmayanlar her iki türden ilkeleri desteklemek isteyebilirler. Eşitlik ilkelerinin kimliğine bir fikir beyan etmezler.

Aşağıdaki şekildeki ifadeler biraz daha farklıdır:

(4.1) Tüm F'ler, eşit G yetkinliğine sahiptir.

(4.2) Tüm F'ler, eşit derecede G yetkinliğine sahiptir.

Bunlar, çoğu zaman, olumlu ve olumsuz bir ilkenin karışımı ederler: F, G hakkına bir zemindir ve hiçbir şey bunu bastıramaz. Örneğin, "Her insan, eşit derecede eğitim yetkinliğine sahiptir" ifadesi, eğitim hakkı için başka bir özellik değil de insan olmanın ilgili olduğunu ima edebilir. Bütün bir teori ya da sadece belli bir konuda bütün bir teori bile olduğunu iddia eden her ahlakî ve her siyasal teori, bu anlamda bir eşitlik ilkesini barındırır. Yani, başka hiçbir şeyin ahlakî ya da siyasi eylemin veya eğitime vs. dair eylemin gerekçelendirmesi olarak sayılamayacağını ifade eden bir kapatma ilkesini barındırır.

Bu tür kapatma ilkeleri, bu yüzden bir teoriye eşitlikçi özellik veremezler. Yine de bazı yazarların, teorilerinin bütün olduğundan fazla eşit-

likçi olduğunu iddia ettiklerinde çok az başka bir şey söyledikleri şüphesini göz ardı etmek zordur. R. M. Dworkin, siyasal ahlakı, herkesin eşit kaygı ve saygı temel hakkına dayanır şekilde kabul eder.[74] Bu, herkesin kaygı ve saygı hakkına sahip olduğu ve siyasi kararları gerekçelendirdiği sayılabilecek başka bir şey olmadığı anlamına gelir gibi görünür. Bu bir siyasal teorinin kapatma ilkesinin bütün bir siyasal ahlakın temeli olarak eşitlik hakkını değil, kaygı ve saygıyı öne çıkarmasından başka bir şey değildir.

Farklı durumlarda "eşit" ve benzerleri, içinde geçtikleri ifadenin şekline çeşitli şekillerde katkıda bulunurlar. Aşağıda Kısım 4 ve 5'te, daha ileri durumlar incelenecek. Fakat çoğu yerde onun katkısı aradığımız eşitlik ilkesinin ayrıcalıklı özelliğini gün yüzüne çıkarmaya yardımcı olmaz.

Bu, hiç de şaşırtıcı değildir. Tüm ilkeler, genel nedenlerin ifadesidir. Bu şekilde, onların uygulanma koşullarını karşılayanların hepsine eşit şekilde uyarlar.

Genellik, bir sınıfa uygulamanın eşitliğini ima eder. Bir ilkenin koşulları ya da sonuçlarının ifadesine "eşit derecede" eklemek, onu illa ki eşitlikle daha alakalı bir hale getirmez.

b. Evrensel Yetkinlik Olarak Eşitlik

Yukarıdaki sav, çok fazla bir şey anlatmıyor. Geleneksel olarak eşitlikçi olduğu düşünülen ilkelerin, kendilerine özgü olan eşitlik fikrimizle ilgili özelliklerin hiçbirini barındırmadığı manası oluşmaz. Bunun için tek söylediğim, eğer böyle bir özellik varsa, bunun, "eşit" ve benzeri terimlerin kullanımını araştırarak tanımlanamayacağıdır. Gerçekten de, yaygın biçimde eşitlikçi olduğu (örneğin herkesin genel sağlık ya da ücretsiz eğitim hakkı olduğu) düşünülen birçok ilke, normalde bu şekilde ifadeleri hiç de kullanmadan ifade edilir.

Bazı filozoflar, eşitlikçi ilkelerin evrensel yetkinlik ilkeleri ve onlar tarafından getirilen ilkeler olduğunu önermiştir. Genelliğinin kapsamında tüm ilkeler, toplum sınıflarına eşit şekilde uygulanır. Aynı sebeple, yine de, uygulama koşullarını karşılayanlar ve karşılamayanlar arasında ayrım yaparlar. O kadar da evrensel ilkeler değillerdir. Hepsine uyan ve bu sayede

---

74 Bkz. örneğin, *Bir İlke Meselesi (A Matter of Principle)*, Londra, 1985, Kısım 3. Herkesin saygıya ya da eşit muameleye tabi olduğu manasına gelen ifadelerin ve bunların ortak yorumuyla benzerlerinin, herkesin sayılması gerektiğinden daha fazla manaya geldiği ileri sürülebilir. Onlar hümanizmin doğrulamalarıdır, ama insanların sahip olduğu haklara dair, nasıl davranmaları ya da nasıl davranılacaklarına dair ne bir şey söyler ne de ima ederler.

kuralcı sonuçlarına kıyasla hepsinin eşitliğini öne sürenleri şart koşarlar. Kimse dışlanmaz. Eğer evrensel olacaksa, bir ilkenin tebaası kim olmak zorundadır? Bir öneri, "hepsinin" her şeyi içermesi gerektiği ve ilke içeriğinin bazı vakalarda anlamsızca karşılanıp karşılanmadığını belirlemesine izin vermesi gerektiği olabilir. "Hepsi çıkarlarına saygı duyulması yetkinliğindedir", anlamsızca taşlara da uygulanabilir, çünkü çıkarları yoktur. Bu önerme, ayrıca çok fazla ilkenin eşitlikçi ilke olarak sayılmasına izin verir. Ona göre, örneğin, "Hepsi mülküne saygı duyulması yetkinliğindedir" anlamsızca mülksüzlere de uygulanan eşitlikçi bir ilkedir.

Başka bir önerme, bir ilkenin eğer bütün ahlakî fertlere uygulanıyorsa evrensel olduğudur. Fakat bu niteleme ayrıca çok fazla ilkenin eşitlikçi olmasına olanak verir. O da örneğin, yukarıdaki mülk saygısı ilkesinin eşitlikçi bir ilke sayılmasına izin verir. O halde, onu, evrensel olabilmek için ilkenin uygulama koşullarının her ahlakî ferde anlamsızca olmadan uygulanabilmesini talep ederek güçlendirmeliyiz (en azından yaşamının belli bir süresince ve kendisine uygulanmasını istiyorsa). Herkesin mülkü yoktur, ya da istediğinde edinemez. Bu tanım onun altında ortaya çıkan ilkelerin gerçekten evrensel olduğunu, her ahlakî vekilin aslında onlar altında çıkar sayıldığı ve kendi rızası haricinde dışlanmadığını güvence altına almayı hedefler.

Öyle bile olsa, her evrensel ilke eşitlikçi sayılamaz, çünkü herkes için bazı faydaları güvence altına alsalar da hepsine aynı faydaların yetkisini vermezler; her biri için kendi zekâsına, gücüne, ya da güzelliğine göre hepsi evrensel ilkelerdir, ahlakî kişileri bir şeye yetkilendirdikleri müddetçe, ne kadar az bile olsa. Bentham'ın faydacılığı, yalnızca yoğunluklarına ve sürelerine dayanarak ve kimin olduğuna bakılmaksızın her bir zevki içsel olarak değerli ve her bir acıyı içsel olarak kötü değerlendirme anlamında tüm ahlaki öznelere uygulanan ve hepsi için eşit saygı gerektiren evrensel bir ilkeye dayanır. Bu teorinin eşitlikçi olmayan sonuçları o kadar iyi bilinir ki, eşitliğin içsel değerini reddeden ahlakî bakışın numune vakası haline gelmiştir. Evrensellik bir ilkenin eşitlikçi sayılması için gerekli koşul olabilir (böyle olmadığını daha sonra göstereceğim), ama eşitlikçi durum için yeterli nitelik değildir.

c. Çatışmada Eşit Dağılım İlkeleri

Belki (5.1), eşitlik ilkelerinin tipik şeklini temsil ediyordur:

(5.1) Eğer n sayıda F varsa, her biri 1/n kadar G yetkinliğindedir.

(5.1)'i, (1) "Tüm F'ler G yetkisindedir" ile kıyaslayarak, iki soru kendini şu şekilde sunar: (*a*) (5.1), ilkenin ayrı bir türü müdür? (*b*) Bu şekildeki ilkeler eşitlikçi ilkeler tanımını hak ediyor mu? (1)'in, her F'nin G payına yetkinliğini belirlerken herhangi bir dağılımsal yönde yetersiz kaldığı ve payının karşılıklı ya da kesin boyutunu belirlemediği iddia edilemez. (1)'in, ((5.1) kadar) ahlakî ve siyasal ilkelerin çok akıllıca ifadeleri olduğunun düşünüldüğünü hatırlayın. Yani, yalnızca F'lerin G yetkinliği olduğu değil, ama bu yetkinlik F olmaları yüzündendir. F olmak yetkinliğin zeminidir. Bir yetkinliğin zemini, onun doğasını belirler. Eğer tüm F'lerin aynı zeminde G yetkinliği varsa, aynı yetkinliğe sahiptirler. Bu yüzden, onların yetkinliği eğer tamamen tatmin edilir ya da saygı görürse her biri aslında eşit oranda G alacaktır. Bu sav, bir F olmanın derece olmadığını (kişi az ya da çok F olamaz) ya da eğer öyleyse, kişinin ne kadar F olduğunun onun G yetkinliğini etkilemediğini kabul eder. Diğer durumlarda (3.1) ve (3.2) türünde ilkeler uygulanır ve onların da yaygın imaları vardır, Kısım 1'de gördüğümüz üzere.

Doğal olarak, her ilkenin yalnızca ilk bakışta gücü olduğundan, bazı diğer ilkelerin işlemesinden dolayı, F'lerin, G için her şey düşünüldü yetkinliği eşit değildir. Fakat bu, (5.1) türündeki ilkeler kadar (1) türündekiler için de doğrudur.

Durum, azlık durumlarında dönüştürülür, örneğin tüm gerekçeli iddiaları tamamen tatmin etmek imkânsız olduğunda. Böyle durumlar, nedenler çatışmasına yol açar, ve (5.1) türünde ilkeler onların çözümüne (1) türünde ilkelerden daha kararlı rehberlik eder. 2 F ve 4 parça G olduğunu ve her bir F'nin yetkinliğinin 3 parçaya olduğunu düşünün (3 parça alırsa hakkı tam karşılanmış olacak). Her bir F, bir diğerinin yetkin olduğu hiçbir şeyi inkâr etmeden bir G alabilir. Fakat diğer iki parça için yarışırlar. Her birinin de ikisine hakkı vardır ve ikisinin de daha iyi bir iddiası yoktur. (1) düşünüldüğünde iki parçanın da bir F'ye verilmesi ya da ikisine de birer tane verilmesi ikisini paylaştırmak adına eşit derecede iyi yollardır. (5.1) ikisine de birer tane verilmesini gerektirir. (1) gibi, (5.1) de yetkinlik ilkesidir, ama çatışma ilkesidir de. (5.1)'deki bu iki unsuru ayırmamıza ve yalnızca çatışma çözümü ilkesi olan bir ilke yazmamıza izin verin.

(5.2) Yetersizlik durumunda, eşit yetkinliğe sahip olanlar eşit paya yetkindir.

En küçük parça fark yapan parçadır. Herhangi bir doğal bölünebilirlik sınırıyla denk gelmesi gerekmez. (Normalde, yarım ayakkabıdansa bir ayakkabı olacaktır.) İkisi bir parçaya hak sahibiyse ve biri diğerinden daha fazla ağırlık taşıyorsa, o zaman yetkinlik ilkesinin kendisi çatışmayı

daha ağır hakkın lehine çözecektir. Bu sayede yetkinlik ilkelerinin kendileri birçok çatışmanın çözümünü belirler. Bazen, yine de iki hakkın eşit veya kıyaslanamaz ağırlıkta olduğu yargısına varırlar. Böyle bir durumda eşit dağıtım ya da başka bir dağıtım için bir tercih getirmezler. Birkaç dağıtım onlarla uyumludur.[75] Her şey düşünüldüğünde tabii ki birden çok muhtemel dağıtımın eşit derecede iyi olduğu da olabilir, örneğin birini diğerlerine seçme için hiçbir sebep olmaması gibi.

Ya da belki dağıtımlardan biri başka bir ilkeye daha iyi uyum gösterdiği için tercih edilebilir de olabilir. Bazı böyle ilkeler özellikle eşitliği bozan ilkelerdir. Eylem için başka bir neden gerektirirler ve diğer çatışan nedenler bir tercih sunamadığında oyuna dâhil olurlar. Bunlar çatışma ilkeleridir ve (5.2) bunlardan biridir.

(5.2) türünden ilkeler, yalnızca diğer yetkinlik ilkelerinden ayrı bir tür değildir, aynı zamanda eşitlik ilkeleri sayılmak için daha iyi bir iddiaları vardır. Sıradan (1) türündeki yetkinlik ilkelerinden, şart koştukları yetkinlik kapsamının dâhilinde yetkinliğe erişen gerçek insan sayısına dayanmasında ayrılır. (1) türündeki ilkeler, benzer şekilde etkilenmez. Eğer herkesin ev sahibi olmaya yetkinliği varsa, o halde her kişi bir sahibi olmaya yetkinlik sahibidir, ilkeye göre kaç kişinin ev için nitelikli olduğuna bakmaksızın. Doğal olarak nitelikli kişilerin sayısı, bir kişinin haklarının karşılanması şansını etkiler, ama hakkın kendisini etkilemez. Bu fark, neden (5.2)'nin –evrensel olsalar da olmasalar da– (1) türünde ilkelere uymayan şekilde, bir eşitlik ilkesi türü olduğunu açıklar. (1) türü ilkeler altında, her kişinin hakkı diğer insanlarınkinden bağımsızdır. Ona sahiptir, çünkü hak nedeni ona uyar. Diğer kişiler, aynı hakka sahip olabilir ya da olmayabilir. Eğer bu hakka sahiplerse, bu, onların durumunda da onlara G hakkını vermek için bir sebep (aynı sebep) olmasındandır. Bir ilke ışığında birkaç kişi nitelik kazanırsa, ilke, hakların eşitliğini yaratır, ama bu tamamen tesadüf eseridir. Şayet bir ilke ışığında hak sahibi olan tek kişi olsaydı, bu kişinin hakkı da aynı olurdu.

---

75 Bu konuyu değerlendirmek için şu yapay örneği düşünün. F1 ve F2 eşit olarak G hakkına sahip. Diyelim ki her iki hakkın da ağırlığı (örneğin tamamen karşılanması durumundaki puanı) 10 olsun, ve herhangi bir kısmî karşılanma da orantılı olsun. Yani, birine yarım yetki vermek ona 5 puan verir, vs. Düşünün ki yalnızca birini tamamen karşılayamaya yetecek kadar G var. Tüm G'yi birine vermek 10 puan olacaktır, birine 1/10 G vermek, ona 1 puan verecek, ve diğerine kalanları vermek 9 puandır. İkisine de yarım G vermek, ikisini de 5 puan yapacak. Herhangi bir dağıtım, toplam 10 puana denk gelecek.

(5.2) türünde ilkeler öte yandan, eşitlik sağlamak için hazırlanmıştır. Muhataplarının haklarından her biri, her bir kişinin fayda payına eşit hakkını güvence almak için, toplam nitelikli kişi sayısına göre ayarlanmıştır. Bu özellik, hak vermeyen ilkelerde de var olabilir. Tüm vakalarda varlığı, eşitliğin yalnızca onların sonucu değil aynı zamanda amacı olduğunu da gösteriyor. Kişiler arasında eşitlik sağlamak için, konuya da saygı göstermek koşuluyla tasarlanmışlardır. Onlar (bir tür) eşitlik ilkesidirler.

d. Eşitlikçi İlkeler

Bir tür eşitlikçi ilke tanımladık; eşitlikçi çatışma çözümü. Onlar eşitlik ilkesidir, çünkü uygulama alanında eşitlik sağlamaktır amaçları. Eşitlik, böyle ilkelerin dayandığı zeminin bir kısmıdır. Eşitlikçi karakterlerinin izi, dağıttıkları hakkın kapsamına bağlılıkla altlarında nitelik kazanan insanların sayısına olan hassasiyetleridir. (Ayrıca nitelikli kişiler arasında *eşit* dağılım şartı koştukları gerçeği. Bir ilke, nitelikli kişiler arasında farklı oranlarda dağılım şartı koşabilir.)

Bu, gerçek eşitlikçi çatışma ilkelerinde tipiktir. Eşitlikçi ilkeler, zemini eşitlik olan ilkeler anlamında çatışma ilkesi olmak zorunda değildir ve tabiatlarının başka belirtileri olabilir. Eşitlikçi ilkelerin önemli bir türü, (6) tarafından örneklenir:

(6) G sahibi olmayan tüm F'ler, eğer bazı F'lerin G'si varsa G hakkına sahiptir.

Böyle ilkeler, çatışmada eşit dağılım ilkelerinden farklı olarak, nitelikli kişilerin sayısına hassasiyet göstermez. Bunun yerine, ilgili faydayla alakalı olarak ilgili kitledeki fertler arasındaki mevcut eşitsizliklere karşı hassastır. Sıradan yetkinlik ilkeleri, var olan faydalarının dağılımına kayıtsızdır. Eğer herkesin yemek, barınma, eğitim, vs. hakkı varsa, o halde yiyecekleri, eğitimleri, vs. olup olmamasına veya az ya da yeter olmasına, ya da bazılarının diğerlerinden fazlası olmasına bakılmaksızın hepsinin hakkı aynıdır. Eğer yetkinlik, ihtiyaçlara dayalısa, o halde her biri sadece ihtiyaçları kadarınca yetkindir. Gerçek fayda dağılımı, onun kapsam ya da ihtiyacını etkilemediği sürece (etkileyebilir de) hakla alakasızdır. Asıl dağılım, kimin haklarının karşılanıp ve kiminkinin karşılanmadığını belirler. Yalnızca, karşılanmamış haklar durumunu ve onların gücünü belirler.

(6) türü ilkelerin var olan dağılıma hassasiyeti, onların eşitlikçi ilkeler olarak karakterine önemli bir işarettir. F olmak, kendi başına birini G için

niteliklendirmez. Yetkinliği yaratan aslında, var olan dağılım eşitsizliğidir. Yetkinlik, var olan eşitsizliğin belirli bir türünü yok etmek için şekillendirilmiştir. Böyle ilkeler, diğerleri sahip olamazken bazı F'lerin G sahibi olmasının yanlış ya da adaletsiz olduğu görüşünü yansıtırlar. Böyle eşitsizlikler onarılmak zorundadır. Bu iki yolla yapılabilir: ya G'si olan F'leri arındırarak, ya da diğer tüm F'lere G vererek. Bazı F'lerin fayda sahibi olup diğerlerine bu tanınmadığı sürece ilke geçerlidir ve kalan F'ler de G hakkına sahiptir. Eğer onların hakkı da karşılanırsa, eşitsizlik ortadan kalkar.

Buradan itibaren (6) türü ilkeleri paradigmatik (katı bir şekilde) eşitlik ilkeleri olarak kabul edeceğim. (5.2) türü ilkeler, tüm işlevsel amaçlar için (6)'nın özel bir vakası olarak kabul edilebilirler. Her (5.2) türü ilke için kişi mantıklı bir (6) türü ilke karşılığı yazabilir. Başka tür eşitlikçi ilkeler de vardır.[76] Fakat onlar (6) türünün birçok değişkenleri olarak incelenebilir.

Eşitlik ilkeleri, kendi içlerinde, fayda sahibi olan F'lere hak vermezler. Hasbelkader fayda sahibi olmaları nadiren ona yetki için yeterli zemin olarak düşünülür. Muhafazakâr ilkeler bile ("muhafaza etme" ilkeleri manasında), çoğu zaman kaybın sebep olacağı zarara ya da bir yeniden dağılımın daha kötü olacağı ihtimaline dayanır. Faydadan istifade edemeyenlere fayda vererek eşitlik sağlamak yerine, kişi, eşit derecede (eşitlikçi ilkelerin ilgilendiği kapsamda), fayda sahibi olanlara faydayı engelleyerek de eşitliği sağlayabilir, bu sayede ilke ışığında hakkın ortaya çıkmasını engeller.

Eşitlikçi ilkeler çoğu zaman boşa gidecektir. Yetecek kadar fazla fayda yoksa, o halde bazılarına verilmesi ya da alıkoyulmasına izin verilmesindense, sahip olduğumuz kadarını heba etmeliyiz. İlkelerin, kendilerinin heba etmeyi gerektirmediği doğrudur, ama çoğu zaman onları ihlal etmeyi önlemenin tek yolu, heba etmeye izin vermek ya da yaratmaktır. Eşitlikçi ilkelerin kendileriyle burada ilgilendiğimizi söylemeye gerek yok. İsraf etmeyi yasadışı ilan eden bazı başka ilkeler olabilir, eşitlik ilkelerine karşı dengeli olmak zorunda olabilirler. Bizim, faydayı, ona sahip olanlara kısıtlamaktansa olmayanlara vermeyi tercih etmemizi açıklayabilecek başka ilkelerin tek etkisidir bu. Bu tercih, eşitlikçi ilkelerin kendileri temelinde açıklanamaz. Can alıcı nokta, eşitlikçi ilkelerin, bir tür tatmin yolu olarak her zaman israfa izin vermesidir, ve oldukça yaygın koşullarda bunu, tatminin tek yolu olarak gerektirirler. Diğer ilkeler yüzünden hebadan

---

76 (6)'nın asıl özelliklerini paylaşan başka ilke türleri de olabilir, örneğin G'si olmayan bütün F'lerin ona hakkı vardır eğer bazı F'lerin varsa. Ama (6), burada asıl durumu göstermeye yarayacaktır.

kaçınıldığı ölçüde bunlar, (muhtemelen) çatışmalı ilkelerdir. Bir dereceye kadar bunlar, eşitlik karşıtı ilkelerdir.

e. Retorik Eşitlikçilik

Bazı yetki ilkeleri, (5.2) ve (6) gibi, bu şekilde eşitliği yüceltmek için şekillendirilmiştir. Ben bu tür ilkelere, diğer yaygın şekilde eşitlikçi olarak kabul edilen ilkelerle aralarında bir ayrım yapma hevesiyle, "katı eşitlikçi" olarak hitap edeceğim. Onlar tarafından yönlendirilen teoriler, katı eşitlikçi teorilerdir. Batı düşüncesindeki eşitlikçi geleneğin çoğu da katı eşitlikçidir. Yine de eşitliğin başka zeminlere de dayandığını inkâr edemeyiz. Bu, şaşırtıcı da değildir. Tüm yetkinlik ilkeleri, altlarındaki her eşit nitelikli kişi eşit hakka sahip olduğundan, rastlantısal bir yan ürün olarak (bir şekilde) eşitlik yaratır. Dahası, bazı ilkeler doğal olarak "eşitlik" ya da ilgili terimler kullanarak ifade edilir, eşitlikçilikle alakası olmadığı halde. Tüm kapatma ilkeleri (tür (2) ilkeleri), bu türdendir, tıpkı, dereceyi nitelik ve faydanın oluşturduğu ilkeler (tür (3)) gibi, örneğin, "Eşit derecede kabiliyetli insanlar eşit istihkaka sahiptir" gibi.

Eşitlik getirip katı eşitlikçi ilkelere dayanmayan savlar ve iddialar retoriktir. Bu aşağılayıcı bir biçimde söylenmemiştir. Basitçe şöyledir, bu iddialar, eşitliği yüceltmek için değil, ama bağımsız olarak geçerli ilkeler altında nitelenenlerin amacını yüceltmek için şekillendirilmişlerdir. Bazen, açıklamayı kolaylaştırmak için eşitliği çağrıştırırlar (tür (3) ilkeleri gibi) ve sıklıkla da kültürümüzde "eşitlik" kelimesinin iyi namından fayda sağlamak için. Yukarıda, eşit saygı ya da kaygı, vs. ilkelerinin, çoğu zaman tüm insanların ahlakî kişiler olduğu iddiasından biraz daha fazlasına, hümanizm iddiasına tekabül ettiğinden bahsedilmiştir. Bu tür ilkeler, eşitliği çağrıştırmadan eşit kolaylıkla ifade edilebilir. Eşitliği artırmak için değil de bütün insanların iyiliğinin hesaba katıldığının tanınmasını desteklemek için şekillendirilmişlerdir. Eğer, revaçta olan eşitlikçi formüllere sığınmaları onları daha çekici kılarsa, daha da iyidir. Ödediğimiz bedel, düşünsel karışıklıktadır, çünkü onların eşitlikçi ifadesi aynı ilkelerin eşitlikçi olmayan ifadesinden daha az zekicedir, yani gerçek zeminlerini daha az açıklar "İnsan olmak, kendi içinde saygı için yeterli zemindir" demek, "Bütün insanlar eşit saygıya yetkindir" demekten daha zekice bir göndermedir.

Eşitliğin söylemsel dile getirimi, çeşitli bağlamlarda uygundur. Sağlıklı çocuğuna ilaç veren ve hasta olanına vermeyen ebeveyn ya da çocuklarından birini kandırıp diğerlerini kandırmayan, onlara eşitsiz şekilde dav-

ranıyordur. Bir kişiye verdiği sözleri tutup diğerine verdiklerini tutmayan kişi de aynı şekilde onlara eşitsiz şekilde davranır. Fakat tüm bu vakalarda yanlış, tıpkı kandırdığı bir çocuk, hastayken ilaç vermediği ebeveyn veya herkese verdiği sözlerinden hep dönen bir kişiyle aynıdır. Bu ve birçok başka bağlamlarda birini eşitsiz muameleyle suçlamaya izin verilebilir, şayet birilerine doğru düzgün davranırken bazılarına hatalı ya da yanlış şekilde davranıyorsa. Onu eşitsiz muameleyle suçlamak, yine de, yanlışın doğasını tanımlamak değildir: herhangi bir yanlış olabilir ve bu kesinlikle eşitsizlikleri yaratmak ya da işlemek hatası değildir. Örneklerimin gösterdiği gibi, aynı yanlış eşitsizlik içermeyen durumlarda da var olabilir.

Bu ve eşitliğin çağrıştırıldığı birçok başka bağlamda, eşitlik, kuralcıdan ziyade bağlamsal olarak çalışır. Yapılanın yanlış olma nedenleriyle ve ne tür bir yanlış olduğuyla hiç bir alakası olmayan yanlışın işlendiği durumun özelliklerini belirtir. Bu, böyle eşitlik taleplerinin tartışmacı işlevleri olmadığını söylemek değildir. Bazen, *ad hominem* (kendine mahsus) kullanılırlar. "Bir vakada mantık gücünü kabulleniyor gibi görünüyorsun, neden diğerinde inkâr ediyorsun?". Bir şeylerin iyileştirilmesi için bir şey yapılabileceğini bazen belirtirler. Burada aklımda bazı şeylerin eşitsizliği kadar çok fazla eşitsiz muamele suçlaması yok. Fakirlik, herkesin fakir olduğu bir topluma kıyasla yalnızca bazılarını zor durumda bıraktığı toplumda daha kötü olmayabilir. İkisinde de aynı derecede ve aynı nedenlerle kötü ve üzücüdür. Bu toplumlardan yalnızca birini hedef alabilecek eşitsizlik suçlaması, burada söylemsel olarak kullanılmıştır. Yanlış olan fakirlik ve ona eşlik eden acı ve aşağılamadır, eşitsizlik değildir. Ama eşitsizlik, durumu düzeltmek için kullanılabilecek kaynaklar olabileceğinin göstergesidir. Fakirliği azaltmak için yeteri kadar bir şey yapmamanın sorumluluğuyla ilgili savlar için olduğu kadar, ne yapılabileceğine dair bir sav için de uygundur.

Umarım bu yorumlar –ve eşitliğin retorik kullanımının tamamı olmak amacında değildirler– benim "retorik" derken onu yermek için değil bilinen anlamıyla kullandığım iddiasını kanıtlayacaktır. Önemli olan nokta, tüm bu vakalarda saldırı, eşitsizlikten başkasıdır ve yapılacak eylem eşitliği değil başka iyi bir şeyi elde etmek için şekillendirilmiştir.

f. Katı Eşitlikçilik

Bir önceki kısım, retorik "eşitlik" kullanımını göstermişti, şöyle ki, görünümüne rağmen düzeltilmesi gereken yanlış eşitsizlik olmadığı gibi, eylem için zemin ya da nedenin eşitliğin en üst seviyeye çıkarılması da değildir.

Bu yorumların maksadını, eşitlikçilik eleştirisinin dillendirildiği başka bir taneyle karıştırmamak hayati önemdedir. Bunun boş olduğu söylenir çünkü durum ne olursa olsun şu ya da bu şekilde herkes eşittir ve tek sorun insanların ne manada eşit olması gerektiği, ve bazı açılardan herhangi bir eşitliğin başkaları açısından eşitsizlik olup olmadığıdır.[77] Buradakilerin tümü, varsayımdır. Son kısmın amacı şu ya da bu manada eşitliği yüceltiğimiz değil, ama, katı bir şekilde eşitlikçi olmayan ilkelere dayandığımız sürece eşitliği bir hedef olarak hiç de yüceltmediğimiz, yalnızca bir yan ürün olarak gördüğümüzdür.

Şu anki kısmın amacı, Batı kültüründeki eşitlikçi geleneğin özünde, mantıklı bir şekilde katı eşitlikçi ilkelerin baskınlığına dayanarak yorumlanabileceğini göstermektir. Amaç, (6) türü ilkelerin, ve aynı anlamda eşitlikçi olan ve (6) çeşitleri olarak kabul edilebilecek olanların, eşitlikçilik teorilerinin ana hattı üzerinde her yerde olduğu, en azından bu teorilerin mantıklı bir yorumunda olduğunu göstermektir. İlk olarak şu ilkeyi düşünün:

(A) Herkes eşit refaha yetkindir.

Bu cümlenin normal iddiaları, en iyi şekilde, iki ilkenin birleşmiş haline saklı destek olarak yorumlanır:

(1c) Herkes, olabilecek en üst düzeyde refaha yetkindir.

(6a) Eğer bazı kişiler diğerlerine göre daha iyi durumdaysa, o halde daha kötü durumda olanlar daha iyi durumda olanlarla denk refah düzeyine çıkabilmek için gereken fazladan faydaya yetkindir.

İki ilkenin de birleşik işlevi şudur; (*a*) her yerde olabildiğince çok refah desteklemek; (*b*) yeni faydalar yaratıldığı zaman en alt kesime dağıtılmalıdır ((1c) ve (6a) tarafından desteklenen daha güçlü iddia onlara aittir, durumu iyi olanlarsa yalnızca (1c) tarafından desteklenir); (*c*) yeni faydalar üretilemediği zaman, ilkeler faydaların daha kötü durumda olanlara aktarılmasıyla karşılanır.

Eğer (6a), çatıştıkları durumda (1c)'ye daima üstün geliyor kabul edilirse, o zaman ilkeler için şunlar gereklidir:

(*d*) Yeterli olmadığında faydalar yaratılabilir ya da aktarılabilir, bazıları daha iyi durumda olanlardan alınmalı ve heba edilmelidir.

(*e*) Yeni faydaların üretimi üstlenilmemeli ve her tarafta daha düşük bir refah seviyesi tercih edilmeli, eğer bu refah eşitsizliğini yaratmayı ya da var etmeyi engellemek için gerekliyse.

---

77 Eşitliğin hiçbir gerekçeye ihtiyaç duymadığı, yalnızca eşitsizliklerin gerekçe ihtiyacı duyduğu, eşitlikçiliğin esası görüşünün en yaygın türevleri için bu gerçek hayati önemdedir.

(6a) ihlalini engellemek için ikisi de gereklidir. Farklı (A) destekçilerinin, içerik ilkelerine farklı ağırlıklar verdiğini söylemeye gerek yoktur. Ona en güçlü eşitlikçi yapısını verdim, eşitliği her şeyin üzerinde tercih edeni. Çoğu zaman teorisyenler, bazıları, hepsi ya da birçoğu için daha yüksek bir refah uğruna bir derece eşitsizliğe izin vererek eşitliğe olan bağlılıklarını zayıflatırlar.

Birçok eşitlikçi ilke, aynı düzene uyar: sıradan bir yetkinlik ilkesi (tür (1)) ve (6) türü ilkenin karışımıdırlar, uygulanmasını kontrol eder ve ona tamamen veya kısmen hükmeder. Bu yüzden:

(B) Herkes, eşit fırsata yetkindir

normalde şunların karışımı olarak anlaşılır:

(1d) Var olabilecek fırsatların tamamına herkes yetkindir;

ve

(6b) Eğer bazıları diğerlerinden daha fazla fırsata sahipse, o halde daha aza sahip olanlar, daha çok olanların seviyesine çıkaracak ek fırsata yetkindir.

Bazıları, benim (A) ve (B) yorumumu, "Herkesin en yüksek refaha (ya da fırsata) yetkin olduğu"dağıtıcı değil müşterek bir ilke olması ve (A) ya da (B)'nin bir parçası olmayıp onlardan ayrı olması zemininde sorgulayabilir. Bu bir hatadır. "Herkes en yüksek refaha yetkindir", vs. önemsiz bir şekilde, olabildiğince çok faydanın üretilmesi gerektiğini beraberinde getirdiği doğrudur. Bu, sınırsız büyüme ilkesini isimlendirmek için uygun olan, saldırgan bir ilkedir, ama kişi "Her kişinin olabildiğince fazla faydaya sahip olması iyidir" gibi dağıtımsal bir ilkeyi kabul etmedikçe tamamen anlaşılmazdır. Aksi takdirde, kişi kimseye faydası olmayabilecek bir ürünün varlığını en yüksek seviyeye çıkarabilir ve her halükârda kimseye faydası olduğundan değil ama en üst düzeye çıkarılırdı. Dahası, (A) ve (B) eğer fırsatlar ya da diğer faydalar alınacaksa, eşit oranda alınmaları gerektiğini söylemezler sadece, ayrıca insanların onları almaya yetkin olduğunu da iddia ederler.

Katı eşitlikçi ilkelerin, bütün esas eşitlikçi görüşlerin içine yerleştirilmiş olduğu kanıtlanamaz. Kişinin yapabileceği tek şey, yaygın şekilde eşitlikçi kabul edilen ilkelerin, incelendiklerinde, katı eşitlikçi ilkeler içerdiğini gösterir bazı örnekleri sağlamaktır. Şurada daha ileri bir örnek bulunur:

(7) F'lere G dağıtımında eşitsizlik, yalnızca, tüm F'leri faydalandırıyorsa gerekçelendirilir (ya da alternatif olarak: yalnızca en az avantajlı F'yi faydalandırdığı zaman).

(7), katı eşitlikçi ilkenin (6) çeşidinin zayıf bir yorumudur yalnızca. (6) ile şuna varılır; eğer biri belli bir faydaya sahipse, bu gerçek kendi başına diğerlerini de faydaya yetkilendirir. Bu yüzden, herkes alamadığı sürece kimsenin almaması gerektiğine varılır. Faydayı bir kişiye vermenin onu herkese sağlamakta araçsal olması, katı eşitlikçi ilkeyi tatmin etmenin yalnızca bir yoludur. (7), zayıf bir eşitlikçi ilkedir çünkü başkaları için fayda üreten kişiye, onlarınkinden daha büyük olmayan fayda verilmesinde ısrar etmez.

(C) Herhangi bir faydanın dağıtımında eşitsizlik yalnızca herkese fayda sağlıyorsa gerekçelidir.

Burada bir (7) türü ilke, tüm faydaları kapsayacak şekilde genellenmiştir ve onun kefilleri çoğu zaman ona mutlak hüküm verir ki başka bir ahlakî ilke tarafından bastırılamasın. (C) tarafından baskı altına alınan bir teori böylece yalnızca zayıf şekilde eşitlikçi olabilir – birçok eşitsizliğe olduğu gibi tahammül eder– ama katı anlamında eşitlikçidir. (C) destekçileri, çoğu zaman bunu şu şekilde yorumlar:

(1c) Herkes var olabilecek en üst düzey refaha yetkindir;

ve

(6a) Eğer bazı kişiler diğerlerinden daha iyi durumdaysa, o halde o diğer kişiler, onları daha iyi durumda olanlarla eşit seviyeye çıkarmak için gereken fazladan faydaya yetkindir;

ve

(D) (1c) ve (6a) çatışma halinde olduğunda (6) bastırılır (örneğin, eşitsizliklere müsamaha gösterilir), herkesin sonuçta belli bir dereceye kadar faydalanması koşuluyla.

Başka bir deyişle, (C) sıklıkla (A) olarak, ve ayrıca (A)'nın içerikleri arasındaki çatışmaları çözmek için de bir kural olarak okunur.

Eğer katı eşitlikçi ilkeler tarafından hükmedilirlerse, ahlak teorileri katı bir şekilde eşitlikçidir. Bir teori yalnızca ve yalnızca ilkeler başka düşünceler tarafından asla ya da nadiren bastırıldığında ve ikincisi, teorinin uygulandığı ana vakalara uygulandıklarında bir (grup) ilke(ler) tarafından hükmedilirler. Yukarıdaki kısa tartışma, Batı eşitlikçiliği geleneğini, özellikle de yirminci yüzyılda, katı eşitlikçi ilkelerin hükmüyle şekillenmiş olarak yorumlamanın akla yatkınlığını çizer. Sav, çok daha sistemli bir şekilde izlenebilir ve izlenmelidir de. Yine de nihayetinde sonuçlar etkisiz çıkabilir. Tüm toplumlardaki fakirlik ve hak ve fırsat inkârı sorunlarıyla karşılaşırken kişi, nadiren, insanlar için tamamıyla insancıl bir kaygı ve katı eşitlikçi bakış açısı arasında seçim yapmaya zorlanır. Retorik eşitlikçi sözler herkes

tarafından kullanılır ve kişinin toplumsal gelişimle ilgili kaynaklarındaki derin ayrılıkları kapatmaya yararlar. Şimdi bunlara dönmek zorundayız.

g. Eşitlikçiliğin Önvarsayımları

Ahlakî ve siyasal teorilere en temelinde hükmeden eşitlikçi ilkelerle ilgileniyoruz. Katı eşitlikçi ilkelerin, çoğu zaman araçsal olarak gerekçelendirilebileceğine şüphe yok. Kıskançlık ve saldırganlığın ortaya çıkmasını azaltabilirler. Takım ruhu yaratılmasında, kişinin işyerinde olumlu tavrının desteklenmesine ve böyle şeylere yardımcı olabilirler. Böyle faydaların gözlemleri kolaylıkla abartılabilir. Vakalar arası ayrım yapamamanın, bazılarına karşı belli olumsuz tavırlar ortaya koymayı imkânsız hale getirdiği doğrudur, tıpkı bazılarına karşı olumlu tavır oluşturma fırsatını inkâr ettiği gibi. Hem olumlu (aşk, dostluk, hayranlık, başarıya saygı, özel engellere hissiyat, vb.) hem de olumsuz (kıskançlık, mesafe, farklı olana, başarılı olana karşı korku ve asabiyet, kişinin kendi kabiliyet ve değerleriyle ilgili şüpheler, vb.) farklılığın algısıyla özdeşleştirilen tavırlar vardır; örneğin farklı vakaları onları diğerlerinden olan farklılığı üzerinden değerlendirenlere dayananlar. Fakat bu tavırların insan psikolojisinde derinlemesine köklendiği ölçüde ve toplumsal koşulların onların ifadesini aktardığı yere kadar, eşitlikçi araçlar, ulaşılamazı kovalayan yabani kazlar gibidir.

Yine de kısıtlı alanlarda araçsal olarak gerekçelendirilmiş eşitlikçi ilkelere yer vardır. Önemli bir araçsal gerekçe, adaletin yalnızca yerini bulmaması ama yerini bulurken görülmek zorunda olduğu sloganıyla anlatılmıştır. Kamuya hesap veren siyasi kurumlar, çoğu zaman, kamuda yeterince açıklanamayacak nedenlerle harekete geçmekten sakınma gerçeği yüzünden baskı altındadır. Bu bazen, kısıtlı kapsamı olan eşitlikçi ilkelere sadık kalmayı gerekçelendirir. Bunun ötesinde, böyle ilkeler, küçük ve samimi kitleler arasında (arkadaşı paylaşamıyor diye kişinin bir menfaati reddetmesi gibi) ya da sembolik önemin konumuna göre (ülke yoksullukla boğuşurken, Cumhurbaşkanı lüks tüketim yapmamalı, vb.) sembolik ya da ifadesel işlevlere sahiptir.

Kısıtlı kapsamdaki tamamlayıcı eşitlikçi ilkelerin şüphesiz geçerliliği, kendi içinde katı eşitlikçi ahlaklar ya da siyasal teorilerin geçerliliğini onaylamaya ya da inkâr etmeye yardımcı olmaz. Bir uç konum, hızlıca göz ardı edilebilir. Ahlak (ya da siyasal ahlak), bir ya da daha fazla eşitlik ilkesi üzerine dayanmaz. İnsanların iyiliği ve diğerlerine karşı sorumluluklarımızın derecesiyle ilgili başka ilkeler içermek zorunda. Bunun için bir neden daha

önce belirtilmişti. Eşitlikçi ilkeler, var olandan alıp olmayana vererek eşitliğe erişmek arasında kayıtsız kalacaktır. Böyle bir görüşün uygulanamazlığı, en azından heba edilmeyen seçeneğe bir tercih sunan ek temel ilkelerin varlığına işaret eder. Çoğu kişi, daha fazlasını yapacaklarında hemfikirdir. Eşitlikçi ilkeleri, en azından bazı koşullarda, eşitlik başka türlü sağlanamadığında heba etmekten sakınmak için bastıracaklardır. Ahlakî ya da siyasal teorinin tamamen eşitlikçi ilkelerden oluştuğu düşüncesi, başka saçma sonuçları da barındırır. Böyle ilkelerin ortaya çıkardığı tek içsel iyilikler ya da kötülükler, ilişkisel olanlardır. Ahlakın temelinin tamamını oluştururlarsa, o zaman başka insanların mutlu olması dışında bir kişinin mutluluğu önemli değildir. Ya da zarar görmemiş ve canı yanmamış insanların olduğu gerekçesi dışında, birine zarar vermekten ve canını yakmaktan kaçınmak için de neden yoktur. Bu görüşün saçmalığı, yalnızca *iyilik* ve *kötülüklerin* dağılımındaki eşitsizliklere ilgi duymak için nedenimiz olduğu gerçeğiyle görülür. Bu, bağımsız sebepler için değerli ya da değersiz olan şeylerdir. Kuma sahip olmak istemek ya da ondan sakınmayı istemek için bir neden yoksa kum tanelerinin dağıtımıyla ilgili eşitsizliklerle ilgilenmek için de bir neden yoktur.

Eşitlikçi teorilerinde bile şu sonuca varabiliriz; eşitlikçi ilkeler, diğerlerine hükmederken aynı zamanda diğerlerine de ikincildirler. Onların görevi, bu diğer ilkeleri desteklemek ve uygulanmasını kontrol etmektir. Eşitlikçi bir ahlak teorisi, örneğin temel katı eşitlikçi ilkeler tarafından hükmedilen, yetkinlik ilkelerini (bunlar özellikle eşitlikçi değildir) ve onların işletimini kontrol eden eşitlikçi ilkeleri içerir. Fakat her yetkinlik ilkesi, eşitlikçi bir ilke tarafından anlamlı bir şekilde yönetilemez, yalnızca azalmayan ve doyumsuz ilkeler yapabilir bunu.

Doyumlu ve doyumsuz ve azalan ve azalmayan diye tabir ettiklerim arasındaki ayrımlar büyük öneme sahiptir. Doyumlu ilkeler, bir özellikle bellidir: İlkelerin getirdiği talepler, tam anlamıyla karşılanabilir. Tam anlamıyla karşılandıklarında, ne olabilecekse ve ne olmuş olursa olsun, ilkeler daha üst bir derecede karşılanamaz, karşılanamazdı. Doyumsuz bir ilke, ilkesel olarak her zaman daha ileri bir derecede tatmini mümkün olandır. Doyumlu ilkeler, ayrım gözetmeksizin azalan ilkelerdir, örneğin onlara göre bir F ne kadar çok G sahibi olursa, ona G vermek için nedenler o kadar zayıflar. Bu özellik onları azalan ilkeler yapar.

Şunları kıyaslayın:

(E) Herkes alabileceği kadar fazla zevk almalı.

ve

(F) Herkesin ihtiyaçları karşılanmalı.

(F)'nin doyumlu ve azalan olduğunu, (E)'nin de ikisi de olmadığını kabul etmek mantıklıdır. Yani, bir kişinin ihtiyaçları büyüdükçe onları tatmin etmek için nedenler de büyür; ve bir kişinin tüm ihtiyaçlarının karşılanması mümkündür. Öte yandan, bir kişi her zaman daha fazla zevk alabilir, ya da aslında aldığından daha yoğun bir zevk alabilir. Gerçek anlamında bir üst zevk yoktur. Ne zevk geçiyorsa aklınızdan, daha da iyileştirilebilir.

Azalan ilkeler, yukarıda Kısım I'de anlatılan tür (3)'ün karşılaştırmalı ilkelerinin bir alt sınıfıdır. Bazı kıyaslamalı ilkeler, kişinin niteliklendirici özelliğinin dayandığı nedenin gücünü yerine getirir (kişi ne kadar zekiyse ona eğitim vermek için o kadar fazla neden vardır). Bunlardan bazılarının daha fazla özellikleri vardır ki onların kısmen karşılanması kişinin niteliğini azaltır. Bunlar da azalan ilkelerdir: "Açları doyurun" buna bir örnektir. Bir kişi ne kadar açsa, onu doyurmak için o kadar büyük bir neden vardır. Fakat bir defa doyurulduğunda daha az aç olur, o zaman ona yiyecek vermek için daha az neden vardır. Bunda, çoğu azalan ilkeler vakalarında olduğu gibi, bir kişinin daha ötesinde yardım edilemeyeceği yoksunluk derecesi vardır. Bir kişi, yaşamı artık kurtarılamayacak kadar açlıktan ölmeye yaklaşmış olabilir. Bu durum, bu tür ilkelerin uygulanışına sınır getirir. Onları reddetmez.

Daha önce bahsettiğimiz gibi, doyumlu ilkeler aynı zamanda azalandır da, yani belirttikleri nedenlerin nispi gücünün kurulu belirticilerini içerirler. Doyum noktasından ne kadar ileride olursa bir kişi, ilke tarafından verilen faydaya olan hakkı da o kadar güçlü olur. Barınma ihtiyacı en büyük olanların barınak tahsisi talepleri daha güçlüdür. Doyumlu ve azalan ilkelerin tanımsal özellikleri arasında yasal bir bağ olup olmadığına emin değilim. Fakat ciddi düşünülme iddiası olan tüm ilkelerde, ikisi birlikte görülür.

Doyumsuz ilkeler de benzer bir kurulu ağırlık-azaltıcı önlem içerebilirler. Tükenmez olsalar ve onlarla uyumluluk bir derece meselesi olup asla tam olmasa bile, ne kadar büyük uyum sağlanırsa, daha fazla uyum denemek için nedenin o kadar zayıf olacağı da muhtemeldir. Bu yüzden, azalan ve azalmayan doyumsuz ilkeler arasında ayrım yapabiliriz. Bir ilkenin azalan ya da azalmayan olması, altında yatan mantığa bağlıdır. Yaygın

olarak müşterek ilkeler olarak bilinen, dağılımla ilgili imaları olmayan ilkeler, doyumsuz azalmayan ilkelerdir. Şu ilkeyi düşünün:

(G) Zenginliği en üst seviyeye getir.

Bunun, sahip olunan ve sahip olunmayan zenginlik arasında, dağ mağaralarında unutulmuş zenginlik ve insanlar tarafından sahip olunan zenginlik arasında farksız olduğu şeklinde yorumlanması mantıksız olurdu. Şu şekilde yorumlanmalı: "Zenginliği, insanlar için en üst seviyeye getir." Bu yorum kendisini akla getirir, çünkü zenginliğe sahip olmanın tek nedeni, insanlara fayda sağlamasıdır. Yani altta yatan ilke, çok daha akıllıca, şu şekilde ifade edilir:

(G) Herkes güvence altına alabileceği kadar zenginliğe sahipse bu iyidir.

Bir kişi düşünün, diyelim ki Abigail. Düşüncede, bu ilkenin dediğine göre, var olan tüm servete sahip olmalıymış ve ne kadar çoksa o kadar iyiymiş. Eğer Andrew bu servetten bir pay alırsa, bu, onun için de aynısının geçerli olduğu içindir. Ona servet verme nedeni, Abigail'e verme nedeniyle aynı derecede iyidir. Yani bu tek ilke, nedenler çatışması ortaya çıkarıyor. Her iki kişiye de bütün serveti verme nedeni var, ama doğal olarak yalnızca biri ilkeye göre bütün var olan servete sahip olabilir. Andrew ve Abigail'in bütün zenginliği aralarında eşit şekilde paylaşmaları gerektiği, hiçbir yerde söylenmez. Bu ilke, servetin ikisi arasında dağıtılmasına karşı kayıtsızdır. Herhangi bir dağıtım, ilkeyi aynı derecede karşılayacaktır.

Durumun, Abigail'in bütün servete sahip olmasına izin veren ve Andrew'ın sahip olmasına izin veren nedenler arasında bir çatışmayı içerdiğini görmenin bir yolu, eşit miktarda servetin var olduğu ama yalnızca birinin sahip olabileceği bir durumu hayal etmektir. Bu durumda, her kim oradaysa var olan tüm serveti almalıdır.[78] Bu yüzden, Abigail oradayken Andrew'ın herşeyi almasında yanlış bir şey yoksa, bu aynı ilkenin Abigail'in de serveti almasına izin vermesindendir. İki neden çatışır, ama ilke azalmayan bir ilkedir ve çatışmanın nasıl sona erdirileceğine dair bir yol göstermez. Herhangi bir dağılım onu karşılayacaktır. Ona, tamamen müşterek ilke denmesinden kasıt budur.

Azalmayan ilkeler, Kısım 3'te karşılaştığımız, ve eşitlikçi çatışma çözümü ilkelerinin girişine yol açan, kabul edilemez sonuçlara sahiptir. Abigail'in servetinin 10,000£ ettiğini, Andrew'ın da adına yalnızca 1,000£

78 İlke doyumsuzdur çünkü var olan zenginliği artırmak her zaman mümkündür. Zenginlik kavramının kendisi, var olabilmek için birkaç kişinin varlığını gerektirebilir, ama bu, bu örneğin amacı doğrultusunda göz ardı edilebilir.

olduğunu düşünün. 100£ tutarında yeni bir servet ortaya çıkıyor. Kimin alması gerekir? Zenginliği en üst seviyeye çıkarma ilkesi, bize, ikisine de vermemiz için eşit neden olduğunu söylüyor. Azalmayan bir ilke olarak, ikisi arasındaki zenginlik dengesizliğini göz ardı ediyor. Fazladan zenginliği kimin alacağına karşı kayıtsız kalıyor ve sonucunda aşırı eşitsizlikleri hoş görüyor.

Katı eşitlikçiliğin artan çekiciliğine yol açan bağlam budur. Marx ve Engels'in düşüncesinde hiçbir görev üstlenmediğini başlangıçta belirtmiştik. Kısmen, çekiciliğini faydacılığa borçludur. Klasik faydacılık, azalmayan doyumsuz ilkeye dayanır: "Net zevk düzeyini en üste çıkar." Zenginliği en üst düzeye çıkarma ilkesiyle tüm özellikleri paylaşır. O da, insanlara, zevkin değerine dayanır. Dağıtım sorunları, farklı insanların var olan tüm zevke sahip olma iddiaları arasındaki çatışmadan doğar. Böyle çatışmaların çözümünde ilke sessizdir. Klasik faydacılık, (E)'ye eşdeğerdir:

(E) Herkes, eğlenebileceği kadar çok keyif almalıdır.

Bu ilkenin dağıtımsal sonuçlarına karşı tepki, katı eşitlikçiliğin çekiciliğinin çoğunu açıklar. Klasik faydacılığın başka açılardan anlamlılığına ikna olanlar, başarısız olduğu bir noktanın, net eğlencenin eşitliğinin bağımsız değerini göz ardı etmesi olduğunu düşündüler, ve bunu, temel faydacı ilkenin uygulanmasını kontrol eden bir eşitlikçi ilke ile tamamlamayı denediler.

Azalmayan ilkelerin işleyişini kontrol etmek için, onların eşitlikçi ilkeler ile eşleştirilmesi için mantıklı bir durum olup olmadığını irdelemeyeceğim. Bunun yerine, bir sonraki kısımda, doyumsuz azalmayan ilkelerin geçersiz olduğunu ve bu yüzden de eşitlikçilik için bir vaka oluşturmakta kullanılamayacağını önereceğim. Eğer anlamlıysa, azalan ilkelerle birleşerek eşitlikçilik ilkesine güvenmek için bir durum olmadığı önvarsayımı üzerinden eşitlikçiliğin aksinin ispatı olur.

Önkoşul doğru mudur? Azalan ilkeler, çatışma durumunda daha fazla yol gösterir. Eğer biri zenginliğin artmasından ziyade açlığın azalmasıyla ilgiliyse, o halde Bess ve Bert eşit düzeyde açsalar, bir dilim ekmeği kimin aldığı fark etmez. Fakat onu Bess yediyse ve ikinci bir dilim de varsa, onu Bert almalı, çünkü şimdi onun açlığı Bess'inkinden daha kötüdür. Bu, azalan ilkelerin, herhangi bir vakada aşağı yukarı eşit dağılıma yol verdiği anlamına gelir. Ama doğmasına sebep oldukları eşitlik, açlığın azalmasıyla birlikte kaygılarının bir yan ürünüdür, ve onların eşitlik kaygısının bir yansıması değildir. Varlığı, sonuçlarının altta yatan açlık önleyici ilkeyle aynı olması gerçeğiyle maskelenen böyle vakalarda, bir eşitlikçi ilke olup olmadığını belirlemenin herhangi bir yolu var mıdır? Görünmezin varlığına

dair savlar, takip edilemez olduğu kadar şüphelidir de. Sorunla ilgilenmek için bildiğim tek yol, şunu sormaktır: Böyle bir vakada, kişi, eşitsizlikle neden ilgilenmeli? Bir kişinin diğerinden daha aç olmasını kişi neden umursamalı? Şayet yanıt, birinin açlığının daha kötü olması nedeniyle kişinin umursadığı ise, o halde bu açlık ilkesiyle yakalanır ve eşitlik için bağımsız bir kaygı değildir.

Eşitlik için katkısız kaygının, sözkonusu konunun değerinin bağımsız tanınmasından ayrı olması beklenebilir (örneğimizde, açlık). Yine, bağımsız bir değer kaynağı olarak hizmet etmesi beklenebilir. Yukarıda bunun olmadığını söylemiştik. Eşitliğin, bağımsız nedenlerden dolayı değerli olanı etkilediği yerde önemli olduğu söylenir; önemlidir, çünkü dağıtılacak olan, bağımsız nedenlerden dolayı değerlidir. Eşitlik ilkeleri her zaman, eşitlikçi ilkelerin düzenlediği faydaların değerini belirleyen diğer ilkelere dayanır. Eğer bu diğer ilkeler doyumlu ve azalansa, eşitliğin oynayacak başka görevi var mıdır? Üzerine dayandığı doyumlu, azalan ilkeye ne ekliyor? Kişinin, farklı nedenlere atfedeceği ağırlığı etkilemesi beklenebilir, dolayısıyla bunun sonucu olan dağılımları da etkiler.

Yukarıda çekiciliğini tasvir ettiğim yol budur. Görünüşe göre eşitlikçi ilkeler, azalmayan ilkeler durumunda böyle yaparken, azalanlar vakalarında yapmazlar. İkincisinin işleyişini düzenlemek için herhangi bir görevleri var mıdır? Keşke, çıkan sonucu etkilemese bile çıkan sonucun neden doğru olduğunu anlamamızı kolaylaştıran kaygının kaynağını belirleseler. Eşitlikçi ilkelerin böyle bir kaygıyı tanımlamakta başarısız olduğunu sonuçlandırırcasına kanıtlamanın yolu yoktur. Fakat nereye dönersek dönelim ortaya çıkan durum şudur; bizim çeşitli eşitsizliklerle ilgilenmemizi sağlayan eşitsizlik değil, altta yatan ilke tarafından tanımlanan kaygıdır. Açların açlığı, müşkülün ihtiyacı, hastanın ızdırabı, ve benzeri. Komşularına nispeten daha kötü durumda oldukları gerçeği alakalıdır. Fakat, eşitsizliğin bağımsız bir kötülüğü olarak alakalı değildir. Alakası, onların açlığının daha fazla, ihtiyacının daha ezici, ızdıraplarının daha acılı olduğunu göstermekle alakalıdır, ve bu yüzden aç, müşkül, ızdıraplı kişilerle ilgili kaygımız, onlara öncelik vermemize neden olur, eşitlik kaygımız değil.

h. Eşitlikçiliğin Reddi

Eşitlikçiliğin temellerinin incelenmesi, eşitlikçi teorilerin, işleyişi eşitlikçi kısıtlamalara tabi olan çoğunlukla doyumsuz ilkelere dayandığını açığa çıkarmıştır. Bu şekilde bakılınca katı eşitlikçilik, azalmayan ilkelerin algı-

lanmış başarısızlığına bir yanıt gibi görünür. Bu, eksik kısımları inceleyip telafi etme girişimidir ve çelişkili bir biçimde, eşitlikçiliğin kaderini, çare olsun diye sunduğu ilkelerin kaderine bağlı hale getirmiştir. Eğer, azalmayan ilkelerin eksik olduğu yargısında haklıyken, katı eşitlikçilik eksikliğin kaynağını doğru bir şekilde tanımlamakta başarısız olmuşsa, o halde eşitlikçiliğin kendisi tehdit altına girmiştir. Bu kısımda açıklanacak itirazın zeminidir bu. Eşitlikçiliğin reddi, onun, önvarsayımının reddine dayanır. Ahlakın ve siyasetin temellerindeki ideallerin hepsi, azalan ve doyumlu ilkelerdir.

Bu ezici sonucu desteklemek için tüm yapabileceğim, temel ilkenin durumu için popüler bir adayın doyumlu ve azalan olduğunu göstermektir. Bunu yaparak bir sav düzeni kuracağız, bu da herhangi akla yatkın temel bir doğası olan yetkinlik ilkelerinin doyumsuz ve azalan olduklarının gösterilmesi için uygulanabilir, ya da ben öyle iddia ediyorum.

Faydacı geleneğin merkezinde bulunan kavramlarda kalalım. Klasik faydacılığı, net eğlencenin takibine bağlı olarak yorumladım, ama kendi taraftarları, mutluluk peşinde gitmekten bahsetmeyi tercih etmiştir. Klasik faydacılıks, mutluluğun, net eğlenceden oluştuğunu düşünerek onu yanlış yorumlamışlardır; örneğin acının üzerinde bir eğlence dengesi gibi. Çok defa gösterildiği üzere, bu, kavramı fakirleştirir. Azalan doyumlu bir ilkeyi de ayrıca azalmayan doyumsuz bir ilke olarak yanlış anlar. Eğlence peşinde koşmak doyumsuz ve azalmazdır. Mutluluk peşinden koşmaksa, azalan ve doyumludur. Bazı bağlamlarda (örneğin, "Haberi aldığımda çok mutlu oldum"), "mutlu" kelimesinin, mutlu bir deneyimi belirtmek için kullanıldığı doğrudur. Bu kullanımında mutluluk peşinden koşmak, eğlence peşinde koşmak gibi doyumsuz ve azalmazdır. Fakat, o zaman da, mutluluk, birçok mutlu deneyimin birikimi değildir. Mutluluk, bir kişinin yaşam kalitesi ya da yaşamının kesitleri olarak anlaşıldığında, mutluluk peşinde koşmak azalan ve doyumludur.

Acı çekenlere, mutsuzlara, yetersiz hissedenlere karşı kaygımız, onların acısı ya da mutsuzluğu ne kadar büyükse o kadar büyür. Bu mutsuz kişi ve insanlığın geri kalanı arasındaki boşluğun, bizim ona olan kaygımızı gerekçelendirmek ya da ölçmek için yeterince büyük olup olmadığını durup sormak için bir nedenimiz yoktur. Onun acısı ya da mutsuzluğu, kendilerini ilgilendirir ve ne kadar büyükse o kadar ilgilendirir. Eşit derecede mutsuz, yetersiz hisseden ya da acı çeken birçok başka kişi olabilir. O kişiye yardım etmek için olan nedeni azaltmaz bu, tabii diğer insanlar için de kaygılanmak için eşit nedenimiz olduğunu belirttiği yere kadar.

Mutluluğu takip etmenin azalan bir ilke olduğu gerçeği, bir parça, mutluluğun doyumluluğuyla açıklanmıştır. Mutlu bir çocukluk geçirmiş olmak, kişiye mutlu bir yetişkinlik güvencesi vermez. Fakat mutlu bir çocukluk, yalnızca bu sürede geçen eğlencelerden deneyimlenen bir mutluluk olsa bile, mükemmel derecede mutlu olabilir. O kadar mutlu olabilir ki, daha fazla eğlence ilave etmek, daha mutlu edemez."Geçen yıl 17 Ağustos'ta yediğin dondurma sana o zaman zevk verdiği için, geçen yıl onu yememiş olsaydın daha az mutlu olurdun" ifadesi, dondurmanın tüketimine eşlik eden özel koşullar hariç, gülünçtür. Aynısı, dondurma külahı yeme zevkini Üçüncü Richard'da Laurence Olivier'i görmekle ya da benzerleriyle değiştirirsek de doğrudur. Kişinin toplam mutluluğunu etkileyen zevkli deneyimler vardır, fakat etkilemeyen de çok daha fazlası vardır. Bu mükemmel derecede mutlu olmayanlar kadar olanlar için de geçerlidir.

Kendi içinde konu, doyumsuzlukla uyumludur, çünkü şunu söylemekle uyumludur; birçok eğlenceli deneyim mutluluğu etkileyecek seviyenin altında olsa bile, birikimleri bunu yapabilir. Sıcak yaz günlerinde çoğu dondurma ve soğuk kış gecelerinde iyi oyunlar, kişinin yaşamını daha mutlu kılabilir, bir tane daha fazlası bunu yapamasa bile. Eğer kişinin mutluluğu tam değilse, bu doğrudur. Fakat kişi öylesine mükemmel mutlu olabilir ki, daha fazla eğlence eklenmesi, hoş karşılansa da, mutluluğu daha fazla yükseltemez ya da iyileştiremez. Her ne olursa olsun, mutluluk derecelerinin eğlence niteliklerine göreceli kayıtsızlığı, mutluluk karşılaştırmalarında muazzam bir belirsizlik olduğunu gösterir. Bir defa bir mutluluk seviyesine erişildi mi, tıbbi araştırmalarda faal ve ortalama başarılı bir kariyere sahip bir yaşam hevesinde olmasının yanı sıra o durumda yaygınca görülen acılar ve zevklerden çeken bir anne olan Carol'ı, bir bankanın yerel şubesinin müdürü, kendisini adamış başarılı bir kariyer sahibi ve henüz daha da yükselme umutlarını yitirmemiş Caroline'den daha fazla ya da az mutlu olarak yargılamak anlamsız olur. İkisi kıyaslanamaz.

Kıyaslanamazlık, daha sonra uzunca ele alınacak. Bu, tartışmamızla ilgilidir çünkü doyumluluk şu demek değildir; herkesin doyum noktasına vardığında ulaşılan bir nokta vardır (açlığın bitirilmesinde, ihtiyaçların giderilmesinde, mutlu olmada, vs.), böylelikle hepsi, bu anlamda tamamen aynı seviyededir. İma ettiği tek şey, ulaştıkları konumu daha da iyileştirmenin imkânı olmadığıdır. Bu koşul, mutluluğun bir defa belli bir seviyeye ulaşmasının tam kıyaslanamazlığıyla tatmin edilir. Yukarıda söylenenler kıyaslanabilirliğin tam dökümünü kanıtlamazken, mutluluğun doyumlu olduğunu düşünmeyi makul hale getirir.

Mutluluğun doyumlu olduğunu fark edememenin bir nedeni, eğer öyle olmuş olsa zaten mutlu olan kişiye daha fazla zevk ya da ödüllendirici deneyimler vermenin nedeni olamayacağı izlenimidir. Fakat bu anlaşılmaz. Mutluluk, çoğu zaman zevk kapasitesi, eğlence anlayışı ve ödüllendirici deneyimlerin keyfine varabilmeyi içerir. Mükemmel mutlu birinin hırsları, hevesleri, hobileri, vs. vardır. Diğer herkes gibi, o da yaptığında başarılı olmayı arzular. Fakat başarı, onu olduğundan daha mutlu hale getirmez, ne de başarısızlık onu mutsuz yapar, feci bir başarısızlık yapar ama.

İlkenin doyumluluğu, mutluluk takibinin neden azalan bir ilke olduğunu açıklamaya yardım eder. Bir kişinin yaşamı ne kadar mutluysa, ötesinde daha fazla ilerletemeyeceği bir noktaya o kadar yakındır, en azından mutluluk bakımından. Daha az mutlu olanları, daha çok mutlu olanlardan daha çok faydalandırmak için neden daha çok sebep olduğunu açıklamaya yardım ettiğini belli belirsiz düşünürüz. Mükemmel mutluluktan daha uzak oldukça eksiklikleri büyür.

En büyük sayının en büyük mutluluğunu tek temel ahlakî ilke olarak kabul edenler için, azalan karakteri, eşitlikçiliği reddetmeleri için tek ihtiyaçları olandır. Diğer azalan ilkelerin ahlakın temelinde yattığı ölçüde, eşitlikçiliğe yer vermezler. Azalmayan bir temel ilke düşünmek zordur.

10. HÜRRİYET VE HAKLAR

Tüm ipleri bir araya getirme ve özgürlükler ve haklar arasındaki ilişkiye dair bazı genel sonuçlara varma zamanı geldi. Önceki iki bölüm, tartışmaları açıklığa kavuştururken masal balonlarını patlatıyormuş gibi görünebilir. Eşitliği temel bir değer olarak savunmanın yanlışlarını ve ahlakın ya da siyasal ahlakın temeli olarak hakların yetersizliğini gözler önüne serdiler. Onların seyrinde, yine de, özgürlüğün korunmasında hakların görevine dair daha açık bir görüşe varan çok şey kurulmuştur. Bu bölümün ilk kısmı, hürriyetin korunmasının öncelikle bireysel haklara saygıya dayanıp dayanmadığına dair şüpheleri özetler ve daha sonra bunları savunur. Kısım 2, liberal geleneğin kesin surette bireyselci olmadığı ve bazı bilindik liberal hakların kendi değerleri için korunmalarının savunulup yüceltilmesine hizmet ettiği belli bir kamu kültürünün varlığına dayandığını tartışmaya açarak devam eder. Üçüncü kısım, bilindik liberal haklar için değişmez anayasal koruma sağlamanın gerekçesinin farklı bir resmini sunar. Bu resme göre, onların görevi, temel ahlakî ya da siyasi ilkeleri dile getirmek değildir, ne de mutlak ağırlıktaki bireysel kişisel çıkarları korumak. Bu görev, bir toplumun temel ahlakî ve siyasi kültürünü, belli kurumsal düzenlemeler ya da siyasi anlaşmalarla idare etmek ve korumaktır.

a. Hürriyet Haklara mı Dayanır?

Şaşırtıcı olmayan bir şekilde, çok az kişi hürriyet doktrininin hürriyet hakkının gerekçelendirmesine bağlı olduğu basit görüşüne inanır. Böyle bir hak eğer varsa, bizim hürriyet kaygımızı kavrayamaz, çünkü belirsizdir. Yeşil dondurma yeme hürriyetini ve dini ibadeti, eşit derecede korur.[79] İki

79 Cf. Bölüm 1'de hürriyet ihtimali tartışmasını andıran nokta. Bu nokta aslında şurada yapılmıştır, R. M. Dworkin blm. 9 *Hakları Ciddiye Almak (Taking Rights Seriously)*.

alan kendilerini akla getirir. Biri, siyasal hürriyetin, belli ana hürriyetlere sahip olma haklarından oluştuğunu iddia eder; mesela ifade özgürlüğü, siyasi katılım, meslek seçimi hakkı, kişinin kendi seçtiği anlaştığı bir kişiyle aile kurma hakkı, vb. Diğeri, bir özgür kişi ideali kurmaya çalışır. Çoğu zaman özerk birey ideali olarak atıfta bulunulan bu ideal, değerli özgürlük kavramına içerik katar. Değerli ve değersiz veya hatta zararlı özgürlükler arasındaki ayrıma onların ideal kişisel özerkliğe katkısına göre izin verir. O halde siyasal özgürlüğün kişisel özerklik hakkı olduğu ileri sürülebilir.

İkinci yol, siyasi özgürlük idealinin bütünlüğünü koruma avantajına sahiptir. Eğer bu ideal, bir kişisel özerklik hakkından oluşuyorsa, temel hürriyetlere birçok türev hak da açığa çıkabilir. O zaman kişisel özerklikte ortak bir kaygı tarafından birleştikleri görülebilir, bu da onların üstün durumlarını açıklar ve nelerin onlara ait olup nelerin olmadığını belirler. İlk yol, muhtemelen temel hürriyetler listesini gerekçelendirme yetisindeyken, çeşitlenen hürriyetler için bambaşka gerekçeler sağlamaya yatkındır. Temel hürriyetler listesi bir çekişme meselesidir, ama herhangi bir Batılı liberal geleneğe sadık bir liste, meclise seçilme hakkı ve aile olma hakkı gibi oldukça geniş çeşitli hakları içerecektir. İkisi de, ortak bir esas tarafından güdülenen daha temel bir haktan türetilmiş olmak yerine, esas haklar olarak anlaşıldıklarında, bütünlükçü, uyumlu bir şekilde anlaşılan hürriyet için bir kaygı mıdırlar?

İlk yolun ikna ediciliği üzerine daha ileri şüpheler bu bölüm boyunca ortaya çıkacak. Genelinde, bu kitap, ikinci yolu takip eder, ama yalnızca yarı yola kadar. Son kısmı, kişisel özerklik idealine dayalı hürriyet doktrininin siyasi sonuçlarına adanmıştır. Fakat bu ideal özerklik hakkı tarafından korunmaz. Bu anlamdaki savlar, Bölüm Sekiz'de verildi. Özerkliğin mümkün olduğu ama yalnızca çeşitli toplu mallar müsaitse olabildiği gerçeğine dayanır. Bir ya da başka türlü aile kurma, arkadaşlık başlatma, birçok zanaat, meslek ve iş takip etme, kurmaca, şiir ve sanatlardan keyif alma, birçok ortak aylak faaliyete katılma fırsatı: Bunlar ve diğerleri, mümkün ve değerli olabilmek için uygun bir ortak kültür gerektirirler.

Bir özerklik hakkı, yalnızca, hak sahibinin çıkarı, ona bir özerk yaşam sahibi olma şansını verecek gerekli toplumsal çevreyi sağlamaları için toplumun genelinin görevlendirilmesini gerekçelendirdiği zaman alınabilir. Bir kişinin çıkarının çoğu kişiyi muhtemelen kısıtlayıcı görevlere tabi tutmayı gerekçelendiremeyeceğini düşünmek, onların yaşamlarının böyle temel yanları göz önünde bulundurularak, kişisel özerklik hakkı olmadığı sonucu çıkar. Kişisel özerklik, diğerlerinin yanında, siyasi eylemle takip

edilebilecek bir ahlakî fikir olabilir. Kişisel özerkliğin sınırlı yanlarını savunup yücelten çeşitli türev hakları gerekçelendirme ve desteklemeye hizmet eder. Fakat kendi içinde, tüm genelliğinde, herhangi bir bireyin ne hakkı olduğunun ötesine geçer. Başka bir deyişle, bir kişinin özerk yaşam şansı, toplumsal kurumların işleyişiyle ve bireysel eylem yoluyla, hiçbir hakkı bastırılmadan ya da ihlal edilmeden reddedilebilir.

Biri çıkıp bu savın, dayandığı, Bölüm Yedi'deki haklar incelemesinin gücünü gösterdiğini söyleyebilir. Orada yapılan, ahlakî kavramlar incelemesinin kendisinin, anlamlı ahlakî sonuçlarla ilgili sava bir hareket olduğu gözlemini kanıtlar. Bu kuvvet bir zayıflığa dönüşebilir mi? Kişi bu haklar incelemesini, tam da bu tür esaslı ahlakî çıkarımlara yol verdiğinden reddedip onu özerklik hakkı olmadığı iddiasını meşru kılacak başka bir taneyle değiştirebilir mi? Böyle bir hareket benim incelememin pamuk ipliğine bağlı olduğu iddiasıyla desteklenebilir. Bir hakkın, hak sahibinin çıkarına verdiği hizmetle gerekçelendirilmesini gerektirir, ama çıkara verilen değerin, başkalarına faydasından türeyebilmesine izin verir.

Gazetecilerin kaynaklarını koruma hakkını ve kendi kaderini tayin etme haklarını kıyaslayın. Gazetecinin çıkarını, hak tayin eder. Fakat bizim saygımızı hak etmezdi, sahip olduğu saygıya sahip olamazdı, kendi çıkarını koruyarak, bir kamu yararı olan, herkesin bilginin özgür dolaşımı çıkarına hizmet ettiği gerçeği olmasaydı. Bir Fransızın öte yandan, Fransız milletinin kendi kaderini tayin etme hakkı yoktur, her ne kadar bu onun çıkarına da olsa. Onun çıkarına hizmet ettiği gerçeği, tüm Fransızların çıkarına hizmet etmesine yardımcı olmaz. Hak, onların çıkarlarına ayrı ayrı hizmet eder, komşularının haklarını yücelterek değil. Her Fransız, başka hiç kimse faydalanamayacak bile olsa, Fransızların bu haktan faydalandığı gerçeğinden yarar görür.

Bu ayrım böyle önemli sonuçların ağırlığını taşımak için çok ince değil mi? Eğer bir hakkın, hak sahibinden başka insanların çıkarlarına da hizmet ettiği için var olabileceği kabul edilirse, çıkarlarının, hakka saygının hak sahibinin çıkarına dönüşmesi yoluyla ya da bundan bağımsız olarak sunulmasının bir önemi olur mu? Ayrım her ne kadar iyi olursa olsun, etrafından bir yol yoktur. Ondan vazgeçmenin sonuçlarını düşünün. Bu, örneğin, bir ulusun her ferdinin, o ulusun kendi kaderini tayin hakkına sahip olduğu anlamına gelecektir. Bu onun kişisel hakkı. Bu ayrıca, her birimizin, sözlerin tutulduğu ve insanların birbirini kandırmadığı bir çevrede yaşamakta çıkarı olduğundan, benim de herkes gibi, sizin sözlerinizi tutmanıza ve başka insanları kandırmamanıza hakkım olduğu anlamına

gelecektir. Herhangi birimize yapılan herhangi bir hata (uygun türden) hepimize yapılmıştır – romantik bir şekilde bakılacak olursa. İnsanlara bu tür haklar vermediğimiz gerçeği gösteriyor ki, yalnızca kendi çıkarları başkalarını görevli olarak bağlayabilecek yeterlilikteyse, böyle bir hakları vardır.

John'un Mary'nin iyiliğini yücelten hareketlerindeki çıkarı, eğer Mary'nin çıkarına bu şekilde hizmet edildiği gerçeğiyle yapılırsa, konuyla ilgilidir. Fakat bu, John'a böyle eylemler için ayrı bir hak getirmez, vazifeyi gerekçelendirmek için yeterli olmadığı müddetçe. Yoksa, Mary'nin hakkının savunulmasının bir parçası haline gelir. John'un, kendisine hak sağlamakta yetersiz olan bir çıkarı, eğer faydadan bağımsız bir şekilde Mary'nin çıkarlarını koruyan bir davranışla sunuluyorsa, o halde böyle davranışlar John'un da hakka sahip olduğunu göstermek için Mary'nin çıkarıyla birleştirilemez.

Hakların, hak sahibinin kendi çıkarlarına dayandığı koşulunu terk etmek, başta, ahlakî hissiyatın yüceltilmesi gibi görünebilir, ya da aynı türden bir hissin uzantısı gibi. Fakat fark ediliyor ki, parayı yerinden oynatan kaçak enflasyonmuş. Kavramsal olarak saygıdeğer ama ahlaken güvenilmez bir iddia olan, senin anneni kandırmaman gerektiğine dair benim çıkarımın senin böyle yapmaya görevlendirilmeni gerekçelendirecek kadar büyük olduğu iddiası ile karıştırılmamalı, senin söz tutmanın hizmet edeceği herhangi bir çıkar ne olursa olsun. Bu doğru olsaydı, benim böyle bir hakkım olduğuna hükmederdi. Ahlakî söylemin koşullarının incelenmesinin kendisinin ahlakî savın bir parçası, ahlakî tartışmada bir taraf tutma olduğu, bu koşulların kullanımı ve anlamının düşünce iklimindeki değişikliklerle değiştiği görüşünün doğal bir sonucudur. Bu, "haklar" kelimesine, ahlakî, hukuki, siyasi yazında kullanıldığı şekliyle oldu. Bölüm Yedi'nin incelemesi, terime, otuz ya da kırk yıl öncesi birçok teorisyenin izin verdiğinden çok daha geniş bir anlam yükler.[80] "Haklar"ın daha hür kullanımına rağmen, kavram, ahlakî ve siyasi görünümde özel bir görev barındırır. Benim incelemem, onun eşsizliğini, iki unsurun karışımı olarak açıklar. İlk olarak, hakların, eylem için kâfi neden olan görevlerin zemini olması gerçeğiyle ifade edilen özel gücü vardır. İkincisi, haklar, hak sahibinin çıkarına saygıdan dolayı nelerin ona borçlu olduğunu ifade eder (eğer

80 Cf. D. D. Raphael (ed.), *Siyaset Teorisi ve Kişi Hakları (Political Theory and the Rights of Man)*, Londra, 1967; H. L. A. Hart 'Hukukta Tanım ve Teori (Definition and Theory in Jurisprudence)', *Hukukta Denemeler (Essays in Jurisprudence)*, ve onun aynı konuya dair daha yeni ifadelerini bununla kıyaslayın 'Yasal Haklar (Legal Rights)', *Bentham Üzerine Denemeler (Essays on Bentham)* içinde.

çıkarına saygı duyulursa, bazen diğerlerine tahakkuk edebilecek faydaları yüzünden olsa bile). Son koşuldan feragat edersek, hakların ayırt ediciliğini kaybederiz. Hakların daha geniş kapsamlı kullanımını destekleyenlerin, bireylerin özerklik hakkı olduğunda ısrar ederek esas anlatmak istedikleri, bu sayede kaybolur.

Hakların özel önemi, onları başkalarının iyiliği adına ahlakî taleplere karşı koruyucu bir kalkan olarak kabul eden ahlakî bireyciler tarafından vurgulanmıştır.[81] Örneğin, kişisel özerklik hakkı fikri çekicidir, kısmen de böyle bir hak, bireyden toplu hedefler ve toplumsal refah adına neler talep edilebileceğine bir sınır getirdiği için böyledir. Fakat eğer haklar, hak sahibinin çıkarının özel gücünü temsil etmiyorsa, o halde diğerlerinin iyiliği iddiasına karşı koruyucu kalkan fikrini kapsamaya son verirler. Toplumun iyiliği, o zaman, haklar meselesi de olur; düzgün bir yaşam standardı, kendini kanıtlama ve iş imkanını zenginleştirme, toplumsal imkânlar, çevrenin korunması ve böyle haklar. Bu fikirlerin hiçbiriyle ilgili yanlış bir şey yoktur. Anlatmak istediğim, "haklar"ın, öylesine zayıf anlamlar üstlenirse özel ilgi gerektiren, toplumun diğer fertlerinin diğer çıkarlarıyla çatışma halinde olduğunda hak sahibinin çıkarına özel ağırlık veren meseleleri tespit etme yetisini hak sahibine olan öneminden dolayı yitirdiğidir.

Bölüm Sekiz'in savı, önceki bölümde verilen haklar tanımına dayanmamıştır. Kitabın son kısmında savunulacak olan, kişisel özerkliğin toplu malların devamlılığına bağlı olduğu ve bu yüzden bireysel özgürlük ve diğerlerinin ihtiyaçları arasındaki doğuştan gelen genel çatışma kavramının göz yanıltıcı olduğu inancına dayanır. Her ne kadar, kişisel özerklik olarak anlaşılan bireyin özgürlüğü, bazen başkalarının çıkarlarıyla çatışsa da, ayrıca o çıkarlara da dayanır ve yalnızca, herkese faydası yoksa hiç kimseye faydası olmayan toplu mallar aracılığıyla elde edilebilir. Bu gerçek, herhangi bir tanımdansa, hakların önemine bireyci vurguya zarar verir.

b. Liberal Hakların Toplu Yönü

Liberal gelenek, temel hakların görevi ve gerekçelendirmesi üzerine her zaman kararsızdı. Haklar incelemesi içgörülü ve çok etkili olduğu kanıtlanmış olan J.S. Mill gibi dünyanın en büyük bazı liberal filozofları, kendi ah-

---

81 Hakların önemini belirten ahlak teorilerinin kabul edilirliği, onları, bireyselci olmayan bir bakış açısı içinde sindirilmeleri girişimine itmiştir. Örneğin bkz., Tom Campbell, *Sol ve Haklar (The Left and Rights)*, Londra, 1983 , ve cf. S. Lukes'ın, Marx'ın haklara adil davranmadaki başarısızlığını eleştirdiği *Marksizm ve Ahlak (Marxism and Morality)*, Oxford, 1985 .

lak ya da siyaset teorilerinde onlara temel bir görev vermemiştir. Diğerleri, Locke gibi, bunu yaptı. Hakların, bazı liberal yazında geniş yere yayıldığı doğru, ve böyle yaptıklarında yaygın olarak bireyselci ahlakî görünümün çıkarına hizmete zorlanırlar. Liberal işlevsel siyaset, öte yandan, çok daha muğlaktır. Bireysel özgürlük adına birçok hak savunulmuş ve uğruna savaşılmıştır. Fakat bu, o bireysel haklar olmadan dile getirilen amaca hizmet edemeyeceği toplumsal faydaları güvenceye alan bir toplumsal altyapıya karşı yapılmıştır. Maalesef bu toplu malların varlığı o kadar doğal bir altyapıydı ki, haklar tarafından hizmet alması gereken amaçları güvence altına almaya katkısı belirsizdi, ve çok zaman da fark edilmemişti.

Dinî hoşgörü, bireysel vicdan adına savunulmuş olabilir, ama toplumsal barışa hizmet etmiştir. Dediğime ek olarak, dinin, liberalizmin beşiğinde bulunan toplumun işlevlerini, ayinlerini ve ortak ibadetlerini, özgür ibadet hakkını kucaklayan bir kamu kurumu olduğu ve olmuş olduğu kadar, uygulamada bireylerin diledikleri topluma ait olma hakkının yanı sıra, toplumlar için de kendi yaşam tarzlarını ya da bir kısmını yaşama hakkıdır. Bu yüzden dinî özgürlük, çoğunlukla bireylerin çıkarı doğrultusundan oluşmuştur, bu çıkar ve ona hizmet yetisi uygulamada bir kamu faydasının güvenli varlığına dayanır; insanların, hakkın onlara sağladığı özgürlüğü takip ettikleri dini toplumların varlığı. Hak, kamu faydası olmadan, sahip olduğu öneme sahip olamazdı. Dahası, dinî özgürlük hakkının varlığı, aslında, kamu faydasının korunmasına hizmet etmiştir. Bunu tahmin etme riskine giriyorum ama bunun için sahip olduğu önemi edinemezdi.

Dini özgürlüğün, insanlık tarihinde dinlerin kamu kurumları olduğu tesadüfi gerçeğini görmeksizin bizim saygımız ve korumamızı hak ettiğini tartışmak mümkündür. Benim tek demek istediğim, yasal tanımının kimliğine rağmen, çok farklı imaları olan farklı bir hak olabilirdi. Bilhassa ben, bizim dünyamızdan çok daha farklı bir dünyada nasıl bir değer hak ederdi bunu bilmeyi zor buluyorum. Liberal fikirlerin erken oluşumuna sıkıca bağlanan hak, her durumda, dinin bir kamu kurumu olduğu halk kültürünün varlığına bağlıydı. Liberalizm tarihini yorumlarken bu gerçek çok büyük öneme sahiptir.

Vicdani ret hakkı, tanındığı zaman, geleneksel olarak zorunlu askerliğe dini retle ilişkilendirilmiş ve ferdi oldukları topluluklar yanında dinî toplulukların fertlerini korumaya kendisi hizmet etmiştir. Toplumsal olarak tanınan bir topluluğun ferdi olmak, bir samimiyet sınavı olarak hizmet eder. İnsanlar bu hakkın keyfini yalnızca bilinen bir toplumsal kitlenin yaşam şeklini paylaşıyorlarsa sürmüştür. En yaygın olarak, yalnızca kitlenin

yaşam şekline katıldılarsa faydalanmışlardır. Yalnızca askerlik yapmamak için insanların bütün yaşam şeklini değiştirmesi pek mümkün değildir. Burada, hakları, yalnızca tanınan bir dinin fertlerine genişletmenin doğru ya da yanlışlarına dair bir görüş belirtmiyorum. Benim amacım, yalnızca geleneksel tanınmışlığında hakların bireyselci olmayan unsurlarına işaret etmektir. Herhangi bir gerçekten bireyselci vicdani ret hakkı algısı, hakka cemaat yaklaşımının geleneksel olarak kaçtığı reddin gerçekliğini belirlemede zorluklarıyla karşılaşır.[82]

Sözleşme imzalama özgürlüğü ve daha genel olarak her türlü ekonomik faaliyet özgürlüğü için mücadele, neredeyse tüm liberaller tarafından kanıksanan, pazara sınırlamalar getiren bir altyapıya karşı işletilmiştir. Yurttaşlık satılık değildi. Bir kişinin yaşam hakkı para için satılamaz. Cinsel hizmetler, kamu memuriyeti atanmasına karşılık değiş tokuş edilemezdi. Dahası, sözleşme imzalama özgürlüğü, yalnızca, belirsizce tanımlanmış sınırlara uygulanan bir şekilde anlaşılmadı, kendi değeri, toplu malların varlığını da gerektirmiştir. Serbest piyasanın en uygun işleyişi için gerekli görülen koşulların kurulması için büyük kaygı vardı. Çoğu zaman belirtildiği üzere, serbest piyasa yalnızca bireysel haklardan değil, aynı zamanda müzakerelerin, bilgi iletişimiyle, ticareti kısıtlayan eylemlerden kaçınmayla, vb. ile ilgili olan uygulama ve anlaşmalar ağından oluşan kuralcı bir kamu kurumudur. Bu kurumun varlığı toplu bir faydadır. Ona tabi olan herkesi faydalandırır ve kimse hariç tutulamaz. Ekonomik özgürlük hakkı, ya da sözleşme imzalama özgürlüğü hakkı, toplu faydaya muhalif şekilde var olamaz. Amacı toplu faydaların takibini engellemek olmasının çok uzağında, değeri için en azından bir toplu faydayı bekler ve ona dayanır: serbest piyasa.

Hemen hemen aynısı, ifade özgürlüğü gibi geleneksel olanlardan da olsalar ya da daha modern olan ayrımcılığa karşı hak gibi de olsalar diğer medeni haklar için de geçerlidir. Yukarıda belirtildiği gibi, ifade özgürlüğünün bazı yanları hiç de açıklanamaz, toplu faydayı koruma haricinde, örneğin cemaatin açık toplum olarak karakterini korumak gibi. Basın özgürlüğü bu durumu gösterir. Çoğu liberal demokraside, basın, sıradan bireylere verilmeyen ayrıcalıklardan faydalanır. Bunlar, hakarete ya da özel yaşamın ihlaline karşı koruma, bilgiye erişim, mahkemelere ya da meclis

82 Toplumlara faydası olan ve koruyan haklara atıfta bulunurken, yalnızca yakın akrabalık ilişkileri olan cemaatleri kastetmiyorum. Birbirinden uzak yaşayanlar da ortak ve ayırt edici gelenekleriyle, faaliyetleriyle ve inançlarıyla tanınarak, bir tek cemaat kurabilir.

oturumlarına girişte öncelik, özel hükümet bilgilendirmeleri, vb. şeyleri içerir. Bazen yasalarla kutsanmıştır, bazen de anlaşmalara bırakılmıştır. Basının özel hak ve ayrıcalıklarının gerekçelendirmesi, genel olarak topluma hizmetindedir. Bireylerin açık bir toplumda yaşama çıkarı, ondan bilgi ya da görüş üreticisi ya da tüketicisi olarak faydalanmak isteyenlerle sınırlı değildir. Bu çıkar toplumda yaşayan herkese uzanır, çünkü herkes bilgi ve fikirlerin özgür dolaşımına başkalarının katılımından fayda sağlar.

Basın özgürlüğü için doğru olanlar ifade özgürlüğünün diğer birçok yönü için de doğrudur. İfade özgürlüğünün tam sınırları herkesin bildiği üzere karışıktır, ama esası, şimdi ve daha öncesinde her zaman siyasi söylemin ve toplum çıkarına olan bilginin özgür dolaşımını korumak olmuştur. O, siyasi sistemin ferdi olan herkesi faydalandırır. Bu yüzden siyasi teorisyenler sıklıkla toplumun demokratik kişiliğini korumak için bireysel muhalif için korumayı ön plana çıkarırken, uygulamada öncelikli görevi toplu faydayı sağlamak olmuştur.

Hakların ayrımcılığa karşı, hepsi grupların kendi farklı kültürlerine olan üyeliğiyle alakalı olan dinî, etnik ve ırksal zeminde uğraşması önemlidir, (Bunlar ayrıca cinsel ayrımı da içerir, benim yorumlarım buna uygulanmaz.) Bireyleri ırk, din ya da milli kimlik yüzünden olumsuz etkileyen kararların çok sık olarak yanlış ve adaletsiz olduğunu kabul ederek, neden boy, kişinin espri yeteneği, vs. zemininde ayrıma karşı da haklar olmadığı sorusu bireyselci liberallerin çözmeye çalıştığı bir bulmaca olarak halen durur. Bireyleri çok uzun oldukları ya da espritüel olmadıkları nedeniyle olumsuz etkileyen kararların, din ve ırk temelli olanlar kadar yolundan sapmış ve adaletsiz olmaları muhtemeldir. Cevap bir parça faydacı düşüncelere dayanır. Irk ve din, adaletsiz ayrım için daha yaygın zemindirler. Ama en azından bir parça da olsa yanıt başka yerdedir de. Din, milliyet ya da ırk zemininde ayrım, kurbanını daha temel bir yönden etkiler. Onların yaşamlarında önemli bir unsur olan bir kitlenin aidiyetinin ferdi olmaktan gurur duyma yetisini bozar.

Ayrımcılığa karşı bu hakların, kendi millî, dinî ya da ırksal kimliklerinden kaçmak isteyenlere, ait oldukları kitleyle kendisini tanımlamak isteyenlere olduğu kadar yardımcı olduğu doğrudur. Fakat benim anlatmak istediğim, bu hakkın, grubun ayrılığını ebedileştirmek istediği değildir. Önemli olan nokta, hakkın, insanların böyle kitlelerin ferdi olarak kimliklerinde gurur bulmalarını sağlayan halk kültürünü desteklemek istemesidir. Yine de temel ahlakî hakların toplu faydayla esaslı bir çekişme olarak kabul edilemeyeceğini görürüz. Sınandığında, ya belli toplu fayda-

ların korunmasında bir unsur oldukları bulunur, ya da değerlerinin, belli toplu faydaların varlığına dayandığı. Emin olmak için, temel haklar çoğu zaman diğer toplu faydalarla çekişme halindedir, tıpkı başka haklarla çatışabilecekleri gibi. Bu kısmın amacı, yalnızca bu tür çatışmaların ortaya çıkmadığını söylemek değildir, ne de öyle olduğunda hakların her zaman yol vermesi gerektiğini tartışmak. Bu kısmın sonucu, daha mütevazı olandır: Haklar, ne toplu faydalardan içsel olarak bağımsız, ne de onlara esaslı olarak muhalif şekilde anlaşılmalıdır. Aksine, ikisi de toplu faydaya dayanır ve ona hizmet eder. Bu yüzden çatışma anında ne haklara ne toplu faydaya öncelik veren bir genel kural vardır.

c. Anayasal Haklara Başka Bir Bakış

Bireysel hürriyetin öncelikle temel ahlakî hakların varlığına dayandığı görüşünün reddi, liberal gelenekteki önemli bir bireyselci kola olan sempati kaynaklı iken, haklara daha alçakgönüllü görevler veren diğer duruşları dâhil eden gelenekle içsel olarak ters düşmez. Dahası, medeni hakların öneminde ısrar, ahlakî bireyselcilik inkârıyla tutarlıdır. Ahlakın ortaya çıkan görüşü, haklara önemli bir rolü inkâr edenlerden değildir. Aksine, haklara atıfta bulunmadan önem ve imalarından söz edilemeyecek olan bir değer ilişkileri mozaiği içinde hakların merkezi bir rol üstlendiği bir görüştür.

Hakların görevini bu şekilde görmek onlara ahlakî gök kubbede ayrıcalıklı bir konum vermez. Hakların diğer düşüncelere önceliğini savunan genel tezlerinden herhangi biriyle tutarsızdır. Birçok anayasada medeni hakların ayrıcalıklı konumu için yer bırakır mı? Ya da temel hakların ve onların uluslararası hukuktaki ayrıcalıklı konumunun anayasal korunması doktrininin kökeni ve dallarını inkâr etmeye kişiyi mecbur tutar mı? Ciddiye alınmaya değer her ahlak teorisi, mülk ve mutabakat haklarına izin verir, kişisel güvenlik haklarına ve muhtemelen birçok başkalarına da. Bunlar ahlakî düşüncenin en derin seviyesinin parçası oldukları anlamında temel haklar olabilirler gayet. Tabii ki ne vazgeçilemez, ya da mutlak, ne de mutlaka yakın ağırlıkta oldukları manasına gelir bu. Böyle kişisel ahlakî hakların sınanması, burada takip edilemez ve buna gerek de yoktur. Özellikle liberal haklar değillerdir. Tüm hümanist ahlaklar, onları bir ya da başka şekilde tanımaya meyillidir. Bizim ilgimiz diğer iki sorudadır. İlki, ahlakın temeline de ait olan, özellikle liberal insan hakları var mıdır? İkincisi de, esnek olmayan bir anayasada, kişisel güvenlik hakkı gibi kişisel ahlakî hakları

da içeren herhangi bir hakkın sağlamlaştırılması için bir temel ahlakî vaka var mıdır: örneğin, normal siyasi süreçte değişime dirençli olan?

Bu soruların ilkine cevap, yukarıda özetlenmişti. İfade, dernekleşme ve sendikalaşma özgürlüklerinin, basın ve din özgürlükleri, özel hayatın gizliliği hakkı ve ayrımcılığa karşı hak gibi hakların, hizmet ettikleri hak sahibinin çıkarının önemine dayandıkları orada belirtilmişti. Daha ileri olarak, bu çıkarların korunmasına adadığımız önemin, belli bir kamu kültürünün yüceltilmesi ve korunmasına sundukları hizmetten kaynaklandığı da belirtilmişti. Karşılığında bu kültür, yalnızca hak sahiplerininkine değil, toplumun fertlerinin genel olarak iyiliğine katkılarından dolayı değerlidir. Liberal hakların önemi, kamu yararı hizmetindedir. Bu yanıt şimdi, devam etmemiz gereken ikinci sorunun sınanması yoluyla daha da desteklenecek. Tipik olarak liberal haklar ya da herhangi bir ahlakî hak, neden özel anayasal koruma talep ediyor gibi düşünülmeli?

Bir görüş, bu hakları özel ve kamu arasında, siyasi idareye tabi meseleler ve -olması gerektiği gibi– siyasetin erişemeyeceği meseleler arasındaki sınırı çizenler olarak kabul eder. Anayasal haklar tarafından korunan meseleler olarak belirlenmiş ikincisi, bireysel kararlara bırakılmıştır ve hiçbir siyasi eylem, onlarla ilgili bireylerin egemenliğine karışamaz.[83] Bu görüşün ikna ediciliğinden şüphe ederim, en azından anayasal haklara uygulandıklarında. Bu şüphe özellikle de ifade, özel yaşam özgürlüğü, din özgürlüğü ve ırk ayrımına karşı hakların örneklediği haklara uygulanır ve burada bireysel çıkarın özel olarak korunmasının bir sebebi, bu sayede halk kültürünün bir yönü olan toplu faydanın da korunuyor olmasıdır. Bu hakların toplu faydayı koruduğu ve böyle yaptıklarından onların özel önemine atanmış oldukları gerçeği, onların siyasi eylemin meşru parçası olan meseleleri ilgilendirdiklerini düşünmek için bir nedendir. Kamu malı hükmü, devletlerin ne için olduğunu gösteren bir numune vakadır. Bu, onların herhangi bir devlet müdahalesine maruz kalması gerektiği anlamına gelmez. Siyasi müdahale ya da siyasi çekilmenin derecesini yönetmenin nedenlerinin şarta bağlı olduğu anlamına gelir, belli zamanlarda belli toplumların koşullarına dayanır.

Eğer öyleyse, hangi anlamda anayasal haklardır? Neden herhangi bir ahlakî haktan, ya da yasal korumayı ölçen ahlakî haklardan farklı bir duruma uyumlu hale getirilsinler ki? Kişi bu soruya kurumsal açıdan yaklaşabi-

---

83 Bu resmin kabul görürlüğü, çok ayrı görüşlerden yazarlar tarafından paylaşıldığı gerçeğinde yatar, örneğin R. Nozick (*Anarşi, Devlet ve Ütopya [Anarchy, State and Utopia]*) ve R. M. Dworkin (bkm. 9 Hakları Ciddiye Almak [Taking Rights Seriously]).

lir. Genelde, uygun kurumların ahlakî ve siyasi ilkeleri uygulamasıyla ilgili hiçbir soru, bu kitapta ele alınmaz. Ama geniş alana yayılmış anayasal hakların özel durumunun, onların özel ahlakî kuvvetiyle açıklanması gerektiği varsayımı göz önünde bulundurulunca, değişmeyen anayasal hakların lehinde olan ve iyi bilinen farklı savların olduğuna, yani kurumsal düşüncelere dayanan savların olduğuna işaret etmek önemlidir. Özellikle anayasal haklar, çeşitli devlet kolları arasında kuvvet ayrımını etkileyen araçlardır.

Anayasal haklarla ilgili en görünür gerçek, onların özel kurumsal muameleye tabi olduğudur. Onları etkileyen meseleler, sıradan yasama ve idari işlemlerin ayrıcalıklı kontrolünden alınır, ve mahkemelerin yargısına tabi tutulur (veya özel anayasal mahkemelerin). Etkisi şudur: Diyelim ki, yasal ifade özgürlüğü hakkının şu anki kapsamı, yargının, yasama ve hükümet eylemlerinin etkilerini düzeltme hakkına sahip olduğu koşullardaki hem yasal hem hukuksal eylemin birleşik sonucudur.

Yukarıdaki ifadelerin yazılı, değişmez hak yasalarının varlığına atıfta bulunmadığını açıkça belirtmeliyim. Medeni hakların savunmasını hukukun özel bir yetkisi olarak gören yasal geleneğin olduğu her yerde uygulanırlar. Örneğin, Birleşik Krallık'ta durum budur, her ne kadar yazılı bir anayasa ya da değişmez haklar kanunu olmasa da. Değişmez anayasa ve adli anayasal inceleme doktrininin olduğu ülkelerde, mahkemelerin ya idareyi ya da meclisi kontrol etmede diğer yazılı anayasası olmayan ülkelere kıyasla daha güçlü ya da faal olması gerektiğini ummak biraz acelecilik olurdu. İngiliz meclis egemenliği doktrini, bazen insanları, Meclis Kanunu yorumlama gücüyle, mahkemelerin hiç de nadiren olmayan bir şekilde meclis yasaması üzerinde *bilfiil* hukuki inceleme yürütebileceği noktasına kadar kör etmiştir. Meclisin, insanların medeni haklarını azaltma niyeti olmadığı beklentisi gibi yorumlayıcı beklentiler, değişmez haklar kanunu olarak insan haklarını koruma görevini yerine getirmeye hevesli bir yargının elinde güçlü bir araçtır.[84] Çok fazla şey, yargının gerçek gelenekleri ve faaliyetlerine dayanır. Resmî bir anayasanın varlığı, bu geleneklerin şekillenmesine ve siyasi savunmasına katkıda bulunabilir. Fakat bu varlığından çok, onun kullanımına bağlıdır.

---

84 Bölüm 1'den hatırlanacağı üzere, varsayımlar kurumsal bağlamda rahattır. Bir görevleri de mantık kurallarınca gerekçelendirilmeyen kararları gerekçelendirmektir. Devamındaki kısa tartışma, anayasanın, kuvveti mahkemelere yönlendirme şekline odaklanır. Meclis ya da başka bir eylemle anayasayı değiştirmek için özel hükümlerin varlığına hiçbir yorum yapılmamıştır. Onların varlığı, yalnızca benim sonuçlarımı desteklemeye yarar.

En azından bazı anayasal haklar, öncelikle toplu faydayı resmî ya da gayriresmî kurumsal koruma araçlarıdır. Bu toplu faydayı, tanınabilir bireylerin çıkarlarının zarar vermesinden kaynaklanan hasara kadar korurlar. Bu, toplu faydanın korunmasının bu yönlerinin neden bireysel haklar meselesi olduğunu açıklar. Bir bireyi yaralamanın kamu mallarının idaresini ciddi anlamda aksattığı yerde, o hasar aynı zamanda topluma verilen hasar nedenidir. Bu yüzden, bu vakalarda, diğerlerini böyle hasardan sakınmaları için vazifelendirmek amacıyla yeterli araçsal gerekçe vardır. Bu, ayrıca, onların korunmasının neden yargının ellerine teslim edilebileceğini açıklar. Mahkemeler, özellikle, bir bireyin özel bir duruşu olduğu, ve sınırlı, kendine yeten gerçekler sıralamasına uyan tartışmalarla ilgilenmek için uygundur. Belirlenmesi uzun sürede toplumun tamamını etkileyen farklı alternatiflere dayanan meselelerle ilgilenmekte özellikle eli yatkın değildir.[85] Yaşlı biri için, emeklilik şeması hazırlamaktansa bir kazanın sorumluluğunu belirlemek, onların doğal işlem alanıdır.

Neden bir kişi, anayasal hakları, devletin farklı organları arasında siyasi gücü bölmek için kullansın peki? Neden bir kuvvetler ayrılığı mekanizması olarak kullanılsınlar? Birçok ülke, farklı sınıftan meselelere karar vermek için farklı yöntemler sağlamayı faydalı bulmuştur. Yaygın bir örnek, federal bir devlette, eyaletler ve federal devlet arasında kuvvetler dengesini değiştirmek için özel yöntemler yaratmaktır. Federal devletler, var olan siyasi kurumlar çerçevesinde yürüyen sıradan siyasi eylem, ve tam o çerçeveyi değiştiren siyasi eylem arasında ayrım yapar. İkincisi için özel prosedürler destekleme eğilimindedirler, bu prosedürlerin içinde sabit muhafazakâr önyargı vardır. Bu önyargı, anayasal değişiklikleri sonuçlandırmayı sıradan siyasi eylemden daha zor hale getirir.

Benzer bir şekilde, kişi, her ülkede, o ülkenin temel siyasi kültürü ve daha detaylı geçici uygulamaları arasında bir ayrım yapabilir. Temel siyasi kültür, çoğu zaman siyasi meselelere karar vermenin her iki yolunu (mesela bir federal sistem gibi) ve devletlerin ve bireylerin hakları ve görevlerini ilgilendiren bazı sabit ilkeleri içerir. Temel çerçeve ve geçici yönetmelik arasındaki ayrım bir derece meselesidir ve tam tanıma duyarlı değildir. Hiçbir meselenin ayrımıyla çakışmaz. Karar verme yönteminin bazı yan-

85 Yukarıdakilerden hiçbiri, belli ülkelerde bazı zamanlarda, mahkemelerin, en iyi merci olmadıkları sorunlarla ilgilenmeleri için cesaretlendirildiği ya da kendilerine bu yetkiyi verdiklerini inkâr etmek amacıyla değildir.

ları, memleketin siyasi düzenlemelerinin geçici kısmına, diğerleri temel çerçevesine, vs. aittir. Ayrım, siyasi sürece katılanların gözünde istikrar ve önem ayrımıdır.

Şeylerin doğasında, temel siyasi kültürün özellikleri, geçici uygulamalarından daha az değişime maruz kalır. Temel siyasi kültürün istikrarını, onu gündelik siyasetin baskısından bir yere kadar soyutlayan kurumsal düzenlemelerle korumak bazen tavsiye edilir ve hatta çoğu zaman tavsiye edildiği anlaşılır. Bu, iki meclisli bir yasama tarafından, ikinci meclisin görevlerinin bir parçası olarak siyasi kültürün temellerinin korunmasını belirleyen uygun rehberlerle yapılabilir. Değiştirilemez anayasaların kabulüyle, ya da siyasi kültürün temel yanlarını etkileyebildikleri yere kadar mahkemelerin gözlemlerini düzenlediği yasama ve idareyle ilgili eylemlerin yorumlarının varsayımıyla yapılabilir. Anayasal haklar bu sürece katkıda bulunur. Bir toplumun temel siyasi kültürünün kurumsal korumasının bir parçasıdırlar.

Bir hakkın özel yasama ya da anayasal bir önlemle sağlama alınmasının onu siyasi çekişmeden koparmaması, siyasi yaşamın olağan sözüdür. Bu yalnızca mahkemeler için meseleyi belirlemede daha büyük bir göreve yol açar. Mahkemelerin kendileri, siyasi etmenlere duyarlıdır ve onların kararları siyasi düşüncelere dayanır. Mahkemelerin siyasetin üzerinde olduğu ya da olması gerektiği söylemi pek de yanlış değildir. Bu yalnızca siyasetin dar bir anlayışına atıfta bulunur. Mahkemeler, gündelik siyasi baskıların boğuşmalarının üzerindedir ya da en azından öyle olmaları gerekir. Geçici modalara, nispeten dirençli olmaları gerekir. Anayasal meselelerde uzun süreli genel bir oybirliğini temsil etmeyi başarabilirler, hem de kazanan eğilimler varlığını halkın çoğunluğundan saklarken bile, ve değişim ateşinin onu siyasi kültürün dokusunu koruma ihtiyacına kör etmiş bir devletin yüzüne karşı bile. Mahkemeler, bu şekilde davranma yetisinde oldukları yere kadar, toplumu kendi iyiliği için vazgeçilmez olan devamlılığın ölçümüne ikna etmede paha biçilemez bir işlevi yerine getirirler.

Süreklilik, yerinde saymayla karıştırılmamalı. Mahkemelerin anayasaya verdiği özel koruma, değişmemesi için değildir. Sadece, sıradan siyasi değişimi belirleyenlerden başka, toplumsal işlemlere bir yanıt olarak değişmesi için tasarlanmıştır. Siyasalın daha geniş anlamında, içinde otoriter devlet organlarının tüm kararlarını içeren anlamında, anayasal meseleler, siyasi süreç yoluyla değişime tabidir, ya da olmalıdır. Anayasanın –bir fay-

daysa eğer[86]– toplu bir fayda olan temel siyasi kültürün varlığını da etkileyeceği gerçeği, onu siyasi eylem için uygun bir konu olarak kabullenmek için ilk bakışta bir nedendir, her ne kadar bazen yapılabilecek tek doğru siyasi eylem, hiçbir şey yapmayıp belli bir alanı siyasi müdahaleden muaf tutmak olsa da.

Liberal anayasal hakların sağlamlaştırılması savı, o halde, birçok kaynaktan türer. İlk olarak, hakkın hizmet ettiği hak sahibinin çıkarı vardır. Eğer onun korunması, eylem için geçerli bir neden olmasaydı, o zaman bu vakalarda haklardan bahsediyor olmazdık. Fakat hak sahibinin çıkarı, kendi içinde, yukarıda örnek olarak kullanılan çoğu hak durumunda, bu koruma seviyesini gerekçelendirmek için yetersizdir. Onu alır çünkü belli bir siyasi kültürün korunmasında, çeşitli kamu ya da toplu malların korunmasında araçsal olarak faydalıdır. Son olarak, çeşitli ülkelerde, koşulları ve siyasi kurumlarının diğer özelliklerinden dolayı, insanların gerektiği gibi davranmasını sağlamanın en iyi yolu, örneğin, onların bu çıkarlara en uygun şekilde saygı göstermesi gibi, çoğu insanın ve bazı siyasi kurumların, o çıkarların tam olarak hangi görevleri gerekçelendirdiğine kendilerinin yargı getirme hakkını kısıtlayan iş bölümü yoludur. Bu çıkarlar için uygun tanımayı güvence altına almanın en iyi yolu, uygun ağırlıklarıyla ilgili kararı, yapısı ve çalışma şekli ile görev için en münasip olan birkaç uzman kuruma hapsetmektir.

Bu son nokta tabii ki, tüm kurumsal hakların gerekçesi için ortaktır. Yani tüm yasal haklara, gönüllü dernekler kuralları altındaki haklara, vs. açıklamasına uygulanır. Tüm kurumsal haklar, bağımlılık tezine uyumlu olarak, insanların otoritenin müdahalesinden bağımsız olarak karar vereceklerinden, onlara uygun nedenlere boyun eğmelerini sağlayacak şekilde davranma görevi olan bir otoritenin yönetimine tabidir. Otoritenin, diyelim ki, onlara yasal tanıma vererek ahlakî haklara saygı duyan davranışı güvence altına almaya çalıştığı o anlarda, otoriter müdahale, hak ve hizmet ettiği çıkar arasına bir sınır koyar. Kişinin yasal hakkı vardır çünkü otorite, kişinin, diğerlerini görevlendirmesini gerekçelendiren bir çıkarı olduğunu beyan etmiştir. Kişi, otoritenin bu beyanı hatalı bile olsa, o yasal hakka sahiptir. Fakat otorite meşrudur ve beyan ettiği yasal haklar (ahlakî olarak)

---

86 Bu kısımda resmedilen konumu düşünerek, kısmın konusunun, yasal sistemin uygun ağırlık verdiği toplumlarda temel hakların güçlendirilmesinin, düzgün gerekçelendirmesi olduğunu hatırlamak önemlidir. Burada az ya da çok adaletsiz bir anayasaya verilecek uygun bir yanıta dair hiçbir şey ima edilmemiştir.

geçerlidir, ama yalnızca onların hükmünün tanınmasının, kişinin doğru mantıkla uyumunu iyileştirme olasılığı var ise.

Kurumsal hakları gerekçelendiren çıkarlar ve onların gerekçelendirdiği kurumsal haklar arasındaki bu boşluk, bazıları tarafından yanlış algılanmış olabilir. Bazı insanların, haklar çıkarlara hizmet ederken, hizmet ettikleri çıkarların üstünde ve üzerinde gücü olduğu görüşünü neden ilgi çekici bulduğunu açıklayabilir. Hakların ağırlığının daha fazla olduğunu düşünmüştürler. Aslında haklar, tam da çıkarın sahip olduğu kuvvete sahip olmalı. Ama kurumsallaştığında, kurumun meşru otoriteye dayandığını farz edersek, kişi, otoritenin çıkarından ayrıştığında, çıkarın uygun ağırlığına dair kendi yargısıyla hareket etmekte hür değildir, çünkü etse, etmediği zamandan daha sık hatalı olurdu.

Temel liberal haklar, özel korunmayı ve tanınmayı hak eder: bilinen yasal korumanın üzerinde ve üstünde yasal-kurumsal koruma hak eden geçerli ahlakî haklardır, çünkü ahlakî olarak değerli siyasi kültürlerin bir parçasını oluşturması gereken değerleri ifade ederler; ve ilgili ülkenin koşullarının, bu haklar tarafından kapsanan meselelerin yönetimi için özel yöntemler yaratılmasını uygun hale getirdiği ölçüde ve siyasi kültürlerinin bu yanlarının korunması ve kademeli gelişimi için böyle bir korumayı hak ederler.[87]

Bu sonuç, bir insan hakları teorisi değildir. Bu, yalnızca, böyle bir teoride baskın olması gereken bakış açısının ifadesidir. Bu, temel hakların anlaşılması gerektiği ayrıcalıklı şekil midir? Her yasal kurum bir defa var olunca, yaratılmasını ya da devamlılığını gerekçelendirmeyen amaçlar için bazen gerekçeli olarak kullanılabilir. Belli hakların güçlendirilmesi uygulaması, bazen meşru olarak, uygulamanın kendi gerekçesine ait olmayan tesadüfi hedeflere erişmede kullanılabilir.

Zor olan soru, tercih edilen konumun belli haklara uygunlaştırılması uygulamasının kendi varlığınca ek zeminlerde şu ana kadar çerçevelenen

---

87 Bizim kaygımız, savunulması liberal siyasi ahlakın ayırt edici özelliklerinden biri olan haklarlaydı. Bir parça, aynı savlar, kişisel haklara özel anayasal koruma vermenin, ne zaman ve nerede hak olduğu konusunun temelini belirlemeye kadar genişletilebilir. Bir noktaya kadar bunlar, bilinen liberal haklardan daha bireyselci olmalarında farklılaşır. Öncelikle içsel olarak değerli olan hak sahibinin çıkarına verdikleri korumayla gerekçelendirilirler ve halk kültürüne hizmetleriyle değil ya da liberal haklarla aynı derecede değil. Fakat, onlar da, yalnızca, bu hakların korunmasıyna muhtemelen en büyük başarıyla ilgilenebilecek muhtemel kurumların mahkemeler olduğu ülkelerde, güçlendirilmiş anayasal haklar olurlar. Yani, bu temel ahlakî haklar durumunda bile, anayasal ehemmiyetleri, gerekçeli olduğunda, yalnızca kısmen ahlakî önemlerinden dolayıdır. Çok geniş bir boyuta kadar bu siyasi uygunluk meselesidir.

düşüncelerden bağımsız olarak gerekçelendirilip gerekçelendirilemeyeceğidir. Bu kitabın savının şu ana kadarki geliştirilme şekliyle ilgili bir muhtemel endişe kaynağı, güçlü bir sonuççu ruh ve sonuççu olmayan düşüncelere dayanan mutlak haklar ve görevler olduğu görüşüne aleyhtar olmasıyla dolu göründüğüdür. Şimdi bu meselenin sınanmasına dönmek zorundayız.

IV. Toplum ve Değer

Bir siyasi özgürlük doktrini oluşturmak için birçok girişim sınanmış ve kusurlu bulunmuştur. Onların sınanması, diğerlerinin yanı sıra baskı ve baskıya olan hassasiyetimiz, hakların doğası, bazı toplu faydaların değeri ile geniş ve dar ahlak arasındaki ilişkiyi de ilgilendiren çeşitli yollar açmıştır. Bu kitabın son kısmı, hepsini bir araya getirecek ve siyasi özgürlük ve onun toplumumuzdaki uygun görevinin değerine dair bazı sonuçlara varacaktır. Orada açıklanacak olan görüş tanıdıktır. Özgürlüğün mükemmeliyetçi bir görüşüdür, çünkü kişisel siyasi özgürlüğü, iyi yaşamın bir tarafı olarak kabul eder. Kişisel özerklik ve değer çoğulculuğundan türeyen bir özgürlük görüşüdür. Özgürlük değerlidir, çünkü ideal özerk bireylerin kendi yaşamlarını çok sayıda değerli seçenek arasından ilerici seçeneklerle yaratmalarının doğal sonucudur ve öyle olduğu yere kadar değerlidir. Özgürlüğün kişisel özerklik ve değer çoğulculuğu fikirlerinden oluştuğu algısı tanıdıktır ve oldukça popüler hale gelmiştir. Eğer öyle olmasaydı, liberalizmin bir yorumu olarak nitelenemezdi. Fakat yakın zamanda, etkileri altına girenler için anlaşılmaz olmak dışında her şey haline gelen ahlak felsefesindeki akımlar, güç toplamış ve popülerliğini genişletmiştir. Araçsal usçuluk ve sonuççu ahlak teorileri, işlevsel düşüncede tek kullanılanlar olması gereken güdümlü ve kısıtlı bir kavramlar dizisi dayatır. Çoğulculuk ve özerkliğe dayanan liberal düşüncenin geleneksel duruşunun değerini anlayabilmek için, bu teorilerin getirdiği zincirlerden silkelenip özgürleşmek gerekli. Bu görev, Kısım 4'e aittir. İşlevsel usçulukla ilgili bazı temel meselelere değinir. Özellikle de, işlevsel düşüncenin seyreltilmiş bir anlamda ya sonuççu olmayan ya da sonuççu olduğunu, ve kişisel tercih ve toplumsal şekiller arasında bir dengeye dayandığını gösterme amacında, kişisel iyiliğin bazı yanlarının bir tanımını sağlar.

11. SONUÇÇULUK: GİRİŞ

Sonuççuluğun yararları ve kusurlarının genişletilmiş bir tartışmasına başlamak için iki neden vardır. Kapsamlı bir şekilde incelenen tek sonuççu ahlak olan faydacılık, bazı çevrelerce devlet müdahalesinin büyümesiyle ve onun bireysel özgürlük üzerine gittikçe yükselen saldırganlığıyla özdeşleştirilir oldu. Faydacılığın, İngiliz liberalizminin beşiğinde olduğu doğrudur. Fakat farklı toplumsal koşullar göz önünde bulundurulduğunda gayet hürriyet karşıtı sonuçlara yol açabilecek soyut bir ahlak teorisidir. Eğer öyleyse, ve eğer faydacılık anlamlıysa, o halde liberalizm, bizim günümüz ve çağımız için uygunsuz olarak kınanmış olarak durur. Birçok liberal yazar, liberalizme olan güvenlerini, faydacılığı ve sonuççu ahlakları genel olarak reddetme üzerine dayandırırlar. Bilhassa sonuççuluğun reddi, bazen, hak temelli liberalizmle özdeşleştirilir. Bu sayede sonuççuluğun delilleriyle ilgili anlaşmazlığın incelemesi, doğrudan bu kitabın tahminleriyle alakalıdır.

Bunun ötesinde sonuççuluğun ya da onun reddinin, herhangi bir ahlakî ya da siyasi sav için geniş kapsamlı sonuçlarının olduğu gerçeği yatar. Burada, sonuççuluğun sınırlarıyla ilgili varılacak çıkarımların anlattıkları, kitabın son kısmındaki savlarla tekrarlanacaktır.

Bu sayede, sorunla yüzleşmek için bolca neden vardır. Bu yüzleşme, sonraki iki bölümde bizim değer algımızın genel bazı yönlerinin sınanmasına yol açacaktır. Ahlakın, bireylerin iyiliğinin ilerletilmesiyle ilgili olduğu düşünülür. Çoğulculuğun savunulması ve özerklik, bizim bireysel iyilik kavramımızın bir açıklamasına davetiye çıkarır. Yalnızca bu meseleleri inceleyerek, sonuççuluğun ahlak için ne kadar yeterli bir çerçeve çizdiğini açıkça görebiliriz. Şimdiki bölüm, sahneyi hazırlamaktan çok fazla bir şey yapmaz.

a. Sonuççuluk: Bazı Ortak Temalar

Sonuççuluğu reddetmek, bir eylemin sonuçlarının, o eylemin icrası lehine ya da aleyhine sunulan nedenler arasında yer aldığını iddia etmek değildir. Bu, bazı geçerli eylem nedenlerinin, sonuççu bir yoruma duyarlı olmadığı ve bu yüzden de pratik aklın sonuççu teorisi içinde yer bulamayacağı anlamına gelir. Öte yandan, bu, göründüğü kadar anlaşılır bir mesele değildir. Sonuççuluğun özünü şekillendiren bir tek fikir, sonuççu bakışın ayrılmaz bir parçası olarak evrensel kabul edilen hiçbir fikir yoktur. Sonuççuluğun reddi ya da inkârıyla ilgili konuşmak, bu yüzden, nitelikli bir manada anlaşılmak zorundadır. Sonuççuluğu eleştirenlerin çoğu zaman meşru bir şekilde iddia edebilecekleri tek şey, onunla genelde ilişkilendirilen birkaç doktrinin tüketilmesidir. Sonuççulukla ilişkilendirilen daha yaygın yedi özelliği sıralayacağım. Bazıları, sıraya ekleme yapmak isteyebilir. Diğerleri, sonuççuluğun baş fikirlerini farklı yapı taşları halinde incelemeyi tercih edebilir. Çoğu sonuççu, sıralanan özelliklerden daha azını kabul eder, ama hangilerinden sakınılıp hangilerinin ekleneceğinde anlaşamazlar. Yine de bu sıra, tarihsel olarak sonuççulukla ilişkilendirilmiş fikirlerin kapsamlı bir numaralandırmasıdır. Dahası, başta gelen fikirleri bu şekilde tanımlamak, sonradan gelen sava da yardımcı olur.

1. *Katı Sonuççuluk*: Herhangi bir eylemin yapılmasının lehine ya da aleyhine olan nedenler, o eylemin yapılmasının ya da yapılmamasının doğuracağı ya da doğurabileceği sonuçlardır. Bir eylemin lehine ya da aleyhine olan nedenlerin ağırlığı, onun sonuçlarının değerinin bir işlevidir.
2. *Kıyaslanabilirlik*: Tüm nedenlerin gücü kıyaslanabilir (ya da ağırlığı, ya da önemi – bu terimler birbirinin yerine geçecek şekilde kullanılacak). Onlar ve herhangi bir kombinasyonları, ağırlıklarına göre sıralanabilirler.
3. *Aktör Tarafsızlığı*: Tüm muhtemel sonuçların değerlendirmesi aktör-tarafsızdır. Yani tüm aktörlerin bakış açısından, iki durumun kıyaslanabilir değeri aynıdır.
4. *En üst düzeye çıkarma*: Bir eylem, yalnızca ve yalnızca, yapılması, değeri (ya da beklenen değeri) en üst düzeye çıkarıyorsa doğrudur, yani yalnızca ve yalnızca aktöre açık olan eylem seçeneklerinden en az herhangi birinin (beklenen) değeri kadar yüksek bir değere sahipse.
5. *Şeffaflık*: İçsel değerler şeffaftır. Yani, (i) bir durumu değerli yapan özellikler, onu bir kişi ya da başkası için iyi yapanlardır, ve (ii) bir

özellik, yalnızca, normal şartlar altında, kendisi için iyi olan kişi (ya da başka bir canlı) onun varlığından mutluysa ve varlığını yokluğuna tercih ediyorsa içsel olarak iyidir.

6. *Olumsuz Sorumluluk I*: Bir eylemin önceden görülen ve kast edilen sonuçları, değerlendirilmesiyle eşit derecede ilişkilidir.
7. *Olumsuz Sorumluluk II*: Bir eylemi değerlendirirken, yapanın (olası ve gerçek) ihmallerinin sonuçları, (olası ve gerçek) katkılarının sonuçları kadar sayılır.

Son üç özelliğin, sonuççuluğun kişileştirilmesine ait olmadığı düşünülebilir. Neyin en iyi olduğu hakkında mantığın yapısını değil, değerin karakterini ve sorumluluğun koşullarını ilgilendirirler. Ama çoğu sonuççu tarafından genel kabulleri ve çoğunun, onlar ve diğer sonuççu özellikler arasında ayrım yapmadıkları gerçeği, onları da buraya dâhil etmeyi faydalı kılar.

"Sonuççuluk" terimi üzerine düşünme, kişinin yalnızca özelliklerden ilkiyle özdeşleşebileceğini hissetmesini sağlayabilir. Buna rağmen çoğu sonuççu, bu koşulu terk etmeyi kabul eder. Böyle yapmak için anlamlı nedenleri vardır. İlk koşul, herhangi bir eylemin ya da eylemsizliğin başka bir eylemin sonucu olmadığı sürece içsel olarak iyi ya da kötü olabileceğinin inkârına yol açar. Böyle bir görüş sürdürülemez. Onu savunmaya kalkışmak, eylem algımızın biçimsizleşmesine yol açar. İnsanlığı yok etmek, içsel olarak kötü değil midir? Öyle olmasına izin vermek ve yine de ilk özelliğe tutunmaya devam etmek, insanlığı yok etmenin (muhtemel) bir eylem olduğunu inkârı gerektirir. Yalnızca düğmeye basmak ya da belki de kasları çalıştırmak, veya hatta sadece niyet şekillendirmek ya da istemek gibi şeylerin, muhtemel eylemler olarak sayılmasına izin verilecektir. Bizim eylem anlayışımıza uygulanan şiddetten oldukça uzak olarak, bu çaresiz aracıların ilk koşulu kurtarmakta başarılı olacağı mümkün değildir. Bir kişi yalnızca iyi niyetin kendi içinde iyi olduğuna inanmasa bile, bazen iyi niyetler oluşturmanın içsel değerini kabul edebilir.

Bunlar ve benzer sorunlar, basit bir kurmacayı üstlenerek, bir kişinin bir eylemi, bir kişinin o eylemi yapmasının sonucu olarak yaptığı gerçeği ya da durumunu kabul ederek, çok kişinin serimizdeki ilk özelliği terk etmesine ikna etmiştir. Bu, bazı filozofların içeriği göz ardı ederken yalnızca sonuçların sayıldığı, inancının görünüşüne bağlı kalmalarına olanak sağlamıştır. Arada bir, bu, gereksiz sözlü bir anlaşmazlık doğurmuştur. Diğerleri, farklı sözlü araçlarla aynı etkiyi sağlayan ilk koşulun yeniden yapılandırılmasını desteklemiştir. Ama genel olarak kişinin ilk koşulu, eylemlerin

içsel değerinin, onların yapılmasının nedeni olmasına izin veren ya da basit kurgu yardımıyla onu elinde tutan bir yeniden yapılanma lehine terk etmesinin önemi olmadığıdır.

Hepsi olmasa bile birçok sonuççu tarafından terk edilen bir başka özellik, yukarıda dördüncü ilkede tarif edilen, en üst düzeye çıkarmadır. Bunu, saf en üst düzeye çıkarma olarak isimlendirmeme izin verin. Ondan uzaklaşma, karşılıklı uyumlu iki yönde olmuştur. Biri bağımsız bir dağıtıcı bileşenin tanımına doğrudur, bu sayede değeri en üst düzeye çıkarır, kendi içinde takip edilmesi gereken bir iyiyken, diğer şeyler de eşit olduğundan değerin dağıtımını eşitlemek, daha kötü durumda olanların çoğunun durumunu iyileştirmek, vs. gibi amaçlarla rekabet etmek zorundadır. Yine de dağıtımsal ilkeler, belli ilişkisel durumların korunması ve yüceltilmesiyle ilgili olarak yorumlanabilir. Bunların daha sonra zenginlik, itibar, ya da istenen desende kişi her neyin dağıtılmasını görmek istiyorsa onun eşitliğinin ilgili durumunun içsel iyiliğini varsaydıkları düşünülmektedir. Böyle anlaşılınca, sade sonuççulukla bağdaşabilirler. (Saf) en üst düzeye çıkarmadan uzaklaşan ikinci yön, dolaylı en üst düzeye çıkarmaya doğrudur. Eylemin doğruluğu, onun beklenen değeriyle değil, eylem için başarılı bir şekilde pratik kılavuz hizmeti verme kabiliyetiyle belirlenmiş bir dizi alternatifin, en iyisi olarak yargılanan, bir eylem kuralına uyumuyla, ve bunlara sadık bağlılığın mı yoksa muhtemel bağlılığın mı en üst düzey (ve dağıtımsal) sonuçları elde edip edemeyeceğiyle yargılanır.

Daha radikal olarak, bazen ya da daha doğrusu her zaman, bir kişinin en üst düzeye çıkarıcı şekilde hareket etmesine göz yumulurken, böyle yapılmamasına da izin verilebileceği tartışılmıştır. Bunun yerine kişi, tüm arzulanabilir durumun bir alt sınıfını yücelten, ya da belli eşik koşullarını karşılayan (durumu kötüleştirenlerden sakınırlar, vs.) şekillerde hareket edebilir.[1]

Kendisini sonuççuluğu reddetmiş ilan edenlerin çoğu, öncelikle aktör tarafsızlığını eleştirmeye yoğunlaşmıştır. Diğerleri, genellikle, olumsuz sorumluluk doktrinine odaklanmıştır. Sonraki iki bölümde tartışma odağı farklı olacaktır. Değer şeffaflığı ve kıyaslanabilirlik üzerine yoğunlaşılacaktır. Bana öyle görünüyor ki, insanları etmene bağlı ilkeleri benimseme-

---

1 Hem benim 'İzin ve Gereksizlik (Permission and Supererogation)', American Journal of Philosophy, 12 (1975), 161, ve S. Scheffler, *Sonuççuluğun Reddi (The Rejection of Consequentialism)*, Oxford, 1983, uygun koşullarda en üst düzeye çıkmaya izin vermeme durumunu destekler. M. Slote'ın *Sağduyu Ahlakı ve Sonuççuluk (Common Sense Morality and Consequentialism)*, Londra, 1985, bir tür eşiğin en üst düzeye çıkarılmasını savunur.

ye iten birçok kaygı, kıyaslanabilirliğin çöküşünün ne kadar geniş alana yayıldığı, ve şeffaflık tezinin ne kadar yanlış algılandığı fark edildiğinde, aslında etmen bağımsız ahlak içinde tamamen karşılanmıştır. Yine de, ne bu ilkeleri terk etmenin etmen bağımsızlık için sonuçlarını ne de olumsuz sorumluluk tartışması için önemli görünen imalarını inceleyeceğim. Şimdi, sahneyi, eşölçülebilirlik ve değer-şeffaflığı tartışmasına hazırlamak üzere, sonuççuluğa karşı ilerletilmiş daha kuvvetli savların bazılarının bir değerlendirmesine döneceğiz.

b. Kişilerin Ferdiyeti: Ödün Verme

Benim bildiğim kadarıyla Rawls, faydacılığın, kişilerin özgünlüğünü kabul etmemesine karşı itirazı ilk yapan kişiydi.[2] Faydacılığın, onun karşı çıkıyor gibi göründüğü yanı, onun denge özelliğiyle ilgilidir, yani bölüştürmede kimin daha fazla fayda sağlayacağına bağlı olarak, bir kişiden alıp başkasına verme istekliliğiyle. Bu, itirazın özellikle faydacılığa karşı değil, fakat bir sınıf sonuççu teoriye karşı, kıyaslanabilirlik ve etmen bağımsızlığı varsayımlarına katılan ve bağımsız bir dağıtımsal ilke getirmeyenlere karşı olduğunu gösterir.

Yine de kıyaslanabilirlik ve etmen tarafsızlığının kişilerin ferdiyetini ne anlamda göz ardı ettikleri açık değildir. Bir kişinin iyiliğini, bir diğerine karşı dengelemeyi gerektirdikleri doğru. Ama eğer sonuç, iyi kişinin kurban edilmesiyse, bir başkasının iyiliği için kurban edilir. Bunun, bir kişiye iyi bir şey verirken onu başka iyi bir şeyden mahrum bırakma şeklinde bir alışveriş dengesi olduğu söylenir (örneğin buzdolabı alacak ama televizyonunu kaybedecek), kişiye iyi bir şey vermek için ondan başka bir tanesini alarak (buzdolabını vermek için televizyonunu almak), ikincisinde insanlar arasında sınırların ötesinde alışveriş yaptığımızı fark etmeyerek. Bu sınırlar, iddiaya göre, sonuççu hesaptan gelir.

Sonuççu buna, adilce, alışverişin kişiler arasında olduğu gerçeğinin hesaba katıldığı cevap verebilir. Yukarıdaki iki örneğin sunumu, yanlış yönlendirircesine benzer görünmelerini sağlamış, ve aralarındaki büyük farkı gizlemiştir. Bir kişi için, diyelim ki buzdolabının değeri onun genel durumuna bağlıdır. Bir kişi için buzdolabı ve televizyonun değerini kıyaslamak için onun durumu hesaba katılır. Bu yüzden kıyas, her halükârda bir şeye sahip olacağı gerçeğine duyarlıdır. Malların iki kişiye olan değerine

---

2 *Bir Adalet Teorisi (A Theory of Justice)*, sf. 27, 29.

hüküm getirirken, kişi, malların her kişiye olan değerini, o kişinin genel durumu ışığında belirler. Onların durumunda bir şey ve hiçbir şey arasında bir tercihtir bu, ve bu yeniden dağılımın çıkarımlarını etkiler. Yani, alışverişin kişisel sınırların ötesinde olduğu gerçeği, malların değerinin ikinci örnekte hükmedildiği şekilde yansıtılmıştır. İlkinde olduğu gibi bir değil iki kişinin de bakış açısından hesaplanır.

Bu yanıtın, Rawls'un esas itirazını karşıladığı görülür. Bazıları, bunun yine de yetersiz olduğunu hissedecektir. Bu yanıtın, sonuççu düşüncenin yakaladığı içsel ve kişiler arası alışverişler arasında resmî bir fark gösterdiğini kabul edecekler. Yine de bu farkın böyle alışverişler arasındaki farkla ilgili bütün sezgilerimizden sorumlu olmadığında ısrar edeceklerdir. Zorluk şudur ki, bir kişi böyle sezgilerin yalnızca gerekçelerinin bazı teorik açıklamaları ışığında ve onların işlevsel düşüncedeki yerinde değerini anlayabilir. Rawls tarafından böyle bir hesap sağlanmamıştır. Belki de onun bütün adalet teorisi böyle bir hesaptır. Fakat, kaynaklarının açıklaması ya da görevinin anlaşılması veya geçerliliğine hizmet etmek için, sezgilere çok uzaktan ya da dolaylı olarak bağlıdır.

Nozick, öte yandan, sonuççuların, kişilerin ferdiyetini göz ardı ettiği iddiasını destekleyecek ek nedenlere sahip gibi görünür. Bize hatırlattığı, "Bireyler amaçtır yalnızca araç değildir şeklindeki Kantçı ilkedir; kendi rızaları olmadan bir amacın elde edilmesi uğruna kurban edilemez ya da kullanılamazlar".[3] Bu, bir başkasının çıkarı için, biri üzerinde fedakârlık vazifesi dayatılması ihtimalini engeller gibi görünüyor. Bir kişi başkalarının iyiliği için gönüllü olarak kurbanlar verebilir. Bunu, bunun ahlakî olarak yapılacak en iyi şey olduğuna inandığı için yapabilir. Ve böyle düşünmekte haklı olabilir. Öyle ki, kimse, onu, fedakarlıkta bulunmaya zorlama yetkinliğinde değildir. Böyle yapmak, bir başkasının amacı için ona araç muamelesi yapmaktır. Bunu kimse asla (devasa faciaları hariç tutarak) yapamaz.

Peki neden? Kişi, Kantçı ilkenin kendi içinde bir yanıt olduğunu söyleyebilir. Nozick, bu ilkenin kapsamını açıklarken bir adım ileri gider. Bilhassa, şu şekilde özerk mahlukata uygulandığını belirtir: "Bir kişinin bir büyük plana uyumlu olarak yaşamını şekillendirmesi, onun kendi yaşamına anlam vermesidir; yalnızca kendi yaşamını şekillendirme kapasitesinde bir kişi anlamlı bir hayata sahip olabilir ya da o uğurda uğraşabilir."[4] Nozick, Kantçı ilkenin bu tür kişilere uyduğunu ve bu tür kişiler olduklarından dolayı onlara uyduğunu belirtir.

---

3 Anarşi, *Devlet ve Ütopya (Anarchy, State and Utopia)*, sf. 31.
4 Ibid., p. 50.

Nozick'in konumuyla ilgili zorluk şudur; böyle kişilerin yapmaya mecbur olduğu herhangi bir fedakârlık, eşit derecede anlamlı bir yaşam mücadelesi veren diğerlerinin lehinedir. Bu, bir etmenin kendi çıkarlarını, hatta hayatını bile bir başkası için feda etmesinin neden doğru, hatta zorunlu olabileceğidir. Fakat o zaman, kendisine, başkalarının çıkarlarını koruma ve yüceltilmesinde bir araç muamelesi yapmıyor mu? Eğer Julia kendisine böyle davranıyorsa, bir başkası –diyelim ki Rachel– aynı nedenle ona aynı şekilde davranamaz mı? Julia'nın, bir başkasının çıkarları için kendisine bir araç gibi davranılmasına izin verdiği, hatta bunun gerektirildiği göz önüne alındığında, neden Rachel'ın da, Julia'ya ahlakî olarak doğru olanı yaptırmasına izin verilmez, Julia'nın bir başkasının çıkarı için kendi çıkarlarını feda etmesi ve bu sayede ona yalnızca bir araç gibi davranılması zemininde? Nozick'in cevabı tabii ki şudur; Rachel, Julia'yı kendi (Julia'nın) çıkarlarına karşı hareket ettirebilir, Julia'ya bu davranışı gönüllü yaptırdığı sürece. Örneğin, bir kişinin içinde yalnızca ahlakî olarak doğru olanı yaparak tatmin olabilecek arzuları teşvik etmek hoş görülebilir. Bunlar, bir kişinin başarılı komşularına olan kıskançlığı, cinselliğe düşkünlüğü, vs. sömürerek uyarılabilir. Fakat baskı, kandırma ve benzer araçlar hakları ihlal ettiğinden dâhil değillerdir. Bu kitapta ya da Nozick'in yazılarında, insanları belirli şekilde davrandırmak için neden bazı araçlara izin verilip diğerlerine verilmediğine dair bir açıklamaya rastlamayız.

Kantçı gelenek, Nozick tarafından desteklendiği görülemeyen bir yanıt önerir. Belki de bir kişinin, bir başkasına bir davranışı yaptırmasının ya da yapmaktan alı koymasının tek yolu, onu, doğru olanın bu davranış olduğuna ikna etmektir. Bu düşünce dizisine göre, aktörün konumu, dışarıdan geleninkiyle aynıdır. Bir kimse, yanlış nedenlerle yapması gereken şeyi yapıyorsa, kendisini istismar ediyordur, ve ahlak yasasına uymuyordur. Aynı zamanda, bir kişinin cinsel açlığını, ya da komşusuna olan kıskançlığını sömürerek kışkırtmak, onu baskı altına almasa da yanlıştır. Böyle bir durumdaki bir zorluk, ahlaksız kişilere, dışarıdan gelecek baskıya karşı dokunulmazlık sağlamasıdır. Bir katili cezalandırmak doğru olabilir, çünkü Kantçı ilkelere göre cezalandırılmayı hak ediyordur. Fakat kimse onu cinayetten alıkoyamaz, eğer davranışının ya da niyetlerinin caniliğine ikna olmazsa. Bu zorluğu aşmanın bir yolu, ahlakî olarak yanlış yapan, ya da ahlakî vazifesini ihlal eden kişinin, dışarıdan müdahaleye karşı, haklarından ya da bazı haklarından feragat ettiğini kabul etmektir. Bu görüş, bütün resmi değiştirir. Kişilere nasıl muamele edileceğine dair getirilen kısıtlamalar, şimdi, ahlak yasasıyla (ve onun parçalarıyla) uyumu koşuluna bağlı

olarak anlaşılıyor. Öyleyse, sonuççular ve Kantçılar arasında tanımladığımız anlaşmazlık büyük oranda çözülmüştür. İnsanlar, diğerlerinin uğruna fedakarlıklar yapmalı. Eğer gönüllü olarak yapmıyorlarsa bu yanlıştır ve fedakârlık onlara zorla kabul ettirilebilir. İkisi de, ahlakî bir ihlali, her ne kadar küçük olursa olsun, tüm suçluların haklarının alınmasına gerekçe olarak kabul etmeyecek. Suç ne olursa olsun, ikisi de suçlunun haklarını bozmadan muhafaza etmesini kabul etmeyecek. Detaylar üzerinde anlaşamayabilirler. Ama ne birinin sonuççu öğretisinde, ne de diğerinin onu reddinde böyle bir anlaşmazlığı sürdürmek için bir şey vardır.

Her ne kadar Nozick yukarıda anlatılan Kant'tan esinlenmiş düşünce dizisini takip etmese de, onun görüşü de aynı muhtemel katile dokunulmazlık sağlama yükümlülüğüyle başa çıkmak zorundadır. Onun çözümü, daha çok, az önce bahsedilen basit çözüm gibidir. Katilin, ihlal ettiği ya da niyet ettiği ihlaliyle haklarının bazılarından feragat ettiğini beyan eder. Aynısı, hırsızlık, mülke tecavüz, vs. için de geçerlidir. Nozick'in teorisi, onun yukarıdaki ilk alıntısında göründüğü gibi, bir kişinin, bir başkasının çıkarı için kendi çıkarını feda etmeye mecbur edilemeyeceği görüşünü beraberinde getirmez. Buna zorlanabilir, eğer bu ikinci kişi, ilkinin onun çıkarına hizmet etmesi gibi bir hakka sahipse, ve bu yüzden de birinci kişinin böyle yapmak için bir görevi varsa. Bir kişinin çıkarlarının ne kadarını diğerlerinin faydası için feda edebileceğini belirleyen, bir kişinin diğerine olan ahlakî sorumluluğunun sabit teorisidir. Nozick, halihazırdaki sonuççu teorilerin başkalarına karşı sorumluluğu yeteri kadar hesaba katmadıklarını düşündüğünü açıkça belli etmek için yeterince şey söylemiştir. Fakat bizim bu yargıyı paylaşmamız için çok az neden sağlamıştır.

Şu ana kadar sav, kişilerin ferdiyeti kavramında her ne geçerli içerik var ise, bunlarda sonuççu olmayan etkilerin olmadığını söylememiştir, öyle bir niyeti de olmamıştır. Bu yalnızca, Nozick tarafından hatırlatıldığı üzere, Kantçı söylemin böyle imalar açığa vurmadığını göstermiştir, çünkü onun anlamı, bir kişinin ahlakî bir vazifesi yoksa bir başkası için kendi çıkarlarını feda etmeye zorlanamayacağından fazlası değildir.

Belki de sonuççulukla birlikte ahlakî kaygı kaynaklarının bazılarını düşünerek yeni bir başlangıç yapmalıyız. Bir kişi, dondurmaya erişebilmek için masum, sağlıklı bir insanın katledilmesine onay verdiği gibi saçmalıklara yol açtığı gerekçesiyle, kıyaslanabilirlik varsayımıyla ilgili huzursuzdur. Bir kişi için bir külah dondurmanın değeri, cinayeti gerekçelendirmez, iki kişi için iki külahın değeri de birinin cinayetini gerekçelendirmez. Fakat ne kadar çok insan varsa, her birine bir külah vererek o kadar değer güvence

altına alınır. Savın devam ettiği şekliyle, sonuççu mantık, eğer dondurmayı almanın tek yolu buysa bir noktada cinayetin gerekçelendirileceği, hatta gerekli olacağı görüşüne bağlı kalır. Tek kaçış yolu, masum bir insanın yaşamına mutlak ağırlık verip bu sayede hiçbir serinletici dondurma külahının insan yaşamına üstün gelmemesini sağlamaktır. Benzer mantık zincirleri de kişinin ağır fiziksel hasar, tecavüz, dostlara ve ülkeye ihanet (ahlakî olarak uygunsa) ve daha birçok şeye sonsuz ağırlık atfetmesine sebep olacağından, bu kaçış yolu eşit derecede tatsızdır (sonuççular için). Herhangi birileri arasında alışveriş ihtimalini inkâr eder. Sonuç, sonuççuluğu, ismi hariç tümden terk etmeye eşdeğerdir.

Böyle itirazların üstesinden gelmek için şunlar önerilmiştir;[5] faydalar ve zararlar aciliyet seviyelerine göre sınırlandırılmalı ki, bir seviyeye ait olan, kendi seviyesine ait olan faydalara karşı bir alışverişe tabi olurken, kendinden düşük seviyelerdeki faydaların herhangi bir kombinasyonundan sözcüksel olarak üstün, ve daha üst seviye faydalara karşı da sözcüksel olarak daha düşük olabilsin.

Bu aracın başarısı, belirtilen türdeki zorlukların hepsiyle, kendisinden kaynaklı yeni çelişkiler üretmeden başa çıkabilme yetisindedir. Bunun yapılamayacağı, ikna edici biçimde savunulmuştur, örneğin bizim çoğu mantıklı ağırlık kararımız böyle bir sistemleşmeye karşı gelir.[6] Böyle savlar, tabii ki yalnızca ikna edicidir. Daha büyük bir hayalgücü onları yenebilir. Onların kuvvetini güçlendirmek için, yargılarımızın neden böyle bir yapılanmaya karşı çıktığına dair bir açıklamaya, ve bu yargıları geçerli kılacak, ve yalnızca cehaletin, mantıksızlığın ya da ahlakî hissizliğin ürünü oldukları şüphesini ortadan kaldıracak bir açıklamaya ihtiyaç duyarız.

Bu şüpheler, en üst düzeye çıkarıcı olsa da olmasa da, doğru bir sonuççu ahlakî yöntemin mevcudiyetine olan inancı sarsar. Ayrıca, kişinin genel bir ahlakî yöntem arayışınca farz edilen kıyaslanabilirlik varsayımına olan güvenini de zayıflatabilirler. Kendi içinde kıyaslanabilirlik varsayımının

---

5 T. Scanlon, *Tercih ve Aciliyet (Preference and Urgency)*. Dondurma örneğinin dünyadışı kişiliği, onu, onun bizim ahlakî sezgilerimizin uygun bir sınaması olmadığı iddiasına açıyor. Bunların yalnızca gerçek yaşam durumlarını ilgilendirdiği –benimki böyle yapmaz- durumlarda güvenilebileceği iddia edilebilir. Bu itirazın kaderi ne olursa olsun, gerçek yaşam örneklerine dayanarak atlatılabilir. Sen'den uyarlanan şu basitleştirilmiş durumu ele alın: on kişilik bir çete serserileri kitlesi, Ali'yi dövme planları yapar. Donna onu uyarabilir, ama, onun acısının saldırganların alacağı hazdan beş kat fazla olacağını bildiği halde, serserilerin on kişi ve bir kurbanın olduğu düşünülünce onların hazzını onun acısından fazla hale gelir. Yan etkiler birçok durumda eşit dengelenebilir. Bkz Sen, *Haklar ve Vesayet (Rights and Agency)*, Philosophy & Public Affairs, 11 (1982), 8-9 .

6 J. Griffin, Ölçülemez Değerler Var Mı? (Are There Incommensurable Values), Phil. & Public Affairs, 7 (1977), 39.

sarsılması, kişilerin ferdiyeti ile ilgili ahlakî sezgiyi aydınlatmak adına çok az katkıda bulunur. Bağlantı, kıyaslanabilirlikle uyumlu açıklamaya direnen yargıların içeriği aracılığıyladır. Hem insanların gerçek deneyimlerinde hem de (tarih ve kurmacayla şekillenmiş) yaratıcı hayallerindeki ortak görünümde, ilkesel olacağı gibi bir tek kişinin farklı çıkarlarını dengelemektense, bir kişinin çıkarlarının diğerininkilere dengelenmesini ilgilendiren, ahlakî sorunları ilgilendirirler. Bunlar para kazanmak için bir dosta ihanet durumlarıdır ya da birçok kişinin talihini iyileştirmek için doğru partinin seçimleri kazanmasına yardım etmektir; ortak fayda uğruna masum bir kişiyi feda etme durumlarıdır, örneğin birçok kişinin refahı için, ve benzer durumlar. Bu, kıyaslanabilirliğin çöküşünün doğru açıklamasının kişilerin ferdiyeti hakkındaki belirsiz rahatsızlıklara yol açan özelliklerle bağlantılı olduğunu öneren, sezgisel olarak seçilmiş örneklerin karakteridir.

c. Kişilerin Ferdiyeti: Aktör Tarafsızlığı

Kıyaslanabilirliğe meydan okuma, sonuççulukla ilgili bir tatminsizliğin kaynağını açıklayabilir, yani insanların çıkarlarını dengelemeyi ele alışını. Temel ahlakî haklardaki çıkarın yeniden doğuşunu yüreklendiren hoşnutsuzluk kaynağı budur. Diğerlerinde haklar, görevler için zemindir, ve görevler yalnızca toplanması ve sıradan bir şekilde dengelenmesi için sıradan nedenler değildir. Haklar, görevler için zemin olduğundan ve yalnızca eylem için sıradan nedenler olmadıklarından, önleyici kuvvetleri vardır. Bu, kişilerin ferdiyetine, sonuççuluğun tepeden baktığı yollardan adalet sağlayabileceğini öne sürebilir. Hakların, tam yanıt olup olmadığına dair şüphe duymak için neden gördük. Amaç için ne yeterli ne de gerekli görünürler. Fakat, ferdiyet ve haklar arasındaki ilişkilerin incelemesi, ferdiyetle ilgili sezgilere bir açıklama gelene kadar beklemek zorundadır.

Nihai hükmümüz ne olursa olsun, en azından Nozick'in hakları yanbaskılar olarak yükseltmesinin nedeninin, eğer bunlar onu hiç kaygılandırmışsa, kıyaslanabilirliğe dair şüphelerin yanı sıra ek kaynaklardan türediği aşikârdır.[7] Eldeki diğer sezgi, aktör bağımsızlığına meydan okur. Kandırma üzerine ahlakî yasağı düşünün. Normalde, her birey için, kişinin kandırmaması gerektiği olarak algılandığı anlamına geldiği kabul edilir. Fakat bu aktör tarafsız bir yorumdur. Sonuççu yorum, her kişi öyle bir davranmalı

7 Aynısı burada C. Fried'in yaklaşımında da geçerlidir, *Doğru ve Yanlış (Right and Wrong)*, Cambridge Mass., 1978 .

ki kandırma sayıları olabildiğince küçük olmalı, der. Her biri farklı bir durumda (ve özellikle Ellis ya da onun suçuyla değil) olmak üzere, o zaman iki başka kişinin de kandırılmasında kullanılacağını bilerek Debbie'nin, Ellis tarafından bilgisi sorulduğu durumda fark açıklığa kavuşturulmuştur. Eğer aktör ilişkili yorum doğruysa, Debbie kandırmamalı. Başka bir çıkış yolu yoksa, doğru bilgiyi vermeli. Aktör bağımsız yorumda bu, yapılacak yanlış eylem yöntemi olurdu. Debbie, kandırarak, ikiden ziyade bir kandırmacanın olmasını sağlayabilir. Demek ki yapması gereken budur. Savın devamına göre, bizim sıradan ahlakımız aktör ilişkilidir.

Daha ileri gitmeden önce, bir olası yanlış anlamayı atlatmalıyız. İki kandırmacayı önlemek için tek yol olsa bile benim kandırmamam gerektiğine inananlar ve kandırmam gerektiğine inananlar arasındaki farkın, kandırmanın yasaklanması ile ilgili olarak aktör bağımsız karşısında aktör ilişkili yorumlama olmadığı söylenebilir. Aslında bu, bir kişinin, kandırılanla ya da kandırma eylemiyle ilgili kaygı duyup duymadığıyla ilgilidir. Eylem ve nedenlerin çıkarımları arasında ayrım yaparken, Parfit'i takip ettik.[8] Eylem nedenleri, değerin (araçsal ya da içsel olsun), eylemin yapılmasında olduğu nedenlerdir, örneğin belli aktörlerin belli bir tür eylemleri yapmasındaki değerin içsel olması gibi. Çıkarım nedenleri, eylemin değerinin çıkarımı ya da sonucunda olandır (ne eylemin kendisinin, ne de aynı ya da başka aktörlerin bazı eylemler yapmasına yol açması gerçeğinin, bir çıkarım sayıldığı yerde).

Eğer, kandırmamanın nedeni, bir sonuç nedeni ise, yani amacı, kandırmanın muhtemel kurbanlarını korumaksa, o halde diğer koşullar eşit olduğunda kişinin iki kişiyi kurtarmak için bir kişiyi kandırması gerektiğini düşünmek, cezbedicidir. Eğer neden, bir eylem nedeni ise, o halde kişinin kandırmaması gerekir, çünkü bu, kişinin kandırma eyleminden sakınmasının bir yoludur. Biraz düşünmek, aslında bunun söz konusu olmadığını gösterir. Örnek, Debbie ne yaparsa yapsın, Ellis'in ya da kandıran her kim ise, iki kurbanı da kandıracağı bir örnek değildir. Bu, eğer kandırıldıysa, bir daha kandırmayı bile denemeyeceği bir durumdur. (Biri onu kandırma fırsatından dolayı kandırabilir.) Bu yüzden, nedeni bir eylem nedeni olarak kabul edenler, yine de Debbie'nin kandırması gerektiğini, çünkü o zaman eylem nedeninin daha üst bir mertebeyle uygun olduğunu düşünür. Bu şekilde ikiden ziyade bir kandırma eylemi olacaktır. Eğer bir

---

8 Cf. Parfit'ın *Nedenler ve Kişiler (Reasons and Persons)*, Oxford 1984, örnek. sf. 104 . Bu ayrımlar, blm. 6'da açıklanmıştır.

kişi, Debbie'nin kandırmaması gerektiğini düşünüyorsa, bu, onun etmen tarafsızlığını inkârındandır.[9]

Nozick'in hakları, yan-baskılardır, örneğin mutlak ağırlığın aktör-ilişkili nedenleridir. Onların mutlak ağırlığı, onları karşı-sezgisel gösterir.[10] Tüm hakların yan-baskılar olmadığını söylemek güvenli olabilir, ve belki de Bölüm Yedi'de hiçbirinin olmadığı önerilmiştir. Fakat, Nozick'in teorisi bile, sonuççulukla ilgili yaygın bir huzursuzluk hissini kanıtlar. Kıyaslanabilirlik tahminiyle ilgili bir huzursuzluk hissini yansıtmakla yetinmez. Onun, hakların yan-baskısı görüşü, ayrıca aktör-ilişkili yaklaşımın bir cazibesini gösterir.

Nagel, aktör-ilişkili nedenleri iki bölümde sınıflandırır, ahlakbilimsel kısıtlamalar ve kişisel hedefler, vaatler, tasarlamalar veya ilişkiler. Nozick'in ilgi alanı, ahlakbilimsel kısıtlamalarla ilgiliydi.[11] Fakat insan, insanların sıradan işlevsel yargısının, kendilerinin ve diğer insanların tasarıları ve ilişkileriyle bağlantılı olarak aktör-ilişkisi gösterdiğine katılmak zorundadır. Yani, insanlar normalde, kendi çalışmaları ve ilişkilerinin ve diğer insanlarınkinin, "tarafsızca" yargılandığında, kıyaslanabilir değerde olduğuna katılırlar. Yine de yaygın olarak bazen, kişinin, başkalarının hedeflerinin amacını yüceltmektense, kendi hedeflerini kovalama yetisine sahip olduğunu savunurlar, ilkini yapmanın "adil" ve "tarafsız" bir bakış açısından daha iyi sonuçları olacaksa da.

Bir kişi gayet de insan yargısının bu özelliklerinin hiçbir gerekçelendirme gerektirmeksizin evrensel ve köklü olduğunu iddia edebilir. Fakat bir açıklama ihtiyacındadırlar. Dahası, kişi, ortak yargının aktör tarafsızlığıyla yalnızca uyumsuz göründüğünü, ama aslında öyle olmadığını göstermek için muhtemel sonuççu varsayımın aksi ispatına ihtiyaç duyar. İlk olarak, tanıdık bir iddia olarak, insanlar diğerlerininkinden ziyade kendi çalışmalarıyla ilgilenmekte daha iyi olduklarından, kendi çalışmaları ve ilişkilerini

---

9 Bu sonuçtan kaçınmak adına bir başka başarısız girişim de, kişinin başka insanların tercihleri doğrultusunda gerçekleştirdiği eylemlerinin sonucundaki sorumluluğunu inkâr eden sorumluluk ilkelerine dayanmaktan geçer. Böyle vakalarda seçicilerin sorumlu olduğuna şüphe yok. Fakat bu, kişiyi sorumluluktan muaf tutar mı? Bir kişi, cinayet işlenmesi niyetiyle silah danışmanlığı yaptığı bir vakada, cinayetten sorumlu değil midir?

10 Bkz. örneğin Sen'in *Haklar ve Etmen (Rights and Agency)* eserinde, Donna ve Ali örneğini oluşturması. op. cit.

11 Nozick'in *Felsefi Açıklamalar (Philosophical Explanations)*, Oxford, 1981, cf. Özellikle sf. 294-300'deki etik öğretileri, çalışmalar ve ilişkilerin eşit derecede etmen-ilişkili olduğu konusunda Nagel'a katılabileceğini önerir. T. Nagel'in sınıflandırması için bkz. 'Tarafsızlığın Sınırları ('The Limits of Objectivity)' İnsan Değerleri üzerine Tanner Dersleri (The Tanner Lectures on Human Values), vol. i, ed. S. McMurrin, Cambridge 1980, sf. 120 .

tercih etmelerini telkin etmek en iyisidir. Bu dolaylı sonuççu yöntem (örneğin kişinin dördüncü sıramızdaki özellikte tanımlanan doğrudan en üst düzeye çıkarmayı reddetmesi), yer seviyesinde aktör-ilişkisi üstlenecek, ve onu, insan doğasını hesaba katan daha üst seviye aktör tarafsız düşüncelerle gerekçelendirecektir.

Yine de bu iddia, hedefi kaçırıyor gibi görünü. Bu tam da insanların zaten kendi çalışmaları ve ilişkilerine daha çok önem verip, onlarla ilgilenmekte daha iyi olduklarındandır. Açıklanacak olan özellik budur. Peki neden insanın pratik düşüncesi kaçınılmaz olarak aktör-ilişkili görünür? Eğer gerçekten kaçınılmazsa, bu insan kusurunun açığa çıkması mıdır? (Bir kişi korku ya da çıkar gözetmeksizin herkesin hedeflerini yüceltme kişisel hedefine sahip olamaz mı? Bu da mı aktör-ilişkili olur? Belki de olmaz, ama bunun birkaç taneden fazlasının ana hedefi olamayacağı bir kaza değildir.)

İkincisi ve daha ciddi olanı, sonuççular, tüm eylem nedenlerinin, yalnızca nedenin sahibi tarafından karşılanabileceğine işaret edecektir. Yani, yaşamımı kazanma nedenim varsa, benim nedenim bir sonuç nedeni olabilir, ihtiyaçlarımı karşılayacak kadarına sahipsem tatmin olan bir neden. Bunu, kendi nedeniniz olarak da alabilirsiniz, yani, benim ihtiyaçlarım için yeterincesine sahip olduğumu görmek için bir nedeniniz olabilir. Fakat benim nedenim, eylem nedeni olabilir, öyle olduğu düşünülebilir. Kendi çabalarımla bir yaşam kazanma nedenim olabilir. Eğer öyleyse, bu sizin tatmin edebileceğiniz bir neden değildir. Tek yapabileceğiniz, beni, çabalarımın meyvesini verebileceği bir duruma getirmeye yardımcı olmaktır. Tabii ki neden, bu ihtimali bile dışlayabilir. Oğlumun ödevini kendi başına hazırlamak için nedeni vardır. Bu, benim işimi bozarcasına, yalnızca kendi başına yapması gerektiği değil, aynı zamanda yardım almadan da yapması gerektiği anlamına gelir. Yine de, burada bile bazı izin verilen yardım şekilleri vardır (Örneğin ona sessiz bir oda tahsis etmek). Sonuççunun anlattığı durum, bazı aktör-ilişkili görünenlerin aslında olmadığıdır. Görünen, bazı nedenlerin eylem nedeni olduğu gerçeğinin yansımasıdır. Bunlara herkes tarafından aktör-tarafsız ağırlıkları verilmelidir. Fakat yalnızca bazı kişilerin onları doğrudan takip edebileceğinden (örneğin, gerçekten onları karşılayacak, yalnızca başkalarının yapması için yardım etmeyecek), sonuç nedenleri herkes tarafından doğrudan takip edilebilirken, onları doğrudan takip edebilecek olanlar aktör-tarafsız mantığa göre mevcut vakitlerinin büyük bölümünü bu uğura adamalıdırlar. Çalışmalar, vaatler ve kişisel ilişkiler eylem nedenleridir (kaynağıdır). Bu sebepten dolayı, aktör-ilişkili görünen aslında aktör –tarafsızdır, ya da en azından aktör-tarafsızlıkla uyumludur.

Tıpkı Nozick'in daha önceki Kantçı söylemi zikredişine karşı olan savın, onun savunduğu ahlakî görüşlerin sonuççulukla uyumlu olmadığını göstermesi gibi, Nagel'in kişisel çalışmalar ve ilişkiler yorumu da onların pratik nedenin aktör-tarafsız bir görüşüyle uzlaşamaz olduğu iddiasında yanıldığını gösterme niyetinde değildir. İki durumda da, yazarların sonuççu olmayan görüşleri desteklemesi, sonuççu yorumlara müsait olmayan ahlakî görüşlerin geçerliliğini sürdürmeleri muhtemel görünüyor. Benim iki savım da benzer bir yönteme dayanır. Nozick tarafından savunulan bazı baskıların ve Nagel tarafından itimat edilen kişinin kendi tasarıları ve ilişkilerine düşkünlüğünün çoğunun, sonuççulukla uzlaşabilir göründüğünü gösterirler. Bu yazarlar, tüm bu vakaların sonuççu bir yorumla uyumsuz olduğunu düşünmek için bir nedene işaret etmediler. Bu, Nagel ve Nozick'in sonuççu olmayan ahlakî görüşleri desteklediği yerde, onların şu anki konumunu o kadar çekici kılan sezilerce arka çıkılmamasının olası olduğunu önerir.

Bu ihtimali göstermek için, Nagel'dan bir aktörün belli bir hedefi takip etmeyi seçtiği için sahip olduğu aktör-ilişkili neden ve ilişkili olduğu başka aktör-bağımsız nedenler arasındaki farkı destekleyip gösterdiği aşağıdaki metni değerlendirin.

> *Bir kişinin kendi yaşamını sürmesi için genel anlamda özgürlüğe ve araçlara sahip olması, yalnızca şekillendirdiği belli ilgiler ve çalışmalar dizileri görüşü ile takdir edilebilecek bir menfaat değildir. Oldukça genel bir menfaattir, sağlık, yiyecek, fizikî rahatlık ve yaşamın kendisi gibi menfaatler, ve eğer aktör-tarafsız değer kabul edilecekse, doğal olarak buna eklenecektir. Bu, aktör-tarafsız değerin, dilediği her şeyi alan her kişiye tayin edilmesine denk değildir.*[12]

Gerçekten de değildir. Fakat insanlara genel araçları sağlayarak çalışmalar ve ilişkiler geliştirmelerine yardımcı olmaya atıfta bulunmak, anlaşmazlığın Nagel'in gösterdiğinden daha dar olduğunu önerir. İnsanların üstlendiği önemli hedeflerden birçoğu, onlar için önemlidir, en azından bir parça, çünkü bunlar *onlar için* yapılacak ve elde edilecek şeylerdir. Yalnızca sağlıklı, iyi yetişmiş çocuklar sahibi olmayı değil, iyi ebeveynler olmayı isteriz. Arkadaşlıklar kurmayı isteriz, kendi yaptığımız bir şey olmadan başkaları tarafından rastgele sevilmeyi ve değer verilmeyi değil. Başarılı kariyerlere sahip olmak isteriz, yalnızca çok para ve başarı ününe sahip

12 Nagel, ibid., sf. 124.

olmayı değil. Oynadığımız oyunların, okuduğumuz kitapların, izlediğimiz manzaraların, dinlediğimiz müziklerin keyfine varmak isteriz, sadece bu zevklerin tamamına sahip olduğunda (böyle bir ortam olduğunu farz ederek) kişinin içinde bulunacağı memnuniyet halinde olmayı değil.

Tüm bunlar eylem nedenidir. Diğer hedefler, tasarılar, ilişkiler ve vaatler arasındaki varlıkları ve yaygınlıkları, hiç olmadığı yerde aktör ilişkili görünüm verebilir. Nagel'in aklında daha ileri vakalar da olabilir. Kendi yaşamlarını oluşturmak için özgürlük ve yeterli araçlara sahip olan (fakat Bahamalar'da tatil yapmak için yetersiz kalan) Jane ve Jerry'yi göz önünde bulundurun. Nagel, Jerry'nin Bahamalar'da bir hafta keyif süreceği gerçeğinin, Jane'in ona orada bir hafta vermesi için bir neden olmadığını düşünüyor olabilir. Eğer, aynı zamanda Jane'in de Bahamalar'da bir tatilden hoşlanacağını ve böyle bir tatil için gerekli araçları güvenceye almak için bir nedeni olduğunu düşünüyorsa, o zaman aktör tarafsızla uyumsuz bir görüşe bağlı kalıyordur. Fakat Nagel'in desteklediği görüşün bu olup olmadığı şüphelidir. Çünkü o, her birimizin "kendimize olduğu kadar başkalarının da basit duyusal zevklerine ve acılarına kayda değer ağırlık vermek için nedene sahip" olduğumuzu düşünür.[13] Bir anlamda duyusal zevklerden daha değerli duyusal olmayan zevkler olduğunu kabul edecektir –mesela, kişinin çocukken hatırlanası bir deneyim yaşadığı kenti yeniden görmesinin zevkini, dondurmanın serin tatmin edici dokusu ve lezzetiyle kıyasladığımızda. Aynı uygulamayı duyusal olmayan acılara ve zevklere genişletmemeye dair bahsettiği tek neden, bunların aktör için nedenler olduğu çünkü onları istediği ve bunun başkası için bir neden olmadığıdır.

Bu, yanlış bir önermedir. Mesele, o istiyor diye duyusal olmayan acıların ve zevklerin aktör için neden olması değildir. Bahamalar'daki bir tatildeki keyfimin çoğu, duyusal olmayacak. O zevk, orada bulunmaktan dolayı ne kadar şanslı olduğumu bilmekten, gündelik hayatın gerilimlerinden rahatlamaktan, rahatsızlık verici düşüncelerden uzaklaşmaktan ve benzerlerindendir. Bu yüzden orada tatil yapmak için bir nedenim var. Fakat Bahamalar'da tatilden hoşlanacak biri olmayı seçmedim. Eğer Nagel, nedenin eylem nedeni olduğu bu ya da başka türlü durumlarda, aktör-tarafsız nedenler olduğuna inanıyorsa, o halde anlamlı siyasi mantığın aktör ilişkili bir görüşüne bağlıdır, ama sıradan sezgileri ve ortak insanî deneyimleri yanına aldığı daha az açıktır.

---

13 Ibid., p. 121.

d. Kişilerin Ferdiyeti: Bütünlük

Çalışmaların ve ilişkilerin, eğer sonuççuluğa karşı bir sav olarak hizmet edecekse, eylem nedenleri olmalarından başka, onlara özel nitelikler atfeden pratik akıl yürütmede şekillenişinin bir açıklamasına ihtiyaç duyarız. Bernard Williams, böyle bir açıklama sunar ve kişilerin ferdiyeti için olan kaygımızı yorumlamanın bir başka yolunu önerir. Williams, faydacılığı eleştirir. Fakat konumu, eğer öyleyse, her tür sonuççuluğa karşı durur. Bir faydacının, nasıl, diğer herkesin olduğu kadar kendisinin de çalışmalarını ve ilgilerini hesaba katarak, eylemin arzulanır çıkarımlarını en üst düzeye çıkaracağı sonuçlara eriştiğini tarif eder. Sonra soruyu yöneltir, peki ya bu eylem, aktörün kendi hayatında merkezî olan kendi tasarılarıyla çatışırsa?

> *Faydacılığın eklemek için acele edeceği gibi, durum şu değildir; eğer çalışma ya da tavır onun hayatında o denli merkezîyse, o halde onu terk etmek onun için kabul edilemezdir ve büyük bir fayda kaybı da olacaktır. Bir defa ona böyle bakmaya hazır olduğunda, herhangi ciddi bir vakada tartışma sonlanmıştır. Durum şudur ki, hayatının anlamının ne olduğu gibi bazı durumlarda en derin seviyede ciddiye aldığı çalışma ve tavırlardan doğan eylemleriyle özdeşleştirilir. Böyle bir adamdan, fayda ağından hesaplar geldiğinde şunu talep etmek saçmadır: Yalnızca kendi çalışması ve kararı dışında kenara çekilmeli ve faydacı hesabın gerektirdiği kararı kabul etmeli. Bu, onu gerçek anlamda davranışlarından ve kendi inancındaki eylemlerinin kaynağından soyutlamak olacaktır. Bu onu kendisininki dâhil herkesin çalışmalarının gidişatı ve iyimser kararın çıktısı arasında bir bağlantı haline getirmek içindir; fakat bu onun davranışları ve kararlarının onun en yakından özdeşleştiği çalışma ve tavırlardan doğan eylem ve kararlar olarak görülmesi gerektiği ölçüde boşlamak içindir. Böylece, bu, en gerçek anlamıyla onun bütünlüğüne bir saldırıdır.*[14]

Nozick'in, kişilerin ferdiyeti hakkındaki ilgisi diğerleri tarafından etki edilen, diğerlerinin eylemlerinin hedefi olarak kişiler etrafında dönmektedir. Birinin, başkaları için gönüllü fedakârlık yapma ahlakî vazifelerini kısıtlamadan, başkaları uğruna zorlanabileceği fedakârlıkların derecesini sınırlamayı diler. Bu, diğer insanların, onun savının anlamını barındırma yetisinde olmadığı görünen davranışlarını etkilemenin farklı yolları arasındaki farka yoğunlaşmaya yol açmıştır. Nagel, sonuççu karşıtı savın ağırlığını, etkilenenden etmene kaydırmıştır. Bu, açıkça, kişisel çalışmalar ve ilişkiler vakasında böyledir. Ama bu, ayrıca, onun ahlakbilimsel baskılar

---

14 J. J. C. Smart ve B. Williams, *Faydacılık: Lehte ve Alehte (Utilitarianism; For and Against)*, Cambridge, 1973, sf. 116-17 .

anlayışı için de doğrudur. Nozick gibi o da, "ahlakbilimsel nedenlerin – yalnızca bir şeyin olmasına değil– *senin yapmana* karşı da tam kuvvetiyle durduğunu" not eder.[15] Fakat Nozick'ten farklı olarak, o, ahlakbilimsel nedenlerin tek başına saygı duydukları çıkardan kendi aktör-ilişkili kişiliğini edinemeyeceğini doğru bir şekilde algılar. Bu bir aktör-tarafsız nedene (bir eylem nedeni olabilir) yol açar. Onların aktör-ilişkililiği, ona göre aktör ilgili kaygılarından türer.

Nagel gibi Williams da, aktörün bütünlüğünde aktör ilişkisinin açıklamasını bulur. Bu, kişilerin ferdiyetinin ahlakî önemini açıklamak için yeni ve daha umut verici bir girişim sağlar. Williams'ın açıklamasının daha üstün göründüğü bir yol, kişinin, diğerlerine karşı ahlakî vazifelerinin aşırı değiştirilmiş bir anlayışını içermesidir. Kişilerin ferdiyeti, böyle vazifelere itaatin biri üzerine dışarıdan dayatılabilme derecesine getirilen bir sınır, baskının ahlakî uygunluğunun bir yansıması değildir sadece. Williams tarafından sunulan bir diğer vaat, kişilerin ferdiyetinin ahlakî yükü hafifletecek bir araç olduğu, kişiye ahlaki sertlikten kaçma fırsatı verdiği görüşünün reddidir.

Yazar, yukarıdaki çok uzun alıntının en başında, bunun sorunun doğru bir anlayışı olduğunu reddeder. Bunun yerine, söz konusu olan, kişinin, kendi çalışmaları ve onlardan bağımsız doğan ahlakî gereklilikleri arasındaki ilişkiye doğru bir bakış açısı edinmesidir. Bu bakış açısı, gerektirilen kendini feda etmeye bir sınır getirmek zorunda olmayacaktır. Bazen, bir kişinin yaşamını feda etmekten başka ahlakî olarak kabul edilebilecek seçenek olmayabilir, ve bu, kişinin daha önceki ahlaksızlığı yüzünden olmamış koşullarda meydana gelebilir. Durum şu ki, vaka böyle olunca, bu, kişinin bütünlüğüyle uygun düşen düşünceler yüzündendir. Sonuççuluk, sert olduğu için değil, ahlak ve bütünlük arasındaki ilişkiyi hatalı kavradığı için yanlıştır.

Kitabın bu kısmının sonuçları, Williams'ın yukarıda ifade edilen görüşleriyle aynı çizgide olacaktır. Ve yine de alıntılanan paragrafın, derinlemesine kafa karıştırıcı olduğu kabul edilmelidir. Elbette, kendi tavırlarımızdan ve çalışmalarımızdan ayrışmanın, soyutlaşma ve bütünlük kaybı içeren yolları vardır. Fakat kendimizden her ayrışma böyle değildir. Bazen hepimiz, kendimize dışarıdan bakarız ve deneyimi etkileyici buluruz. Sıklıkla kendimizi ve başkalarını daha çok böyle yapmaya teşvik ederiz. Sonuççuluk, aslında, belli bir ayrışma ölçütü gerektirir. Birçok kişi arasından,

15 Nagel, ibid.

kaynaklar üzerindeki iddiaları diğer iddialarla çatışabilecek, diğerlerine kişinin kendi seçimi olmayan vazifeler de dâhil olmak üzere vazifeler borçlu olan bir kişi olarak kendimizi düşünmemizi gerektirir. Bu, neden bütünlük üzerine bir saldırıdır? Eğer sonuççuluk bizi, arzulanabilir sonuçları en üst düzeye çıkarmak dışında diğer tüm projelere sahip olmaktan alıkoyuyorsa, o zaman bütünlüğümüze saldırdığı, kişilerin ferdiyetini inkâr ettiği ve soyutlaşmaya yolaçtığı hususunda Williams'a katılabiliriz. Fakat o, bunu iddia etmiyor. Aksine, faydacılığın herkesin mutluluğunu en üst düzeye çıkarmanın ötesinde, insanların başka projeleri olduğunu varsaydığına işaret ediyor. Yoksa boş olur.[16] Sonuççu, projelerimizi ve vaatlerimizi diğerlerininkilerle kıyaslarken, bizimkilerin yalnızca bizimkiler olmasından dolayı üstünlüğü olduğunu düşünmememizi bizden rica ediyor. Bazı insanlar, ahlakın esasının bu olduğunu iddia eder. Bu fikir, kusursuz-gözlemci, asılkonum, evrenselleştirilebilirlik, ve diğerleri arasında ahlakın doğasıyla ilgili derinlemesine hissedilen seziler yerine geçen, diğer ahlakî mantık yöntemlerinde kurulmuş gibi görünür. Neden bu uzun ahlakî geleneğe karşın, kişisel bakış açısından ayrışma ölçütünün bütünlüğümüze saldırı olduğunun bir açıklamasına ihtiyacımız var. Kişinin, başka insanların bizim zamanımızı ve kaynaklarımızı teslim almayacağını kesinleştirdikten sonra kendi çalışmalarıyla ilerlemesi, yaşamımızı oluşturan kendi projelerimizle özdeşleşmemizle uyumsuz mudur? Bu kendimize, bir kişisel olmayan karar işleminde bir aracı olarak mı muamele etmektir? Ve eğer öyleyse, ahlak için nerede yer kalmıştır, herhangi bir ahlak? Williams'ın savı, aktörün kendi projelerinin kazasına dayanan herhangi bir ahlak dışında tek başına faydacılığın reddine yol açan bir sav değil midir?

Nagel'in şu yorumunu kabul etmeliyiz:

> *Tam gerekçelendirme olmadan iyi bir yargı olabilir. Bir kişinin, belli bir kararın neden doğru olan olmadığını söyleyememesi gerçeği, özel bir çatışan nedenler dengesi göz önünde bulundurulunca, doğruluğa olan iddianın anlamsız olduğu anlamına gelmez. Bunu mümkün kılan şey, yargıdır. O, kendisini zamanla, genel ilkelerin ifadesinden ziyade bireysel kararlarda gösterir. Birçok durumda, bariz akılcı savın ötesinde, işleri iyileştirmesi için güvenilebilirdir.*[17] *Öyle bile olsa, kişinin yine de böyle bir yargının gevşekliği üzerine alması için bir sava ihtiyacı vardır. Williams, çeşitli çalışmaların onlara sahip olanlar için göreceli önemini sonuççu yolla tarafsızca dengelemeye bir seçenek sunmaz.*[18]

---

16 Williams, Ibid., sf. 110-13.

17 T. Nagel, Ölümcül Sorular (Mortal Questions, Cambridge), 1979, sf. 134-5 .

18 Böyle bir göreve bir sonuççunun nasıl girişeceğinin çok hassas bir hesabı için bkz. J. Griffin, op. cit.

12. KİŞİSEL İYİLİK

a. Kişisel Hedefler

Önceki bölüm, bazı anlayışları taradı ve bazı savları sınadı. Savlar noksan bulundu, fakat bir ya da iki tanesi umut vericiydi. Anlayışların aksi ispatlanmadı, ama onların kaynakları ya da imalarına dair çok da fazla içgörü edinmedik. En azından tüm geçerli anlayışların işlevsel mantığın bir sonuççu teorisine dâhil edilebileceği mümkün göründü. Tartışmamız, kabaca, aynı anlayışlara bağlı kalacaktır. Fakat onların açıklaması için taze bir başlangıç yapmamız gerekir. Eylem için değerler ve nedenlerin genel özelliklerine dair herhangi bir düşüncenin, anlamlı işlevsel mantık yapısı kökenlerine işaret ederek onlar arasında bir karara varmamızda bize yardım edip edemeyeceğine bakmak için, şu ana kadarki çerçevelendirilmiş savlardan bir adım geri gitmemiz gerekiyor.

Tüm araştırmalar gibi bu da ortadan başlar. Şimdiki kısım, özellikle savunulmamış iddialarla dolu olacak. Sonuççuluğa karşı, en azından yaygın şekillerinde, aleyhte kullanılacaklar. Fakat kişi onlara ne kadar itimat edebilir? Sonuççuluğun bir reddi, ahlak için geniş kapsamlı sonuçlara sahiptir. Fakat belli eylemlerin değerini doğrudan savunan ahlakçıdan farklı olarak, bizim araştırmamız, işlevsel mantığın yapısal özelliklerini ilgilendirir. Atıfta bulunduğum anlayışlar, belirli sezgiler olarak bir ya da başka bir durumda neyin doğru olduğu şeklinde önemli değildir. Biz, kendiliğimizden, onları her seçilmiş örneğin kendi içinde kanaat taşımadığı kabul edildiği zaman bile geçerli savı örnekleyen mantığın belli genel özelliklerinin örnekleri olarak okuruz.

Burada öne sürülen birçok iddia, olası ya da kavramsal doğrular değildir. Eğer doğruysa, insan deneyiminin genel özelliklerini tarif ederler. Williams ve Nagel gibi, ben de, insan işlevsel düşüncesinin yaygın ve sarsıl-

maz özelliklerinin bir açıklamayı gerektirirken, gerekçelendirmeye ihtiyacı olmadığını arz edeceğim. Devamında gelen savunulmamış iddialar için öne sürülen şudur; bunlar işlevsel düşüncenin bu tür genel özelliklerinin açıklamasının bir parçasıdırlar. Bu iddia, kısmen, bizim sezgi dediğimizin yerine geçebilmesiyle gerekçelendirilir; bizim vakamızda bunlar bir önceki bölümde ele alınan türden örneklerdir. İşlevsel düşüncenin evrensel özelliklerini açıklamak için bu iddiaların öne sürülmesi, bir parça, işlevsel düşüncenin diğer açıklamalarıyla, ya da genel olarak düşüncenin açıklamalarıyla iç içe geçmiş oldukları gerçeği tarafından geçerli hale getirilir. Bizim durumumuzda, bu, bir parça Nagel ve Williams tarafından öne sürülen savların bazılarına temel tahsis etme yetisine dayanır. Son olarak, bu iddialar, bir parça, yukarıdaki iki kıstası daha başarılı karşılayacak başka bir seçeneğin olmamasıyla geçerli kılınır. Bu, geçerliliğe giden yol olduğundan, öne sürülen ve bu kısımda savunulmayan iddialar, daha sonraki kullanımından destek kazanıyor. Fakat, bu bölüm söz konusu olduğu kadarıyla, kanıtlanmamış önermeler olarak kalmak zorundalar.

Bireysel iyilikle ilgilenmeliyiz. Bu kavram, bir kişinin yaşamının önemli bir değerlendirmesini kavrar: onun bakış açısından ne kadar iyi ya da başarılıdır? En iyi, ona ait olmayanı hariç tutarak anlaşılır. Onun başkalarının, ya da kültürün, ya da ekosistemin, vs. iyiliğine olan katkılarının bir değerlendirmesi değildir. Ayrım, bir yanda kişisel ya da "ihtiyatlı" nedenler, ve başka bir tür ahlakî ya da kişisel olmayan nedenler arasındaki ayrımla karıştırılmamalıdır. Ne de bir kişinin iyiliğinin "ihtiyatlı" nedenleri, ya da şahsî-çıkar nedenlerini takip ederek güvenceye alınacağını farz ediyoruz. Birisi bir kişinin iyiliğini yargılarken, o kişinin yaşamının başarısı ya da başarısızlığını yargılar, başarı ya da başarısızlığın araçlarını değil.

Kişi, birinin farklı hallerini, yaşamının farklı zaman dilimlerini kıyaslayabilir, ve onun için daha iyi ya da daha kötü olduğu yargısına varabilir. Onları ayrıca, eğer olsalardı ne olabileceğiyle, hayatının gelişebileceği ya da gelişmediği farklı şekillerle de kıyaslayabilir. Son olarak, kişi onun için açık olan çeşitli yönleri, yaşamının şekillenebileceği çeşitli yolları kıyaslayabilir. Bu yargılar, kişinin kendisi dışında, insanlar tarafından şekillendirilebilir ve onların görüşleri hedefe onunkinden daha yakın olabilir. Çoğu zaman bir kişi, kendi iyiliğiyle ilgili daha iyi konumlanmış ya da doğru bir yargı oluşturmakta daha ilgilidir. Ama bazen, diğerleri ondan daha iyi konumlanmış ya da daha adildirler. Buna rağmen, genellikle durum şöyledir ki, özel bir kişi için çeşitli durumların nedeni fazlasıyla onun gerçek hedeflerine dayanır, yaşamı boyunca olduğu ya da olacağı gibi. Kırsala yakın bir

yerde oturmanın benim için değeri, benim hedeflerim arasında taşranın bir işe yarayıp yaramayacağına dayanır.

Bu kural için ana istisnalar, biyolojik olarak belirlenen ihtiyaçlar ve arzulardır. Belki de tüm ihtiyaçlarımız, arzularımız ve hedeflerimiz, biyolojik olarak bir dereceye kadar belirlenmiştir. Belki de hiçbiri tamamen biyolojik olarak belirlenmemiştir. Fakat kabaca o şekilde belirlendikleri derecesine göre bir teraziye konulabilirler. Kolaylık olması için, biyolojik olarak belirlenmiş ve diğerleri arasında kaba bir ayrım farz edeceğim. İstisna ve fark durumu kolayca yapılır. Diğer koşullar eşit olarak, bir kişi karnı tokken, ortalama bir derecede, duyuları işlerken, sağlığı yerindeyse, vs. bunları hedefi olarak kabul etse de etmese de daha iyidir. Bazen bir kişinin genel çıkarı, onun biyolojik olarak belirlenmiş bazı ya da hiçbir ihtiyacının tatmin olmamasındadır, ama o zaman bile onun bu ihtiyaçlarını tatmin ederek ona biraz iyilik (ve çok daha büyük kötülük) yapılabilir. İnsanların normalde biyolojik olarak belirlenmiş dürtülerini ve ihtiyaçlarını gidermesi önemlidir, ama tatminlerinin faydası böyle arzulara dayanmaz. Doğrusu, tatmin edilmeleri normalde faydalıdır, arzulanmadığında bile (yine de aşağıda açıklanacağı gibi, söz konusu kişinin iyiliğine katkıları, onun kapsamlı hedefleriyle uyumlu olan tatmine dayanabilir). Her ne olursa olsun, bir kişinin iyiliği için biyolojik olarak belirlenmiş isteklerin önemini inkâr etmezken, o iyiliğin tek belirleyicilerinin olmadıkları açıktır. Onun diğer hedeflerine dayanan da çoktur, biriyle arkadaş olmak isteyip istememesine, ya da bir başkasına mesafeli olup olmamak, yazın kampa gidip gitmemek, dik başlı diye yerel bir ün kazanıp kazanmamak, vs.

Bu hedeflerin bir kısmını kişi kasten edinmiş olabilir, bazılarını da seçmiş olabilir. Diğerlerinin içine sürüklenmiş, içinde büyümüş, onlara sahip olmada kimsenin başarısız olabileceğini fark etmemiş, vs. olabilir. Bizim bakış açımızdan, hangisinin hangisi olduğu fark etmez. Önemli olan, bunların onun hedefleri olmasıdır, ve ben bu terimi onun tasarılarını, planlarını, ilişkilerini, hırslarını, vaatlerini, ve benzerlerini kapsayacak şekilde geniş bir anlamda kullanıyorum.[19] Bunlar, onun hedefleri olduğun-

---

19 Bu ilk açıklamalarda "hedefler" o kadar geniş anlamlı kullanılmıştır ki, eğer bir kişi bir şey isterse o zaman ona sahip olmak onun hedefi olur. Fakat bu açıklamaların sonucu da, terimin sıradan daha uzun vadeli amaçlar imasına bağlı kalır. Hedefler arzulanabilir ya da kendileri için arzulanan şeyler olmak zorunda değildir. Fakat daha geniş hedeflerin içindedirler ya da geniş hedef kendileridir. Hiçbir yerde, bir kişinin bir şeyi istemesinin, hiçbir şekilde o ya da başkası için neden olduğunu önermek istemem. "Hedefler"in kullanımı öte yandan, onun istenildiği gerçeği görüşü ve onların işlevsel nedene uygun olmasını sağlayanın isteniyor olmaları olduğu görüşü arasındaki çelişkiyi korumayı amaçlar.

dan, eylemlerini onlara doğru yönlendirir, onun genel anlamıyla dünya ve çevre algısını renklendirirler ve onun duygusal tepkileri ve yaratıcı düşüncelerinde büyük bir yer kaplarlar. Bir başka deyişle, yaşamında önemli bir görev alırlar. Varlığı, psikologlar ya da sosyal bilimciler tarafından tahmin değeri yüzünden anlaşılan ya da varsayılan, bilinmeyen güçler değildirler.

Bir kişinin iyiliğini belirlemede onun hedeflerinin işlevine eğilmemin sebebi, ilk olarak genelde biyolojik olarak belirlenmeyen hedeflerin önemli bir özelliği olmasıdır. Normalde bir kişinin, birine yardım etmede, onun hedeflerini başarmasına yardım etmekten ya da onun için daha iyi olacak hedefleri üstlenmesini sağlamaktan veya onun için kötü olanları bırakmasını sağlamaktan fazla yapacağı pek bir şey yoktur. Yani bir kişinin iyiliğinin geliştirilmesi, normalde yalnızca onun hedefleri üzerinden olabilir. Eğer onun için kötüyseler, ona yardım etmek, onları değiştirmesini sağlamaktır, ve onların gerçekleştirilmesini hüsrana uğratmak değildir (bunun onları değiştirmesi için uygun yol olduğu nadir durumlar hariç).

Bu husus abartılmamalıdır. Bir kişi, çok önemsediği bir başka kişinin holigan ayaklanmasında öldürüleceği bir futbol maçına gitmesini engelleyerek hayatını kurtarabilir. Fakat başkalarının hedeflerine, onların amaçlarına hizmetten bağımsız olarak hizmet ettiğimizde, bunun bazı biyolojik olarak belirlenmiş çıkarlarından dolayı olması muhtemeldir. Normalde yapamayacağımız şey, Bogart filmi izlemeyi dilemeyen birinin, izlemeyi istemeden izlemekten keyif almasını sağlamaktır. Tezat olarak, oda sıcaklığını değiştirerek, yeterli duyusal uyarmada bulunarak, vs. böyle değişikliklere karşı çıksalar bile insanlara fayda sağlayabiliriz. Neden, deneyselden ziyade kavramsaldır, her ne kadar kavramsal bağ gevşek olsa ve belli istisnalara izin verse de. Bu, hedeflerin üstlenildiği ya da desteklendiği gerçeğine dayanır. Bir kişinin iyiliğine katkı sağlarlar çünkü onlar onun hedefleridir, onun için önemli olanlar onlardır. Hiçbir zaman konser kemancısı olmak istemediğimden, olmadığım için kötü değilim. Hırsı konser kemancısı olmak olan biri için, diğer her şey eşit olduğunda, konser kemancısı olmaması, olmasından daha kötüdür.

İnsan hedeflerinin bir ileri özelliği burada belirtilmek zorunda. Çoğunlukla aşamalı yapılara yerleştirilirler. Bu gerçek, "Su içmek istiyorum; o halde kalkıp mutfağa gidip musluğu açmak için nedenim var, vs" gibi anlık hedeflere yoğunlaşan işlevsel mantığın çalışmalarından sıyrılır. Bunlar, mantığın basit durumlarda bile karmaşıklığını gösterdiğinden etkileyicidir. Fakat herhangi bir kişinin çoğu hedefi, onun karmaşık hedef yapısına yerleşmiştir. Bu konu üzerine yazıyorum çünkü konuyu öğrencilerime öğ-

retmek için nedenim var, çünkü bu kitabın planının bir parçasıdır ve de konuyla ilgili kendi fikirlerimi açıklığa kavuşturmak isterim. Bu üç nedenin her biri, benim daha geniş tasarılarımda yerleşmiştir, bazen bölünüp, bazen birbirleriyle birleşerek. Örneğin, yaşamımı kazanmak için öğretiyorum, fakat ayrıca belli meselelerde insanların düşünme şeklini etkilemek için. Bu son amaç, ilki değil, bu bölümün de bir parçası olacağı bir kitap yazma planımın da ardındadır. Elbette insanlar ayrıca, soyutlanmış hedefler, nedenler ya da arzulara da sahiptir. Bunlar çoğu zaman biyolojik olarak belirlenmiştir, mesela su içme arzusu, ya da tuvalete gitme ihtiyacı. Öyle olmadıklarında, ve çoğu zaman öyle bile olduklarında, normal olarak (saplantılar hariç) nispeten küçük bir ağırlığı vardır. Kişinin önemli anlık hedefleri, daha geniş tasarılar içinde yer alır. Dahası, anlık hedefin önemi, öncelikle daha geniş hedefin önemine dayanır ve anlık hedefin gerçekleştirilmesinin daha geniş hedefin başarısına ne dereceye kadar gerekli olduğuna. Yerleşmişliğin, hedeflerin öneminin değerlendirmesiyle alakası şu anlama gelir;büyük bir ölçüde (istisna aşağıda açıklanacak) bir kişi, bir eylemin önemini, ulaşılmasına sebep olduğu hedeflerin sayısıyla değil, hizmet ettiği en yüksek hedeflere katkısıyla ölçer.

Bir nedenin bir eylem için ağırlığı, eylemin hizmet ettiği hedeflerin sayısıyla ilişkili olmasa da, diğer koşullar eşit olduğunda, eylemin hizmet ettiği hedef(ler)in kapsamıyla ilişkilidir. Diğer koşullar eşit olunca, eğer bir hedef bir kişinin yaşamının her alanına yayılmışsa, o ve ona hizmet eden eylemler kişinin yaşamının kısa bir zaman dilimine ya da yalnızca birkaç alanına etki ettiğinden daha önemlidir. Bunun, hedeflerin değerlendirilmesinde yalnızca bir boyut olduğu gerçeğinin altını çizeyim. Bunun yanı sıra, bu, yayılmacı ya da yaşamı içine alan hedeflere tutunmak için bir tavsiye değildir. Bazıları öyle yapar. Diğerleri, tam da bu fikirden dehşete kapılır. Bir eğilimi diğerine tercih etmek için bir neden bilmiyorum, yine de iki ucu da kabullenmeye karşı birkaç tane vardır. Verilen tek cevap, her kişiye özgü olarak, diğer koşullar eşit olduğunda, kişinin yayılmacı hedefleri onun iyiliği için daha az yayılmacı hedeflerinden daha önemlidir. Bu da kavramsal bir meseledir. Bir kişinin iyiliğini yargılayarak, yapılanın o kişinin tüm yaşamını yargılamak olduğu gerçeğinin bir sonucudur. Bir kişinin yaşamının bir kesitinde onun iyiliğini yargıladığımızda bu, bu kesitin genel anlamıyla başarılı bir yaşamla bütünleştiği ihtimalini hesaba katmamıza yol açar. Eğer onun tabiatı bütün bir halde yaşamının başarısını köreltiyorsa, o halde kendi içinde o kadar da iyi olamaz.

İnsanlar, hedefleri çok farklı yollarla üstlenebilirler. Yalnızca bazıları önemli ölçüde mantık içerir. Biri, birinin bir hedeften çıkmasının ya da

başkasınınkine girmesinin mantığını açıklayınca, mantık kısmen, var olan hedeflerinin bazılarına dayanacaktır. Bir kişi, başka bir hedefe hizmet ettiği inancıyla bağlı kalınan bir hedefin aslında öyle olmadığına inanmaya başlayabilir, ya da kişinin hedeflerinden birinin bir diğerinin daha önemli bir hedefinin gerçekleşmesini engellediğine inanmaya başlayabilir. Kişinin mantıklı çıkarımlar yaptığı hedef(ler) devam etmek zorunda değildir. Bir kişi, bir hedefi kendi kendisini bitirdiği için terk edebilir, örneğin ulaşma yolundaki tüm çabalar ondan bir adım öteye gider. Ne de kişi her zaman düşük hedefleri yüksek olanlarla kontrol etmesi gerekir. Tersi de olabilir, kişi, tüm alçak hedeflerinin şu ana kadarki nihai hedefleriyle uyumsuz değerlerce daha iyi desteklendiğinin farkına vardığı zaman. Son olarak, insanlar ikinci derece hedeflere sahiptir, örneğin ne tür hedeflere sahip olacağına dair hedeflere. Hedeflerinin hepsinin iyi bütünleşmiş olmasını isteyebilirler, yaşamlarına bir bütünlük vermelerini, geçmişlerine gururla bakabilmesini sağlamalarını, spontane olmalarını ve yaşlılıkta bile yeni ihtimallerle ilgili meraklı olmayı, vs. sağlamalarını isteyebilirler [20]

Yukarıdaki ifadeler, pratik akıl yürütmede kişi, tutarlı inançlar ve hedefler listesine ulaştığı sürece her şeyin makbul olduğunu önermek anlamına gelmez. Onlar, sadece, hedeflerin işlevsel mantığımızda yerleşikliğinin önemini gösterir. İnsanların kendi yaşamlarını koruma şekliyle, diğerlerinin refahını tahmin ettikleri kadar savunulurlar. Kavramlarımızla birleşmiştirler ve dilimiz ve mantık türümüzde yansıtılırlar. Şunu hatırlamak önemli olabilir ki, hedefler, insanların eylemlerini yönlendirdikleri şeylerken, hedeflerini tam kesinlikle dile getirme becerisinde olmalarına gerek yoktur. Nagel'in yukarıda alıntılanan, yargının işleyişiyle ilgili ifadeleri, düşüncelerimizin kalanı için altyapının bir parçası olarak alınacaktır.

b. Refah ve Şahsi Çıkar

İnsanların refahının, önemli ölçüde onların biyolojik olmadan belirlenmiş hedeflerinin işlevi olduğu, önceki gözlemlerin bir sonucudur; sahip oldukları ama sakınmış olabilecekleri hedefler. Her kişinin diğerlerinin çıkarına göre

---

20 İkinci derece hedeflerin önemi için bkz. H. Frankfurt, 'İrade Özgürlüğü ve Kişi Kavramı (Freedom of the Will and the Concept of a Person)', Journal of Philosophy, 68 (1971),5; ve S. Blackburn, 'Doğru Gerçekçiliği, ve Teori Sistemi (Truth Realism, and the Regulation of Theory)' Midwest Studies in Philosophy, 5 (1980), ve 'Kural Takibi ve Ahlaki Gerçekçilik (Rule Following and Moral Realism)', Holzman and Leich (eds.), *Wittgenstein: Bir Kuralı Takip Etmek (Wittgenstein: To Follow a Rule)*, Londra, 1981.

davranmak için nedeni olduğu noktaya kadar nedenleri, onların hedeflerinden türer. Biyolojik istekler durumunu dışarıda bırakarak, kişi diğerlerine yalnızca onların hedefleri üzerinden yardım edebilir, örneğin ya onları değiştirmelerine sebep olarak ya da onlara tatmin için yardım ederek. Onların hedefleri geniş ölçüde refahlarını belirleyecektir. Başka hedefler desteklemiş olsalar, yaşamlarında daha fazlasını başarmış olabilirlerdi, başkalarına ya da bilime daha fazla şey katmış olabilirlerdi.

Fakat onların yalnızca iyiliğiyle ilgilendiğimiz sürece tüm bunlar oldukça alakasızdır. Tabii ki, birçok durumda yaşamları insanlığa çok büyük hizmetlerde bulunanlara yardım etmeliyiz. Ama bu sonuççu düşünceye göredir, çünkü onlara yardım ederek biz başkalarına yardım ederiz, onlar tarafından yardım edileceklere de. Alternatif olarak dolaylı sonuççuluk ahlaken değerli olanlara yardım etmenin neden daha iyi olduğuna dair daha dolambaçlı nedenler bulabilir. Veya bir sonuççu bazı insanları diğerlerinden daha fazla sevdiğini inkâr etmeyebilir, ve hedefleri yüzünden, takip ettikleri hedefler sayesinde oldukları kişi için onları sevebilir. Bu meşru bir düşünce olabilir çünkü onlara yardım ederek kendimize de hizmet ederiz. Yine, dolaylı sonuççuların, işaret etmek için ilave faydaları olacaktır, mesela sevilebilir kişilik özellikleri olan insanları tercih etmenin öyle özelliklerin gelişmesini uzun vadede herkesin faydasına olacak şekilde yüreklendireceği gibi. Tüm bunlar meşru sonuççu düşüncelerdir, ama hepsi ilgili kişinin iyiliğinden başka nedenlere dayanır.

Bizim, yaşamda başarıyı değerlendirmenin genel terimi olarak "refah" anlayışımız, yani yaşam ne kadar başarılı ise yaşama sahip olan kişinin refahı o kadar fazladır anlayışı değerlerin şeffaflığı tezini destekler görünür (karşılaştırma için bkz., s.269). Bu ayrıca Bölüm Altı'da geliştirilen hedeflerin, neden-bağımlı karakteriyle ilgili savla da çatışır gibi görünebilir. Bu görünümler, iyiliği başka bir görüşle bir araya getirerek yanıltırlar. İkincisinden bahsetmek için "şahsi çıkar" diyeceğim.

Refah bazen şahsi çıkarın kaba bir eşanlamlısı olarak anlaşılır. Bu görüşlerin kullanımı, insan güdüsüyle ilgili ahlakî görüş ve inancı yansıtır. Bazılarına göre iki görüş geniş anlamda birbirinin yerine geçebilir. "Çıkar" kelimesini "refah" ile kabaca aynı ölçüde kabul ederken, "şahsi çıkar" derken biraz daha farklı ve dar bir kullanımı takip edeceğim. Özetle, şahsi çıkar, büyük ölçüde biyolojik bir algıdır. Bir kişinin biyolojik olarak belirlenmiş ihtiyaçları ve arzularından birini engellemek, kendi içinde onun şahsi çıkarına aykırıdır, ancak uzun vadede onun bu ihtiyaçları ve arzularının tatminini iyileştirmeye hizmet etmiyorsa, ya da ömrünü uzatmıyorsa,

veya onu tehlikelerden korumuyorsa. Çünkü bir kişinin ömrünü kısaltan herhangi bir şey, onun şahsi çıkarına aykırıdır. Kişi, uzun ömürlü olmakta bir çıkara bağlıdır, yine de ne kadar fizikî acı ya da bitkinlik olarak sayılacağına dair çeşitli görüşler vardır.

Biyolojik ve kültürel ya da geleneksel arasında bir sınırın yokluğunu göz önünde bulundurunca, kişi şahsi çıkarların biyolojik bir kavram olduğu önermesinden çok bir şey beklememeli. Kendine hizmet eden uğraşlarda başarı, kişinin şahsi çıkarını, memnuniyet ve tatminin kişinin uğraşlarını ilerlettiği gibi ilerletir. Memnuniyet ve tatmin, biyolojik olarak tanımlanmış herhangi bir bireysel çıkar kavramının parçasıdır, nispeten ilkel memeli türlerinin çıkarı kavramımızda bile bir parça rol oynadıkları gerçeği tarafından görüldüğü gibi. Kendine hizmet eden uğraşlar, çoğu zaman biyolojik olarak belirlenmiş olanların içine ya da biyolojik olarak belirlenmiş ihtiyaçlara hizmet edilenlere özümsenmiştir. Bu yüzden kendine hizmet eden uğraşlarda başarı ve memnuniyet ve tatmin, bizim kişisel şahsi çıkar kavramımızın bir parçasıdır. Bu memnun ve tatmin olma durumu kişinin şahsi çıkarında olduğundan, onun işlerinin yürütüldüğü şekilden tatmin olması kişinin şahsi çıkarınadır. Bu, gördüğümüz gibi, öncelikle tasarı ve hedeflerimizin başarısıyla ilgili olan iyilik ve şahsi çıkar arasındaki boşluğu kapatır gibi görünebilir. Ama öyle değildir. İki kavram arasında dört büyük fark vardır.

İlki, iki kavram da biyolojik ihtiyaçlara ve arzulara hassasken, farklı şekillerde öyledirler. Şahsi çıkar her zaman biyolojik ihtiyaçların engellenmesinden, ve yaşamının kısalmasından kötü etkilenir. Bir kişinin iyiliği, bunlar değerli bir hedefi takip etmesinin aracı ya da kabullenilmiş bir yan ürünü olduğunda, yaşamının kısalmasından ya da biyolojik ihtiyaçlarının engellenmesinden azalmaz. Bir salgın hastalığın kurbanlarına tıbbi yardım sağlayabilmek için büyük zorluklar çeken bir kişi, kendi çıkarını diğerlerinin lehine kurban eder, ama onun yaşamı bu yüzden daha az başarılı, takdire şayan, ya da mükemmel olmaz.

Yine de, diğer aşırı uca geçmek ve biyolojik olarak belirlenmiş ihtiyaçların tatmininin, kişinin iyiliğine, yalnızca onun hedeflerini ve tasarılarını yüceltmeye yardım ediyorsa katkıda bulunuyor demek yanlış olur. Normalde hedeflerin takibinin, kişinin orta vadeli biyolojik ihtiyaçlarının tatminini gerektirdiği doğrudur. (Her ne kadar, yeterince sık olarak, kişinin uzun vadeli sağlık ve uzun ömür çıkarları pahasına gelseler de.) Yine de biyolojik olarak belirlenen hedeflerin değeri, başka emeller için araçlar olma faydasına dönüşür. En azından, bunlar ayrıca kişinin mantıklı bir

şekilde yeni hedefler ve uğraşlar üstlenme ve var olanları terk edebilme yetisi için bir ön şarttır. Ve bu yeterlilik, istenip istenmemesinden bağımsız, değerlidir.

İkincisi, hedeflerimizin takibinde başarı ve başarısızlık kendi içinde iyiliğimizin başlıca belirleyicisidir. Bazı hedeflerimizin başarısının, biyolojik olarak belirlenmemiş olanların bile, başarısızlığı kötü yönde etkilerken şahsi çıkarımızı yücelttiği doğrudur. Fakat şahsi çıkar, birçok başka uğraşın kaderi için kayıtsızdır. Başarısı bizim şahsi çıkarımıza hizmet eden ve etmeyen bu hedefler arasındaki bu ayrıştırıcı çizgiler açık olmaktan çok uzaktır, ya da tüm tasarılarımıza genel olarak uygulanamazlar. Çocuğunun zenginliğini ilerletmedeki ebeveynin başarısı, ebeveynin şahsi çıkarına hizmet eder mi? Onun iyiliğine mutlaka katkıda bulunur. Sonuç olarak onun yaşamı daha iyi, daha başarılı bir yaşamdır. Çocuğunun çıkarına yardım etmedeki başarısı yüzünden yaşamıyla gurur duyabilir. Ama bu, onun şahsi çıkarı olarak özdeşleştirdiğimiz iyiliğinin o yönüne hizmet eder mi? Ya da bu, onun yaşam başarısına katkıda bulunan ve onun ve diğerlerinin gururlanabileceği ama şahsi çıkarına hizmet etmeyen hayvanlar üzerinde deney yapılmasına karşı çıkan amaca katkısındaki başarısı gibi midir?

Bir kişinin iyiliğinin hangi yönlerinin onun şahsi çıkarını ilgilendirdiğinin taslağını çizecek kaba ve hazır yollarımız olduğunu düşünüyorum. Aslında, bir kişinin şahsi çıkarı, önemsediği bir şeyin başarısı tarafından hizmet edildiği noktaya kadar, başkalarının iyiliğini geliştirmek adına girişmediği uğraş ve ilişkilerinin başarısı tarafından sunulur. Bu açıklama olumsuzdur. Hariç tutma ile çalışır. Şahsi çıkar, (söz konusu kişinin nazarında) değeri diğerlerinin refahına yaptığı katkı olan projelerde geniş refah anlayışından başarının çıkarılmasından sonra geriye kalanlardır. Bu, kişinin gayeleri tarafından belirlenen şahsi çıkar yönünü tartıştığımızı göz önünde bulundurursak beklememiz gerekenden fazlası değildir.

Üçüncüsü, insanların başka hedeflerdeki başarısı onların şahsi çıkarını etkilemezken, onların başarısındaki memnuniyetleri etkiler. İnsanlar, başarılı olmak için hedefleri takip ederler. Başarısına önem verdiklerinden, başarısızlık onların iyiliklerine, yaşamlarının başarısına olumsuz bir şekilde yansır. Bu, başarısızlığı bilmeseler de bilmeleri beklenmese de böyledir. Şahsi çıkar böyle etmenlerden etkilenmez, kişinin kendi yaşamından tatmin olmasına hassastır. Ama, o tatminin ya da yokluğunun, gerekçeli olup olmamasına bağlı değildir. Bu, tüm çalışmalarının ve hedeflerinin başarısının, aktörün iyiliğinde bir fark yarattığı anlamına gelmez. Sayılan, onları takip etmede ne kadar başarılı olduğudur, onların takibinde

nasıl mücadele ettiğidir. DDT'nin kullanımının engellenmesi için faal bir şekilde mücadele veren bir kişi, yaşamı boyunca kendi iyiliğine gölge düşürmeksizin onun kullanımının aslında yükseldiğini görebilir. O bakış açısından önemli olan, amaçlarını nasıl takip ettiği ve beklentilere kıyasla, davasına yaptığı katkıdır.

Aynı nedenlerle, davanın başarısı, onun yaşam başarısına katkıda bulunmak zorunda değildir, mücadele ettiği tavırdan kaynaklanmıyorsa. Bu ayrıca, dilemenin iyiliğe neden katkı yapmadığının nedenidir. İyiliğini dilediğim kişiler ya da davalar zenginleşirse benim için daha iyi değildir. Ya da cansızlaşırlarsa benim için daha kötü değildir. Fakat kendi eylemiyle olsa da olmasa da, başarısından memnun olması için, tasarılarının başarısızlığı bilgisinden korunan ama memnuniyeti sahte inanca dayanan bir insan, yine de başarısızdır. Onun şahsi çıkarı, bu bilgiden korunmaktan fayda görür. Onun iyiliği ise tamirin ötesinde hasar görmüştür. İyilik ve şahsi çıkar arasındaki iki ve üçüncü farklar, değerlerin şeffaflığı teziyle çelişir. Aşağıda hedeflerin neden-temelli karakteri tartışmasında daha fazla savunulacaklar.

İyilik ve şahsi çıkar arasındaki dördüncü fark, bir kişinin iyiliğinin hedefleri ve uğraşlarının değerine dayanmasıdır. Diğer koşullar eşit olduğunda, bütün zamanını kumara harcayan bir kişi başarılı bir kumarbaz olsa da, gayretle çiftliğini düşünen bir büyükbaş çiftçisinden daha az başarılı bir yaşama sahiptir. Şahsi çıkarları faaliyetleri tarafından eşit derecede hizmet görebilir, ama iyilikleri görmez. Nedeni, yaptıklarının değerli, zahmete değer bir faaliyet (belki de başkalarına olan değeri yüzünden olmak zorunda değil) olduğuna inandıklarından bunlarla meşgul olmalarıdır. Bu temelde yaptıklarını umursarlar. Değerlendirmelerinin yanlış yönlendirilmiş olduğu ölçüde, yaşamlarının başarısını etkiler.

Peki ya bir kişinin hedefleri ve uğraşlarının değeri, bir başkasınınkinden daha azsa, ama hiçbiri onların doğru değeriyle ilgili bir hatadan suçlu değilse? Eğer her birinin, yaşamını başka zaman yapmış olabileceği herhangi bir şey kadar değerli faaliyetlerle harcadıkları ortaya çıkarsa, diğer koşullar eşit olduğunda, yaşamları eşit derecede başarılıdır. Bu, kavramın öznelliğinin başka bir yönüdür. Kişinin yaşamının kendi bakış açısından başarısını gösterir, örneğin diğerlerine araçsal değerinden ziyade içsel değerini. Ne zaman bir seçenek ile karşılaşsak, koşullarda bize açılmış en iyi tercihi yapmak için, akıllıca seçmeyi isteriz. Daha azını seçemeyiz. Fakat daha fazlasını da seçemeyiz. Ya da bizden daha fazlası istenemez. Eğer bir insan bunu başarılı bir şekilde yaparsa, o halde yaşamı en üst derecede

başarılıdır. Başka birinin, ilk kişinin yeterlilik ya da fırsat yoksunluğundan özenemediği, daha değerli uğraşlarla meşgul olabileceği ya da uğraşmış olması alakasızdır. Başkalarına olan değerlerinden dolayı onları daha değerli olarak yargılarız. İkinci kişinin yaşamı, o bakış açısından bakıldığında daha değerli ve daha başarılıdır. Faaliyetlerin ve uğraşların kişisel olmayan değeri, örneğin bu aktörün onlarla meşgul olduğu ya da olabileceği gerçeğinden bağımsız olarak yargılanan değerleri, aktörün bakış açısından bakıldığında önemlidir, çünkü her kişi kendi halledebileceği herhangi bir uğraş kadar değerli uğraşlarla meşgul olmayı diler. Bunda, onların değerini, kişisel olmayan bir bakış açısından yargılar. Ama amacı, yapabileceğinin en iyisini yapmak olduğu ve olabileceğinden, kendisinin ötesinde olan kazanımlar kendisinin şahsi iyiliğinin yargısıyla alakasızdır.[21]

c. Hedefler ve Nedenler

Son birkaç paragraf, Bölüm Altı'da öne sürülen hedeflerin nedenlere bağımlılığıyla ilgili iddiaları tekrarladı. Elbette, amaçlarımıza ulaşmak isteriz, bu onların bizim hedefimiz olduğunun ne demek olduğunun bir kısmıdır. Fakat sırf onlara sahip olduğumuz için hedeflerimizle saplanıp kalmayız. Bu bizim hedef değiştirme yeteneğimizle ilgili bir yorum değildir. Belli bir yere kadar bunu yapabiliriz. Ölçütler üzerine düşünebiliriz, ve eğer noksan görünüyorlarsa üzerlerinde değişiklik yapabiliriz. Hedeflerimizi değiştirebilmemizde sınırlar olduğunu inkâr etmek olmaz, tıpkı alışkanlıklarımızdan vazgeçmekte sınırlar olduğu gibi. Anlatmak istediğim daha ılımlı bir görüştür. Yani tek tek ele alındıklarında kendilerini yargımıza nesneler olarak sunarlar. Haklarında söylenebilecek iyi sözümüzün olmadığı alışkanlıklarımızdan farklı olarak, hedefler, onaylayıcı hüküm tarafından desteklenir. Alışkanlıktan vazgeçemediğim için eroin arıyorsam, daha geniş hedefim kendimi katlanılmaz ya da gereksiz acıdan sakınmaktır. Gönül-

---

21 Yapabileceğinin en iyisini yapmaktan sakınan (akratik) bir kişi, kendisinin verdiği en iyi karara kasıtlı olarak aykırı hareket ettiğinden bir anlamda yapabileceğinin en iyisini yapmaz. Fakat böyle yaparak kendi arayışına uygun yaşamakta başarısız olur, ve iyiliği sonuç olarak acı çeker. Nedenlerin, 'kişisel olmayan' olarak tanımlanmasından çok fazla anlam çıkarmamak çok önemlidir. Arzuları ya da hedeflerine bakmaksızın, herkes için neden oldukları yere kadar yargılandıkları demektir bu. Mesela, bu faaliyetlerin eğlenceli olduğu yere kadar, herkes lezzetli yiyecekler yeme, ve iyi romanlar okuma nedenine sahiptir. Saul Bellow çalışmayı, ya da Breton mutfağında uzman olmayı kendi hedefleri yapmış olanlar yeni bir Bellow romanı okumak, ya da yeni açılmış yüksek kalite bir Breton restoranını ziyaret etmek için ek nedenlere sahiptir. İlki kişisel olmayan nedenlerdir. İkincisi kişisel olanlar.

lü bir bağımlınınkiyle aynı hedef değildir bu. Hedeflerimizin, yargımızın nesnesi olması ve yalnızca biz onaylıyorsak hedefimiz olmaları, ayrıca onların bizim hedefimiz olmasının ne demek olduğunun bir parçasıdır. Bir kişi hem bir hedef seçtiğinde, hem de sahip olduğu hedeflere baktığında, kendisini bir hedefi seçmektense diğerini seçmek için nedenler arıyor halde görür ve kendisini bir nedenden ötürü hedefleri olan biri olarak kabul eder. Bu son yargı, bu hedeflere ulaşma şekliyle ya çok az ilgilidir ya da hiç. Onları nasıl gördüğüyle alakalıdır bu. Bu durum çok zaman ifade edilen, kişinin hedeflerini onlara arzulanabilirlik özellikleri yükleyen şekilde kabul etmek zorunda olduğu görüşüyle aynıdır.[22] Kısıtlama durumunda, hiçbir karmaşık türden mantık önümüze gelmeyecektir. Hedefin değerli olduğu inancı, kişinin hedeflerini onlara arzulanabilirlik yükleyen ifadelerle tarif edenden biraz daha fazlası anlamına gelebilir.

Hedeflerin nedenlere bağımlılığının iki ayrı imasına yukarıda itimat edilmişti. İlk olarak, bir neden için ne istersek isteyelim, bu nedene hizmet edecek yere kadar isteriz. Eğer Jane iş olanaklarını iyileştirmek için bir sanat okuluna gitmek istiyorsa, orada okumak onun iş olanaklarını iyileştireceğinden orada okumak istiyordur. Bundan başka daha sebepleri olabilir tabii ki, ve resmi tamamlamak için onlar da eklenmeli. Alakalı nedenler okula gitmek için onun lehte sahip olduğu tüm nedenleri içerir, ilk anda onun karar vermesini sağlayanlar olsalar da olmasalar da, ve onun okulda olmasının ana etmenlerden biri olup olmamalarına ya da orada okumasının tatmin edici yan faydaları olarak neyi kabul ettiğine bakmaksızın. Yukarıda varılan sonuç orada olmanın, sahip olduğu bir başka emele ya da başladıktan sonra kabullendiklerine hizmet etmezse eğer iş olanaklarını iyileştirmiyorsa onun iyiliğine hizmet etmediğidir. Yalnızca okula gitmesi, onun nedenlerine hizmet ettiğinden onun istediği ya da önemsediği bir şeydir.

Anlattığım durum, kişinin çalışmasının yaşam başarısına katkısının değerlendirmesiyle ilgilidir. Psikolojik bir durum değildir. Örneğimizde Jane'in, gerçeği öğrense nasıl davranacağını tahmin etmiyorduk. Kendi bilgisi dışında, kendi kontrolünde olmadan sanat okuluna bir ilgi oluşturmuş olabileceği ortaya çıkabilirdi. Bu gerçekten de alakalı bir bilgidir. Alakalıdır çünkü bu onun üstleneceği hedeflere işaret eder (mesela, okula giderek genel eğitimini genişletmek, ya da konuyla alakalı herhangi bir yansımanın gittiği içsel çatışmadan kaçınmak için oraya gitmek). Başka bir deyişle,

22 Bkz. G. E. M. Anscombe, *Niyet (Intention)*, Oxford, 1957.

psikolojik gerçekler burada kuralcı bir değerlendirmedeki yardımlarından dolayı alakalıdır, konunun psikolojik olmasından değil.

İkinci ima şuydu ki, kişi, nedeninin geçerli, değerli olması koşuluyla hedefe sahiptir. Eğer işe girmenin iyi bir şey olmadığı ortaya çıkarsa, o halde Jane'in iyiliği sanat okuluna girmekte başarısız olmaktan kötü etkilenmez. Onun bu hedefi takip etmesi, böyle olduğuna olan inançtan önce alınmıştır. Başka bir nedenle ilgi duymuyordur diye farz ediyoruz. Onun hedefine ulaşamaması, eğer değersiz bir hedefse, gizli bir nimettir. Onu ister, çünkü değerli olduğuna inanır, ama eğer kıymetsizse o zaman da istemez.

Onun nedenleri, sadece rasyonelleştirme olamaz mıydı, mesela sahte olduklarının farkına varsa bile yine de orada olmak isteyeceği, ve yapmak için bir nedeninin olmadığı şeyi yapmak için uydurma, inandırıcı olmayan nedenler icat etmeye devam edeceği gibi? O durumda biri çıkıp da, hiçbir sebebi olmamasına rağmen sanat okuluna gitmek istiyor, demez miydi? Eğer dikkat ettiği şey önemliyse, o halde bir sanat okuluna gitmeye açıkça önem veriyor. Sonraki iki bölüm umuyorum ki, arzu ve duyguların insanların yaşamlarında aldığı görevi küçümsediğim suçlamasından beni aklayacaktır. Görülecektir ki, normal durumda, bunlar birinin ne yaptığını belirlerler; görevleri, nedenin hükmünü belirleyip onu gerçekleştirmek değildir yalnızca. Daha çok, nedenin karar vermek için güçsüz olduğu yerde ne yapılacağını belirlemektir bu. Örnekte varsayıldığı şekliyle, akla yatkın hale getirme, gerçeklik ve kişinin algısı arasında bir uyumsuzluk yoluyla normalliğin bozulmasının çok sayıdaki durumundan biridir. Bu kitapta tartışılmayacak olan özel toplumsal sorunları sunarlar.[23]

Yukarıda savunulan tezden şüphe duymak için bir neden, örneğin sahte nedenlere dayanan hedeflerin tatmininin kişinin iyiliğine katkıda bulunmaması, bir kişinin sahip olduğu birçok hedef ve ilginin etkileşiminin önemini gözden kaybetme kolaylığıdır. Mesela, ne denerlerse denesinler insanlar başarısız olmak istemez, denemenin hata olduğunu fark etseler bile. Ya da başkaları tarafından terslenmek istemezler, terslenmenin kendi

---

23 Başka bir bariz karışıklık, çok yaygın olan, bir kişinin yapmak için iyi bir nedeni olup da farkında olmadığı ve geçersiz bir nedenle yaptığı durumlarda doğar. Aslında bu durumlar genel kurala bir istisna getirmez. Eylemi gerçekleştirmek, diyelim ki konsere gitmek, yanlış sebeple olunca mesela orada aslında olmayacak biriyle buluşmaya gitme, iyi nedene hizmet edecektir, örneğin iyi müziğin keyfine varmak, ama yalnızca kişi bunu kendi hedeflerinden biri olarak üstlenirse. Bu yüzden böyle durumlar yalnızca insanların yeni hedefler üstlenebildikleri durumlarda önem sahiptir.

iyilikleri için olduğunu bildikleri zaman bile. Bunlar gibi etmenler, kişinin hedeflerinde başarının, kişinin iyiliğini yücelttiğini gösterir gibi görünür, hedef için olan nedenler onu desteklemese, ya da geçersiz olsalar bile. Yanlış, çatışan etmenleri soyutlayarak gösterilir. Kişinin hedefinin başkaları tarafından kişisel başarısızlık veya tersleme sayılamayacak nedenlerle meydana gelmediğini hayal edin.

Diğer davetsiz etmenleri de benzer bir şekilde soyutlayın. O zaman, kötü nedenlere dayanan hedeflerin tatminsizliğinin, kişinin iyiliğinden bir şey götürmediğini görmek daha kolay olur. Bu, böyle hedefleri olan kişilerin acı çekmediği anlamına gelmez. Fakat acı çekerler, yaşamları daha başarısızdır çünkü yanlış hedefleri vardır. Yanlış hedefleri gerçekleşmiş olsa daha iyi olmazlardı.

Yukarıdakilerden hiçbiri, yanlış hedefleri başarısız olan insanların üzgün ve yılgın hissedeceğini inkâr etmez. Tartışmak üzere ilgilendiğim şey, bu yılmaların onlar tarafından bilgisiz tatmine tercih edileceğidir. Ne kadar acı verseler de insanların sahip olmak istediği istenmeyen gerçekler sınıfına düşerler [24] Bir kişinin haklı olarak tatsız gerçekleri duymamayı tercih ettiği çok sayıda düşünülebilir koşulun olduğunun hepimiz farkındayız. Bu durumların çoğu, kişinin hedeflerinin ikna ediciliğini azaltmadığından konumuzun dışındadır. Azaltan diğerleri özel koşullardaki geçici ölçütler olarak halen gerekçelendirilebilir olabilir. Hedeflerinin nedenlerinin ikna edici olup olmadığını sistemli bir şekilde bilmek istemeyen bir kişi, hedeflerini bu nedenlerle takip etmediğini gösterir. Gerçek nedenleriyle ilgili bizi ya da kendisini kandırıyor olabilir. Ya da başka bir anlamsız durumda olabilir. Tam da kişinin hedefleri desteklemesinin, nedenin iyi bir tane olması koşulunda olduğu bir hedef için nedene sahip olma kavramının bir parçasıdır.

Savlar bazen, insanların nihai emellerine aracı diye takip ettikleri hedefler için araçsal nedenleri varken, bu emeller için tek nedenlerinin onları istemesi olduğu sonucuna kadar ilerletilebilir. En basit şekliyle sav, başka hedeflerin içine yerleşik olarak tarif ettiğimiz hedeflerden birçoğunun, uzaktaki bir emele varmanın araçlarından olmadığı ama onun yapıcı unsurlarından olduğu gerçeği ile çatışır. Bu itirazı karşılamak için yeniden oluşturulan sav, kişinin nihai hedefleri için sahip olduğu tek nedenin on-

---

24 İyiliğin, hayal kırıklığı, gerginlik, yılgınlık ve benzeri duyguların ve hislerin yoksunluğuna bağımlılığı çok zaman abartılmıştır. Gerginlik, endişe, hayal kırıklığı birçok değerli uğraşın, ilişkinin, mesleğin, yaratıcı çabanın, vs. ayrılmaz bir parçasıdır. Bu yüzden, dilerseniz onların varlığı, önemli bir parçası oldukları uğraşlara verdikleri katkı kadar kişinin iyiliğine katkı sağlarlar.

ları istiyor olması iddiasının şeklini alır. Nihai olmayan hedefler başka hedeflerin araçları ya da yapıcı unsurları olarak gerekçelendirilebilir. Bu görüş hem bir sapma hem de bir doğruluk barındırır.

İnsanlar gerçekten de kapsamlı çalışmalardansa, sınırlı olanlara küçük adımlar için kesin nedenler bulmakta daha iyidirler. Eve şu ya da başka bir yoldan gitmek için, buzdolabı ya da çamaşır makinesi almak için ve benzeri boyutta küçük kararlar almak için olan belirleyici nedenleri bulmak, üniversitede ekonomi ya da hukuk okumaya, yeni bir şehirde yeni bir patrondan yeni bir işi kabul etmek ya da olduğun yerde kalmak gibi benzer büyük sorunlara neden bulmaktan daha kolaydır. Tabii ki bazen kesin nedenler büyük durumlarda mevcut olup diğerlerinde ortaya çıkmakta başarısız olurlar, ama bunlar genel durumu değiştirmez. Kişinin nihai hedeflerinin aynı zamanda kişinin en kapsamlı hedefleri olması ölçüsünde şu sonuca varırız; birçok durumda, kişinin, o nedenlere sahip olduğu gerçeğinden bağımsız olarak sahip olduğu hedefler için kesin bir nedeni yoktur. Çok sık olmayan durumlarda, kişinin henüz kendisinin olmayan farklı hedefler arasından seçim yapabileceği durumlarda, kişi herhangi birini seçmek için kesin bir nedene sahip olmayabilir de.

Kişinin tercihinin ya da yargısının bir nedene dayanmadığı anlamına gelmez bu. Tıp fakültesine gitmeyi, hukuk fakültesine gitmeye tercih etmek için bir nedene sahip olmayabilirim. Fakat eğer yaptığım buysa, o halde bunu tıp eğitiminin önemli ve değerli olduğuna inandığımdan yapıyorumdur, çünkü benim için sağlayacağı olanaklar vardır, örneğin (1) başkalarına hizmet etmek, ayrıca (2) tatmin edici bir mesleğe sahip olmak, ve (3) herhangi bir ülkede yaşamak ve çalışmak gibi. 1'den 3'e benim nedenlerimdir, ve ayrıca, daha az değerli ya da önemli olmayan hukuk mesleğini seçme nedenlerine sahip olduğuma inandığım gerçeği, tıpı seçtiğimde, belirtilen nedenlerle seçtiğim gerçeğini çürütmez. Bir kişi, farklı eylemler için başka nedenlerden daha iyi olduğuna inanmadan bir neden seçebilir ve seçer de.[25] Nihai kapsamlı hedefler, sınırlı olanlardan daha az olmayana şekilde, seçilirler (seçildiklerinde) ve neden olarak kabul edilirler.

---

25 İstek, insanların seçtiği ya da hedeflerinin yanında tuttuğu bu gerçek ya da yalnızca inanılan nedenleri desteklemekte çeşitli yollarla oyuna dâhil olurlar. En basit durumda, bu, yalnızca kişinin iyi kabul ettiği nedenlerle, seçiminden mutlu olduğu için tercih ederek o hedefi gönüllü olarak takip ettiğini gösterir. Diğer zamanlarda karşı hissi temsil edebilir: zamanında kişi iyi bir neden gibi göründüğü için bir hedefi takip ettiğinden, şimdi onunla kalmıştır. Yani şimdi yeni bir tercih olsa, kişi onu seçmezdi, ama çoktan hedefe yapılan 'yatırımın' boyutu göz önünde bulundurulunca onunla devam etmek en iyisidir. Mesela: "Gençken doktor olmak isterdim, çünkü tıp gelecek vaat eden bir meslek gibi görünmüştü. Şimdi artık değiştirmek için çok geç." Her iki durumda da kişinin isteği kendi içinde hiç neden bile değildir. Ama olabilir. Bu konu blm. 14'te ele alınacaktır.

Bir kapsamlı hedefi bir başkasına tercih etme nedenlerinin, kişinin ona zaten sahip olması dışında, çoğu zaman etkisiz olduğu iddiası, deneysel bir iddia değildir. Bazı deneysel etmenlerin de aynı yöne işaret ettiği inkâr edilmez. Özellikle de bir kişinin başarı şansı, farklı çalışmaların hemen her değerlendirmesine bağlıdır, ve bunları kavramak, nihai olsalar da olmasalar da, kapsamlı hedefleri düşünürken özellikle zordur. Fakat böyle nedenlerin ötesinde kapsamlı hedeflerin karşılaştırmalı değerlendirmesine kavramsal engeller de vardır. Onların incelemesi bir sonraki bölümde ele alınacak, çünkü bu ölçülebilirliğin çöküşüne dayanır. Şimdi, kapsamlı hedeflerin (nihai olsalar da olmasalar da) bir başka önemli özelliğinin farkına vararak bu incelemeye bir başlangıç yapıyoruz, bu onların toplumsal yapıların mevcudiyetine bağımlılığıdır.

d. Eylem Nedenlerinin Önceliği

Kişinin ilgilendiği her ne ise, kısa bir ad vermek adına ona "hedefler" demek, bu ilişki de olsa, meslek de, aylak faaliyet, yerel tarihe bir ilgi, çocukları sevmek, bir içecekten keyif alma ya da iyi yiyecekten, vs. tehlikesiz değildir. Benim aklıma gelenden daha fazla yanlış yönlendirebileceği şekil vardır. Örneğin benim, refahın sadece insanların faaliyetlerini ilgilendirdiğini düşündüğüm algısını uyandırabilir. Aslında insanların refahı onlara olanlardan da çok fazla etkilenir. Bununla birlikte benim bu terimi seçmem kasıtlıydı. Bir insana olanın, onun refahını genellikle onun faal uğraşlarını etkilediği şekilde etkilediğini vurgulamak amacındaydı.

Bir büyük istisna, insanların biyolojik ihtiyaçlarını etkileyen olaylardır. Bir engele yol açan bir hastalık ya da kaza, kişinin iyiliğini derinden etkileyebilir. Büyük bir miras da, bir patronun iflası, Booker Edebiyat Ödülü, vs. Fakat bu son olaylar, kişiyi yalnızca kişinin sahip olduğu hedeflere hizmet ya da zarar boyutunda etkiler, ya da hedeflerini değiştirmeye yol açar. Durumu açıklamak için bir örnek gerekli. Şehir içi otobüsün zamanında gelmekte başarısız olması benim yaşamımı etkiler mi? Tamamen benim hedeflerime bağlı. Eğer bu olay tarafından hizmet alıyor ya da engelleniyorlarsa, o halde evet. Olay tarafından dokunulmuyorlarsa, etkilemez. Aynısı, kişinin başına gelen her şey için geçerlidir.

İstisna gibi görünen bir başka durum, kişinin hedeflerini etkilemeyen ama onun belli hedeflere sahip olmasını ve başarılı bir şekilde takip etmesine olan yeterliğini ya da fırsatını etkileyen olaylar, ayrıca yaşamının değerini ya da başarısını da etkileyebilir. Bu mesele kişisel özerklik fikrinin sınanması bağlamında tartışılacaktır.

Bu, eylem nedenlerinin kişinin iyiliğini belirlemede başlıca görev üstlendiğini önerir. Genel bir gözlem olarak, bir kişinin birçok çalışmasının ve hedeflerinin ona eylem nedenleri sağladığı; birçoğunun eylem nedenlerinin desteğinden oluştuğu açıktır. Başkaları için ne yapabileceğimizi düşündüğümüzde, genellikle onların belirli bir duruma ulaşması ya da orada kalmasına yardım etmeyi düşünürüz. Fakat yaşamı için planlarını şekillendiren bir kişi de, öncelikli olarak olmasa bile eşit derecede ne yapacağı, kendisiyle ne yapacağı, kendisinden ne yapacağı, kendisini nasıl idare edeceği ve benzeri sorularla ilgilenmektedir. Bizim başarılı bir yaşam kavramımız, iyi yaşanmış bir yaşam, başarılarla dolu bir yaşam, aşılan engeller, akıllıca kullanılmış yetenekler, kişinin işlerinde doğru yargıları kullanması, sıcak ve güven dolu aile ve arkadaş ilişkileri, başka insanlarla heyecanlı ve coşkulu ilişkiler, güzel ortamlarda eğlenerek geçirilen saatler, ve bu şekilde bir yaşamdır. En azından güvenli bir şekilde söyleyebiliriz ki, kişinin hedeflerinin büyük bir kısmı aracı hedeflerdir. Normalde, ulaşmak için başkalarının, doğru çevreyi ve doğru koşulları sağlayarak yardım edebileceği hedeflerdir. Fakat onlara, onun için ulaşamazlar. Kişinin kendi çıkarlarını başkalarınınkiyle dengelemesi çoğu zaman, kendi başına hedeflerini takip etmesini, diğerlerininkilere yardım eden koşulları sağlamakla dengelemek demektir.

Eylem nedenlerinin önceliği tezini denemenin bir yolu, daima hoşnut olması ve aynı durumda kalmaktan başka hiçbir şey istememesi için, devamlı beslenen, temizlenen, tıka basa doldurulmuş olan ve tamamen edilgen bir insanı düşünmektir. Tanıdık bir hayalî dehşettir bu. Böyle bir yaşamın başarısını nasıl ölçeriz? Bir kişinin sahip olabileceği en kötü yaşam değildir. Basitçe, bu bir yaşam bile pek. Faaliyetten yoksun, hedefleri eksiktir. Kişinin bu bu tür bir yaşamı bundan daha sert bir şekilde eleştirilmeye istekli olması ve bunu 'olumsuz' bir hayat olarak sayması, heba edilen potansiyelinden dolayıdır. Olmuş olabilecek ama olamamış bir yaşamdır. İlgili insanın, herhangi bir anlamlı uğraş sahibi olması ihtimalini ortadan kaldıran zihnen ve fiziken etkilendiğini hayal ederek bu özelliği soyutlayabiliriz. Şimdilik, yalnızca "pek de yaşam değildir" diyelim. Bu, kişinin, bunun insan yaşamından iyi olduğunu söylemesine engel değildir. Temelinde yalnızca insan yaşamının yozlaşmış bir durumu olarak kabul ettiğimiz gibi önemsediğimiz anlamlarda insan yaşamından yeterince farklıdır. Fakat açıkça, hayatta olmamak, bu yaşamdan daha iyi olabilir.

Bu, kendi içinde tabii ki, sıradan bir yaşamda, başarısına ve değerine bunun olduğu kadar önemli olan, alakasını kişinin sahip olduğu ya da

olabileceği hedefler ve uğraşlardan almayan olayların olamayacağını göstermez. Fakat, ya da tezim de böyle, biyolojik ihtiyaçları etkileyenleri dışarıda bırakınca, böyle olaylar yoktur. Ben buna eylem nedeninin önceliği diyeceğim. İlk bakışta şaşırtıcı görünebilir. Fakat insan yaşamı algımızda derinlemesine yer ettiğine inanıyorum. İnsanların sahip olduğu durağan, edilgen hedefler temelinde eylem nedenleri içermek için sınamaya dönerler. Büyük güce sahip olma arzusu, aslında, onu kullanma arzusuna bağlıdır. Çünkü kuvveti kullanılmadığı takdirde, ona sahip olmak imkânsız, anlamsızdır. (Müdâhil olmamaya karar vermek, hatırlanmalı ki, bir güç kullanımıdır. Güce sahip olmayan birinin alabileceği bir karar değildir.) Sevilme arzusu, çoğu zaman başkalarının (ya da bir başkasının) en azından sevilebilir özelliklerini göstererek sevgisini kazanma arzusudur. Oldukça sık sevgi dolu bir ilişki içinde olma arzusuyla birliktedir. Aynısı tüm diğer bariz edilgen hedefler için geçerlidir.

e. Toplumsal Şekiller

Kişisel hedeflerin tabiatını tartışarak, kişi, kişisel bir iyilik kavramına doğru hareket eder, çünkü o, büyük oranda kişinin önemli uğraşlarının değerinden oluşur.

Önceki kısımlar üç kişisel iyilik koşulu savunmuştur.

1. Kişinin iyiliğinin biyolojik olarak belirlenmiş yönleri dışındakiler, onun sahip olduğu ya da olması gereken hedeflerin başarılı takibinden oluşur. Biyolojik içeriğinin ötesinde, kişinin iyiliği yalnızca onun gönüllü hedefleri ve uğraşları kabulüyle yüceltilebilir.
2. İnsanlar hedefleri üstlenir ve takip eder çünkü onların bağımsız değerine inanırlar, yani onların değerinin, seçildikleri ve takip edildikleri gerçeğinden en azından kısmen bağımsız olduklarına inanılır.
3. Bir kişinin biyolojik olarak belirlenmiş ihtiyaçları ve arzularını hariç tutarsak, onun iyiliği, en derin seviyede, eylem nedenlerine ve onları takip etmedeki başarısına dayanır.

Kendi aralarında bu üç koşul orta bir yolu idare eder, şeffaflık koşulunu destekleyen (bkz. bu kitap. s. 269) öznelci bir refah kavramı ve kişi durumundan memnun olsa da olmasa da iyiliğiyle hiçbir alakası olmayan iyiliğin güçlü bir nesnelci kavramı arasında. Güçlü nesnelciler, kişinin durumu iyiyse memnun olması gerektiğini iddia ederler. Fakat memnun

değilse, olabileceği kadar iyi olmadığını inkâr ederler. İlk iki koşulun etkisi, kişi ne kadar durumunun iyi olduğundan haberdar olmasa bile onun faaliyetleri ve uğraşlarına gönüllü iştirakinin zenginliğinin temel bir içeriği olduğunu doğrulamak içindir.

Bu kısımda savunulacak görüş, bir kişinin kapsamlı bir hedefe yalnızca var olan toplumsal şekillere dayalı olduğu zaman sahip olabileceğidir, örneğin onun toplumunda geniş ölçüde uygulanan davranış şekilleri gibi. Kapsamlı bir hedefin uzun vadeli bir hedef olmadığını hatırlayın. Altmışıncı doğum günümde Venedik'i ziyaret etmek isteyebilirim ve yirmi beş yaşımdan bu yana bunun için para toplamaya çalışıyor olabilirim. Bu, yine de kapsamlı bir hedef değildir. Öyle olması için, onun da (yalnızca araçları değil) yaşamımın önemli boyutlarına yayılan dallarının olması gerekir. Bu ayrıca, yalnızca bir tür faaliyetin tekrarından oluşmadığını da beraberinde getirir. Her Pazar günü çanları çalmaya gitmek kendi içinde kapsamlı bir hedef değildir, ama toplumsal, gezinti, mimari, ve diğer çıkarlarla birlikte karmaşık bir faaliyet olarak algılandığı zaman ve kişinin gerçekten de çan çalma turuna çıktığı diğer zamanları aşan bir önem üstlendiğinde, o zaman kapsamlı bir hedeftir.

Kişinin kapsamlı hedeflerinde başarı, kişinin iyiliği için en önemli unsurlar arasındadır. Bunun sonucu olarak şu anki kısım, kişisel iyiliğin dördüncü bir koşulunun varlığının yürürlükte olması için savunuyor.

4. Bir kişinin iyiliği yüksek oranda toplumsal olarak tanımlanmış ve belirlenmiş uğraş ve faaliyetlerde başarıya dayanır. (Bu koşul Bölüm Sekiz'deki bireyselci karşıtı savı yeniden doğrular ve genişletir.)

Kapsamlı bir hedef basit bir an olarak bir sosyal yapıya dayanabilir. Sıradan bir geleneksel evlilik toplumumuzda evliliğin ne olduğunu göstermek için kullanılabilir. Evliliği olan ve başarılı olmasını (ya da kalmasını) isteyen kişilerin kapsamlı hedefinde bir an olarak, geniş bir şekilde paylaşılan sosyal bir yapıyı örnekler. Birçok evlilik, belki de hepsi, o kadar da geleneksel değildir. Bazı açılardan sosyal yapıdan saparken, paylaşılan bir sosyal yapıya dayanırlar. Ortak bir temada sapmalardır ve normal olarak böyle olabilirler çünkü sosyal yapıların kendisi çeşitliliklerin varlığını, ya da hatta onların önemini tanır. Bir çift "açık" evliliğe, toplumlarınca bu şekil bilinmese bile, evrilebilir. Fakat bir açık evlilik, geleneksel evlilik ve duygusal bağlanmadan serbest tutulan cinsel uğraşı unsurlarını birleştiren bir ilişkidir. İki toplumsal olarak tanınabilir yapının unsurlarının birleşimidir. Kapsamlı hedeflerin toplumsal olarak var olan yapılara kaçınılmaz

olarak dayalı olduğu tezi denemelerle ve ortak bir temada çeşitlenmeyle ve benzerleriyle tutarlı olmak amacındadır. Halen bir sosyal yapıya dayalı sayılan sapmaların ölçütlerine önceden sınır koymak artık, ifadenin gerçek ve mecazi kullanımı arasındaki muhtemel ilişkilere sınır koymaktan daha mümkün değildir. Sosyal yapıları konuşurken aklımda her biri muhtemel kapsamlı kişisel hedeflere dönüşebilen içsel zenginlik ve karmaşıklığa sahip ortak sosyal yapıların halk algısı var. Hem faaliyetin paylaşıldığı derece sorunu, hem de ortasında bir bireyin yaşadığı, ya da bir parçası olduğu bir kitle tarafından paylaşılmak zorunda olup olmadığı, ya da yeterliyse eğer tanışık olduğu ama ferdi olmadığı bir kitlenin faaliyetiyse sorunu, doğrudan bir cevabı kabul etmez. Böyle meseleler için, özel hedeflere hitap ederken başka bir şey daha söylenebilir: Ebeveynlikle ilgili olanlar, aylak faaliyetlerle ilgili olanlardan başka cevaplara meyletmeye daha yatkındır. Fakat genel tezin nedenleri, çoğu vakada durumun bir derece durumu olduğunu öne sürer. Tez için nedenler nedir? Gelenekselci bir tez değildir. Toplumsal onayla icra edilen her şeyin bu sebepten değerli olduğunu iddia etmez. Kişinin değerli bulduğu kapsamlı hedeflerin, bunlar toplumsal olarak onaylanmış sosyal yapılar olsa da olmasa da, sosyal yapılara dayandığını söyler. Başka bir değişle, tez, sadece hangi kapsamlı şekillerin herhangi bir kişi için değerli olabileceğine sınırlar getirir. Yalnızca onun hedefleri olurlarsa değerli olabilirler ve yalnızca sosyal yapılara kuruluysalar onun hedefleri olabilirler. Tez için iki tür nedenden bahsedeceğim. İlki, bireysel davranışın sosyal yapıların varlığı olmasa, sahip olduğu öneme sahip olamayacağını gösterir. İkincisi, durum ilkindeki gibi olmasa bile, bireylerin sosyal yapılarla sürekli tanışıklığı olmasa, hedeflerini üstlenip sürdüremeyecekleri sonucuna kadar gider.

İlk ve en bariz olarak, bazı kapsamlı hedefler mümkün olabilmek için toplumsal kurumları gerektirirler. Bir kişi hukukla idare edilen bir toplum haricinde hukuki bir meslek takip edemez, tıbbi bir mesleğin tanınmadığı bir toplum haricinde kişi doktorluk yapamaz. Bir kişinin, hiç tıbbi faaliyeti olmayan bir toplumun içine ya da doğuştan bahşedilen bir tıp bilgisine sahip olmadan doğmuş olabileceğine dikkat ediniz. Bir kişi birçok hastalığı tedavi edebilirdi, ama doktor olamazdı, toplumumuzda sahip olduğumuz şekliyle. Bunu yapmak için tıbbi bilgi ya da tedavi edici güçlerden fazlası gerekir. Bir doktor, tıbbi faaliyetin, toplumsal örgütlenmesini, toplumdaki konumunu, hangi konuların doktorlara hitap edip hangilerinin etmediğine dair adetleri (toplumumuzda sağlıklı kişilerin doktorlara doğum kontrol yöntemleri tercihiyle ilgili danışıp meslek tercihi konusunda danışma-

masında doğuştan gelen bir mantık yoktur), doktorlar ve hastaları arasında münasip ilişkilerle ilgili geleneğinin genel tanınmasını içeren karmaşık toplumsal bir şekle dâhil olur.

Bu yüzden düşündüğümüz nedenler gerçekten de geniş kapsamlıdır. Kişiliğini sosyal yapılardan kazanmıyor gibi görünen faaliyetler aslında öyle yapar. Kuş izleme kuşların etrafında olan ve görebilen herhangi bir kişinin yapabileceği bir şey gibi görünür. Bu onu kuş uzmanı yapmasa bile, kuşları izleyebilir. Ancak bu ya da en azından başka hayvan takibi faaliyetlerinin bir eğlence faaliyeti olarak tanındığı ve genel olarak doğal yaşamla daha ileri belli tavırlar paylaşan bir toplumda olabilir. Durum şu ki aynı faaliyetlere iştirak etmek, toplumsal işleyişe ve böyle faaliyetlere, tavırlara bağlı olarak bireyin yaşamında farklı bir öneme sahiptir, farklı bir görev oynar. Bu tür hedeflerde insanların sahip olduğu ilginin çoğu, onlara uygun sosyal yapıların varlığından dolayı mevcuttur. Bu yorumlar, "sosyal yapılar" kalıbını neden daha tanınmış olan mesela "toplumsal uygulamalar" ya da "adetler"e tercih ettiğimi açıklar. Bunların özellikle davranışla, ve davranışa tavırlarla ilgili olduğu görünür. Demek istediğim, toplumsal yapıların paylaşılan inançlardan, halk kültüründen, yüksek kültürden, toplu olarak paylaşılan mecazlar ve hayal gücünden ve benzerlerinden oluştuğudur.

Kişinin yalnızca sosyal yapılara dayalı kapsamlı hedeflere sahip olabileceği tezi için ikinci nedenler kitlesi, hedefin öneminin münasip bir sosyal yapının varlığına koşullu olduğu gerçeğine dayanmaz. Bunun yerine, bunu olmuş farz ederek, bir bireyin açık ihtiyatla hedefi elde edemeyeceği gerçeğine işaret ederler. Bu, yalnızca alıştırmayla elde edilebilir. Eşler arasındaki ilişkiyi yeniden düşünün, ya da ebeveyn davranışını. Böyle ilişkiler yoğundur, bireylerden daha fazlasını içermesi bakımından, deneyimli kişiler bile, açıkça tarif edebilir. Mesela yorgun ve dertli bir dosta muamele şekillerini içerir. Aynı durumda farklı dostlara her birimiz az çok farklı tepki veririz. Bu, bir parça arkadaşların kişiliğine bir yanıttır. Fakat bir parça da münasip davranış adetlerinin bir yansımasıdır. Bunlar iş arkadaşları, kişisel arkadaşlar, golf arkadaşları, vs. arasında ayrılır. Kişinin, ilişkinin ulaştığı yoğunluk ve samimiyeti yargıladığı ipuçlarını içerirler, ve bunlar dönüşte hangi tepkinin münasip olacağını belirler. Tüm bunları yetersiz olarak tarif ederiz. Yalnızca kurmaca ya da tiyatro oyunlarında yeterli olarak tarif edilirler. Ama açık tanım ya da öğrenmeye izin vermek için fazla yoğundurlar, yalnızca doğrudan ya da edinilmiş (örneğin kurmacadan) deneyimle öğrenilebilirler.

Bu tabii ki açık olmayan öğrenme değildir yalnızca. Davranış kalıpları bir defa öğrenildiğinde bile, çok fazla –aslında çoğu– davranışımız öğrenil-

miş yarı otomatik tepkilere dayalı kalır (örneğin, çoğu zaman biraz çabayla bastırabildiklerimiz, ama normalde kast etmediğimiz, ve açıkça farkında olmadıklarımız). Çoğu zaman böyle tepkilerin kasıtlı olduğu yerde bile öyle olmamalı. Önemlerini öyle olmadıkları gerçeğinden edinirler. Doğallıklarına, içgüdüsel olan ve yansıtıcı olmayan yakınlıklarına değer veririz.

Dahası, hedef insanlar arasındaki etkileşimle ilgili olduğu çoğu zaman, gerçekleşme ihtimalinin kendisi, diğer insanların davranışlarının anlamı ile ilgili doğru beklentilere sahip olan eşlere bağlıdır. Vücut dili olarak bilinen binlerce küçük ipucunun önemi, gelişen ilişkinin başarısına katkıda bulunur, ve hatta çoğu zaman esasıdır. Tüm bunlar ortak kültürden, paylaşılan toplumsal yapılardan türer, ve her kişinin bireysel iznini alsalar da, paylaşılan toplumsal yapılardaki kurulumları devamlı ve süreklidir. Tıpkı gözün eli hedefine tamamen yönlendirmesi, ve yalnızca onun ilk yörüngesini belirlemekle sınırlı olmadığı gibi, bizim de ortak kültüre dair devamlı farkındalığımız devamlı olarak hedeflerimizin peşinde davranışlarımızı besler ve yönlendirir.

Bu, bir kişinin kendi çeşitlilikleri ve birleşimlerinin gelişimiyle toplumsal yapıyı aşamayacağı demek değildir. İnsanlar bunu yapabilir, ve bazen yapar da, ama kaçınılmaz olarak böyle durumlarda paylaşılan yapılardan aldıkları mesafe bu örneklerde durumlarının en önemli yönüdür. O halde bu, başka her şeyden çok durumlarının ve bu insanlar için ihtimallerinin önemini belirler.

f. Ahlak ve İyiliğin Ayrılmazlığı

Ahlak, çoğu zaman başkalarının çıkarları adına aktörün kendi çıkarını takip etmesini sınırlandıran ilkeler birliği olarak sağduyu ile çelişir. Ahlak, herkesin çıkarlarını fark gözetmeksizin yargılar. Kişinin kendi çıkarı, denge içinde birçoğu arasında bir tane olarak sayılır. Basiret ise, öte yandan, kişinin yalnızca kendi çıkarını yansıtır. Diğerleri onun içinde sadece aktörün çıkarına katkıda bulundukları kadar belirirler. Ahlak ve basiret arasındaki ilişkiler doktrini, yaygın olarak kişinin onlara yüklemesi gereken nispi ağırlıkla ilgili olarak anlaşılır. Bazıları soruya cevap olmadığını söyler. Ahlakî açıdan konuşursak, kişi ahlaklı olarak davranmalı ve aktörün çıkarı onun eylemine yalnızca ahlakın ilgili olduğu çıkarlardan biri olarak ahlakî düşünceleri etkilediği kadar rehberlik etmelidir. Basiret açısından konuşursak, öte yandan, aktör kendi çıkarına göre davranmalı ve diğer insanların çıkarları yalnızca onun kendi çıkarına katkıda bulunduğu kadar sayılmalı-

dır. Bu görüşte ahlak ve basiret arasında kişinin hükme varmasını sağlayan üstün bir bakış açısı yoktur.

Diğer doktrinler, bir bakış açısını diğerlerinden öncül kılmak ister. Hobbescular, örneğin, ahlakın, kişinin uzun vadeli menfaatini aramasının bir yöntemi olduğunu göstermek ister.[26] Diğerleri, kişinin kendi çıkarını takip etmesinin ahlakın bağlayıcı gücünü önden varsaydığını, ya da kişinin basiret ile çakıştığında ona üstün gelen ahlakî ilkeleri desteklemesini sağladığını iddia ederler.[27] Ahlakı basirete tercih etmek, her zaman hayranlık uyandırıcıyken, ahlakî düşüncelerin ahlakî vazifeler yüklediği yerler haricinde basiret tercih edilmesinin de hoş görülebileceğini öneren görüşler özellikle kabul görür. Diğer uzlaşılar sürece ağırlık katar: bir aktörün ahlakî düşüncelerdense kendi çıkarına ağırlık vermesi ahlaken hoş görülebilir, ama ahlakî düşüncelerin çok baskın olduğu yerde aktörün çıkarı üzerinde önceliğe sahip olmalıdırlar.

Her zaman bu şekilde sunulmasalar da, aktör-ilişkili ahlak algıları, basiret tam aksini gerektirirken, ahlakın, ahlakî düşüncelerin şahsi-çıkarlı olanların üstüne yerleştirilmesini gerektiren basmakalıp ikiye bölünmeden kaçan, aktörün çıkarı arasındaki ilişkilerle ilgili bir *ahlak* doktrini geliştirme girişimleri olarak görülebilir. Aktör ilişkili ahlaklar, aktörün ahlak içindeki çıkarına daha geniş bir görev verir. İnsanların belli sınırlar içinde kendi çıkarını ilk sıraya koymasına izin veren ahlaki kuralları savunurlar.[28] Hatırı sayılır bir ölçüye kadar insanların aktör ilişkili ahlakları savunmasına yol açan meşru kaygılar bana, insanların kendi iyiliklerinin aracılarını eylemleri vasıtasıyla tanımladıkları derecesinde bireysel iyilik için eylem nedenlerinin öneminin gerçekleşmesiyle, ve yaygın ölçülemezliğin varlığıyla sorumlu tutulur gibi görünür. Bu noktaya bir sonraki bölümde yeniden döneceğiz. Fakat bu düşünceler ahlak ve sağduyu arasındaki ilişkiler sorununu çözmez. Birine diğerine karşın öncelik vermekten nasıl kaçınacağı, ya da iki rakip bakış açısının her birine sınırlı bir görev veren "uzlaşı" konumunu nasıl gerekçelendireceği konusunda insanın kafasını karıştırırlar.

---

26 İnce bir Hobbescu yaklaşımın en kuvvetli savunmasını etmen kişi, D. Gauthier. Bkz, örneğin, 'Ahlak ve Menfaat (Morality and Advantage)', J. Raz (ed.), İşlevsel Mantık (Practical Reasoning), Oxford, 1978 ; ‹Mantık ve En Üst Düzey (Reason and Maximization)›, Canadian Journal of Philosophy, 4 (1975), 411 , ‹Thomas Hobbes: Ahlakî Teorisyen (Moral Theorist)›, Journal of Philosophy, 76 (1979), 547.

27 A. Gewirth's Mantık ve Ölümlülük (Reason and Morality), Chicago, 1978 , bu türden kuvvetli bir örnektir.

28 Charles Fried'in *Doğru ve Yanlış (Right and Wrong)*, Cambridge Mass., 1978, ve S. Scheffler'in *Sonuççuluğun Aksi İspatı (The Refutation of Consequentialism)*, Oxford, 1983, etmen ilişkisini ahlak ve şahsi çıkar arasındaki çarpıcı doğru dengeyi en açık şekilde görenlerdir.

Aktörün kendi bakış açısına yer açma çabasına geleneksel ve sonuççu ahlak görüşlerinin getirdiği zorluğun en nüfuz edici ifadesi bir önceki bölümde alıntılanan William'ın paragrafıdır:

> *Durum şu değildir: eğer tasarı ya da tavır onun yaşamına o kadar merkeziyse o halde onu bırakmak onun için çok tatsız olur... [B]ir defa ona böyle bakmaya hazırlandığında, herhangi ciddi bir vakada tartışma zaten bitmiştir. Durum şu ki, bazı durumlarda en derinden ciddiye aldığı çalışma ve tavırlarından ortaya çıkan eylemleriyle özdeşleşmiştir. Böyle bir adamın kendi çalışma ve kararlarını bir kenara bırakmasını ve faydacı hesabın gerektirdiği kararı bildirmesini talep etmek saçma olur. Bu gerçek anlamda onu eylemlerinden ve kendi kanaatinde eylemlerinin kaynağından soyutlamaktır.*[29]

Bu paragraf, genel olarak, aktör ilişkisine doğru işaret eder şekilde yorumlanmıştır. Aktör-tarafsız ahlakları eleştirme olarak kabul edilmiştir. Burdan çıkarılacak dersin farklı ve daha derin olduğunu düşünüyorum. Kişinin ahlak ve kişisel çıkar kavramlarını, aşırı bir şekilde iki ayrı kavranabilir bakış açısını temsil ettiklerini inkâr eden bir şekilde yeniden gözden geçirmeden çözülemeyecek bir soruna işaret eder. Öyleyse, ilişkilerinin sorunu Williams'ın sorununu çözen bir şekilde dönüşmüştür. (O yorumda, Williams'ın örneğinin çarpıcı doğasının onun vakası için önemsiz olduğu, ve sadece edebi bir bakış açısından kullanışlı olduğu kabul edilmelidir.)

Hem kabul gören hem de felsefi olarak yaygın insan resimleri, insanların kendi çıkarları için kaygıları ve ahlakî olarak doğru yapma kaygıları arasında bir asimetri olduğunu kabul eder. Her nasılsa, kendi çıkarları için kaygıları güvende ve doğaldır. Bazen insanların kendi çıkarlarını takip etmek için hareket etmesi kavramsal bir gerçek olarak kabul edilir. Ahlakî şeyi yapma isteklilikleri daha çok belirsizdir. Bu, onların şahsi çıkarcı içgüdülerini bağlayan toplumsallaşmanın bir sonucudur. Veya, eğer ahlak doğal bir eğilim olarak kabul ediliyor ya da onun tarafından hizmet ediliyorsa, kişinin kendine hizmet eden içgüdüleri tarafından kolayca alt edilen daha zayıf bir güç olarak düşünülür. Çok yanlış yönlendirici bir resimdir bu. Onun yanlışlarını çözmek için şahsi çıkar kavramına bir bakış daha atmalıyız.

---

29 *Faydacılık: Lehte ve Aleyte (Utilitarianism: For and Against)*, sf. 116-17. Williams'ın aşağıda kendi içgörüsünden tavsiye edilen dersi kendisi çıkarmakta başarısız olduğunu söylemekten üzüntü duyarım. Kendisinden bkz. *Etik ve Felsefenin Sınırları (Ethics and The Limits of Philosophy)*, Londra 1985 .

Her kişinin kendi çıkarını kollaması için nedeni olduğu gerçeği çok yanlış anlaşılmıştır. İki yanlış yorumlama bulunur. Biri, herkesçe bilinen bu gerçeği insan doğasının bir basit gerçeği olarak kabul eder; tüm insanların doğasında bencil olduğunu. Diğeri, bu gerçeği gereksiz tekrar olarak kabul eder. Bir kişinin çıkarı, kişi neye sahip olmak istiyorsa ona sahip olmaktır. Bir şeyi istemek ona sahip olmak için bir neden olduğundan, kişi neyi arzuluyorsa ona sahip olması için nedeni vardır, örneğin kişi kendi çıkarını takip etmek için nedene sahiptir. İki görüş de kaba ve hazır bir şekilde ifade edilmiştir. İkisi de iki tam karmaşık teoriler ailesi olarak geliştirilmiştir. İnsan doğası görüşü, bencillik ve özgeci fedakârlığın insan yapısına katkısıyla ilgili, ve ilkinin ikinciye gelişeceği bir yolla, çeşitli teorilerce geliştirilmiştir; gereksiz tekrar yorumu ise şahsi çıkarı yalnızca kişinin arzularının (mantıklı arzuları, vs.) bir alt sınıfı açısından tanımlanmıştır. İki yorum da biraz doğru ve çokça yanlış içerir. Her biri diğerinin yanlışlarını göstermeye yardımcı olur.

İyilik ve şahsi çıkar arasındaki ayrım, meseleleri açıklığa kavuşturmaya yardımcı olur. Gereksiz tekrar tezi, şahsi çıkarın –yukarıda Kısım 2'de belirlendiği şekliyle– tüm insanlar tarafından arzulanması gerektiği anlamına gelecek şekilde okunursa doğrudan yanlıştır. Açıkça, yaşamak istemeyen, ya da sakatlanmaktan sakınmak istemeyen, vs. insanlar vardır. Eğer insanların genellikle kendi şahsi çıkarlarını takip etmek istedikleri bir durum varsa, bu yalnızca gerçekçi bir genelleme olabilir. Gereksiz tekrar tezinin destekçileri açıkça şahsi çıkarı, "iyilik" dediğimiz kavramla özdeşleştiriyor. Gördüğümüz üzere, iyilik fazlasıyla kişinin çalışmaları, önemsedikleri tarafından belirleniyor. Bu noktaya kadar uğraşlarımızın kendi iyiliğimize hizmet ettiğini söylemek gereksiz tekrar olur. İyiliğimizi takip ettiğimiz, ne gereksiz tekrardır ne de doğru. Yani hedeflerimiz olduğu için iyiliğimizi tanımlayan hedefleri takip ettiğimiz yanlıştır. Onları takip ederiz çünkü inandığımız haliyle takibe değerler. Başka bir deyişle, gereksiz tekrar tezini destekleyenler gerçek bir gereksiz tekrarın etrafında oldukları sürece haklıdır: uğraşlarımızın başarısı bizim iyiliğimizi yüceltir. Yine de eğer bizim hedefimizi ya da kaygımızı, sahip olduğumuz hedeflere sahip olma nedenimizi temsil ediyorsa, zorunlu olarak iyiliğimizi takip ettiğimizi iddia ettiklerinde doğru gereksiz tekrarı tanımakta başarısız olurlar.

Gereksiz tekrar tezinin hatası, bir şeyi istemenin eylem için neden olduğunu varsaymasındadır. Yukarıda savunduğumuz gibi, istediklerimizi nedenlerden dolayı isteriz ve özel koşulları hariç tutarak, aynı nedenlerle istediklerimizi elde etmeye çalışırız. Daha sonra, hedeflerimiz ve ilişkilerimiz

için nedenler tahminimizde yanıldığımızı gördük, onlarda başarılı olmak bizim çıkarımıza değil. O halde bir anlamda onlarda başarılı olmak istediğimizi söylemek mümkünse de, başka bir anlamda istemeyiz. Onlar bizim hedeflerimizdir, ama yalnızca yanlış bir tanım altında. Doğru tanımları altında onlar istediğimiz şey değildir [30]

Aşağı yukarı aynısı, insanların çıkarlarını takip etmesinin deneysel bir gerçek olduğu teziyle ilgili de söylenebilir. İyiliğimizi takip ettiğimiz, sade bir gerçek değildir. Öte yandan, uğraşlarımızda başarının iyiliğimize hizmet ettiği de gereksiz tekrardır. Başka bir yandan, onları takip etmek iyiliğimize hizmet ettiğinden hedeflerimizi takip ettiğimiz de yanlıştır. Ne de şahsi çıkarımızı takip ettiğimiz deneysel bir gerçektir. Çoğu zaman uğraşlarımız en çok önemsediğimiz hedeflerimizin takibinde şahsi çıkarlarımızı feda etmemize yol açar. Tüm söylenebilecek olan, insanlar orta vadeli biyolojik ihtiyaçlarını takip etme meylindedir.

En üzücü olanı, aktörün ahlakî vazifelerine karşı duran kendi çıkarının ortak tartışmasının, iyiliktense şahsi çıkara yoğunlaşma eğiliminde olduğu gerçeğidir. Onların, şahsi çıkarı değil, iyiliği hem ahlakî olarak hem de insanların kendileri için en önemlidir. Bu yüzden bir aktörün iyiliği ve ahlakı arasındaki ilişki esas meseledir. Şahsi çıkar kavramı, bu sayede ikinci sıraya indirilmiştir. Önemli olan kavram, daha geniş olan iyiliktir. Birçok çeşitli amaç için, iyiliktense şahsi çıkarı tartışmak faydalı olabilir. Fakat iyilik ve şahsi çıkar arasındaki tam ayrım, kaba ve hazır bir ayrımdan daha fazlası değildir ve olmayabilir. Eğer çok fazla anlam yüklenirse çökebilir. Örnek vermek gerekirse, bir çöküş noktası oldukça tanıdıktır. Bazen bir başkasının önemsediği davalara hizmet etmeden iyiliğini ilerletmek isteriz. Joan, John'un sevdiği kişileri sevmez ama onu sever ve ona yardım etmek ister, onlara değil. İlkin, yolunun açıkça çizilmiş olduğu görünebilir. John'un şahsi çıkarlarını ilerletmeli ama ona diğergamlık uğraşlarında yardım etmemeli. Çok çabuk bir şekilde bu tavsiyenin boşluğunu keşfederiz. Her şeyden önce John'un yaşamı sevdiği insanların bazılarıyla öylesine iç içe geçmiş olabilir ki, onların refahının onun şahsi çıkarına hizmet etmediğini söylemek anlamsız olur. Başka bir nedenle, onun şahsi çıkarlı olmayan

30 Bu ifadeler oldukça fazla basitleştirilmiştir. Özellikle hatalarımızın farkına vararak aynı hedeflerle devam etmek için başka nedenler bulabileceğimiz gerçeğini dışarıda bırakırlar, örneğin değiştirmenin nispeten acılı olacağı, ya da hedefimizin başka rakdire layık özellik taşıdığı. İyiliğimizle ilgili diğerleri kendi tatminleri için sahte arzuların varlığını neden olarak kabul etmemeli. Fakat bizim hatamız ortaya çıksa bile, hedeflerimize bağlı kalacağımız gerçeğini böyle bir neden olarak kabul etmeliler.

hedefi, yaşamının o özel kısmında onun ana meşgalesi olabilir. Joan, ona onlarla yardım etmek dışında çok da yardım edemez.

İnsanlar için gerçekten önemli olan onların iyiliği altında topladığımız her şeydir. Bu onların şahsi çıkarından daha fazlasını içerdiği gibi çok daha fazlasını da içerebilir. Daha azını da içerebilir. Ahlak ve iyilik arasındaki ilişkiye dair ip ucumuz buradadır. Eğer iyilik ve ahlak arasında doğal ya da temel bir çatışma varsa, eğer ahlak gerçekten de başkalarının çıkarlarında iyilik takibinin sınırıysa, o zaman insanların geliştirdikleri ve önemsedikleri çalışmalar ve çıkarlar, özünde ya da doğal olarak başkalarının çıkarlarıyla çatışmak için bir eğilim barındırmak zorundadır. Böyle çatışmaların çok sık olduğu inkâr edilemez. Bazı çevresel ve toplumsal koşulların, hepsinden önce biyolojik olarak belirlenmiş ihtiyaçların karşılanmasını olanaksız hale getirdiği ve bunların bazılarının insanları, bu ihtiyaçlarını tatmin etme girişimiyle çatışmaya sürükleme eğiliminde olduğu doğrudur. Fakat yaygın çatışmaların kavramsal ya da doğal olarak kaçınılmaz varlığını kabul etmek için bir neden bilmiyorum. İyilik ve ahlak arasındaki bazen olan çatışma yaygındır. Fakat kişinin iyiliğinin diğer yönleri arasındaki çatışmalar da böyledir.

Aksi yönde, ahlak ve aktörün refahı arasındaki çatışmaların, her ne kadar kaçınılmazsa da, yalnızca kazara ve nadir olduklarını düşünmek için nedenimiz vardır. Aktörün refahının, değerli hedeflerin başarılı takibinde olduğu ve bu değerin toplumsal şekillere dayandığı göz önünde bulundurulursa, ahlakî vazifeleri tanımladığı kadar aktörün kişisel refahının yapısına katkıda bulunması, değerinin esasıdır. Değer kaynağı birey ve toplum için birdir. Bireysel ve ahlakî bakış açısından bir ve aynıdır. Bireyler, kendi yaşamlarının dış hatlarını, toplu değerler havuzuna yaklaşarak tanımlar. Bunlar düzenli toplumlarda, hem onların şahsi çıkarına hem de refahlarının diğer yönlerine ayrım yapmaksızın katkıda bulunacaktır. Ayrıca ahlakî değerler alanını da tanımlarlar. Ahlak için ve kişisel iyilik için tek kaynak vardır.

Aşırıya kaçmamak ve yukarıdakini, ahlakî ve kişisel kaygıların kaçınılmaz bir kimlik önermesi olarak okumamak önemlidir. Benim tüm savunduğum, bireylerin yaşamlarını oluşturdukları hedeflerini, kaçınılmaz olarak onlara mevcut olan toplumsal yapılar birikiminden ve üzerine uygun değişimlerden aldıklarıdır. Eğer bu toplumsal yapılar ahlaken geçerliyse, eğer anlamlı ahlakî kavramları içinde barındırıyorlarsa, o halde insanların genel olarak kendilerini, kendi yaşamlarının ahlakî ve kişisel kaygılarında kaba bir tesadüfe yol açan hedeflerle bulmaları ve bunları seçmeleri ko-

laydır. Mesleklerinde, kişisel ilişkilerinde ve diğer çıkarlarında kendilerine ve başkalarına aynı zamanda hizmet edecek faaliyetlere iştirak edecekler. Öğretmen, işçi, şoför, memur, sadık dostlar ve aile insanları, toplumlarına sadık, doğayı seven, ve benzerleri olarak kendi hedeflerini takip edecekler, kendi refahlarını ilerletecekler, ayrıca toplumlarına hizmet edecekler, ve genel olarak ahlakî olarak değerli bir şekilde yaşayacaklar.

Refahın şahsi hedeflere bağımlılığı, ve bunların da toplumsal şekillere bağımlılığı, *bu toplumsal şekillerin ahlaken anlamlı olması koşuluyla,* insanların kendi iyilikleri ve ahlaka hevesliliğinin asıl kimliğini güvence altına alır. Bazı bireylerin, uyum sağlamayı imkânsız bulup ahlaksız yaşam şekillerine dönmeyeceğinin bir güvencesi yoktur. Bu, iyiliklerinin acı çekeceği anlamına gelir. Kendi kaderlerinde, kendi ahlaksız yollarından kaçamayacak halde mahsur kalmış olabilirler. Fakat sonra böyle bir toplumda, kendi yaşamlarındaki başarı da onlardan kaçacaktır. Onların iyiliği, yaşamlarının, toplumlarının bizim tahminimize göre ahlaken anlamlı toplumsal yapılarındaki yaşamlarından anlam çıkarabilmelerine dayanır. Böyle yapabilmelerindeki yetersizlikten, onların ahlaksız olduğunu varsayıyoruz, ve bu da onların iyiliğini çürütme anlamına gelir. Bu vakalar, ve herhangi bir kişinin yaşamındaki ahlak ve şahsi çıkar arasındaki nadir çatışma dışında, ahlak ve bir kişinin kendi iyiliğine kaygısı arasındaki sapmanın ana kaynağı, toplumsal koşulların onun toplumunda mevcut olduğunda kötü ahlaklı olduğu yerde ortaya çıkar, tıpkı ırkçı bir kitleye üyeliğin toplumsal örnek olduğu bir bölgede yetişen genç bir insan gibi. Böyle vakalar ortaya çıkar. Hatta gereğinden daha sık ortaya çıkar. Fakat bunlar ne kavramsaldır ne de doğal gereklilik ya da kuvvetli eğilimdir.

Bazıları şu ana kadar söylenen her şeye katılabilir, ve yine de aktörün refahı ve diğerlerinin iyiliği arasındaki nadir çatışmalarda ana sorunun sadece halı altına süpürüldüğünü hissedebilir. Bu gerçekten de ana sorundur, ve onun ele alınması buradaki birkaç yorumla ikna edici bir şekilde halledilemez. Bu savın oluşturmaya çalıştığı tüm şey şudur, böyle çatışmaların çözümü, hem aktörün kendi refahının temeli olan hem de diğerlerinin iyiliğine saygıyı zorunlu kılan değerlerde bulunacaktır. Bu değerlere sadık kalmak ve böyle çatışmalarda onlar tarafından yönlendirilmek zorundadır, şayet yapmazsa yalnızca diğerlerinin refahından değil, kendi refahından da ödün vermiş olacaktır. Bu ifadeler, yalnızca aktörün refahını etkileyen nedenler çatışması ile aktörün iyiliğinin diğerlerininkiyle çatıştığı gibi bir çatışma arasında bir mantıksal ayrım olduğunu inkâr eder. Bu iki türden çatışmanın da kökü, aktörün iyiliğinin üzerine kurulu olduğu değerlerdedir,

ve onların çözümü, bu aynı değerlerin sağladığı rehberliğe dayanır. Fakat burada nedenler çatışmasının her zaman bir tek doğru çözümü olduğunu ima edecek bir şey yoktur. Çözüm olmayan yerde, ya da birden fazla çözümün doğru olduğu bir yerde, kimse mantığa karşı hareket etmezken farklı insanlar farklı şekilde hareket edebilirler. Fakat bu meseleler burada araştırılamaz.Ahlaklı kişi kimdir o halde? Şahsi çıkar ve ahlakî kaygı arasındaki münasip ilişki nedir? Yüzeysel düzeyde, ahlaklı kişinin, uğraşları arasında birçok şahsi çıkarlı olmayan uğraşısı olan, ve şahsi çıkarlı hedefleri, istisnalar dışında, başkalarının iyiliğiyle çatışmayan bir kişi olduğunu söylemeye heveslidir kişi. Bu, doğru olsa da, insanın şahsi çıkarı ve iyiliğinin diğer yönleri arasındaki ayrımı çok fazla ciddiye alır. Daha iyi bir cevap şudur; ahlaken iyi olan bir insanın refahı, içsel değerleri ve başkalarının iyiliğini ilerleten hedeflerin takibiyle öylesine iç içe geçmiştir ki, kişisel iyiliğini ahlakî kaygılarından ayırmak imkânsızdır.

13. KIYASLANAMAZLIK

Bir önceki bölüm, altı ana çıkarımı tartışmıştır. İlki, bir kişinin refahı, büyük bir derecede, onun hedefleri tarafından belirlenir. Yaptığının ya da onun başına gelenin onun için iyi olup olmadığı, büyük bir oranda sahip olduğu hedeflere dayanır. İkincisi, önemli hedefler iç içe yapılar oluşturur. İçinde daha sınırlı hedeflerin yapıcı parçalarının yerleşik olduğu kapsamlı hedeflerdir. Üçüncüsü, hedefler nedenler için üstlenilir, ve bunlar normalde aktörün isteği değil (en azından sadece), onun hedeflerinin değeridir. *Dördüncüsü*, kapsamlı hedefler toplumsal yapılara dayanır. *Beşincisi*, kişinin biyolojik olarak belirlenmiş ihtiyaçlarından başka kişisel iyilik, öncelikle, eylem nedenlerine dayanır. *Altıncısı*, ahlak ve kişisel iyilik, iki bağımsız ve karşılıklı çatışan değer yapıları değildir, ve talepleri ya da ürettikleri eylem nedenlerinde çatışmak için esas bir eğilim yoktur. Bu çıkarımlardan birinci ve beşincisi, sonuççuluğun beşinci özelliğinin çekiciliğini açıklarken, değerlerin şeffaflığı tezi, üçüncü ve dördüncü çıkarımlar tezinin yanlışlığını oluşturur. Şimdiki bölüm, sonuççuluğun ikinci özelliğini, onun kıyaslanabilirliğe olan inancını çürütme amacındadır. Bir önceki bölümün çıkarımlarının, hem değerlerin hem de değerlilerin büyük oranda kıyaslanamaz olduğunu beraberinde getirdiği savunulacak.

Vazife üçe ayrılır. İlkin, kıyaslanamazlık kavramı açıklanmalı ve güvenilir, faydalı bir görüş olduğu gösterilmelidir. İkinci olarak, kayda değer seçenekler arasındaki her tarafa nüfuz eden kıyaslanamazlığa olan yaygın inancın varlığı kurulmalıdır. Üçüncü olarak, bu inanç, kıyaslanamazlıkların değerini, onların insanların iyiliği üzerindeki etkilerini öne çıkaracak bir şekilde açıklanmalıdır.

a. Kavram

Kıyaslanamazlığı savunmanın bir zorluğu, ona kavramsal bir yer bulmaktır. Bu ne demek olabilir? Herhangi iki değeri göz önünde bulundurunca, diyelim hürriyet ve eşitlik, hürriyetin eşitlikten daha önemli olduğu, ya da daha az önemli olduğu, veya hürriyet ve eşitliğin eşit değerde olma durumu başarısız olabilir mi? Dördüncü bir ihtimal var mı? Tabii ki sorunun bu şekilde tarifi, oldukça yanlış yönlendiricidir. İki değerli seçeneğin nispi öneminin başka bir yargısını aramıyoruz. Daha çok, kıyaslanabilirliğin başarısızlığını arıyoruz ("kıyaslanamaz" ve "ölçülemez" kelimelerini birbirinin yerine kullanacağım). Bu, ölçülemezliğin basit bir tanımı için bir ipucu sağlar.

A ve B kıyaslanamazdır, eğer birinin diğerinden iyi olduğu veya ikisinin eşit değerde olduğu doğru değilse.[31]

İnsanlar şunu diyebilir: Fakat iki seçenek başka ne olabilir ki? Eğer ikisi de birbirinden iyi değilse, mutlaka değerleri aynı olmak zorundadır. Bazen, önemli karşılaştırmalı yargıların, dolaylıca bağımsız değerlerin arasında olduğu anlaşılır. Böyle durumlarda, ne tür karşılaştırmanın kastedildiği açık olmaktan çok öte olabilir. Tam özgürlüğün ve mutlak eşitliğin karşılaştırmalı değeriyle ilgili bir soru mudur bu? Eğer öyleyse, hürriyet ve eşitliği karşılaştırmanın anlamsız olması mümkündür. En azından kişinin ilkesel olarak aralarından seçebileceği seçeneklerin nispi değeriyle ilgili konuşmak anlamlıdır. Mükemmel hürriyet ve mutlak eşitlik arasında seçim yapmaktan bahsetmek saçmadır. Kişi, insan olduğu sürece bazı hürriyetlere sahiptir. Kişi ne açıdan bakarsa bakmak istesin, "tam eşitlik durumu" dendiğinde neyin kastedildiği de açık değildir. Benzer bir şekilde, o diğer kişi olmadan kişi, tüm açılardan bir başkasına eşit olamaz, ne de her şeyi yapmada özgür olabilir. Belli özgürlükler bir parça özgürsüzlükten oluşur (evli olma bir yerde başka eşler arama özgürlüğüne sahip olmamaktır). Kişinin yapabileceği tek şey, bu savın sürdürdüğü şekliyle, hürriyet ve eşitliğin farklı birleşimlerini karşılaştırmaktır, çünkü böyle paketler arasında bir tercih yapabiliriz. Fakat hürriyet ve eşitliği kendi içlerinde karşılaştırmanın saçma olduğunu söylemek ölçülemezliği kabul etmektir, çünkü ölçülemezlik yargıları doğruyu inkâr eder, ölçülemezlik yargılarının anlamlılığını değil.

---

31 Ölçülemezlik öyle bir tanımlanmıştır ki, yalnızca değerli olan (ya da olumsuz değere sahip), bir başka değerliyle değer bakımından karşılaştırılmada başarısız olur.

Eğer öte yandan, hürriyet ve eşitliğin karşılaştırmaları, seçenek türlerinin karşılaştırması olması manasındaydıysa, o zaman kıyaslanamaz oldukları açıktır. Yani tüm hürriyet-geliştirici seçenekler sınıfı, tüm yiyecek-sağlayan seçenekler sınıfıyla kıyaslanamayabilir. Bu basit olarak şu demektir; kişinin içinde bulunduğu koşullar her ne olursa olsun herhangi bir yiyecek-sağlayan seçenek, herhangi bir hürriyet-geliştirici seçenekten daha iyi değildir, ya da tam aksi doğru değildir. Aynı zamanda bu, koşullar ne olursa olsun, herhangi bir tür seçeneğin herhangi başka bir tür seçeneğe eşit olduğu durumu da değildir. Ölçülemezlik türünün, tüm ya da en azından çoğu doğal türler arasında doğru olması beklenebilir. Fakat bizim ilgilendiğimiz bireysel seçeneklerin ölçülemezliğidir. Bunun için kavramsal alan var mıdır?

İki seçenekle başladığımızı farz edin, A ve B. Bunların ilki daha iyi olandır. Kademeli olarak B'yi iyileştirin ve A'nın değerini düşürün. Öyle görünüyor ki, değerlerinin eşit olacağı bir nokta gelmek zorunda. Açıkça, bu sav karmaşıklık üzerine kuruludur. İyileştirme derecelerinin, örneğin, sonsuz bölünebileceğini farz eder. Yalnızca o zaman bir seçeneğin diğerini geçmeden önce ona eşit düzeyde olacağını ummak için bir neden bulunur. Tabii ki, eşitlik noktasının kaybolması kıyaslanamazlık sağlamaz. Bu birinin çok ileri gittiği ve şimdi B'nin A'dan daha iyi olduğu anlamına gelir. Yani kişi farklı seçeneklerin değerini belirleyen şeyin sonsuz bölünebilir olmadığını ve sonuç olarak tam eşitliğin her zaman sağlanamadığını farz etse bile, ölçülemezlik için halen bir yer yoktur. Bu yalnızca, daha küçük olan seçeneğin değerinde en ufak bir makul iyileşmenin onu diğerinden daha değerli hale getirdiği bir zaman olabileceği anlamına gelir. Eşitlik yok, ama ölçülemezlik de yoktur.

Kıyaslanamazlığın olasılığı iki adımda kurulur. Birincisi, kişi, kıyaslanamazlığın, değer eşitliğinden hangi şekilde farklılaştığını açıklayan bir yorum yapmak zorundadır. Tanım, onların yalnızca aynı şey için farklı isimler olduğu rahatsız edici şüphesini bırakır. İkinci olarak, kişi, kavramsal olasılığın nasıl gerçekleşeceğine dair bir açıklama vermelidir. Yoksa tanım yeterince açık olsa bile, ölçülemezliğin varlığına kavramsal bir engel olduğu şüphesi uzayıp gider.

Yine de, başlamak için tanımın iki ayrı tür kıyaslanamazlığa izin verdiğini bir kenara yazalım. İlk olarak, A ve B ile ilgili ikisinden birinin daha iyi olduğu ya da eşit değerde olduklarının yanlış olduğu durum vardır. İkincisi ise, bu ifadenin ne doğru ne yanlış olduğudur.

Bu ikinciye, değer *belirsizliği* diyeceğim. Ölçülemezlikle ilgili konuşurken çoğu yerde aklımda yalnızca ilk vaka olacak. Şu an görebildiğim ka-

darıyla, değer belirsizliği, eylem ve niyet belirsizliğinin bir çıkarımı olan dilin genel belirsizliğinin şüphesiz bir sonucudur. Onun önemi, dil ve eylem anlayışına genel alakasında yatar. İşlevsel düşünceye çok önemli herhangi bir etkisinin olduğunun farkında değilim. Bu yüzden, arada bir küçük bir atıf haricinde, onu şu andan itibaren önemsemeyeceğim.

Değer eşitliği ve kıyaslanamazlık arasındaki farkın açıklamasıyla başlamama izin verin. Farkı ortaya çıkarmanın bir yolu, eğer iki seçenek kıyaslanamazsa o halde aklın onların nispi değeriyle ilgili varacağı bir yargısı yoktur demektir. İkisinin eşit değerde olduğunu söylemek, onların nispi değeriyle ilgili bir yargı öne sürmektir, halbuki kıyaslanamaz olduklarını söylemek böyle değildir. Bu zıtlığa daha sonra döneceğim; ama önce farkı ifade etmenin başka bir yolundan bahsedelim.

Kıyaslanamazlık, bir seçeneğin, iki ölçülemez seçeneğin birinden iyi olmadan diğerinden iyi olabileceğini ima eder (aşağıda anlatılacak bir tereddüte maruz kalarak). Bu açıdan ölçülemezlik, eşitlik gibi değildir. İki eşit seçenekten birinden daha iyi olan, diğerinden zorunlu olarak daha iyidir. Bu fikri, bunu andıran ve buna benzer bir yapıya sahip başka bir kavrama bakarak gösterebiliriz. John Mackie açıklıyor:

> *Düşünceler kusurlu bir şekilde ölçülebilir olabilir, ki zıt vakalardan hiçbiri diğerinden güçlü olamasın, ve yine de hassas bir dengede bulunamasın. Üç kardeşle ilgili benzeşen soruları düşünün: Peter, James'e, John'a benzediğinden daha mı çok benzer? Bu soruya tarafsızca doğru ve belirlenebilir bir cevap olabilir, ama yine olmayabilir de. Tek doğru seçeneğin, Peter'in bazı yönlerden James'e, bazı başka yönlerden John'a daha çok benzediği de olabilir, ve ilk benzerlik durumuna ikincisinden daha çok ağırlık vermek için ve tam tersi için tarafsız bir neden olmayabilir. Peter'in James'e benzerliği John'a benzerliğine eşit de diyebilirdik. Bu, ikisinden birine çok az ek benzerliğin meseleyi karara bağlayacağı anlamına gelmez; bundan dolayı bu eşitliğin beklenmedik bir tam denge ifade ettiği anlamına gelmez.*[32]

Kıyaslanamazlık denemesi, geçişkenlik başarısızlığıdır. İki değerli seçenek kıyaslanamazdır, şayet (1) ikisi de birbirinden iyi değilse, ve (2) birinden daha iyi olup da diğerinden daha iyi olmayan bir seçenek varsa (ve olabilir).

Geçişkenliğin başarısızlığı büyük öneme sahiptir, çünkü pek çok kişi, eğer A, B'den daha kötü değilse ve C, A'dan daha iyi ise, C'nin B'den daha iyi olduğunu farz eder. Bu mantıki bir hatadır (*non sequitur*). İnsanların

---

32 J. L. Mackie, 'Üçüncü Hukuk Teorisi (The Third Theory of Law)', Philosophy and Public Affairs, 7 (1977-8), 9.

seçenekleri gerçekten değerlendirmeleri ile ilgili çalışmada, bu türden geçişkenliğe güvenmek araştırmacıyı ya mantıksızlık ya da ikisinin de var olmadığı geçişkenliği geri getiren saklı tercihler bulmaya yönlendirir. Açığa çıkan tercihler, insanların değerlendirmelerine yönelik çok eksik ve yanlış ipuçlarıdır. Bunlar, yalnızca, eğer kişi insanların kendi nedenlerini farklı değerlendirmeler için hesaba katıyorsa doğru bir şekilde ölçülebilir (herhangi bir zamanda bir kişinin değerler dizisini tamamen ve en ince ayrıntısına kadar tarif etmek imkânsız olduğundan, ilkesel olarak tamamlanmaktan aciz olan narin bir vazifedir). Bunların nedenleri, mantıksızlığa ihanet etmeksizin kıyaslanamazlığa inancı açığa çıkarabilir.

İkisinin de birbirinden daha iyi olmadığı göz önüne alınınca, iki seçeneğin de kıyaslanamaz olup olmadığını belirlemek için basit bir yolumuz var burada. Eğer birinin diğerinden daha iyi hale gelmeden iyileştirilmesi mümkünse, ya da eğer birinden daha iyi ama diğerinden daha iyi olmayan başka bir seçenek varsa, o halde iki asıl seçenek kıyaslanamazdır. Bu özelliğe kıyaslanamazlık *mührü* diyeceğim. Ama hatırlayın, bu onun tanımı değildir. Çoğu amaç için kıyaslanamazlık denemesi olarak mükemmel derecede yeterliyken, kıyaslanamazlık için aslında gerekli bir koşul değildir. Eğer değer belirsiz olarak bölünebilir olsaydı, gerekli bir koşul olabilirdi, örneğin değerlerinde eşit olmayan herhangi iki seçenek arasında, birinden daha iyi diğerinden daha kötü başka bir (mümkün) seçenek olan bir durum olsaydı. Ama çoğu değer, ayrık olabilir. Eğer bir seçeneğin diğerinden daha iyi olması için değerlerindeki farkı kavramanın (bu kelimenin uygun bir manasında) mümkün olması gerekiyorsa, o halde çoğu değer ayrık görünür. Her ne olursa olsun, eğer değer ayrıksa o halde iki seçenek kıyaslanamazlık mührünü göstermeseler bile kıyaslanamaz olabilirler. Yani ikisinin birbirinden daha iyi olmadığı ya da birbirlerine eşit değerde olmadıkları bir durum olabilir, ve yine de birinden iyi olan herhangi bir makul seçenek diğerinden de iyidir. Aynısı birinden kötü olan herhangi bir seçenek için de olabilirdi. Bu, kıyaslanamazlık mührünün, onun anlamıyla karıştırılmaması gerektiğini gösteriyor. Ama onun bir mühür olarak, her amacımıza uygun olabilecek bir kıyaslanamazlık sınaması olarak faydasını azaltmaz.

Kıyaslanamazlık ve eşitlik arasındaki bu fark durumunu göz önünde bulundurarak, ikinci aşamaya geçelim ve kıyaslanamazlığın mümkün olması için herhangi bir nedenimiz olup olmadığını soralım. En önemli kıyaslanamazlık kaynağı, bir değere kıstasların katkısının "eksik" tanımıdır. Bu, bir değerin birçok kıstas için işlev olduğu yerde en açıktır, örneğin bir

roman yazarının mizahıyla, iç görüsüyle, yaratıcılığıyla ve kurmaca yeteneğiyle yargılanabilmesi için. Farklı kıstaslar üzerine verdiğimiz ağırlığın, bütün muhtemel birleşimlerin tam bir sıralamasını oluşturmaması mümkündür. Bu örnekte farklı kıstasların kendisi değerlendirici olanlardır. İç görüye sahip olmak, kurmaca icat edebilmek, yaratıcı olmak, vs. kadar değerlidir. Kıyaslanamazlık ayrıca, eğer değer tamamen tanımlayıcı kıstasların çoğulluğuna dayanıyorsa var olabilir.

En az iki başka kıyaslanamazlık kaynağı daha vardır. İlki, kararsızlık, belirsizlik ve genel olarak dili bozan ve bu yüzden bir tek kıstas tarafından da ölçülen değere uygulanan keskin sınırların yokluğundan kaynaklanır. Bunlar, tek tanımlayıcı kıstasın, seçeneklerin değerini belirlediği vakalarda bile uygulanır. Birinin, bir işaret direğinin ne kadar iyi olduğunu görünürlüğüyle yargıladığını farz edin. Basitleştirirsek, onun görünürlüğü yalnızca büyüklüğüne dayanır. Ne kadar büyükse o kadar görünürdür, görünürlüğünün azaldığı noktanın ötesine geçene dek (ufku kapladığından bir tek cisim olarak kolaylıkla artık görünemediğinden). İkisinin de ne doğru ne yanlış olacağı, farklı işaretlerin eşit görünürlük ve birinin diğerinden daha görünür olduğuna dair boyutlar dizisi olması muhtemeldir.

İkincisi, değer çoğu zaman seçeneğin belli etkiler üreteceği ihtimalince belirlenmiştir. İhtimal yargıları, kendilerinin önemli kıyaslanamazlıklarıyla bozulur. Bunlar bulaşıcıdır ve alakalı seçeneklerin değerine geçer. Çok kıstaslı değerlendirmelere dayanmazlar.

Kıyaslanamazlığı bir kusur, bir noksanlık olarak düşünmek için güçlü bir dürtü vardır. Neden işlevi, tam olana kadar ve dolayısıyla tüm kıyaslanamazlığı bertaraf edene dek, farklı özelliklerden etraflı bir değerlendirme geliştirmiyoruz? Bu düşüncedeki hata, onun, seçeneklerin sıralamasının ardında gerçek bir değer olduğunu, ve bu sıralamanın bu değeri ölçmede bir yöntem türü olduğunu farz etmesindedir. Seçeneklerin değeriyle ilgili bir yargı belirttiğimiz zaman bizim değerlendirmemizden bağımsız olarak neyin doğru olduğunu tanımaya çalıştığımız tabi ki doğru. Fakat seçeneklerin göreceli değerini belirleyen sıralama daha derin bir doğruya ulaşma yolu değildir, seçeneklerin değerini oluşturur. Değerler değişebilir, ama böyle bir değişim daha derin bir gerçeğin bir keşfi değildir. Bu sadece bir değer değişimidir. Bu yüzden ölçülemezlik olan yerde o nihai gerçektir. Onun daha ardında bir şey yoktur, ne de bu bir kusur emaresidir.

Mackie, sınırda kalan, küçük çaplı kıyaslanamazlıkları vurgulamıştır. Kıyaslanamazlığın küçük ceplerinin bol olduğu konusunda çabucak anlaşılabilir. Yani, insanların değerler yargılarının çok iyi olmadığı hususunda

anlaşılabilir, öyle ki çoğu seçenek ölçülemezlik sınırlarında çevrelenmiştir. Bu akşam parkta bir yürüyüşe, evde kitap okumaktan daha fazla değer veriyorum. Fakat bir kişi başarılı bir şekilde olasılıkları değiştirebilir, parkı biraz daha rüzgârlı yaparak, kitabın yanına bir kadeh porto şarabı ekleyerek, ta ki, birinin diğerinden daha iyi olmadığı söylenebilsin. Bu noktada, iyileştirilen seçeneği diğerinden daha iyi yapmaya yeterli olmayacak, bir seçenekteki küçük ama kesin bir iyileştirmeyi hayal etmek neredeyse daima mümkündür. Parkta bir yürüyüş ve evde bir kadeh viski eşliğinde kitap okumak arasında ilgisiz olduğumu hayal edin. Her ne kadar *(a)* porto şarabı ile kitabı, kesinlikle, *(b)* viskiyle kitaba tercih edeceğim mümkün olsa da, ikisi ve *(c)* parkta yürüyüş arasında ilgisizim. Bu *(a)* ve *(c)*'yi ölçülemez kabul ettiğimi gösterir. İnsanların seçenekleri değerlendirmesinin bu tür marjinal ölçülemezliğe izin vermesi normalde makul görünür. Dahası, değerlendirmeleri ölçülemez olduğunda her zaman hatalı olmadıkları da makul görünür, örneğin sınırdaki ölçülemezlik genel olarak anlamlı işlevsel mantığın bir özelliğidir.

Sınırdaki (marjinal) kıyaslanamazlık, kıyaslanamazlığın sınırlandırılmış bölgelerini, sonuççu konuma bir tehdit olarak kabul sayılamayabilen kıyaslanabilirliğin bozulmasının parçalarını yaratır. Bir defa bir seçeneği yalnızca kesin ve anlaşılır yapmayıp, ama aynı zamanda diğerinden muazzam ölçüde daha iyi yaparsanız daha iyi hale gelir. Bu vakalar onlarla uğraşmak için kendi varsayımlarını belirlemek zorunda olan sonuççu teori için bir bilmece sergiler, ama insanların nasıl davranması gerektiğine dair sabit görüşlerini çürütmek zorunda değildir, çünkü onlar önem sınavınca sınırlandırılmış uç vakalardır. Esas soru, kayda değer ölçülemezlikler olup olmadığıdır.

b. Kıyaslanamazlık ve Kaba Eşitlik

Pek çok önemsiz kıyaslanamazlık vardır. Burada iki fincan var, biri kahve ve biri çay fincanı. Aslında, (a) ikisi de bir diğerinden daha değerli değil benim için, (b) çay fincanını biraz ısıtmak onun değerini artıracak; ve (c) iyileştirilmiş çay fincanı kahve fincanından ne daha iyi ne de kötü olacak. Bundan dolayı iki fincan değer olarak ölçülemezdir. Bundan daha önemsiz ne olabilirdi?

Önemli kıyaslanamazlıkların gerçek ihtimali gizemli görünür. Bazı insanlar, kıyas yapmanın tek önemli başarısızlığının tamamen başka bir tür olduğunu söyler, yani iki seçeneğin herhangi bir şekilde kıyaslanamayacağı

bir vakadır. Bu *aşırı kıyaslanamazlık*, iki seçenekten hiçbirinin daha iyi ya da eşit değerde olmadığı yargısının ihtimalini bile hariç tutar. İddiayı anladığım şekliyle, bu yargının kendisi onların olumsuz sonuçla biten değerinin karşılaştırmasıdır. Aşırı kıyaslanamazlık, herhangi bir kıyaslamaya, olumsuz olanlara bile bir yer bırakmaz.

Bu bir karışıklık gibi görünür. Kıyaslanamazlık ifadesinin kullandığımız haliyle anlamını karıştırır. Ölçülemezlik ifadeleri, örneğin iki seçenekten biri diğerinden daha iyi ya da birbirlerine eşit değerde olmadıkları ifadeleri, seçeneklerin değerini karşılaştırmaz. Değerlerinin kıyaslanabilir olduğunun inkârıdır bunlar. Ölçülemezlik, iki seçeneğin daha büyük değere sahip olma ya da eşit değerde olma değerlendirmeleri eşliğinde onların göreceli ölçütlerinin başka bir değerlendirmesi değildir. Bahsi geçen seçeneklere böyle yargılar uygulanabilmesinin reddidir bu.

Bunu söyledikten sonra, ölçülemezliğin dar anlamını, örneğin seçeneklerden birinin daha iyi olduğunun yanlış olduğu ve seçeneklerin eşit değerde olduğunun da yanlış olduğu, bizim *belirsizlik* dediğimiz kıyaslanabilirliğin başka bir tür başarısızlığına yer bırakan terimin daha geniş anlamından ayırabileceğimiz doğrudur. Yukarıda belli belirsiz tanımladığım aşırı kıyaslanamazlık, belirsizlikten başka bir şey değil gibi görünür. Fakat kıyaslanabilirliğin çöküşünün tek doğru ve aşırı vakası olmaktan çok uzakta, bizim önemsiz kıyaslanamazlığımızdan tamamen farklı olan, belirsizlik, geniş kıyaslanamazlığın daha az çarpıcı bir durumu gibi görünür. Dilin belirsizliğine ve müphemliğine, değer yargısının belirsizliği kaynağı olarak değindim. Böyle bir belirsizliğin önemsiz ya da insanların yaşamında öneme sahip olmadığını önermek değildi niyetim. Ağına takılan yaşamları derinden etkileyebilir. Fakat bana önemiyle ilgili meselelerin aynı, ve dar kıyaslanamazlığın öneminin genel meselelerinin izini takip ediyor gibi görünüyor. Pratik düşüncenin açıklamasının bakış açısından, herhangi bir özel önemli mesele temsil etmez. Daha derin bir gerçek kıyaslanamazlığın peşine düşmek, aklımızda olandan daha derin bir kavram arzulamak aldatıcı olduğu gibi, basitçe *kaba eşitlik* anlamına geldiği nedeniyle bizim kıyaslanamazlık türümüzün önemini göz ardı etmek de aldatıcıdır. Eğer A ve B kabaca eşitse, o halde değerlerindeki fark büyük değildir. A, B'den iyi olabilir ama kabaca ona eşit de olabilir. Bu, küçük bir nokta değildir. Kaba eşitliği kurmak için insanın, görünen o ki, değerdeki farkı ölçmek ve çok büyük olmadığı kanaatine varmak için bir yola ihtiyacı vardır. Bu en çok, seçenekler arasındaki uzaklık, başlıca ölçüme duyarlı olduğunda kolaydır. Açıkça, tüm seçenekler buna duyarlı değildir, ve ölçülemez olanların hiç-

biri değildir. Kaba eşitlik sadece belli sıralama ilişkilerinden oluşabilir mi? Örneğin, eğer A'dan iyi olan her muhtemel seçenek B'den de iyi ise, ve A'dan kötü olan her muhtemel seçenek B'den de kötü ise ve tam tersi ise, o halde A'nın ve B'nin kabaca eşit değerde olduğu tartışmalıdır. Bu koşul, sonsuz bölünebilirliğe dair biraz kavramsal ya da ilkeli bir imkânsızlık olması koşuluyla, A ve B aynı değerde olmasa bile karşılanabilir. O zaman, A'nın B'den iyi ya da tam tersi bir durum olabilirdi. Ama ölçülemez, ve halen kabaca eşit değerde olma durumları da olabilirdi.

Bir anda ilerletilecek düşünceler, bu koşulun kaba eşitlik değerini oluşturmakta yetersiz olduğunu önerir. Her durumda bu koşul vazifesi için açıkça yetersizdir. Örneğin başladığımız çay ve kahve fincanları değerindeki önemsiz farkı saptamakta başarısız olur. Aslında kıyaslanamazlık mührü denemesiyle örtüşen her seçenek arasında kaba eşitliği keşfetmekte başarısız olur. Başarısızlığa uğrattığı kıyaslanamazlık mührüdür, yani A'dan daha iyi olup da B'den daha iyi olmayan ya da tam tersi muhtemel seçenekler olduğu anlayışı. Sadece bu deneme tarafından belirlenemeyen kıyaslanamazlıkların kabaca eşit seçenekler arasında olduğu ortaya çıkar.

Fakat bizim iki fincan örneğimiz gerçekten de kabaca eşit değerde olabilir mi? Kaba eşitliğin, iki seçenek arasındaki değer farkının çok büyük olmadığını kurmak için bir yeterlilik varsayar gibi göründüğünü söylemiştim. Başka bir deyişle, iki seçeneğin değerinin karşılaştırmalı bir yargısını varsayar ya da öyle görünür. Fakat ölçülemezliğin, ilgili seçeneklerle ilgili bu tür karşılaştırmaların doğru olduğunun inkârı olarak tanımlandığını söylememiş miydik? Eğer öyleyse o zaman doğası gereği kıyaslanamazlık kaba eşitlikle bağdaşmaz. Fakat o zaman, o iki fincan kabaca aynı değerde değildir.

Bir şeyler ciddi şekilde yanlış gitmiş. Kaba eşitlik için yanlış türden kıstaslara bakıyormuşuz gibi görünüyor. Alakalı seçeneklerin sıralamasıyla hiç ya da çok az alakalı kıstaslar var gibi görünür. Yeni bir başlangıç yapalım ve iki seçeneğin eğer kişinin onlar arasında kayıtsız kalması doğruysa, örneğin hangisinin seçildiğine çok az şey bağlıysa, eğer kişinin hangisini seçtiğinin önemi yoksa, kabaca eşit değerde olduğunu kabul edelim. Belki de bu koşul bazen kıyaslanamazlıklar arasında bile sağlanabilir.

Gerçekten de yeni test, durumu tersine çevirir gibi görünür. Şimdi, bütün kıyaslanamazlar zorunlu olarak kabaca eşit değerde görünür. Sav basittir:

1. İki seçenek yalnızca ve yalnızca hangisinin seçildiğinin önemi yoksa, onlar arasında kayıtsız kalmak doğruysa kabaca eşit değerdedir.
2. Birinin, hangi seçeneği seçmesini haklı bir şekilde önemsemesini sağlayan, birinin diğerine göre bir nedenle daha çok desteklenmesidir.
3. İki kıyaslanamaz seçenekten birini tercih etmek için bir neden yoktur.

Bu nedenle, tüm ölçülemezler kabaca eşit değerdedir.

Yeni testi onayladığımdan, (bu konuyla ilgili açıklama bir dakika içinde yapılacak,) çıkarımdan kaçınmanın tek yolu, ikinci önermeye karşı çıkmaktır. Zor görünüyor. Bir seçenektense, diğerini tercih etmek için bir nedenin varlığı, tercihi önemli yapan değil midir? Eğer seçenekler eşit değerdeyse, o halde hangisinin seçildiğinin önemi olmadığını söylemiyor muyuz? Ama düşününce, (2)'nin yanlış olduğu ve sezgisel çekiciliğini kendisi ile (2)[33] arasındaki karışıklığa borçlu olduğu ortaya çıkıyor: Kişinin hangi seçeneği seçmesi gerektiğine önem vermesini haklı bir şekilde sağlayan, her birinin ağırlıklı, ve çok farklı nedenlerce desteklenmesidir.

İki seçenek arasında tercih yapmak zorunda olan bir kişinin durumunu örneğimiz olarak alalım. Biri, onu geri dönüşü olmaz bir şekilde hukuk mesleğine bağlayacak, diğeri geri dönüşü olmaz bir şekilde klarnetçiliğe bağlayacak. İkisi için de eşit derecede uygun, ve ikisinde de eşit derecede başarı şansı bulunuyor. Bu, bana, herhangi bir kişinin, karşılaştığında haklı olarak çok önemseyeceği türden bir karar gibi görünüyor. Kişinin kayıtsız kalmaması gereken ya da kaygılanmamasını gerektirmeyen bir tercih değildir. Böyle bir seçime kayıtsız kalmak, kişinin kendine tam saygı duymamasıdır.

Dahası, yasal seçeneğin ya da müzik seçeneğinin birbirinden daha iyi olup olmadığını bilmeden, henüz yazmış olduğum her şeyden emin olabilirim. Mesela ikisinin de birbirinden daha iyi olmadığını varsayın. Böyle bir durumda ölçülemez oldukları neredeyse tartışma gerektirmez. Tamamen aynı değerde oldukları önermesi ciddiye alınamaz. Kişi halen büyük oranda ve haklı olarak tercihle ilgili kaygılı olurdu. Kişinin yaşamı için büyük öneme sahiptir. Örnek, iki seçenek için olan nedenlerin önemini,

---

33 Sıklıkla tekrar edilen, değerin mantık ya da yapısal meselelerini, neyin değerli olduğu sabit sorularından ayırma tavsiyesini takip etmeyi reddettiğim anlaşılacaktır. Mantık, makul işlevsel düşünce yapıları, ve bir insanın daha iyi durumda olmasını sağlayan bireysel iyiliğin doğası gibi sabit değerlendirici meseleler hakkındaki sorular arasında keskin ya da önemli bir ayrım olup olmadığından şüpheliyim.

onların nispi önemini yargılamadan yargılayabileceğimizi gösterir. Bu hiç şaşırtıcı değildir. Bir önceki bölümde gösterildiği gibi, bir seçenek ne kadar kapsamlıysa, örneğin kişinin yaşamının ne kadar çok yanını etkiliyorsa, o kadar önemlidir, diğer her şey eşitse. Kıyaslanamaz seçeneklerin kabaca eşit değerde olabilecekleri anlamına gelir. Fakat öyle olmak zorunda değildirler. Onlar arasındaki tercih, kişinin yaşamı boyu karşılaşacağı en mühim tercih olabilir.[34]

Üç açıklama, savı desteklemek için yardımcı olabilir. İlk olarak, yalnızca seçenekler için olan nedenlerin önemi değil, aynı zamanda ne derece farklılaştıkları da tercihin önemini belirler. Bir kişinin tercihinin Slaughter & May'de ya da Freshfields'de çalışmak arasında olduğunu farz edin. Her biri bir önceki örneğimizde olduğu kadar kapsamlı birer seçenektir. Fakat bu çok saygın avukatlık şirketleri ne kadar farklıysa da, diğer örnekteki nedenlerle karşılaştırıldığında buradaki tercihlerin nedenleri arasındaki farklar da önemsizlikte soluklaşır. Sonuç olarak, tercihin kendisi çok daha az mühimdir, her ne kadar tam da nedenler aynı cinsten olduğundan, seçeneklerden biri diğer vakamızdan daha iyi olma ihtimaline çok daha yatkın olsa da. İkincisi, bir tercihin öneminin, bir seçeneğin diğerinden daha iyi olduğu gerçeğiyle alakasız ya da çok az alakalı olduğu ortaya çıkar. Kepek ekmeği kesinlikle beyaz ekmekten daha iyidir. Fakat tercih çok zor bir şekilde önemli bir tercih olarak algılanır. Kişi, seçtiğine pek önem vermez. Yukarıdaki önerme (2) tamamen yanlıştır. Eğer kesin eşit değerdeki seçenekler arasında önemli bir tercih yoksa, bunun nedeni ağırlıklı ve çok farklı nedenlerle desteklenenler arasında eşit değerde hiç seçenek olmadığıdır şeklinde devam eder. Bu bana doğru görünür. Ama bu başka bir hikâyedir.

Üçüncüsü, iki farklı kaba değer eşitliği kavramı olduğunu keşfettik. Biri, seçeneklerin değerde yakın olduğunu belirlemek için değer ölçümünü farz eder. Diğeri, seçenekler arasındaki tercihin önemine dayanır. Tanıma göre kişi ölçülemez seçenekler arasındaki değerin farkını ölçemeyeceğinden, ilki ölçülemez seçeneklere uygulanmaz. İkincisi uygulanır. Bu seçeneklerin bazılarının kabaca aynı değerde olup diğerlerinin olmadığını ortaya koyar. Kıyaslanabilirliğin önemli ve önemsiz çözümü arasındaki fark, ölçülemezlik manasında bir fark değil, ama farklı ölçülemez seçenekler arasındaki tercihin önemindeki farktır.

---

34 İki seçeneği bir değer sınıfına sınıflandırabilme yeteneği, örneğin her birinin değerli olduğu ama çok değerli olmadığını belirlemek, kaba değer eşitliği sağlamaz. Hepsi, bir sınıftaki seçenekler arasındaki farkların ne kadar önemli olduğuna dayanır. Çok büyük olabilirler gerçekten de, artı değeri olan tüm seçenekler arasındaki farklar gibi.

Başladığımız bulmaca şuydu: kıyaslanamazlık nasıl önemsizden başka bir şey olabilir? Nedenin belirsizliğini kanıtlar. İki şık için lehte ve aleyhte düşüncelerin kıyaslanamaz olduğu yerde, neden belirsizdir. Bir şık için diğerine olduğundan daha iyi bir kanıt sağlamaz. Bu Şıklardan birinden diğerinin lehine kaçınmak için bir neden olmadığı anlamına geldiğinden bir anlamda hangi yolu takip edeceğimizi seçmekte özgürüzdür. Bu özgürlük hissi özeldir ve aldatıcı olabilir. Bir eylemin diğeri kadar iyi olduğu durumdan farklıdır bu. Hangi eylemi gerçekleştirdiğimize kayıtsızdır. Eşit derecede iyi ve eşit derecede kötüdürler. Kıyaslanamazlık değer ve kusur eşitliği sağlamaz. Kayıtsızlık demek değildir bu. Nedenin eylemlerimizi yönlendirme yetersizliğini dikkate alır, tercihimizin önemsizliğini değil.[35]

Bu nasıl olabilir? Nedenin onun tarafından yönlendirildiğimizi güvence altına almadaki yetersizliğinden kaygılı değiliz. Sürekli mantıksız hareket etme kabiliyetimiz burada sorgulanmaz. Her eylemin birçok yönünün aslında neden tarafından yönlendirilmediği gerçeğini de sorgulamayız. Bir insanın tarzını oluşturan eylem yönleri bariz bir örnektir. Normalde kişi, fiziksel duruşunda, konuşma ya da davranış tavrında ve benzerlerinde bir neden aramaz. Fakat tüm bunlar mantığa tabi olabilir. Bir aktör gibi, kişi yürüyüşü ve tavrının her yönünü dikkatlice planlayabilir. Ölçülemezlik neyin nedenden kaçabileceğine değinmez, neyin kurtulmak zorunda olduğuna değinir. Bu da, eğer ondan kurtulan önemsizse, sıradandır. Kısım 1'de örneklendirilen türden önemsiz ölçülemezliklerin yayılması karşısında soğukkanlıyız çünkü önemsiz tercihlere uygulanırlar. Eğer bir seçeneği diğerine tercih etmek için bir neden yoksa, evde oturup kitap okumam ya da parkta yürüyüşe gitmemin bir önemi yoktur.

Tercihin sonuçlarındaki açıklamayı aradık. Sonuçlar bir kişinin çalışmasının doğasını dönüştürebilir, ya da o ve ona en yakın kişiler arasındaki ilişkileri değiştirebilir. İki kıyaslanamaz şık arasındaki tercih geniş kapsamlı sonuçlara sahipse, bu önemli bir tercihtir, her ne kadar akıl bütün bir yönlendirme sağlamakta başarısızsa da. Eğer sonuçlar mühimse, tercihi belirleyecek olan bir eylem ya da başka biri için nedenlere dönüşeceklerdir diye düşünmek bir hatadır. Her şeyden önce, sonuçlar kişinin eylemini yönlendirmeyecek türden olabilir (kişinin dostluktan ve yakın hissetmeden dolayı harekete geçmesi, ve yardımı ya da desteğinin teşekkür edileceği ya da

35 Kesin olmak gerekirse, her bir ölçülemez tercihin lehinde (ve aleyhinde) nedenler bulunur, ve bunlar diğer nedenlerin karşısında onların sıralamasını belirlemek için yeterli olabilir. Ama ölçülemez seçenekler arasındaki tercihte, neden herhangi bir rehberlik sağlamaktan acizdir.

mükâfatlandırılacağı zemininde olmaması gibi). Başka bir yandan, kişinin tercihini yönlendirdikleri yerde bile onun sonucunu belirlemede başarısız olabilirler. Yaşlanmış bir anne babaya bakmak ve kişinin kendi ailesini kurmak için evlenmesi arasındaki tercih sonuçları bakımından mühimdir. Bu sonuçların bilgisinden haberdar olmalıdır. Ve yine de belirlenmiş bir sonuca, kesin bir doğru ya da yanlışa, akıllıca ya da aptalca bir karara varmakta başarısız olabilirler.

c. Kıyaslanabilirliği Reddetmek

Şu ana kadarki sav, kavramsal sisi dağıtıp önemli kıyaslanamazlık ihtimalini kurma amacındaydı. Varlığını göstermek ya da neden ortaya çıktığını ve hiç olmazsa pratik düşüncemizde hangi olumlu görevleri oynadığını açıklamak adına çok az çalıştı. Bu görevlerle uğraşmaya başlamadan önce (bir sonraki kısımda), insanların gözünde seçeneklerin karşılaştırmalı değerinin ne olduğunu oluşturmak için kullanılan yöntemlerin başka yönlerini göstermek faydalı olur. Bu gösterimler, önemli ölçülemezliklerin varlığı için kısa, soyut bir sava yol verir.

Bir yaşam sürecinde bir birey, çok sayıda başka seçeneğin nispi değeri üzerinde yargıda bulunur, ama bunlar kaçınılmaz olarak tüm muhtemel karşılaştırmalı yargıların küçük bir oranıdır. Değerleri karşılaştırmak için genel tarifler belirleyen teoriler, sorunları için bir fikir sağlayan tercihleri ortaya çıkaran yanılsamanın kurbanları olmadıkları zaman, insanların, tercihlerin nispi değerine dair asıl yargılarını kurarak başlarlar, ve herhangi bir seçenek çiftine genel olarak ve kısıtlamalar olmaksızın uygulanabilecek ilkeleri tahmin ederler. Kısıtlanmamış genellik, teori oluşturma sürecine teorik boşluk olarak kurulur. Ölçülemezlik sorunu tartışmasız kanıtlanmış varsayılır. Adil bir savunma tanıdığımızı düşünün. Önemli ölçülemezlik lehine ne söylenebilir?

Başlangıç olarak, sınırsız genellik için yöntembilimsel tercihi terk etmiş olarak, bizler, insanların yalnızca bazı seçeneklerin karşılaştırmalı değer yargılarını oluşturmadığını ama ayrıca başkalarının da kıyaslanamazlığını inkâr ettiği gerçeğini ciddiye almakta özgürüz. Hiç şaşırtıcı olmayan bir şekilde, bir kültürde bu tepkiler yaygın olarak ortaktır. Örneğin, önceki bölümde tartışılan kapsamlı hedeflerin değerde kıyaslanabilir olduğunu inkâr etmek yaygındır. İnsanların öğretmenlik ya da dişçilik mesleğinin karşılaştırmalı değerini dile getirmeyi reddetmesi muhtemeldir. Zaman geçirmek için müzik aleti çalmak ve eski kiliseleri ziyaret etmek için bisiklet sürme-

nin, vs. kıyaslanabilirliğini inkâr ederler. Böyle kıyaslanamazlık yargıları çeşitli yollarla ifade edilebilir. Böyle seçeneklerin kıyaslanabilir olduğunu sıklıkla söylemekle insanlar onları basitçe karşılaştırmayı reddedecekse, ya da aralarından seçmek için bir şey olmadığını söyleyecekse, veya onların kıyaslanabilir değeriyle ilgili bilgisizlik ifade edecekse, vs. şaşırmamalıyız. Gerçek anlamları önceki kısımlarda tanımlanan şekillerde kurulur. Eğer insanların değerlendirmeleri genel bir karşılaştırmalı değer yargıları teorisine temel oluşturabilirse, belki de insanların değerlendirmeyi reddetmesi önemli bir ölçülemezlik sınıfının varlığına bir işaret sağlayabilir. Temel değerlendirmemeler de önemli olabilir. Kaza eseri de olabilirler. Değerlendirmeyi reddetmeler önemli olmak zorundadır.

Önemleri öte yandan sorunsaldır. İlk olarak biri şuna işaret edebilir; insanlar, kuramsal olarak sorulduğunda çeşitli seçeneklerin değerini karşılaştırma düşüncesini reddederken, yaşamlarının koşulları tarafından zorlandıklarında değiş-tokuşlarla ilgili kararlara varırlar. İkinci olarak, karşılaştırma yapmayı reddederken bile, insanlar böyle karşılaştırmaları ima eden tercihlere iştirak ederler. Örneğin, bir kişi, vergi ya da benzeri nedenlerle evliliktense birlikte yaşamayı, ve kişinin birkaç ay için yurtdışına gitmek ve para kazanmak için eşinden ayrılmasına katılırken, evlilik yaşamını alçakgönüllü şartlar altında, zengin bir bekâr kişinin yaşamıyla kıyaslanabilirliğini kabul etmeyi reddedebilir. Bir kişi, evlilik bağının simgesel öneminin bu değerlendirmelerini, asıl birlikteliğin değerinin değerlendirmesiyle ve diğer benzer göstergelerin eklenmesiyle birleştirip, aksine itirazlarına rağmen o kişinin evliliğine gerçekten ne değer verdiği sonucuna varamaz mı?

Bu önermeyi takip etmedeki ve insanların karşılaştırmayı reddettikleri seçeneklere verdiği karşılaştırmalı değeri çözmeye çalışmak ile ilgili sorun, değerlerin kendisini karşılaştırmayı reddetmeyi hesaba katmamasıdır. Etrafından dolaşarak göz ardı eder. Böyle yapmak insanların karşılaştırmalı değer yargılarını tahrif etmektir. Sert bir cevap, inkârın göz ardı edilmediğidir. Kişinin karşılaştırmayı reddettiği seçeneklerin değerlendirmesi alakasından mahrum bırakılırken, değerleri karşılaştırma faaliyetinin olumsuz bir değerlendirmesi olarak kendi münasip ve ayrı bir yerini almıştır. Eğer Judy, John'la olan arkadaşlığını, $1,000,000'a verdiği değerden daha fazla ya da az olduğunu konusunda yargılamayı reddediyorsa, buna rağmen aşağı yukarı ya da tam olarak $1,000,000 kadar değerde olduğunu kabul ediyordur, ama aynı zamanda bu soruyu düşünmemeye de değer veriyordur. Bunun sonucu olarak karşılaştırmayı reddeder.

Judy'nin yanıtı, zaman ayırıp arkadaşlığı ve paranın karşılaştırmalı değeriyle ilgili soruyu cevaplamayı önemsemediğidir. Tek demek istediği, ölçülemez oldukları ve cevabın bu olduğudur. Aklında bulundurmayı reddettiği bir düşünce yoktur. Yalnızca kıyaslanabilirliğe olası bir bağlılık kişinin, onun iki seçeneğin ölçülemezliğine olan inancını üçüncü bir seçeneğin olumsuz bir değerlendirmesi olarak yanlış temsil etmesine sebep olabilir. Daha sonra, kıyaslanmaz seçeneklerin bir karşılaştırmasına baskı yapma girişimlerine duygusal bir tepkinin, bazı kıyaslanamazlık yargılarının doğal ve gerekçelendirilebilir bir doğal sonucu olduğunu göreceğiz, tıpkı, kıyaslanamaz seçeneklerden birinin bir başka "seçenek olarak bile düşünülmeyeceği" yanıtı gibi. Fakat iki gerçek de, soru hakkında düşünme faaliyetine olumsuz bir değer vermeyle eşitlenemez. Bu düşünceler saçma ve sinir bozucudur. Fakat sinir bozukluğu ve saçmalama hisleri, kıyaslanamazlık yargılarıyla eşitlenmeyecek. Onları tetikleyen yargılar orada dururken, çoğu havalı felsefi tartışmada olduğu gibi onlar bazen orada değildirler.

Ölçülebilirliğin savunucusu, değer karşılaştırmayı reddetmeyi açıklayamamasından etkilenmemiş kalabilir. Açıklama ne olursa olsun, iki seçeneğin kıyaslanabilir olduğunu inkâr eden kişinin, onları gerçekten kıyaslanamaz bulduğunu söyleyecektir. Yukarıda belirtilen iki nedene inanacaktır yine. İlk olarak, kişi bir tercihe zorlandığında bir seçeneği diğerine tercih edecektir ve seçeneği rastgele olmayacaktır. Örneğin, gayet tahmin edilebilir olabilir. İkincisi, kişi yapmaktan mutlu olduğu başka kıyaslanabilir yargılar temelinde karşılaştırmayı reddettiği seçeneklerin nispi değerlendirmesine ulaşabilir. Dostluğun değerinin para ya da başka mallarla ölçülebileceğini reddeden kişinin kendisi, çoğu zaman kendisini memleketin başka bir yerine götürecek iş için arkadaşlığı feda etmeye isteklidir. Aynı kişi, arkadaşlığını uğruna feda edeceği iş teklifini kabul etmeyebilir, eğer kendi kentinde eşit ücretli bir iş için fırsat ortaya çıkarsa. Yani sonuçta para için arkadaşlığını satıyordur, ve tahminle onun kaba parasal değeri oluşturulabilir.

İki neden de aslında gayrimeşrudur. İkincisi, tahmin, geçicilik ve kıyaslanabilirliğe dayanır. Bu yüzden cevaplanmış kabul eder. Bizim ölçülemezlik incelememiz aynı zamanda sonuççu ilk adımı da tıkar. Seçme yeteneği ve istekliliği, tercih edilen seçeneği reddedilenden daha çok değerli görmeye dayanmaz. Kişi, ikisi tamamen aynı değerde, ayrıca kıyaslanamaz oldukları zaman seçebilme yetisindedir. Seçimin gerçeği neden yapıldığını ortaya çıkarmaz. Seçici, daha az değerli seçeneği de tercih etmiş olabilir,

iradenin zayıf olduğu durumlardaki gibi. Ne de tercihin rastgele olmaması gerçeği, seçicinin, tercih edileni ötekisinden değerli gördüğünden seçtiğini söylemek için yeterlidir. Tercih bir ya da iki yönden rastgele değildir. İlk olarak bir nedene dayanabilir. Neden, ötekinin nedeniyle kıyaslanamaz olsa da, o seçeneğin değerini gösterir ve o seçenek tercih edildiğinde değeri için tercih edilmiştir. İkincisi, tercih özellikte olabilir. Seçici, hâkim koşullarda böyle tercih yapan türde biridir. Ama, onun rastgele olmayan tercihinin onun değerlendirmesini zorunlu olarak yansıtmasından çok uzakta, onun aksine bile hareket edebilir, irade zayıflığına yatkın olduğu belli koşullarda olduğu gibi.[36]

Kıyaslanabilirliğin destekçisinin yüzleşmek zorunda olduğu daha ileri bir zorluk daha var, ve bu bizi konunun kalbine götürüyor. İnsanlara karşılaştırmalı değer yargıları atamak için denemeleri, uygulamalarının o insanların kıyaslanabilir değer yargılarını değiştirmemesi koşulunu karşılamak zorundadır. Çoğu zaman insanlar kıyaslanamaz olarak kabul ettikleri seçenekler arasından seçim yapmaya zorlandıklarında, seçim yaparken ya da daha sonradan, bu seçeneklerin karşılaştırmalı değeriyle ilgili görüşler barındırmaya başlayacakları kabul edilecektir. Fakat bu görüşler onların önceki inançlarını yansıtır mı, ya da zorlanmış tercihin etkisi altında edinilmiş yeni inanışlar mıdır onlar? Eğer bir kişi farklı seçeneklerin değerini karşılaştırmaya önceki samimi reddi ciddiye alacak olursa, o halde kişi denemenin bu insanların değerlendirmesini ifşa etmektense değiştirdiği sonucuna varmak zorundadır. Karşıt olana normal varsayım, ölçülebilirliğe olası yöntemsel bağlılığa dayanır.

İki seçeneğin ölçülemez olduğunu söylemek tercihi engellemez. Mantıklı bir eylem, alt edilmemiş (aktörün kabul ettiği şekilde) bir neden için bir eylemdir. Tüm diğerlerini yenen bir neden için eylem olmak zorunda değildir. Bizim işlevsel mantığın yapısını araştırdığımızı hatırlamak önemlidir, örneğin insanların kendilerini ve seçeneklerini nasıl tasavvur ettikleri ve onları yargıladıklarının mantığı. Psikolojik ya da başka teoriler, insanların seçeneklerini kıyaslanamaz buldukları bazı durumlardaki tercihlerini açıklayabilir, hatta tahmin edebilir. Bu yaygın ölçülemezlikle uyumludur. Etmen kişinin mantığı, birçok davranış açıklamalarında görülürken, bir görev üstlenen başka etmenler de vardır.

Çoğu zaman seçim yapmak için baskı oluşturmak, karşılaştırmalı değer yargısı oluşturmaya yol açar. Aktör, bir seçeneğin diğerinden daha iyi

---

36 Karakterinde olan eylemlerin bilinçsiz değerledirmeler ifşa ettiğini iddia etmek, insan yaşamında değerlendirmenin görevini yanlış anlamaktır. Cf yukarıda sf. 291.

olduğunu düşünmeye başlayacaktır. Fakat bu, aktörün önceki seçeneklerin kıyaslanabilir değeri görüşünü ifşa etmekten uzakta, onun yargısında bir değişimi gösterir. Bazen bu değişiklikler muazzamdır ve geniş alana yayılır.

Acı veren belli tercihler yapmışken biz tekrar aynı olmayacağımızı hissederiz. Böyle durumlarda çoğu zaman masumiyeti yitirmeye atıfta bulunuruz. Bir yere kadar bu, herkesin büyümesinin bir parçasıdır. "Yaşamın bir parçası" olan tercihlerle yüzleşmeyi öğreniriz. Büyümede böyle değerlendirme değişimlerinin meydana gelmesi, çok muazzam olmamaları gerektiğini ve çoğu zaman olmadıklarını gösterir. Yaşam boyu sürdürdüğümüz, bir devamlı yeniden değer verme sürecinin bir parçasıdırlar. Fakat tüm kıyaslanamazlıklar bu şekilde baştan atılmaz. Birçoğu yerinde kalır, ve bazıları yaşamlarımızda özel olumlu bir görev üstlenir.

d. Kapsamlı Hedeflerin Kıyaslanamazlığı

İnsanlar biyolojik olarak belirlenmiş belli ihtiyaçlara sahiptir. Çoğu asıl olarak başka bir kişiyle anlamlı ilişkileri içermez, yine de çoğu, pek çok kültürde böyle ilişkilerin temelleri haline gelir. Bu ihtiyaçların tatmini, belli bir yeterlilik seviyesine kadar insanların iyiliği için gerekliyse de yeterli değildir. En zor mahrumiyet koşullarında yaşayanlar haricinde herkes, yalnızca biyolojik olarak belirlenmiş ihtiyaçlarının tatminini açık ara aşan arzulara, tasarılara ve meşgalelere sahiptir. Belli meşgaleler öyle değerdedir ki onları paylaşmayanlar yalnızca ondan yoksunlaşır, her ne kadar iştirak ettikleri uğraşlarda başarılı olsalar bile. Kişisel iyiliğin yalnızca bu yönleriyle ilgileneceğim.

Bir önceki bölümde insanların uğraşlarını, ilişkilerini ve önemsedikleri her şeyi nedenler için desteklediği savunulmuştu. Yani onların değerine olan inançlarından dolayı onlara sahip oldukları. Şimdi birçok durumda o nedenlerin şu şekilde belirsiz olduğunu önermek istiyorum: Çalışma, uğraşı ya da ilişki, ilgili kişinin zaten meşgul oldukları olduğu için, tabii eğer öyleyse, onun bunlarla meşgul olma nedenleri bu sahip olduklarından uyumsuz olan başka çalışma, uğraşı, ya da ilişkilerle meşgul olma nedenleriyle ölçülemezdir.

Önermenin iki yönü vardır. İlki, aktör dışında birçok uğraşın insanlara değeri, topluma değeri, birçok başka uğraşın değeriyle kıyaslanamaz. İkincisi, aktöre değerleri, onun iyiliğine katkıları, birçok başkalarınınkiyle kıyaslanamaz. Bazı uğraşlar toplum için diğerlerinden, araçsal ya da içsel olarak daha değerlidir. Pratisyen hekimlik mesleğinin, tıbbi araştırma mes-

leğinden daha fazla iyiliği dokunduğu zamanlar vardır. Bazı zamanlar vardır, tam tersi geçerlidir. Fakat birçok koşulda, belli seçenekleri göz önünde bulunduran böyle yargılar yersizdir. İki uğraş da değerlidir, ama birinin diğerinden daha değerli olduğu ya da ikisinin eşit değerde olduğunu söylemek saçmadır. Çoğu zaman bu, tıbbi araştırma ve pratisyen hekimlik için olduğu kadar, kitap çizerliği mesleği, ya da domuz çiftçiliği, veya elektrik mühendisliği, ya da küçük ev aletleri üreticisi için ürün tasarımcılığı, vs. meslekler için de doğru olacaktır.

Çoğu zaman toplum için hangi uğraşın daha değerli olduğunu bilmediğimizi kabul etmek alışılmıştır, ama her zaman ya biri ya ötekidir, veya ikisi eşit değerdedir. Bizim cehaletimiz tamamlanmamış bilgidendir. Bu yanıt daha da makuldür çünkü çoğu zaman aslında durum şöyledir; tek başına cehalet aynı koşullarda hangi uğraşının diğerleri için daha değerli olduğunu keşfetmemizi engeller. Fakat eğer çeşitli etkinliklerin etmen kişinin iyiliğine katkısı ölçülemezse, başkalarının iyiliğine katkısının da böyle olduğu sonucundan kaçmak zordur.

Bir kişinin hukuk mesleği ve öğretmenlik mesleği seçeneklerini karşılaştırdığını düşünün. Basitleştirmek için, eğer bir kişi öğretmen olsa bazı öğrencilerin başka türlü (başarılı) aile hekimleri olacakken (başarılı) avukatlar olmasını sağladığını ve bir kişinin öğretmen olmasının başkaları için yaratacağı tek farkın bu olduğunu düşünün. Eğer bir kişi avukat olsaydı, yine basitleştirmek uğruna farz ediyoruz, kovulsalar elektrik işleri için kendi taşeron işlerini kurmuş olabilecek birkaç Merkezi Elektrik Dağıtım Dairesi çalışanının kovulmasını engelleyebilirdi. Eğer öğrencilerin ilk senaryodaki iyilikleri, başka bir senaryodaki iyilikleriyle ölçülemezse, ve aynısı elektrik mühendisleri için de geçerliyse, o zaman iki seçeneğin (öğretmenlik ya da hukuk) diğerlerine olan değeri ölçülemez.

Yani hepsi, seçeneklerin değerinin aktörün refahıyla kıyaslanamazlığına dayanır. Kişisel ilişkileri düşünmekle başlayalım. Bir kardeşe bağlılığın karşılaştırmalı değerini düşünün, çocukluktan itibaren gelenekler üzerine kurulu ve hatıralarla beslenmiş, ortak aylak zaman uğraşları ve beraber geçirilen birçok haftasonu ve yıllık tatiller üzerine kurulu adanmış ve samimi bir ilişki. Her bir ilişki kendi rengine, kendi hissine sahiptir. Değerlidirler ama herhangi bir karşılaştırılabilir şekilde değil.

Tüm bu vakaların, ilişkilerin ya da uğraşların tam olarak eşit değerde olmadığı durumlar olduğunu görmek kolaydır. Kişinin, yalnızca onu diğeriyle kıyaslanamaz kılacak bir seçeneği iyileştirmenin bir yolunu kavraması gerekir. Bahsettiğimiz kardeşle olan ilişkinin, ikisi aynı mahallede otururwhile,

iyileştiğini hayal edin. O halde, tahayyül ettiğimiz dostluk türünden daha iyi ya da değerli midir? Anlatmak istediğim şüpheci bir durum değildir. Bazı uğraşların diğerlerinden daha değerli olduğunu inkâr etmek olmaz. Çeşitli uğraşların karşılaştırmalı değerini yargılayamamamızın tamamlanmamış bilgiden kaynaklandığı durumlar da bazen olur. Fakat çoğu zaman olmaz. Çoğu zaman bu meseleyi nihayetlendirecek bir bilgi yoktur (muhtemel koşulları hayal etmek karşısında, doğru bilgi demek istiyorum). Seçenekler basitçe ölçülemez.

Daha ileri bir etmenden de bahsedilmeli. Kişinin uğraşlarında başarılı olması, kişisel iyiliği için önemlidir. Bazıları, bazı seçeneklerde başarılı olmakta acizdir. Mesleğinde yetersizlik hissiyle sürekli boğuşan bir dişçi olmaktansa, başarılı bir muhasebeci olmak daha iyidir. Öğrencilerine ve okuluna yabancılaşma hissiyle savaşan bir öğretmen olmaktansa, içten ve hayat dolu, işinde huzurlu olan bir hemşire olmak daha iyidir. Başarının birçok boyut ve yönü vardır, ve hepsi seçeneklerin alakalı değerini yargılamaya yardım eder. Meslek kararları, başarı beklentisi düşünceleri tarafından büyük oranda etkilenenler arasındadır. Böyle tercihlerin bir ana kıstası, içindeki başarıyla yakından bağlantılı olan uğraşta tatmin, ve onun mevcut mükâfatlarıdır. Çoğu zaman, sahip olduğumuz herhangi bir tereddütün ve şüphelerin, bu etmenlerle ilgili tamamlanmamış bilgiden ileri geldiğini hissederiz. Alakalı bilgi her zaman yetersiz arz edildiğinden bu his şaşırtıcı değildir. İnsanlara açık olan önemli seçeneklerin birçoğu eğer ölçülemezse, ihtiyatın neyin ölçülebilir olduğu ya da olabileceğine yoğunlaşması doğaldır. Bu etmenler, bir seçeneğin lehine ve tüm diğerlerinin aleyhine eşsiz bir karara hükmetmese bile, nedeni etkileyebilecek olan bir tek onlardır, mantık için tek münasip hususturlar.

Fakat, insanların tercihlerini nasıl yaptıklarına yoğunlaşmak bir hatadır. Büyük uğraşılarımızın ve ilişkilerimizin birçoğu, üzerinde düşünülerek seçilmemiştir. Bazılarının, ihtiyatlı tercih olmak için uyumsuz olduğu hissedilmiştir genel olarak. Bu, insanların aileleri ve kardeşleri için kaygı ve sevgisinin genel görünümüdür, bir örnek vermek gerekirse. Genel uzlaşıya göre, kişinin başarı ihtimaline göre özverili bir evlat olup olmamayı seçmesi yanlıştır. Başarılı olmak için insan basitçe elinden gelenin en iyisini yapmalıdır, zorlukları, denemeye gerek duymamak için bir kanıt olarak kabul etmektense bir düello olarak kabul etmelidir.

Her halükârda biz üçüncü bir kişinin, ya da geçmişe bakıldığında aktörün kendisinin olabilecek değer yargılarıyla ilgileniyoruz. (Açık konuşmak gerekirse, sorumuz şudur: Bu tasarıların bu insanlar tarafından

gönüllü olarak takip edilenler olması ya da olmaması gerçeğini gözardı ederek, onların yaşamlarının başarısını karşılaştırmak mümkün müdür? Ama koşulların önemi olmadan. Kısa zaman sonra göreceğimiz üzere, kişinin yaşamının değerini etkiler. Fakat genel bir ölçülebilirlik sağlamaz.)

Çok farklı yaşam tarzlarına sahip, ne yaparlarsa yapsınlar (aile, meslek, diğer ilgiler) her biri az çok başarılı ve halinden memnun iki insanın yaşamlarını karşılaştırdığımızda, birinin diğerinden daha iyi bir yaşama sahip olduğu yargısına varmanın tek zemini, bir yaşam tarzının diğerinden içsel olarak daha iyi olmasıdır. Bir kişinin iyiliğinin diğerinden daha büyük, az veya ona eşit olması durumu her zaman geçerli değildir. Onlar, ölçülemezdirler. Yaptıkları işlerde kişilerin eşit derecede başarılı ve mutlu olabileceklerini varsayarak, bir grafik tasarımcı mesleğinin, içsel olarak hayvan çiftçiliği ya da kayak öğretmenliği mesleğiyle meşgul olan kişilerinkinden daha iyi ya da kötü olduğu yargısına varmak için yeterli zeminimiz yoktur. Ne de kuş izlemeyi, bilim kurguya ilgiden, vs. daha iyi ya da kötü bir boş zaman faaliyeti olarak yargılamak için herhangi bir zemine sahibiz. Tüm böyle durumlarda, ve sayıları gerçekten de fazladır, aktörün refahı bakış açısından, bir seçeneği diğerine tercih etmek için tek neden, farklı uğraşlarda başarılı olma şansıdır. Bunlar belirsiz olduğunda, onun seçenekleri de belirsizdir.

Buraya kadar anlatılanlar, doğrulukları için bir tartışmadan ziyade, insanların yaşamlarının değerlendirilmesine ve onlar üzerinde düşünmenin tanıdık yöntemlerine bir taleptir. Yine de, ihtiyacımız olan, bu şekilde düşünme yollarını gerekçelendiren bir sav değildir. İnsan düşüncesinin yayılmacı özelliklerini gerekçelendirmeye ihtiyaç ya da bir yol yoktur. Fakat onları anlaşılabilir yapan bir açıklamaya ihtiyaç vardır. Açıklamanın bir kısmına zaten sahibiz, ya da en azından başlangıcına. Değerin toplumsal şekillere bağımlılığı, kıyaslanamazlığın vahşi varlığını kişinin bekleyebileceğinden daha fazlası haline getirmez. Orada, miktarı insanların faydalı dostluklar, zenginleştirici meslekler, vs. sahibi olmasıyla artan, gizemli bir şekilde "değer" olarak bilinen bir şey olduğu yanıltıcı resminden sakınmak, hayati önemdedir. Sadece ilişkileriyle, meslekleriyle, ilgileriyle, vs. insanlar var. Bazıları diğerlerinden daha değerlidir. Fakat tam da değerli seçeneklerin varlığı toplumsal yapılara dayandığı gibi, bir noktaya kadar, karşılaştırmalı ölçütleri de toplumsal adetlere dayanır. İşlevsel düşüncede, fark etme fırsatımız olduğu gibi, bazen doğruluk inanca dayanır. Bir kişinin hedefinin değerli olduğuna inanması onu öyle yaparken, toplumsal

adetlerin seçeneklerin nispi değerini hesaba katması bir yerde onların değerini belirler. Toplumsal adetler şartlı ve sonludur. Tükenebilirdirler, ve kıyaslanamazlığa çokça yer bırakmak zorundadırlar.

Fakat bir uğraş ya da ilişkinin bir kişi için değeri, tamamıyla onun soyut değerine dayanmaz. Örneğin, o kişinin onlarda başarılı olabileceği ihtimaline de dayandığını gördük. Biri çıkıp şu ana kadar esas etmeni göz ardı etmiş olmama tepki göstermez miydi, yani uğraş ya da ilişkinin o kişinin ilgi alanında olup olmadığına? Elbette, hepsi o kişinin şahsi çıkarına, ya da başka bir terim tercih ederseniz, refahına hizmet ettiği şekle ya da derecede katkıda bulunmasıyla yargılanırlar. Bu düşünce her ne kadar cazip olsa bile, kuşkusuz bir şeyin varlığını farz etmekten suçludur: başka her şeyin hizmet ya da zarar edeceği "şahsi çıkar". Bu resim bir kişinin biyolojik olarak belirlenmiş ihtiyaçlarını göz önünde bulundurarak durur (ve bu yüzden de "şahsi çıkar" düşünürken baştan çıkarıcıdır, biyolojik ihtiyaçlara özellikle büyük bir görev atfeden bir kavramdır). Biyolojik olarak belirlenmiş ihtiyaçlarımız geniş oranda eylemlerimizden bağımsız etmenlerce belirlenmişken, bu eylemler böyle ihtiyaçların tatmini ya da engellenmesini etkileyebilir. Ama, kişi, biyolojik olarak belirlenmişin ötesinde, insanın iyiliğinin diğer yönlerine gidildiğinde resim bozulur.

Burada kendi refahımız, çok daha büyük bir derecede, eylemlerimize dayanır. Eşimizi aldatma işine girişmedikçe başarısız bir aldatmadan acı çekmeyiz. İyi bir öğretmensem benim durumum daha iyidir, ve kötü bir öğretmensem durumum da daha kötüdür. Ama şarkı söyleyemiyorum diye durumum daha kötü olmaz, çünkü şarkı söylemek benim yaşamımda bir görev değildir. Başka türlü olabilirdi, ama olmadı. Bu durum abartılmamalıdır. İyiliğimizi etkileyen her şeyin eylemlerimizin bir sonucu olduğunu iddia etmek değildir bu. Ahenkli şarkı söylemezsem, bana işkence yapacak biri tarafından kolaylıkla kaçırılabilirim. Ve bana işkence yapar. Anlatmak istediğim basitçe, bir şeydense başka bir şeyi umursadığımız gerçeği, geniş oranda neyin bizim ilgi alanımızda olup olmadığını belirler. Bu yüzden, seçenekleri, onların iyiliğimize katkılarıyla sıralayamayız. Bizim iyiliğimizin koşulları henüz oluşturulmamıştı diyebiliriz. Bizim tercihlerimizle belirlenirler, bu yüzden yalnızca seçeneklerimizi sınırlı bir oranda yönlendirebilirler. Büyük ölçüde, yön, öte taraftır: Tercihlerimiz refahımızı belirler. Bu aşamada belirsizlik galip gelir, çünkü birçok seçenek kıyaslanamazdır, ve neden bize kıyaslanamaz olan seçenekler arasından nasıl seçeceğimizi tavsiye edemez, başarılı olamayacaklarımızdan sakınmamızı söylemesi hariç.

e. Kurucu Kıyaslanamazlıklar

Bu bölüm içerisinde daha önce bahsedilen kıyaslanamazlık örneklerinden bazıları, özel niteliklerle eşlik ederler ve onları, "oluşturucu ölçülemezlikler" diyeceğimiz ayrı bir tür kıyaslanamazlık yapan karmaşık tavırların bir parçasıdırlar. İlk olarak, eğer A ve B bu türden kıyaslanamaz seçeneklerse, o halde, bir etmen kişi, A'nın sahibi olduğu ve B'ye de A'dan vazgeçerek sahip olabileceği bir durumdaysa, normal olarak bunu yapmayı reddedecektir. Benzer bir şekilde eğer B onunsa, A'yı onun için takas etmeyecektir. Aktörler, bulundukları konumda kalma eğilimindedir. İkincisi, insanların belli uğraş ya da ilişkilere başarılı bir şekilde iştirak edebilmelerinde özel bir öneme sahip olan seçenekler arasında geçerlidirler: "Bir seçeneği bir diğeriyle takas etmeyi reddetmek, aktörün hedeflerinden birini başarılı bir şekilde takip etmesinin koşuludur. Son olarak, bu tür seçeneklerin devrede olduğu yerde, aktörlerin, onların değer açısından kıyaslanabilir olduğu düşüncesini iğrenç olarak kabul etmesi olağandır. Böyle karşılaştırmalara girmekten kaçınmanın daha az ya da çok birçok derecesi vardır. Fakat neredeyse herkes için, karşılaştırılması istense öfkeleneceği karşılaştırmalar vardır, normal şartlar altında kesinlikle bunu yapmayı reddedecektir. Kişi, kıyaslanamazlıkların özel bağlamının şu olduğunu söyleyebilir; onların varlığına olan inanç, takas için bir engel olan bir tavra katkıda bulunur. İki seçeneğin karşılaştırılamayacağı gerçeği, alışverişlere bir engel olarak görülür. Sınır mutlak değildir. Alışverişlerin yüksek bir ücret içermesi gibidir. Tam da böyle kıyaslanamazları takas etme istekliliğinin aktörün yaşamında ciddi sonuçları vardır. Belli uğraşlarda başarılı olma kabiliyetini çürütür. Böyle durumlardan bir tanesi, çocuk sahibi olmanın değerinin para, maddi konum, durum ya da itibar, vs. sahibi olmakla kıyaslanmasının hiçbir yolu olmadığını savunan bazı ailelerinkidir (kasıtlı olarak bazı böyle ailelerin tavrına tedbir alarak atıfta bulunuyorum, çünkü diğerleri belki de, kıyaslanamazlığın bu türüne bir örnek olarak kullanacağımdan yine de temelde ayrılan, yüzeysel olarak benzer tavırlara sahip olabilirler). Böyle aileler için, çocuk sahibi olmak ve para sahibi olmak değerde kıyaslanamazdır. Dahası, böyle bir karşılaştırmanın mümkün olduğu önerisine öfkeleneceklerdir. Son olarak, böyle bir takasın ihtimalini bile düşünmeyi reddedecektirler.

Bu noktada kişi, benim dayandığım ölçülemezlik yargıları görünümünün basit bir karışıklıktan kaynaklandığından şüphe etmeye başlayabilir. Durum, böyle örneklerin, seçeneklerin karşılaştıramayacağı yargıla-

rından çok, belli bir karşılaştırmayı tetiklediği bir durum değildir, yani, bir seçeneğin diğerinden onu karşılaştırmanın ötesine yerleştirecek ölçüde daha iyi olduğunu tetiklediği bir durum değildir. Kişinin çocuğunu bırakmaması, herhangi bir miktar paradan, ya da paranın satın alabileceği herhangi bir şeyden iyidir. Birçok kişinin gerçekten bu düşünceye sahip olduğundan şüphem yok. Ama benim örneğim, diğerlerini ilgilendiriyor, bir çocuğu satın almanın da satmanın da eşit derecede kabul edilemez olduğu kişileri. Onlar için durum, çocuk sahibi olmanın herhangi bir miktar paradan daha kıymetli olduğu gibi bir durum değildir. Eğer öyle olsaydı, istedikleri zaman çocuk satın almaya karşı çıkmazlardı. Bu iki seçeneğin daha düzgün tanımıyla bu noktaya erişi lebilir mi? Bir durumda soru, kişinin sahip olduğu çocuğu para ya da mal karşılığı takas edip etmeyeceğidir. Diğerinde soru, bir çocuk alıp para ya da mal verip vermemektir. Muhtemelen, kişinin sahip olduğu çocuğu bırakmaması en iyi, parayı alması ikinci en iyi, ve kişinin sahip olmadığı çocuğu alması da en az çekici ihtimaldir. Bu değerlendirme, insanın neden çocukları satmadığı ya da satın almadığını açıklayacaktır. Bu, birçok kişinin tavrının inandırıcı bir hali gibi bile görünmüyor. Çocuk sahibi olmanın para sahibi olmaktan daha önemli olduğu ama onların, para ya da başka mallarla ölçülecek fiyatı olan bir mal olmadığını söyleyen birçok kişinin görüşlerini çarpıtır. Para sahibi olmanın, çocuk almaktan daha önemli olduğunu inkâr ederler. Yaşamları, inançlarını doğrulayacaktır. Terfiden vazgeçecekler, gelirlerinden kesinti yapacaklar, çocuk sahibi olmak için pahalı tıbbi tedaviler göreceklerdir.

Belki de onların karşı çıktığı, çocukların para ya da başka mallarla çıplak takasıdır. Onların değer sıralaması şu şekilde olabilir: Çocukların mallarla çıplak takasından kaçınmak en iyisidir. Çocuk sahibi olmak ikinci en iyidir. Para ya da başka mallara sahip olmak üçüncü en iyidir. Bu çocuk sahibi olmayı para sahibi olmaktan daha değerli kıldıklarını gösterecektir. Ama çocuklar ve paranın çıplak takası dediğimi, en kötü kabul ediyorlar. Bariz olanı kabul etmeliyim, yani insanların bu meselelerdeki tavırlarının bariz şekilde benzerken bile, inceliklerinde önemli derecede farklılık gösterdiğini. Yapmak üzere olduğum yorum, herkesin tavrını yansıtmayabilir. Burada bahsedilmeyen birçok fark bulunur. Bazılarının bahsedilen sıralamayı kabul etmesi bile söz konusu olabilir: çocuk sahibi olmak para sahibi olmaktan iyidir, ama çıplak takaslar en kötüsüdür. Yine de birçok kişinin şu sebepten mi böyle hissettiğinden şüpheliyim.

Birçoğu için, çocuk sahibi olmanın para değeri olmaz çünkü onları para için takas etmek, alınsa da satılsa da, ebeveynliğin değerinin müna-

sip takdiriyle uyumsuzdur. Açıklama gerektiren bir şekilde, hem onların, çocuk sahibi olmanın bir bedeli olduğu fikrini inkâr etmesi hem de böyle takasları düşünmeyi bile reddetmeleri, onların ebeveynliğe saygısının bir parçası, çocuk sahibi olmaya atfettikleri çok yüksek değerin bir ifadesidir. Çocukları para için takas etmemenin değeri, çocuk sahibi olmanın değerinden geldiğinden, bu ikisinden çocuk sahibi olmaya daha az değer veriyorlar demek, yanıltıcı ve çarpıtıcıdır. Bu ifadeler sadece gizemi derinleştirir. Bir kişi nasıl olur da hem iyi nedenlerle çocukları para için takas etmeyi ve tersini reddeder, hem de çocuk sahibi olmanın bir bedeli olduğunu inkâr eder?

Bu tavırlara sahip insanların tercihlerinin, seçenekleri sıralamanın belli yollarıyla uyumlu olduğuna şüphe yok. Benim savım bunu inkâra dayanmıyor. Benim iddiam bu görüşlerle uyumlu olan ve tüm seçeneklere ölçülebilir yaklaşan sıralamaların, insanların gerçek değerlendirmelerini temsil etmediği şeklinde daha anlaşılmaz olandır. Fakat sav, başka bir açıklama mümkün görünene dek tamamlanmamıştır. Onu sunmak biraz altyapı gerektirir.

İnsan iyiliğini oluşturan çalışma ve ilişkilerin temel görünümünün taslağını hazırlayan önemli toplumsal yapıların, kıyaslanamaz bir seçeneği bir başkasıyla takas etmeyi düşünmeyi bile tam olarak reddeden bir kıyaslanamazlık birleşimine dayandığını savunacağım. Sav, bizim bildiğimiz toplumsal yapılarla ilgilidir. Kıyaslanamazlığa bağlı olmayan diğerlerinin anlaşılmaz olduğunu göstermeyeceğim. Ama onlara dayanan bir toplumun, bizim bildiğimiz herhangi bir toplumdan aşırı derecede farklı olacağını ortaya koyacaktır.

Birçok kişi, tanıdık türden bir örnek vermek gerekirse, para kazanmak için sevmedikleri bir işi yapmak üzere eşlerinden bir ay süreyle ayrı kalacaktır. Ve yine de para teklifi karşılığında, hatta muazzam ölçüde yüksek bir meblağ bile olsa eşlerinden aynı bir ay için ayrılmayı kabul etmeyeceklerdir. Bir yabancıdan gelecek para için, birinin eşlerinin birliğini takas etmeye istekli olabileceğini farz ettiğine öfke duyacaklardır. Durum herkesin bu şekilde tepki vermesi değildir, ama bu oldukça tipik bir tepkidir ve birçok başka durumdaki tepkiyi örnekler. Böyle tepkilerin açıklaması tanıdıktır. İlk olarak, insanlar bazı tekliflerin ardındaki nedenlere ve onların simgesel önemine dair hassastır. Örneğin parayı kabul edebilirler, eğer içtenlikle iyi niyetli arkadaşlıktan teklif edildiğine inanıyorlarsa, başka türlü etmezler. İkincisi, belli eylemlerin simgesel önemi vardır.

Yine de böyle durumları yanlış yorumlamak kolaydır. Ancak insan, birinin iş için eşinden ayrılmasının aslında eşinin birlikteliğine biçtiği bir

meblağ olduğu anlamına geldiğini söylemeye kışkırtılır. Ama bu simgesel öneme sahip değildir ve bu yüzden eşit derecede itiraz edilebilir olarak algılanmaz. Bu, durumun çarpıtılmış bir görüşüdür, simgesel eylemin karakterinin yanlış anlaşılmasıdır. Bir eylem, onun anlamını belirleyen toplumsal adetler erdeminde simgesel öneme sahiptir.[37] Onun simgesel önemi, dünyadaki bir eylemin "gerçek" etkisini dönüştürür. Bu sayede, başka türlü benzer olan eylemlerde anlamlarıyla birbirinden farklılaşabilir.

Bu, simgesel anlamın tamamen geleneksel olduğu anlamına gelmez. Çeşitli şekillerde, birçok simgesel hareket, anlamlarının uygun araçlarıdır. Bizim örneğimizde, bir kişinin birlikteliğini çıplak paraya satamayacağı ama iş için satabileceği gerçeğinin simgesel önemi, birlikteliğin satılık olmadığı ama işi de içine alan karmaşık yaşam deseninin bir içeriği olduğudur. Diğer içeriklerle, bireylerin aralarında kendi dengelerini kurmasına izin veren meşru yollardan rekabet eder. Fakat bu özgürlük sınırlıdır ve eş için kaygı yetersizliği, ilişkiye sadakat yetersizliğini ima eden dengeler vardır. Bazen kişinin işine fazla bağlılığı, işinde para kazanmak için fazla kaygılanması, gibi şeyler de ayrıca eşle münasip bir ilişki için uyumsuzdur. Tüm bunlar ve bunun yanında birçoğu, birini görmemek için para almanın simgesel önemince belirtilmiştir. Para takasları nakit mührüdür, kolay, hızlı takas edilebilirlik mührü. Bunun için belli simgesel iletiler için doğal adaylardır. Ama yalnızca adetlere aşina olanlar bunların anlamını anlayabilir.

Bir başka deyişle simgesel eylem, anlayanlar için, o eylemin çok ötesinde sahip oldukları tercihlerin doğasını, örneğimizde onların eşleriyle ilişkilerinin birçok yanını ilgilendiren tercihlerini aydınlatır. Simgesel eylemler, geleneklere dayandıklarından böyle öneme sahip olabilirler. Tam da eşler arasındaki ilişki, önceki bölümde açıklandığı gibi, toplumsal adetlerin varlığına dayanır. Bu adetler ilişkinin kurucularındandır. Onun tipik dış hatlarını belirlerler. Bunu, bir parça, belli davranış şekillerine simgesel anlam atfederek yaparlar.

İncelediğimiz türden simgesel eylemlerin en önemli gerçeği, şimdi görünürdür: *simgesel öneme sahip olan şey, birlikteliğin parayla ölçülemez olduğu yargısının tam da kendisidir.* Bir eylemin belli bir değerinin olmasının kendini doğruladığını düşünmenin, eylemin değerinin kaynağı olabileceği, ilk bakışta şaşırtıcı görünebilir. Fakat küçük bir düşünme gösterecektir ki, bu, değerin simgesel, ve bu yüzden de geleneksel, karakterinin önemli

37 Sınırlı bir yere kadar özel adetler de özel simgeler yaratabilir.

bir parçasıdır. Biliyoruz ki, herkes arkadaş sahibi ya da birliktelik içeren herhangi bir ilişki sahibi olma yetisinde değildir. Böyle ilişkilere sahip olma kapasitesi, diğer insanlara ilgiyi içerir, onları anlamayı, ve diğer psikolojik bağları. Ayrıca belli değerlendirme inançların da içerir. Yalnızca bir eş ya da arkadaş sahibi olarak kendine özgün vazifeler taşıyan bir ilişkiyi gerçekleştiren kişiler, böyle ilişkilere sahip olma yeteneğindedir. Bu kapasitenin bir parçası, belli eylemlerin simgesel değerini tanımaktır. Hangi hareketlerin kırıcı olduğu, ve hangilerinin sevgi ifadesi ya da özel bir bağın varlığının ifadeleri olduğu, örneğin, çoğu zaman çeşitli eylemlerin simgesel önemiyle ilgilidir.

Yukarıda ifade edildiği gibi, bir davranışın simgesel önemi, onun geleneksel anlamına (en azından bir kısmı) dayanmak zorundadır. Gelenekler, onlara sadık kalan kişilerin tavırlarınca oluşturulduğundan, arkadaşlık içeren ilişkiler yetisinde olabilmek için alakalı gelenekleri paylaşmak zorunda olduğum gerçeği, onların varlığını destekleme eğilimindedir. Çok fazla tanıdık bir zemin vardır. Benim kıyasalanamazlıkla ilgili iddiam, kıyaslanamazlığa inancın kendisinin, belli ilişkilere sahip olmak için nitelik olduğudur. Böyle bir inanç oluşturan zekânın tavrı, böyle ilişkiler için kapasitenin önkoşulları olarak yaygın bir şekilde kabul edilen, öteki kişiye saygı gibi tavırlara benzer. Burada ölçülebilirliğin kabulüyle ilişkilendirilmiş işlevsel yaşam resminin çarpıttığı, yaşamlarımızın başka bir yönüyle karşılaşıyoruz. Bir seçeneği değerlendirmenin bir şey ve birinin yaptığına inanmanın başka bir şey olduğunu ve mantıksal olarak birinin değerlendirmesinden bağımsız olduğunu farz eder. Aslında simgesel değerlere geldiğinde ikisi birleşme eğilimindedir (yine de kendini kandırmayı ya da kişinin kendi inançları hakkında hataları imkânsız hale getirme derecesine kadar değil).

Onun gelenek-bağımlı karakteri, simgesel önemin bakanın gözünde olduğu anlamına gelir. Eğer onu algılamazsa, onun için o değere sahip değildir. Bu, simgesel nedenleri ceza görmeden gözardı edebileceği anlamına gelmez. İki durum ayrılmalıdır. Bir kişi, birliktelik için bir fiyat kabul etmenin, kişinin eşiyle sevgi dolu bir ilişkisiyle uyumsuz olduğuna inanabilir ve yine de eşiyle olan ilişkisinin bir ücretinin olduğunu düşünebilir. O zaman sadakatsizdir, ve eşiyle olan ilişkilerine zarar verir, belki de geri dönüşü olmayan şekilde. Öte yandan, öyle bir önemi olduğuna inanmayabilir. Her şeyin bir fiyatı olduğuna ve eşiyle ilişkisinin de öyle olduğuna inanabilir. Böyle bir durumda, kıyasalanamazlığa inancın simgesel bir bileşen olduğu bir ilişkisi eşiyle asla olmamıştır. Geleneksek olanın bir çeşitlemesi olan başka bir ilişki kurmayı denemiş ve başarmış da olabilir, olmamış da

olabilir. Mesele bu değildir. Savımızla tek alakalı olan, eşiyle birlikte belli bir tür ilişki sahibi olma fırsatı sonucu ile, eğer eylemin bu simgesel anlamı taşımadığına inanıyorsa o zaman onun için eylemde bu simgesel anlamın olmadığı gerçeğidir.[38]

Burada yapıcı ölçülemezliklerin neden değer sıralaması gibi göründüğünün açıklaması yatar. Herhangi bir kuralcı kurumun tüm yapıcı unsurlarını kuşatan yanıltıcı bir görünümdür bu. H.L.A. Hart'ın işaret ettiği gibi,[39] şahitsiz bir vasiyet yazmanın kanuni bir yasağı yoktur. Bu, basitçe geçersizdir. Bir kişinin sahip olduklarını yalnızca yazılı olarak ve iki şahit huzurunda miras bırakmak için kuralcı güce sahip olması, yasal miras kurumunun yapıcı bir unsurudur. Bu, çoğu zaman kişinin onaylanmamış bir vasiyet yazamayacağı hatalı inancını doğurur. Gerçek şu ki, eylem mükemmel derecede yasaldır. Sadece, ölüm sonrası malların aktarımını sağlamaktan acizdir. Bunu sağlamayı dileyenlerin vasiyetlerini onaylatması gerekir. Aynı karışıklık hukuk dışında da ortaya çıkabilir. Birçok insan genç çocukların orta ve uzun vadeyle ilgili sözlerinin bağlayıcı olmadığına inanır.[40]

Bunu, böyle sözlerin verilmesini ya da alınmasını yasaklayarak saptamak yanlıştır. Tam aksidir durum. Daha uzak bir gelecekte yapılacaklarla ilgili söz vermek, çocuklarda sorumluluk anlayışını, ileriyi düşünme ve plan yapma kapasitesini geliştirmenin bir yoludur.

Belli seçeneklerin ve seçeneklerin takas edilebilirliğine belli tavırların kıyaslanamazlığıyla ilgili belli yargılar arkadaşlarla, eşlerle, aileyle ilişkilerin yapıcısıdır. Yalnızca arkadaşlığın paradan ne iyi ne kötü olduğu, ama basitçe para ya da başka mallara kıyaslanabilir olmadığı görüşünü savunanlar, arkadaş sahibi olma *yetisindedir*. Benzer bir şekilde arkadaşlık için para takasını düşünmeyenler bile arkadaş sahibi olma yetisindedir. Bu nedenli bir tavırdır. Arkadaşlık kapasitesi için bir koşul oluşturduğu kabulüne dayanır. Bir seçenektense bir diğerini seçmek için nedenli bir tercih olduğundan, sıralama gibi görünür, arkadaşlığı paradan daha değerli olarak yargılamak gibi. Fakat öyle olsaydı, o zaman yanlış bir şekilde ve nedene aykırı olarak hareket eden insanlar olarak para için arkadaşlık ihtimalinden vazgeçen kişileri kınamaya denk gelebilirdi. Bazıları bu tavrı takınabilir. Fakat diğerleri (çoğumuz, düşünerek) takınmaz. Böyle insanları, kişi, diğer

---

38 Tüm böyle örnekler, sınanmaya karşı durabilmek için çokça doldurulmayı gerektirir. Cf. Benim dostluk ile ilgili tartışmam, Hukuk Otoritesi (The Authority of Law), Deneme 12.

39 *Hukuk Kavramı (The Concept of Law)*, sf. 27 ff.

40 Blm. 4'te gösterilen nedenler için

hedeflerini daha iyi takip edebilmek için müzik kabiliyetlerini boşlayan ve müziğe hassasiyetini kaybeden kişileri nasıl görüyorsa öyle görürler. Böyle insanlar, seçimlerini, yaşamın değerli tercihleri arasından yapmıştır, ve tercihleri onları belli yolları takip etmekte engellemiştir. Örneğin, azimli bir şekilde kariyer sahibi olmak isterken her insan ilişkisine bir fiyat biçen kişi, arkadaşlık etme kapasitesini kaybetmiştir. Benzer bir şekilde aciz bırakılmışlardır, ama yalnızca böyle yaparak akla aykırı hareket etmemişlerdir. Diyelim ki siyasette meslekleri tatmin edici ve idealist olabilir. Yaşamları belli açılardan fakirleşmiş, ama diğerlerinden zenginleşmiştir. Onlarla ilgili yargımız, bir keşiş düzenine katılarak yakın ve özel kişisel bağlar kurma kabiliyetini yitirmiş kişilere olan yargımızdan hiç farklı değildir.

"Benim için para arkadaşlardan daha önemlidir" diyen insanlar, ne hatalıdır ne de bir yanlış yaparlar. Basitçe, arkadaş sahibi olmaktan acizdirler. İnançları, onları gerçek arkadaşlardan men eder. Bunun farkında olabilirler, böyle insanlar çoğu zaman farkındadır. Arkadaş sahibi olmaktan aciz oldukları gerçeğiyle ya gurur duyabilirler ya da hayıflanabilirler, ya da bunu düz bir gerçek olarak kabul edebilirler. Yaptıklarında bir hata olmadığı gerçeğinin farkında oldukları sürece elbette. Tıpkı büyük kahramanlık hareketlerinden mahrum olan insanların ne cahil ne de hatalı olmaları gibi, belli yönlerden sadece sınırlıdırlar, bu nedenle kişisel ilişkilerin sınırlı mallar açısından değerlendirilemeyeceğini görmekte başarısız olan insanlar mahrumdur. Daha derin kişisel ilişki türlerine sahip olmaktan mahrumdurlar.

f. Sadakat ve Bağlılık

Yapıcı kıyaslanamazlıklar, nedenlerin bittiği durumlar değildir sadece. Kişisel ilişkilere ve yapıcı oldukları uğraşlara ilgi duyan herhangi biri için sınırların ötesindeki alanları işaretlerler. Burada kıyasalanabilirliğin başarısızlığı bir başarıdır. Bir evliliğin değerini maaş zammıyla karşılaştırmak verimsizdir. İyileştirilmiş yaşam şartlarına göre bir kişinin arkadaşlığına bir değer getirmek, onun insan olarak potansiyalini azaltır. Böyle durumlarda ölçülemezlikler, yalnızca yaşamın kaçınılmazlıklarının bir parçası değildirler. Değerli uğraşlar ve ilişkilerin de yapı taşlarının parçalarıdırlar.

Böyle kıyaslanamazlıkların asıl önemi, yapıcı bir parçası oldukları uğraşlar ve ilişkileri mümkün kılmalarındadır. Birçok uğraş ve ilişkinin şekline böyle katkıda bulunarak ayrıca sadakat vazifelerinin temellerine de ekleme yaparlar. Bulmacanın son kısmını çözmek için, bu bağlantıyı kısaca

incelemek zorundayız. Para için bir dostluktan vazgeçmek yanlış değil midir? Ve öyleyse eğer, tercih kıyaslanamazlar arasında olabilir mi?

Tüm toplumsal yapılar tanımladıkları çalışma ya da ilişkiye sadık olma yollarını içerir. Kişinin iyi bir aile, çocuk, eş, dost, çalışan, yurttaş, pul koleksiyoncusu, müziksever, ve benzerleri olup olmaması sorusundan oldukça farklı olarak, onun ilişkileri ya da uğraşlarına sadık olup olmadığı sorusu vardır. Bir kişi bunları çok sayıda yoldan takip etmede kötü olabilir. Kişi sakar, ilgisiz, düşüncesiz, kötü yargılı, görevini ya da vazifesini yanlış anlamış, ve benzeri olabilir. Ve tüm bunlarla kişi uğraşları ya da ilişkilerine sadık olabilir. Aksine, uğraş ya da ilişkisine ihanet ederken çok iyi bir veli, eş, çalışan, müziksever, vs. olabilir. Gerçekten de insanların, arkadaşları uğruna arkadaşlarına ya da patronlarına ihanet ettikleri bilinir. Birçok televizyon dizisi, bir âşığın sevdiği için en iyisi olanın bu olduğunu doğru bir şekilde fark ettiğinden ilişkiyi bitirmek adına sadakatsiz olduğu fikrinden faydalanmıştır. Böyle durumlar, kişinin bazen uğraşı ya da ilişkisine ihanet etmesinin gerekçeli olduğunu gösterebilir. Fakat gerekçeli bir ihanet bile ihanettir.

Uğraşlar ve ilişkilerin ihanet edilebileceği gerçeği, sadakatin ayırt edici bir erdem olduğunu gösterir. Uğraş ya da ilişkinin başarısından nispeten bağımsızdır bu. Kişinin uğraş ya da ilişkide ne kadar iyi olduğunu göstermez. Gerçekten onlara müşterek olduğunu gösterir. Sadakat bağlılıkla alakalı ama ondan ayrıdır. Bağlılığın dereceleri vardır. Bir parça kendini adama derecesi, ve bir parça da müdâhil olma derecesidir, yani ilişki ya da uğraşın kişinin toplam iyiliğiyle alakalı olduğu dereceler. Kişi çıkıp sadakatin en az gerektirilen bağlılık olduğunu söyleyebilir. Fakat bu iki kavramın ilgisini terse çevirir. Kişi eğer bir uğraş ya da ilişkiye iştirak etmişse ona ya da onun içinde sadık veya sadakatsiz olabilir. Yalnızca yurttaşlar yurduna ihanet edebilir, yalnızca ebeveynler çocuklarına ihanet edebilir. Bağlılık bir bağlanmış olma ya da bağlanma yoludur. Bu, bir kişinin kendi iradesinin beklenen bir sonucu olarak bir uğraşı ya da ilişkiye iştirak ettiğini belirtir. Bu, ona sadık olmakla aynı şey değildir, her ne kadar birinin sadakatsiz olduğu gerçeği uğraş ya da ilişkiyi imkânsız yapabilse de. Büyük ihanet normalde yapar. Bir kişinin doğru ya da yanlış, sadık ya da sadakatsiz olabilmesi için, bağlı olması gerekir.

Uğraş ve ilişkilere sadık olmak, onların koşullarına göre onlara iştirak etmektir. Birçok uğraş ve ilişkiler, gönüllü olanlardır. Onlara iştirak edenler bile, yanlış bir şey yapmadan onları terk edebilirler. Kişinin kendisini onlardan uzaklaştırmasının meşru yolları, terk edilen uğraş ya da ilişkilerle

uyumsuz olan davranış ve değer yargılarını üstlenmeyi içerir. Bunlar kişinin, uğraşının yitirilmesi olan ama kişinin severek ödediği bedelin olduğu durumlardır. Gönüllü uğraşlar ve ilişkiler yine de kişinin istediği gibi terk edilemeyebilir. Onların nasıl terk edileceğine dair belli yolları yasaklayan adetler vardır. Bazı adetler, uğraş ya da ilişkiye dâhil olmuş diğerlerinin çıkarlarını korur. Fakat bazıları, doğru bir kişinin ne olup olamayacağını tanımlar. Bu adetlerin çiğnenmesi, ilişki ya da uğraşa ihanettir. Kişinin doğruluğundan ödün verir. Kişinin uğraşları ve ilişkilerine sadakati, doğruluğun bir koşuludur. Doğru bir kişi, bağlılıklarına sadıktır. Normal şartlarda sadakatsizlik yalnızca belli bir uğraş ya da ilişkiyi sonlandırmaz, ayrıca bu türden ilişkiler ya da uğraşlara tümden iştirak edebilme yetisini de çürütür.[41] Kurucu kıyaslanamazlıklar ilişkilere ve uğraşlara vefa adetlerinde de bir yer üstlenir. Belli bir uğraş ya da ilişkiye iştirak etmek, belli seçeneklerin değer bakımından karşılaştırılamayacağı inancını içerir. Böyle inançları terk etmek, bu yüzden, uğraşı terk etmenin bir yoludur. Belli bir ilişkiyi takas için uygun bir konu olarak kabul etmek, ona hasar verir ya da hatta onu yok eder. Bir takım ilişkileri, değer cinsinden kurucu geleneklerle kıyaslanamaz oldukları diğer seçeneklerle kıyaslanabilir kabul etmek, kişiyi bu türden ilişkiler için uygunsuz, onu sahip olmaya yetersiz yapar. Böyle görüş değişiklikleri kendi içinde yanlış değildir. Yine de ağır sonuçları vardır. Kişinin yaşamını sınırlarlar ve gelecek için olası gücünü kısıtlarlar. Bu sayede yanlış davranışları içermezken, kişinin iyiliğini etkilerler.

Fakat kurucu kıyaslanamazlık kuran gelenekler ayrıca sadakat vazifelerinin tanımlarında da boy gösterirler. Belli şartlarda uğraşla tutarsız bir şekilde bir seçeneğe bir değer vermek, bir ihanete ya da sadakatsizliğe denk gelir. Onlara dayalı böyle değerlendirmeler ve eylemler, yalnızca tutarsız oldukları ilişkiler ya da eylemler için yıkıcı değildir, sadece kişinin genel olarak böyle uğraş ya da ilişkilere iştirak etme yeteneğini çürütmekle kalmazlar, ayrıca kendi içlerinde de yanlıştırlar. Böyle koşullarda kıyaslanamazlık, vazifelerin temelini oluşturur. Fakat o zaman bile kıyaslanamazlığın kendi etkisi, ilişkiler ve uğraşlar için bir kapasite koşulu olarak, ilişkilerin ve uğraşların diğer kurucu unsurları gibi uygun koşullarda alakalı

41 İştirak etmekte başarısız olmanın başka bir yolu daha vardır, bu da tutarsızlıktır. Tutarsızlık ilişkiyi, ayrı alındığında, sıradan ama kişinin onlara tercihi göz önünde bulundurulduğunda karakter bozukluğu gösteren şekillerde değiştirir. Sadakatsiz bağlılığını içsel olarak kötü yollarla yok eder, her ne kadar bazen koşullarda gerekçelendirilmiş olsalar bile. Sürekli sadakatsizlik, tutarsızlık gibi, kişinin uğraş ve ilişkilere iştirak etme kabiliyetinde bir bozukluktur. İkisi de yalnızca bir tür ilişki ya da uğraşıyı etkileyebilir, ya da daha genel bir şekil alabilir.

olduğu sadakat vazifelerininkinden ayrıdır. Yukarıda öne çıkardığımız gibi, seçeneklerin kıyaslanamazlığına inanmak uğraşa iştirak etme kapasitesini kurar, ve bu yüzden gerçekten de uğraşa iştirak etseler de etmeseler de, kapasite sahibi herkes tarafından paylaşılırlar. Sadakat vazifeleri öte yandan, yalnızca o şekilde dâhil olmuş kişilere uygulanır. Yalnızca onlar, ya onlara uyabilir ya da onları ihlal edebilir. Bu sayede onlar dayandıkları kurucu kıyaslanamazlık gelenekleriyle karıştırılmamalıdır. Kurucu ölçülemezliklerin varlığı için bu kadar sav yeter. Sav, insan yaşamının mümkün olması için var olmak zorunda olduklarını, ya da anlamlı ahlakî nedenlere dayanarak var olmaları gerektiğini saptamadı. İkincisini yapmaya yaklaşır. Eğer bu kıyaslanamazlıklar burada önerildiği kadar kültürümüzde yaşamın yayılmacı bir özelliğiyseler, o halde, ölçülebilir ilkelere göre yaşamak, bizimkinden aşırı farklı olacaktır. Onu, toplumumuzda ve kültürümüzde, şu anki varlığımızdan yalnızca daha kapsamlı bir şekilde mantıklı olmasıyla farklılaşan bir yaşam olarak düşünmek, hatadır. Toplumumuzda ve kültürümüzde aşırı bir değişiklik içerecektir bu.

Marx ve Engels, Komünist Manifesto'da şöyle yazmıştır: "Burjuvazi (...) tüm feodal, ataerkil, dini ilişkilere bir son vermiştir. Kişisel değeri, değişim değerine bağlamıştır, ve sayısız feshedilemez tanınmış hakların içinde, o biricik insafsız özgürlüğü kurmuştur – Serbest Ticaret."[42] Onlar hatalıydılar. Liberal kapitalist kültür, sadece bazı toplumsal yapıları, diğerleriyle değiştirdi. Fakat tamamen de hatalı değildiler. Birçok liberal kapitalist ekonomi ve etik, Marx ve Engels'in haklı bir şekilde dehşet içinde ideal olarak gördüğünü geliştirmiştir. Bir mantık fikri olarak öne sürülmüştü ve halen de öyledir. Eğer bir fikirse, ahlakî bir fikir olduğunu savunmuştum, farklı bir kültürün, farklı toplumsal yapıların müdafaasıdır.

g. Ahlakî İkilemler

Genel kıyaslanabilirlik çoğu sonuççunun yaygın varsayımıdır. Fakat öyle olmasına gerek var mıdır? Ve herhangi bir durumda onun başarısızlığı Williams, Nagel, Nozick gibi yazarlar tarafından ifade edilen sonuççulukla ilgili endişelere yardımcı olur mu? Sav boyunca üstü kapalı ima edilen iddia, eğer yayılmacı kıyaslanamazlıklar varsa, o zaman sonuççuluğun reddedilmesi gerektiğiydi. Bu, garip bir iddia gibi görünebilir. Ne de olsa, bir kişi-

42 Komünist Manifesto (Communist Manifesto), şu kitaptan alıntıdır R. Tucker (ed.), *Marx ve Engels Okuru (The Marx-Engels Reader)*, New York, 1972, sf. 475 .

nin eylemlerinin sonuçları haricinde herhangi bir şeyin hesaba katıldığını gösteren bir şey söylenmedi. Dahası, sav, bir aktörün kişisel iyiliği etrafında döndü. Bir ahlakî teori türü olarak anlaşıldığında, bunun sonuççulukla bir ilgisi olmadığı söylenebilir.

İlk olarak, sonuççuluk tartışmamızın başında belirtilen bir noktayı tekrarlayalım (Bölüm Onbir). Sonuççuluğun öz ya da esas doktrini olarak tanımlanabilecek bir işlevsel mantık özelliği yoktur. Orada sonuççuluğun en yaygın işaretleri olarak sıralanan her bir özellik, bazı sonuççu teoriler tarafından reddedilmiştir. Bu yüzden son iki bölümün savları, yalnızca bizim işlevsel mantık anlayışımızdaki sonuççu unsuru değiştirmeyi ya da zayıflatmayı iddia edebilir.

Yaygın önemli kıyasalanamazlık, sonuççuluğu dolaylı olarak çürütür. Kıyaslanabilirlik ceplerinin olmasına izin verir ve bu cepler içinde azamileştirmenin ya da başka mantık stratejilerinin egemenliği en üst seviyededir. Böyle ceplerin bazıları hatırı sayılır önemdedir. Bunun yanı sıra, birçok işlevsel savın bileşenlerini oluşturan azamileştirmeye dayalı mantık parçaları vardır. Fakat yaygın kıyasalanamazlıklar, işlevsel mantık hesaplaması için genel bir sistem ya da teknoloji geliştirme umudunu mahvetmiştir. Bazı sonuççular ve onların bazı muhalifleri, bu sonuçları, sırasıyla güven verici ya da umut kırıcı bulabilir. Yaygın kıyaslanamazlıklar savının esas olarak sonuççu bir düşünce çerçevesinde kaldığını söyleyebilirler.

Bu kitabın savı, sonuççuluğu çürütmek için en aşırı girişime dokunmaz. Bu, ahlakın, eylem-yönlendiren parçasının bile, farklı koşulların nispi değerinin karşılaştırmasına dayandığını inkâr eder. [43]Yine de bana öyle görünüyor ki, bir önceki bölümde tartışılan kıyaslanabilirliğin başarısızlık türleri, sonuççuluk karşıtlarının bazı kaygılarına bir fikir sunabilir. En doğrudan durum ise, kişiler arası iyilik karşılaştırmalarınınkidir. Böyle karşılaştırmaların ya anlamsız ya da bilinemez olduğunu iddia eden geleneksel savlar, farklı insanların durumlarının karşılaştırılmasındaki zorluklara hitap eder. Fakat bir kişinin iki durumu ya da iki muhtemel mesleğini değer cinsinden karşılaştırmak çoğu zaman imkânsızsa, o zaman tam da aynı nedenlerle, bu iki kıyaslanamaz durumu ya da meslekleri takip eden farklı kişilerin iyiliklerini karşılaştırmanın da imkânsız olduğu açıktır. Kişiler

---

43 P. Foot, *Ahlak ve Tarafsızlık (Morality and Objectivity)*, ed. T. Honderich, Londra, 1985, böyle sınırsız karşılaştırmaların anlamlılığını inkâr eder. A. Muller, 'Aşırı Öznellik: Ahlaka Karşı Faydacılık (Radical Subjectivity: Morality v. Utilitarianism)', Ratio, 19 (1977), 115 bu şartlarda bir ahlak ilkeleri ifadesinin geliştirilmesine meydan okumuştur. Ayrıca bkz. J. M. Finnis, *Etiğin Temelleri (Fundamentals of Ethics)*, Oxford, 1984, sf. 119 .

arası karşılaştırmaların hiçbir zaman mümkün olmadığını ve her zaman mümkün olduğunu söylemenin, en azından esas itibariyle, neden eşit derecede mantıksız olduğunu açıklama ihtimalini de açar. Tam da bir ve aynı kişi için iki seçeneğin veya olayların sürecinin değerini karşılaştırmanın mümkün olduğu durumlarda mümkündürler. Fakat gördüğümüz üzere böyle ihtimaller çoğu zaman mevcut değildir.

Tüm bu meselelerin incelemesi bu kitapta yersizdir. Ama sonuççuluk karşıtı kaygılarla başka bir temas noktasını kısaca tartışmama izin verin: ahlakî ikilemler sorunu. Hepsi olmasa bile, ahlakî ikilem örneği olarak kullanılan çoğu vaka, belalar arasında bir tercih vakasıdır. Kişinin, her ne yaparsa, insanlara yanlış yapacağı, ya da verilen bir görevi (muhtemelen bir yardım görevini) yerine getiremeyeceği durumunda olma vakalarıdır.[44] İki sınıfa ayrılırlar. Bazılarının, aktörün seçeneklerinden birinin açıkça daha iyi olduğu, ya da en azından daha az belalı olanı içeren olduğu vakalar oldukları söylenir. Böyle vakalarda doğru bir davranış biçimi vardır. Kişi, doğru olanı yapmakta başarısız olursa yanlış yapmış olur. Buna rağmen, doğru olanı yapmanın, kişinin bir yanlış yapmaması anlamına gelmediği iddia edilir. Başka birine zarar vermek ya da tahayyül edilen koşullarda görevini tamamlayamamak bir yanlıştır, her şey hesaba katıldığında yapılacak en iyi ve tek şey olsa bile. İkinci tür vaka farklıdır. Onun içinde doğru ya da en iyi eylem yoktur. Birine açık olan tüm caddeler yanlıştır. Kişi her ne yaparsa yapsın, bir bela getiriyor ya da başkasına yanlış yapıyordur.

Kıyaslanamazlık, iki vakanın da açıklanmasında yardımcı olabilir. İkinci vaka için olası çıkarımları daha bariz görünür. Eğer aktörün tüm seçenekleri başkalarına yanlış yapmayı ya da yalnızca bela getirmeyi içeriyorsa ve hiçbiri kötünün iyisi değilse, o halde onun için doğru eylem olan bir eylem yoktur. Bu noktanın önemini yanlış anlamak kolaydır. Bunun, aktörün doğru eylemi gerçekleştirmede başarısız olacağı bir vaka olmadığı, onun hareketinin ona açık olan başka bir seçenekten daha kötü olacağı bir vaka olmadığı doğrudur. Bu yüzden, basitçe, aktörün yanlış şekilde hareket etmeye mecbur olduğunu söylemek, yanıltıcı olurdu. Bu, hiçbir seçeneğin olmadığı yerde, seçeneklerin kıyaslanabilir ölçütünün bir değerlendirmesinin olduğunu önerir. Yine de, dilbilimsel kullanım esnektir, ve çoğu zaman "yanlış davrandım" demek "yanlış bir harekette bulundum"

---

44 Etmen kişinin tüm seçeneklerinin, eyleminden önce var olandan daha kötü bir duruma yol açacağı gerçeği, onun bir ikilemde kaldığını söylemek için ne gereklidir ne de yeterlidir. Bunun tek gösterdiği onun durumunun talihsiz olduğudur.

demekten daha fazla bir şey ifade etmez. Her halükârda, ikilemlerle karşılaşanların ahlakî olarak kabul edilebilir başka seçeneği olmaması, ikilemlerin esasıdır. Bir kişinin, yapabilmiş olabileceği daha iyi bir hareketi sergilemekte başarısız olmasıyla sadece yanlış yapabileceğini varsaymak, sorgulamaya ihtiyaç duyar. İkinci türden ikilemlerin varlığını öne süren biri, tam da bunu inkâr eder. Böyle ikilemler olduğu iddiası, kişinin başka durumlarda da yanlış yapabileceği iddiasıdır. Kıyaslanamazlık, biri için mevcut olan daha iyi eylemi üstlenmede başarısızlık içermeyen bir yanlış yapma kavramı için kavramsal bir yer olduğunu gösterir.

İki seçeneğin kötülük derecelerinin karşılaştırılmasının imkânsızlığının, aynı derecede kötü oldukları anlamına gelmediği konusunda yeteri kadar uyarıda bulunmak imkânsızdır. Kötülüklerin böyle eşitliği, seçeneklerin birbirinden önemli bir şekilde farklılık gösterdiği yerde gerçek bir ihtimal değildir. Bu, kişinin yalnızca kötülükler arasında değil ama ayrıca tamamen aynı kötülüğün iki şekli arasında seçim yaptığında bulunur. Bu, kişinin tek seçiminin, benzer iki zehirin vs., kullanımı arasında olduğu zaman gerçekleşir. Böyle durumların alakası, sadece, bize bir yerde ahlakî ikilemlerin kişinin hiç tercihi olmadığı zaman bile ortaya çıktığını hatırlatmasındadır.

Bir aktörün, yalnızca, yapamayacağı ama yaptığı bir eylemin mevcut olduğu ve onun da kötü bir eylemin olduğu bir durumun içinde olması mümkün olsaydı, o zaman kendisini, bir ahlakî ikilemdeki gibi aynı ahlakî bağlam içinde görebilirdi. Yine de, seçim olmadan eylem olmaz. Seçim onu eylem yapar. Onun ikilem olmasını açıklamaz. Bir ikilemdir çünkü kişi, yanlış yapmaktan kaçamaz. Durumunun farkında olan aktör, çoğu vakada bunun eziyetini çekecek ve kendisini ne yapması gerektiği konusunda karar aşamasına getirmesi muhtemelen zor olacaktır. Fakat bu, önemli ölçüde farklı ve kıyaslanamaz seçenekler arasında tercih yapmanın sonuçlarından biridir, ve en önemlisi değildir. Bir kişinin şayet birbirlerine hiç benzemiyor ve ölçülemezlerse iki çok çekici seçenek arasında seçim yaparken zorluk çekmesi muhtemeldir. İnsanların, bir kişiyle ya da hoşlandıkları başka iki kişiyle arkadaşlık kurmak arasında, ya da meslek tercihlerinde deneyimledikleri zorluklara bakın. Öte yandan, bir ahlakî ikilemde iki kötü seçenek çok benzerse, tercihin zorluğu deneyimlenmez. O halde geride kalan, kişinin ya kötü bir harekette bulunması ya da birine yanlış yapmaya lanetlenmiş olmasının gerçekleşmesidir.[45] İkilemlerin varlığı ko-

45 "Ahlakî ikilem", kişinin, ne seçeceğine dair zararda olduğu ve seçimin ahlakî düşüncelere neden olduğu bir durum anlamına gelir. Fakat bu konudaki felsefi yazılarda, birinin ağlayan bebeğini

nusunda durumun karşılaştığı zorluk barizdir. İkilemler, karıştırılabilecekleri üç durumdan ayrı tutulmalıdır. Birincisi, bir aktörün karşılaştığı tüm seçeneklerin tatsız olduğu vakalar vardır. Korktuğu ve hoşnut olmadığı uçakla yolculuk etmek ve çekici bir işi kaybetmek arasında seçim yapmak zorundadır. Ya da bir fabrika sahibi, babasını ya da işçilerini hayal kırıklığına uğratmak arasında seçim yapmak zorunda kalabilir. Birçok durumda, kötülükler tercihiyle karşılaşırız. Pek azı, dünyanın özellikle emellerimize uymak için yaratılmadığının dışında bir şey gösterir. İkilemler basitçe hassas, kaba kişilerin alıngan diyeceği, insanların tatsız tercihlerle karşılaştığı vakalar mıdır?

İkincisi, bazı koşullarda yanlış olabilen eylemin bazı diğer koşullarda doğru olduğuna şüphe yoktur. Genel olarak, öldürmek ya da kandırmak yanlıştır. Fakat başkalarını öldürme niyetindeki bir katili öldürmek, onun ölümcül planlarını bozmanın tek yoluysa, doğrudur. Genellikle kandırmak yanlıştır, ama katil olacak birini kandırmak, onun planını bozacak ve kurbanını kurtaracaksa, doğrudur. Böyle durumlarda, aktör, iki yanlış arasında seçim yapmamaktadır. O, normalde yanlış olan şeyi yapmanın doğru olduğu durumdadır. Böyle koşulların ortaya çıkması talihsiz olabilir, normalde öyledir, ama bunlar kişinin birine yanlış yaptığını ya da kötü bir davranış sergilediğini göstermez. İkilemlerin varlığı durumu, normalde yanlış olan seçenekler arasında seçim yapmayı, durumun asıl koşullarında yanlış olan seçenekler arasında seçim yapmakla karıştırmaya mı dayanır?

Son olarak, bazen insanlar, kendi hatalarıyla kendilerini, onlara açık en iyi seçeneğin normalde yanlış bir seçeneğin olduğu duruma düşürürler. Bazen, seçenekleri olduğunda yaptıkları yüzünden onları suçlamanın dolaylı bir yolu olarak, seçenekleri olmadığında yaptıkları için kabahatli olarak yargılanıyorlar. Eğer ikilemler varsa, bu vakalardan ayrıştırılabilir olmak zorundadır, ya da en azından vakaların bu yorumundan.

Kıyaslanamazlık, (ikinci tür) ikilemler ve tüm üç tür vaka arasında ayrım yapmanın bir yolunu sağlar. Hepsi baştan kıyaslanabilirliği varsayar. İkilem vakası gibi görünen vakalarda daha iyi ve daha kötü, doğru ve yanlış eylemler olduğunu bize açıklayarak, ikilemlerin görünüşünü dağıtma girişimleridirler, ve sonra bir ikilemin görünümünü başka etmenlere göre

---

öldürmesi ya da Nazilerin saklanan çok sayıda mülteciyi bularak katletmesine izin vermesi, veya kişinin direnişe katılmak için hasta annesini terk etmesi ya da kişinin annesine bakmak için yurduna olan vazifesini yerine getirmekte başarısız olması gibi, ahlakî Hobson'un bir dramatik tabiat seçimi türünü belirtmeye başlamıştır. Yol açtığı kararsızlıktansa, seçimin tabiatına yoğunlaşma geleneğini takip edeceğim.

açıklarlar. Bu açıklamaların hiçbiri, kıyaslanamaz kötülükler arasında bir tercihe uymaz. Karşılaştırılamayacak olan iki yanlış eylemle karşılaştığımızda, hangisinin en iyi ya da şartlar altında en doğru olduğuna dair genel hükümden yoksun kalırız. Kişi ne yaparsa yapsın yanlış yapar, ya da kötü bir davranış sergiler. Kıyaslanamazlık, kötülük yapma ya da yanlış yapma kavramı için ve başka ya mevcut olan daha iyi bir eylemi sergilemekte başarısız olmadan ya da bu koşullarda bunun doğru olduğunu gösteren eylem için bir gerekçe olmadan kavramsal bir yer kurar. Bu tür mantıksal yer, ikilemlerin ihtimalini kurmakta yetersiz kalır. Bu ihtimale ahlakî bir anlam vermez. Bunu yapmak için, kişinin ikilemlerin ahlaktaki yerini göstermesi gerekir, birlikte nasıl uyum sağladıklarını, ahlakın geri kalanının ayrılmaz ve kaçınılmaz bir parçası olduklarını göstermek için. Kişi, bir aktörün hiçbirinin diğerlerinden daha iyi ya da daha kötü olmayan seçeneklerle karşılaşması gerçeğinin, onlardan herhangi birini seçmesini neden gerekçelendirmediğini göstermek zorundadır.

Kısa cevap şudur; başkalarına yanlış yapma ya da ahlakî bir ikilemle karşılaşınca kötülük yapma ve "sıradan" yanlış yapma için ortak olan, yanlış yapmanın ahlakî önemi, kişisel başarısızlık ve etmen kişinin iyiliğine zarardır. Dramatik ikilemleri dramatik yapan, etmen kişinin kendi yaşamına getirdikleri yıkımdır. Bu gerçek, ahlakı bir toplumsal mühendislik sistemi olarak gören kişilerin dikkatinden mutlaka kaçar. Onlar için doğru ve yanlış yapma yargıları, insanları toplumsal baskı veya idare normlarını uluslararasılaştırarak belli bir şekilde davranmaya yönlendirmek demektir. Bu şekilde görüldüğünde, ahlakî yargının amacı insanların belli davranışların lehine bazılarından sakınmasını sağlamak olduğundan, seçim olmadan yanlış eylem olamaz.

Daha şaşırtıcı olan, ahlakı öncelikli olarak aktörün kendi yaşamının sürdürülmesiyle ilgili kabul eden birçoklarının bile, tercihin mevcut olmadığı yerde yanlış yapma ihtimalini görmekte başarısız olmalarıdır. Genel olarak ahlak ve nedenin, en azından mademki karakterden ziyade davranışla ilgililer, yalnızca aktörün tercihlerini yönlendirmekle ilgili olduğunu söyleyeceklerdir. Tercihin olmadığı yerde yönlendirme yoktur. Böyle durumlarda kişinin doğru olanı yaptığını söylemek yanıltıcı olabilir, ama kötü ya da yanlış bir eylem yaptığını söylemek de eşit derecede yanıltıcıdır. İki yargı da, seçim olduğunu önermekte yanıltıcıdır, örneğin daha iyi ve daha kötü seçenekler arasında bir seçim. Hiçbirinin olmadığı yerde eylemi yargılamak anlamsızdır.

Bu sav, sıralamayı yanlış yapmaktadır. Eğer neden, tercihlere rehberlik ediyorsa, farklı hareket biçimlerinin ve onların sonuçlarının değerine işaret

ederek yapıyordur bunu. Yalnızca, şu ya da bu değere sahip olduklarından tercih edilmeli ya da sakınılmalıdırlar. Eylemin değeri, genel olarak konuşmak gerekirse, seçilmiş veya seçilebilecek olup olmamalarından bağımsızdır. Bu ifade hemen katlanarak niteliklendirilmek zorundadır. Bazı eylemlerin değeri, uğruna üstlenildikleri ruha ya da yerine getirildikleri nedenlere dayanır. Bu anlamda, bu eylemlerin değeri, seçilip seçilmemelerinden tamamen bağımsız değildir. İkinci olarak, mademki ahlak ve mantık, insanların yaşamının yürütülmesiyle ilgilenmek zorundadır, prensipte yapılamayacak bir şeyin prensipte herhangi bir iyi ya da kötü değerinin olmadığı tartışmalıdır. Benzer şekilde, prensipte kaçınılamayacak olan şey, yaşamın kaçınılabilir alanlarına katkılarının ışığında olanlar hariç, bir değere sahip olamaz.[46] Benim savım, yalnızca prensipte kaçınılabilir olup ama asıl koşullarda kaçınılamayan ikilemleri ilgilendirir.

Bir eylemin değerinin, genelde, özel şartlar altında onu seçme yetisinden bağımsız olduğu göz önünde bulundurulunca, kişinin ondan sakınamadığından olumsuz bir değere sahip olmamasından veya kişi onu seçemediğinden olumlu bir değere sahip olmamasından yana şikayet etmek, bağışlanamaz günah olan mantıksız iyimserlik günahını işlemektir; örneğin kişinin her koşulda her zaman en iyi olanı yapmakla kalmayıp (kendi içinde şüphelidir), koşullar ne olursa olsun kişiye sundukları ihtimallerin neyin değerli neyin değersiz olduğunu belirlediğine inanmak. Tanıdığım hiç kimse bu günahtan suçlu değildir. Ama birçoğu, bir kişinin koşullarının ona yalnızca kötü seçimler sunmasının mümkün olduğuna inanırken, onu yanlış yapmaktan başka seçeneği olmayacak şekilde bırakacak kadar kötü olmadıklarına da inanmaya isteklidir. Bu inanç için önerilen açıklama şudur; her durumda en azından bir seçeneğin yanlış olmadığı yargısına varmanın, seçeneğin değerine bir yargı getirmek değil, ama ondan ziyade diğerleriyle karşılaştırıldığında onun ayrıcalığına dair tavsiye sunmaktır. Birçok yargının tam bunu yaptığı inkâr edilemez. Burada konu, bir aktörün yalnızca iki seçenekle karşılaştığı yerde, ve o seçenekler kıyaslanamaz olduğunda, böyle bir yargının soruyla alakasız olduğudur. Kişi seçeneklerin değerini karşılaştıramaz, yalnızca hepsinin kendi başına değerlerine yargı getirebilir. Eğer hepsi yanlış yapmayı içeriyorsa, o zaman kişi ne yaparsa yapsın yanlış yapacağı sonucundan kaçış yoktur.

---

46 Bu ifadeler, şu çalışmalarla aynı çizgidedir: Ruth Marcus 'Ahlakî İkilemler ve Tutarlılık (Moral Dilemmas and Consistency)', Journal of Philosophy, 77 (1980), 121 , ve R. Chisholm, örneğin şurada. 'İşlevsel Neden ve Gereklilik Mantığı (Practical Reason and the Logic of Requirement)', J. Raz (ed.) İşlevsel Mantık (Practical Reasoning), Oxford 1978.

Şu ana kadarki tartışmayı özetlemek gerekirse; yanlış ya da kötü olarak bir eylemin ahlakî yapısı, aktör için bir rehber, eylemi için bir neden vazifesi görür, çünkü eylem nedenleri, nedeni oldukları şeyin değerini izlerler. Burada değer kişinin özel bir durumda onu seçme ya da ondan sakınma yeterliliğinden bağımsızdır. Kötü bir eylem kaçınılmaz olduğunda halen kötüdür. Nihayetinde aktör ve diğerlerinin iyiliğine yaptıkları yüzünden kötüdür. Ondan sakınmanın tek yolunun başka bir kötü eylem gerçekleştirmek olduğu zaman bile aynısını yapar.

Bu sav, bizi, ölçülemezlik içeren ikilemlerin ötesine götürür ve ilk türden ikilemlerin açıklaması için yolu açar. Daha az kötüyü yapmanın iyi olduğu ve başka herhangi bir şey yapmanın kötü olduğu, ve kişinin doğru olanı yaparken bile yanlış yaptığını iddia edebileceği, kötünün iyisi ve daha da kötü arasında bir seçimi içerenlerdir. Başka bir deyişle, kişinin en iyi seçeneğinin yanlış yapmayı içerdiği gerçeğinin, eylemin yanlış vasfını silmediği vakalar da vardır. Ahlakî ikilemlerdir, çünkü ahlakî olarak gerektirilen eylemin yanlış olduğu vakalardır. Eylemlerin ahlakî yapısını, yalnızca aktörlere verdiği rehberlik bakımından düşünenler, bu tanımı anlaşılmaz bulur. Rehberliğin, eylemin değerine dayandığını hatırlayanlar, belli pişmanlık duyulacak koşullarda kişinin, ahlakî olarak yanlış, ve yanlışlığı onun mevcut olan en iyi seçenek olması ile olumsuzlanmamış bir eyleme doğru yönlendirilebileceği ihtimalini görecektir. Bu yine eylemin, aktörün ve çoğu zaman başkalarının da iyiliğine hasar vereceği bir durumdur. Bu bakımdan, yanlışlıklarla dolu bir harekettir, aktörün ondan kaçabileceği ahlakî olarak kabul edilebilir başka bir yolu olmasa bile.

Herhangi bir olası yanlış anlamadan sakınmak için, burada öne sürülen iddianın aktörün iyiliğini kötü etkilediğinden dolayı kötü bir eylem olmadığının tekrar edilmesine izin verin. Bundan ziyade, kötü olduğu için onun iyiliğini kötü etkiler. Sonuçlarının onun iyiliğiyle alakasına işaret etmek, kişinin yanlış olan bir eylemden kaçamayacağını söylemenin boş ve kafa karıştırıcı bir söylem olduğu itirazına karşı çıkmaktır. Kötü bir eylemdir ama o koşullardaki en iyi olmasından dolayı onun yanlış olduğunu söylemek, kafa karışıklığı yaratmaktan başka bir şey değildir. Bu suçlamaya yanıt, koşulların, onun gerçekleştirilmesini yalnızca kaçınılmaz yapmadığı ama yanlış yapısını da sildiği bir kötü eylemi yapmak ile öyle olmayan vakaların arasında bir fark olduğuydu. Yalnızca ikinci tür vakada, etmen kişinin iyiliğine kötü sonuçlar eylemi takip eder. (Bu durumda olmayan insanlar yanlış bir şekilde böyle olduklarını düşünebilirler. Hiçbir iyi sebep yokken eylemlerinin kaderlerini belirlediğini, ve herhangi bir yakın ilişki-

ye, herhangi bir anlamlı yaşam ihtimaline tövbe etmeye mahkûm ettiğini, kabul edebilirler.)

Birkaç önemli soru halen dikkate alınmayı bekliyor. Özellikle de, kaçınılmaz olan bir eylem, neden aktörün yaşamını etkiler, üstelik bu onun yaşam başarısı olarak anlaşılırken? Eğer etkiliyorsa, neden ahlakî bir etkisi vardır? Bir piyano yarışmasında başarısız olmak bir piyanistin iyiliğini sarsabilir. Fakat ahlakî çağrışımları yoktur. Kaçınılmaz olan, ahlakî olarak önemli olabilir mi? Tüm bu sorular nihayetinde şuna varır: Bu ahlaksızlıktan, aktörün refahına ne tür sonuçlar çıkabilir? Aktörün refahı için basiret tek başına önemliyken, ahlak başkalarının da kaderini etkilemez mi?

Yanıtlar, kişisel iyilik incelemesinde ve Bölüm Oniki'de sunulan, ahlakla ilişkisinde ima edilmiştir. Biyolojik olarak belirlenmiş önemli ihtiyaçlar sınıfını yine de tekrar gözardı edersek, bir kişinin yaşam başarısı, onun uğraşları ve ilişkilerinin başarısına dayanır. Bu bir parça onun hedeflerine ulaşmadaki başarısına, ve bir parça da bu hedeflerin değerine dayanır. Eğer hedeflerine ulaşmada başarısız olursa, yaşamı en azından belli bir yere kadar başarısızlıktır. Hedeflerinin şekli tamamen ona kalmış değildir. Ona uygun olan birçok toplumsal şekil çeşitlemesidir. Burada acı tercihler ihtimali yatar, örneğin kişi ne yaparsa yapsın takip ettiği ve yaşamını şekillendiren tasarı ya da ilişkilerden birini onarılamaz bir şekilde hasara uğratacağı koşullardaki tercihler. Bu ayrıca onun yaşamaya değer bir hayata sahip olmasını imkânsız hale getirecek bir tercih bile olabilir. Böyle ikilemler, içerdikleri hedefler ahlakın talepleri ve kişinin kendi iyiliğinin koşullarıyla kesiştiğinde, ahlakî ikilemlerdir.

V: Özgürlük ve Siyaset

Bu kitapta savunulan görüşlerin bir çeşidi olduğu geleneksel özerklik-odaklı bireysel özgürlük kavramı, siyasal özgürlüğün ahlakla ilgili bir öğretisine yani bireysel hürriyetin ahlakî değerine dayanan bir öğretiye yol açar. Her ne kadar savı parçalı ve tamamlanmamış olsa da Kısım 4, bu kavram için gerekli olan ahlakî temelleri atmış, siyasal hürriyetin yeterli savunması için gereken değer teorisinin özelliklerinin çerçevesini çizmiştir. Bölüm Ondört'teki kişisel özerklik ve değer-çoğulculuğu sınaması için temel sağlarlar. Onlar arasında bu iki öğreti, bu kitapta savunulan kişisel özgürlük görüşünü tanımlar, ve yukarıda açıklanan ahlakî görüş temeliyle karşılar. Son olarak, Bölüm Onbeş, çoğulculuğun bu algısına göre siyasi eylem anlatımının ana hatlarını belirler. Pek çok açıdan sav, sadece Millci liberalizmin temel öğretilerinin bazılarını yeniden kurmayı amaçlar. Bölüm Onbeş, Mill'in zarar ilkesinin yeniden yorumlanmasını önerir ve dönüştürülmesi gereken yollara işaret eder. Kişisel özgürlük değer çoğulculuğunu varsaydığı ve kendisini kişisel özerklik olarak ifade ettiği şekilde anlaşıldığında, siyasi eylem tarafından yüceltilebilir, öyle de olması gerekir. Bir sınırlı devlet doktrini olarak özgürlüğün siyasal korunması yorumu burada destek bulmaz. Fakat tüm bunlarla birlikte, hürriyete saygı, devletler üzerinde, yeniden yorumlanmış hasar ilkesi tarafından savunulan türden baskılar getirir. Bu, hürriyet doktrininin bir parçasını oluşturmalıdır.

14. ÖZERKLİK VE ÇOĞULCULUK

a. Kişisel Özerklik

a.1 Özerklik ve onun için kapasite arasındaki ilişki

Kişisel çıkarımızın, ve daha genel olarak iyiliğimizle alakalı sayılanın, hatırı sayılır bir noktaya kadar kendi eylemlerimiz tarafından belirlendiği gerçeği, seçeneklerin özgür ya da belirli tercihini önceden varsaymaz. Elbette, iyiliğimiz, gönüllü olarak kabullenmedikçe, baskıyla kabul ettiğimiz çalışmalardan bir yarar görmez. Fakat gönüllü kabullendiğimiz her şey, bize açık olan çeşitli seçenekler arasından özgürce ya da kasıtlı seçtiğimiz bir şey değildir. Çocuklar ve aileleri arasındaki ilişki bariz bir örnektir. İstenen sonucu veremeyeceği ve bazen vermediği gerçeğine rağmen çoğu insanın gönüllü olarak kabul ettiği ama özgür bir şekilde seçmediği bir ilişkidir. İnsanların bağlı olduğu ve derinlemesine özen gösterdiği bir ilişkidir. Fakat bu, çoğunun, bir tercih nesnesi olarak akıllarında bir şekilde yüzleştikleri bir ilişki değildir.

Batının sanayi toplumlarında, özel bir bireysel refah kavramı hatırı sayılır bir yaygınlık görmüştür. Kişisel özerkliğin idealidir. Kişisel refahın, isteyerek desteklenen uğraşlardaki başarı tarafından kısmen belirlendiği kavramsal fikri aşar ve özgür hedef ve ilişki seçimini bireysel iyiliğin esaslı bir içeriği olarak kabul eder. Şahsi özerklik fikrinin ardındaki belli başlı fikir, insanların kendi yaşamlarını oluşturması gerektiğidir. Özerk kişi, kendi yaşamının (kısmen) yaratıcısıdır. Kişisel özerklik ideali, bir yere kadar kendi kaderlerini kontrol eden, onu yaşamları boyunca birbirini izleyen kararlarla biçimlendiren insanların görüşüdür. Hızlı değişen teknolojileri ve emeğin serbest dolaşımıyla sanayi çağının ve onun sonrasının koşullarına özellikle uygun bir düşüncedir. Değişen teknolojik, ekonomik ve

toplumsal koşullarla başa çıkmak uyum sağlayabilmek, yeni hünerler edinebilmek, bir alt kültürden bir diğerine geçebilmek, yeni bilimsel ve ahlakî görüşlerle uzlaşabilmek için bir yetenek çağrısında bulunurlar.[1] Koşullarımıza uygunluğu ve şu ana kadar kültürümüzde edindiği derin kökler, bu düşünce için güçlü bir duruma katkıda bulunur. Fakat düşünceyi, modern toplumun yer değiştiren kum tepecikleriyle başa çıkmak için bir yetenek olarak tanımlamak yanlış olur. Özerklik, bir kendini yaratım fikridir. Birçok geçmiş dönemde özerk insanlar olmuştur, kendileri ya da etraflarındakiler bunu ideal bir var olma şekli olarak düşünse de düşünmese de.[2]

Özerk kişi, kendi yaşamının kısmi yaratıcısıdır. Bu mecazın hatırlatmayı amaçladığı görüntü genç yaşta nasıl yaşayacağına karar verip ömrünün geri kalanını bu plana uygun şekilde harcayan, düzenli, zorlayıcı kişininki değildir. J.L. Mackie'nin sözleriyle, "Bir hedef yoktur, sonsuz çoklukta çeşitli hedefler vardır, ve onlar ilerici (ilk ve son ya da bitirici değil) tercihlerin nesneleridir."[3] Mackie'nin yorumunun bize hatırlattığı gibi, kişisel özerklik düşüncesi, kişinin yaşamına bütünlük verme düşüncesiyle tanımlanmayacaktır. Özerk bir kişinin iyiliği, kendi seçtiği hedefler ve ilişkilerin başarılı takibinden oluşur. Herkesin olduğu gibi onunkiler de yerleşmiş hedefler olacaktır, diğer her şey eşit olduğunda, daha kapsamlı olanların daha önemli olduğu hedefler. Bunların hiçbiri, bize, özerklik düşüncesine özel herhangi bir şey söylemez. Kişinin yaşamına özel herhangi bir bütünlük getirme girişimi gerektirmez. Özerk yaşam çeşitli ve farklı yapılarda uğraşlardan oluşabilir. Ve sıksık zevklerini değiştiren bir kişi, gençlik tercihlerini asla bırakmayan bir kişi kadar özerk olabilir.

---

1 Bkz. D. Riesman, *Yalnız Kalabalık (The Lonely Crowd)*, New York, 1950, bu koşullarla başa çıkmak için bir kapasite olarak özerkliği anlamak için.

2 Bireysel iyiliğin özel bir düşüncesi olan kişisel özerklik, çok dolaylı bir şekilde tek alakalı ahlakî özerklik kavramıyla karıştırılmamalı. İkinci kavram, ahlakın kendi-kabul edilen ilkelerden oluşan Kantçı düşünceden doğar: "İrade bu yüzden sadece hukuka tabi değildir, ama öylesine tabidir ki ayrıca kendisi için yasayı yaptığı düşünülmek zorundadır ve tam da bu hesapla ilk olarak hukukun konusudur (onun bir yaratıcısı olarak kabul edebilir kendisini)." (*Ahlakın Fizikötesinin Temel İlkeleri [Fundamental Principles of the Metaphysics of Morals]*, tr. H. J. Paton, Londra, 1956, sf. 98-9.) Diğer tüm uyarlamalarda olmasa bile Kant'ta, insanların mantıklı olarak yasallaştırabileceği ve herkes için aynı olan sadece bir dizi ilkelere izin verdiğinden yaratım kendisini sıfır noktasına indirgemiştir. Hiç kimse basitçe mantıksız olarak ve onları kabul etmeyi reddederek onların kuralından kaçamaz. Aksine kişisel özerklik, kişilerin kendi yaşamlarını seçmesi özgürlüğüyle ilgilidir. Ahlakî özerklik hem Kantçı hem de diğer yorumlarda ahlakın tabiatıyla ilgili bir doktrindir. Kişisel özerklik, şayet geçerliyse, ahlakî doktrinde bir unsur olan özel bir ahlakî düşüncenin fazlası değildir.

3 J. L. Mackie, Hak-Temelli Bir Ahlak Teorisi Olabilir Mi? (Can There Be a Right-Based Moral Theory?), *Midwest Studies in Philosophy*, 3 (1978), 354-5 .

Özerklik, zorlanmış tercihler yaşamına karşıdır. Tercihsiz bir yaşamla, ya da kişinin seçme hacmini asla kullanmadan yaşamda sürüklenip gitmeyle tezat oluşturur. Açıkça, özerk yaşam belli bir derece kendinin farkında olmayı gerektirir. Seçim yapabilmek için kişi seçeneklerinin farkında olmak zorundadır. Eğer bunlar, kişi özerk bir kişi sayılmak istiyorsa, kişinin yaşamının yayılmacı yönlerindeki değişiklikleri içermek zorunda iseler, o halde özerk kişi yaşamının zamana yayıldığının farkında olmak zorundadır. Çeşitli tercihlerin yaşamında nasıl hatırı sayılır ve kalıcı etkiler bıraktığını anlayabilecek yeterlilikte olmak da gerekir. Her zaman uzun vadeli bağlılıklardan sakınmayı tercih edebilir. Ama onların mevcudiyetinin farkında olmak zorundadır. Bu, kişisel özerkliğin fazla düşünülmüş bazı kavramlarına yol vermiştir. Düşünsel yaşamla ilgili bildiğim herhangi bir yanlış yok, tıpkı bilinçli bir şekilde yaşamlarını büyük bir bütünlükle destekleyen kişilerle ilgili bir yanlış bilmediğim gibi. Fakat kişisel özerklik idealinin, gayet gayri entelektüel olanlar da dahil, diğer yaşam tarzlarıyla uyumlu ve daha geniş olması amaçlanmıştır.

Bu özerklik fikrinden özgürce seçilmiş bir yaşam olarak bahsettim. Burada öncelikle özerk olan ya da olmayan bir yaşam olarak yargılandı, ve kendi tarihi tarafından da bu şekilde yargılanmıştır. Daha önce not edildiği gibi,[4] özerk yaşam içinde ne olduğuyla değil de nasıl öyle olduğuyla ayırt edilir. Tabiri caizse, ne olmuş olabileceği ve neden şu an olduğundan başka bir şey olmadığıyla ayrışır. Fakat özerklik, çoğu zaman belli bir yeteneği olan kişinin koşulu olarak algılanır. E. Beardsley, örneğin, onu sergilenecek davranışların ve sahip olunacak deneyimlerin hangileri olduğunu belirleyen bir güç olarak tanımlar. Gücü, seçme gücünü ve kişinin seçtiğini gerçekleştirmeyi içerecek şekilde kabul eder.[5]

Özerk bir yaşam sürmek için belli yeteneklere sahip olunması gerektiğine şüphe yoktur. Soru şudur, bu yeteneklere sahip olmak, onların değerlerinin kaynağı olan özerk yaşam için gerekli oldukları için mi değerlidir, yoksa, ahlakî bakış açısından bakıldığında en nihayetinde önemli olanın böyle yeteneklere sahip olmak olduğu için mi?

Bir kapasitenin, uygulanması değerden yoksun olsa bile değerli olduğunu ileri süren bir sav düşünmek zordur. Münzevi ve disiplin edici ahlak-

---

4 Bkz. yukarıda Blm.7

5 E. L. Beardsley, 'Mahremiyet: Özerklik ve Seçici İfşa (Privacy: Autonomy and Selective Disclosure)' Nomos XIII: Mahremiyet (Privacy), ed. J. R. Pennock ve J. W. Chapman, 1971, sf. 57. S.I. Benn'in özerklik ve bağımsızlık arasındaki ayrımını özellikle değerli buldum. Onun kitabı, bkz. Özgürlük, Özerklik ve Kişi Kavramı (Freedom, Autonomy and the Concept of a Person), Proceedings of the Aristotelian Society (1976), 116.

lar bir örnektir. Onlar, gücün uygulamasından vazgeçmenin değerinden dolayı, ya da böyle yapmanın aşıladığı disiplin ve irade gücü için, güce sahip olmayı değerli kılarlar. Böyle aşırı ahlaklara ya da sıradışı koşullara bir sınır koyarak, bir kapasitenin değerine inanç kişiyi onun yapılmasının bazı durumlarının değerine bağlar. Aksi görüş, örneğin hiçbir kullanımı değerli olmasa bile bir yeteneğin sahipliğinin değerli olması, fazla zorlamadır. Yine de biri her ne zaman bir yeteneğe sahip olursa bazı kullanımları değerli iken bunun tamamen tesadüf olduğunu farz etmek mantıksızdır. Tek mantıklı varsayım, ya sahiplenilmesinin onu değerli kıldığı ya da tam tersidir. Fakat birinin onu kullanmadan bir yeteneğe sahip olabileceği gibi, eğer ona sahip olmak onun değerinin kökeniyse, o halde onun kullanımının değerini etkilemesi için bir neden yoktur. Bir diğer taraftan, kişi sahip olmadığı yeteneği kullanamaz. Eğer birinin değeri diğerinin değerinin zeminiyse, bu nedenle bedeliyle kapasitesini destekleyen kullanımın değeri olmak zorundadır.

Özerklik düşüncesi, özerk bir yaşamın düşüncesidir. Özerklik hacmi, "özerkliğin" ikincil bir anlamıdır. Burada "hacmi" çok geniş bir anlamda kullanıyorum. Belki de "özerklik koşulları" demek daha iyi olurdu. Yeri geldikçe iki ifadeyi de kullanacağım. Özerklik koşulları karmaşıktır ve üç ayrı bileşenden oluşur: uygun zihinsel yetenekler, yeterli seçenek çeşidi, ve bağımsızlık.

Eğer bir kişi kendi yaşamının yapıcısı ya da yaratanı olacaksa, o halde yeterli düzeyde karmaşık türden niyetler şekillendirecek ve onların yapılmasını planlayacak zihinsel yeteneklere sahip olmak zorundadır. Bunlar en alt düzeyde akılcılığı, hedeflerini gerçekleştirmek için gerekli araçları idrak edebilme yeteneğini, eylemleri planlamak için gerekli zihinsel işlevleri, vs. içerir. Bir kişinin özerk bir yaşam sürebilmesi için, bu yetenekleri nasıl bir yaşama sahip olunacağına dair kullanması gerekir. Başka bir deyişle, arasından seçebileceği yeterli seçeneklerin mevcut olması gerekir. Son olarak, tercihi, başkaları tarafından baskı ve yönlendirmeden özgür olmalı, kendisi de bağımsız olmalıdır. Tüm üç koşul da, zihinsel yetenekler, seçeneklerin yeterliliği, ve bağımsızlık dereceye imkan tanır. Hem birincil hem ikincil anlamlarıyla özerklik bir derecelendirme meselesidir. Bir kişinin yaşamı, daha fazla ya da daha az özerk olabilir. Aşağıda bir sonraki bölüme geçip özerk yaşamın kuralcı yapısını sınamadan önce, bu koşullar üzerine biraz daha söyleyeceklerim var.

a.2 Seçeneklerin Yeterliliği

Hiç kimse yaşamın tüm yönlerini kontrol edemez. Yaşamın özerk olması için ne kadar kontrol gerektiği, ve neyin yeterli kontrol uygulaması sayıldığı (koşullar tarafından zorlanmak, ya da kendi cehaletince kandırılmak, veya zayıflıklarınca hükmedilmenin aksine) muazzam derecede zor bir sorudur. Bizim şansımıza, onun çözümü, bir sonraki bölümde geliştirilecek olan özerklik temelli siyasal özgürlük doktrinini uygulama yöntemlerinin ifade edilmesi için gerekliyse de, tek kaygımız olan hoşgörü düşüncesinin yapısının değerini bilmek için gerekli değildir. Tek kabul edilmesi gereken, bir kişinin özerk olabilmesi için ona yalnızca bir tercih verilmesi değil ayrıca yeterli çeşitlilikte tercihler verilmesinin zorunda olduğudur. Tüm kararları baskıyla aldırılan bir kişi, özerk bir kişi değildir. Ya da felçli ve bu yüzden kendisine sunulan seçeneklerden faydalanamıyorsa da özerk değildir. Mevcut seçenekler için yeterlilik kıstaslarının bazılarını sınamamız gerekecek. Fakat şu anki savın amaçları uğruna seçeneklerin yeterliliğinin genel bir öğretisine gerek duymuyoruz.

Şu iki hayali vakayı göz önünde bulundurun:

Çukurdaki Adam. Bir adam bir çukura düşer ve yaşamının geri kalanı boyunca orada kalır, yukarıya tırmanmak ya da yardım istemekten acizdir. (O duruma alıştıktan sonra) hiç acı çektirmeden onu ancak hayatta tutmaya yetecek yiyecek hazırda vardır. Fazla bir şey yapamaz, fazla kıpırdayamaz bile. Tercihleri şimdi yemek mi yoksa az sonra yemek mi, şimdi uyumak mı az sonra uyumak mı, sol kulağını kaşısın mı kaşımasın mı şeklinde sınırlanmıştır.

Takip Edilen Kadın. Bir kadın kendisini küçük ıssız bir adada bulur. Adayı, sürekli olarak kendisini avlayan etçil vahşi bir hayvanla paylaşır. Zihinsel dayanıklılığı, düşünsel becerileri, irade gücü ve fiziksel kaynakları onun hayatta kalma mücadelesi tarafından sınırlarına kadar kullanılmıştır. Canavardan nasıl kaçacağı dışında başka bir şey yapmaya ya da yapmayı düşünmeye bile fırsatı yoktur.

Ne Çukurdaki Adam ne de Takip Edilen Kadın özerk bir yaşam sürer. Nedeni, ikisinin de seçimlerinin olmasıyla birlikte ikisinin de arasından seçebilecekleri yeterli çeşit seçeneklere sahip olmamalarıdır. Bu iki kişi seçenek yetersizliğinin iki örneğini sunarlar. Adam, seçmek için küçük seçeneklere sahiptir. Seçeneklerinin hepsi kısa vadeli ve önemi ve etkisi itibariyle göz ardı edilebilir. Kadının tatsız durumu ise bunun zıttıdır. Tüm tercihleri, sonuçları itibariyle muhtemelen dehşet vericidir. Eğer bir defa ayağını yanlış bir yere koyarsa, canavar tarafından yenip bitirilecektir.

Bir kişi için mevcut olan seçeneklerin yeterliliği kıstası, çeşitli farklı kaygıları karşılamak zorundadır. Kısa vadeli küçük sonuçlu seçeneklerinin yanı sıra uzun vadeli yayılmacı sonuçları olan seçenekleri ile aralarında adil bir dağılımı içermeliler. Hem uzun vadeli bağlılıklar ya da çalışmalar seçip ve kalıcı ilişkiler geliştirebilmeli hem de onları bazen bizim seçtiğimiz yollarla geliştirmeli ya da takip edebilmeliyiz. İşimiz ya da arkadaşlarımızı tercih etmede hiç etkimizin olamaması katlanılmazdır. Ama mesela ne zaman banyo yapıp ne zaman saçımızı tarayacağımız gibi ufak tefek şeylere de karar verememiz de eşit derecede kabul edilemezdir. Yeterli tercih gerekliliğinin bu yönü, kontrolümüzün yaşamımızın her alanına yayılabildiğini güvence altına almak için gereklidir. Bu, kişinin kendi yaşamının yaratıcısı olması temel fikrince gereklidir.[6]

Yeterlilikle ilgili bir başka düşünce, mevcut seçeneklerin çeşitliliğiyle alakalıdır. Açıkça, sayı değil çeşit önemlidir. Yüzlerce birbirinin aynı olan ve aynı konumlandırılmış ev arasından tercih yapmak tercih değildir; mesela şehirde bir daire ve müstakil ev arasında bir tercihle karşılaştırıldığında. İnsan türünün genetik olarak desteklendiği bazı kapasiteler, onların kullanımı için doğuştan dürtülerle gelir. Etrafta gezmek, vücudumuzu çalıştırmak, duyularımızı harekete geçirmek, hayalgücümüzü ve duygularımızı kullanmak, aklımızı meşgul etmek için doğuştan gelen dürtülere sahibiz. Hatırı sayılır bir dereceye kadar, kültür ve medeniyet de bu doğuştan gelen dürtüleri eğitmeye ve kanalize etmeye dayanır. Özerk olmak ve özerk bir yaşama sahip olmak için, bir kişi, insanların, yapmak için doğuştan gelen dürtülere sahip olduğu tüm kapasitelerini, aynı zamanda hiçbirinin gelişmesinin azaltmadan yürüttüğü faaliyetlerin tamamını yaşam boyu sürdürmesini sağlayacak seçeneklere sahip olmalıdır.

Bu ifade, sosyal politikaya doğrudan rehberlik etmek için fazla soyut olarak, daha ileri detaylandırılmaya ihtiyaç duyar; örneğin, belli bir toplumda mevcut olan seçenekler bağlamında kullanılmaya. Yine de kültüre

---

6 Seçeneklerin yeterliliği sorununun bir başka yönü, yaygın bir yanlış anlamadan sakınmak için burada not edilmelidir. İnsanlar çoğu zaman yaşamlarının geri kalanında ne yapacaklarına bir defada ve kesin olarak karar vererek yaşamlarını kontrol etmezler. Bunun yerine sürekli kararlar alırlar, sonradan aldıklarıyla bazen öncekileri tersine çevirirler, bazen onları daha da ileri götürerek uygularlar ve çoğu zaman daha önceki kararlarından etkilenmemiş konularla uğraşırlar. Özerkliğin, kişinin yaşamı boyunca sürekli seçim ihtimalini nereye kadar gerektirdiği sorusu ortaya çıkar. Her kararın, en azından uygulandığında kişi için daha önce açık olan seçenekleri kapadığını (yeni seçenekleri de açabilir) göz önünde bulundurarak, kişinin kendi kararlarının onun özerkliğini kısıtlayıp kısıtlamadığı ve ne zaman kısıtladığı sorusu, aldatıcı konular doğurur.

bağlı olmaması, ifade edilen denemenin bir erdemidir. Farklı kültürlerde mevcut olan seçeneklerin hangi yolla değerlendirileceği ve karşılaştırılabileceğine işaret eder.

Çeşitlilik denemesi, özerklik ve sıkça karıştırıldığı başka bir düşünce ile arasına bir çizgi çekilmesine yardım eder; kendini gerçekleştirme. Kendini gerçekleştirme, bir kişinin sahip olduğu tüm değerli kapasitelerin gelişimine dayanır. Özerk kişi, kendi yaşamını yapandır ve kendini gerçekleştirme yolunu seçebilir ya da reddedebilir. Ya da özerklik, kendini gerçekleştirme için bir ön koşul değildir, çünkü kişi, kendini gerçekleştirme ile dolu bir yaşama şans eseri bulaşabilir, ya da ona yönlendirilebilir, veya özerklikle uyuşmayan başka bir yoldan ona ulaşabilir. Kişinin geliştirmesi gereken kapasitelerden birinin, kendi yaşamını seçmesi olduğuna dayanarak, bu son iddia inkar edilemez. Bu ve herhangi başka bir kapasite, simulasyon ve yalanla geliştirilebilir, örneğin kişiyi, kendi kaderini kontrol ettiği şeklinde kandırarak. Her halükârda, özerklik olsa olsa kendini gerçekleştirmeye katkıda bulunan birçok unsurdan biridir, ve diğerlerinin pek çoğuyla karşılaştırıldığında özel bir önemi haiz değildir. Özerk kişi, bazı kabiliyetlerine yoğunlaşmasının yanında tüm kabiliyetlerini geliştirmesine izin verecek seçeneklere sahip olmak zorundadır. Kişi eğer kendini gerçekleştirme yaşamını tercih edemiyorsa, ya da bu düşünceyi inkâr edemiyorsa özerk değildir. Takip Edilen Kadın, hatırı sayılır derecede yeterli çeşitliliğe sahiptir. Onun hikâyesini, hepsi de onun tek baskın ihtiyacı ve arzusu olan canavar tarafından yenilip bitirilmekten kaçmanın egemenliği altında olan orta ve uzun vadeli seçenekler sağlayarak daha da geliştirebiliriz. Koşullarımızı tamamen karşılamasa bile, tüm yeteneklerini kullanmaktan kaçınamayacağı doğrudur. Sıradan bir sporcu olma ya da fiziksel olarak zayıf ama çok yaratıcı bir kişi haline gelme seçeneği yoktur. Fakat onun bu seçeneğe sahip olmadığını söyleriz çünkü yaşam ve ölüm arasında seçim bizim bakış açımızdan bir seçim değildir (ve en azından bu seçim ona bırakılsa çok memnun olabileceğini inkâr etmemize gerek yoktur). Yeterli çeşitte seçenekler, bu yüzden, fazladan ayrı bir koşulu karşılamak zorundadır. Çoğu zaman, tercih, kişinin sahip olduğu yaşamı koruma ihtiyacının egemenliği altında olmamalıdır. Bir tercih, o ihtiyaç tarafından yönetilir, ancak eğer biri hariç tüm seçenekler kişinin sahip olduğu yaşamın devamının ihtimalini zayıflatıyorsa.

Şimdi bu belirsiz tanımı anlamak için daha iyi bir konumdayız, ve daha önce (özellikle de Bölüm Altı'da) anlatılan konuların bazılarını kısaca tekrar özetleyeceğim. İnsanların iyilikleri hatırı sayılır bir derecede

yaşamlarının etrafında döndüğü çalışmalara ve ilişkilere dayandığından, onların başarıyla takibini engellemek, insanların iyiliğini sarsar. Bir kişinin yaşamının kapsamlı bir hedefe dayandığı noktaya kadar, onu, biri hariç tüm seçeneklerin bu hedefi feda etmesini içeren bir tercihe zorlamak bir baskı girişimidir. Onun tercihi, sahip olduğu yaşamı koruma ihtiyacınca hükmedilir. Bu yaşamı feda etmeyi özgürce seçebilir, ve bu ona açık olan tek doğru tercih olabilir. Fakat ne zaman bir kişi baskıyla bir tercihe zorlanırsa, ona boyun eğmek gerekçelendirilemese bile, aktörün yaşamının askıda bırakılmış olması gerçeğiyle mazur görülür. Bu, bir piyanistin talimatlara uymazsa parmaklarının ezilmesiyle tehdit edildiği örneğin anlattığıydı. Şimdi, insanların iyiliğinin onların hedeflerine bağımlılığıyla ilgili açıklamamız, "kişinin sahip olduğu ya da üzerine atılmış yaşam" mecazi anlamını açıklıyor. Refahın tüm yönleri gibi bu kavram da belirsizdir, çünkü refah kendisine zararın derecelerinde yansıtılan, birçok dereceyi içinde barındırır.

Fakat insanların refahının projelerine olan genel bağımlılığı, kendi içinde Bölüm Altı'da baskıyla ilgili öne sürülen kuralcı iddiaları gerekçelendirmez. Bir kişi, atıldığı yaşamın kaybından sağ çıkabildiği ve başarılı olacağı başka bir yaşam bulabileceğinden (ve birçok evliliğin başarılı çöküşü bu anlamda bir durumdur), bu etmen hesaba katılmamalı mıdır? Bir kişiye baskı yapmanın, ifade edildiği kadar kötü olmak zorunda olmadığını gösterir bu. Bazen baskıya direnebilir, sonuçlarını ödeyebilir ve başka bir başarılı çalışmaya başlayabilir. Ya da kişinin sahip olduğu yaşamı koruma ihtiyacı tarafından hükmedilen bir tehdide pes etmede her zaman mazur görülemeyebilir. Bölüm Altı'da öne sürülen kuralcı ilkeler, kişisel özerkliğin değerine dayanıyordu. Bir kişinin yaşamının başarısının yalnızca çalışmalarının başarısıyla değil ayrıca onlara ne şekilde sahip olduğu ile de değerlendirildiğini baştan farz eder. Özerkliğin bir kişinin yaşamına katkısı, neden baskının kötü olduğunu ve ona boyun eğenlere neden bir mazeret sağladığını açıklar.

a.3 Bağımsızlık

Baskı, bir kişinin seçeneklerini azaltır. Bazen, özerkliği neden işgal ettiğinin tam açıklamasını sağladığı varsayılır. Baskı gören kişinin seçeneklerini, yeterliliğin altına indirir. Öyle yapmak zorunda değildir. Bir kişi arasından seçebileceği birçok seçenekle bırakılırken, bir seçeneği takip etmemesi için baskı görebilir. Dahası, baskı yoluyla seçenekleri kaybetmek, başka yollar-

la getirilen aynı kayıptan daha büyük bir özerklik kaybı olarak görülür. Bu nedenle kölelerin, özgür olsalar yeterli kabul edilecek birçok seçeneğe sahip olsalar bile, özerkliklerinin eksik olduğu düşünülür. Manipulasyon, baskıdan farklı olarak, bir kişinin seçeneklerine karışmaz. Bunun yerine kişinin seçeneklere ulaşma, tercih belirleme ya da hedef edinme yollarını bozar. O da, ehemmiyeti sebep olduğu çarpıklığın önemini aşan özerkliğin bir istilasıdır.

Baskı ve tahrif, dikkatimizi, kişisel özerkliğin koşullarının ayrı bir boyutuna çeker; bağımsızlık. Başka herhangi bir şeye indirgenemez. Özerkliğin bir parça toplumsal bir düşünce olduğu gerçeğini kanıtlar. İnsanlar arasındaki münasip ilişkilerin bir yönünü belirler. Baskı ve tahrif, bir kişinin iradesini bir diğerine tabi tutar. Bu onun bağımsızlığını ihlal eder ve onun özerkliğiyle tutarsızdır. Bu, baskı ve tahrifin neden kasıtlı eylemler olduğunu açıklar; eğer öyle olmasalar, başka bir kişinin iradesine tabi olma anlamına gelmezlerdi. İşaretledikleri özerkliğin istilaları, yalnızca onların sonuçlarına bağlı değildir. Diğerlerine muamele şeklinden dolayı, özerkliği ihlal ederler.

Bir kişiye baskı yaparak ya da onu manipüle ederek, kişinin ona özerk bir kişiden ziyade bir nesne gibi davrandığını söylemek sıradandır. Fakat kişinin baskılarının sonuçları önemsizken bile bu nasıl öyle olabilir? Önceki iki bölümdeki tartışmamız cevaba işaret eder. Baskı ve tahrifin, seçenekleri azalttığı ya da normal karar verme ve tercih belirleme süreçlerini bozduğu gerçeği, asıl sonuçlarını dikkate almaksızın onlara anlamlar yükleyen toplumsal adetlerin temeli olmuştur. Baskıya uğrayan ya da manipüle edilen kişilere karşı ihmal ya da hatta aşağılama ifade edecek simgesel anlam edinmişlerdir. Bölüm Altı'da daha önceki tartışmamızda gördüğümüz gibi, böyle gelenekler istisnasız değildir. Bir kişinin yola adım atıp arabanın altında kalmasını durdurmak için kullanılan baskıda yanlış bir şey yoktur. Böyle istisnalar, yalnızca, baskı ve tahrife karşı yasaklamanın geleneksel ve simgesel ya da anlamlı karakteri için olan savı sağlamlaştırır, en azından bu eylemlerin asıl sonuçlarının şiddetini aştığı noktaya kadar.

b. Özerklik ve Değer

b.1 İyiyi Hedeflemek

Özerklik ahlakî olarak kabul edilebilir birçok seçeneğin, bir kişi için mevcut olmasını gerektirir. Benn ve Weinstein haklı olarak şu gözlemi yapar, "Bi-

zim Özgürlük algımız, neyin kıymetli olabileceği görüşümüzle sınırlıdır."[7] Bu mevcut seçeneklerin yeterliliğinin sınamasının ek bir yönüdür. Özerklik ve özgürlük arasındaki bağlantı için büyük öneme sahiptir.

Konuya dikkat çekmek için, nispeten yapay ve aşırı bir örnek kullanacağım. Kendi seçeceği bir işi takip edebilecek ama her reddettiği seçenek için cinayet işlemesi pahasına bunu yapacak bir kişi hayal edin. İlk olarak, elektrikçi olup olmayacağını seçmesi gerek. Bir kişiyi öldürmesi koşuluyla bunu reddedebilir. Daha sonra dişçilik mesleği önerilir, yine bir kişiyi öldürürse reddetmekte özgürdür, ve bu şekilde devam eder. Şu ünlü silahlı soyguncu sözü "ya paranı ya canını" ile karşılaşan, ve tehdidi hafife alarak yaşamını tehlikeye atmakta özgür davranan kişi gibi, ikilemimizdeki kişi de elektrikçi olmaktansa dişçi olmak için cinayet işlemeyi kabul ederse özgür bir şekilde davranıyordur. Eğer bunu yaparsa, o halde tercihi, yaşamının özerk olmadığını gösterme eğiliminde değildir. Fakat doğru yolu seçer ve katil olmaktan sakınmak için elektrikçi olursa, o halde tercihi zorlamadır.

Bu durumda, örneğimdeki kişinin yaşamının özerk olmadığının ve tercihinin ve seçeneklerinin tabiatının öyle olmadığını göstermek için yeterli olmadığının genel olarak kabul edileceğini düşünüyorum. Yani, onun özerk olmadığına dair yargımız, bu örnek, onun bu tatsız durumunun fütüristik bir toplumdaki birkaç bilgisayarın çökmesinden ve garip davranışlarından kaynaklanan tuhaf kazalardan ve tesadüflerden kaynaklandığını gösterecek şekilde geliştirilse bile etkilenmez. Özerklik, iyilerin tercihini gerektirir. İyilik ve kötülük arasında bir tercih yeterli değildir. (Hatırlayın, ilgilendiğimiz ahlakî değil, kişisel özerkliktir. Örnekteki kişinin ahlakî bir aktör ve eylemlerinden tamamen sorumlu olduğu gerçeğine hiç şüphe yoktur. Toplama kamplarındaki tutuklular da öyle. Ama onların kişisel özerkliği yoktur.)

Her eylemi ve düşüncesi hayatta kalma vazifesine dönüşen, eğer bir defa yanlış bir adım atarsa ölecek bir kişi tarafından özerklik elde edilemez. Benzer bir şekilde, durmadan ahlakî var oluş mücadelesi veren bir kişi tarafından da edinilemez. Eğer ahlakî olacaksa başka seçeneği yoktur, tıpkı fiziksel var oluş mücadelesi verenin hayatta kalacaksa başka tercihi olmadığı gibi.

---

7 S. I. Benn ve W. L. Weinstein, 'Harekette Özgür Olmak ve Özgür İnsan Olmak (Being Free to Act and being a Free Man)', Mind, 80 (1971), 195 .

Bu durum, özerklik ve diğer ahlakî değerler arasındaki ilişkiyi anlamada çok önemli bir meseleyi ortaya çıkarır. Özerkliğin iyilik için kullanılması gerektiğini hiç kimse inkâr etmez. Soru şu; suistimal edildiğinde özerkliğin özerklik olarak bir değeri var mıdır? Haksızlık yapan özerk kişi, özerk olmadan haksızlık eden kişiden ahlakî olarak daha iyi biri midir? Sezgilerimiz böyle bir görüşe karşı çıkar. Kesinlikle tam tersidir. Haksızlık, failine, eğer özerk bir şekilde yapılmışsa daha karanlık bir gölge düşürür. Kendisinin özerk bir şekilde tercih edilmiş mesleğinin iç mantığınca önceden görülerek bu davranışa sürüklenmiş bir katil, kısa bir an için kolay bir kazanım olasılıklarına karşı koyamadığından cinayet işlemiş birinden ahlakî olarak daha kötüdür. Ya da bu düşünceler büyük görev ihlallerine mahsus değildir. Aşağılayıcı, ya da dar görüşlü, ya da cimri, veya düşüncesiz davranışlar özerk bir şekilde tercih edildiği ya da hoş görüldüğünde daha kötüdür.

İkinci bir soru şimdi kendini sunar. Kötü ve itici seçenekleri insanlara mevcut hale getirip onların özgürce bunlardan sakınmasının değerli olduğu bir durum olabilir mi? Örneğin, düşüncesiz bir aylaklık yaşamını reddetmiş bir kişi, onu asla seçme olanağı olmamış bir kişiden daha iyi midir? Bu görüşü destekleyen üç neden üretilir çoğu zaman. İlki, insanlar, iyiyi, kötüye tercih ederek sınanmalı ve kendilerini kanıtlamalıdır. İkincisi, tercih etme ihtiyacı, kişinin ahlakî yargısı ve ayrımını inceltir. Üçüncüsü, kötülüğün varlığı, belli ahlakî erdemleri geliştirmek için olanak sağlar. Tüm üç düşüncede de her ne anlamlı mana varsa, ahlaken iyi olanın yalnızca yaşamını ahlaklı olarak sürdürmeyip koşullar daha az cazip veya daha fazla ayartma ya da kötülük baskıları sunsa bile yine de öyle yapmış olacağı düşüncesinden türer.

Ahlaksız ve itici fırsatlar dünyamızdan çıkarılamaz. Kasetten müzik kopyalayarak telif hakları ihlalini imkânsız hale getirecek yeni bir tür kaset geliştirmek mümkün olabilir. Farz edelim, ahlaksızlık için bir olanak bu sayede yok olurdu. Fakat gösterdiği kusur, diyelim ki sahtekar davranış kusuru, halen işlenmek için bir sürü olanağa sahip olacak. En azından ilkesel olarak olanakları yok edilebilecek bazı uzmanlaşmış kusurlar olabilir. Fakat o zaman bunlara karşılık gelen uzmanlaşmış ahlaki yetenekten, yani bu kusuru işlemekten kaçınmada iyi olma hasletinden, tamamen ve hakikaten arındırıldıkları bir dünyada yokluğu ahlaki bir zayıflık ya da hata olan bir kusur olmazdı. Başka bir deyişle, ahlakî olarak iyi olanlar, yaşamlarının koşulları daha az cazip olsa bile, yalnızca kendi toplumlarında normal olan ayartıcılar ve baskılarla başa çıkabilmek anlamında, ahlakî bir yaşam sürenlerdir.

Genellikle, sahtekarlık, tembellik, başkalarının hislerine düşüncesizlik, canilik, alçaklık ve diğer kabahatler ile ahlakî zayıflıklar için fırsatlar, herhangi bir ahlakî ölçütü olabilecek insan yaşamının koşullarından mantıkî olarak ayrılamaz. Yaygınlıkları göz önünde bulundurulduğunda, yukarıda sayılan üç zeminde kötülük fırsatlarının yok edilmesine kişi itiraz edemez. Aynı türden düşünceler, ahlakî olarak tatsız seçeneklerin namevcudiyetinin, bir kişinin tercihini yalnızca çok nadiren onun özerkliğini etkilemeye yetecek kadar düşürdüğünü gösterir. Bu yüzden, böyle seçeneklerin mevcudiyeti, özerkliğe saygı için bir gereklilik değildir.

Özerklik, yalnızca iyiliğin takibinde kullanıldığı zaman değerlidir. Özerklik düşüncesi, yalnızca ahlakî olarak kabul edilebilir seçeneklerin mevcudiyetini gerektirir. Bu kulağa çok katı bir ahlakî görüş gibi gelebilir, ancak öyle değildir. Özerkliğin değerini tanıyan bir ahlak teorisi, kaçınılmaz olarak çoğulcu bir görüşü destekler. İnsanların, arasından seçmekte özgür olduğu çok geniş sayıdaki büyük oranda farklı uğraşların değerini kabul eder.

b.2 Bütünlük.

Özerklik koşulları, hem fırsat hem de onu kullanmak için yeteneği içerdiğinden, özerkliğin koşullarına sahip bir kişi buna rağmen özerk bir yaşam sürmekte başarısız olabilir mi? Bir kişi aslında olanaklarını boşa harcayıp, (bazı) yeteneklerini kullanmakta başarısız olabilir. Kişinin olanakları ve yeteneklerinden kendini faydalandırabilmesi için, onların farkında olmak ve onlar arasından tercihler yapmak zorundadır. Bu önceden planlanmış ya da üzerinde çok düşünülmüş bir yaşam anlamına gelmez ya da herhangi yüksek derece de kendinin farkında olma ya da mantık gerektirmez. Tüm gerektirdiği, kişinin seçeneklerinin farkındalığı ve kişinin eylemlerinin başka bir şekilde olabilecek bir yolu çizdiğinin bilgisidir.

Özerklik koşulları gibi, bu farkındalık da bir derece meselesidir. Soyut manada söyleyebileceğimiz tek şey, yaşamda bilinçsizce sürüklenen kişinin özerk bir yaşam sürmediğidir. Bu türden basit cehalet pek mümkün değildir. Fakat daha karmaşık tezahürleri yeterince yaygındır. Kendini kandırma nüfuz edendir. Kişinin gerçek durumunu kendisinden gizler. Çoğu zaman kararlardan kaçınma yolu ve sorumluluktan kaçma girişimidir. Kendini kandıran kişi, kendisini "şaşırtma" yoluna sahiptir. Ancak bir konuda herhangi bir şey yapmak için çok geç olduğunda, "Tüm bunların dâhil olduğunun farkına varmadım. Durumu anlamamıştım. Onu seçmek

istemedim, vs." diyerek kendisini mazur göstererek, kişi kendini kandırmanın onu nereye getirdiğini keşfeder. Kendini kandırma, kişiliğinin ve dürtülerinin farkına varmasını engeller. Kişinin derinlemesine hissedilen emellerinin bastırılmasına, ya da kendi bilinçli tercihi olmayan yollarla takip ettiğinin farkında olmadığı hedeflerin takibine yol açabilir.

Çeşitli kendini kandırma şekilleri ve dereceleri, özerklik koşulları karşılanmışken kişinin özerk olmakta başarısız olabileceği başka yollara da dâhil olabilir. Özerk bir kişi, kendi tercihlerinin farkındadır ve onlar kaybolana dek sürüklenip kendisi için karar verilmesindense, onlar arasından kendi tercihini yapan kişidir. O ayrıca sağlam bir kişidir. Özerklik ve sağlamlık arasındaki bağın iki yönü vardır. Özerk olmak için kişi, kendi tercihleriyle kendisini özdeşleştirmek ve onlara sadık olmak zorundadır.[8]

Kendisinin inkâr ettiği ama kontrol edemediği güçler tarafından sürüklendiğini hisseden, onu ya da takip ettiği emelleri harekete geçiren arzulardan nefret eden ya da iğrenen kişi, özerk bir yaşam sürmüyordur. Sürdüğü yaşam kendisininki değildir. Tamamen ona yabancılaşmıştır. Aklımda olan yabancılaşma koşulu, kişinin kendini beğenip gurur duymasıyla karşı karşıya konulmasın. Veya bu suçluluk ve kendini suçlamadan bağımsız bir durum değildir. Her ne kadar yaygın olarak yabancılaşmaya, kişinin yabancılaştığı 'ben'in reddi de eşlik etse de, bu böyle olmak zorunda değildir. Kişi kendi başarılarına yabancılaşmış hissedebilir. Kişi yaptıklarından gurur ve zevk duymakta yetersiz hissedebilir, çünkü onların kendisinin olduğunu hissetmiyordur. Daha aşırı tezahürlerinde, bu hisler, anlamsızlık sınırındadır. Fakat pek çoğu bir çok kişinin, yaşamının şu ya da bu derecede bir parçasıdırlar.

Kişinin kendi yaşamıyla özdeşleşmesi, bütünlüğün bir koşulu, ya da önkoşuludur, ama tamamı değildir. Bir diğer koşul kendine sadakattir, kendi çalışmalarına ve ilişkilerine sadakat aracılığıyla. Son bölümde, çalışmalarımızın ve ilişkilerimizin, nasıl toplumsal gelenekler aracılığıyla aldıkları şekle dayandığını vurgulamıştım. Bu, gördüğümüz üzere, beklentilerin karmaşık desenine, çeşitli eylemlerin simgesel önemine ve genel olarak doğaçlama ve değişim için tanınmış belirli sınırlar dâhilinde temel şekillerine sadık kalmaya dayandıkları anlamına gelir. Bunu yapamamak, kişinin yaşamının içeriğini oluşturmaya karar verdiği uğraşlarda başarılı olamamak ve hatta onlara iştirak etmekte başarısız olmaktır.

---

8 Kişinin çalışmalarıyla özdeşleşmesinin önemi H. Frankfurt tarafından vurgulanmış ve incelenmiştir.

Bu başarısızlıklar gereğinden fazla sıklıkla, hiç önemli değil diye, birinin fikrini değiştirmesi kadar basit vakalardan daha fazlası olmayan durumlar olarak bir kenara atılır. Bir çalışmanın ya da ilişkinin tabiatı, toplumsal gelenekler tarafından da tanımlanabilir. Searle'nin kalıbını ödünç almak gerekirse, bunlar kurucu kurallardır.[9] Onlar faaliyeti tanımlar. Eğer onları takip etmeyerek bir faaliyete iştirak etmede başarısız oluyorsanız, bu bir diğerine iştirak ettiğiniz manasına gelir. Dama oynuyorsunuz, satranç değil. Bu nasıl önemli olabilir? Kişinin, sonucunda, davranışlarını düzeltmiş olabilecek diğer kişilerde yarattığı etkinin beklentileri yüzünden, bir parça önemlidir. Fakat çoğu zaman aktörün karar verdiği şeyi yapmaktaki başarısızlığından dolayı çok daha önemlidir. Bu başarısızlık, ilişkiler için yıkıcıdır çünkü diğerlerini yüzüstü bırakmayı içerir. Bunun da ötesinde, kişinin yaşamını, içinde başarısızlık olan bir yaşama döndürür. (Kişinin değersiz ya da ahlakî olarak yanlış olduğuna inanarak bir çalışmayı terk ettiği yerde daha ileri düşünceler oyuna dâhil edilmelidir. Fakat bunlar ana hesabı değiştirmez.) Kişi, önemli uğraşlarında daha fazla başarısızlık aldıkça, yaşamı daha fazla başarısız bir hale gelir.

Bu bölüm boyunca, çeşitli geçerli fikirleri, açıkça alakalı ama gerçekten ayrı fikirlerle karıştırmaya karşı uyarmak için tekrar tekrar uyarı çanları çalıyorum. Burada, önceki ifadelerin, doğallıktan yoksun ve kişinin fikrini değiştirme ve bir başka uğraşı için bir uğraşıyı bırakma ihtimaline düşman, katı ve planlı bir yaşamı kucakladığını düşünmeye karşı bir uyarı, yerinde olabilir. Hiç bir şey hakikatten bu kadar uzak olamaz. Bazı uğraşılar, örneğin manastır yaşamının çeşitli halleri, çok katı ve tekdüze bir yaşam tarzına tam ileri bir bağlılık içerirken, çoğu bu türden değildir. Çeşitliliklere izin verirler, kendiliğinden davranmayı cesaretlendirirler, ve onların şeklini belirleyen bazı gelenekler, havada herhangi bir başarısızlık kokusu olmadan, kişinin fikrini değiştirmesi ve uğraşıyı terk etmesi için meşru durumlar olan (çoğu zaman çokça) koşulları ve nedenleri tasvir ederler. Özerk bir kişi, daha kısa vadeli, tabiatında daha az kapsamlı, ve değişim ve çeşitlilik için olanakları en üst düzeye çıkaran uğraşları seçmekte özgürdür.

Bir defa tüm bunlar okunmuş kabul edildiğinde, her uğraşının, belli davranış türlerinin ona sadakatsiz olmasına göre, ona bağlılıkla uyumsuz olmasına göre kendi şeklinin olduğu durumu kalır. Bunlar, fikir değiştir-

9 J. Searle, *Söz Eylemler (Speech Acts)*, Cambridge, 1969.

mekten fazlasını gösterenlerdir. Öyle olabilirler, ama eğer sürdürülürse, başarısızlık işaretleridirler. Bütünlük bir parça da kişinin çalışmalarına ve ilişkilerine sadakatinden oluşur. Kişinin bütünlüğünü bozması, bu şekilde kendi bedelini gerektirir. Fakat bunun özerklikle ne ilgisi var? Elbette özerk bir yaşam başarısız olabilir. Bu sayede bütünlükten yoksun olmanın gösterdiği başarısızlık özerklikle herhangi özel bir bağ göstermez.

Bağlantı başarısızlık türündedir. Aktörün, tasarıya gerçekten bağlı olup olmadığına dair bazen şüphe uyandıran sadakat başarısızlığıdır. Şüphenin her zaman gerekçeli olduğunu önermek istemem. Eğer her defasında bütünlük yoksunluğu ilk bağlılık yoksunluğundan olsaydı, başka bir başarısızlık olurdu. Kişinin yüzeysel olarak neye ilgi duyduğunu seçmede, ve seçmeye çalışmada gerçekten yetersizlik, bağlanmada başarısızlık olurdu. Yaygın vakalar, bir ilk gerçek bağlılığı takip eden müteakip sadakat başarısızlıklarıdır. Bu tür başarısızlık özerklikle uyumludur. Fakat diğer vakalar da vardır. İlk aşka tutulma heyecanı altına gizlenmiş, öncel bağlılık yoksunluğuyla karar vermekte başarısızlık, aktörün yaşamının özerkliğini azaltır. Kendini kandırmaya benzer bu. Tercih etme olanağının, aktör tarafından, aslında öyle yapmamışken bir tercih yaptığını ve kendini adadığını düşünmesiyle kaçırıldığı bir vakadır.

b.3 Değer Yaratmak

Özerk bir yaşamın ne planlı ne de bütün olması zorunlu değildir. Yine de özerkliğin yaşama bir bütünlük kattığı görüşünde bir gerçeklik vardır. Özerk bir kişi, kendisiyle ilgili bir fikre sahiptir ya da adım adım geliştiriyordur, ve davranışları geçmişine karşı duyarlıdır. Planları olan bir kişi, geçmişine en az iki anlamda duyarlıdır. Sahip olduğu planların ve onlardaki ilerleyişinin farkında olmak zorundadır. Normalde, kişinin onlarla nasıl devam edeceğini bilmesi için kendi planlarıyla ilerlemesini bilmesi gerekir (ve onları mantıklı bir şekilde takip etmeye çalışmadıkça o zaman artık kendi planları değildir). Eğer bir öğrenciye Kant'ın ahlak felsefesini öğretmeyi amaçlıyorsam nasıl ilerleyeceğimizi bilmek için nereye geldiğimizi bilmek zorundayım. Yargımda çoğu zaman yanılsam bile bu hedefi takip ederim. Eğer ona neyle ilgili konuşacağıma ya da onun sonra ne yapmasını istediğime rasgele karar verirsem bunu artık takip etmem.

Yaşam planım aynı deneyimi iki defa yaşamamak bile olsa geçmişime duyarlı olacağım. Sonra ne yapacağıma rastgele karar verebilirim, ama

daha önce seçtiklerimin hariç tutulduğu bir seçenekler havuzundan seçeceğim. Öğrencimle Kant üzerine rastgele konuşmaya başladığımı farz edin, çünkü bunun Kant öğretmenin iyi bir yolu olduğuna inanıyorum. Öğrencimin ilerlemesine bir yargı getirebilmek için geçmişte de rastgele mi konuştuğumu yine de bilmek isterdim. Eğer ilerleme kaydetmezse, onunla ilgili planlarımı değiştirmek zorunda kalacağım. Eğer hedefim rastgele bir yaşam sürmekse de aynısı geçerlidir. Eğer şu ana kadar rastgele yaşamadığımı keşfedersem, hedefime ulaşmakta başarısız olduğum açık olacak ve onunla devam etmekte bir anlam olmayacak. İkinci bir defa şu andan itibaren rastgele bir yaşam sürmeyi üstlenebilirim. Fakat bu taze bir başlangıç olur. Eski hedefimi takip etmenin devamı değildir.

İnsanlar o ana kadar işleyişinde başarıya duyarsız olan kararlara ulaşırlar. 1980 Yılbaşı gecesinde Joan'ın yerel yardım derneğini olabildiğince sık destekleme kararı aldığını düşünün. Bir yıl sonra bir anda bu kararını hatırlıyor, utançla aklından çıktığını ve tam bir yıl boyunca onunla ilgili hiçbir şey yapmadığını fark ediyor. Önemi var mı? Şimdi onun için, derneğe yardım etmeye her zaman olduğundan fazla neden vardır. 1979'da derneğine yardım etmemiş olduğu gerçeği, 1980 yılbaşı gecesinde yardım etmeye karar vermemesinin nedeniydi. Şimdi 1980'de böyle yapamaması, 1981'de yapmaması için bundan daha fazla bir neden değildir. Yine de iki değişiklik olmuştur. İlki, Joan başarısız oldu. Derneğine yardım etme kararında olması, karar almadan önce yardım etmemesini başarısızlık saymazken, yapmamış olduğu gerçeğini başarısızlığa çevirir. (Eğer derneğine yardım etmek ahlakî bir vazifeyse o halde 1979'da öyle yapmamış olmak, kişinin ahlakî vazifesini başarısızlığa uğratmaktır. Ama sonra 1980'deki davranışı iki kat başarısızlıktır; ahlakî vazifesini başaramadı, ve aldığı kararı uygulamakta başarısız oldu.) İkincisi, 1980'de karar aldığı şekilde davranmakta başarısız olmuş olmak, şimdi o kararı uygulamayı imkânsız kılar. Şu an tüm yapabileceği, tekrar derneğe yardım etme kararı almaktır.

Bu gerçeklerden ilki, özellikle önemlidir. Derneğe yardım etmek için genel nedenler her ne kadar daha önce olduğu gibiyse de, Joan'ın aldığı derneğe yardım etme kararını uygulayamaması, onun 1980'deki davranışını, karar almamış olsa böyle olmayacak olan başarısızlığa çevirir. Bu onun kararının eylem nedenlerini değiştirdiği anlamına gelir. Onun belli bir tür gidişata bağlılığı daha önce sahip olmadığı yeni nedenler yaratmıştır. Bu, insan yaşamının genel bir özelliğidir. Yalnızca kasıtlı ya da nedenli kararla-

ra ekli değildir.[10] Kişinin ne yolla bağlı olduğuna bakmaksızın, bir çalışmaya, bir ilişkiye ya da herhangi bir uğraşa bağlı olduğu tüm durumlar için müşterektir. Hedeflerimiz bizim için yeni başarı olasılıkları olduğu kadar yeni başarısızlık olasılıkları da yaratır. Kişinin önem verdiği ve bağlı olduğu başarılar için bir ödül kazanması ya da başkalarının itibarını kazanması, kişinin neredeyse kazara şu ya da bu şekilde olmasını önemsemezken kazanmış olduğu bir şey için aldığı bir ödül gibi değildir. Edebi arzulardan tamamen yoksun bir kişinin sıkıldığında yazdığı bir metin için bir ödül kazandığını farz edin. Aklına fikirler getirebilir. Ama geleceğe dair başarı olasılıklarını ima ederken, bu herhangi bir geçmiş başarının bir işareti değildir, ödülü kazanan parçanın yazıya adanmış bir iştirakin sonucunda kazanılmış bir ödül olmuş olması durumundaki gibi.

Yaşamımız çeşitli hedeflerin takibinden oluşur, ve bu geçmişimize duyarlı olduğu anlamına gelir. Belli hedefleri ve bağlılıkları üstlenerek yeni başarılı olma yolları ve başarısız olma yolları yaratırız. Hedefleri ve bağlılıkları üstlenerek, şu ya da buna ilgi duymaya başlayarak kişi, dereceli olarak kendi yaşamına şekil verir, neyin başarılı bir yaşam ve neyin başarısızlık sayılacağını belirler. Kişi değerler yaratır, gelişen bağlılıkları ve uğraşları aracılığıyla, o bağlılık ve uğraşları üstlenme nedenlerini de aşan nedenler üretir. Bu şekilde kişinin yaşamı (bir parça) kendi üretimidir. Bu, kuralcı bir yaratımdır, yeni değerler ve nedenlerin yaratımı. Geçmişimizin, bize şimdi uyan nedenleri şekillendirdiği yoldur bu. Fakat bu, yaştan dolayı güç kaybı, ya da geçmiş savurganlıklardan dolayı parasızlıktan kaynaklanan nedenlerin değişimi gibi değildir. Daha ziyade, söz vermenin sebebiyet verdiği bir değişim gibi gibidir; bu durumda kişinin daha önce sahip olmadığı bir vazifenin yaratımıdır. Çünkü kişi her ne sebeple söz vermiş olursa olsun, verilmiş olması kişinin nedenlerini aşar, daha önce orada olmayan bir neden yaratır.[11] Benzer bir şekilde, bir kişinin hedefleri ve uğraşları üstlenmiş ve belli ilişkiler ve tasarılarla ilgilenmeye başlamış olması gerçeği, kişinin kendini içinde bulduğu fiziksel ya da zihinsel koşulda değil de kendi kuralcı durumunda bir değişimdir. Bu nedenlerin yaratılması aracılığıyla, kişinin yaşamının yaratılmasıdır.

---

10 Bu yüzden burada verilen açıklama, daha önce kararların kuralcı gücüyle ilgili yayınlarda verdiğim açıklamalardan bağımsızdır. Bkz. 'Eylemler, Kararlar, ve Normlar için Nedenler (Reasons for Action, Decisions and Norms)', Mind 84 (1977), ayrıca şurada J. Raz (ed.) İşlevsel Mantık (Practical Reasoning), Oxford 1978.

11 Sözler üzerine bkz. benim 'Sözler ve Zorunluluklar (Promises and Obligations)' P. M. S. Hacker ve J. Raz (eds.), *Hukuk, Ahlak, Toplum (Law, Morality and Society)*, Oxford, 1977.

Bazı felsefi gelenekler, kendini yaratmayı vurgular.[12] Bazen bu, tüm değerlerin kendisi değer tarafından yönlendirilmeyen ve bu nedenle özgür, yani keyfi olan tercihten geldiği inancına dayanan, keyfî bir kendi-yaratım doktriniyle abartılmıştır. Yukarıda açıklanan görüşler, böyle bir kavramdan ne türer ne de onu destekler. Aksine, bağımsız var olan, kişinin planları ve bağlılıklarının gelişimiyle aşılmış ve eklenmiş değerleri farz ederler. Fakat, kişi merak edebilir, biri sadece üstlenerek bir yanlışı doğruya dönüştürebilir mi? Eğer öyleyse, bir planı üstlenmenin bir nedenden dolayı olduğu iddiası ne anlama gelir? Bir defa, biri bir planı üstlendiğinde onun takibini meşru kıldığını fark edince, kişinin onu üstlenmek ve takip etmek için daha önceden ne nedenler olduğuna dikkat etmek için bir nedeni yoktur. Üstlenmek, onları iptal eder. Eğer buna rağmen bir projeyi üstlenmek onu yanlıştan doğruya döndürmüyorsa, onu üstlenmenin o kişi için değerine katkıda bulunduğu iddiasının ne manası var? Zaten her zaman, hedefi üstlenmesinden bağımsız nedenler yüzünden, takip etmesi gerektiği için takip etmesi gereken bir durum değil midir?

Konuyu uzun uzadıya göstermek için durmayacaksam da, iddia edebilirim ki, bazen bir kişinin tercihi, birinin bağlılığının onu takip etmesi için yanlış olacağı bir hedefin takibini doğru yapar. Söz vermedeki benzerlik burada da işe yarayabilir. Tehlikeli oldukları için oğluma havai fişek verme sözü yanlış olurdu. Fakat söz vermiş olduğumdan ona havai fişek vermek artık benim vazifem olabilir. Tabii ki tehlike çok büyükse sözümden dönüp onu başka bir şekilde telafi etmenin yolunu aramalıyım. İddiam, bir tasarıyı üstlenmenin her zaman nedenler dengesini öte tarafa eğdiği değil, yalnızca bazen öyle yaptığıdır. Ya da, bağlılıkların kendine özgü işlevinin nedenler dengesini tersine çevirdiği de değildir iddiam. Onların ayrıcalıklı değil de kendine özgü işlevi belirsiz durumları belirli yapmaktır. Burada, yukarıdaki ikinci sorunun cevabı da yatar.

Önceki bölüm, önemli kıyaslanamazlıkların yaygınlığını açıklamıştı. Kıyaslanamazlıklar arasında tercih, akıl tarafından belirsizleştirilmiştir. Tercih ettiğimizde bir nedenden ötürü tercih ederiz. Hangi seçeneği üstlenirsek üstlenelim, bunu, onu çekici yapan etmenlerden ötürü yaparız. Fakat onlar, seçeneğin sakıncalarını göz önünde bulundurursak, alternatifi

12 Benim bakış açıma en uygun konunun tartışmalarından, ve aşağıda dikkat çekeceğim abartılardan bağımsız, yalnız iki tanesini belirtmeme izin verin: A. Montefiore, 'Kendi-Gerçekliği, Kendine-Saygı, ve Diğerlerine Saygı (Self-Reality, Self-Respect and Respect for Others)', ve J. L. Mackie, 'Hak Temelli Bir Ahlak Teorisi Olabilir mi? (Can There Be a Right-based Moral Theory)', ikisi de *Midwest Studies in Philosophy*, 3 (1978).

için olan nedenlerden daha az önemli değildir. Kararlarımızın birçoğu, küçük ve büyük meselelerde, akıl tarafından eksik belirtilmiştir. Kararlarımızın ve tercihlerimizin, birinden ziyade diğeriyle ilgilenmekten gelen özgün görevi, bağlılığımızdan önce yerleşmemiş olanı yerleştirmektir. Üstlenilen seçeneğin takibini, bizim için doğru uğraşı yapar.

Ortaya çıkan resim, tercihe rehberlik eden, daha sonra nedenler dengesini kendisi değiştiren ve daha önce orada olmayan yeni nedenler yaratarak o kişinin iyiliğinin dış hatlarını belirleyen, kişisel olmayan –örneğin tercihten bağımsız– nedenler arasındaki etkileşimin resmidir. Bu bağımsız değer ve kişinin eylemleri ve kişinin geçmişinin kendi-yaratım değerinin etkileşimi, pratik akıl yürütmede iradenin görevine bir fikir sağlar. Daha önce bir şeyi istemenin onu yapmak için bir neden olmadığını savunmuştum.[13] Şimdi görebiliyoruz ki, temelinde doğru olsa da, bir açıdan bu iddia abartılıydı. "...istiyorum" demek kişinin bir plana bağlı olduğunun bir işaretçisi olabilir, kişinin belli bir uğraşıyı benimsediğinin, bir ilişkiyi önemsediğinin. Açıklanan şekilde bir defa öncül bağlılık sağlandığında bir parça, eylem için geçerli bir nedendir. Bu noktaya kadar, kişinin ne istediğinden bahsetmek pratik akıl yürütmeyle alakalıdır. Bu kullanımında belli bir zihinsel durumun, bir arzunun varlığını işaret etmez. Sınırlı ya da uzun süreli ve kapsamlı olabilecek bir uğraşıya, derin ya da sığ bir bağlılığı işaret eder. İnsanların ne istediğiyle ilgili konuştuğumuz başka yollar da vardır, ve yukarıdaki kısa yorum herhangi bir şekilde ayrıntılı olma niyetinde değildir. Ancak, isteklerin ana işlevsel alakasını yakalar.

Burada tartışılan kendi-yaratım ve değer yaratımı eşsiz bir şekilde kişisel özerklik düşüncesiyle bağlantılı değildir. Pratik akıl yürütmenin gerekli bir özelliğini temsil ederler. Onların tartışması son iki bölümün savına katkı yapar ve onları tamamlar. Yine de, bir yanda kendi-yaratım ve değer yaratımı, diğer yanda kişisel özerklik arasında özel bir bağ vardır. Özerklik düşüncesi bu özellikleri eleştirir ve genişletilmelerini talep eder. Kendi-yaratımının bir parça yeterli kapsamdaki seçenekler arasında bir tercihle devam etmesini; aktörün seçenekleri ve tercihlerinin anlamının farkında olmak zorunda olmasını; ve başkaları tarafından baskı ve tahriften bağımsız olmak zorunda olmasını gerektirir. Tabiri caizse, özerklik düşüncesi, zor koşulların içinde en iyi olanı yapar. Bu aşağıda tartıştığımız gerekli özelliklerle uğraşır ve onları belli yönlerde geliştirerek bir ideale döndürür. Kişisel özerklik özgür ve bilinçli kendi-yaratımı düşüncesidir. Yine de bu ifadenin kişisel özerklik düşüncesini açıklamadığını, çünkü bizim özgür-

13 Özellikle Blm. 5 ve 9'da.

lük fikrimizin kişisel özerklik ile tanımlandığını ve aksinin olmadığını, kişi hatırlamak zorundadır.

c. Özerkliğin Değeri

Kişisel özerklik değerli midir? Yukarıda ilk iki kısımdaki tanımı onu çekici bir fikir gibi gösterebilir. Fakat onun değeri birçok kişinin özerk olmayı arzuladığı gerçeğinden mi gelir? Ona sahip olmak isteyenler için mi değerlidir? Şimdiye kadar savın genel akışı, yalnızca istendiği için değerli olamayacağını önerir. Aksine, böyle yapanlar onun değerli olduğuna inanırlar, ve yalnızca değerli olduğu koşulundan onu arzularlar. Peki değeri nedir? Ve kişinin birçokları arasından seçebileceği ya da bırakabileceği bir seçenek midir yoksa, eğer özerkliği tam değilse herhangi birinin refahının müzdarib olacağı, yaşamın temel bir bileşeni midir?

Kişisel özerkliğin yalnızca değerli bir yaşam tarzı olduğu, onu seçenler için değerli olduğu, ama onu reddedenler için de daha kötü olmadığı görüşü lehine konuşmak için güçlü nedenler vardır. Onların çürütülmesi, özerkliğin, onu golf oynamak ya da hemşire olmak gibi sıradan değerli seçeneklerden ayıran özel niteliklerini düzgün bir şekilde anlayabilmek için önemlidir.

İlk olarak, her zaman yavaş hareket eden bir zehir olan değerlerin şeffaflığı tezi vardır. Eğer bir kişi özerk olmak istemiyorsa, o halde özerk olmak onun iyiliğine katkısı olacağına inanmadığı için nasıl katkı sağlayabilir. Bu konuda daha başka bir şey söylemeyeceğim. İkincisi, özerkliği kendisine uygulamak cezbedicidir. Özerk kişinin yaşamı, kendisine açık olan çeşitli seçenekler arasından özgürce seçilmiş uğraşlardan oluşur. Özerklik bunlardan biri değil midir? Onun yaşamındaki değeri, onsuz bir yaşama karşı özgürce seçilmiş olmasına dayanmaz mı? Son olarak, en ciddi bilmece şudur; bir kişinin iyiliğinin koşullarının geniş oranda uğraşları ve hedefleri tarafından belirlendiği tartışılmıştı. Eğer özerk olmayı tercih ederse o halde bu onun hedeflerinden biri olur ve iyiliğine katkıda bulunur. Fakat kendisi tarafından istenmiyorsa, ona bir iyilik yapmaktan acizdir.

Son iki sav, özerkliği, bir kişinin sahip olabileceği hedeflere ve uğraşlara benzetmeye dayanır. Çürütülmeleri, özerkliğin bir proje ya da hedef olmadığını göstermekten oluşur. Önceki kısımlarda açıklandığı gibi, bir kişi kendisini belli bir şekilde idare ediyorsa (yaşamda süzülüp gitmiyor, seçeneklerinin farkında, vs.) ve belli bir çevrede yaşıyorsa, bağımsızlık koşuluna saygı gösteren, ve onu yeterli kapsamda seçeneklerle donatan bir

çevrede yaşıyorsa, özerk yaşıyordur. Özerk yaşam, bir tercih özgürlüğü seçeneğinin mevcudiyetine dayanmaz. Kişinin çevresi ve kültürünün genel yapısına dayanır. Özerkliği destekleyen bir çevrede yaşayanlar için özerk olmaktan başka bir tercih yoktur; böyle bir toplumda var olmanın başka bir yolu da yoktur. Bu önermeyi savunmadan önce, bırakalım özerkliğin bir derece meselesi olduğu hatırlatıcısı tarafından nitelensin. Özerkliği abartan kültürlerde yaşayanlar için bile özerkliklerinin seviyesini en üst düzeye çıkarmak her zaman en iyisi değildir. Tek iddia ettiğim, iyiliklerinin, temelde özerk bir yaşama sahip olmayı içeren çevrelerinde kendi yerlerini bulma yeteneklerine dayandığıdır.

İyiliğimiz hedeflerimize dayandığından, ve hedefleri takip etme yeteneğimiz toplumlarımızın toplumsal şekilleriyle sınırlandığından, özerkliği genişleten bir kültürün özerk yaşam lehinde eğilebileceğini görmek kolaydır. Bir kişi için özerk yaşamın cazibesinden sakınmayı çok daha zor hale getirebilir. Fakat, kişi merak edebilir, dolayısıyla bu, böyle bir toplumda özerk olmayan başarılı bir yaşam ihtimalinin olmadığı anlamına mı gelir? Ne de olsa özerk kişi, ne olduğuyla değil nasıl o hale geldiğiyle dikkat çeker. Fakat olduğu şeyde, nasıl öyle olduğuna bakmaksızın, başarılı olursa yaşamı zenginleşir. Bu yüzden, özerklik araçsal olanlar hariç, onu hedefi olarak takip etmeyen kişilerin iyiliğini etkileyemez. Bu savdaki hata şu varsayımda gizlidir; bir çevre, özerkliği, bireylere yeterli olanaklar sağlayarak desteklerken, bu gerçek, onun sağladığı olanakların tabiatını etkilemez. Bunların dahası da vardır, ama onların kendisi, her kişinin yaşamdaki yolunun (iş, evlilik, konut) gelenekler ya da üstleri tarafından belirlendiği geleneksel bir toplumda mevcut olabilecek fırsatlarla aynıdırlar. Durum, bunun aksidir. Özerkliği destekleyen bir kültür, fertlerine özerk olmayan çevrede alınamayacak olanaklar sunar, ve ikincisinde mevcut olan çoğu olanaklardan yoksundur. Bu da yine bir derece meselesidir. Çok az olanak, özerkliği destekleyen bir çevre dışında hiç var olamaz, ve pek çok az diğerleri de onun içinde var olamaz. İki tür çevre arasındaki fark, birindeki tek tip fırsatların baskınlığı ve diğerindeki farklı türden olanaklardır.

Evliliğe yönelik Batı tavrındaki değişimi düşünün, önceden kararlaştırılmış evliliklerin norm olmasından, evleneceklerin birbirlerini seçmesi gerektiği genel adetine olan değişimi. Değişim öyle ileri gitti ki, her ne kadar masum olsa da bir aile tarafından eş seçimini etkileme girişimi olarak görülebilecek herhangi bir davranışa kaş çatılır. Aileler çocuklarına evlilik için aday olmaya uygun yaş ve durumda herhangi birini tanıştırmadan önce çok dikkatli olmak zorundadır. Önceden ayarlanmış evliliklerden uzaklaşmak, evlilik bağının doğasını derinlemesine etkiler. Özgür eş se-

çimi, eşlerin birbirlerinden ve onların ilişkilerinden neyin beklendiğini belirleyen adetlerden olan beklentilerini belirlemede büyük bir unsurdur. Kendi-tercihli eşleşme olarak evlilik değişimi, kişisel özerkliği artırmıştır. Fakat bunu, başka türlü değişmeyen bir ilişkinin üzerine, harici bir özgür tercih düşüncesini baskılayarak yapmamıştır. Faaliyet alanını kısıtlayan bir ilişkiyi, ilişkinin yapısını belirlemede bireysel tercihe çok daha büyük yer veren bir ilişkiyle değiştirerek yapmıştır bunu.

Birçok ülkedeki daha yakın zamandaki değişimler ve eğilimler yalnızca eş seçimini değil, ayrıca hiç evlenip evlenmemeyi seçmeyi, evlenmeden birlikte yaşamayı, vs. de meşrulaştırıyor. Bu değişimler kesin değildir ve tamamlanmamıştır. Bazı eğilimler, örneğin büyük aileler, ya da açık evlilikler kaybolabilir. Diğerleri, örneğin eşcinsel aileler, kalıcı olabilir. Bu gelişmelerin sonuçlarına dair net bir bakışa sahip olmak için henüz çok erken. Fakat bir şey kesinlikle söylenebilir. Bildik tek eşli heteroseksüel ailelere yeni seçenekler eklemekle sınırlandırılmayacaklar. Bu ailenin yapısını değiştirecekler. Eğer bu değişimler kültürümüzde kök salarsa, o zaman ailevi evlilik ilişkileri kaybolacak. Bir anda ortadan kalkmayacaklar. Bundan ziyade biraz daha farklı bir toplumsal şekle dönüşeceklerdir, bu da birçok bağlanma şeklinden biri olduğu ve bağlanmanın kendisinin çok daha kolay ve yaygın olarak feshedilebilir olduğu gerçeğini cevaplar. Tüm bu etmenler geleneksel evlilikte neyin münasip olup bekleneceğini belirleyen yapıcı adetlere yavaş yavaş girer ve onun önemini dönüştürür.

Benzer bir şekilde, iki toplumda belli zanaat ve uzmanlıklara dair yetenekler ve teknoloji tıpatıp aynı olabilse bile, bunlardan herhangi birini takip etmenin önemi, herkesin ailelerinin ayak izlerini takip ettiği bir toplum ile emeğin serbest dolaşımına izin verilen bir toplum içinde büyük ölçüde değişir. Çalışmaya karşı tavırlar, ondan beklentiler, ve çalışmanın bir insanın hayatındaki rolüne dair anlayışlar genelde kaçınılmaz bir şekilde farklı işlerin özgürce seçilip seçilmediğine bağlıdır. Bu yüzden bu işlerin tam tabiatı ve değeri, özerkliği destekleyen bir çevrede var olup olmadıklarına dayanır.

Aileler ve çocukları arasındaki ilişkiler, eşlerin seçimine dayanmayan bir ilişki örneğidir. Bir çevrenin özerkliği destekleyici olabileceği ve yine de tercihe dayanmayan şekiller içerebileceğini gösterir bu (çevresinde hangi olanakların mevcut olduğuna dair kimsenin tercih hakkı olmadığı gerçeğinden çok ayrı olarak). Burada bile tercihin ilişkilerin içine daha fazla sürüklenme eğiliminde olduğunu kabul etmek zorundayız. Aileler çocuk sahibi olup olmayacaklarına ve ne zaman olacaklarına, ve bir dereceye ka-

dar hangi çocuğa sahip olacaklarına dair daha fazla kontrol sahibidirler. Doğum kontrol yöntemleri, kürtaj, evlat edinme, tüp bebek ve benzeri tedbirlerin yaygın kullanımı, tercihi artırdı ama bunun yanında aileler ve çocukları arasındaki ilişkileri de etkiledi. Artan tercihlerin ailelerin yapısı üzerindeki etkisi yalnızca hissedilmeye başlandı.

Benim gibi kişisel özerkliğin değerine inananların tüm ilişki ve uğraşlarda kişisel tercihin genişletilmesini arzulamak zorunda olduğunu düşünmek bir hata olur. Kişisel özerklik inançlarıyla tutarlı olarak bu sürecin bir son bulmasını ya da tersine çevrilmesini diliyor olabilirler. Kişisel özerkliğin değeri yaşamın bir gerçeğidir. Toplumsal şekilleri hatırı sayılır bir dereceye kadar bireysel tercihlere dayanan bir toplumda yaşadığımızdan, ve seçeneklerimiz toplumumuzda mevcut olanlarla sınırlı olduğundan, yalnızca başarılı bir şekilde özerk olabilirsek zenginleşebiliriz. Bunu çeşitli derecelerde yapabiliriz. Bazıları, yaşamlarının daha fazlasını, tercihin daha kısıtlı olduğu alanlara, mesela ailelik gibi, temellendirebilir. Diğerleri yaşamlarında doğaçlama yaşayabilir ve ortak şekilleri, içlerindeki tercih derecesini en alt düzeye indirmek için değiştirebilir. Fakat nihayetinde özerkliği geliştiren bir kültürde yaşayanlar yalnızca özerk olarak zenginleşebilir.

Özerkliğin değeri tercihe dayanmaz, belirtilen çok sınırlı derece hariç. Önceki ifadelerde baştan sona, tabii ki özerk bir yaşamın doğası gereği kötü ya da kıymetsiz olmadığı ya da olması gerekmediğinin genel olarak anlaşılmış olduğunu farz ediyordum. Eğer öyleyse, biri özerk olarak zenginleşemez. Fakat benim savım özerkliği değerli, ama yalnızca birçoğu arasından bir seçenek kabul edenlere yönelikti. Onların hatası, özerklik koşullarının onun genel yapısını etkileyen toplumun bütün bir değerler sisteminin merkezi yönünü ilgilendirdiği dereceyi göz ardı etmesindedir. Özerklik koşulları bir toplumun toplumsal şekillerine bağımsız bir unsur eklemez. Onun toplumsal şekiller yığınının yapısının merkezî bir özelliğidirler.

Şimdi kişisel özgürlük düşüncesine revizyonist iddianın gücünü ve nihai başarısızlığını açıkça görebiliyoruz. Özerkliği, özgürlüğün katı bir şekli olarak kabul edersek, iddianın gücü fazlasıyla aşikârdır (Bir sonraki bölüm siyasal özgürlüğe eğilecek ve özgürlük ve özerklik arasındaki ilişkilere dair daha ileri tartışmalar içerecektir). İncelememiz, özgürlüğün bağımsız ayrı bir düşünce olmadığı, özgürlüğün değerli yaşam şekillerinin takibinden oluştuğu, ve değerinin bu takibin değerinden türediği görüşünü sağlamlaştırmaz mı? İncelememiz kesinlikle özerkliğin değerli seçeneklerin mevcudiyetiyle bağlı olduğunu gösterir. Ama o seçeneklerin belli yönlerine

yoğunlaşır, özerkliğin koşullarını oluşturanlar olarak tanımladıklarımıza, şimdiki bölümde gördüğümüz gibi onlarla bağlı olanlara. Fakat özerkliğin ayrılamazlığı onun farklı bir düşünce olmadığı anlamına gelmez. Onun farklılığı, bağlı olduğu değerli yaşam şekillerinin özüne bir bağlılığı olmadan tanımlanması gerçeğiyle belirtilmiştir.

Özerklik farklı bir düşüncedir, ve fertlerine sundukları uğraşlar ve olanakların diğer yönleri ile de hatırı sayılır derecede ayrışan farklı toplumlarda takip edilebilir. Elbette, özerklik değerli yaşamların çeşitli başka şekilleriyle tutarsızdır. Bireysel tercihe yeterince yer bırakmayan toplumsal şekilleri destekleyen toplumlarda edinilemez. Fakat yukarıda belirtilen genel koşullara uyan herhangi bir toplumsal şekiller dizisiyle uyumludur. Onda, ayrı bir düşünce olarak düşüncenin farklılığı yatar, her ne kadar herhangi bir çevrede edinilemeyen bir düşünce olsa da.

d. Değer Çoğulculuğu

Ahlakî çoğulculuk, farklı erdemleri örnekleyen ve uyumsuz olan çeşitli yaşam şekilleri ve tarzları olduğu görüşüdür. Yaşam şekilleri ya da tarzları, eğer insan doğasına dair mantıklı varsayımlar göz önünde bulundurularak aynı yaşamda normal olarak örneklenemezlerse uyumsuzdurlar. Bir insanın hem ideal bir öğretmen hem de ideal bir aile insanı olmasını durduracak hiçbir şey yoktur. Fakat bir kişi normal olarak hem hareketli hem de sakin bir yaşam süremez, geleneksel olarak tanınan zıtlıkları kullanmak gerekirse, bir kişi hem bir rahibenin tüm erdemlerine hem de bir annenin-kilere sahip olamaz. Ahlakî ya da değer çoğulculuğunu kurmak için, yine de uyumsuz ama ahlakî olarak kabul edilebilir yaşam şekillerinin çoğulluğunun varlığı yeterli değildir. Ahlakî çoğulculuk, yalnızca uyumsuz yaşam şekillerinin ahlakî olarak kabul edilebilir olduğunu iddia etmekle kalmaz, ayrıca her biri kendi uğruna takip edilebilen ayrı erdemler gösterdiğini de iddia eder. Eğer hareketli ve sakin yaşamlar yalnızca uyumsuz değilse, ayrıca ayrı erdemler de sergiliyorsa, o halde tam ahlakî mükemmeliyet erişilemezdir. Kişi hangi yaşam şeklini takip ederse etsin, yalnızca farklı ve uyumsuz yaşam şekillerini takip eden kişilerde mevcut olduklarından, bazı erdemler kişiden kaçar. Ahlakî çoğulculuğun bu tanımları, çoğu zaman, en azından kısmen yaşam şekli kavramının belirsizliğinden, şüpheyle karşılanır. Bir yaşam, başka bir yaşam şeklinin timsali olmak için bir diğerinden ne kadar farklı olmak zorundadır? Soru cevaplanamaz görünüyor, çünkü uygun bir ilişki denemesinden mahrumuz. Gerçekten de "bir yaşam şekli"

ifadesinin kullanıldığı ya da kullanılabileceği tüm amaçlara uygun olacak bir ilişki denemesi yoktur. Fakat gereksinim duyduğumuz ilişki denemesi basit olduğundan bunun önemi de yoktur. Ahlakî ya da değer çoğulculuğunu anlama amacıyla, yaşam şekilleri ahlakî özelliklerinde farklılaşırlar.

İki yaşam eğer farklı yaşam şekillerine ait sayılacaksa, sergiledikleri erdemlerde, ya da onlarda sergiledikleri derecelerde farklılaşmak zorundadır. Eğer normal şartlar altında yaşamı o türden olan bir kişi, sahip olduğu bir erdemi ya da yaşamında var olduğu derecesini feda etmeden, ek erdemler edinerek veya herhangi bir erdeme sahip olduğu dereceyi geliştirerek iyileştiremiyorsa, yaşam şekli en üst düzeydedir. Değer çoğulculuğuna inanç, en üst düzeyde birçok yaşam şekli olduğuna inançtır. Ahlakî çoğulculuk, bu şekilde tanımlanan haliyle zayıf ahlakî çoğulculuktur. Takip eden üç iddiadan bir ya da daha fazlasının eklenmesiyle güçlendirilebilir (ve onları daha inceltmek ve bir kez daha bölmek için daha ileri yollar vardır). *Birincisi*, uyumsuz erdemler, tamamen her bireye göre sıralanmamıştır. Yani, her kişi için tüm uyumsuz erdemlerin katı bir şekilde ahlakî değerine göre düzenlenebilmesi, bu sayede onun için en yüksek kıymete sahip olanını takip etmesi, ve bunu yapamamasının onu diğer uyumsuz ahlakî değerleri takip etmedeki başarısına bakmaksızın ahlakî bir çarpıklıkla bozması gibi bir durum yoktur.

İkincisi, uyumsuz erdemler, tam olarak, ahlakî kıymetin kişisel olmayan bir kıstasına göre sıralanmamıştır. Birinci koşul sağlansa bile, halen şunu iddia etmek mümkündür; eğer askersem ve bronzdan yapıldığım için cesarette üstünsem, üzerimde bir ahlakî bozukluk olmamasına rağmen, cesaretle uyumsuz olanlara ve yalnızca altından yapılmış olanlara açık olan diyalektikte üstünlük, bireylerin yaşam yapısı ya da koşullarıyla ilişkili olmayan bazı ahlakî ölçütlere göre daha üstün bir üstünlüktür. İkinci tez, böyle kişisel olmayan katı uyumsuz erdemler düzenlemesinin mümkün olduğunu inkâr eder.

Üçüncüsü, uyumsuz erdemler, farklı temel kaygıları örnekler. Ortak bir kaynaktan ya da ortak nihai ilkelerden türemezler. Bazı iki aşamalı ve dolaylı faydacılık şekilleri, ahlakî olarak zayıf anlamında çoğulcudur, ve ahlakî çoğulculuğun ilk iki güçlü şeklini kabul ederler. Fakat üçüncüyle uyumsuzdurlar.

Yukarıda açıklanan değer çoğulculuğunun zayıf olduğu bir nokta daha vardır. "Ahlakî", burada, bütün bir iyi yaşam sanatını çevreleyen geniş

bir anlamda kullanılmıştır, Mill'in hiç söylemeyeceği gibi.[14] Aslında tüm değerleri çevreleyen bir anlamda kullanılmıştır. "Ahlakî değer" ifadesini tutmadaki amaç, değerlerden bahsetmekten ziyade, iki muhtemel yanlış anlamadan sakınmak içindir. İlk olarak, "değer" bazen görecelendirilmiş bir anlamda kullanılır, neyin değerli olduğunu değil, bazı kişi, kitle, kültür, vs. tarafından neyin değerli tutulacağını belirtmek için. İkincisi, bazı insanlar bazı türden değerlerin, örneğin estetik olanların, eylem için hiçbir neden sağlamadığını, yalnızca takdir için uygun olduklarını savunurlar. Bu bölümde "değer" görecelendirilmemiştir ve eylem nedenlerinin varlığını oluşturdukları ya da ifade ettikleri anlaşılır.

Son bölümün savı, bahsettiğimiz tüm özellikleri birleştirerek güçlü çoğulculuğu destekler. Kıyaslanamazlık, güçlü çoğulculuğun ilk iki anlamını destekler ve üçüncüyü çok makul hale getirir. Değerin toplumsal şekillere bağımlılığı, kendi içinde tüm üç güçlü çoğulculuk koşulunu destekler. Belli toplumsal şekillerin varlığı, herhangi bir bakış açısından herhangi bir kapsamlı sıralama girişimini engellemesi muhtemel, ve herhangi bir altta yatan birleştirici kaygının varlığını en olasılıksız yapması olası bir meseledir.

Eğer özerkliğe değer vermek, kişiyi, karşılığında güçlü çoğulculuğu varsayan değer yaratımına bağlıyorsa, o halde özerkliğin değerini varsayarak kişi güçlü değer çoğulculuğunu kanıtlayabilir. Bu savı burada daha ileri götürmeyeceğim. Bunun yerine farklı bir yoldan, özerkliğe değer vermenin, kişiyi zayıf değer çoğulculuğuna bağladığını önereceğim (ve buradan itibaren "değer çoğulculuğu" diyerek zayıf çeşitlere atıfta bulunacağım).

Özerklik tercih yoluyla uygulanır ve tercih arasından seçmek için çeşitli seçenekler gerektirir. Seçeneklerin kapsam yeterliliğini karşılamak için, mevcut seçenekler, tercihi mantıklı olarak değiştirebilecek açılardan birbirlerinden farklılaşmak zorundadır. Eğer bir yaşamdaki tüm tercihler bir meyve kâsesindeki tıpa tıp aynı görünen iki kiraz arasındaki tercih gibiyse, o yaşam özerk değildir. Tüm tercihlere nedenler tarafından reh-

14 Bu "ahlakî" kullanımı, Bölüm Oniki'de tanımlanan şekliyle uyumludur. Orada bir etmen kişinin bakış açısından belli nedenlerin normalde ahlaklı kabul edilmediğini yazmıştık. Burada, işlevsel nedeni değerlendirirken, genel olarak, özellikle bir etmen kişinin konumunda olmadan, tüm değerlerin ve nedenlerin ahlakî olduğunu söylüyoruz. Bir etmen kişi için ahlakî olmaktan ziyade kişisel neden olanlar, örneğin çocuğunun refahına olan kaygısı, tarafsız seyirciler için ahlakî nedenlerdir.

berlik edilir ve tercih edene yeterli çeşit sunmak için, farklı seçenekler için nedenler arasında fark olmak zorundadır.

Dahası, yukarıda tartışıldığı gibi, seçenekler ahlakî olarak kabul edilebilir çeşitler içermek zorundadır. Yani ahlakî olarak kabul edilebilir seçenekler, kendileri her birinin lehine konuşan nedenlerde çeşitlenmek zorundadır. Başka bir deyişle, seçilebileceğinden daha fazla değerli seçenek vardır ve bunlar önemli bir şekilde farklı olmak zorundadır yoksa seçeneklerin yeterliliğinin önkoşulu olan çeşitlilik gereklilikleri karşılanmaz.Yukarıda anlatılanların özeti, özerkliğin, bir çatışan değerlendirmeler çeşitliliğini varsaydığıdır. Bir iyilikten vazgeçmek için bir diğerini gerektiren değiş tokuşları içeren tercihleri farz eder. İyilerin takibinde mükemmeliyet, uygun erdemleri sahiplenmeyi içerir. İyilikler yapısında çeşitli ölçütler ya da olanaklar sergileyebilsinler diye çeşitlendiği yerde, onların başarılı takibi farklı erdemler gerektirir. Bir kişi tarafından seçilebileceğinden daha fazla geniş ölçüde farklılaşan yapıda iyiliğin varlığı, bir kişi tarafından mükemmelleştirilebileceğinden daha fazla erdemin varlığından bahseder. Uyumsuz erdemlerin varlığından bahseder, yani değer çoğulculuğundan. Herhangi bir erdemi herhangi yüksek bir dereceye çıkarmadan bir kişi özerk bir yaşama sahip olabilir. Yine de birçok erdemin takibinin ona mümkün olduğu ama hepsini elde edemeyeceği, en azından en üst derecede edememiş olacağı bir dünyada yaşama olanağı sunar. Daha açık söylemek gerekirse, eğer özerklik bir düşünceyse, o halde şöyle bir ahlak görüşüne bağlıyız: Özerkliğe değer vermek, ahlakî çoğulculuğun desteklenmesine yol açar.

15. ÖZGÜRLÜK VE ÖZERKLİK

Bu kitabın ulaştığı siyasi özgürlük öğretisi, son bölümde tartışılan çoğulculuk ve özerklik değerlerine dayanır. Amacım, siyasal özgürlük için güçlü bir savın, kişisel özerkliğin değerinden türetilebileceğini göstermektir. Bu, şaşırtıcı bir sonuç değildir. Bazen, özerklikten yapılan savın, özellikle özgürlük için yapılan liberal sav olduğu, liberal olmayanlar tarafından paylaşılmayan, ve siyasete liberal yaklaşımın ruhunu sergileyen tek sav olduğu düşünülür. Bu bölüm, bu görüşün keşfine katkıda bulunur. Bunu iki yolla yapar.

Birincisi, bazen özerkliğe saygının, devletlerin herhangi bir iyi yaşam kavramını takipten sakınmasını gerektirdiği farz edilir. Başka bir deyişle, özerklik düşüncesi, mükemmeliyetçilik karşıtlığını yansıtan bir siyasal özgürlük öğretisini, siyasetten fikirlerin muafiyetini desteklemek için kullanır. Bölüm Beş ve Altı'da bu görüşlere karşı tartıştım. Şimdiki bölüm bu sonuçları sağlamlaştıracaktır.

Bir başka iyi bilinen liberal özgürlük savı, zarar ilkesine dayanır. İlk defa J.S. Mill tarafından oluşturulan bu ilke zamanımızda güçlü bir savunucu bulmuştur; H.L.A. Hart.[15] İlke, hukukun baskıcı gücünü kullanabileceği tek amacın zararı önlemek olduğunu savunur. Özgürlüğün özerklik temelli ilkesinin en iyi, zarar ilkesine ahlakî temel sağlamakta anlaşıldığını savunacağım. Bu, liberallerin neden bazen zararı önlemek için baskı kullanmaya hevesli olduklarını, aynı zamanda neden başka amaçlarla baskı kullanmayı reddettiklerini açıklar. Bu şekilde bakıldığında zarar ilkesi, bu ilkenin gece bekçisi devleti ideolojisini yansıttığını iddia eden muhtemel yıkıcı eleştirilere cevap vermenin yanı sıra, çeşitli zararların nispi ciddiye-

15 J. S. Mill, Hürriyet Üstüne (On Liberty). H. L. A. Hart, *Hukuk, Hürriyet, ve Ahlak (Law, Liberty, and Morality)*, Oxford, 1963 .

tini anlamaya da yardımcı olur. Aynı zamanda burada zarar ilkesine atfedilen yorumun, bireyselci liberallerin ona verdiği yorumdan farklılaştığı kabul edilmek zorundadır. Esas meselelerle uğraşmadan önce, ilk kısım, genellikle tepeden bakılan bir hoşgörüsüzlük kaynağına işaret eder ve bu kitap bağlamında özel dikkate değer bir kaynaktır bu. Çünkü, çoğulculuğun doğasından gelen bir hoşgörüsüzlük yaratma eğilimine sahip olduğunu karşı konulması gereken bir eğilim olduğunu ileri süreceğim. Kısım 2, özerklik temelli siyasal özgürlük doktrininin ana hatlarını çizer, ve bazı sınırlandırmalara işaret eder. Kısım 3, bu doktrin ve zarar ilkesi arasındaki ilişkileri inceler. Sav, şu soru tarafından yükseltilen bazı meselelere dokunan bir sonraki kısımda devam ettirilir: Siyaset ve hukuk, ne dereceye kadar, ataerkil önlemleri desteklemelidir? Nihayet sonuç kısmı, bizim sonuçlarımızı, aynı sorulara verilen bazı benzer cevaplarla karşılaştırır.

a. Çoğulculuk ve Hoşgörüsüzlük

Bazen değer çoğulculuğunun kendi başına, her ne kadar birçok uyumsuz yaşam şekline onay verse de, hoşgörü değerini kurduğu düşünülür. Buna rağmen bizim sahip olmadığımız ahlakî erdemlere sahip insanları yargılamak ya da taciz etmekten kaçınmak kendi içinde hoşgörü değildir. Ben öyle olmazken, cömert, nazik ya da cesur oldukları için hayran olduğum ve saygı duyduğum insanlara hoşgörü gösteremem. Hoşgörü, bir kişiyi yargılama, taciz etme, zarar verme ya da istenmeyen bir şekilde tepki verme hevesinin ya da arzusunun bastırılması ya da durdurulması demektir. Fakat bu bile henüz hoşgörünün özünü yakalayamaz. Her ne kadar cesur, cömert ve nazik kişileri yargılama hevesinde olsam da onlara hoşgörü göstermem ve kendimi durdururum, çünkü arzularımın tamamen kötü olduğunun farkına varırım.

Hoşgörü, yalnızca hoşgörülü kişi tarafından kendi içinde arzulanabilir diye düşünülen arzuları, hevesleri ve suçlamaları durdurabildiğinde ayırt edici bir ahlakî erdemdir. Yalnızca ve yalnızca bir kişi, bir diğerine, hak ettiğini düşündüğü zararı verme ya da canını yakma arzusunu bastırabildiğinde doğal olarak hoşgörülü olur. Hoşgörünün en açık hali, gerekçeli olsa da olmasa da, kişinin adaletsizlik ya da başka bir tür ahlakî kötülük gördüğü yerde, veya bundan ziyade bu özellikte algıladığı bir davranış gördüğü yerde öfkesinden sakındığı durumdur. Bir kişinin hoşgörüsüz olup olmaması onun eylem nedenlerine dayanır. Himmler, Hitler'i öldürmediğinde ona hoşgörü göstermedi. Fakat bir Nazi-karşıtı, yanlış kavranmış

olan, insanların yaşamalarına onlar yanlış yoldayken bile izin verme vazifesi hissinden dolayı, onun yaşamını bağışlayabilirdi. Dikkat edin, hoşgörüyle hareket etme iddiası, her ne kadar aslında öyle olmasa bile, belki de bu koşullarda hoşgörü yersiz olduğundan kişinin eyleminin gerekçeli olduğunu iddia etmektir.

Hoşgörülü kişinin görüşünün, hoşgörülü olarak kendi içinde arzulanabilir olan bir hevesten kendini alıkoymak olduğunu vurguladım. Tipik vakalar, hoşgörüsüz heveslerin yanlış bir eyleme tepki olduklarından kendi içinde arzulanabilir olduklarıdır. O halde yalnızca yanlış ve kötü olanların hoşgörülebileceği, hoşgörü kavramımızın bir parçası mıdır? Bu konudaki birçok yazar böyle kabul eder. Fakat bu görüş haksız görünür. Elbette, bir kişi diğerlerini erdemlerinden dolayı hoşgöremez. Fakat onların sınırlarına hoşgörü gösterebilir. Bir kişi bir başkasının kasti konuşma tutumuna hoşgörü gösterebilir ya da onun her meseleyi yavaş ve yöntemli değerlendirmesine ve benzerlerine. Tüm böyle vakalarda hoşgörü gösterilen ne yanlıştır ne de kötü olmak zorundadır. Belli bir başarının yoksunluğudur bu. Bu, kılı kırk yarma girişimi değildir. İnsanların belli erdemlerden ya da başarılardan yoksun olması, başka ve uyumsuz erdemler ve başarılara sahip olmalarından olabilir ve çoğu zaman öyledir. Başkalarının kısıtlamalarına hoşgörü gösterdiğimizde, bunların, onların erdemleri ve kişisel kuvvetlerinin öte tarafı olduğunun farkında olabiliriz. Bu, gerçekten de onlara hoşgörü göstermemizin nedeni olabilir.

Hoşgörü o halde, kendi içinde ahlaken değerli olan ve o kişiye ya da yaşamının bir özelliğine karşı bir hoşnutsuzluk ya da karşıtlığa dayanan, bunların ondaki sınırlamalar ya da eksiklikleri temsil ettikleri yargısını yansıtan, o kişinin bildiği gibi yapmasına izin vermek ya da onun bazı olanakları kazanması ya da koruması için, muhatabınca muhtemelen istenmeyecek bir davranışın ya da öyle davranmak için bir hevesin zapt edilmesidir.[16]

Hoşgörünün bu açıklaması, siyaset teorisi üzerine yazında en yaygın olan görüşten iki yönde sapar. Benim açıklamam dört özelliğe dayanır. İlki, yalnızca davranışın yöneltildiği kişi tarafından istenmeyen davranışın ya da normalde istenmeyen olarak görülen davranışın hoşgörüsüz davranış olduğudur. İkincisi, bir kişi yalnızca hoşgörüsüz olmamak hevesinde değilse ya da ayartılmadıysa hogörülüdür. Üçüncüsü, bu heves o davranışa,

16 Daha önce P. M. S. Hacker'in benim dikkatimi çektiği gibi, merhamet bazen hoşgörünün özel bir durumudur. Bir kişi merhametten hoşgörü gösterebilir.

yapıya veya o nesnenin varlığının bir özelliğini sevmemeye veya ona karşıtlığa dayanır. Son olarak, hoşgörüsüz heves, kendi içinde en azından onu deneyimleyen kişinin gözlerinde kıymetli ya da arzulanabilirdir. Siyaset teorisyenleri, bir düşmanca tepki üzerine, hoşgörüsüzlüğün tek muhtemel tezahürü olarak yoğunlaşma eğilimindedir: zor kullanımı. Örneğin, düşmanca bir görüşün dile getirilmesinin hoşgörüsüz bir davranış olabileceği düşüncesine dirençlidirler. İkincisi, yukarıda gözlemlendiği gibi, sıklıkla şöyle düşünülür; bir kişi, başkasını ya da onun davranışını yanlış ya da kötü olarak yargılarsa kendisi o kişi ya da davranışa karşı hoşgörülü olabilir. İlk noktayla ilgili çok az şey söyleyeceğim. Eğer yalnızca zorlayıcı müdahalelerin hoşgörüsüz kabul edildiği bir hoşgörüsüzlük kavramı varsa, o halde bu sıradan bir hoşgörüsüzlük kavramı değil siyaset teorisyenleri tarafından belli bir bakış açısını ifade etmek için geliştirilendir. Bu bakış açısını paylaşmak için bir neden görmüyorum. Hoşgörü ve hoşgörüsüzlük fikirleri, davranış türlerini nedenleri ve hedefleri ile tanımlarlar. Kullanılan araçlarla tanımlamazlar onları. Bunu söylemek, tüm hoşgörüsüzlük açılımlarının ya eşit derecede kabul edilebilir ya da eşit derecede kabul edilemez olduğunu söylemek değildir. Bu yalnızca, eylemleri, dürtülerin vardığı araçlarla değil de, dürtülerinden yola çıkarak tanımlayan kavramlar olduğuna işaret etmek içindir.

Yalnızca kötünün ya da yanlışın hoşgörülebileceği görüşünü reddetmek için olan nedenleri zaten açıklamıştım. Hoşgörüsüzlüğün insanların engellerine doğrultulabileceği ve bunların o kişilerin sahip olduğu bazı diğer erdemlerin yönleri olabileceği gerçeği, değer çoğulculuğuna inananlar için özel önem kazanır. Çoğulculuk ve hoşgörü arasındaki bağı sağlar.

Bu bölümde daha sonra, sınırlar dâhilinde, kişisel özerkliğe saygının, rahatsız eden ya da kötü eylemlere de hoşgörü göstermeyi gerektirdiğini savunacağım. Fakat hoşgörü, diğer insanların ahlaken kabul edilebilir zevkleri ve uğraşlarına karşı hoşgörüsüz olan hevesleri, kendileri değerli olsa da engellediği zaman, iyi ve değerli de olabilir. Bu şekliyle çoğulculuğun, hoşgörünün çağrıldığı durumlara neden olmasına gerek yokken, bazı çok yaygın çoğulcu ahlakların bunu yapmasına gerek vardır. Bunlara rekabetçi çoğulcu ahlaklar diyelim (çoğulcu olmayan rekabetçi ahlaklar da vardır ama bunlar bizi ilgilendirmez).

Rekabetçi çoğulculuk yalnızca ayrı ve uyumsuz ahlakî erdemlerin geçerliliğini kabul etmez, ayrıca insan doğası göz önünde bulundurulunca diğer erdemlere hoşgörüsüzlüğü cesaretlendirme meylindeki erdemlerin de geçerliliğini kabul eder. Yani, rekabetçi çoğulculuk, normalde, eğer

kişiler eşit derecede geçerli belli başka erdemlere sahiplerse, diğer insanlardaki kaçınılmaz olan belli kısıtlamaların acısını çekmeme eğilimine yol veren erdemlere sahip olunmasının değerini kabul eder. Heyetlere başkanlık ederek ve işleri hallederek mükemmelliği sağlayan karakter özellikleri, bu bakış açılarını uzlaştırma ve kişisel farklılıkların üstesinden gelmeyi de içerdiğinde, bu karakter özellikleri insanları, bir davaya kendini kararlı bir şekilde adamaya karşı hoşgörüsüz yapma eğilimindedir. Ve egemen olması en yaygın çoğulculuk şekillerinin rekabetçi türden olduğunu öneren daha birçok başka örnek vardır.

Bu nokta özerinde durmaya değer, çünkü çoğu zaman yanlış anlaşılır. Hoşgörüsüz eğilimlerinin durdurulması gerektiğinin farkına varan insanlar, sadece ifadelerinden ziyade, kendi içlerinde kötü oldukları sonucuna da varabilir. Eğer öyle olsalardı, onları durdurmak için hiçbir hoşgörü erdemine başvurulmazdı. Bu nokta, insanların engellerine hoşgörü göstermeye uyduğu kadar, onların kötü eğilimlerine hoşgörü göstermeye de uyar. Bir başkasının alçaklığı ya da kabalığına karşı hoşgörüsüz olma heveslerimde basitçe yanlış değilim. Bunlar haklı olarak hoşgörüsüz yanıtları tetikler. Onlara bu şekilde tepki göstermeyen bir kişi, ahlakî hissiyattan yoksundur. Yine de bu, engellenmesi gereken bir yanıttır. Bu görüş, belli bir ahlakî çatışma kavramı farz eder. Bazı çatışmaları, iz bırakmaksızın her şeyin düşünülmüş olduğu yargısına yol veren çatışan kısmî yargılardan ziyade, bağımsız ahlakî düşünceler arasındaki gerçek çatışmalar olarak kabul eder. Dahasında, bazı ilk bakışta ahlakî yargıların, ve yalnızca sonuçlandıran yargıların değil, uygun duygusal ya da tavırla ilgili keşisenlere ya da bileşenlere sahip olabileceğini farz eder. Ahlakî yargıya uygun duygusal yanıt sorusu, ahlak felsefesi üzerine çoğu alan yazında halen nispeten ihmal edilir. Belli yargıların uygun duygusal yanıtlarla birlikte olması gerektiği genellikle kabul edilir. Şükran, üzüntü, sinir, pişmanlık, suçluluk, ve birçok diğer hisler, anlamlı ahlakî yaşamlarda önemli bir görev üstlenir. Sık görülen üstü kapalı bir varsayım, onların yalnızca kesin yargılara düzgün bir şekilde eklendiğidir. Eğer birinin kesin yargısı bir diğerinin bilerek ya da düşünmeden yanlış yönde olduğu ise, kişi sinirlilik hissedebilir ve belki ayrıca sergileyebilir. Fakat genel yargı onu suçlamadan azlediyorsa, o halde davranışının bazı yönlerinin itici olduğu gerçeği ona karşı iticilik beslemeyi gerekçelendirmez. Bu ahlakî psikolojide bir hatadır. Ahlakın çeşitli alanlarındaki yargı ve hisler arasındaki samimi bağlantıyı küçümser. Ahlakî çatışma gerçeğini tanıyan kişiler, bir eylemin içsel olarak kötü olduğuna dair yargının, örneğin, her şey düşünüldüğünde gerekçeli olduğu kesin

yargısıyla uyumlu olduğunu savunur. Hem gerekçeli hem de içsel olarak kötü olabilir. Eğer duygular bazı ahlakî yargılara eklenebiliyorsa ilk bakışta yargılara da eklenebilir. Kesin yargılar, sadece ilk bakışta olanlar arasında hüküm verir. Hangi ilk bakışta yargıların bu durumda daha fazla ağırlık kapladığı ya da öneme sahip olduğunu ilan ederler. Sözkonusu eylem hakkındaki ahlakî tahminimize somut bir renk eklemezler. Eğer duygusal yanıtlar, meşru olarak yalnızca kesin yargılara eklenebilirse, yalnızca farklılaşmamış onay ya da itiraz hisleri olabilirler. Ahlakî hislerin tam kapsamı sadece ilk bakışta yargılara eklendiklerinden anlaşılır. Cesur eylemlere hayranlık duyarız, cömert olanları samimi buluruz, acımasız hareketlerden iğreniriz, vs. genel olarak gerekçeli olup olmadıklarına bakmaksızın. Ya da, bağlandıkları yargının hükümsüz kaldığı ve bu koşullarda acımasız, itici ya da canice eylemlerin gerekçeli hale geldiğinin bir defa oluşturulmasıyla bu duyguları silmemiz beklenemez. Ahlakî çatışmaya inanç şu anlama gelir, gerekçeli olması, onu bu çekici olmayan özelliklerden mahrum bırakmaz. Buna ilaveten, alakalı duyguları yeteneklerinden mahrum bırakmak zorunda da değildir. Bunlar içten ve köklü ahlakî duygu çatışmalarıdır, tıpkı ahlakî nedenler çatışmalarının olduğu gibi.

Tüm geçerli çoğulculuk şekillerinin rekabetçi olması muhtemeldir. Bunun başarısızlığıyla, özerklik ideali tarafından gerekli kılınan değerli seçenekler çeşitliliğinin, yalnızca rekabetçi değer çoğulculuğuyla karşılanabilmesi muhtemeldir. Birçok kişinin sahip olduğu yeteneklerin çeşitliliğini göz önünde bulundurunca bu görüş makuldür. Ahlakî yaşamın yalnızca insan toplulukları içinde mümkün olacağını ve bunun topluluğun tüm fertlerinin özerk olabilmesi için geliştirilmesinin mümkün hale getirilmesi olan hacim çeşitliliğinin bireysel özerkliği sağlamak için gereken çeşitlilikten daha büyük olduğu anlamına gelir. Bu, hem insanlar arasındaki genetik farkların hem de çeşitlilik ve iş dağılımı için toplumsal ihtiyaçların insanlar arasında yetenek farklılıklarına yol açmasının sonucudur. Tüm normal kişilerin ahlakî araçlarla özerkliği elde etmesine olanak sağlayan ahlak tarafından izin verilen çeşitli yaşam şekilleriyle ilgili ahlakî erdemlerin, birçoğu diğer kabul edilebilir yaşam şekillerine karşı hoşgörüsüzlüğe yol açacak karakter özelliklerine dayanması çok muhtemeldir. Tüm bu yaşam şekilleri yalnızca ahlakî olarak meşru değildir, ayrıca eğer tüm kişiler özerkliğe sahip olacaksa mevcut olması gerekenlerdir de. Bu yüzden, rekabetçi değer çoğulculuğunu gerekli kılarak özerkliğe saygı, ayrıca hoşgörü için gerekliliği de kurar.

İnsan doğası göz önünde bulundurularak, özerkliğin yalnızca rekabetçi çoğulcu ahlakı destekleyen bir toplumda gerçekleştirilebileceği var-

sayımım reddedilse bile varsayımın insan doğasının yanıltıcı bir görüşüne dayandığı, belki de çok karamsar olduğu düşünülse bile, özerklik ve çoğulculuğun çatışma olmadan da mümkün olduğuna inanılsa bile, yukarıdaki sonuç yine de sarsılmaz. Bu iyimser varsayımlarda bile, rekabetçi çoğulculuğun, var olduğu yerde, özerkliğin gerçekleştirilmesine katkıda bulunduğu bir durum yine de vardır. Bu yüzden rekabetçi çoğulculuk bir hoşgörü ilkesi sağlar. Tek değişiklik, daha iyimser varsayımlarda, ilkeye güvenmeyi gerektirmeyecek koşulların olabileceği, onu harekete geçiren çatışmaların ortaya çıkmadığı koşullardır. Bu hoşgörü ilkesini geçersiz kılmaz. Ve tabii ki dünyamızda sadece boş boş geçerli değildir; onu gerektiren koşullar yine de bizimledir.

b. Özerklik Temelli Özgürlük

Bir önceki kısım, özerkliğe saygının gerektirdiği türden rekabetçi değer çoğulculuğunun, değerli ama uyumsuz yaşam şekillerini takip eden insanlar arasında çatışmalar doğurduğunu savunmuştu. Özerkliği güvence altına almak maksadıyla bu yaşam şekillerini mevcut hale getirme gerekliliğini göz önüne alarak, insanların bu çatışmalardaki eylemleri ve tavırlarını hoşgörü ilkeleriyle engelleme gereği vardır. Hoşgörü vazifesi ve parçası olduğu daha geniş özgürlük doktrini, özerkliğe saygı vazifesinin bir özelliğidirler. Kapsamını ve sınırlarını yargılamak için, genel olarak özerklik temelli vazifelerimizin çeşitlerine bakmamız gerekir.

Özerklik, ahlakî olarak değerli olduğundan, herkesin, kendisini ve diğer herkesi özerk yapmak için nedeni vardır. Fakat bu, özerkliğin özel yapısıdır, kişi diğer bir kişiyi özerk yapamaz. Biri atını suya götürebilir ama su içmesini sağlayamaz. Kişi, kendi yaşamının yolunu kendisi belirliyorsa özerktir. Bu başkalarının yardım edemeyeceği anlamına gelmez, ama onların yardımı, genellikle, kişinin özerk olabilmesine olanak sağlayan altyapı koşullarını güvence altına almakla sınırlıdır. Bu, ahlakı özellikle başkasını düşünme şeklinde kabul eden ahlak filozoflarının, özerkliğe, özerk bir yaşam için kapasite olarak yoğunlaşma eğiliminde olmalarının nedenidir. Diğer fertlere karşı bizim vazifemiz çoğunlukla, onlar için kapasite anlamında özerkliği güvence altına almaktır. Bu yazarların hatalı oldukları yer, özerkliğin, kullanımında sahip olan kişinin üretebileceği, bir kapasite olarak değerinin nedenini göz ardı etmeleridir; örneğin sahip olmasına olanak sağladığı özerk yaşamda.

Bir kişinin, bir diğerinin özerk yaşama sahip olması için, ondan uzak durmak ve zorlamaktan ya da yönlendirmekten sakınmaktan başka yapa-

bileceği daha fazlası vardır. Başka bir kişiye yönelik iki tane daha özerklik temelli vazife sınıfı vardır. Biri, özerk bir yaşamın idaresi için gerektirilen iç hacmin yaratılmasına yardımcı olmaktır. Bunların bazıları kavrama gücü, bilgiyi hatırlama ve kullanma, mantık yetenekleri, ve benzerleri gibi idrakle ilgili kapasiteleri ilgilendirir. Diğerleri, kişinin duygusal ve yaratıcı yapısını ilgilendirir. Yine diğerleri sağlık, ve fiziksel yetenekler ve hünerleri ilgilendirir. Son olarak, özerk bir yaşam için zorunlu ya da yardımcı olan karakter özellikleri de vardır. Bunlar istikrar, sadakat ve kişisel bağlar kurma ve samimi ilişkileri sürdürme kabiliyetini içerir. Bir başkasına karşı özerklik temelli vazifelerin üçüncü bir türü, onun içinden seçebileceği yeterli seçenek çeşitliliğini yaratmayı ilgilendirir.

Beklenildiği gibi tüm bu vazifeler, temelleri özerk yaşamın değerinde olsa da, özerkliği bir kapasite olarak güvence altına almayı hedeflerler. Özerkliğin değerinin genel farkındalığını ilerletmek dışında kişinin yapabileceği çok az şey vardır. Yine de özerklik ilkesinin, (bu ilkeye, insanların tüm insanlar için özerklik koşullarını güvence altına almasını gerektiren bir ilke olarak hitap edeceğim) özerkliğin bazı savunucuları tarafından tanınan tek vazifeler olan müdâhil olmamanın olumsuz vazifelerinden çok öteye giden vazifeler açığa çıkarması şaşırtıcı değildir. Müdâhil olmama vazifeleri eğer özerklik temelliyse, o halde özerklik ilkesi özerklik temelli vazifelerin de olduğunu düşünmek için nedenler sağlar. Müdâhil olmama vazifelerine yol veren her özerklik nedeni, diğer vazifelere de yol açar, tabii ki çatışan nedenler tarafından etkisizleştirilmezlerse. Böyle eşit güçle karşı koyan nedenlerin bulunması bazen muhtemeldir, ama özerklik vazifelerini yalnızca müdâhil olmamaya sınırlandırmaları hiç olası değildir.

Bu ifadeler özerklik ve özgürlük arasındaki ilişkiyi açıklar. Özerklik iyi bir yaşamın yapıcı bir unsurudur. Bir kişinin yaşamı eğer hatırı sayılır bir noktaya kadar kendi yaratımıysa, özerktir. Doğal olarak özerk kişi, kendi yaşamını kontrol etme ve yaratma kapasitesine sahiptir. Buna ben, özerkliğin kapasite anlamı dedim, çünkü "özerklik" bazen yalnızca bu kapasiteye atıfta bulunmak için kullanıldı. Hem belli zihinsel ve fiziksel yetenekleri, hem de yeterli kapsamda seçeneklerin mevcudiyetini içeren bu kapasite, bazen olumlu özgürlük olarak adlandırılır. Entellektüellerin çatışmalarında slogan haline gelmiş tüm kavramlar gibi bu kavram da dile düşmüş bir şekilde güvenilmezdir. Onu, kişisel özerklik düşüncesi ile ilgili olarak tartışmayı tercih ediyorum, çünkü olumlu özgürlük, değerini, kişisel özerkliğe katkısından alır. Olumlu özgürlük, içsel olarak değerlidir çünkü özerk yaşamın zorunlu içeriği ve gerekli koşuludur. Değeri, kullanımından gelen bir kapasitedir. Bu, onun tanımına dair bir fikir verir.

Bir kişinin olumlu özgürlüğü, onun özerk bir yaşam sürme yeteneğini artıran her ne varsa onun tarafından artırılır. Olumlu özgürlüğün kapsam alanı ve içeriğiyle ilgili tartışmalar, tartışılan unsurun özerkliğe katkısına atıfla yatıştırılmalıdır. Çeşitli eylem yollarının özerkliğe etkisi ölçülemez olduğundan, olumlu özgürlüğe etkileri de böyledir. Bu "belirsizlik", birçok kişinin böyle "karmaşık" kavramlara olan öfkesini ve ciddi teorik ya da siyasi tartışmalara iştirak ettiklerinde bunları kullanmaktan çekinmelerini açıklar. Böyle bir isteksizlik, eğer bu kavramlar ardlarında daha kesin bir şeyi görmemizi engelliyor olsaydı yerinde olurdu. Ancak öyle yapmayıp içsel olarak değerli olan yaşam özelliklerine işaret ediyorlar. İfade ettikleri belirsizlik, nihai bir belirsizliktir. Yani hiç belirsizlik değil de, yaşamda bolca bulunan ölçülemezliklerin bir yansımasıdır.

Olumsuz özgürlük, örneğin baskıdan özgürlük, olumlu özgürlüğün, örneğin bir kapasite olarak özerkliğin, bir yönü olarak görülebilir mi? Bu görüş, yanlış yönlendirmeye eğilimlidir. Özerklik ve olumlu özgürlük, öncelikle yayılmacı hedeflerle, tasarılarla ya da ilişkilerle bağlantılıdır. Özerk kişi, özgür bir şekilde diğer insanlar ve hayvanlarla arkadaşlıklar ve diğer bağlar geliştirir. Fakat şu anda Jones'la konuşmakta özgür olmaması, onun özerkliğini azaltmaz. Özerk kişi, kendi mesleğini ya da zanaatını seçer. Yan tarladaki ağaçları kesme olanağı, özerkliğinden herhangi bir eksilme olmadan ona verilmeyebilir. Başka bir deyişle, özerklik ve olumlu özgürlük, doğrudan nispeten nüfuz edici hedefler ve ilişkilere yönelir ve sadece kişinin daha yayılmacı olanları takip etme yeteneğini etkilediklerinden daha kısıtlı seçenekleri etkiler. Üniversiteye kaydolmak ya da meclis seçimlerinde aday olmak nüfuz edici tercihleri etkileyen belli eylemlere örneklerdir. Kişinin bunlara iştirak etme yeteneğini reddetmek, önemli bir dereceye kadar kişinin kendi mesleğini seçme ve siyasi toplumun tam bir ferdi olarak hissetme yeteneğini azaltmaktadır. Diğer belli eylemler, kişinin özerkliğini hiç de etkilemez. Birinin belli bir dondurma tercihini reddetmek, genellikle o kişi tarafından sahip olunan özerkliğin derecesi açısından önemsiz olarak kabul edilir.

Olumsuz özgürlük ve zorlama tartışmaları, çoğu zaman, insanları belli eylemleri yapmaya ya da yapmamaya zorlamaya yoğunlaşır. Bu zorlamanın doğal bağlamıdır. Fakat onun ahlakî önemini kapatabilir ve bazen de zorlamadan sakınmaya kör bir takıntıya yol açar. Olumsuz özgürlük, zorlama müdahalelerinden özgürlük, olumlu özgürlük ve özerkliğe hizmet

ettiği kadar değerlidir. Bunu birkaç yolla yapar.[17] Bir başkasını zorlamak aşağılama ya da herhangi bir derecede onun özerkliğine saygısızlık ifade edebilir. İkincisi, seçeneklerini azaltır ve bu yüzden onun zararına olabilir. Bu şekilde ayrıca özerkliğine müdahale de olabilir. Böyle yapabilir ama yapmak zorunda değildir; bazı seçenekler olmadan kişi daha iyi olabilir. Diğerlerinden, kişi gelecekte seçeneklerini iyileştirsin diye yoksun bırakılır.[18] Olumsuz özgürlüğün değerini değerlendirirken kişi onun özerkliğe katkısından türediğini asla unutmamalıdır.

Seçeneklerden mahrum bırakmanın kişinin özerkliğine önemi, kişinin kendini içinde bulduğu koşullara dayanır. Bazı memleketlerde oy, bizim kültürümüzde sahip olduğu simgesel öneme sahip değildir. Bir bireyin bundan mahrum edilmesi, küçük bir mesele olabilir. Böyle etmenler olumsuz özgürlüğün önemini azaltmaz, ama yargılanması daha güç bir hale getirir.

Özgürlüğün özerklik temelli doktrini, sonuçları itibariyle geniş kapsamlıdır. Fakat dönmemiz gereken net sınırları vardır. İlk olarak, özerklik, yeterli çeşitlilikte seçeneklerin mevcudiyetini gerektirirken, onlar arasında herhangi özellikte bir seçeneğin varlığını gerektirmez. Bir kişi ya da devlet, nihayetinde futbolu bitirip onu Amerikan futbolu, vs. ile yer değiştirmek için eyleme geçebilir. Kişinin böyle bir eyleme ne derece hoşgörü göstereceği, devlet eylemi ya da büyük örgütler tarafından yapılan eylemle ilgili tedbirin tarafında yanılmaya normalde yardımda bulunması beklenebilecek çıkarcı düşünceler tarafından etkilenir. Fakat toplumsal, ekonomik, teknolojik işlemlerin durmadan toplumumuzda mevcut olan olanakları değiştirdiği hatırlanmak zorundadır. İşler ve meslekler, diğerleri sürekli yok olurken yaratılırlar. Kişisel ilişkilerin kabul edilebilir şekilleri, eşit derecede durmadan akış halindedir, ve ne yapıp yapamayacağımızın çoğunu belirleyen halk kültürü de böyledir. Böyle süreçlerin devlet onları şekillendirmeye el atmadığı sürece itiraz edilemez olduğuna herkes katılmazdı. Özerklik için gereklilikler, diğer düşüncelerin yanında, böyle süreçleri yönlendirmesi ve başlatması için devlet müdahalesini gayet davet edebilir.

Bu bağlamda bir seçeneğin çıkarılmasının zaten ona bağlı olanlara etkisi ve diğerlerine etkisi arasında ayrım yapmak önemlidir. Kişi, çalışmalarına daha uzun ve daha derinlemesine bağlandıkça (tamamlamadan

---

17 Bu başlık Blm. 6'da biraz detaylı tartışılmıştı.

18 Bu konuda çok yardımcı bir makale olarak bkz. Gerald Dworkin, "Daha çok tercih daha azdan daha mı iyidir (Is more choice better than less)", *Midwest Studies in Philosophy*, 7 (1982), 47.

önce), onları terk etmesi ve yerini alacak diğer başkalarını üstlenmesi için daha zorlaşır. Fakat böyle bir değişim mümkün olsaydı bile, bir kişinin çalışmalarıyla, bağlılıklarıyla ve ilişkileriyle devam etmesini engellemek, onun kendi tercih ettiği yaşama sahip olmasını engellemektir. Çıkarılan seçeneği henüz seçmemiş ama seçebilecek kişi, çok daha az etkilenir. Sahip olması gerekenin tamamı yeterli çeşitlilikte seçenekler olduğundan çıkarılan seçenek, onun bakış açısından, özerklik kaybı olmaksızın bir başkasıyla yer değiştirilebilir. Bu, değişimlerin kendini adamış kişileri etkilememeleri için kademeli olmasının önemini gösterir.

İkinci ana özerklik temelli özgürlük kısıtlamasından zaten bahsedilmişti. Bu, ahlakî olarak kötü ve itici olana yayılmaz. Özerklik yalnızca iyiye yöneltildiyse değerli olduğundan, bırakın kötü seçenekleri, değersiz olanları desteklemek ya da korumak için bile hiçbir neden sağlamaz. Hiç şüphesiz, özerkliğin kendisi, tercih edilen seçeneklerin niteliklerine kördür. Bir kişi kötü olanı da tercih etse özerktir. Özerklik, hatta, mevcut olan seçeneklerin niteliklerine de kısmen kördür. Son bölümde savunulduğu üzere, bir kişi sadece gördüğü şekliyle iyiliği takip ediyorsa özerktir. Yalnızca arasından seçebileceği değerli seçeneklere sahip olduğuna inanıyorsa özerktir. Bu sahip olduğu seçeneklerinin birçoğunun kötü olanlar olmasıyla tutarlıdır.[19] Fakat özerklik kötü seçeneklerin varlığıyla tutarlıyken, bunlar onun değerine hiçbir şey katmaz. Aslında özerk bir şekilde kötüyü seçmek, kişinin yaşamını, kıyaslanabilir özerk olmayan yaşamdan daha kötü yapar. Özerkliğe olan ilgimiz, insanların iyi bir yaşama sahip olması ile ilgili olduğundan, bu bizi değerli olabilecek özerkliği güvence altına almak için nedenle donatır. Kötü seçenekleri sağlamak, korumak ya da muhafaza etmek, kişiye değerli özerkliğe sahip olma olanağı vermez.

Bu, kulağa çok sert ve ataerkil gelebilir. Devletin büyük biradercilik oynayıp, insanları kendi isteklerinin aksine devletin onlar için iyi olduğunu düşündüğü şeyleri yapmaya zorladığı ya da manipüle ettiği görüntüleri davet edebilir. Hiçbir şey gerçekten bu kadar uzak olamaz. İlk olarak kişi, devletin bir şeyi değerli ya da değersiz olarak kabul etmesinin hiçbir şeyin nedeni olmadığı gerçeğini durmadan hatırlatacak şeylere ihtiyaç duyar. Yalnızca onun değerli ya da değersiz olması bir nedendir. Devletin bu meseleleri doğru bir şekilde yargılamaması olasılık ise, o halde onlara bir

19 Tüm değerli seçenekleri yok etmek, tüm kötü olanları yok etmekten daha mümkün değildir. Cf. Blm. 13

yargı getirmeye hiçbir otoritesi yoktur.[20] İkincisi, özerklik temelli özgürlük doktrini, öncelikle özerklik ve değer çoğulculuğunun önemine dayanır. Özerklik iyi bir yaşamın özgür yaratım yaşamı olduğu, değer çoğulculuğu arasından tercih edilebilecek değerli seçenekler çokluğu ve elverişli tercih koşulları olacağı anlamına gelir. Sonuçta çıkan özgürlük doktrini, bu seçenekleri ve koşulları sağlar ve korur. Fakat özerklik ilkesi ahlakın yasal uygulamasıyla tutarlı mıdır? Şimdi bu sorunun sınanmasına dönmek zorundayız.

c. Özerklik ve Zarar İlkesi

Mill'in zarar ilkesi, bir kişiye zorla müdahalenin tek gerekçesinin onun diğerlerine zarar vermesini önlemek olduğunu ifade eder. Benim tartışmam, bir kişiye zorla müdahalenin tek gerekçeli zemini olarak (kendisi dâhil) herhangi birine zararın engellenmesini kabul eden daha geniş bir ilke etrafında dönecek. Zarar ilkesi, özgürlük ilkesidir. Onun durumunu ifade etmenin ortak yolu, özel ahlak düşüncelerini siyasetten hariç tutmayı kabul etmektedir. Hem bireyleri hem de devleti insanların belli faaliyetlerden feragat etmeye zorlamasını ya da bazı başka faaliyetleri ahlakî olarak ya itici ya da arzulanabilir oldukları zemininde üstlenmeye zorlamasını engeller. Benim maksadım, zarar ilkesinin kapsam ve gerekçelendirmesini, bu özerklik temelli özgürlüklerinkiyle karşılaştırmaktır.

Özerklik ve zarar ilkeleri arasında bir bağ olabileceği barizdir. Diğerlerinin özerkliğine saygı duymak, geniş oranda onlar için yeterli seçenekleri güvence altına almaktan oluşur, örneğin fırsatlar ve onları kullanacak yetenek. Bir kişiyi fırsatlardan ya da onları kullanma yeteneğinden mahrum bırakmak, ona zarar vermenin bir yoludur. Hem bir malın kullanım değeri hem de takas değeri, sahibinin imkânlarını temsil eder. Kişinin malının kullanımı ya da değerinden mahrum bırakılarak ona zarar verilmesi, tam da onun imkânlarını azalttığından bir zarardır. Benzer bir şekilde kişiyi yaralamak, onun arzu ettiği şekilde hareket etme yeteneğini azaltır. Bir kişiye zararın, onu seçeneklerden mahrum bırakmaktan oluşmayabileceğini, ama onun giriştiği proje ve ilişkilerin takibini engelleyerek de olabileceğini söylemeye gerek yoktur.

Bunlar arasında bu vakalar, çoğu zarar türünü kapsar. Buna rağmen, birkaç sorgu şekli dışarıda bırakılmıştır. Sert ve sürekli ağrı aciz bırakıcıdır.

---

20 Bkm. 3'teki normal meşrulaştırma tezinin engeli budur.

Fakat tüm hasarlar bu sınıfa girmez, ve hatta bazı aciz bırakıcı hasarlara aciz bırakıcı sonuçlarından bağımsız itiraz edilebilir. Aynısı, saldırı için de geçerlidir. Ciddi ve sürekli saldırı, bir kişinin imkânlarını azaltabilir. İmkânlarını kullanma yeteneğini etkileyebilir ya da hatta hedeflerini takip etmesini engelleyebilir bile. Fakat birçok saldırıya sebep olan vaka buna varmaz. Tüm saldırgan davranışlar, etkilenen kişinin seçenekleri ya da projelerine sonuçlarından bağımsız olarak saldırgan olarak ayıplanabilir. Benzer düşünceler insanların duygularını yaralamak, vs. gibi diğer hasar biçimlerine de uygulanır.

Acı ve saldırının, yalnızca seçenekler ve tasarıları etkilediklerinde zarar verdiği ve benzerlerinin zararlı olduğunu not etmek ilgi uyandırır. Çünkü "zarar", sıradan kullanımında ileriye dönük bir özelliktir. Birine zarar vermek, onun beklentilerini azaltmaktır, onun olanaklarını kötü etkilemektir. Zarar ilkesinin savunucularının ayrıca saldırı ve acının önlenmesiyle ilgili oldukları açıktır. Onu tüm hasar biçimlerini kapsayacak şekilde mi ya da insanları kötü etkilediği şekilde mi genişlettikleri net değildir. Netlik adına, kelimenin katı anlamıyla zararın engellenmesi için zorlamaya izin veren dar zarar ilkesi ile acı, saldırı ve belki de insana uygulanabilecek bazı diğer hasarların da önlenmesi için zorlama uygulanmasına izin veren biraz daha açık uçlu geniş anlamlı zarar ilkesi arasında ayrım yapmalıyız.[21]

Bu gözlemlerin, amaçlandığı gibi karmaşık olmadıklarını umuyorum. Zararın yaygın anlayışını takip etmeyi denedim, ama onu zarar ve özerklik arasındaki bağlantıyı ortaya çıkaran şekilde tarif etmek için. İlkeyi, özerkliği değerli gören bir ahlak bakış açısından yeniden yorumlarlar. Yani, "zarar" anlamının açıklaması değildirler (yalnızca zararın ileriye dönük özelliğiyle ilgili konu onun anlamının bir açıklamasına aittir). Kabaca konuşmak gerekirse, bir kişi diğerini, eylemi onu kendisinden daha kötü bir hale getirecekse, ya da kendi gelecek iyiliğini etkileyecek bir halde olmasına yetkilendirecekse zarar verir. Bu kadarı anlam meselesidir. Fakat bu, bireysel iyilik kavramı üzerinde çokça dönülmesini sağlar. İlkeye somut içerik verir.

Özerkliğin ahlakî değerini inkâr eden kişiler, zararların olduğunu inkâr etmeye ya da insanlara zarar vermenin o şekliyle kötü olduğuna bağlı olmayacaklardır. Fakat hangi davranışın diğerlerine zarar verdiğinin farklı

---

21 Şiddetli acının önlenmesinin zorlamayı meşru kıldığı açıklamasını hiç tartışmasız kabul edeceğim. Açıklamamızın acıdan sakınma kaygısı, bu kitapta ele alınamayacak olan çok heyecan verici bir konu.

bir anlayışını sağlamak zorunda kalırlar. Kelimenin tam anlamıyla "zarar vermek", eylemin ilk bakışta yanlış olduğu anlamına gelse de, özgün anlamını içinde yerleşik olduğu ahlak teorisinden edinen kuralcı bir kavramdır. Bir ahlak teorisine böyle bir bağlantısı olmadan zarar ilkesi, özgün somut içerikten yoksun ve hiçbir yöntem sonucuna yol açmayan biçimsel bir ilkedir.

Zarar ilkesinin bu şekilde düşünülmesi, ona karşı iki muhtemel kesin itiraza yanıtı çözmemize yardımcı olabilir. Birincisi, ilke, vergilendirmeyle yeniden dağıtımı, ve kamu mallarını gönüllü olmayan bir temelde kamu kaynaklarından sağlamayı yasaklar gibi görünür, bunun yanında vergiyle ödenen eğitim ve ulusal sağlık sistemleri, toplu ulaşım desteği, vs. gibi tanıdık yapıların da haklarını elinden alır. İkincisi, bir kişiye zararı önlemek için zorla müdahale etmenin tek nedeni, böyle bir zarara sebep olmanın yanlış olmasıdır. Fakat eğer zorla müdahaleler bu zeminde gerekçeliyse, o halde ahlakı zorla yerine getirmek için de kullanılırlar. Eğer öyleyse neden zararın önlenmesiyle dursunlar? Neden ahlakın geri kalanını da zorla kabul ettirmesinler?

Kitabın şu ana kadarki savı, ikinci itirazın kabulüne yol açar. Ahlakı yüceltmenin devletin işlevi olduğunu savunur. Bu da, devletlerin, yaşamlarını ve eylemlerini etkileyebilecekleri kişilerin yaşamlarının ahlakî niteliğini yüceltmesi gerektiği anlamına gelir. Bu imtiyaz, zarar ilkesinin reddine tekabül etmiyor mu? İlkenin amacını ve işlevini, devletlerin ahlak zorlama özgürlüğünü azaltmak olarak kabul eden genel kavrama göre, eder. Onun farklı bir anlamını önermek istiyorum; bu, ahlakın zorlanmasının uygun yoluyla ilgili olan bir ilkedir. Başka bir deyişle şunu öneriyorum; bu ilke, kişisel özerkliği iyi yaşamın zorunlu bir içeriği olarak kabul eden, ve özerklik koşullarını herkes için güvence altına almak için insanlara vazifeler veren, özerklik ilkesini en önemli ahlakî ilkelerden biri olarak kabul eden bir ahlaktan elde edilebilir.

Zarar ilkesini özerklik ilkesinden türetmek için kişi, zararın olmadığı yerde özerklik temelli vazifelerin asla zorlamayı gerekçelendirmediğini yapılandırmak zorundadır. Bu, bizi anında ilk itiraza götürür. Devletler, özerklik koşullarına sahip olmayan insanlara onları sağlamak için, özerklik temelli vazifelere tabidir. Bunlar, özerkliğin kaybını önleme vazifesinin ötesinde genişler. Bu, zarar ilkesine birinci itiraza bir destek gibi görünebilir. Ama öyle midir? Zarar ilkesinin yalnızca devletlerin özerkliğin kaybını önleme vazifesini tanıdığını düşünmek bir hatadır. Bazen birinin durumunu iyileştirememek ona zarar vermektir.

Kişi, bir başkasına, ona hakkı olanı vermeyerek zarar verebilir. Bu, bir kişiye zarar vermeyi, sonucunda kişinin öncesinden daha kötü olacağı bir şekilde davranmayla sınırlayan yaygın kavram yanılgısıyla, anlaşılması güç hale getirir. Böyle eylemler gerçekten de zarar verirken, sonucunda kişinin normalde olacağından daha kötü olduğu hareket ya da hareketsizlikler de zarar verir. Kişi bir diğerine, ona karşı vazifesinde başarısız olarak zarar verir, her ne kadar bu onun durumunu iyileştirecek bir vazife idiyse de ve başarısızlığı onu daha önce olduğundan daha kötü bir halde bırakmasa da. Her başvurduğu ve iş gücünde yüzde dördün altında engelli çalışanı bulunan işveren tarafından işe alınma hakkı olan bir engelli kişi düşünün. Eğer böyle bir işveren onu geri çevirirse, onun durumunu kötüleştirmese bile ona zarar verir. Eğer bana beş pound borcunuz varsa, ödemeyi bir ay geciktirerek bana zarar verirsiniz.

Demek oluyor ki, eğer devletin insanların özerkliğini yüceltme vazifesi varsa, zarar ilkesi, devlete, hem insanların diğer insanların özerkliğini azaltacak davranışlarını durdurmak hem de insanların seçeneklerini ve imkânlarını iyileştirmek için gerekli eylemleri yapmaya zorlamak için zorlayıcı baskı kullanma izni verir. Bir eylem, bir kişiyi doğrudan ve önemli bir şekilde etkiliyorsa ona zarar verdiği doğrudur. Eğer eylemin arzulanmayan sonuçları dolaylıysa ve başka eylemlerin müdahalesine dayanıyorsa, bu zarar verici sayılmaz. Örneğin, gelir vergimi ödeyemeyerek Johnson'a zarar vermem, ya da devlet ahlakî zorunluluğu olan vergilendirmede bir vergi getirmede başarısız olursa ona zarar vermez, her ne kadar Johnson'un bu başarısızlıkların sonucu olarak mağdur olduğu söylenebilse bile. Her bir vakada, sanık, Johnson'un mağdur olması gerçeğinin, kusurlu eylem tarafından değil de başka bir müdahale eden eylem tarafından (hiç de kusurlu olmayabilecek) karar verildiğini öne sürebilir.

Fakat ne ben ne devlet Johnson'a zarar vermemiş olsak da zarara sebebiyet verdik. Dilerseniz, buna temlik edilemeyen bireylere zarar deyin. Durum şu ki, eğer bir kişi birine ya da bir insan sınıfına karşı vazifesini yerine getiremezse, o kişi ya da o sınıfın bir ferdi sonucunda acı çekerse, kişi zarara sebebiyet verir. Bu, kaybın dağılımı başka eller tarafından belirlendiğinden acı çeken kişiye zarar vermekten bir kişi suçlanamasa bile böyledir. Emekli aylığına zam yapmak için bir ahlakî vazifesi olan devlet, bunu yapmadığı takdirde yaşlı emeklilere zarar verir, belirli bir emekliye zarar vermese bile.

Bu tartışmanın sonucu, ilk itirazın başarısız olduğudur, çünkü zarar ilkesi özerklik temelli vazifelere tam kapsamlı izin verir. Diğerlerine karşı

özerklik temelli zorunluluklarını yerine getirmekte başarısız olan bir kişi, onlara zarar verir, her ne kadar bu zorunluluklar diğerlerinin özerkliğinin bozulmasını engellemekten ziyade onu yüceltmek için tasarlanmışsa da. Sorumluluğu yurttaşlarının özerkliğini yüceltmek olan bir devletin, yasalarının yurttaşlarının somut özerklik temelli vazifelerini yansıtması ve yapması koşuluyla, kaynakları yeniden dağıtmaya, kamu malları sağlamaya ve zorunlu bir temelde diğer hizmetlerin koşullarına dâhil olmaya hakkı vardır. Zorlama yasalarla uyumu sağlamakta kullanılır. Eğer hukuk özerklik temelli vazifeleri yansıtıyorsa, o halde uymakta başarısızlık diğerlerine zarar verir ve zarar ilkesi karşılanır.

Fakat özerklik ilkesi, mükemmeliyetçi bir ilkedir. Özerk yaşam, yalnızca kabul edilebilir ve değerli projeler ve ilişkilerin takibinde harcanıyorsa değerlidir. Özerklik ilkesi, devletlerin ahlaken değerli fırsatlar yaratmasına, ve zararlı olanları ortadan kaldırmasına izin verir ve hatta gerektirir. Bu onun zarar ilkesiyle tutarsız olduğunu göstermez mi? Tutarsızlığın izlenimi, zarar ilkesinin yaygın mükemmeliyetçilik karşıtı okuması tarafından cesaretlendirilir. Bu okuma, ilkenin sadece zor kullanımını kısıtladığı gerçeği ile çekişme içindedir. Mükemmeliyetçi hedeflerin zor kullanarak takip edilmesine gerek yoktur. Belli faaliyetleri destekleyen, onların takibini ödüllendiren, ve onların mevcudiyetini tanıtan bir devlet, o faaliyetleri zor kullanmadan cesaretlendirir.

Tüm bu politikalar için gerekli olan kaynakların zorunlu vergilendirmeyle toplandığına dikkat çekmeye bir itiraz yoktur. Verginin yeterli fırsatlar sağlamak için toplandığını, ve birkaç paragraf yukarıda tarif edilen düşüncelerle uyumlu olarak zarar ilkesiyle tutarlı bir şekilde özerklik ilkesince gerekçelendirildiğini farz ediyorum. Devletin, bireylere, yeterli kapsamda seçenekler ve onları seçmeleri için fırsatlar sağlayacak bir çevre yaratma zorunluluğu vardır. Vazife, kişinin değerli özerk bir yaşama sahip olma çıkarından doğar. İhlali, fayda sağlaması gerekenlere zarar verecektir. Bu yüzden tamamlanması zarar ilkesiyle tutarlıdır. Her vergi, bu savla gerekçelendirilmez. Fakat o zaman hiçbir vergi, hiçbir sav tarafından gerekçelendirilmez. Burada sınırları çizilmiş savla gerekçelendirilemeyen bir vergi toplanmamalıdır.

Özerklik temelli vazifeler, zarar ilkesine uyumlu olarak, nüfus için yeterli kapsamda seçenekleri güvence altına almak için özerklik koşullarını yüceltmeye kamu gücünü kullanmayı gerektirir. Fakat önceki kısımda gördüğümüz üzere, kişisel özerklik düşünceleri hangi seçeneklerin yüceltileceğini emredemez. Karşılanması, mevcut seçenekleri yeterli yapabilen

birçok muhtemel seçenek vardır. Mükemmeliyetçi düşüncelerin hâkim olduğu alan, hangi seçeneklerin diğerlerinden daha fazla cesaretlendirileceğine karar vermektir. Burada, yukarıda bahsedilen şekilde harekete geçirilen kaynakların mevcudiyetiyle sınırlıdırlar. Zarar ilkesi, özerkliğe yüksek değer veren herhangi bir ahlak teorisi tarafından gerektirilen türden birçok mükemmeliyetçi siyasetle tutarlıdır. Yine de, zararlı olmayan imkânlara cesaretlendirmemek için zor kullanımını dışlar. Bu dışlama, özerklik ilkesinden türeyebilir mi?

Eğer Kısım 2'nin savı anlamlıysa, o halde ahlakî olarak kötü olanın takibi, özerk bir seçim olmanın ona herhangi bir değer bahşetmesi temelinde zorlayıcı müdahaleden korunamaz. Ama bahşetmez (iyileştirici ya da eğitimsel olduğu özel koşullar haricinde). Ve yine de zarar ilkesi, bir basit nedenden ötürü özerklik ilkesi ışığında savunulabilir. Kullanılan araçlar, zorlayıcı müdahale, kurbanının özerkliğini ihlal eder. İlk olarak, bağımsızlık koşulunu ihlal eder ve zorlanan birey için bir hâkimiyet ilişkisi, bir saygısızlık tavrı ifade eder. İkincisi, suç cezalarınca zorlama evrensel ve fark gözetmeyen bir özerklik işgalidir. Bir kişiyi hapsetmek, onu neredeyse tüm özerk uğraşlardan alıkoyar. Zorlamanın diğer biçimleri daha az sert olabilir, ama hepsi özerkliği işgal eder ve hepsi bunu en azından bu dünyada pek fark gözetmeksizin yapar. Yani zorlamanın, kurbanların kötü seçenekleri tercihini kısıtlayacağı ama diğer tercihlerine müdahale etmeyeceğini sağlamanın pratik bir yolu yoktur. Özerkliğe yüksek değer veren ahlak teorisi, bir kişinin özerkliğini kısıtlamayı, insanların daha büyük özerkliği uğruna ve hatta o kişinin bile gelecekteki özerkliği de dâhil, gerekçelendirebilir. Bu nedenledir ki, zorlamayı, zararı engellemek için gerekçeledirebilir, çünkü zarar, özerkliğe müdahale eder. Fakat zorlamaya başka nedenlerle hoşgörü göstermez. İtici seçeneklerin mevcudiyeti ve hatta bireyler tarafından onların özgür takibi, onların özerkliğini azaltmaz. O koşullar her ne kadar arzu edilmese de, zorlamayla engellenmemelidir.

Zarar ilkesinin bazı savunucuları, bu gerekçelendirme yüzünden kırgın olacaklar. Bir şüphe kaynağı, onun muhtemel gerçeklere dayanmasıdır: Şimdiki zamanda özerkliği ihlal etmeyen zorlayıcı araçların olmaması, ve koşulların, devletlerin bireylere saygıdan yoksun olduğundan şüphelenmeyi gerekçelendirdiği gerçeği. Peki ya insanları başka bir yolda kısıtlama olmadan ahlaksız ama zararsız davranışlardan sakınmaları için zorlamak mümkün hale gelseydi; sadece ahlaksızlıkları durduracak ve neyin değerli nelerin kötü olduğunu karıştırmayacak ya da gücünü kötüye kullanmayacak, böyle yapmasına güvenilebilecek kurumlarımızın olduğunu farz

edersek? O zaman fertlerine saygı duymadıkları şüphesinden muaf olabilecekler. Böyle bir durumda, hem seçeneklerin yeterliliği koşulları hem de bağımsızlık karşılanmış olacak. O zaman devletler, insanların zararsız ahlaksızlıklardan sakınması için insanları zorlamalı mı? Kanımca, savımın dünyamızın muhtemel özelliklerine dayanıyor olması bir fırsattır. Soyut önsel ilkelerin, somut işlevsel yöntemlerin sağlamasını yapma dürtüsü, birçok kötü savdan sorumludur. Zarar ilkesi destekçilerinin, hayal edilen koşullarda zararsız ahlaksızlığın uygulanmasının gerekçeli olduğunu söylemekteki çekincelerini paylaşıyorum. Bununla beraber, benim nedenlerim onlarınki değildir. Farz edilen koşullar bazı felsefi kuramlarla karşılaştırıldığında gösterişsiz olsalar da, bizim yeterince deneyime sahip olduğumuz herhangi bir şeyden, değişimin meselenin ölçütlerini ne kadar etkilediğini söylememizi imkânsız hale getirecek kadar saparlar. Onunla birlikte yalnızca değerlerimizin uygulanmasında değil ama değerlerin kendisinde de bir değişim getirmeye oldukça yeterlidir. Böyle değişimler, ilke hususunda önceden bilinemez.

d. Zarar İlkesi Ötesinde

Önceki kısım, zarar ilkesini korumaya uğraştı. Fakat bazen anlaşıldığı şekli de dönüştürdü. Onu, devlet tarafından ahlakî hedeflerin takibinde bir kısıtlama olarak değil, devletin insanların iyiliğini yüceltmesinin doğru yolunu gösterir şekilde yorumladı. İnsanların özerk yaşamlar sürmesi gereğini göz önünde bulundurarak, devlet onları ahlaklı olmaya zorlayamaz. Tek yapabileceği, özerklik koşullarını sağlamaktır. Zor kullanmak, özerkliği işgal eder ve bu sayede onu yüceltme amacını mağlup eder, zararı önleyerek özerkliği yüceltmek için kullanılmadığı sürece.

Bu minvalde görüldüğünde, zarar ilkesi mükemmeliyetçi yöntemlere zora başvurmayı gerektirmedikleri sürece izin verir. Bir liberal özgürlük ilkesi olarak yerini, mükemmeliyetçilik karşıtı olduğundan hak etmez. Çünkü öyle değildir. Ama J.S. Mill'in –zarar ilkesinin ilk savunucusu– ve H.L.A. Hart'ın –yakın zamanlardaki baş kahramanı– açıkça gördükleri gibi, ahlakî fikirlerin takibinde izin verilen araçlara bir sınır getirdiğinden, böyle fikirler gerçekten de siyasi araçlarla takip edilebilirken, zararı önlemek için kullanılmasının dışında, zor kullanımı tarafından takip edilemezler. İlke, gerekli bir koşul belirtir sadece. Zararı önlemede tüm zor kullanımlarını gerekçelendirmez, ama zorlamanın diğer amaçlarla kullanımını yasaklar.

İlkenin bu sağlaması, onun aşağıya çekilmesiyle el ele gider. Bir bütün olarak değil ama, özü, özerklik koşullarının yüceltilmesi olan özgürlük doktrininin bir parçası olarak görülmelidir. Zarar ilkesi, bu girişimin yalnızca bir yönüdür. Örneğin insanları manipüle etmek, onların özerkliğine müdahale eder ve bunu, onları zorlamakla aynı yoldan ve aynı derecede yapar. Tahrife başvurmak, zora başvurmakla aynı koşula tabi olmalıdır. İkisi de yalnızca zararı önlediklerinde gerekçelendirilebilir. Bu sayede zarar ilkesi kalıcı değere sahipken, onun üzerine aşırı yoğunlaşma, özgürlük doktrininin diğer yönlerini boşlar. Siyasal özgürlüğün zorlamadan muaf olmak olduğu, ne daha az ne de fazla bir şey olmadığı yanlış inancını cesaretlendirir. Zor kullanımıyla ilgili kaygılarımızın ardındaki geçerli nedenlere bizi kör eder, örneğin her zaman olmasa da çoğu zaman kötüye kullanılmaya yatkın olduğuna, ve siyasi baskının baskı görenin özerkliğini ihlal ettiğine.[22]

Bir şekilde, önceki bölümün sonuçları, zarar ilkesine çoğu zaman verilenden daha geniş bir önem atfeder. Bunu, zorlamanın gerekçesinden daha fazlası için gerekmeyen bir koşulu kuran olarak kabul etmek yaygındır. "Başka birine zarar vermiyorsa, yasalar tarafından hiçbir davranış bastırılmamalıdır."[23] Bu bir ters-sezgi görüşüdür. Eğer zararın engellenmesi cezayı gerekçelendiriyorsa, daha fazla zararın önlenmesi, onu, daha az zararın önlenmesinden daha büyük derecede gerekçelendirmez mi? Önlenecek zararın miktarı ve doğası ile baskının uygulayacağı zararın miktarı ve doğası, gerekçelendirmeyle alakasız mıdır? İlkenin özerklik temelli düşüncelerden türetilmesi, zararın nispi önemine ne yolla yargı getirileceğini belirtir. Temsil ettiği kişinin özerkliğinin sınırlanmasının derecesi ile değerlendirilecektir.

Özerklik temelli düşünceler, zarar ilkesini uygun kapsamının ötesine genişleterek saldırıyı önlemek için zor kullanımını meşrulaştırmaya izin vermez. Birine sert bir şekilde saldırmanın ya da onun duygularını incitmenin, o kişinin normal toplumda normal özerk bir yaşam sürme yeteneğini azalttığı ya da onun yaşamına karıştığı gibi aşırı durumlarda zor kulla-

---

22 Tüm baskılar özerkliği ihlal etmek zorunda değildir. Özel baskının pek çok durumu yerelleşmiştir. Baskı göreni bir seçenekten mahrum bırakırlar, birçoğu arasından seçim yapma yeteneğine müdahalede bulunmadan. Diğerlerinin yeterli olduğu yerde özerklik kaybı yoktur. Çoğu böyle vakada baskı uygulayanın iyi niyetlerinden şüphe duyulmaz ve bu yüzden ne bir hakaret ne de saygısızlık mevcuttur. Çoğu aile baskısı bu sınıfa girer.

23 "Müstehcenlik ve Film Sansürü Komitesi Raporu (Report of the Committee on Obscenity and Film Censorship)", B. Williams tarafından başkanlık edildi, Cmnd. 7772, HMSO, Londra, 1979.

nılabilir. Fakat böyle bir saldırı, başka yollarla engellenip kontrol edilmeli, özgürlüğü istila etmeyen yollarla.

Saldırı önleme zemininde bazen gerekçelendirilen bazı sonuçlara, özerklik temelli özgürlük doktrini tarafından başka bir yoldan yaklaşılır. Daha önce vurgulandığı gibi özerklik koşulları, belli zevklerin tadılması ve belli uğraşların üstlenilmesini sağlayan ve cesaretlendiren bir halk kültürünün varlığını içerir. Çevreye saygıyı, ve kent düzenleme ve planlamada kabul edilebilir tasarı ve iyi bir zevk öne çıkaran önceki nesillerin ellerinde dönüşümünü telkin eden halk kültürü, özerklik koşulu olarak olumlu bir şekilde gerektirilmese de onunla uyumludur. Özerklik bir halk kültürü gerektirir ve kaba ve saldırgan bir çevredense zevkleri olan bir çevreyle uyumludur. Önceki kısımda açıklandığı gibi Zarar İlkesi, böyle bir siyasetin takibi için bir engel değildir.

Burada savunulan özerklik temelli özgürlük doktrininin konuya dair bazı liberal yazınlardan saptığı bir yol, onun çeşitli ataerkil davranış önlemlerini kabullenmeye hazır oluşundadır. Bazı liberal düşünürler arasında baba gibi davranmanın kötü bir adı vardır. Bireylerin kendi iyilikleri için büyük abi tarafından manipüle edildiği görüntüleri hatırlatır. Ataerlik davranışa karşı bazı hürriyet aşıkları tarafından gayretle verilen son savaşlar, arabalarda zorunlu emniyet kemeri takmaya, vs. direnmekti. Yine de liberal vicdan bu meselede bölünmüştür. Epey bir dolaylı baba gibi davranış, birçok hürriyet âşığı tarafından yalnızca hoşgörülmez ayrıca olumlu bir şekilde cesaretlendirilir de. Güvenlik kontrollerini ve üretilen ürünlerin kalite kontrollerini iyileştiren yasalar için yaygara koparırlar, ve bir kişinin tıp, hukuk, ve diğer uzmanlık alanlarındaki hizmetlerini tanıtmalarının koşulu için katı vasıflar talep etmekte de benzer mantık uygularlar. Bu önlemler, korudukları kişilere baskı uygulamazlar. Fakat insanların diğerlerine zarar vermesini durdurmak için de tasarlanmamışlardır. Açık etkileri, insanların tercihlerini, bu tercihlere sahip olmamanın onların iyiliğine olduğu temelinde azaltmalarıdır.

Baba gibi davranmanın özerklik üzerindeki etkisine ışık tutmak, onu genel bir lehte ya da aleyhte baba gibi davranma sonucu hazırlamaya duyarsız hale getiren bir dereceye kadar çeşitlenir. Bilhassa herkes tarafından sadece araçsal değeri olduğu kabul edilen meseleleri baba gibi davranmanın etkilemesi, eğer etkisi güvenliği iyileştiriyorsa, bu sayede faaliyetleri etkilenenlerin amacını gerçekleştirmesini daha muhtemel hale getiriyorsa özerkliğe müdahale etmez. Tehlikeli sporlar, örneğin tehlikenin faaliyetin amacının bir parçası olduğu ya da amacının ve emelinin kaçınılmaz bir yan

ürünü olduğu sporlar ve güvensiz yaygın tüketici ürünleri kullanmak arasında bir fark vardır. Spor faaliyetlerine katılmak kendi içinde değerlidir. Tüketici ürünleri normalde araçsal nedenlerle kullanılır.

Burada savunulan mükemmeliyetçiliğin, araçla ilgili baba gibi davranmanın ötesine gittiği yer, değerli sonuçların üstlenilmesini cesaretlendiren ve alçak olanların takibine heves kıran önlemleri onaylamasındadır. Burada mükemmeliyetçi, tabiri caizse ataerkil siyasetlere iki ana kısıtlama vardır. İlki, mükemmeliyetçi siyasetler, özerkliğe saygıyla uyumlu olmak zorundadır. Bu yüzden özerklik için koşulların yaratılmasına mahsus olmak zorundadırlar. İkincisi, zarar ilkesi tarafından getirilen zor kullanımı sınırlamalarına, ve ayrıca tahrife olan kısıtlamalara da saygı duymak zorundadırlar.

Özellikle kaygı verici bir sorun, kültürleri, özerkliği desteklemeyen toplumlara muameleyi ilgilendirir. Bunlar göçmen toplulukları, ya da yerel halklar, veya dini mezhepler olabilir. Zarar ilkesinin bile onları bazı liberal teorilerin "kültürel emperyalizminden" koruyamayacağı tartışmaya açıktır. Çocuklarını kendi istedikleri şekillerde yetiştirmekte ısrar ettiklerinden, benim gibi liberallerin gözünde onlara zarar verirler. Bu yüzden, topluluklarını dağıtmak için, bunun kaçınılmaz yan ürünü olan ayrı okullarının yıkılması, vs., için zor kullanılabilir mi?

Bu kitapta savunulan genel bakış, bu tür kitlelere karşı politika belirlemede en önemli fikir olarak bir yaşayabilirlik denemesine yol açar. Açıklayayım. Kendi kültürlerinin ahlakî olarak kıymetli olduğunu farz ediyorum. Yani, ilk olarak, kültürleri onları başkalarına zarar vermeye, ya da bu toplulukların ferdi olmayanlara mevcut olan seçenekleri yok etmeye sevk etmiyor. İkincisi, kültürleri herhangi bir verili toplumda gelişebildiğinde, bu toplumun fertlerinin yeterli ve tatmin edici bir yaşama sahip olmasını sağlıyor. Bu durumda onların devamlı varlığına, özerkliği kıt algılayışına rağmen hoşgörü gösterilmeli. Eğer bu varsayımlar tutmazsa, o halde hoşgörü durumu hatırı sayılır derecede zayıflatılır, ya da hatta yok olur. Dahası, onların kültürlerinin, ortasında yaşadıkları baskın liberal toplumunkinden daha aşağı olduğunu kabul ediyorum. Bu görüşü paylaşmayanların bir sorunu yoktur. Eğer biri, bağnaz kültürlerin de en az baskın liberal olanlar kadar iyi olduğunu savunuyorsa, onu korumak için kişi ne gerekiyorsa yapmalı. Zorluk, bağnaz kültürün kendilerininkinden daha aşağı olduğuna inananlar için ortaya çıkar. Hoşgörü göstermeliler mi?

Bu kitapta benimsenen mükemmeliyetçi ilkeler, insanların, azınlık kitlesinin sindirilmesi için harekete geçmekte haklı olduğunu öne sürer,

kültürlerinin ölmesine izin verme ya da en azından sindirmeyle hatırı sayılır derecede değişmesi pahasına. Fakat bunu söylemek yapmaktan daha kolaydır. Defalarca, insanların yalnızca uygun toplumsal yapıları destekleyen bir çevrede yaşadıklarında başarılı bir şekilde özerk bir yaşamı haiz olabileceğini vurguladım. Varsayıma göre, özerklik-reddeden kitlenin fertleri, kendi topluluklarında destekten mahrumdur. Onları topluluklarından zorla almak, özerklik için hiçbir kapasite geliştirmediklerinden normal yaşamaya değer bir yaşam adına hiçbir şeye sahip olmalarını imkânsız hale getirebilir. Hoşgörü, bu yüzden, kişinin ulaşmak zorunda olduğu sonuçtur. Bu azınlık topluluklarının kademeli dönüşümü bir şey, hızlı dağılması ise başka bir şeydir. Gençleri dâhil fertlerine, kabul edilebilir beklentiler sunan yaşayabilir topluluklar oldukları sürece, kendi yöntemleriyle yaşamaya izin verilmelidirler. Fakat birçoğu kendine yetemez. Çoğu zaman, modern bir toplumda, yalıtılmış bir kitle olarak uzun süre hayatta kalmaları beklenemez. Bazen, bu topluluklardaki birçok genci, eğitim ve toplulukları dışında yaşayabilme fırsatlarından mahrum bırakarak onları fakirleştirilmiş, tatmin etmeyen bir yaşama mahkûm eden yoldan çıkmış liberaller ve muhafazakârlarla birleşen bu toplulukların bazı fertlerinin zorlama duruşuyla, yavaş yavaş kaybolan bir topluluk olarak sağ kalırlar. Böyle durumlarda sindirme politikaları her ne kadar yasaların gücüyle uygulansa da, tek insanî yol olabilirler. Bu ifadeler tabii ki soyut ve kurgusaldır. Meseleyle derinlemesine uğraşmaktansa, bu kitabın sonuçlarının yol verdiği yönü belirtmek niyetindeydiler.

e. Özgürlüğün Şekli

Sonuçlarını incelediğimiz ahlakî bakış, kişisel özerkliği iyi bir yaşamın ayrılmaz bir unsuru olarak kabul eder. Böyle bir ahlakın, rekabetçi çoğulculuğu varsaydığını gördük. Yani, hepsi bir yaşamda gerçekleştirilemeyen ama karşılıklı hoşgörüsüzlük yaratan uyumsuz erdemleri bir araya getiren birçok yaşam biçiminin ve tarzının, insanların imkân dâhilinde olması gerektiğini varsayar. Böyle bir özerkliğe değer veren çoğulcu ahlak, bir özgürlük doktrini yaratır. Farklı yaşam tarzlarını takip eden insanları, rekabetçi çoğulculuğun özünden gelen hoşgörüsüzlüğü cesaretlendirme eğiliminden korur ve yokluğunda özerk yaşamın imkânsız olduğu özerklik koşullarının tedarik edilmesini ister.

Üç ana özellik, özerklik temelli özgürlük doktrinini tanımlar. *Birincisi*, öncelikli kaygısı özerk bir yaşam için gerekli olan yeterli kapsamda

seçeneklerin, ve zihinsel yeteneklerin mevcudiyetinden oluşan, özerkliğin kapasitesi olarak anlaşılan olumlu özgürlüğü yüceltmek ve korumaktır. İkincisi, devlet, sadece özgürlük inkârını önleme değil, ayrıca özerklik koşulları yaratarak onu yüceltme vazifesine de sahiptir. Üçüncüsü, insanların ya da başkalarının özerkliğini koruma ya da yüceltme ihtiyacıyla gerekçelendirilmedikçe, biri, herhangi bir hedefi insanların özerkliğini ihlal eden araçlarla takip etmemelidir.

Doktrinin sınırlarını inceledik, bunlar iki tanedir. Birincisi, herhangi bir bireysel seçeneği korumaz ya da gerektirmez. Sadece yeterli çeşitlilikte seçeneklerin mevcudiyetini gerektirir. Bunun ilkeye biraz muhafazakâr bir yön verdiğini gördük. Hiçbir özel yeni seçenek, kabul edilme iddiasında değildir. Çeşitliliğin yeterliliği önemli olan tek şeydir, ve herhangi bir değişim, "kazanılmış hakların" korunması için kademeli olmalıdır. İkincisi, ilke ahlakî olarak itici faaliyetleri ya da yaşam tarzlarını korumaz. Diğer bakımlardan ilke kuvvetlidir. Uyumsuz ve birbiriyle rekabet eden uğraşların, tasarıların ve ilişkilerin çoğulluğunun gelişimini cesaretlendirmeyi olumlu bir şekilde gerektirir.

Görünen o ki, bu özerklik temelli özgürlük doktrininin zarar ilkesini ima eder. Onun gibi o da, zararı önlemek haricinde birinin zorlamayı kullanamayacağı sonucuna varır. Bunu, zarar ilkesini, onu belirli bir bireysel iyilik kavramasına bağlayarak zarar kavramına somut içerik veren bir ahlakî bakışın içine yerleştirerek yapar. Zarar ilkesinin geleneksel destekçilerinin hepsi, ilkenin bu biçimde haklı çıkarılmasını hoş karşılamayacaktır. Tam bir siyasal hürriyet doktrini olarak değil de, daha geniş bir doktrinin bir unsuru olarak kabul edilmiştir bu. Yukarıdaki numaralandırma üçüncü önermenin bir sonucudur. Devleti, iyi yaşamı yüceltmeye vazifeyle bağlı tutan mükemmeliyetçi doktrinin bir parçasıdır. Baskı ve tahirfte, yalnızca insanların iyi bir yaşama sahip olma yeteneğini yüceltmeyip onları engellediği veya azalttığı zaman durur.

Bu görüş, hem bazı ortak liberal hem de bazı müşterek kolektivist inançlardan farklılaşır. Öte yandan, bazıları burada savunulan mükemmeliyetçi yaklaşımın, insanlık onuruna saldırdıkları için ataerkil davranma ölçülerinden sakınma ihtiyacını görmezden gelmesine karşı çıkacaktır. İnsanlara ahlakî aktörler olarak saygı duymanın, ataerkil davranışlarla tutarsız olduğu söylenir. İnsanların kendi kararlarını vermesi için serbest bırakılmasını gerektirir. Bu görüşün basit tahminlerine karşı durdum; çünkü insanların zevklerinin ve değerlerinin insan eyleminin sonucu olan (her ne kadar çoğu zaman bu sonuçları elde etmek için tasarlanmış eylemler ol-

masalar da) toplumsal şekillere, adetlere ve işleyişlere bağımlılığını gözardı ediyor.

Kişilere saygı, onların refahı için kaygıyı ve faillik nedeninin öneminin doğru bir idrakini gerektirir. Bu, aktörün kendi refahını şekillendiren faaliyetlerine merkezi bir görev atfeden bir iyilik fikri anlamına gelir. Özerklik temelli bir ahlak yalnızca bu kaidelerle tutarlı değildir, insanların kendi yaşamlarını özgürce yaratmalarına izin verilmesini talep etmede daha da ileri giderler. Bu yalnızca mükemmeliyetçilikle uyumlu değildir. Onu gerektirir de. Mükemmeliyetçi siyasetlerin izlenmesiyle, değerli özerklik koşullarının yaratılmasına çağrı yapar.

Mükemmeliyetçi yapısı, ahlakî bireyciliği reddi ve toplu malların önemine yapılan vurgu, burada savunulan görüşleri çeşitli kolektivist, ya da toplulukçu doktrinlere yakın hale getirir. Birçok kolektivist doktrinden, güçlü bir merkezî devlete ya da siyasi eylemlerle aşırı bir değişim programına yol vermemelerinde ayrışırlar. Rekabetçi çoğulculuğun desteklenmesi derecesine kadar çoğulcu bir kültürün benimsenmesi ve kişisel iyiliğin özerklik odaklı idraki, güçlü devlete desteğe karşı engeldir. Devletin görevi geniş ve önemlidir, ama çoğulculuk ve özerkliğe yardım eden çerçeve koşullarını devam ettirmekle sınırlıdır.

Değerler, somut toplumsal yapıların temelinde yer aldığından, toplumsal koşulların köklü değişimini güvence altına almak için aşırı siyasi eyleme hiç yer yoktur. Siyaset kademeli gelişme sanatıdır. Bu noktaları burada, onların meşru devlet ve dolayısıyla bireysel özgürlüğün faaliyet alanına bariz ilgisinden dolayı kısaca belirtiyorum. Yukarıda savunulan ahlakî bakış ışığına uygun doğru kurumsal çerçeve ile ilgilili olmadığı için bu kitapta incelenmediler.

Bu bizi, özerklik temelli özgürlük doktrini ve kitabın ilk kısmında benimsenen meşru otorite doktrini arasındaki ilişkiye getirir. İlişkilerini açıklamanın bir yolu, özerklik temelli özgürlük doktrinini, ideali ifade eder şekilde görür. Otoritenin hizmet kavramı, devletlerin iyi bir şey yapmak için sahip olduğu sınırlı gücü, ve ellerine daha fazla güç vermenin ters tepeceğini ve faydadan çok zarar vereceği tehlikesini akla getirerek beklentileri söndürür. Özerklik temelli özgürlük doktrini, siyasi otoriteye düşman değildir. Aksine, yurttaşlarının özgürlüğünü genişletmek için devletlerin olumlu adımlar atmasına bakar. Bu, gücün birkaç elde yoğunlaşmasındaki doğal tehlikeleri, yolsuzluk, bürokratik çarpıklık ve duyarsızlıklar, yargının yanılması, ve amaç belirsizliği, ve belki de tüm kuvvetler birleşmelerinin doğal zayıflığının içinde daha da derine giden, devletin merkezî organla-

rına ulaşan bilginin kısıtlanması, yetersizliği ve çarpıtılması tehlikelerini saklayamaz.

Bu dertler, farklı memleketleri ve farklı anayasal yapıları farklı şekillerde etkiler. Her biri kendi zayıflıkları ve kuvvetlerine sahiptir. Bağlamsız bir örnek vermek gerekirse, bazı devletler, diğerlerine emanet edilmesi yanlış olabilecek, okulların yönetilmesiyle görevlendirilebilir, ve yine de ikincisi teknolojik yeniliklerin fark gözeten ve yaratıcı şekillerde cesaretlendirilmesi için güvenilebilirken, ilki bu konuda güvenilir değildir. Anlatmak istediğim, bu tür farklar sadece kişiliklerin sonucu değildir. Bunlar bir memleketin siyasi kültürü, onun anayasal tarihi, siyasi seçkinlerini (elitleri) toplama yöntemleri ile onun toplumsal ve ekonomik seçkinlerle ilişkileri ve benzeri etmenler tarafından koşullanır.

Bu meselelerin araştırılması, siyaset kurumları teorisine aittir. Siyaset kurumları teorisi, ona belirli bir ülkenin koşullarına uygulanabilecek somut içeriği vermek için siyasal ahlak üzerine her bir incelemeyi tamamlamak zorundadır. Onların alakasını belirtiyorum çünkü onların var olmaları, bu kitapta savunulan özgürlük doktrini tarafından mevcudiyeti belirtilen görevlerde, kişinin ne dereceye kadar herhangi bir devlete güvenmeye gönüllü olduğunu aşırı bir şekilde etkiler. Devletlerin sınırlamalarının kişiyi, ideal özgürlük doktrininden ödün vermeye zorladığını söylemiştim. Aynı zamanda bu sınırlamalar, siyasal özgürlüğün temellerinden biri olarak sunulabilir ve sunulur da. Güç ayartılabilir, yanılabilir ve tesirsiz olduğundan, kuvvete güvenilmemelidir. Onun etrafını sarıp kuşatmak gerekir. Siyasetin fayda sağlamadaki acizliği, devletlerin güvenilmezliği, bireyin özgürlüğünün temelidir. Bu resim, hem doğru hem yanlıştır.

Devletlerin yönetme hakkının kısıtlanmasını gerekçelendirdiği doğrudur. Bu sınırlamanın, bireysel özgürlük ve özerklik kaygısına dayandığı da ayrıca doğrudur. Bu kapsamda devletlerin ihmallerinin dengeli bir görüşü, burada açıklanan özerklik temelli özgürlük doktrini tarafından takip edilen devlet eyleminden çok daha kapsamlı özgürlüğe yol açar. Fakat hükümet eyleminden özgürlüğün bu genişlemesi, çoğu durumda, özerklik için bir kapasite olarak özgürlüğün tam ölçüsünü elde etmede başarısızlığın bir sonucudur. Hükümet eyleminden genişletilmiş özgürlük, hükümetlerin yurttaşlarının özgürlüğüne hizmet etme yükümlülüğünü yerine getirmedeki işlevsel yetersizliğine dayanır. Ve çoğu durumda sonuç, özgürlüğün yetersiz kalmasıdır. Çoğu durumda hükümet eyleminin başaramadığını yani bir topluluğun tüm bireylerine özerklik için tam bir kapasitenin varlığını elde edebilecek başka bir yapı ya da başka bir toplumsal süreç yoktur.

Hükümetlerin yetersizlikleri, siyasal özgürlüğün acınacak kaynaklarından yalnızca biridir. Bir diğeri iç çatışma tehlikesidir. Tamamen anlamlı ve gerekçeli olanlar bile dâhil, safkan mükemmeliyetçi siyasetlerin takibinin, hepsinde olmasa bile birçok ülkede iç çatışmaya yol açan halk direnişini ayaklandırarak ters tepmesi muhtemeldir. Böyle koşullarda uzlaşı günün kaidesidir. Uzlaşının koşullarının ne olması gerektiğinin bir taslağını verebilecek hiçbir özet doktrin yoktur. Söylenebilecek tek şey, mükemmeliyetçi tedbirleri geniş ölçüde toplumsal görüş birliğini buyuran meselelerle sınırlayacağı, ve zorlayıcı ve daha büyük anlamda kısıtlayıcı önlemlerin kullanımını daha ileri düzeyde kısıtlayacağı veya bir akım ya da bir diğerini kayıran daha anlayışlı önlemleri onaylayacağıdır. Ana ders yine aynıdır. Böyle uzlaşılar, devletten özgürlüğü teşvik eder. Böyle yaparlar çünkü aksi koşullar gösteriyor ki devlet tarafından daha fazla özgürlük edinmek için yapılan girişimler daha azını kazanır.

İç çatışma korkusuna dayanan özgürlük, devletin güvenilmezliğine dayanan özgürlük gibi, bir "ideal" özgürlük doktrinine dayanır. İdeal bir özgürlük doktrini farz eder, çünkü ne zaman ve nasıl uzlaşmamız gerektiğini bize bildirir, tıpkı devletin güvenilmezliğinin, "ideal" doktrini tarafından belirlenen hedefleri elde etmekteki yetersizliği tarafından ölçülmesi gibi. Dahası, bu özgürlük doktrinleri zorunlu olarak uzlaşma yoluyla bize hata özgürlüğünü, gereğinden daha sık mükemmel özgürlüğün elde edilemez olduğunun itirafı olan hükümet eyleminden hürriyeti getirir.

Dizin

A

Ahlak, 6, 7, 36, 71, 89, 116, 119, 120, 123, 152, 158, 175, 177, 188, 192, 211, 225, 278, 279, 283, 318, 330, 345, 346, 357
anayasal haklar, 230, 231, 232, 234, 235
anlamı, 16, 17, 18, 88, 104, 108, 128, 136, 137, 167, 179, 194, 197, 230, 246, 271, 278, 313, 364
anlaşmalar, 227
araçsal, 14, 78, 82, 83, 84, 85, 86, 87, 88, 92, 97, 129, 131, 161, 162, 163, 170, 179, 180, 181, 182, 185, 188, 189, 190, 191, 210, 211, 232, 234, 249, 266, 270, 303, 349, 376, 377
arzular, 37, 129, 130, 193, 219
Atiyah, P., 89
otorite, 12, 13, 25, 27, 29, 30, 31, 32, 33, 34, 35, 36, 38, 39, 40, 43, 44, 45, 47, 48, 49, 50, 51, 52, 54, 55, 56, 57, 58, 59, 61, 62, 63, 64, 65, 66, 68, 69, 70, 71, 72, 73, 74, 75, 76, 77, 86, 88, 89, 93, 144, 145, 151, 169, 234, 380
ve toplum, 58, 72, 86, 92, 95, 97, 98, 109, 120, 142, 147, 183, 211, 225, 228, 237, 283
ve nedenler, 72, 129, 168, 249, 257, 342, 345, 354
uzlaştırıcı görevi, 62

B

baba gibi davranma, 376
bağımlı, 48, 50, 53, 54, 60, 119, 129, 135, 141, 144, 188, 263, 312
bağımlılık tezi, 50, 51, 52, 53, 54, 55, 57, 60, 234
baskı, 31, 73, 95, 133, 134, 136, 137, 138, 140, 141, 142, 143, 151, 185, 198, 210, 211, 237, 245, 301, 302, 322, 332, 336, 337, 347, 357, 371, 375, 376
baskıcı tehditler, 137, 141
belirsizlik, 164, 218, 292, 294, 307, 365
bilfiil, 231
bir derece meselesi, 141, 142, 213, 232, 340, 349
bireyselcilik, 179, 229

Ç

çatışmada eşit dağılım ilkeleri, 204
çoğulculuk, 121, 352, 353, 354, 360, 361, 362, 363, 380

D

değer, 9, 14, 18, 23, 25, 36, 43, 44, 46, 49, 62, 83, 84, 87, 96, 110, 115, 121, 124, 125, 132, 133, 139, 141, 142, 161, 162, 165, 176, 178, 188, 194, 216, 221, 226, 229, 237, 239, 243, 246, 252, 253, 278, 287, 288, 289, 290, 291, 292, 293, 294, 295, 297, 298, 299, 300, 301, 302, 303, 305, 306, 308, 309, 310, 313, 314, 316, 318, 319, 324, 325, 327, 331, 346, 347, 348, 352, 353, 354, 355, 358, 360, 361, 362, 363, 368, 373, 378

değeri, 13, 14, 15, 19, 23, 36, 88, 101, 109, 131, 146, 151, 162, 174, 181, 182, 194, 227, 237, 240, 242, 243, 246, 259, 260, 264, 265, 266, 288, 292, 297, 299, 300, 301, 302, 303, 304, 307, 309, 310, 317, 323, 332, 339, 348, 350, 351, 368

dini özgürlük, 18

düzenler, 49, 71, 75

E

eleştirilen, 144

en üst düzeye çıkarma, 54, 114, 215, 242, 251, 256

erdem, 179, 315

eşitlik, 10, 13, 149, 197, 198, 199, 200, 201, 203, 204, 205, 206, 207, 211, 212, 215, 216, 288, 289, 290, 291, 294, 295

eşitlikçi ilkeler, 200, 202, 204, 205, 206, 208, 209, 210, 211, 212, 216

etkileyici, 255

etmen bağımsız, 243

F

fark yok tezi, 35, 51, 52, 54, 61

faydacılık, 144, 215, 239, 353

G

Gauthier, 71

gerekçelendirmesi, 82, 188, 199, 225, 228, 234

güven, 38, 57, 89, 273, 298, 318

H

Haklar, 6, 29, 48, 149, 151, 152, 153, 154, 157, 163, 164, 165, 166, 167, 168, 169, 170, 172, 173, 177, 179, 184, 186, 187, 188, 192, 224, 225, 229, 247, 248, 250

ve toplu mallar, 380

ve çıkarlar, 189, 192, 193, 194, 283

hacmi, 332

tanımlanmış, 109, 114, 227, 264, 275

Hedefler, 7, 257, 259, 267

ve toplumsal şekiller, 237

P. M. S. Hacker, 3, 61, 66, 152, 158, 177, 345, 359

zarar, 31, 90, 96, 112, 136, 139, 190, 212, 225, 232, 272, 307, 312, 319, 327, 357, 358, 368, 369, 370, 371, 372, 373, 374, 375, 376, 377, 379, 380

hoşgörü, 60, 94, 226, 333, 358, 359, 360, 361, 362, 363, 366, 373, 376, 377

hukuka saygı, 87, 89, 92

İ

içerik, 209, 222, 246, 369, 379

içerikten bağımsız, 39, 40, 144

içsel, 58, 128, 129, 130, 131, 132,

172, 176, 178, 179, 180, 181, 182, 183, 184, 185, 186, 187, 189, 190, 191, 192, 194, 201, 212, 229, 235, 241, 242, 244, 249, 266, 268, 276, 285, 303, 306, 316, 361, 362, 364, 365
ifade edilir, 78, 174, 200, 206, 214
ihtimali, 53, 70, 72, 73, 115, 146, 189, 194, 221, 251, 252, 293, 299
ihtiyaçlar, 139, 141, 142, 192, 259
iki tür, 83, 99, 157, 159, 199, 276, 284
ikinci derece, 38, 130, 262

K

kamu yararı, 188, 223, 230
kapsamlı hedeflerin, 272, 275, 276, 299
katı, 78, 79, 103, 107, 120, 205, 206, 208, 209, 210, 211, 212, 215, 216, 217, 227, 340, 342, 351, 353, 369, 376
kendini gerçekleştirme, 335
kişisel, 23, 39, 71, 80, 86, 94, 121, 133, 139, 140, 141, 149, 154, 173, 179, 184, 185, 186, 188, 192, 193, 194, 221, 222, 223, 225, 229, 235, 237, 244, 250, 251, 252, 254, 256, 258, 264, 267, 270, 272, 274, 275, 276, 277, 280, 283, 284, 285, 287, 305, 314, 318, 322, 325, 327, 330, 331, 336, 337, 338, 347, 348, 350, 351, 353, 354, 357, 359, 360, 361, 364, 370, 372, 378, 380
koşullu, 74, 137, 153, 156, 158, 159, 167, 277

L

liberalizm, 14, 23, 24, 25, 99, 126, 239

M

mührü, 291, 295, 311
Mükemmeliyetçilik karşıtlığı, 147

N

nihai, 16, 22, 25, 52, 60, 62, 100, 161, 162, 164, 166, 174, 175, 176, 181, 182, 185, 187, 189, 262, 270, 271, 272, 292, 353, 365

O

olumsuz sorumluluk, 242
otoriteye, 16, 27, 30, 31, 33, 34, 36, 37, 40, 41, 45, 51, 55, 57, 58, 63, 64, 65, 66, 67, 70, 72, 74, 77, 80, 84, 85, 86, 88, 89, 91, 93, 94, 96, 97, 169, 235, 380

Ö

ölçülebilirlik, 306
ölçülemezlik, 288, 289, 290, 292, 293, 297, 299, 300, 308, 324
önemli, 11, 18, 19, 20, 22, 29, 36, 37, 38, 39, 52, 54, 64, 65, 66, 68, 70, 73, 79, 83, 87, 89, 92, 97, 99, 119, 124, 126, 141, 143, 149, 151, 159, 166, 173, 174, 179, 180, 183, 184, 187, 198, 204, 212, 216, 223, 228, 229, 243, 252, 257, 258, 260, 261, 262, 266,270, 271, 272, 273, 274, 275, 278, 283, 287, 288, 290, 291, 292, 293, 294, 296, 297, 298, 299, 300, 302, 305, 309, 310, 311, 318, 320, 325, 330, 331, 339, 342, 346, 347, 355, 361, 365, 370, 377, 379
önleyici, 46, 48, 49, 50, 53, 59, 60, 61, 62, 67, 68, 88, 174, 177, 215, 248

önleyici tez, 59, 60, 61, 62, 67
özerklik, 120, 121, 137, 141, 142, 143, 171, 184, 185, 186, 187, 222, 223, 225, 237, 272, 327, 329, 330, 331, 332, 333, 335, 337, 338, 339, 341, 347, 348, 349, 351, 352, 355, 357, 358, 362, 363, 364, 365, 366, 367, 368, 370, 371, 372, 373, 374, 375, 376, 377, 378,379, 380, 381
Özgürlük, 2, 5, 8, 14, 15, 17, 18, 19, 21, 25, 27, 149, 163, 237, 327, 331, 338, 363
ve zorlama, 363, 365
ve devlet, 98, 132, 141, 232
ve haklar, 13, 32, 151, 168, 170, 184, 189, 190, 221, 248
araçsal değeri, 14, 84, 85, 131, 161, 163, 180, 266, 376
varsayımı, 31, 118, 192, 231
ifade özgürlüğü, 153, 155, 163, 167, 222, 227, 228, 231

R

rekabetçi, 360, 361, 362, 363, 378
rıza, 16, 32, 78, 79, 80, 81, 82, 84, 85, 86, 87, 88, 89, 90, 91, 92, 93, 97

S

sadakat, 48, 85, 87, 133, 194, 311, 314, 316, 317, 341, 343, 364
sanatı, 129, 192
seçeneklerin yeterliliği, 332, 333, 338, 355, 374
sevgi,, 37
sınırları, 71, 72, 113, 139, 151, 228, 359, 366, 372
simgesel değer, 312
siyasi ahlak, 9, 10, 120, 235
siyasi kurumlar, 11, 12, 13, 16, 23, 33, 74, 77, 211, 232, 234
siyasi otoritelerin, 27, 32, 69, 73, 74, 99
siyasi özgürlük, 9, 10, 100, 101, 222, 237, 357
sonucu,, 97, 98, 165, 229, 371
sonuççuluk, 256, 263, 318, 319
söylemsel, 206, 207
sözler, 34, 35, 40, 79, 90, 159, 210

Ş

şahsi çıkar, 71, 77, 263, 264, 265, 266, 279, 280, 281, 282, 283, 284, 285, 307
şeffaflığı, 242, 243, 263, 266, 287
şekilleri, 251, 275, 341, 351, 352, 353, 362, 366
şekli, 3, 66, 77, 83, 104, 136, 186, 198, 200, 201, 226, 227, 234, 261, 271, 320, 325, 330, 342, 351, 352, 353, 368, 374

T

tabiatları, 100
tahrif, 300, 337
talepler, 83, 187, 212
tarafsız değil, 104, 107, 128
tarafsızlık, 101, 103, 104, 105, 106, 107, 108, 110, 111, 112, 113, 118, 121, 123, 124, 125, 133
tavsiye, 55, 56, 65, 67, 157, 233, 261, 280, 323
tehditler, 40, 137, 141
teklifler, 137
toplu haklar, 169, 187, 188, 189
toplu mallara, 183
toplumsal şekiller, 275, 283, 284, 306, 349, 351, 352, 354, 380

U
uç, 141, 211, 293

V
varsayım, 48, 53, 65, 119, 302, 332, 361
vazifeler, 48, 60, 90, 93, 151, 256, 279, 312, 364, 370, 372
yan-baskılar, 134, 250
yapıcı, 83, 84, 86, 162, 175, 182, 270, 271, 287, 313, 314, 350, 364
yasal haklar, 234

Z
zarar ilkesi, 327, 357, 358, 368, 369, 370, 371, 372, 373, 374, 375, 377, 379
zemini, 56, 144, 156, 157, 164, 168, 172, 199, 202, 204, 224, 306, 368
zorlanmak, 333
zorlama, 33 84, 85, 135, 136, 244, 369, 370, 372, 373, 365, 378

ÖZGÜRLÜK AHLAKI

JOSEPH RAZ

Bu kitap, ahlak ve siyasetteki merkezi meseleler üzerinden özgürlük ve otoritenin doğasını tartışıyor. Raz, liberal gelenekteki değer-yansızlık, haklar, eşitlik ve zararın önlenmesinin rolünü inceliyor ve bu kavramları, değerlerin sosyal formlarla ilişkisi, değerlerin karşılaştırılabilirliği ve kişisel bağlılıkların önemi gibi temel ahlak sorunlarıyla ilişkilendiriyor.



Yazarın kendi görüşleri, modern toplumlarda kişisel otonominin değeri üzerinde toplanıyor. Değer çoğulculuğunu varsayan otonominin siyasal içerimlerini göz önünde tutarak mükemmeliyetçi hoşgörü doktrininin kapsamını ve sınırlarını çiziyor.

1986 Siyasal Çalışmalar Birliği W.J.M. Mackenzie Kitap Ödülü ve 1986 Siyasal Düşünce Konferansı Elaine ve David Spitz Kitap Ödülü sahibi.

'Mill'in *Özgürlük Üzerine*'sinden beri liberal ilkelerin yeni bir ifadesi olarak önemli'

Times Literary Supplement

Joseph Raz Columbia Hukuk Okulunda Thomas M. Macioce profesörüdür. 1985-2009 arası Oxford Üniversitesinde görev yapan Raz, dünyanın çeşitli üniversitelerinde de misafir araştırmacı olarak bulunmuş ve dersler vermiştir. Raz'ın eserleri arasında *Practical Reason and Norms* (Hutchinson, 1975), *The Authority of Law* (Oxford University Press, 1979) ve *The Concept of a Legal System* (second edition, Oxford University Press) sayılabilir.

30.00₺

9 786055 077150

SAKARYA ÜNİVERSİTESİ
KÜLTÜR YAYINLARI