LİBERAL ADALET

Çağdaş Liberal Siyaset Felsefesinde Adalet Sorunu: Rawls, Hayek, Nozick Örneği

Armağan ÖZTÜRK



doruk

Armağan ÖZTÜRK

LİBERAL ADALET

doruk

Liberal Adalet

Çağdaş Liberal Siyaset Felsefesinde
Adalet Sorunu:
Rawls, Hayek, Nozick Örneği

Armağan Öztürk

DORUK YAYIMCILIK / *Felsefe*
Liberal Adalet

Yazarı:
Armağan Öztürk

Kapak ve Sayfa Tasarımı:
Doruk Yayımcılık

Armağan Öztürk © Doruk Yayımcılık 2013
Tüm hakları saklıdır. Kaynak gösterilmeden alıntı yapılamaz.

ISBN: 978-975-553-579-1

Baskı: Ocak 2013

Baskı Cilt
Barış Matbaa-Mücellit
Davutpaşa Cad..Güven Sanayi Sitesi
C. Blok. No: 291 Topkapı / İstanbul
Tel: (0212) 674 85 28

doruk

Himaye-i Etfal Sokak No: 6/2 Cağaloğlu/İSTANBUL
Tel: (0212) 514 61 57 - (0212) 514 61 58
e-posta: izdusumyay@gmail.com
www.dorukyayinlari.com
Yayınevi sertifika no: 13086

Liberal Adalet

Çağdaş Liberal Siyaset Felsefesinde
Adalet Sorunu:
Rawls, Hayek, Nozick Örneği

Armağan Öztürk

doruk

Armağan Öztürk

1980 yılında doğdu. Lisans eğitimini Hacettepe Üniversitesi Siyaset Bilimi ve Kamu Yönetimi Bölümünde tamamladı. Ankara Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi Siyaset Bilimi ve Kamu Yönetimi Bölümünde araştırma görevlisi olarak çalışan ve doktora eğitimine aynı üniversitede devam eden Öztürk'ün çalışmaları daha çok siyaset felsefesi, siyaset teorisi ve siyaset sosyolojisi gibi alanlarda somutlaşmıştır. Yazarın akademik makaleleri *Ankara SBF, İstanbul SBF, Doğu Batı, Düşünen Siyaset, Felsefe Tartışmaları, Cogito* ve *Birikim* gibi belli başlı dergilerde yayınladı. Ayrıca *Radikal 2*'de çok sayıda güncel yazısı yayımlanan Öztürk'ün daha önce Dipnot Yayınlarından *Toplumsal Üzerine Yeni Perspektifler* ve Phoenix Yayınlarından *Yeni Sol Yeni Sağ* ile *Postyapısalcılık* adıyla üç derleme kitabı basıldı.

İÇİNDEKİLER

I. BÖLÜM:
BİR SİYASET FELSEFESİ ERDEMİ OLARAK ADALET

ÖZCÜ ADALET 27
İyilik Olarak Adalet 28
Ötekine Karşı Sorumluluk Duygusu Olarak Adalet 32
İntikam Olarak Adalet 34
Özcü Adalet-Biçimsel Adalet Karşıtlığı:
Ruhunu Kaybeden İnsan 37
BİÇİMSEL ADALET 42
Adalet-Ölçü İlişkisi 42
Adaletin Ölçüsü 44
Biçimsel Adaletin Felsefi Öncülleri 47
BİÇİMSEL ADALETİN AYRIMLARI 49
Sol Liberal Adalet 51
Sağ Liberal Adalet 58
Biçimsel Adaletin Sonuçları 65

II. BÖLÜM:
RAWSL'UN ADALET TEORİSİ YA DA BİÇİMSEL HAK ANLAYIŞININ TEORİK AÇMAZLARI ÜZERİNE

GELENEKLERİN KESİŞİMİ:
ADALET TEORİSİNİN FELSEFİ KÖKLERİ 70
Kant Etkisi 71
Amerikan Rüyası ve Sosyal Liberalizm 76
Ölçülülük: Liberal Adaletin Anahtarı 82

TEORİNİN İÇERİĞİ 89
Bilgisizlik Peçesi 89
Liyakat Ahlakı versus Pozitif Özgürlük 91
BİÇİMSEL AKLIN ELEŞTİRİSİ 100
Yöntem 100
Sözleşmeci Durum ve Başlangıç Durumu 102
ADALET TEORİSİNİN MESAJI 107

III. BÖLÜM:
HAYEK'TE MUHAFAZAKÂR EPİSTEMOLOJİ: SOSYAL ADALET KARŞITLIĞINDA KENDİLİĞİNDEN ADALET

AKIL KARŞITLIĞI VE EKSİK BİLGİ 110
Akıl 111
Bilgi 115
İdeoloji 120
KENDİLİĞİNDEN ADALET 122
Taxis-Kozmos Ayrımı 122
Teorinin Öncülleri 125
Anayasal Aristokrasi ve Hukuk Teorisi 129
ADALET TEORİSİNİN ELEŞTİRİSİ 133
HAYEK KURAMI ÜZERİNE 140

IV. BÖLÜM:
NOZİCK ANARŞİZMİ: LİBERAL ÖĞRETİDE ŞİRKET DEVLET ADALETİ

ANARŞİZM VERSUS REALİZM 144
Bireyci Realizm 145
Doğa Durumdan Çıkış ve Şirket Leviathan'ı 148

NEGATİF ETİK 156
Adalet Sorunu-Tarafsızlık 158
Adalet Sorunu - Teorik Açmazlar 162
Adalet Sorunu-Son Notlar 170
POSTMODERN ÜTOPYA: ÇOĞULCULUK VE
YALNIZLARIN BİRLİKTELİĞİ 172
ANARŞİ, LİBERALİZM: NASIL OKUMALI? 174
SONUÇ VE DEĞERLENDİRMELER 176
KAYNAKLAR 181
DİZİN 195

SUNUŞ

Liberal siyaset felsefesi üzerine bir çalışma liberalizmin labirentleri arasından sıyrılmak ve kendi içinde tutarlı bir iddiayı okuyucusuna kanıtlayabilmek için amansız bir çaba içine girmek zorundadır. Tabii bu eserin yazılışı sırasındaki zorluklar yalnızca liberal ideolojinin hatırı sayılır iç çeşitliliğini belli bir ilkeye göre yorumlamanın yarattığı güçlükle sınırlı değildir. Tartışma bağlamımız adaletin doğası üzerine yapılan açıklamalar ve ayrımlarla koşullanmıştır. Adalet nedir? Adil olmayanı adil olandan nasıl ayırt edebiliriz? Liberal teori, özellikle de son dönem temsilcilerinin çalışmaları bakımından bize adalet konusunda aydınlatıcı ipuçları verebilir mi? Tabii bir de adalet ve liberal adalet üzerine elde ettiğimiz sonuçların Rawls, Hayek, Nozick felsefelerinde izini sürmek gerekmektedir. Bütün bu öğeler bir anlamda çalışmanın nesnel kısıtlarını oluşturur. Ülkemizdeki kültürel iklimin böylesi bir çalışmayı hiç de kolaylaştırmadığı, adalet, adalet teorileri ve liberal siyaset felsefesi üzerine nitelikli çalışma sayısının oldukça az olduğu gerçeği de nesnel sınırlar listesine eklenmelidir.

Peki hemen hemen bütün koşullar en baştan itibaren ileride çıkabilecek sonuçları olumsuz bir şekilde ipotek altına almışsa, yazarın böylesi bir çalışmadan elde etmeyi umduğu sonuç nedir? Bu tür bir konu seçimi öznel sebeplerle açıklanabilir. Entelektüel olmakla acı çekmek arasındaki hastalıklı ilişkiyi deneyimlemek isteyen ve hemen her yazarı gizli açık bir şekilde cezbeden söz dinlemez tutkuda olduğu üzere. Bir an için bu tür öznel etkiler bir kenara bırakılırsa, çağdaş liberal siyaset felsefesinde adalet sorunu gibi bir çalışmayı kaleme almanın nesnel sebebi az çok anlaşabilir hale gelir. Ekonomi ile siyaset arasında hem her ikisine de ait olan hem de özel alanlara karşı kendi özgün rasyonalitesine sahip olan oldukça tartışmalı bir kavramdır adalet. Liberalizm de

iktisadi ve siyasi liberalizm olarak modern yaşamı tümüyle kapsar. Ama tam olarak ne liberalizm adalete ne de adalet yaşama eşittir. Bu şartlar altında liberal adalet üzerine düşünmek dünyayı yöneten zihniyetin insanlara verdiği veya veremediği şeyleri ahlaki bir çözümlemeye temel olacak şekilde düşünmek demektir. Eğer liberal dünya adil bir dünya ise ya da en azından adalet yolunda kendi kendini dönüştürme kapasitesine sahipse, liberalizmin sosyal/siyasal ilişkiler üzerindeki sınır tanımaz etkisi bir ölçüde maruz görülebilir. Ama liberal olan, asla adil olana yol açmayacaksa ya da zaten açmıyorsa, insanlığın içine düştüğü karamsarlığı bir kenara bırakarak yeni yollar aramasının zamanı gelmiş demektir. Bugün için siyaset teorisinin belki de en acil sorunu yeni bir söylem ortaya koymadan önce gerçekten yeni bir şeye ihtiyaç olup olmadığına dair sürekli ertelenen tartışmadır. Üstelik böylesi bir tartışma içinde hem dünyanın değişmesini umduğumuz yönünü, hem de bugününü içermelidir. Bu nedenle çalışmamızda iki kavram ön plana çıkmıştır. Bunlar sırasıyla dünyanın bugünü olarak *liberalizm* ve dünyanın yarını olarak *adalettir.*

Tartışmanın ileriki serüveni için anlamlı sonuçlar çıkarmak adına, en azından şu aşamada liberalizmden insanlığın geleceğine dair olumlu öğeler çıkarmanın oldukça zor olduğunu söylemek isterim. Zaten bütün çalışma boyunca gerek kullanılan üslubun eleştirel yanı, gerekse eleştiri setlerinin içeriği gelecek için liberal teori konusunda çok da olumlu kanaatlere sahip olmadığımı yeterince gösteriyor sanırım.

Ankara, 2012
Armağan Öztürk

GİRİŞ

Adalet teorileri geleneği ile modern siyasetteki meşruluk krizi arasında belirgin bir kavramsal koşutluk vardır. Liberal düzenin politik inandırıcılık sorunuyla baş başa kaldığı ve klasik siyaset yapma enstrümanlarıyla içine düştüğü durumdan çıkamadığını iddia ettiğimizde siyaset felsefesine doğru yönelmiş de oluruz. Bilindiği gibi siyaset felsefesi siyasal düşünceden kaynaklanan metotlarla ve haklılaştırmalarla ilgili genel sorunlara yanıt arar.[1] Bu haliyle bize bir dizi olanak sunar. İşte çalışmaya konu edilen liberal adalet teorileri dizisi meşruluk krizi üzerine geliştirilmiş argüman setlerinden yalnızca biridir. Ama öncelikle meşruluk krizi kavramından ne anlaşıldığı ve adalet teorisi seçeneğinin güncel siyaset felsefesi zemininde mevcut alternatifleri üzerinde durabiliriz.

Ulus-devletin yurttaşlık haklarının tek meşru kaynağı olmaktan çıktığı, kapitalizm-modern devlet-yurttaşlık arasındaki klasik denklemin geçerliliğini yitirdiği günümüz dünyasında siyasal toplum derin bir meşruluk krizi ile karşı karşıyadır. *Paradigmal* kamusal alan çözülmekte, birden fazla kimliğe aynı anda kamuda temsil hakkını veren *pragmatik* bir anlayış etkinlik kazanmaktadır.[2] Postmodern-küresel çağda, liberal demokrasinin bu bahsi geçen siyasal meşruluk krizine çözüm bulmak amacıyla ideal olarak üç tip tepki formüle edilmiştir: Bu önerilerden ilki kamusal iletişim ve uzlaşmacı rasyonellik üzerinedir.

---

(1) Atilla Yayla, *Siyaset Teorisine Giriş*, Ankara: Siyasal Yayınları, 1998, s. 7.

(2) Füsun Üstel, *Yurttaşlık ve Demokrasi*, Ankara: Dost Yayınları, 1999, s. 115.

Habermas örneğinde kristalleştiği üzere demokratik karar alma süreçlerindeki tıkanma bir iletişim sorunu olarak betimlendi. Araçsal rasyonelliğe dayalı liberal yurttaşlık nosyonu iletişimsel rasyonelliği özümsemiş bir müzakereci demokrasi modeli ile yer değiştirilirse liberal politikanın tarihsel arızalarından ve güncel krizinden sıyrılabileceği düşünüldü. Bu bağlamda Habermasçı anlatı, dogmatik dünya görüşleri, katı sosyalleşme, kültür ve kişilikte olumsuz izler bırakan öğrenme teknikleri gibi engelleyici faktörleri dışarıda bırakan bir ideal konuşma durumuna ulaşmayı amaçlıyordu. İdeal konuşma durumu toplumun farklı etkinlik alanları arasındaki ve dolayısıyla farklı rasyonellikler arasındaki kopukluğu giderecek ve insanlığı şu an içinde bulunduğu bölünmüş durumdan çıkaracaktı.[3] Kamusal alanın çözülüşünü bir dizi etik politik imkânla durdurmaya çalışan iletişim teorisi ortak akla ulaşmada ve her bir karar öznesine bir diğeri kadar moral değer verme noktalarında ciddi sorunlarla karşı karşıyaydı. Çokültürcülüğe tümüyle sırt çevrilmesi postmodern çağın özneci değerlendirme koşulları altında yeni demokrasi önerisini eleştiriler karşısında önemli oranda aşındıracak, ama özneler arası iletişimde eşit moraliteye önem vermemek de bizi başladığımız yere götürerek iletişimi tekrar çarpıtılmış hale getirecekti.[4]

İkinci öneri seti liberal biçimcilikten kristalize olmuş bir şekilde insanlık onurunu kendisine temel alıyor, bu temelde derinleştirilmiş (kolektif grupları da kapsayacak) ve genişletilmiş (küresel ihtiyaçlara yanıt verecek) bir yeni doğal hukuk düzeninin gerekliliğini savlıyordu. İnsanların insan olmak bakımından ahlaki eşitliğini savunan, kişinin bu haklardan yoksun bırakılması halinde insana yakışır bir hayat yaşayamayacağını ileri süren insan hakları anlayışı siyasal uygulamanın değerlendirilmesine yönelik asıl ilginin kaynağı ve postmodern çağın en etkili siyasal

(3) Erhan Atiker, *Modernizm ve Kitle Toplumu*, Ankara: Vadi Yayınları, 1998, ss. 101-4.

(4) Yeni siyaset-yeni demokrasi anlayışları üzerine eleştirel bir değerlendirme için bkz. Armağan Öztürk. "Radikal Demokrat Önerinin Eleştirisi", *Cogito* 43. 2005. ss. 61-81.

ahlak çağrısıydı. İnsan hakları öğretisi, insan onurunu önemseyen ahlaki bir görüşe ve bu görüşe uygun yaşamak isteyen kişiyi kendi potansiyeli ile birlikte korumaya çalışan siyasi ve hukuki bir projeye karşılık geliyordu.[5] Bu öğreti öncelikle toplumsal-siyasal ilişkilerin kurulma biçimi ile insanın insanca yaşayışı arasında mantıksal bir devamlılık olduğu yargısını ifade ediyordu. Son kertede insan hakları anlayışının insanın özneliğini ve insanların adalet içinde yaşama olanağını koruyan bir zihniyeti temsil ettiği düşünülüyordu.[6] İnsan hakları düşüncesi ile başarılmak istenen ayrıca siyaset yapmaya gerek duyulmaksızın hukuk ve hak yoluyla toplumsal sorunları çözmekti. İnsan türünün insanların iradelerinden bağımsız olarak moral değere sahip olduğu düşüncesi, politik düzenin meşruluk ölçütü haline geldikçe siyasetin sınırlarında yeniden çizilecek ve ayrıca insan haklarını insanlardan koruma bahanesiyle seçkinlere politik sistem üzerinde denetim hakkı verilecekti.[7]

Liberal krize yönelik etik politik canlanmanın son büyük temsilcisi ise adalet teorileri geleneğiydi. Adaletin siyasetin yeniden biçimlendirilmesi sürecinde ön plana çıkması birkaç açıdan dikkat çekiciydi: Her şeyden önce adalet özelinde kurulacak bir siyaset felsefesi insan hakları ve/veya kamusal alan teorilerinin nispeten dar argümantal zeminini geride bırakacak nitelikte yapısal bir görkeme sahipti. İnsan hakları üzerine ya da yalnızca kamusal alan üzerine çözümleme yapmak en baştan itibaren etik politiğin sınırlı zeminini kabul etmek anlamına geliyordu. Oysa adalet doğası gereği iki boyutluydu. Adaleti kapsayıcı bir erdem, toplumsal iyinin somutlaşmış biçimi olarak düşünmek oldukça akla yatkındı. Ayrıca adalet yalnızca kolektif varlıkların dilinde

(5) Jack Donnelly, *Teoride ve Uygulamada Evrensel İnsan Hakları*, Çev: Mustafa Erdoğan-Levent Korkut, Ankara: Yetkin Yayınları, 1995, s. 18.

(6) İoanna Kuçuradi, "Adalet Kavramı", *Adalet Kavramı Bildirileri*, (Der.), Adnan Güriz, Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları, 2001, s. 46.

(7) İnsan hakları kavramlaştırmasının araçsal siyasete olanak tanıdığı tezi için bkz. Armağan Öztürk, "Bir Siyaset Felsefesi Enstrümanı Olarak İnsan Hakları Ya Da İnsan Haklarının İnsanla Çelişkileri Üzerine Notlar", İnsan Hakları ve Yurttaşlık Konferansı, 14-5 Aralık 2006, TODAİ, Ankara (*İnsan Hakları Yıllığı* 26, 2008, ss. 1-14)

anlam kazanacak bir kavram değildi. Çalışma içindeki "özcü adalet" savunmasında ayrıntılandırılacağı üzere adaletten bahsetmek kişiye çoğu kez yalnızca kendine ait özel şeyleri hatırlatıyordu. Adalet bireyin kendisi için uygun gördüğü şeylerin genel meşrulaştırıcısıydı. Demek ki adalet ister toplum merkezli olarak düşünülsün, isterse daha çok bireyle ilişkilendirilsin güçlü etik politik çağrışımlar yapan bir kavramdı. Dahası hem soyut hem de somut düzeyde ele alınabildiği için yokluğu halinde kişiyi benzerleriyle birlikte eyleme, bir ilkeye dayandırılabilen genel hak mücadelelerine sürükleyebiliyordu. Adil olmayan dünyada ne yapılabilir sorusu devrimden sivil itaatsizliğe kadar bir dizi eylem seçeneğini beraberinde getiriyordu. Adalet aynı anda hem toplumcu hem bireyci ve tabii ki hem düzenden hem isyandan yanaydı. Bu kapsayıcı özü nedeniyle çoğu kez adaletten bahsetmek siyasetin kendisi hakkında konuşmak demekti. Ama adaleti insan hakları/kamusal alan teorilerinden üstün kılan yegâne özellik bu teorileri de içine alacak şekilde bütün siyasal ufku kaplayabilmesi değildi. Adalet siyasetti. Bize etik politikayı hatırlatıyordu. Ama adalet aynı zamanda kişinin kendini gerçekleştirmesi için sahip olması gereken kaynaklara gerçekten sahip olup olmadığı noktasında bir soruşturmayı içeriyordu. Bu haliyle adalet zorunlu olarak ekonomi politik bir boyuta sahipti. Herkese hakkını vermek uslamasındaki hak çoğu kez ekonomik-sosyal düzenden bireylerin aldıkları olanakları ifade ediyordu. Adalet bir yerden sonra kaynakların ve varlıkların insanlar tarafından nasıl paylaşılacağı üzerine bir tartışmaya dönüşüyordu. Üretilenlerin nasıl tüketileceği ya da tüketimin nasıl bölüşüleceği sorunu insanlar arasındaki yaşam kavgasının en hassas noktasını oluşturuyordu. Bütün bu gerekçeler dikkate alındığında liberal düzenin imarı sorununa yönelmiş entelektüel çabanın büyük bir kısmının neden öncelikle adaletçi çözümlemeyi ön planda tuttuğu açıklığa kavuşur. Adalet, ekonomiyi de siyaseti de aynı usa göre düzenler ve düzene kendini yeniden üretebileceği elverişli kuluçka imkânını sağlar. Peki liberal adalet teorisyenleri üzerine felsefe yaptıkları bu kavramsal aracı nasıl (ne yönde) kullanmışlardır?

İlk bakışta Rawlsçu siyaset felsefesi ile Hayek-Nozick çizgisi arasında teorik bir gerilimin olduğu izlenimine kapılır okuyucu. Yerli-yabancı literatürce önemli ölçüde desteklenen bu yüzeysel görüntü bizim *Liberal Adalet* çalışmasıyla kendimize eleştiri konusu yapacağımız başat argüman dizininin ipuçlarını da içinde barındırır. Rawls felsefesi toplumu adalet teorisi aracılığıyla yeniden kurmanın en iyi örneği olarak modern sözleşmeci tez içinde ön plana çıkmıştır. Rawls'un amacı, aşınan sosyal adaletçi düzeni en az iyi durumda olanlara en çok yarar sağlayacak bir eşit olmayan özgürlük anlayışı aracılığıyla güçlendirmekten ibaretti. Böylelikle liberal kurumlara olan inanç yenilenmiş ve adaletsizlik iddiasının yarattığı meşruluk krizi de hafifletilmiş olacaktı. Rawls adalet teorisini inşa ederken evrensel akıl temelinde pozitif özgürlük, biçimsel eşitlik ve genel fayda öğelerini kullanıyor ve geçerliliği özel olarak belli bir ekonomik sisteme bağlı olmayan bir etik politik üstyapı yaratmaya çalışıyordu. Hem kapitalizmde hem de sosyalizmde işleyebilecek bir genel adalet teorisi yaratma çabası ciddi bir yapısal sorunla karşı karşıyaydı. Farklı üretim sistemlerinin farklı yaşam biçimlerini desteklediği ve üretim sistemleriyle yaşam biçimleri arasındaki organik ilişkinin belli bir tür adaleti gerektirdiğine dair materyalist duyarlılık Rawls felsefesinde göz ardı ediliyordu.[8] Her ekonomik sistemin kendi adaletini de beraberinde getireceği ve toplumsal düzene, onun ekonomik temellerinden bağımsız bir şekilde ahlaki ilkeler yoluyla yaklaşılamayacağı savları Marksist-materyalist anlatıların temel esprisiydi. Rawls'un adalet teorisi Marx tipi bir tarihsel materyalizme değil, açıkça onun karşıtı bir akıma, Kantçı deontolojiye dayanıyordu. Rawls'daki bu idealizm, onunla Hayek-Nozick ikilisi arasında bir farklılığı beraberinde getiriyordu. İdealist Rawls'a karşı Hayek-Nozick düşüncesi daha tarihseldi. Ancak Rawls'a karşı Hayek-Nozick tarihselliği bir yerden sonra anlamını yitirmeye mahkûmdu. Çünkü kavramlaştırma biçimlerindeki teorik zen-

(8) John Gray, *Liberalizmin İki Yüzü*, Çev: Koray Değirmenci, Ankara: Dost Yayınları, 2003, ss. 23-5.

ginlik bir an için göz ardı edilerek meseleyi basitleştirdiğimizde her iki düşünür de bizlere, yalnızca pazar ekonomisi adaletinde kendini somutlaştıran özel bir adalet biçimini örnek adalet olarak gösterebiliyordu. Tabii kapitalizm için kapitalist adaletten başka bir sonucun mümkün olamayacağına dair materyalist hatırlatma bir süre sonra liberalizmin evrenselci tarihsel eğilimlerine yenik düşüyor ve sahte görecelik köktenci bir tekbiçimcilik ile yer değişiyordu. Nozick'te bir ölçüde, Hayek'te ise kesinkes bir yaşam biçimleri hiyerarşisi vardı. Her ikisi de son kertede kapitalizmin bir üretim, tüketim ve dağıtım sistemi olarak diğer bütün gerçek veya tasarı halindeki alternatiflerinden daha iyi olduğunu düşünüyorlardı. Demek ki piyasacı adalet anlayışı da rakiplerinden daha ussaldı. Bu bağlamda Rawls ile Hayek-Nozick çizgileri arasındaki ontolojik çekişme bir yerden sonra yerini evrensel aklın rehberliğinde bir liberalizmin tarihsel üstünlüğü inancına bırakıyordu.

Adalete dair liberal argümanlaştırma biçiminin iki ideal tipi arasındaki bir diğer temel benzerlik biçimselliktir. Hem Rawls'un adalet teorisi hem de Hayek-Nozick düşüncesi açık bir şekilde anti-siyasaldır. Bu yazarların metinlerinde siyaset aracılığıyla toplumsal sorunların çözülmesine dair anlayış ikinci plana itilir, ussal uzlaşma temelinde ve(veya) hukuk kodlarında sorunların zaten çözüldüğü ya da ancak böyle çözülebileceğine dair bir kural elitizmi ön plana çıkar. Tabii bu durum bir hayli ironiktir. Çünkü siyaset felsefesini canlandıran Rawls-Hayek-Nozick külliyatları aynı zamanda siyaset üzerine felsefe yapmayı olanaksızlaştıran bir içeriğe sahipti. Rawls eşitlikçi yasacıydı. Bir dizi tanıtlama ile ne kadar rasyonel oldukları açıkça ispat edilen önermelerin toplumun politik düzeninin yerine geçmesini istiyordu. Demokratik yollarla anti-Rawlsçu bir felsefeye ulaşılması ya da halkın kendi özgül iradesi ile Rawlsçu adalet anlayışından vazgeçmesi seçenekleri Rawls felsefesinde göz ardı edilmişti.[9] Nozick-Hayek

(9) John Gray, "Rawls's Anti-Political Liberalism", *Endgames: Questions in Late Modern Political Thought*, Cambridge: Polity Press, 1997, ss. 51-4.

düşüncesi ise başka bir açıdan aynı sonuca ulaşıyordu. Rawls'un ussal olarak ortaya koyduğu adaletin yerine Hayek-Nozick ikilisi, adaletin toplumsal evrim içerisinde zaten ussal olarak ortaya konulduğunu söylüyorlardı. Akla uygun olanı ayrıca yaratmaya gerek yoktu, çünkü düzen akla uygun bir şekilde çoktan yaratılmıştı. Toplumların demokratik yollarla bu kendiliğinden aklı (kapitalizmi) değiştirmesi olanaksızdı. Tabii her iki düşünürün entelektüel ufku da, kendiliğinden aklın toplumu oluşturan her bir üyenin çabasıyla ortaya çıkmadığı, evrimsel süreçlerin üzerinde egemenlerin büyük bir ağırlığı olduğu tezine kategorik olarak kapalıydı. Rawls seçkinler adına toplumsal bir reform öneriyor, Hayek-Nozick ikilisi ise bu öneriyi gereksiz ve tehlikeli bularak var olanla yetinilmesini salık veriyordu. Peki liberal adaletin künyesine dair bu ilk çözümleme bize tartışmamızın genelliyle ilgili nasıl bir perspektif sunabilir? Ya da daha açık bir anlatımla bu çalışma boyunca liberal adaletin ayrıntıları içinde gezinirken bulmayı umduğumuz gerçek nedir?

Geride bıraktığımız çeyrek asır, siyasi felsefi etkinlik açısından büyük oranda Batı metafiziğinin reddi ve etik tartışmalarıyla gittikçe genişleyen bir yarılmanın gölgesinde modern meşruluk tanıtlamalarının eleştirisiyle belirlendi. Akıl ile kesin bilginin bilimsel yasacılık düzleminde yarattığı kapsayıcı etki bilinçlerin üzerinden kalktı. Sonuç, güncel eğilimleri besleyen septik tınının yükselişi ve bu durumu önemli duraklarda kesen eski temalardan beslenmiş bir yeni ekonomi politik felsefeler kuşağı dönemiydi. Sosyalizm ile liberalizm arasındaki etik politik sürtüşmede sol gittikçe Marx okumaları tartışmaları ya da ideoloji üzerine teorik sorunlarına gömüldü. Bu olgusal seyir ekonominin bir söylem alanı olarak liberallere terk edilmesi ve siyaset felsefesinin ontolojik-epistemolojik çizgileri itibariyle realist-materyalist sol perspektifin denetiminden çıkması anlamına geliyordu. Solun boşalttığı yeri sosyal liberalizme karşı kendilerini klasik geleneğin devamı olarak gören yeni muhafazakâr bir sağ liberalizm ile sosyal adalette hâlâ ileriye taşınabilecek bir etik entelektüel değerin olduğunu düşünen yeni Kantçı bir siyaset felsefesi doldurdu.

Bu biçimlenme ister istemez kendini yeni bir genel teoriler dizisiyle ortaya koymaktaydı. Hayek, Nozick ve Rawls adalet sorunu temelinde tarihsel, toplumsal ve felsefi çıkmazları süzen/süzdüğü iddiasında bir yeni siyaset felsefesi kuşağı yarattı. Rawls sözleşmeyi, Nozick Leviantancı realizmi, Nozick ve Rawls ütopyayı, Hayek ise evrimci rasyonelliği birer araç olarak kullandı. Sonuç en azından iki noktada belirgin bir başarısızlığa karşılık geliyordu: Her şeyden önce felsefelerini eleştirel bir şekilde değerlendirdiğimiz düşünürlerden hiçbiri adaletin genel açmazlarını aşmayı başaramadı. Adalet tam olarak nasıl bir şeydi? Belki Aristoteles'te olduğu üzere denkleştirmek ve dağıtmaktan ibaret bir alışkanlık, belki Platon'un hatırlattığı gibi kendine yakışanı yapmak noktasında görecelilikle sulandırılmış bir toplumsal erdemdi. Ama hiç şüphesiz ki içinde hem doğru olanı hem de makul olanı içeren şemsiye bir kavramdır adalet. Bu kavram kendini gerçekleştirmeye dair olanakları, benlik çıkarı ve haklı olana hakkının verilmesi yönünde inançları birlikte ifade ediyordu. Adalet nedir/neydi? Siyaset felsefesini başlatan ve bitiren en kapsayıcı ve en bunaltıcı soru, eşitlik ile özgürlük arasında denge, siyasal teorinin arkasındaki metodoloji ve haklılaştırmaları çözümlemek noktasında benzersiz bir ayraç, belki bu yorumlardan yalnızca biri, belki hepsi ya da tümüyle başka bir şeydi adalet. Rawls-Hayek-Nozick öncelikle adaletin teorik açmazlarını aşmak noktasında yetersiz kaldılar. Çalışmamızın ilk bölümünde herhangi bir adalet tartışmasının ideal olarak neleri içermesi gerektiği yönünde bir bölüm yer alıyor. Adalet ile beraber ne tür sorunların usa vurulabileceğine dair ilgili bölüm aynı zamanda her birini tek tek inceleyeğimiz liberal teorisyenlerin kendi adalet tartışmalarında ne ölçüde yetersiz olduğunu da kanıtlayacak niteliktedir. Rawls-Hayek-Nozick adalet üzerine daha önce dile getirilmiş soruların-yanıtların gölgesinde mi hareket etmişti, yoksa onlarda adalete dair gerçekten özgün, bilinmesi halinde adaletin tarihini değiştirebilecek bir teorik öz var mıydı? Bu çalışma boyunca öncelikle liberal adalet teorisyenlerinin, adaletin ne olduğu konusunda fikir açıçı olmaktan uzak bir konuma sahip oldukları ve dolayısıyla adalet temelli siyaset

felsefesini derinleştiremedikleri iddiası tartışmaya açılacaktır. Yani liberal adalet teorileri en başta adalet konusunda eksikti.

Bir diğer temel başarısızlık alanı liberalizmin kendisiyle ilgiliydi. Liberal adalet kuramcıları adalet üzerine konuşurken aynı zamanda siyaset üzerine de konuşmuş oluyorlardı. Demek ki liberal adalet tamlaması adaleti olduğu kadar liberal ideolojiye de koşulluyordu. Peki Rawls-Hayek-Nozick düşüncelerinde liberal siyaset felsefesinin tarihsel problemlerini soyutlayarak aşacak anlamlı bir yan var mıydı? Çalışmada liberal teorisyenlerin düşünceleri aracılığıyla yarattıkları söylem setinin liberalizme yeni bir perspektif sunma konusunda başarısız olduğu savı tartışmaya açılıyor. Rawls sosyalizm ve sosyal liberalizm, Hayek muhafazakârlık, Nozick ise anarşizminden devşirdiği argümanları liberal teori çanağına taşıdı. Ama liberal kısıtları alternatif görüş setleriyle gözden geçirmek noktasında kesin bir yetersizlik söz konusuydu. Biçimsel akılcı düşünme biçimi liberal teorinin yeniden gözden geçirilmesini engel olmaktaydı. Rawls 19. yüzyıl sosyal liberalizmini Kantçı bir temelde yeniden kurdu, Hayek neoklasik iktisattan devşirdiği önyargıları Humecu bir muhafazakâr epistemolojiyle birleştirmenin ötesine geçemedi, Nozick ise anarşizm ile Hobbes ve Locke arasında gidip gelerek hiçden biraz fazla bir devlet yaratmakla yetindi. Çağdaş liberal siyaset felsefecilerinin adalet-siyaset tanıtlamaları ne liberal siyaseti daha özgün kıldı, ne de bu teorinin öncülleri üzerine bina edilmiş günümüz modern siyasetini içine düştüğü meşruluk krizinden çıkarabildi.

Bu çalışma boyunca dile getirileceğimiz her bir yeni eleştiri ile üzerinde uzun uzun durduğumuz ikili başarısızlık iddiasına tekrar tekrar döneceğiz. Öncelikle Rawls, Hayek ve Nozick'i ayrı ayrı bölümler halinde irdeleyip ulaşacağımız çözümleme setlerini adalet ve liberal siyasetten ne anladığımızı kesinleyen verilerle karşılaştırılacağız. Bu arada metnin kurgulanması sırasında özel olarak dikkat edilmesi gereken bir yöntemsel kısıtın olmadığını söylemek isterim. Adalet üzerine kaleme aldığımız bölüm bir biçimsel adalet-özsel adalet tartışması ile başlayacak. Biçimsel olan ya da öyle olmayan adalet aklın belli bir tür işleyişle birlikte

mümkün olduğu için çalışma akıl özelinde bazı savlarıda içerecek. Aklı siyaset felsefesini siyasete, ekonom politiği etik politiğe bağlayan epistemolojik bir koridor olarak da görebiliriz. Dolayısıyla akıldan anladığımız şeyi iyi anlatıyor olmamız, bir anlam bloğundan bir diğerine geçişimizi kolaylaştıracaktır. Nozick, Hayek ve Rawls çözümlemelerinde yorumsamacı yaklaşıma sadık bir metin yorumu, geriye kalan bölümlerde ise sorun odaklı bir felsefi spekülasyon dili ön plana çıkıyor. Pozitivist bilim felsefesi ile göreceli ya da septik paradigmalara karşı, hem değerlere yaslı hem kesin bilgi arama kaygısında hem de olgularla sınırlı olmayan, olanı olması gerekene göre yargılayan ütopyacı bir bilim felsefesi anlayışı yere bastığımız zemini ana hatları ile ifade etmektedir.

I. BÖLÜM

BİR SİYASET FELSEFESİ ERDEMİ OLARAK ADALET

Hayatta neleri hak ediyoruz, bize zarar verenleri nasıl cezalandıracağız, iyi yaşam nedir, iyi bir düzen neyin üzerine ve ne aracılığıyla kurulur?[1] Adalet bir erdem ya da bir ideal, bir duygu ya da bir düşünce, bir öz ya da yapma biçimsel bir akıl olarak insan yaşamının etik politik ve ekonomi politik serüveninde ayrıcalıklı bir yere sahiptir. Adaleti düşünmek, tanrısal-tinsel bir ânın tanıklığında kendimiz için iyi olanı evrensel olan ile birlikte düşünmeyi gerektirir. Peki adalet nedir? Ya da diğer bir anlatımla adaleti bu denli önemli kılan, bütün siyaseti ve bütün erdemi onu üzerinden tamlamamıza (tanımlamamıza) yol açan bu kavramın varlığına içkin özellik hakkında ne söyleyebiliriz?

Adalet, insanlar topluma uyuyor mu, tek tek her bir bireyin edimleri arasında birbirlerine göre uyum var mı şeklinde formüle edebileceğimiz genele yönelmiş bir kaygının ürünüdür.[2] Dolayısıyla bu kavramın bir ucunda *tekil insan*, sorunları, özlemleri ve bütün moral çelişkileriyle birlikte bir bütün olarak durur. Her adalet çözümlemesi insanın ne olduğuna dair tinsel-metafizik

(1) Robert C. Solomon, *Adalet Tutkusu*, Çev: Ertuğ Altınay, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2004, s. 22.

(2) Solomon, *age*, s. 209.

bir kavrayışla başlar. İnsan üzerine spekülasyon yapmak adaletin gereğidir. Tabii aynı zamanda adalet, toplumu devam ettiren bir erdemdir. Adil davranış da bu sürekliliği mümkün kılan en uygun hareket tarzına karşılık gelir. Bu anlamıyla adalet, toplumun siyasal temeli, en büyük erdem ve devletin amacıdır. Mutlak adaletin peşinden koşmak yalnızca erişilmez değil, aynı zamanda anlaşılmazdır da. Ama yine de göreli bir şekilde de olsa adaleti aramak, toplum-birey ilişkisini adalet temelinde çözümlemek siyasi düşüncenin bilinen en eski çabasıdır. Adalete ulaştığımızda ulaşmış olduğumuzu düşündüğümüz şey bizi tek bir ilkeye göre bir arada tutan ortak akıldır. Adalete ulaşma kaygısı iyilik ile kötülük arasında makul olanın dengesine ulaşma isteğiyle kendi iç dünyamızda ve toplumda düzeni sağlayacak olan siyasal reçeteye ulaşma isteğini birlikte karşılar. Peki bireyi kendi moral bütünlüğü, toplumu da siyasal bir bütünlük içinde tutacak ahlaki ilke için ne söylenebilir? *Adaletin ölçüsü nedir* sorusunu *adalet bir ölçü mü* sorusuyla birlikte yanıtlamaya çalıştığımız bu bölümde adaleti belli bir evrensel ilkeye bağlayan entellektüel çabanın çelişkilerini bir dizi örneğin de yardımıyla betimleyeceğiz. Ama en azından şu aşamada adaleti bir ilkeyle ya da bir idealle birlikte ele almanın yarattığı ve hemen hemen bütün adalet teorilerini kendi içinde tutarsız kılan ortak soruna değinebiliriz.

Adalet farkın rasyonelliğidir. Toplumu koşullayan herhangi bir varsayımsal durumda adalet diye bir sorunun olabilmesi ve hatta bu kavramın kendisinin dahi ortaya çıkabilmesi için eşitsizliğe ihtiyaç vardır. Eşitsizlik adaleti düşünebilmemizin mantıksal koşuludur. Nasıl hiç kışın olmadığı bir yerde insanlar karın tam olarak ne olduğunu bilemezlerse, benzeri bir şekilde eşitliğin olduğu bir durumda adalet ve adaletsizliği düşünemezler. Adalet eşitsizlik içinde yol almamızı sağlayan teorik bir araçtır. Tabii eşitsizlik ile adaletsizlik arasındaki bu kavramsal bağlantı bir dizi sonucu beraberinde getirir. Her şeyden önce bizim burada tartışmaya açağımız Rawls-Hayek-Nozick düşünceleri de dahil olmak üzere her türlü adalet çözümlemesi tam eşitliğe ulaşılamayacağı önyargısını içinde barındırır. Tam eşitlik isteyen entelektüel

ilgi (Marx örneğinde olduğu üzere) etik politik-ekonomi politik gerekçelerle adaleti ayrıca gözetilecek bir ilke olarak tanımaz. Her ne kadar adalet aynı zamanda belli eşitlik türleri üzerinden konumlansa da, sonuçta adalet ile eşitlik arasında mantıksal bir çelişki vardır. Eşitliği düşünmek, adalete ihtiyacın olmadığı bir dünyayı düşünmektir nihayetinde.[3] Adaleti istemek ise *eşit olmayanlara eşitmiş gibi muamele etmek adaletsizliktir* diyen eski Yunancı ölçülü bilgeliğe olur vermeyi gerektirir.

Adalet teorilerini kendi içinde tutarsız kılan şey bu adalet-eşitlik gerilimidir. Çünkü her adalet mücadelesi kendisine bir eşitsizliği konu alır ve ayrıca adalet için eşitlik gereklidir. İnsanları ortak bir usa göre karşılaştırmadan aralarındaki ilişkilere yönelik olarak çıkarım yapmak olanaksızdır. Eşitlik benzerine benzer şekilde muamele etmektir. Dolayısıyla en azından liberal adalet teorisyenleri örneğinde karşımıza çıktığı üzere bir biçimsel eşitliğe ihtiyaç vardır. Eşit bir ölçeği dikkate almaksızın adaleti sağlamak olanaksızdır. Eşitlik adaletin mantıksal gereğidir.[4] Ama eşitlikte ileri gidersek adalet ve adaletsizlik ortadan kalkar. Eşitlikçi dönüşümün sonunda adaletin düşünülemeyeceği bir çağa ulaşırız. Bu temel gerilim adalet teorilerine bir liyakat adaleti-eşitlik adaleti karşıtlığı olarak yansır. Adaletin ana çatışma ekseni aynı davranmak (eşitlik) ile farklı davranmak (liyakat) arasındadır. Rawls teorisi bu çatışmada daha çok eşitlik adaleti, Hayek-Nozick teorisi ise liyakat adaleti ayağını karşılar. Ancak ortaya atılan liberal adalet teorileri eşitlik adaleti-liyakat adaleti ayrımında derinleşen teorik sorunu aşma noktasında yetersizdir.

Adaletin içeriğine geçmeden önce bu kavramın çözümlenmesinde ayrıcalıklı yere sahip popüler bir metafora ve adaletin ancak adaletsizlik üzerinden anlaşılabileceğine dair yorumlama biçimine değinebiliriz. Reddetme yoluyla belirleme, adaletin

---

(3) Marksist teoride adaletin bilinçli olarak ihmal edildiği, kapitalizmin adalet üzerinden sorgulanmadığı tezi için bkz. Ferda Keskin, "Çağdaş Marksizmde Adalet Tartışmaları", *Felsefe Tartışmaları* 34, 2005, ss. 3-4.

(4) Vecdi Aral, *Hukuk Felsefesinin Temel Sorunları*, İstanbul: Filiz Kitapevi, 1992, ss. 130-1; Anıl Çeçen, *Adalet Kavramı*, Ankara: Gündoğan Yayınları, 1993, ss. 40-1.

içeriğinin somut hale getirilmesinde oldukça sık başvurulan bir yoldur. Bir *şeyin* ancak kendi ötekisi ile birlikte anlamlı hale gelebileceği düşüncesi, adaleti kavrayabilmek için adaletsizlik gerçeğine bakmayı salık verir. Genellikle olumsuz yargılar daha kesin bir şekilde ifade edilir. Neyin yanlış olduğuna yönelik hislerimiz nelerin doğru olduğu noktasındaki hislerimizden daha açıktır. Peki adaletsizlik, bize adaleti gerçekten açıklayabilir mi? Şu aşamada soruya olumlu yanıt vermek olanaklı görünmemektedir. Öncelikle adalet ile adaletsizlik birbirlerini tam olarak dışlamaz. Adaletsizlik güncele dair bir yakınmayı, adalet ise bu günceli aşmak yönünde bir talebi ifade eder. Adaletsizlik dünya gerçeğine yöneltilmiş bir yargı, adalet bu gerçeği kesen bir idealdir.[5] Bu bağlamda denilebilir ki, adalet ve adaletsizlik iki karşıt durum olduğu halde iki karşıt kavram değildir. Adaletsizlik kavramı bir durumu, adalet kavramı ise belli bir özde kendini açığa vuran bir talebi ya da bir üst ilkeyi dile getirir.[6] Adalet ile adaletsizliğin tam olarak karşıt kavramlar olmadığına dair yargı, klasik ahlaktaki "zulüm" mefhumu aracılığıyla açılabilir. Üç olanaktan bahsedilebilir adalete dair klasik değerlendirmede: Adaletin bilgisine sahip olup da bu bilginin gereğini yerine getiren kişi adildir, adaletin bilgisine sahip olup da bu bilgiyi görmezden gelen kişi zalimdir, adaletin bilgisine sahip olmadan eylemde bulunan ise adaletsizlik yapmış olur.[7] Dolayısıyla adaletsizlik üzerinden adaleti açıklama çabası kendisinden beklenen olumlu işlevi yerine getirecek nitelikte değildir. Araya başka değerlendirme araçları sokmadığımız müddetçe adaletsizlikten bahsetmemiz bize adalete dair ayrıca yeni bir şey söylemez.

Adaleti betimleme noktasında bir diğer olanak Yunan adalet ilahesi Themis'te bedenleşerek felsefi bir metafora dönüşen ispatlama biçimidir. Bu ifadelendirme hem adaletin çelişkilerini

(5) Ioanna Kuçuradi, "Adalet Kavramı", *Adalet Kavramı Bildirileri*, (Der.), Adnan Güriz, Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları, 2001, ss. 45-6.

(6) Kuçuradi, *age*, s. 45.

(7) Hilmi Ziya Ülken, *Ahlak*, İstanbul: Ülken Yayınları, 2001, s. 156.

çözümlemede hem de olgusal anlamda adaletin tarihindeki belli başlı eğilimleri açıklamada işlevseldir. Adaletin bedenleşmiş biçimi Themis, bir elinde kılıç, diğer elinde terazi bulunan gözleri görmeyen bir kadındır.[8] Kılıç daha sonra adalet-merhamet karşıtlığı tartışmasında kristalize olacak adaletin doğası gereği zor kullanımını da içerdiği yönünde bir hatırlamaya işaret eder. Adaletin teraziyle birlikte düşünülmesi bu mefhumun ölçülebilir, hesaplanabilir bir şey olduğunu ima eder. Terazinin iki kolunun birbirine eşit mesafede durması da bu bahsi geçen ölçüm işinde adaletin ancak herkese aynı davranmakla sağlanabileceğini düşündürür yorumcusuna. Peki görmeyen adalet simgesi neyin karşılığıdır? İyimser bir yorumla adalet ile tarafsızlık arasındaki mantıksal bağa karşılık gelir kapalı gözler. Ancak bu davranış şekli aynı zamanda adaletçi çabanın sınırları üzerine bilgece bir öngörüyü de açığa vurur. Adaletin gözü kördür en nihayetinde. Bu dünyada insanların insanlara dağıttığı adaletten umulan yarar belli bir yerden sonra kendi eksikliğine yenik düşer. Dünyada adalet ancak kısmen dağıtılabilir. Adaletin ötesine geçmek ya da hiç kimseye hiçbir şekilde adaletsizlik yapılamayacağı bir dünyayı hayal etmek saçmadır.

ÖZCÜ ADALET

Özcü adalet anlayışı adaleti mükemmel toplum için ütopik bir plan olarak değil, bireye ait kişisel ve kolektif bir duygu, belli bir tür sorumluluk hissi olarak ele alır. Adaletin özcülüğü üzerinde durmak adaleti günlük sıradan bir his gibi değerlendirmek ve adil olmaktan kişisel karakterin bir işlevini anlamayı gerektirir.[9] Soyut adalet anlayışına karşı adalet erdemini ülküselleştiren özcü adalet otantik özgürlük düşüncesini ve yine bu bağlamda kadim zamanlara ait ahlak biçimini ön plana çıkarır. Adalet gerçekliğin

(8) Adnan Güriz, "Adalet Kavramının Belirsizliği", *Adalet Kavramı Bildirileri*, (Der.), Adnan Güriz, Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları, 2001, ss. 7-8.

(9) Solomon, *age*, ss. 15-20.

soyut ideallerle birleşmesini değil, dünyanın işleyişiyle yüz yüze gelmek için kendi içimizde yaşadığımız bir kavgadır. Bu kavga adaletin dünyanın ne olduğu üzerine bir soruşturmayla değil, bizim ne yaptığımız üzerine bir kaygıyla elde edilebileceğini savlar.[10] Adaletin kişisel bir erdem olduğunu söylediğimizde bu erdemin hem kişinin dünyadaki yerine dair bir duyguya karşılık geldiğini hem de benliğiyle ilgili bir şey olduğunu kastederiz. Bu haliyle adaletin gerçek temeli duyarlılık ve duygulardır. Adalet duygusu kişiyi dünya karşısında sorumlu kılan köktenci bir inancı karakterize eder. Merhamet, acıma, minnet, suçluluk, kızgınlık gibi duygulara başvurmadan adalet üzerine konuşmak olanaksızdır. Demek ki adalet ikiyüzlü bir tanrı gibidir. Sadece bir yüzüyle değil, her iki yönüyle birden, bir Janus gibi değerlendirilmesi gerekir.

İyilik Olarak Adalet

Adaletin aydınlık yanı şefkat ya da merhamettir. Adalet yalnızca kendi payına düşüne razı olma halini ifade etmez. O aynı zamanda başkalarını düşünmekte anlamlı bir içeriğe bürünür.[11] Kişi kendisinden daha az şanslı olanlar için bir şeyler hissedemiyorsa adaleti bir erdem olarak karakterine yansıtamaz. Adalet başkasının acısını yüreğinde hissedebilme yeteneğidir.[12] Duyarlılık olmadan adalet olmaz. İnsan türüne yönelik centilmenlik duygusu adaletin yegâne kaynağıdır. Böylelikle ancak başkaların zarar vermekten kendimizi kısmen de olsa alıkoyabiliriz. Sadece kuralları uygulamak ve ilkelerden hiçbir şekilde taviz vermemek adaletsizlik yaratır. Acımak gerekir. Acımak bağışlayıcı olmak bağlamında tanrıyı taklit etmektir aslında. Ama insanlara adalet dağıtmak da tanrısal bir şeydir nihayetinde. Bu nedenle hukukun kuralcı soğuk aklın hâkimiyeti altına girmesi engellenmeli,

(10) Solomon, *age*, ss. 32-8.

(11) Çeçen, *age*, s. 102.

(12) Solomon, *age*, s. 273.

biçime karşı nasafet (insaf) temelli bir anlayış benimsenmelidir. Nasafet, *dostlara adil davranılır, düşmanlara yasa uygulanır* şeklinde ifade edebileceğimiz ikiyüzlü hukuk hâkimiyetini bir dereceye kadar yumuşatır.

Tabii adaletin özünün duygulardan, hatta olumlu duygulardan ibaret olduğunu iddia etmek, bu duyguların ne yalnızca doğuştan geldiğini ne de toplumsal bir işlevi yerine getirmek adına sonradan yaratıldığını kanıtlar. Bu bağlamda Hume ve Nietzsche felsefeleri dikkate değer ipuçları sağlar bizlere. Mesela Hume'a göre adalet karşılıklı iyiliğimiz için akıl tarafından duyguları harekete geçirerek yaratılmış yapay bir erdemdir. Biz doğal olarak iyi olsaydık adalete ihtiyaç kalmazdı. Adalet, iyiliğe duyduğumuz özlemin eğilimlerimizle karışması sonucu elde edilen inancı ifade eder.[13] Adalet ahlakın genel dışa vurumudur. Sempati ve antipati ise ahlakın özünü oluşturur. Hume için erdemli yaşam duygudaşlık üzerine kuruludur. İnsanların sempati ve antipatilerinin kendilerinde yarattığı olumlu ve olumsuz etkileri dikkate alarak eylemde bulunması rasyoneldir.[14] Peki insanlar adaleti icat etme ya da adaleti yaratacak sempatik duyguları ruhlarının derinliklerinden söküp çıkarmaya neden ihtiyaç duymuşlardır? Adalet duygusu akrabalıktaki veya ailedeki yakınlarına olan düşkünlüğün topluma uyarlanmış halidir. Toplumun devamı için adil olmak, dayanışmayı kurucu ilke olarak onamak gerekir. Bu anlamda adalet duygusu toplumsal dengeyi korumanın mantıksal bir gereğidir. İnsanın bireyselliği ile toplumsallığı arasında duygular aracılığıyla kurulan adalet bağı moral-kozmik uyumu imler. Bu anlamda uyumun iyiliği sağlayacağına inanmak ile adalete inanmak birbirinin yerine geçebilecek niteliktedir. Uyumlu olmak ahlaklı olmak yolunda bize uygun koşulları verir. Akıl ile doğa aynı şeydir. Doğaya uygunluğu akıl belirler. Akla uygunluğun kavramsal adı ise erdemdir. İşte adalet o erdemlerden biridir. Adil olmak

---

(13) Bedia Akarsu, *Mutluluk Ahlakı*, İstanbul: İnkılap Yayınları, 1998, ss. 166-7.

(14) Jurgen Habermas, *Öteki Olmak, Öteki'yle Yaşamak*, Çev: İlknur Aka, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2002, s. 192.

diğer bütün erdemlerde olduğu gibi belli bir anda karakterinde uyumu yakalamaktır. Tabii bireysel uyum beraberinde toplumsal uyumu da getirecektir. Bireysel uyumdan toplumsal uyuma nasıl geçileceği sorunu ise, kadim gelenek ile adalet üzerine dile getirilen düşüncelerin özetini verir bizlere. Adalet kimine göre işbölümü temelinde sınıflar arası bir paylaşımı karşılar. Kimine göre ise ölçülülük özelinde haklı olmak ile haksızlık yapmak arasında ortak bir aklın ürünüdür. Bu son anlamda adalet doğruluk, orta yolu bulma ya da makul olanın peşinden koşma yeteneğidir.[15]

Demek ki adaletin olumlu duygulara dayandırılmasıyla başlayan kavramsal serüven bizi adaletin düzenle birlikte anılması olgusuna kadar götürür. Bir yerde adaleti istemek belli bir biçimde düzeni istemektir çünkü. Adalet duygusu doğal hukukun kavramsal açılımlarından biridir.[16] Doğal olan ile doğaya uygun olan adalette kesişir. Evrende uyum tanrıya, toplumda uyum adalete, bireyde-bende uyum huzura (mutluluğa) karşılık gelir. Bu bağlamda adalet diğer insanlara karşı borcumuz (bütünde uyumu sağlamak her bir parçanın görevi olduğu için), adil davranış ise bu borcun sonucunda ortaya çıkan doğal edimdir. Bir tür genel davranış kodudur adalet. Adalet insanlara birbirlerine karşı borçlu olduklarını hatırlatır. Adalet duygusu olmadan cemaat olmaz, cemaat olmadan da adalet duygusu elde edilemez.[17] Adalet ile toplumsal uyum arasındaki anlamsal ilişki siyasi tarihin seyri açısından adaleti devletçi bir erdem haline getirmiştir. Adaletin düzeni hatırlatması onu muhafazakâr siyasal erdemler listesinin en tepesine oturtur. Yöneticinin tanrıya karşı sorumlu olması ve dolayısıyla halka karşı sorumlu olmaması olgusuna dayalı geçmiş deneyimler önemli ölçüde adaletin mülkü meşrulaştıran niteliğiyle mümkün olabilmiştir. Tabii tanrıya ait olan ile topluma ait olan arasında adaletin çift anlamlılığı düzenin olduğu kadar

(15) Ahmet Mumcu, "Günümüzdeki Türk Hukuk Uygulamasında Adalet Kavramının Yeri", *Adalet Kavramı Bildirileri*, (Der.), Adnan Güriz, Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları, 2001, ss. 146-8.

(16) Çeçen, *age*, ss. 22-3.

(17) Solomon, *age*, ss. 125-6.

onun muhaliflerinin de işini kolaylaştırmıştır. Adaletin duygusal bir temelde formüle edilmesi tanrıya uygun olanın (adil olanın) tam olarak neyi ifade ettiği noktasında yöneticiye benzersiz bir üstünlük verebilir. Ama aynı şekilde adalet için nesnel bir ölçütü usavurmak olanaksız olduğundan iktidara kafa tutan kesimlerin en sık kullandıkları argüman seti yine adaletçidir. Muhalefet siyasal iktidarın adaletten uzaklaştığı ve dolayısıyla itaate layık olmadığını savlayabilir. Hatta Nietzsche'ye göre adalet tümüyle zayıfları koruyan anarşik bir komplonun üst kavramıdır. Onun düzeni koruduğu tezi tümüyle bir aldatmacayı ifade eder. Zaten ahlak özü itibariyle zayıfların güçlülerden aldığı bir intikamdır. Gücün kendini gerçekleştirmesi ahlak aracılığıyla sınırlanır. Bu geleneksel paradigma içinde adalet de ilgili ahlakın sınırlarını çizer.[18] Nietzsche'ye göre adalet kendi öz çıkarımızı saklamak için kullandığımız bir maske, işlevi ikiyüzlülük olan bir aldatma aracıdır. Bu haliyle Nietzscheci felsefe adaletin genel bir insanlık çıkarından çok özel bir insani çıkarı koruduğunu ima eder. Bu hatırlatma bizi adaletin kamuflaj bir kavram olduğu gerçeğine götürür. Adalet toplumsal mücadelelerin meşruluk zeminidir. Her savaşçı savaşının adil olduğunu göstermek zorundadır. Benlik çıkarı doğrudan, olduğu, zaten var olduğu gibi değil de, adaletin gereği söylemi arkasına saklanılarak savunulur. Kişiler bir kuralın ya da bir durumun adalete aykırı olduğunu söylediklerinde aslında o konu hakkında kendi sempatileri ya da antipatilerini açıklamaktadırlar. Sonuçta denilebilir ki adalet duygusu birey, zümre ve sınıf çıkarları aracılığıyla bölünmüş toplumların halihazırdaki mevcut durumunda, çoğu kez gizlenmiş bir bencilliği ifade eder. Tekil aklın kendini tümel aklı yerine koymasıdır adalet. Adalet duygusu da bu tür bir çarpıtmayı kolaylaştıran özelliğiyle çatışmada taraf tutmanın genelleştirilmiş biçimine karşılık gelir.[19]

---

(18) Friedrich Nietzsche, *Şen Bilim*, Çev: Ahmet İnam, İstanbul: Say Yayınları, 2002, s. 290.

(19) Güriz, *age*, ss. 18-9.

Ötekine Karşı Sorumluluk Duygusu Olarak Adalet

Adaletin duygu/duygudaşlık temelinde formüle edilmesi ötekiye karşı duyarlı üst bir sorumluluk bilincini beraberinde getirir. Adalet, Levinas'a göre kişinin kendinden başlayan düşün serüvenine ötekini de dahil etmesiyle mümkün olabilir. Kişinin ötekine karşı sorumluluğu zamanla onu kuşatır ve adaletle sonuçlanacak yeni bilincin gelişmesine olanak sağlar. Kendinin ötekine karşı duyguları ilk başlarda açıkça olumsuzca, vahşicedir. Öteki nesneleştirilir, geçici olarak baskı altında tutulur. Ama tümüyle ne yoksayılabilir, ne de ortadan kaldırılabilir.[20] Sonuçta bilinç ötekiyle hesaplaşmak ve dolayısıyla kendi varlığını onun varlığına açmak zorunda hisseder kendini. Bu bahsi geçen süreç vazgeçme, var etme, yok olma arasında gidip gelen sancılı bir dönüşümü tetikler. Öteki için sorumluluk duygusu kendi varoluşunu rehine vermek gibi zorlayıcı bir anlamı içinde barındırır.[21] Ötekine yönelik dışlayıcı ilk pratikler yerini zamanla duygudaşlık temelinde bir feragat edimine bırakır. Kendi bencilliğinden öteki için vazgeçen kişi tinsel dönüşümünde ilk önemli eşiği aşmış sayılmalıdır.[22] Kendinden başka hiç kimseyi düşünmeyen karanlık ruh, ruhun kör bencilliğini geride bıraktığında, kişiyi adil davranışa doğru yönlendirecek uygun koşullarda kendiliğinden sağlanmış olur. Ötekine yaklaşma adaletin bilincini talep etmektir. Ama aslında en genel anlamda adalet sorunu ben ile öteki arasına üçüncü bir kişi dahil olduğunda ortaya çıkar.[23] Kendi ile öteki arasındaki ilişkide belli bir kıvama gelmiş etik duyarlılık üçüncü kişinin sürece katılmasıyla özel-içsel bir mesele olmaktan çıkarak kamusal-genel bir mesele haline gelir. Adaletin evrensel bir sorumluluk duygusu olarak doğumuyla o ana kadar geçerli olan ben-öteki,

---

(20) Elif Çırakman, "Levinas'da Öteki ve Adalet: Eleştirel Bir Not", *Doğu Batı* 13, 2005, s. 190.

(21) Emmanuel Levinas, *Otherwise than Being or Beyond Essence*, Çev: A. Lingis, Kluwer Academic Publishers, 1991, s. 59.

(22) Levinas, *age*, s. 79.

(23) Levinas, *age*, ss. 157-8.

içerisi-dışarısı ayrımı anlamını yitirir. Çünkü adaletle birlikte herkes ve her şey ortak bir usun ölçüsüne göre değerlendirilir.

Adaletin bir bilinç durumu olarak ve evrensel sorumluluk duygusu temelinde doğumu bu kavrama ikili bir konum verir. Her şeyden önce adalet var olanlar dünyası ile var olması gerekenler dünyasını birbirine bağlayan bir kavramdır.[24] Adalet bilinci insanlara toplumsal yaşamın devamlılığı için gerekli ilkeleri ve ayrımları verir. Ama adalet, basitçe toplumsal gereklilikleri tanımlayan ve toplumun devamlılığı noktasındaki pratikleri meşrulaştıran bir onama biçimi değildir. Adaletten bahsettiğimizde işleyişine uymak zorunda olduğumuz ilkeleri düşünmeyiz yalnızca. Adalet bizim dışımızdaki dünyaya kendi varlığımızla kişisel olarak hangi koşullarda katılacağımızı kesinler. Yine de sadece belli bir düzen içinde bireyin tutum ve tavırlarının olası sınırlarını ifade etmez. Adalet ona ulaşabilme yolunda önce bireyin kendi içinde, sonra bireyler arası ya da toplumsal bir biçimde yaşanagelen sosyo-psikolojik dönüşümünün içeriğini de açıklar. Adil olabilme kabiliyeti belli duyguların harekete geçirilmesiyle, ama daha çok da belli bir yönde tinsel bir dönüşümle elde edilen özel bir yeteneği ifade eder. Adaletin bu çift yönlülüğü siyasi değerlendirme düzeyinde de yankısını bulur. Adalet öteki için duyulan sorumluluğun genelleşmesini sağlıyorsa ancak toplumsal bir etik yaratabilir. Aksi takdirde devletin kendini meşrulaştırma aracından başka bir anlama gelmez.[25] Adaletin birey ile düzen ilişkisi bakımından biçimsel bir hak-ödev ilişkileri listesine indirgenmesi bu erdemi siyasal muhafazakârlığın hizmetkârı yapar. Tartışmamıza konu ettiğimiz Rawls-Hayek-Nozick felsefelerinde adalet daha çok düzen içinde bireyin konumunun ne/nasıl olacağı bağlamında ele alınır. Oysa adalet bencillikten diğergamlığa, yerellikten evrenselliğe doğru bireysel-tinsel dönüşümün topluma yansımış halidir. Bu anlamda adalet bir ilke ya da bir dizi ilke

(24) Çırakman, *age*, s. 184.

(25) Emmanuel Levinas, "Ethics and Politics", *The Levinas Reader*, (Der.), Sean Hand, London: Blackwell, 1989, s. 159.

olmaktan çok, duyguların ve kuralların keşfiyle sonuçlanacak bir süreçtir. Levinasçı anlatı derin bir çözümleme düzeyi olarak bize adaletin kırık bir orta olduğunu hatırlatır.[26] Adalet kendi ile öteki, biz ile diğerleri, hukuk ile ahlak, siyaset ile ahlak arasında bir yerde durur. Bu bağlamda adalete baktığımızda gördüğümüz ise hem kendi potansiyelimiz üzerine bir bilinç hem de bu bilinci belli noktalarda kesen potansiyelimizin sınırları üzerine bir karşı bilinçtir.

İntikam Olarak Adalet

Adalet yalnızca iyiliği vaaz eden bir barış çağrısı değil, aynı zamanda kötülüğü yok etmeye dair sınır tanımaz bir kararlılıktır.[27] Adalet zorunlu olarak intikamı içerir. Öç alma duygusuna atıfta bulunmaksızın adaleti belli bir özde düşünmek olanaksızdır. Zaten adaleti anılmaya değer kılan da önemli ölçüde adaletsizlik karşısında duyduğumuz öfkedir.[28] Hayal kırıklılığı, hor görülmeye karşı derin nefret, gücenme, suçlama, değersizlik hissinin verdiği diğer motive edici unsurlarla birleşerek kişiyi adalete götürecek psikolojik serüveni başlatır. Adaletsizliğe uğradığımızda benliğimiz zedelenir. Bize yapılanları hak etmediğimizi düşünürüz. İçimiz acır, ruhumuz gerilir. Önce derin bir iç çöküntüsü, sonra her türlü içe dönmeyi olumsuzlayan bir intikam arzusu zihnimize egemen olur.[29] İntikam olarak adaletin başlıca amacı insanın korku içinde yaşamasını önlemektir. Bu sonucun gereğinde dirişken bir eylem ahlakı ve merhamati dışlayan bir olayları değerlendirme tarzı ön plana çıkar. İntikam olarak adalet savunucularına göre adalet merhametten farklı olarak içinde şiddet ve öfkeyi de barındırır. Zaten aksi mümkün olsaydı, adalet yalnızca başkasını düşünmekten, diğerkamlıkdan ibaret olsaydı adalet duygusuna

(26) Çırakman, *age*, s. 198.

(27) Solomon, *age*, s. 27.

(28) Solomon, *age*, ss. 66-7.

(29) Robert Gordon, *The Structure of Emotion*, Cambridge: Cambridge University Press, 1987, ss. 45-7.

sahip kişiler hayatta kalamazdı. Adil bir dünya için adaleti savunanların güçlü olması gerekir. Bu bahsi geçen güç önemli ölçüde kıskançlık ve öfke sayesinde elde edilir.[30]

Adaletin olumsuzluğu da içerir bir şekilde tanımlanması doğal olarak bir eros-logos karşıtlığına ve tabii bu karşıtlığı da önceleyen bir adalet-merhamet çelişkisine yol açar.[31] Merhamet ile adalet arasındaki gerilim gerçek etiğin ne olduğu konusunda ve doğru eylemin biçimi üzerine bir anlaşmazlığı ifade eder. Adaletçi bakış açısı iyiye iyi, kötüye kötü davranılması gerektiğini, herkes için en ideal yolun bu olduğunu savlar. Her adalet aslında iki adalettir. Herkese aynı şekilde davranmak adalet bilincini ölümcül şekilde sakatlar. Gerçekten adaletin olabilmesi için insanlara bazen sevgi-ödülle, bazen de nefret-cezayla yaklaşmamız gerekir. Adaletin bilgisi yapmayı olduğu kadar yıkmayı da içerir. Merhametçi görüş ise, adaleti var etmek için mutlaka bir şeyleri yok etmek zorunda olduğumuzu iddia eden realist anlayışın adaletsizliği tümüyle ortadan kaldırma olanağından bizi alıkoyduğunu düşünür. Kötüye kötü davranmaya dair ahlak kendisinden beklenen sonuçları vermeyecektir. Her şeyden önce kimin ne kadar kötü olduğunu veya ne ölçüde kötülüğe layık olduğunu asla tam olarak bilemeyiz. Kötülük başkasına zarar vermek demektir. Ölçüsünü bilemeyeceğimiz bir konuda, sonuçta ötekine hak ettiğinden fazla zarar verme ihtimali varken eylemde bulunmak kibirli bir şekilde bencilce hareket etmekten başka bir anlama gelmez.

Merhametçi anlayış merhamet olmaksızın sadece *adaleti* oldukça kaba ve bir o kadar da sonuççu bulur. Sadece *adalet* eylemlerin sonuçları üzerinden değerlendirme yapar. Tarihsel bakıştan yoksundur. Kötülerin neden kötü olduğu sorunu üzerinde durmaz. Merhematçi yaklaşım ise kötünün kötü olmasından biraz da onu sonuçta yargılayan iyilerin sorumlu olduğunu bilir. Hiç

(30) Solomon, *age*, s. 156.

(31) Adalet-merhamet çelişkisinin bir tür klasik ahlak ikiliği olarak yorumlanması için bkz. Ülken, *age*, ss. 36-7.

kimse bir diğerini yargılayabilecek kadar iyi değildir. Bu durumda tutulması gereken en makul yol kötülüğün kötülükle yok edebileceğine dair yanılsamayı terk ederek bağışlamayı bilmektir. Bağışlamak bencilliğin panzehiridir. Merhamet ahlakı dünyadaki etik arızalardan ödül-ceza üzerine kurulu araçsal aklı sorumlu tutar. Her şeyin bir karşılığının olduğu düşüncesi dünyadaki sorunların başlıca kaynağıdır. İyiliği iyilikle kötülüğü kötülükle karşılamaya devam ettiğimiz müddetçe iyilik-kötülük sarmalı devam edecektir.

İntikam olarak adalet düşüncesi bizi adil olmayanlara karşı öfke olmaksızın adil bir dünyanın kurulamayacağına inandırmaya çalışır. Merhamet olarak adalet ise içinde olumsuzluğu barındıran klasik adalet anlayışının adaletsizliğin aynı zamanda en büyük nedeni olduğuna. Daha insani olmakla daha adil olmak arasındaki kalıcı gerilim aslında insandan ne anladığımız üzerine çok daha derin bir çatışmanın izlerini taşır. İnsanın doğuştan iyi ya da doğal olarak iyiliğe doğru evrilme potansiyeline sahip olduğunu düşündüğümüzde merhametçi tez bize son derece çekici gelir. Ampirik gerekçelerle ya da felsefi tanıtlamalar yoluyla insanı kötücül veya bencil ilan edersek zorunlu olarak gideceğimiz yer sonuç ahlakıdır. Sonuç ahlakına inanmak adaletin bir karşılıklılık rejimi olduğunu kabul etmeyi gerektirir. Göze göze, dişe diş, kana kan tipi bir kabile adaleti çağından kasten adam öldüren kişinin bile ölüm cezası almadığı bir çağa doğru dönüşüp gelişmiştir adalet düşüncesi. Ama yine de bugün adalet dediğimizde ya da adalet teorileri kurmaya kalktığımızda herkese eşit miktarda iyi davranan bir aklı değil de, böylesi bir sonucu adil bulmayan, bazılarına belli bir takım ilkelere dayanarak diğer bazılarından daha iyi davranan bir aklı tercih ederiz. Rawls liyakat ahlakını eleştirerek biçimsel yoldan da olsa sonuç ahlakı temelli adaleti yadsır. Ama onda bile bu yadsıma son derece ihtiyatlıdır. Adalet yerine ne bir genel eşitlik düzeni, ne de bir karşılıksızlık hali önerir. Hayek - Nozick ikilisi ise şu veya bu şekilde adaletin karşılıklığa dayanması gerektiğini söyler. Hatta sezgisel bir kıvraklıkla toplumsal bölüşüm sonucunda kötü duruma düşmüş

olanları illa da kötü insanlar olmayacağı, adalet ile iyilik arasında bağlantı kurulamayacağını savlarlar. Bu düşünce birçok başka sonuçla birlikte aslında adaletin bir ahlaksızlık kaynağı olduğu gerçeğini ve adaleti gerçekleştirmek üzere ortaya konulacak her girişimin her seferinde etik mağdurlar yarattığı gerçeğinin üzerini örtmeye yöneliktir.

Özcü Adalet-Biçimsel Adalet Karşıtlığı: Ruhunu Kaybeden İnsan

Özcü adalet anlayışı adalete dair tarihsel-toplumsal ilginin en uç noktasında yer alır. Özcülük bizi ya salt olumlu duygulara atıfta bulunan bir iyilik adaletine ya da yok etmeyi de içeren realist bir durum adaletine götürür. İlk düşünce seti adalete olan ihtiyacın ancak bu ihtiyacı aşan bir bakış açısıyla ortadan kalkabileceği noktasında ısrarcıdır. Realist adalet ise adaletin salt iyilikten ibaret olmadığını, insanların adil bir düzenden öncelikli beklentisinin adaletin ödüller ve cezalar aracılığıyla dağıtılması olduğunu düşünür. Tabii olması gereken ile olanın karşı karşıya geldiği bu tartışma adalet teorilerinde sık sık karşımıza çıkan bir gerilimi de ortaya koyar. Adil bir dünya düşü kurarken ya da adalet üzerine düşünürken bir gün gelip de adalete ihtiyaç duymamamıza ne tür değişikliklerin sebep olacağı konusundaki önerilerimizi bu bahsi geçen düşünme (düşleme) işleminin içine katma gereği duyuyorsak adaleti bir kötülük alameti olarak ele alıyoruz demektir. Bu durumda gerçekten adaleti istemek adaletin sonunu istemeyi de gerektirir. Ama etik politik çözümleme düzeyini adalet temelinde kurduğumuzda, hem adalete ulaşmaya hem de adaleti aşmaya dair özlemlerin her ikisini birden gerçekleştirmeyi başarmamız olanaksız hale gelir. Adaleti gerçekten aşmayı isteyen düşünürler bu kavramı bir ideolojik enstrüman olarak kullanmaktan özenle kaçınır. O halde Marx örneğinde olduğu üzere radikal adalet çözümlemelerinde neden adalet kavramının kendisinin değil de, özgürlük, eşitlik, yabancılaşma, sömürü gibi alternatif eleman-

larının ön plana çıktığı açıkça ortadadır.[32] Tabii tersten okursak adaletten bahsetmenin hemen her zaman onu aşmayı olanaksız kılan bir epistemolojik set yarattığını iddia edebiliriz. Bu bağlamda ayrı ayrı sebeplerle Rawls, Hayek ve Nozick tarafından yapılan tartışmalarının bizi neleri tartışmaktan alıkoyduğunu çalışma boyunca ayrıntılı bir şekilde ele alacağız. Ama şu aşamada her üç düşünürün de biçimsel ahlak anlayışının sınırları içinde kalmayı tercih ederek zaten en baştan itibaren adaleti aşmayı hedefleyen özcü sızıntıya kapılarını kapattığını söyleyebiliriz. Sonuç olarak özcü adalet çözümlemesinden çıkarabileceğimiz ilk saptama adaletin kutuplaştırıcı etkisiyle ilgili olacaktır. Adaleti sağlamayı ne kadar önemsersek, adaletten kurtulmayı o ölçüde güçleştirmiş ya da adaleti aşmayı ülküselleştirdiğimiz ölçüsünde adaletin kendisiyle ilgilenmeyi o kadar olanaksız hale getirmiş oluyoruz. Adaletin bugünü bizi yarını düşünmekten, yarını ise bugünkü sorunlarla ilgilenmekten uzaklaştırır.

Adaletin özcü temellendirilişinde bizim dikkatimizi çeken ikinci önemli ayrıntı adaletin kişisel bir şey olmaktan çıkarak hızla kurumsallaşmasıdır. Tabii bütün uygarlaşma-modernleşme süreçlerinide kapsayan bu dönüşümün erdem olarak adaleti olanaksız hale getirdiği, teknik olarak adaletin ön plana çıkmasının adil davranışı bir karakter sorunu olmaktan çıkararak, özel bir yetiye, politik-ekonomik bir hesaba dönüştürdüğü ileri sürülebilir.[33] Adalet teorisinin adalet erdemi aleyhine büyümesi, adeletin akıl aracılığıyla doğru formülüne ulaştığımız bir hesaplama sorununa indirgenmesine, böylesi bir sonuç ise ister istemez adalet için gerekli olan duyarlılığın sönüp gitmesine yol açmıştır. Eski çağlarda adalet dünyanın nasıl olması gerektiğine dair düşüncelerden çok somut olaylara dair hak-ceza denklemlerini içeriyordu.[34] Adalet bu ilk ilkel biçiminden modern dünyadaki

(32) George G. Brenkert, *Marx'ın Özgürlük Etiği*, İstanbul:Ayrıntı Yayınları, 1998, 178-181..

(33) Solomon, *age*, s. 46.

(34) Solomon, *age*, s. 28.

karmaşık haline doğru evrilirken bireye duyulan önem ve öteki için duyduğumuz ilgi adalete yönelik kaygının içeriğinde giderek daha fazla yer almaya başladı. Ama bu olumlu sonuç dünyevileşme özelinde ağır bir kurumsal baskı pahasına elde edildi. Daha hümanist bir adalet anlayışa kişisel-tinsel bir dönüşümün sonucunda değil, toplumsal denetim altında kurumların zorlaması sayesinde ulaştık. Görünüşte daha insancıl, ama aslında daha soğuk ve bize daha yabancı bir kavramdır bugün adaletten anladığımız şey. Adaletin kurumsallaşması adalet karşısında kamusal sorumluluk duygusunun ortadan kalkmasına yol açtı; adaleti uygulamakta görevli kişilerde bile bu duygu yok oldu.[35] Adaletin kişisel sorumluluğun gereği olmaktan çıkışı özel olarak tek tek kişilerin değil de düzenin adil olması gerektiği gibi bir yargıyı adalete dair çağrışımlar listesinde en üst sıraya koydu. Bu nedenle insanlar sosyal sorunları kişisel yardım yoluyla çözmenin irrasyonel olduğunu düşünmeye başladılar. Sorunların büyüklüğü karşısında hemen herkes tek başına anlamlı bir şey yapalabileceğine inanmaz oldu. Bir genel sorunu, örneğin yoksulluğu, ancak kamusal politikalar aracılığıyla çözebiliriz diye düşünmekteyiz. Gönüllü yardım gibi kişisel motivasyonla harekete geçirilen mekanizmalar sorunu çözemezdi çünkü. Bu son haliyle adalet bir kişisel çaresizlik durumuna karşılık gelir. Kişiler adalet için ayrıca hiçbir şey yap(a)mazlar. Adalet Rawls örneğinde olduğu üzere devlet, ya da Hayek-Nozick ikilisinin bize salık verdiği üzere ancak piyasa sayesinde mümkün kılınabilirdi.

Adaletin kurumsallaşmasının erdem olarak adaleti yok ettiği ve kişi ile adalet arasında gerçek bağlar kurulmasına engel olduğu tezi bir dizi sonucu beraberinde getirir. Öncelikle adalet somut veya gözle görülür bir pratik olmaktan çıkarak otantik bir özgürlüğe dönüşüyor. Bu dönüşüm birey eyleminin adalete yöneltilme noktasında ciddi bir motivasyon eksikliğine yol açmaktadır. Adaletin umut bağlanacak bir nesne olarak tanıtılması onun gereğini yerine getirmenin bizim elimizde olmadığı gibi bir

(35) Solomon, *age*, s. 34.

hisse de yol açmakta.[36] Postmodernizmin karartıcı koşullarında kurumsal kapsayıcılık ile kişisel çaresizlik arasındaki bağ güçlendikçe adalet gerçekleştirilebilir bir şey olmaktan umulan/özlenen bir şey olmaya doğru irtifa kaybediyor. Adaletin somut bir durum olmaktan uzaklaşarak soyut bir kavram olmaya doğru modern serüveni aynı zamanda kişinin kendi yaşamı ile iyi yaşam ideali arasında bağlar kurmasını da önlüyor. Daha iyi bir dünya kurmak için ortaya atılan adalet temelli önermeler adaleti erdemde ya da iyi duygularda, mutlulukta veya acıda, kısacası insanın gündelik yaşamındaki türlü olasıklar içinde değerlendirmeye yanaşmadığından, sıradan birey iyi toplumu düşündüğünde, düşünüşü içinde adalet çözümlemelerinin sonuçlarına yer vermiyor. Adalet ile somut insan arasındaki bağın kopması sonuçta iyi toplumla adalet arasındaki birlikteliği zedeliyor. Ünlü adalet teorilerinin hiçbiri ne kadar derin öneriler dile getirirse getirsin toplumca desteklenmiyor. Hepimizi ilgilendiren adalet, birkaç teorisyeni hariç tutarsak hiçbirimizin sorunu değil aslında. Adalet erdem olmaktan çıkıp teori haline geldikçe insani özünü ve tabii ki moral çekiciliğini yitirmekte. Adaleti biçimsel bir şekilde ele alan liberal adalet teorisyenlerinde, ama özellikle de Rawls'ta bu bahsi geçen eğilim açıkça ön plandadır. İşte belki de bu nedenle Rawls'un *Bir Adalet Teorisi* bir siyaset felsefesi eseri olmaktan çok, bir matematik denklemleri kitabını andırıyor. Bugün itibariyle adaletten bahsetmek bir dizi kanıtı belli bir tutarlılık içinde sıralamaktan ibaret. Çünkü adalet erdem olarak yok oldu, ancak teori olarak var.

Adaletin soyutlaştığı, dolayısıyla somut içeriğini yitirerek kişisizleştiği tezi özcü adalet adına adaletin bugününe yönelik şikayetlerimizi önemli ölçüde şekillendirir. Şöyle ki şu an için adalet ile ilgili temel sorun katılım eksikliğidir. Adaleti sağlamaktan öncelikli olarak kurumların sorumlu olması kişisel sorumluluğu kendiliğinden ortadan kaldırmaz. Yine benzeri şekilde adaletin teorisi pratiğini gereksiz kılmaz. Ama modern toplumlarda kişi-

(36) Solomon, *age*, s. 24.

lerin kurumlara katılma imkânları önemli ölçüde kısıtlanmıştır. Adaletin gereğini yerine getirmekten sorumlu olan kurumlara kişisel yollarla katkı yapma olanakları belirgin bir şekilde tıkalı olduğundan adaletin kurumsallaşması zorunlu olarak kişiler üstü bir biçimsel adalet anlayışını beraberinde getirir. Benzeri bir tıkanma teoriden pratiğe ulaşma meselesinde de söz konusudur. Bugün itibariye bir kişi adalet teorisiyle uğraşmaya gerek duymaksızın diğer insanlara karşı adil tutum içinde davranmaya özen gösterebilir. Ya da adil davranışı kişiselleştirmek yerine teorik sorunlarla uğraşabilir. Ama aynı zamanda hem adalet teorisi hem de pratiğiyle ilgilenemez. Çünkü teoriyi pratiğe bağlayan eylem olanakları ciddi biçimde kısırlaşmış/kısırlaştırılmış durumdadır. Liberal siyaset felsefesinin iki başat enstrümanı olan doğa durumu ve toplum sözleşmesi liberal öğreti içinde kurum-kişi, teori-pratik bağlantısının kurulmasını daha da güçleştirmektedir. Çünkü bu iki öneri seti zaten en baştan itibaren zamandışı bir gerçeklik zeminini teorinin özgün zemini haline getirir. Zamanın dışında kurgulanan adalet teorisinin zamanın içindeki insan ilişkilerine pratik olarak katkıda bulunması ihtimali en baştaki önkabullerin dışına çıkarak mümkün olabilir. Tabii bu da bir ölçüde teorinin kendi içinde tutarsızlaşmasına yol açacaktır. Ele aldığımız düşünürler içinde Rawls, teorisini zamanın dışında kurma, adalet için somut-gündelik açılımlar yapmama ve süreci tümüyle biçimsel bir çerçeve içinde kodlama konusunda oldukça uç noktadadır. Nozick ise özellikle sosyal adalet eleştirisiyle gerçek dünyaya bir hayli yaklaşır ve biçimsel tutarlılık konusunda Rawls'tan sonra gelir. Liberal adalet teorisyenleri içinde özcü çağrışımlar yapmaya en çok müsait felsefe ise Hayek'e aittir. Sonuçta Hayek'te biçimsel adaleti makul tek adalet biçimi olarak kutsar ve kendiliğinden düzen konusunda oldukça kapsayıcı varsayımlarda bulunur. Kendiliğinden düzenin kendiliğindeliği son derece kurgusaldır. Ama yine de Hayekçi çözümleme başlangıç durumu ya da doğa durumu gibi bir şeyden hareket etmez. Çünkü filozof sonuçlarını teori öncesi kabullerden çıkarma konusunda diğer liberal adalet teorisyenleri kadar istekli değildir.

BİÇİMSEL ADALET

Adalet-Ölçü İlişkisi

Adaletin biçimsel bir şey olarak düşünülmesi iki sonucu akla getirir: *Adalet bir ölçü müdür sorusu* ile *adaletin ölçüsü nedir* sorusu biçimsel adaletin derinleştirici ayraçlarıdır. Her şeyden önce adaletin bir ölçüye dayandırılması olgusu her türlü adaletçi çözümlemenin bir karşılaştırmalar sistemi üzerine kurulu olduğu sonucuna götürür bizleri. Bir adalet sorunu ya da adalet düşüncesinin olabilmesi için birden fazla insana ihtiyaç vardır. Toplum ya da topluluğun verili koşulları çoğulcu bir gerçeklik durumu yaratarak kişinin kendini diğer kişilerle karşılaştırmasına olanak tanır. Ancak toplumun olduğu yerde adalet ya da adaletsizlikten bahsedebiliriz. Bu sonuç bizim daha önce ulaşmış olduğumuz bir iddiayı -adaletin geniş anlamda siyasete özdeş olduğu yargısını- önemli ölçüde destekler. Demek ki adalet bir ölçüdür önermesi adalet aracılığıyla insanların diğer insanları ve diğer insanlara karşı kendini ölçmesi olanağında anlamlı hale gelir. Bu anlamda ölçü, bir ilkeye göre değerlendirme, ortak akla dayanma, sınama ve karşılaştırma yapmayı karakterize eden karmaşık bir ele alma düzeyidir. Peki, insanlar diğer insanlar ile kendini bir ilkeye göre değerlendirdiğinde tam olarak neyi düşünmüş olur? Bu sorunun en makul yanıtı ve aynı zamanda daha ilerisi için biçimsel adaletin başladığı yer, adaleti düşünmenin kaynaklar ile insanlar arasındaki uyumu düşünmekten ibaret olduğu yönündedir. *Adalet insanın kendini gerçekleştirme sorunu bağlamında, bu gerçekleşmeyi mümkün kılacak olanaklar veya kaynakların tahsisi ya da edimi açısından, insanın kendi varlığına, diğer insanların varlığına ve kaynaklara yönelik yargı, beklenti, özlem ve kaygılarının özetidir.*

Adil olanın ne olduğunu düşündüğümüz zaman kendini gerçekleştirmek isteyen insana bu yolda ne kadar kaynak vermemiz gerektiğini ya da o kişinin ne kadar olanağa sahip olmasının diğer insanlarla ilişkisi bakımından en hakkaniyetli durumu ifade ettiğini düşünmüş oluruz. Adaleti toplumun devamlılığı açısından önemli kılan da tam olarak bu kaynakların insanlara dağı-

tılması meselesidir. Kaynakların kıt olduğu verili bir ortamda bir kişi bütün kaynaklara ya da kaynakların oldukça önemli bir kısmına el koyarsa diğer kişiler kendilerini gerçekleştirme olanağından yoksun kalır. Böylesi bir sonuç toplumun dağılmasına yol açacaktır. Bu bakımından adaletin tesis edilmesi siyasi sistemin en önemli sorunudur. Hiçbir iktidar adaletsizlik üzerine yaygın toplumsal yakınma karşısında tutunamaz. Her sistem meşruluğunu devam ettirebilme adına ya adil olmalı ya da adilmiş gibi görünmelidir.

Liberal adalet teorisyenlerinin ölçü olarak adaletin ölçüsü üzerine tezleri ise bir hayli yetersizdir. Biz burada adaletin öncelikle toplumsal bir sorun olduğunu ve insanların neyi hak ettiği üzerine bir karşılaştırmalar zincirinin sonucunda bilinçte yer aldığını savladık. Oysa Hayek ve Nozick tümüyle, Rawls ise bir ölçüde bu savın açtığı düşünsel ufka kapalıdır. Çünkü her üç düşünür de çeşitli düzeylerde de olsa adaleti bireysel bir düzlemde anlamlandırmaya eğilimindedir. Dahası Rawls ve Nozick ikilisi adalet ile ilgili anlatılarını bir doğa durumundan bildiğimiz gerçek dünyaya doğru, epistemolojik açıdan oldukça tartışmalı bir entelektüel serüven içinde ortaya koyar. Oysa adalet kavramı kişilerin gerçek dünya içindeki bu dünyanın gerçek insanlarıyla olan ilişkilerini betimler. Ayrıca bu iki düşünürün öne sürdüğü çözümlemelerin aksine adaletin ortaya çıkış süreci de son derece tümevarımsal ve deneyseldir. Sonuç olarak şu söylenebilir: Adalet doğası gereği toplumsal bir gerçekliğe karşılık gelir. *Toplumdan* ve *gerçekten* ne ölçüde uzaklaşılırsa adaleti usta yakalama olanağı da o ölçüde olanaksızlaşır. Rawls felsefesi kısmen toplumcu (ulaşmak istediği sonuçlar açısından bütüncü hassasiyetleri dikkate alan, ama yine de bireyci) ve önemli ölçüde gerçek dışıdır (başlangıç durumundaki temel varsayımları açısından). Hayek kısmen gerçekçi (özellikle sosyal adaletin sonuçları konusunda gerçekçi, ama kendiliğinden adaleti tanımlama biçimi bakımımdan kurgucu) ve kesinlikle bireycidir. Nozick ise ne toplumcu ne de gerçekçidir.

Adaletin Ölçüsü

Adaletin ölçüsü vardır dediğimizde, adaleti genel bir ilkeye bağlayabilecek kadar kapsayıcı ve tabii ki kendi içinde tutarlı bir çözümün akıl tarafından ortaya konabileceğini kabul etmiş oluruz. Adalet üzerine evrensel bir çözümün bulunabileceğini kabul edenler genelde bu kabulün bir sonraki aşamasında aralarında ayrılığa düşürler. Siyasi düşünceler tarihi adaleti bir ilkeye ya da bir içeriğe oturtmak konusunda girişilen ve çoğu kez de birbirini dışlayan çabaların tarihidir. Platon ve Aristoteles için adaletin içeriği erdem biçimine girmiş eşitlikten ibarettir. Platon, adaleti kavramsal düzeyde, Aristoteles ise pratik olaylar düzeyinde ele alır. Platon adaletten sınıflar arası bir uyumu ya da daha doğru bir ifadeyle sınıfsal ve hiyerarşik bir işbölümünün katı bir görev ahlakı olarak sürdürülmesi halini,[37] Aristoteles ise dağıtıcı ve düzeltici adalet kavramları bağlamında hem kaynakları insanlara paylaştırmanın orta (ortak) akılcı yolunu hem de objektif hukuku çağrıştıran bir karşılıklılık rejimini anlar. Aristoteles için adalet dostluk gibi bir şeydir, insanları belli bir ilke ya da erdem etrafında bir arada tutar. Stoacılara göre logosa uygun olan adildir, logos ise akıl ile doğa arasındaki uyumu ifade eder. Grotius söze bağlılık, Thomas Aquinas ortak amaçta birleşme, Hobbes sözleşmeci güvenlik, Kant onurlu yaşam, Spencer kendiliğinden düzen, Mill-Bentham ise faydayı adalet tartışmasının merkezine yerleştirir.[38] İçeriği bilinmeyen bir şeyi, adaleti, sözleşme, özgürlük, onur gibi başka kavramlar aracılığıyla daha somut hale getirme girişimleri adaletin ölçüsü meselesinde ölçümün neye göre yapıldığı konusunda bizi bir ölçüde aydınlatır. Ama adalet aynı zamanda kaynakların insanlarla uyumunu ifade ettiğinden adaletin "ne" olduğuna dair bir tartışmanın adaletin "neye göre" dağıtılacağına göre bir soruşturmayla tamamlanması gerekir.

---

(37) Platon, *Devlet*, çev: Sabahattin Eyuboğlu-M. Ali Cimcoz, İstanbul: İş Bankası Yayınları, 1999, s. 49 (359a), 92 (410e), 20 (332c), 111 (421a); Platon, *Yasalar*, çev: Candan Şentuna-Saffet Babür, İstanbul: Kabalcı Yayınları, 2007, s. 148 (696c).

(38) Güriz, *age*, ss. 9-13.

Adalet, "herkese ihtiyacına", "herkese değerine", "herkese hak ettiğine", "herkese çalışmasına" ve "herkese yaptığı anlaşmaya" göre dağıtılabilir.[39] Herkese ihtiyacına göre seçeneği hem öznel duyuşa izin verdiği hem de herkesin aynı haktan birbirlerini dışlamadan yararlanmasına olanak tandığı için en eşitlikçi olanıdır. Tabii herkese ihtiyacına göre olacak şekilde bir kaynak dağıtımına giriştiğimizde adaleti gerekli kılan koşullardan kendimizi kurtardığımız bir bolluk toplumuna da ulaşmış oluruz. Bu anlamda "herkese ihtiyacına göre" seçeneği adalete dair bir seçenek değil, adaletin yokluğunda bir seçenek ya da adaletin yokluğunu seçmektir.

Adaletin ölçü olduğu düşüncesi sonuçta adil olanı ne ile ölçebileceğimiz üzerine bir tartışmayı beraberinde getirir. *Hangi ölçüye göre adaleti ölçmeliyiz* şeklinde özetleyebileceğimiz bu tartışma da içinde *ölçülerin adil olmasını nasıl sağlayacağız* kabilinden bir başka meseleyi barındırır. Adalet bir ölçüye göre bütün üyelere eşit davranmaktır. Ama eşit davranışa konu olacak bu ölçünün adil olmasını nasıl sağlanabilir? Bütün kölelere eşit davranmak adil midir mesela? Kölelik adaletle bağdaşır mı?[40] Görüldüğü üzere adalet-ölçü ekseni bizi bu bağlam üzerinden biçimsel adalete bağlayacak bir koridoru da ifade eder. Ama adaleti ölçü üzerinden çözümlemeye kalsak ve dolayısıyla onu özcü içeriğinden soyutlasak da, sonuçta yine de kullandığımız bu ilkelerin özcü çağrışımlar yapmasını önleyemeyiz. Kölelere hangi eşit davranış ilkesiyle yaklaşırsak yaklaşalım kölelik yine de adil bir şey olmayabilir. Bizim köleye yönelik adalet ilkemizin kendi iç tutarlılığı köle insan ile özgür insan arasındaki varoluşsal çelişkinin adalete aykırı olması gerçeğini tümüyle ortadan kaldırmaz. Ama bu sorun biraz da herhangi bir sosyal gerçeğe, o gerçeğin kabul ettiği meşruluk ölçütleri dışındaki bir standartlar dizini üzerinden yak-

(39) Gregory Xlastos, "Justice and Equality", *Theories of Rights*, (Der.), Jeremy Waldron, Oxford: Oxford University Press, 1992, s. 44.

(40) Hayrettin Ökçesiz, "Hukuk ve Adalet Üstüne Duygular", *Doğu Batı* 13, 2000-1, ss. 225-230.

laşılıp yaklaşılmayacağı meselesi üzerinedir. Köleci bir toplumda köleliğe adil değildir diyebilir miyiz? Ya da emek sömürüsü üzerine kurulmuş kapitalist bir toplumun kapitalist olduğu için aynı zamanda adil olmadığı/olamayacağını düşünebilir miyiz? İşte adaleti bir ölçü olarak düşünmek, daha sonra bizi biçimsel adalete hazırlarcasına, kuralların biçim olarak değil belki ama, bir öz olarak neyi ifade ettiğini düşünmemeyi gerektirir. Ama şimdi bu geniş parantezi kapatıp, ölçü olarak adaletin biçimsel sınırları içinde adaleti düşünmeye devam edelim.

Adaletin ölçüsü vardır dediğimizde bir ilke ya da kolaylıkla ilkeler dünyasına tercüme edilebilecek bir gerçeği kavrama biçimini ifade etmiş oluruz. *Adaletin ölçüsü yoktur* yargısı ise iki ayrı anlamı aynı anda içinde barındırır. Adaletin ölçülemeyeceği düşüncesi bizi ya adaletin içsel bir şey olduğu, özünün kurallar, standartlar, ilkeler cinsinden ifade edilemeyeceği düşüncesine ya da adaletin tıpkı diğer ahlaki kategorilerdeki gibi sadece biçimden ibaret olduğu, dolayısıyla adalet için özel olarak belirlenmiş bir içerik bulunamayacağı düşüncesine götürür. Bu çalışma içinde özcü adaleti tanımlarken adaleti bir kurala bağlama girişimlerini olumsuzlayan belli başlı alternatif duyuş biçimleri üzerinde yeterince duruldu sanıyorum. Peki, adaletin içeriği olmaz biçimi olur yargısının felsefi kökleri hakkında ne söylenebilir? Biçimsel adalet ya da liberal adalet olarak etiketlendireceğimiz bu anlayışın etik politik geçmişinde iki önemli düşünürün adı ön plana çıkar. Bunlar Kant ve Hume'dur. Ayrıca biçimsel adaletten bahsettiğimizde önemli ölçüde liberal olan bir düşünme biçimi içinde hareket etmiş oluruz. Üzerine çözümleme yapacağımız üç düşünürü, Rawls, Hayek ve Nozick'i farklı argümanlar aracılığıyla aynı sonuca götüren ya da farklı kelimeleri kullansalar da aynı dili konuşmalarını sağlayan ortak zemin biçimsel adalettir. Biçimsel adalet bu anlamda hem argüman kurmaya dair epistemolojik bir şeyi, belki bir paradigmayı hem de bazı sosyal sonuçları öncelikli olarak gözetmeye olanak sağladığı için bir üst siyasal dili, liberal etiğin sınırlarını kesinler.

Biçimsel Adaletin Felsefi Öncülleri

Biçimsel adalet anlayışı en özlü anlatımıyla adalet konusunda bütün insanları ortak bir içerikte biraraya getirecek bir formülün bulunamayacağı düşüncesini ifade eder. Ahlakın içeriğinin olmaması ve sonuçta etik yaşamın evrenselleştirilebilen tümel ilkeler üzerine inşa edilmesi gerektiğine dair Kantçı duruş ile insanın ahlakı kapasitesinin evrimsel süreç içinde zaten kendiliğinden ortaya çıktığı üzerine notları içeren Humecu anlayış biçimsel adaletin felsefe-tarihsel köklerini niteler. Adaletin içeriği olmaz, biçimi olur önyargısı,[41] adalet için biçim peşinde koşanların düşünsel patikalarını şekillendirir. Böylesi bir şekillendirme iki tane temel niteliğinde argümanda kristalize olur: Hume ve Kant'a ait olan iyinin içeriği olmaz iddiası, "iyinin" içeriğinin "iyi" olarak değerlendirilmesindeki epistemolojik güçlüğü[42] ve iyilik içeriğe kavuşturulursa aklın bu içeriğe müdahale edebileceği, dolayısıyla özgürlüğün tehlikeye gireceğine dair politik bir kuşkuyu anlatır. Kantçı tanı daha çok ahlakı özel olarak belli bir duruma -haz ya da mutluluk gibi- bağlamanın yeterince moral olmayacağı tezi üzerine bir ısrarı ifade eder. Kant adalet ya da özgürlük gibi ahlak kategorilerinin akılca inşa edilmesine karşı değildir. Karşı olduğu ahlakın özel olarak geçmişten, duygulardan ya da gündelik pratikten çıkarılmasıdır. Kant olana karşı biçimsel olanı olması gereken durum olarak ön plana çıkarır. Locke ve Hume'de somutlaşan pratik ise, adaletin ne olduğunun tespiti konusunda evrimsel aklı ifade eden geleneklere ve herkesin üzerinde anlaştığı ve zaten herkesin içeriğinden hemen hemen aynı şeyi anladığı hukuka güvenilmesini gerektiğini ifade eder. Locke-Hume çizgisi olana olması gereken karşısında öncelik verir. Hume da bu *olan*, içinde az çok duygudaşlığı da barındırır.[43] Locke ise adaleti ve

(41) Akarsu, *age*, s. 235.

(42) Erdoğan, *"Özgürlük...*, s. 352.

(43) Hume insani aileyle birlikte ele alma eğilimdedir. Sevgiyle birbirine bağlıdır insanoğlu. Adalet ile duygudaşlık arasındaki morak eklemlenme önemli ölçüde bu genel toplum felsefesiyle ilgilidir. Hume için bkz. David Livingston, *Hume's Philosophy of Common Life*, Chicago: University of Chicago Press, 1984.

etik politik düzeni koşullayan diğer bütün üst değerleri somut bir zeminde prosedürel bir şekilde ele alma eğilimdedir.

Kant'da ve Locke-Hume ikilisinde somutlaştırdığımız biçimsel adalet tek başına liberal anlayışın adalete dair bütün ayrıntılarını içinde barındırır. Liberal adaletin Kant versiyonu adaleti kendi içinde tutarlı ve evrensel akılda geçerliliği kanıtlanmış bir dizi ilke ve formüle indirger. Bu anlayışın çağdaş düşünce özelindeki en tipik temsilcisi *Bir Adalet Teorisi*'ndeki kavramlaştırmasıyla Rawls'tur. Rawls, Kantçı gelenekteki epistemolojik kısıtlara sadık kalarak gerçek dünyanın dışında, özel olarak akılca onanmış koşullar üzerine inşa edilen bir teori yaratmıştır. Bu teori toplumcu hassasiyetleri ön plana çıkararak adaleti bireyci-biçimsel bir bağlamda ortaya çıkarmaya çalışır. Kantçı gelenek kuralların hâkimiyeti bağlamında Hayek'i ve doğa durumu anlatısı bağlamında Nozick felsefesini de etkilemiştir. Hayek/Nozick ikilisi kendiliğinden düzene ve prosedürel adalete yaptıkları olumlayıcı katkı nedeniyle sırasıyla Hume ve Locke'u takip ederler. Hayek ve Nozick örneklerinde biçimsel adalet toplumcu rezevler ile koşullanmaz. Adaletin kendiliğinden bir şekilde, nasıl alışılagelmişse öyle gerçekleşeceğini ummak, adalete dair yeni bir şey söylememek, bir anlamda var olan durumu ideal durum olarak onamak anlamına gelecektir. Tabii biçimsel adaletin bireyci-biçimci bir şekilde kodlanması, özellikle de kendiliğinden olana yönelik aşırı vurgu nedeniyle özcü çağrışımlar da yapar. Gerek Locke ve Hume'un klasik metinlerinde, gerekse Hayek ve Nozick'in çağdaş dönem eserlerinde mevcut olan, içinden moral olanın kendiliğinden ortaya çıkacağı bir duruma karşılık gelir. Var olana yönelik eleştirel olmayan bu onama tarzı dünyanın bugünkü halinin aynı zamanda en rasyonel hali olduğu yönünde bir imayı da içerir. Tam bu noktada liberalizm ve muhafazakârlık iç içe geçer. Leibniz ile Hegel arasında bir yerde düzen meşrulaştırılır. Hem Hayek hem de Nozick farklı argüman setleri aracılığıyla hemen hemen aynı sonuca ulaşır. Onlara göre adalet için *ayrıca* herkesi bağlayacak kurallar belirlenmesine gerek yoktur; çünkü adaletin kuralları *zaten* belirlenmiştir. Toplumun geçmişini adaletin kaynağı olarak

yüceltmek, onu öz katına çıkartarak ülküselleştirmek biçimci-bireyci adaletin gereğidir. Bu bağlamda Hayek-Nozick çözümlemesi adaletin ancak bireyci-biçimsel bir şekilde belirlenebileceği ve bu belirlenemeden bütün toplumu ortak bir usta bağlayacak sonuçların çıkarılamayacağı düşüncesi ile adaletin neye karşılık geldiği noktasında geçmişten meşruluğunu almamış, deneyimle sınanmamış bir çözümün makul olmayacağı düşüncesini birlikte ifade eder.

BİÇİMSEL ADALETİN AYRIMLARI

Adalet oldukça belirsiz bir kavramdır. Bu kavram hem içeriği hem de içeriğin dünde ve bugünde yaptığı çağrışımlar açısından siyaset felsefesi özelinde bir dizi tartışmayı beraberinde getirir.[44] Biz bu belirsizliği özcü adalet - biçimsel adalet gibi ayrımlarla aşmaya ve fenemoni daha somut hale getirerek sınırları belli bir içeriğe oturtmaya çalıştık. Sürekli olarak bölmeye ve yeni kavramsal kategoriler oluşturmaya dair bu çabanın son önemli halkası biçimsel adaletin kendi içinde yapılan ayrımdır. Liberal adalet düşüncesi önemli ölçüde bireysel hak temelli ve apolitik bir adalet kavramlaştırmasına karşılık gelir. Hatta liberal adalette ısrarcı olmaya dair seçenek, toplumsal sorunların haklar üzerinden ya da hak kategorileri yaratarak siyasete alternatif olacak şekilde çözümlenmesi imkânını anlatır. Liberal adalet "bireyci", "biçimci" ve "hakçı"dır.[45] Her türlü liberal adalet çözümlemesi insanları yalıtılmış bireylerden oluşmuş çarpık bir toplumsal kozmoloji içinde ele alır. Ayrıca sürekli olarak yeni hak listeleri yaratarak bireyler arası ilişkileri özgürlüğün sınırlarına atıfla denetlemeye çalışır. Bu anlayışa göre standartları önceden belli, bireye mümkün olan en yüksek düzeyde hareket alanı veren bir siyaset toplumsal örgütlenmeye hâkim kılınabilirse, bireyin öz-

(44) Lyndall Lorna Tamelo, "Adaletin Özü Eşitlik", *Hukuk Felsefesi ve Sosyolojisi Arkivi*, (Der.), Hayrettin Ökçesiz, İstanbul: İstanbul Hukuk Fakültesi Yayınları, 1993, s. 75.

(45) Alan Ryan, "Justice in General", *Justice*, (Der.), Alan Ryan, Oxford: Oxford University Press, 1996, ss. 2-3.

gürlüğü ve bireyler arası ilişkilerde adalet sorun olmaktan çıkar. Liberal adaletin bu bahsi geçen temel varsayımı Rawls, Hayek ve Nozick'te bir felsefi önkabul ya da adalet çözümlemesi için kurucu bir espiri olarak önemli bir yer tutar. Her üçü için de adalet teorisi tartışmasının sınırları liberal adaletin epistemolojik sınırları dikkate alınarak çizilir. Ancak Rawls ile Hayek-Nozick ikilisi arasında yine de belirgin bir fark vardır. Rawls düzeltici adalete yönelik mutlak eşitlik yanlısı tutumunu toplumsal hassasiyetler ışığında bir ölçüde gevşetir. Bilindiği üzere düzeltici adalet bireysel farklılıklara bakılmaksızın herkesin eşit kabul edilmesini gerekli kılar.[46] Kant'ın moral tutarlılık tutkusunun etkisi altında Rawls, sadece eşitliğe dayanarak kendi içinde tutarlı ve ahlaki üstünlüğü tartışmaya açık olmayan bir ekonomi politik sistem geliştirilemeyeceğini düşünür. Ama onun için çıkar yol düzeltici adaleti tümüyle bir kenara itip dağıtıcı adalet yönünde bir çözüm sunmaktan geçmez. Filozof liyakate karşı çıkarak dağıtıcı adalet konusundaki rezervlerini teorinin en başında güçlü bir şekilde ortaya koyar. Peki Rawls'un modeli tam olarak nasıl bir anlam şablonu içine oturtulabilir? Rawls denkleştirici adaletle dağıtıcı adalet arasında kurulacak sentezi adalet teorisi inşa etmenin ideal yolu olarak ön plana çıkarır. Ne adaleti aşmamıza olanak sağlayacak radikal bir eşitlik, ne de herkese her koşulda eşit davranmamız gerektiği üzere koşulsuz bir özgürlük önerir. Rawls düşüncesi eşitlikten bir adım geride durarak, ama eşitliği koşula da bağlayarak hem herkese toplum içinde sahip olduğu koşullara göre pay verilmesini hem de kaynakların bu biçimde dağıtılmasından doğan sakatlığa karşı alınacak denkleştirici önlemleri onaylar. Bu haliyle *Bir Adalet Teorisi* Hayek ve Nozick'e göre nispeten daha *solda* bir teoridir. Ama Rawls'a ayrılan bölümlerde ayrıntılı bir şekilde irdeleneceği üzerine bu teori kesinlikle *sol* bir teori değildir. Hayek ve Nozick ise toplumdaki verili eşitsizlik koşulları üzerine adaleti inşa ettikleri ya da zaten var olan adalet anlayışını olduğu gibi onayladıkları için *sağda* yer alırlar. O halde bu çalışma adalet

(46) Ryan, *age*, s. 17.

özelinde sol ve sağı, sırasıyla eşitsizlik-adalet ilişkisinde daha adil bir dünya için var olan eşitsizliğe bir ölçüde müdahele edilmesi gerektiği düşüncesi ile bu anlayışın alternatifi olarak tarif eder. Hatta bir adım daha ileri giderek liberal adaletin solda ve sağda iki ideal tipi olduğunu varsayar.[47]

Sol Liberal Adalet

Liberal adalet anlayışı liberalizmin klasik varsayımını içtenlikle paylaşır. Klasik liberal öğretiye göre herkes kendi çıkarını gözetirse kendiliğinden bir şekilde denge oluşur. Ancak bu dengenin oluşumunun ve denge öncesinde herkesin kendi çıkarını gözetebilmesinin ön koşulu ekonomik-siyasal özgürlüklerdir. Bireylerin kendi iyilerini takip etmelerinin en az engellediği toplumlar en adil toplumlardır. Tabii ideal düzenin kendiliğinden bir şekilde oluşmasına dair bu kuruluş öğretisi daha en baştan itibaren bir dizi istisna ile birlikte söz konusu olmuştur. Liberal düzeni meşrulaştıran erdem ve kavramlar, içerisinde radikal bir adalet nosyonunu potansiyel olarak barındırırlar. İktisadi liberalizm özel mülkiyeti emek üzerinden kutsar. Emeğin mülkiyet savunusunda ön plana çıkması ise insan emeği üzerinden hak savaşımına girişilmesine olanak tanır. Doğal hukuk ve toplum sözleşmesi tasarımları insanların insan olmak bakımından eşit oldukları ve bu eşit bireylerin aralarında anlaşarak ortak akla ulaşabileceklerini varsayar. Demek ki liberal siyaset felsefesi kullandığı haklılaştırma biçimleri ve metodolojisi itibariyle bireylere düzeni eleştirmek ve eşitsizliğe müdahale etmek noktalarında bir dizi olanak sağlar. Bu olanaklar sağ ve sol bakış açılarınca farklı şekillerde değerlendirilmiştir. Sağ bakış açısı eşitsizliğin yarattığı savaş tehlikesine karşı barışın ve güvenliğin sağlanmasını zorunlu görür. En rafine biçimiyle Hobbes'da karşımıza çıkan güvenlikçi

(47) Bu çalışmadaki sol-sağ ayrımı önemli ölçüde Bobbio'nun düşüncelerine dayanmaktadır. Yazar solu eşitsizlik karşısında eleştirel bir tutum, sağı ise eşitsizlikçi düzeni meşrulaştıran anlayış ve kavramlaştırmalar ile ilgili bir şekilde tanımlamıştır. Bkz. Norberto Bobbio, *Sağ ve Sol*, Çev: Zühal Yılmaz, Ankara: Dost Yayınları, 1999.

özlem önceleri güçlü devlet gereksimini, daha sonra ise bir dizi devrimle dönüşüm geçirerek güçlü hukuk gereksimini ön plana çıkarır. Sol liberalizm ise barış ya da güvenliğin özgürlük için yeterli olmadığını düşünür. Şansızlar ve mağdurlar için yardım mekanizmaları yaratılması ve bireylere toplumsal siyasete katılım yolunda yardım edilmesi dile getirilen iki önemli öneridir. Bu önerilerden ilki sosyal adalete, ikincisi ise liberal demokratik devlete yol açmıştır.

Sol liberal düşünce moral olanın aynı zamanda bireysel olduğu noktasında sağcılarla aynı görüşü paylaşır, ama yine de tam ahlaki bir durum için bütün toplumu tek bir ilkeye göre düzenleme gereğini duyar. Bu bahsi geçen kurucu siyasal ilke eşit özgürlükçü düzeni bir ideal durum olarak kutsama eğilimindedir. Sol liberalizm adalet, özgürlük ve eşitlik arasında yapılacak doğru bir sıralamayla herkes için en makul olan sonuca yaklaşabileceğini düşünür. Adalet insanların kendini gerçekleştirecek olanaklara kavuşması, özgürlük bu olanakların hayata geçirilmesi sonucunda ortaya çıkan moral durum, eşitlik ise kaynakları kişilere dağıtarak herkesin hak ettiği kadar özgür olmasını sağlayan mantıksal koşuldur. Böylesi bir kanıtlama bizi sol liberal adaletin ideal formülüne götürür: Adaleti sağlamada dikkate alınacak ölçünün içeriği olarak eşitlik herkesin kendi iyisini ortaya koyabileceği nitelikte özgür bir toplum düzeni yaratabilirse, o düzen eşitlikle özgürlüğün sentezinde en adil düzen olacaktır. Adaletin olanak olmaktan çıkarak gerçek haline gelmesi özgürlük sayesinde mümkün olur. Sol liberal adalet ancak daha çok eşitlikle daha çok özgürlük ve daha çok özgürlükle de daha adil bir sonucunun elde edileceğini savlar. Ayrıca böylesi bir iddia eşitlikten özgürlüğe, özgürlükten adalete yönelik doğru dizilişin hem toplumları refaha doğru ilerleteceği hem de bireyleri mutlu kılacağına yönelik olumlu kanaati de ifade eder.

Sol liberal adalet bir toplumsal adalet biçimi olarak düzen karşısında nispeten daha mağdur olanların sorunları ile birlik-

te dikkate alınmasını sistem açısından meşru hale getirir.[48] Ancak eşitlikte alınacak mesafe hiçbir biçimde düzenin tasfiyesini gerektirecek kadar ileri gitmeyecektir. Toplumsal adalet, yasa önünde eşitlik, ayrıcalıkların kaldırılması, yaşam koşullarında eşitlik, insanlık onurunun korunması ve hukuk uygulamalarında toplumsal gerçeğin dikkate alınması gibi bir gündemde kendini somutlaştırır.[49] Bu gündem aynı zamanda kapitalizmin devamlılığı noktasında yedek bir ideolojiyi karakterize eder. Sol liberal düşünce bir kısım sosyalist ve muhafazakârların yardımıyla sosyal adaletçi sosyal devleti[50] ve ardından da sağ liberallerle birlikte insan haklarına dayalı hukuk devletini yaratmıştır.

Kadim doğal hukuk geleneği 18. yüzyıl retoriğinde liberalizmin erken dönem ideolojisi olarak yeniden canlanmıştır. Bu canlanma sosyal adaletçi liberal duruşun kökenlerini gözler önüne serer.[51] Sosyal adalet mülkiyetin öznesiyle nesnesi arasına kamu yararının girmesi gibi bir espiriyi ifade eder.[52] Bu haliyle klasik liberalizmde üzerine haklar inşa edilen sözleşmeci düzene yönelik bir düzeltme talebini de içinde barındırır. Sosyal adaleti savunmak bir anlamda sözleşmenin taraflarının aslında gerçekten eşit olmadıkları düşüncesini savunmaktır. Soyut insana karşı somut insanı ön plana çıkaran bu sol liberal ruh Fransız Devrim ideolojisi olarak erken dönem Batı Avrupa siyasetinde cumhuriyetçi unsurların tümü tarafından hararetle desteklenmiştir.[53] Nispeten

---

(48) Bu tezde sol liberal adalet olarak formüle edilen anlayış önemli ölçüde sosyal demokrat tahayyülle iç içe geçmiştir. Sosyal demokrasi için bkz. Sadun Emrealp, *Sosyal Demokrasi'den "Sosyal Demokrasi"ye*, İstanbul: Afa Yayınları, 1991;Tom Bottomore, "Sosyal Demokrasi", *Marksist Düşünce Sözlüğü*, (Der.), Tom Bottomore ve diğerleri, İstanbul: İletişim Yayınları, 2005, ss. 29-31 ve Anthony Giddens, *Üçüncü Yol*, çev: Mehmet Özay, İstanbul: Birey Yayınları, 2000.

(49) Çüçen, *age*, ss. 26-7.

(50) Sosyal devlet liberal sol kesimlerle muhafazakar arasında klasik liberalizmin otoriter olmayan bir şekilde tasfiyesini amaçlayan adalet temelli bir anlaşmadır. Bu tez için bkz. Norman Barry, *Yeni Sağ*, Çev: Cevdet Aykan, Ankara: Tisimat Yayınları, 1989, ss. 1-3.

(51) Öktem, *age*, ss. 78-9.

(52) Öktem, *age*, s. 81.

(53) Ülker Gürkan, "Sosyal Adalet", *Adalet Kavramı Bildirileri* içinde, ss. 115-9.

solda bir özgürlük anlayışı ve doğal hukukun çağın koşullarına göre eşitlikçi bir şekilde yorumlanması sonucunda ortaya çıkan sosyal adaletçi dönüşüm, kısa zamanda düzenin bekasını korumaya yönelik muhafazakâr anlayışa eklemlenerek sosyal devlet etiketi altında Batılı modern devletin ideal biçimi haline gelmiştir. Demek ki sosyal devleti yalnızca solcular ve liberal solcular desteklememiştir. Kapitalist sanayileşmenin yarattığı buhrandan beslenen faşizm/komünizm gibi akımların tehdidine karşı liberal düzenin kendini savunma refleksi muhafazakar siyasetle birleşerek sosyal adaletçi sosyal devlet düzenini yaratmıştır.[54] Eşitliği sağlamaktan çok eşitsizliği önlemek gibi oldukça tartışmalı bir felsefeyi içselleştirmiştir sosyal devlet.[55] Bir tarihsel tecrübe olarak kendisinden daha radikal bir konumda olan alternatif bir adalet anlayışının önünü kesmiş, demokratik kurumlarının yozlaşmasına yol açmış ve kamusal siyasete yönelik orta sınıf desteğini yarattığı derin hayal kırıklığıyla yok etmiştir.

Sosyal adaletin en doğrudan olumsuzlayıcı etkisi sosyalist hareket üzerinedir. 19. yüzyılın ikinci yarısından itibaren sol siyaset sosyal adaletçi uygulamalara destek verip emekçi kesimlerin daha iyi koşullarda yaşamasına yardımcı olmakla, böylesi bir öneri setini kategorik olarak reddedip emek-sermaye çelişkisinin daha da keskinleşmesine ön ayak olmak seçenekleri arasında ciddi bir ikilem içine düşmüştür. Sonuçta özellikle gelişmiş sanayi toplumlarında sosyal adaletçi sol siyaset yanlıları süreç içinde ön plana çıkmıştır. Solun devrimci niteliğini yitirerek sosyal demokratlaşması aynı zamanda muhafazakâr-liberal siyaset biçimleriyle sol arasında bir eklemlenmeye yol açmıştır. Sosyal adaletin sosyalizm içinde açtığı tartışma yalnızca hareketin kuruluş dönemlerindeki ayrışma ve bölünmeler açısından değil, aynı zamanda bugünkü reel politik koşulların belirlenmesi sorunu açısından da önemlidir. Şöyle ki kapitalist sistem liberal düzeni korumak ve iç

(54) Doğan Özlem, "Hukuk Devletini Sosyal Devlet İçinde Düşünmek", *Doğu Batı* 13, 2000-1, ss. 18-20.

(55) Gürkan, *age*, s. 121.

tüketimi canlı tutmak için ihtiyaç duyduğu sosyal devleti neoliberal iktisat politikaları aracılığıyla tasfiye etmektedir. Bu tasfiye karşısında sol partiler ya yeni ekonomi politiğe ayak uydurup sermaye egemenliğinde bir dünyaya razı olmak, bir anlamda liberalleşmek ya da sosyal devlet ve kamu ağırlıklı ekonomi noktalarında tarihsel rezervlerini koruyup küreselleşmeye direnerek muhafazakârlaşmak ikilemiyle birlikte yaşamaktadır.

Sosyal adaletle ilgili ikinci önemli sorun bu anlayışın demokratik siyasetin yapılma koşullarını ciddi ölçüde tahrip etmesi gerçeğinde somutlaşır. Sosyal adalet uygulamaları pratikte eşitsizlikçi düzenin ortak akılla meşrulaştırılmasından başka bir işe yaramamıştır. Eşitsizlikçi bir dünyada ortak aklın belirmesi süreci, eşitsizliğin taraflarının kendi benlik çıkarlarını, kendi benliklerini ve dolayısıyla da eşitsizliği zamanda, mekânda ve toplumda bir adım ileri götürmesi anlamına gelecektir. Sol partiler, liberal ve muhafazakârlarla aynı siyaset yapma mekanizmalarına dahil olarak bu hareketleri ve dolayısıyla ortaklaşa bir şekilde parçası oldukları eşitsizlikçi toplumsal düzeni meşrulaştırmışlardır. Yine benzeri şekilde sendikayla sermaye sahibinin bir toplu pazarlıkta anlaşması, bu anlaşma sonucunda sendikayı ve tabii ki sermayeci kesimi de zamanda ileriye taşımıştır. Eşitsizlik sosyal adaletçi dönemde, eşitlik yanlılarıyla karşıtları arasındaki uzlaşmalar yoluyla sürekli olarak kendini yenilemiştir. Ayrıca demokratik siyaset görüntüsü altında ilke olarak zorlayıcı uzlaşıya dayanan bir tür korporatist düzen inşa edilmiştir. Bu düzen hem demokrasiyi kaynak dağıtımına indirgeyerek moral özünden uzaklaştırmış, bir anlamda içini boşaltmış hem de ekonomik rasyonalitenin orta sınıfa ve bürokratik elitlere dağıtılan ulufeler aracılığıyla kökleşmesini sağlanmıştır. Sosyal devlet döneminde demokrasi kaynak dağıtma yarışından ibaret hale gelerek yozlaşmıştır.[56] Bu yozlaşma siyaseti meşru olmaktan çıkaracak bir genel ekonomik çöküş

(56) R. M. McKenzie, "Taxation and Income Redistribution: An Unsympathetic Critique of Practice and Theory", *Cato Journal* 2, 1981, s. 127. Bahsi geçen yozlaşma bireylerin çalışmadan yaşamaya alışması anlamında tembelliği teşvik etmiştir. Yorum için bkz. Barry, "*Yeni*..., ss. 91-3.

yaşanana kadar devam etmiştir. Sol liberal görüşlerin ciddi ölçüde etkinliğini yitirmesine yol açan 70'li yılların ekonomi-politik dönüşümü ise, kapitalist sistemin yeni eylem reçetesi uyarınca kapsamlı bir küreselleşme hareketine yol açmıştır. Sosyal devletin tasfiyesinin ardındaki görünür sebep aşırı yüklenmedir. Sosyal adaletçi düzen büyük bütçeleri gerektiren toplumsal inşa süreçleriyle birlikte söz konusu olmuştur hep. Kapitalizmin yarattığı eşitsizliği kapitalizmi yok etmeden yok etmeye kalkan gelir dengleştirici programlar oldukça ağır bir mali faturayı beraberinde getirmiştir. Hükümetler politik rekabet gereği vergileri arttırmak yerine borçlanmayı yeğlemişlerdir. Aşırı borçlanma sorunu fırsat eşitliğini sağlamak için gelir-harcama dengesini bozmayı göze alan populist polikalarla birleşince sosyal devletçi adalet kapitalist sistemin gözünde vazgeçilebilir hale gelmiştir.[57] Ama tabii arka planda bu gönüşteki kaynak krizi senaryosuna göre daha sahi bir gündem yatar.

Sosyal adaletçi sosyal devlet düzeni tüketim toplumu pratikleri aracılığıyla işçi sınıfının burjuvalaşmasına ve sonuçta bu sınıfın sistem için devrimci radikal bir alternatif olmaktan çıkmasına yol açan ideolojik bir enstrümandır. Bir yandan emekçi kesimler uysallaştırılmakta, diğer yandan ise bu tür bir uyuşmanın gereğinde yaygın Fordist tüketim desteklenmektedir. Tabii tüketimi desteklemek için kamu kaynakları yoğun biçimde sermaye kesimine aktarılmıştır. Ancak bütün bu işçilerin burjuvalaşması ve tüketim ile mikro iktidar ağları üzerinden düzene bağlanması süreçlerinde kapitalist işletmeler gittikçe belirgin bir şekilde azalan karlar sorunuyla uğraşmak zorunda kalmışlardır. İç piyasaya ağırlık veren ulusal ekonomi düzeni sermayenin karlılığını ciddi ölçüde sınırlıyordu. Sermayenin kâr marjını artırabilmesi için emeği koruyan üretim odaklı rasyonalitenin tasfiye edilmesi, kamu kontrolündeki işletmelerin özel mülkiyete transferi, kâr edimine açık

(57) J. M. Buchanan ve R. Wagner, "The Political Biases of Keynesian Economics", *Economics: Between Predicture Science and Moral Philosophy*, Texas University Press, 1987, s. 399.

olan alan sayısının artması ve serbest ticaret rejimine dayalı bir uluslararası piyasanın kurulması gerekiyordu. Sosyal güvenlikçi sosyal devlet modeli sermayenin kısaca özetlenen bu tarihsel çıkarları karşısında ciddi bir engel niteliğindeydi.

Yürüttüğümüz tartışmanın merkezinde yer alan liberal siyaset felsefeleriyle bu bahsi geçen sol liberal anlayışının entelektüel serüveni arasında ciddi bir ilişki söz konusudur. Rawls'un teorisi özü itibariyle sol liberal düşüncenin oldukça rafine bir savunusu niteliğindedir. Rawls zaten en baştan beri tutarlı bir felsefi içeriği değil de, duruma ve sosyal koşullara göre eklektik bir şekilde inşa edilmiş bir postulayı ifade eden sosyal adaleti daha nitelikli kavramsal bir zemine kavuşturmaya çalışmıştır. Rawls, adalet teorisi aracılığıyla bir kişinin diğer bir kişiden daha fazla miktarda kaynağı hak ettiğini neye göre söyleyebileceğimiz üzerine bir soruşturmaya girişmiştir. Temel sorun *kaynakları nasıl dağıtırsak en adil durum ortaya çıkar, herkes hak ettiği kadar özgür olur* sorusunun yanıtını bulmaktır. Çalışma içinde çeşitli kerelerce belirtildiği üzere Rawls, adaleti liberal düzenin kapsamlı bir şekilde yeninden inşasında moral bir dayanak olarak kullanmıştır. Adalet en nihayetinde kişilerin temel haklarının korunması talebidir. Bu bağlamda adalet istemi *toplumsal-siyasal düzen şöyle kurulursa bu kurucu espiriye uygun bir şekilde insan onuru insanlığa yakışır ölçüde korunabilir* şeklide ifade edeceğimiz bir amacın gerçekleşmesine adanmıştır.[58] Ancak Rawls'un sosyal adaletçi liberal düzeni daha sağlam temeller üzerinde yeniden kurma girişiminde bir hayli geç kaldığı düşünülebilir. *Bir Adalet Teorisi*'nin yayımlandığı 1971 yılından bugüne sol liberal adaletin popüleritesini önemli ölçüde yitirdiği, Hayek ve Nozick örneğinde görüldüğü üzere alternatif eleştiri setlerinin siyaset felsefesi yazınında ön plana çıktığı görülmektedir. Sağ liberal adaletin yeni sağcı bir programla son dönemki tartışmalara ve politikalara egemen olması gerçeği önemli ölçüde biçimsel adaletin sol biçimindeki kan kaybıyla ilgilidir. Rawls'un teorisi dahil olmak üzere sosyal ada-

(58) Kuçuradi, *age*, ss. 45-6.

leti yeniden inşa etmeye adanmış bütün çözümlemeler sağ duruş karşısında başarısız olmuştur. Tabii böylesi bir sonuç hiç de şaşırtıcı değildir. Sağ liberalizmin karşıtına yönelik adalet temelli eleştirisinde bir dizi somut sonucu ön plana çıkarma eğilimdedir. Özel mülkiyetin tasfiyesinin totalitarizme yol açtığı, fırsat eşitliğinde ileri gitmenin ekonomik verimsizliği beraberinde getirdiği, devletin toplumdan daha moral bir varlık olmadığı, bu nedenle sosyal adaletçi düzenlemelerin bürokratlar-polikacılar tarafından orta sınıfla işbirliği içinde yolsuz bir şekilde kullandığı tezleri sağın elini güçlendirmiştir.[59] Bu itirazlara karşı sol liberal düşüncenin yanıtı ise başlangıç durumu gibi epistemolojik açıdan son derece tartışmalı soyutlamalarla somut eleştirilerin tartışma içindeki nisbi önemini azaltmak ve ekonomik eşitsizlik üzerinde daha eşitlikçi moral bir düzen kurarak sosyal adaletin bildik dualizmini daha da inceltilmiş bir biçimde devam ettirmekten ibaret olacaktır.

Sağ Liberal Adalet

Sağ liberal adalet kendini hep kaybedilmiş klasik bilgeliğin devamı niteliğinde bir yeninden doğuş espirisi olarak göstermeyi yeğlemiştir. Özellikle Hayek, bir ölçüde de Nozick felsefelerinde kristalize olan bu yaklaşım sol liberal felsefeyi liberalizmin çarpıtılmış bir biçimi olarak mahkûm eder. Sağ liberal düşüncenin bütün bu bozulma ve çarpıtmalara yanıtı ise iki noktada somutlaşır: Öncelikle sol adalet ekonomi üzerinde siyasi bir denetimi öngördüğünden, solu maddi dayanağından yoksun bırakmanın pratik yolu ekonomiyle siyaseti mümkün olduğunca birbirinden ayırmaktan geçmektedir. Siyaset ile ekonomi arasındaki ayrılığı pekiştirme gayreti siyaseti iktidardan koparmıştır. Özelleştirme uygulamaları ile bireyin kamu hazinesinden faydalanma imkânları da ortadan kaldırıldığından geriye siyasetin olmadığı, yalnızca

(59) Bu son iddia için bkz. Mustafa Erdoğan, "Özgürlük, Adalet, Refah", *Sosyal ve Siyasal Teori*, (Der.), Atilla Yayla, Ankara: Siyasal Yayınları, 1999, s. 356.

bireylerin ve ekonomik rekabetin olduğu bir dünya kalmıştır.[60] Ancak yeni sağcı proje yalnızca köktenci bir ekonomi-siyaset ayrılığı tezini içermez, aynı zamanda yalnızca kuralların geçerli olduğu ve adaletin prosedürlere indirgendiği bir hukuk devleti anlayışını da beraberinde getirir.

Adalet-hukuk ilişkisinde adaleti biçimselleştirerek hukuka bağlamak ve bu son haliyle onu farklı talepler karşısında tartışma konusu olmaktan çıkarmak, bir anlamda *yansızlaştırmak* şeklinde formüle edebileceğimiz ilişki hukuka yönelik adaletçi hassasiyetlerin önemini yitirmesine yol açmıştır. Bilindiği üzere toplumsal taleplerle hukuk arasında kavramsal geçiş önemli ölçüde adalet kavramı üzerinden sağlanmaktadır. Siyasetin ve hukuğun tarihi adaletsizlik iddiası ile baskıya karşı direnişin tarihidir. Adalet temelli toplumsal taleplere yanıt vermek hukuğa toplumda destek sağlar.[61] Ayrıca hukuk en özlü anlatımla adaletin gerçekleşmesidir. Ya da tersten okursak adalet olmaksızın hukuk kaba bir güçten ibarettir. Adalet insanların bir arada yaşamalarını olanaklı kılan form ve bencilliklere karşı eşit saygı talebidir. Bu haliyle adalet hukuk kurallarının kendiliğinden beklenen amacı yerine getirip getirmediği noktasında bir denetim aracıdır.[62] Demek ki klasik anlayış hukukun maddi nedeni olarak adaleti önemser. Adaleti aramak hukuk bilimi için gerçeği aramaktır sonuçta. Hukukun kendi gerçeğine varabilmesi için hukukun ve adaletin arkasındaki sosyal dinamiklere dikkat etmesi gerekir. Böylesi bir dikkat ise biçimsel hukuka eklemlenmiş iki önemli ayraçla, hakkaniyet ve toplumsal adaletle sonuçlanır. Hakkaniyet hukuk kurallarının özel durumlar için yumuşatılmasıdır. Toplumsal adalet ise bireyleri salt bir yansızlık içinde değil, ait oldukları toplumsal koşullarla birlikte değerlendirmeyi gerekli kılar.[63]

---

(60) Zygmunt Bauman, *Siyaset Arayışı*, Çev: Tuncay Birkan, İstanbul: Metis Yayınları, 2000, ss. 78-83.

(61) Çeçen, *age*, ss. 9-23.

(62) Vecdi Aral, *Hukuk Felsefesinin Temel Sorunları*, İstanbul: Filiz Yayınları, 1992, s. 35, 84, 93, 114.

(63) Aral, *age*, s. 135.

Adaleti hukukun üstünde denetleyici bir değer olarak ülküselleştiren hukuk anlayışının sağ liberal düşünce karşısında zamanla gerilediği ve hukuku kurallara indirgeyen, adaleti de o kuralların uygulamasından ibaret gören hukuk devleti nosyonunun klasik siyaset-hukuk ilişkisinin yerini aldığı görülmektedir. Bu bağlamda sağ liberal adaletin hukuk ve siyaset üzerindeki etkisi üç önemli başlık halinde incelenebilir: Başlıklardan ilki ilki güvenlikçi zihniyetle ilgilidir. Güvenlik sağ liberal düşünce tarafından hem adaletin arkasındaki somut çıkar hem de hukukun amacı olarak siyasetin temel dayanağı haline getirilmiştir. Ayrıca gerçeği değerden arındıran ve siyasetle ahlak arasındaki yapısal bağlantıyı tahrip eden pozitivizme değinilebilir. Son olarak demokrasayi ehlileştiren hukuk devletiyle özneyi nesneleştiren insan hakları anlayışı üzerinde durulmalıdır.

Klasik liberal formül özgürlüğü güvenliğe bağlar. Güvenlik içinde özgürlüğün kullanılabildiği durum adil bir durumdur.[64] Güvenlik rekabet üzerine kurulu bir toplumda öncelikli ihtiyaç nesnesidir. Liberal teori için yurttaşın kamuyla olan en önemli ilişkisi güvenlik temelinde bir korunma ilişkisidir. Hobbes örneğinde kristalize olan güvenlik-özgürlük sarkacı bu bahsi geçen siyaset yapma biçiminin arkasındaki felsefeyi özetler. Sağ liberal adalet için güvenliğin siyasal sistemin temel espirisi haline gelmesi iki bakımdan önemlidir: Her şeyden önce güvenlikçi anlayış adaletin toplumsal yapıyı yeniden inşa etmek üzere devrimci amaçlar için kullanılmasını güçleştirir. Güvenliğin çizdiği sınırlar içinde adaletin etik politik-ekonomi politik ufku dengeci ve meşrulaştırıcıdır. Adalet düzeni meşrulaştırıcı niteliğiyle yerleşik dengeleri koruyan ideolojik bir enstrüman niteliğindedir. Sağ adalet adaleti güvenliğe eşitliyerek, güvenliği ve dolayısıyla barışı bozan hareketleri meşru olmaktan çıkarır. Bu anlayış sendikalist düşünce, sosyal güvenlikçi yaklaşım veya sosyalizmin bizzat kendisini, toplumu alışıla geldiği dengeden mahrum bırakarak adalete zarar verdiği için olumsuzlamıştır. Toplumu denge içinde

(64) Güriz, *age*, ss. 16-7.

tutmak adına güvenliğin tamladığı bir adalet anlayışında atılması gerekli görünen en önemli adım bizi güvenlikçi zihniyetin ikinci önemli ayrıntısına taşır. Eğer güvenliğin ortadan kalkması sonuçta adaleti de ortadan kaldıran bir istenmeyen gelişmeler dizisini tetikliyorsa, böylesi bir değişimi engellenmenin en makul yolu adaleti mümkün olduğunca Hayek'in "oyunun kuralları" dediği şeye eşitlemekten geçer. Bütün değerlendirme sistemi objektif kurallar üzerine kurulmalıdır. Bu kuralların da kendi sözel anlamları dışında ayrıca bir moral değerleri olmamalıdır. Sonuçta düzenin iktisadi ya da siyasi açıdan farklı çıkarlar arasında tarafsız olduğu ilan edilerek gündelik işleyişte ortaya çıkan sonuçlara ahlaken itiraz edilmesinin önü kesilmeye çalışılır. Özellikle Hayek, bir ölçüde Nozick ve Rawls düşünceleri tarafsızlık ve biçimcilik üzerine kurulu bir adalet anlayışının sisteme karşı adaletsizlik itirazında bulunmayı ne kadar da güçleştirdiğini açık bir şekilde ortaya koyar. Güvenlikçi çizginin kendi tutarlılığı içinde şekilciliğe doğru evrildiğini belirttiğimizde, geriye böylesi bir şekilciliğin siyaset ve hukuku nasıl etkilediğini soruşturmak kalır. Bu bağlamda öncelikle hesaplaşmamız gereken kavram *pozitivizm* olmalıdır.

Güvenlik özleminin poztivist bir paradigmaya yol açtığını söylediğimizde pek de özgün bir iddia da bulunmuş olmayız açıkçası. Bilimin insanlığı kurtaracağına dair messianist beklentinin koşullanması altında pozitivist düşünce, toplumu huzura kavuşturmayı sosyal siyasetin başlıca amacı olarak kutsar. Pozitivist rasyonelliği içselleştirmiş liberal düşünce, denge arayışı ve kesinlik özlemini ortak bir eriyik içinde birleştirir. Bir hegemonya biçimi olarak pozitivizm değer ve gerçeği birbirinden ayırır ve böylelikle çizdiği epistemolojik sınırlar içinde eyleyen-söyleyen bir kişinin gerçeği değerlere atıfta bulunarak eleştirmesinin önüne geçer. Sağ liberal adaletin pozitivizmden beklediği de tam olarak budur. Bütün bu süreçlerin sonunda ancak oyunun kuralları içinde adaletin olabileceğini, oyunun kurallarının ise adalet dışı olduğu düşüncesi zihnimize yerleşir. Daha sonra içinden hukuk devleti düşüncesinin de çıkacağı keyfi olmayan hukuk anlayışı

nosyonu adaletin bir erdem olarak yok oluşu sürecinde ilk önemli adımdır. Modern adalet anlayışına göre adalet insanların değil kuralların egemenliğidir. Bizi ideal hukuka, objektif ve içeriği önceden belirlenmiş genel kurallara götürür. Bu tür kuralların sayısı ne kadar artarsa keyfilik de o ölçüde azalır. Keyfiliğin azalmasıyla ancak insanoğlu adil ya da ona en çok benzeyen bir duruma ulaşabilir.[65] Objektif hukuka yönelik tutkulu vurgu adaletçi bakışın hukuk uygulaması içindeki göreli önemini yitirmesine yol açmıştır. Özellikle Kelsen'in çabaları bu sonucun elde edilmesinde etkilidir. Kelsen'e göre adalet hukuku nesnel olmaktan çıkarır. Çünkü adalet farklı ilkelere göre farklı davranmayı gerektirir, oysa hukuk bir örnek olmalıdır. Dahası hali hazırda üzerinde anlaşılmış bir ilkeler dizini de yoktur. Demek ki modern hukuk aklı için ideal yol, adalet gibi geleneksel erdemleri hukuk uygulamasından ve hukuk teorisininden çıkarmak olmalıdır.[66]

Hukuki pozitivist çaba hukukun adaletle tamamlanmasına dair geleneksel pratiği tahrip ederek hukukla toplum arasındaki bağın kopmasına yol açmıştır. Bu metinde sık sık iddia edildiği üzere adalet siyasetin kendisidir. Bu bağlamda hukuk adil olmalıdır derken aslında toplumsal bir beklentiyi siyasi bir dille ifade etmiş oluruz. Adalet ile hukuk arasında organik bir bağ olduğu müddetçe düzen üzerinde farklı toplumsal öbeklerin meşruluk denetimi her zaman için mümkün olabilir. İşte sağ adalet adaletin yerini güvenliğin almasına aracılık ederek hukukla siyaset arasındaki yapısal devamlılığın çözülmesine ve sonuçta hukukun apolitik bir iktidar odağı haline gelmesine yol açar. Bu bahsi geçen teknik hukuk iktidarı hukuk devletidir.

Hukuk devleti kavramı demokrasiye ve demokratik siyasete karşı hukukun üstünlüğü düşüncesini ön plana çıkartarak liberal düzenin tarihsel çıkarlarına hizmet etmiştir. Hukukun üstünlüğü

---

(65) Güriz, *age*, s. 16.

(66) Kelsen'in hukuk ve devlet teorisi üzerine görüşlerinin kısa bir özeti için bkz. Hans Kelsen, "Saf Hukuk Kuramı: Devlet ve Hukuk Özdeşliği", *Devlet Kuramı*, (Der.), Cemal Bali Akal, Ankara: Dost Yayınları, 2005, ss. 425-459.

anlayışının modern siyasasal yapıya hâkim olması süreci liberal siyaset felsefesinin kendi iç rasyonelliğine dayanarak açıklanabilir. Liberal ideoloji sistem içine gerekli enstrümanları yerleştirip olası meşruluk krizlerini önlemeyi amaçlar. Bu tür bir önleme mekanizması üzerinde öncelikli olarak durulur. Çünkü liberal sistemler eşitlik vaadi ile eşitsiz mülkiyet ilişkileri arasında her an krize girmeye gebe bir yapıya sahiptir. Burjuva devrimleri sonucu ortaya çıkan liberal devlet yurttaşların ezici bir çoğunluğunu kamunun ve kamusal siyasetin dışında bıraktığı için kesinlikle demokratik değildi. Ancak doğal hukuk ve toplum sözleşmesi nosyonları liberal devletin meşrulaştırıcı siyasal nosyonları olarak aşağıdan gelen toplumsal taleplere karşı düzene doğal bir koruma sağlar. Bu nedenle liberal oligarşinin daha fazla eşitlik ve özgürlük talebiyle ortaya çıkan hareketlere (başta işçi sınıfı hareketi olmak üzere) göstereceği olumsuz tavrın sınırı aynı zamanda sistemin meşruluk sınırıdır. Özgürlük üzerine kurulu liberal bir toplumda mülk sahiplerinin tek yanlı olarak her şeye sahip olması ve dolayısıyla diğer insanlardan daha özgür olması gerçeğine yönelik toplumsal muhalefet liberal düzenin sistem içi istikrarına zarar verir. Bu zarar karşısında iki tip tepki geliştirilmiştir: En sık başvurulan yol kademeli bir reform süreciyle eşitlik ve özgürlüğü tabana yaymak ve liberal devleti liberal demokratik devlet haline getirmektir. Oy hakkının genişlemesi, özgürlükten çıkarılacak çağrışımların pozitif bir içerikle yeniden yorumlanması, sosyal haklar ve sosyal devlet düzenin kendi iç çelişkisine verdiği yanıtlardan ilkini ifade eder. Aslında sol liberal adalet olarak formüle ettiğimiz zihniyet ve bu zihniyeti somutlaştıran pratikler bu birinci tür yanıtın genelleşmiş biçimine karşılık gelir. İkinci tür yanıt ise demokratik iradeye sistem içinde daha fazla yer verirken aynı zamanda anayasal demokrasi, kuvvetler ayrılığı, seçim sistemleri ve siyasi partiler gibi mekanizmalar aracılığıyla demokrasiyi temsille ve hukukla sınırlı tutmaya yönelik olmuştur. Demokrasiyi sınırlayacak hukuk demokratik iradeden göreli olarak özerk hale getirilerek sistemin elitlerce denetimi sistemin meşru bir unsuru haline sokulmuştur. En son olarak anayasa mahkeme-

lerinin kurulmasıyla biraz daha fazla palazlanan bu demokratik siyaseti denetim ve gözetim altında tutma yaklaşımı tarihe hukuk devleti adı altında geçmiştir. Bu anlamda hukuk devleti burjuvazinin gizli çıkarına hizmet eder.[67] Zaten uluslaşma sürecinde bir hayli geç kalmış Alman burjuvazisinin buluşudur hukuk devleti. İdeolojik özünü oluşturan hukukun üstünlüğü kavramı özelinde hukuk devleti nosyunu insanlık onuru dahil olmak üzere hemen her şeyi biçime-yasaya bağlayan bir pratiği yerleştirmeye çalışır.[68] Bütün sorunlar hukuk sorunları diline dönüştürülür ve kurallar artık hiç kimsenin o kurallardan kaçamayacağı ölçüde her yerde olur. Hukuk devletinin modern siyasa içinde ayrıcalıklı bir yere kavuşmasıyla birlikte mülkiyetçi düzen ve o düzeni besleyen ekonomik eşitsizlikler hukukun koruması altında meşrulaşır. Sağ adaletin devamı niteliğindeki hukuk devleti, ideolojik özü itibariyle, gerek toplumlar arası, gerekse toplumun kendi içindeki sömürüyü devam ettiren liberalizmin hegemonik araçlarından biridir.[69]

Tabii sağ adaletçi düzen salt hukuk devleti formundan ibaret değildir. Sözleşmeci zihniyetin biçimsel mantığı doğal hukukun yorumlanması sırasında da etkisini gösterir. Doğal hukukun sağ liberal kaygılarla yorumlanması öznenin nesneleşmesiyle sonuçlanacak insan hakları anlayışını yaratmıştır. İnsan hakları düşüncesi insanların insan olmak bakımından birbirlerine eşit değerde varlıklar olduğu tezini işler. Ancak ilgili anlayış insan haklarını diğer bütün liberal hak kategorilerinde olduğu üzere zamanın dışında bir yerde kurgular. İnsan hakları tek tek her bir insanın iradelerine bağlı olmaksızın kendi başına değerli olan haklardır. Tabii teori bir kez böyle kurulunca insan haklarının insanlardan

---

(67) Mithat Sancar, *Devlet Aklı Kıskacında Hukuk Devleti*, İstanbul: İletişim Yayınları, 2000, s. 57.

(68) E. R. Huber, "Modern Endüstri Toplumlarında Hukuk Devleti ve Sosyal Devlet", Çev: Tuğrul Ansay, *Hukuk Devleti*, (Der.), Hayrettin Ökçesiz, İstanbul: Afa (HFSA) Yayınları, 1988, ss. 61-2.

(69) Doğan Özlem, "Hukuk Devletini Sosyal Devlet İçinde Düşünmek", *Doğu Batı* 13, 2000-1, s. 17; Doğan Özlem, "Sivil İtaatsizlik ve Liberalizm", *Siyaset, Bilim ve Tarih Bilimi*, İstanbul: İnkılap Yayınları, 1999, ss. 44-9.

daha değerli olduğu bir pratik kendiliğinden ön plana çıkar. Hatta bu son anlamıyla insan hakları nosyonu antidemokratiktir. İnsanların bu hakları toplumsal ya da bireysel iradeleri yoluyla onaylamamaları ihtimali tümüyle nosyonun genel kabullerinin dışında bırakılmıştır. Ayrıca ulusal ya da uluslararası mekanizmalarla bireylere ve toplumlara insan hakları lehinde baskı yapılabilir. İnsan hakları oligarşi için bir rahabilitasyonu meşrulaştırma mekanizmasıdır. Sağ adalet hukuk devleti ile insan haklarını birbirlerine eklemleyerek ve böylelikle kendi oligarşisinin özündeki çıkarları gizleyerek seçkinlerin halkı, merkezin çevreyi kontrol etmesini moral bir ilkeye bağlamış olur.[70]

Biçimsel Adaletin Sonuçları

Biçimsel adaletin en temel sıkıntısı adaleti biçimselleştirerek ondan kurtulmayı kolaylaştıracak yolu açmasıdır. Erdem olarak adaletten kaçmak olanaksızdır. Ama adalet bir kez biçime döküldüğünde, hiçbir biçim bütün aklı temsil edemeyeceğinden, hemen her zaman akıl adalet sağlayan akıl ve adaletten kaçan akıl olarak ikiye bölünür. Adaletsizlik adaletin gölgesi gibidir. Vergi mevzuatı sayesinde vergi kaçırılır mesela. İyiliğe biçim tayin etmek, kötülüğün iyilik kılığını girmesini ve böylelikle iyiliğin üzerinden atlamasını kolaylaştıracaktır. Biçimin olduğu her yerde o biçimle beraber bir illüzyon yaratılır. İşte bu sorun hukukun ve modern adalet sisteminin özlü ironisini verir. Ayrıca insanların ellerine geçen ilk fırsatta neden kuralları ihlal ettiğini de açıklar. Biçimsel bir düzende insanların iyi oldukları için mi iyi olduklarını, yoksa kötülük yasaklandığı için mi iyiymiş gibi göründüklerini bilemeyiz. Biçimsellik insanlara "mış" gibi davranma şansını verir. Şans ise kişilerce kendi bencilliklerini saklayabilecekleri bir olanak olarak değerlendirilir. İyiliğin biçimi kötülüğü önlemekten çok onu gizler. Gizlenmek gelecek nesillere akmak demektir

(70) İnsan hakları düşüncesinin oligarşiye katkısı bakımından eleştirisi için bkz. Öztürk 2008 (Bu metin içinde dipnot 7).

aynı zamanda. Öyle bir paradokstur ki bu, birbirlerini zıttı olan iki nitelik, iyilik ve kötülük, birbirlerinden ayırt edilemez hale gelir.

Biçimselliğin eşitliği gerektirdiği ve eşitliğin adaletle birlikte bencil bireyin benlik hazzını adalete (dolayısıyla diğer insanlara) uydurmaya zorladığı tezi, hem biçim olmaksızın adaletin hayvanca bir şey olacağı yargısına hem de "kamusal iyilik", "kamu yararı", "adalet-sosyal adalet" gibi kavramların bencil çıkarları gizleyen örtüler olduğu yargısına götürebilir bizleri. Tabii son iddia tümüyle kapitalist sivil toplum üzerine eşitlikçi bir siyasi toplumun inşa edilmesindeki çarpıklığın sonucudur. Özel ile kamu arasındaki bölünmüşlük ve kişilerin zamana/mekâna göre sürekli yeniden keşfedilen özel-kamusal sınırlar arasındaki gidiş gelişleri, benliği kendi kriziyle baş başa bırakmaktadır. Özel alandan kamusala geçen birey bencil özünü öldürürse, tekrar geriye döndüğünde yok oluşun eşiğinde bir yıkımla karşılaşacaktır. Özel alanda bencil hazcılığı olmadan yaşayamaz. Ama kamusal yaşamda da salt kendi olarak var olamaz. Herkesin kendini düşündüğü bir kamusallık dağılmaya mahkûmdur. Bu durumda, "liberal" tezin formülünde karşımıza çıktığı üzere, özne kamusal yaşamında birey elbisesini yurttaş elbisesi ile değiştirmek, bir anlamda "deri" ya da "kılık" değiştirmek zorundadır. Ama böylesi bir değişim son derece iğretidir. Yurttaşın gizlenmiş bencilden başka bir şey olmadığı kamusal yaşamda, kişiler sürekli olarak rol yapmak zorunda kalmaktadır. Olguculuğun toplumsal beklentileri ifade eden anlayışları, mesela "ideolojiyi" sahte, bozulmuş bir şey olarak yargılaması, kamusal yaşamın sahteliğinin sezilebilir olduğuna bilgi yöntemsel bir örnektir. Siyasi bağlamda bireyler öznel çıkarlarını "nesnel" çıkar, tikel arzularını, "tümel" gereklilikler olarak göstermek zorundadırlar. Çünkü ilgili bağlamda "iyi", kabul edilebilir, rasyonel ve evrensel olandır. Bu durumda yerelin yapacağı/yaptığı yararına olanı aslında herkesin yararına gibi göstermekten ibaret bir sahte evrenselciliktir. Yerel kendini evrensel gibi gösterir, kendini kandırır. Bütün yereller evrensel olduklarını iddia eder, herkes herkesi kandırmaktadır. Yalan söy-

leme, kandırma, maskeler ardından konuşma, rol yapma, vb. etiketler ile ifade edilebilecek sorun, siyasal ve sosyal yaşamın a priori bir öğesidir. Herkes oyunda kaldığı müddetçe, bu genel kabul gören yalan kuşaktan kuşağa aktarılarak sürer. Oyunun kurallarının değiştirilmeye çalışıldığı dönemlerde, muhalif siyaset "sessizlik" anlaşmasını bozarak, maskelerin ardındaki ifşa eder. Ama sosyalizmde olduğu üzere, maskeyi düşürme biçimi yeni maskeler kurma girişimiyle eş zamanlı bir şekilde gerçekleşiyorsa, yani liberalizmin kendi sınıfsal çıkarını herkesin çıkarı gibi gösterip oligarşiyi destekleyecek bir yanlış bilinçliler toplumu yarattığı iddia ediliyor, buna karşın sosyalizmin herkes için iyi olduğu savlanıyorsa, dürüstlük silahı bir yerden sonra dürüst olanın kendine de yöneltilecektir. Liberalizme "ideoloji" diyen zihniyetin, kendini "bilim" olarak görmesi son derece düşündürücüdür. Bu son örnek de gösteriyor ki adaletin biçimsel olduğu bir dünyada o biçimsel adaleti savunanlar da, ilke olarak ona karşı çıkanlar da erdemsizlikten nasiplerini alır. Biçimsellik hem bencillikten kurtulmayı geciktirir hem de evrensel olanın inşasını. İnsanlığı yalana ve kendi koyu karanlığına mahkûm eder.

II. BÖLÜM

RAWLS'UN ADALET TEORİSİ YA DA BİÇİMSEL HAK ANLAYIŞININ TEORİK AÇMAZLARI ÜZERİNE

"Yargılarımızla isteklerimiz hemen her zaman çekişir"
Andre Mourois

Bu bölümde liberal adalet teorileri içinde ayrıcalıklı bir yere sahip olan Rawls düşüncesinin erken dönem iddiaları *Bir Adalet Teorisi* özelinde tartışılacaktır. Çözümlemede birkaç ayrıntı ön plana çıkmaktadır. Öncelikle adalet teorisinin epistemolojik kaynakları ve tabii ki ideolojik sınırları üzerinde durmak gerekir. Rawls'un teorik kabulleri kuramın etik politik sonuçlarını önemli ölçüde garanti altına alır çünkü. Özellikle Kant ile arasındaki paralellikler Rawls düşüncesinin arka planını açıklığa kavuşturmak konusunda önemlidir. Tabii bu arada Rawls'a yöneltilen eleştirilerin biçimsel adalet anlayışı bağlamında bir değerlendirilmesinin yapılması ve sonuçta biçimsel aklın işleyiş biçiminin adalet teorisinde yarattığı tahribatının ortaya konulması gerekir. Sonuç olarak *Bir Adalet Teorisi*'nin liberal gelenek içindeki ayrışma ve kesişmelere olan tarafgirliliği sorgulanacaktır. Bahsi geçen sorgu, adalet teorisinin ideolojik bir skala içinde yeniden okunabilmesini ve teoriye siyaset felsefesi yazını içerisinde bir yer verilmesini sağlayabilir.

Rawls'da adalet tartışması bizim burada çözümleme nesnesi olarak öne sürdüğümüz bağlamdan daha geniş bir değerlendirme

alanına sahiptir. Düşünür kendi özgün entelektüel gelişim süreci içerisinde ve adalet teorisine yönelik ağır eleştirilerin baskısı altında evirilmiş, eski düşüncelerinin bir kısmını usulca terk etmiş, büyük bir kısmını modern zamanların güncel etik politik sorunları ışığında yeniden formüle etmiştir. II. Rawls dönemi olarak etiketlendirilebilecek ve kabaca 80'lerin başından itibaren filizlenmeye başlayan bu süreç içinde *Bir Adalet Teorisi*'nin ilkeleri kamu-özel ilişkilerini düzenleyen yeni bir politik uzlaşma kültürüne dönüşmüştür. Rawls'un yenilenme biçimi bu çalışmada dile getirilecek eleştirilerin belli bir kısmını geçersiz kılacak kadar köklüdür. Ancak bizim burada yaptığımız üzere Rawls'un eski ve yeni argümanları arasındaki farkı ciddiye alan bilincin akademik dikkatini yalnızca düşünürün ilk çalışmalarına yöneltmesi de kendince anlamlıdır. Adalet teorisini moral bir teoriden politik bir anlayışa doğru dönüştüren, adaletin evrensel kesinliğini adil ve çoğulcu liberal toplumlar ile bu ilk gruptaki ülkelerle işbirliğine yatkın toplumlar arasındaki ilişkiler bağlamında yumuşatarak yeniden yorumlayan II. Rawls önemli ölçüde *Bir Adalet Teorisi*'ndeki arızalarla hesaplaşan bir kişiliktir çünkü.[1]

GELENEKLERİN KESİŞİMİ: ADALET TEORİSİNİN FELSEFİ KÖKLERİ

Rawls ekonomiyle desteklenmiş liberal siyaset felsefesi geleneğine adalet teorisi aracılığıyla katkı yapmış bir düşünürdür. Çalışması liberal nosyonun teorik çerçevesi içinde değerlendirilebilir. Liberal ideoloji içinde hatırı sayılır derecede öneme sahip "sözleşme" "yalıtılmış birey", "sosyal adalet", "faydacılık", "Kantçı etik" gibi enstrümanlar teorinin şekillendirilmesi sırasında bolca

(1) Rawls'taki değişimi ona yönelik komiteryan eleştiriler ile birlikte ele alan bir çalışma için bkz. Solmaz Zelyüt Hünler, *İki Adalet Arasında*, Ankara: Vadi Yayınları, 1997, ss. 237-301. II. Rawls dönemini kesinleyen en önemli çalışma *Halkların Yasasıdır*. Bu konuda bkz. Armağan Öztürk, "II. Rawls Dönemi: Biçimsel Aklın Çözülüşü mü?", *Toplumsal Üzerine Yeni Perspektifler*, (Der.), Armağan Öztürk, Ankara: Dipnot Yayınları, 2008, ss. 9-30.

kullanılmıştır.[2] Rawls'un adalet teorisi genel olarak siyaset felsefesi tarihi, özel olarak ise liberal siyaset felsefesi tarihi için dönüm noktası niteliğindedir. Yaratı devrinin siyasal literatürüne hâkim mekanik anlayışı siyaset felsefesi lehine geriletmiştir. *Bir Adalet Teorisi* adalet gibi kapsayıcı bir erdemin gölgesinde pozitivist bilme standartlarını sorgulayarak "teori" tartışmalarına ve nihayetinde siyasetteki etik politik canlanmaya güçlü bir katkı sağlamıştır. Dahası Rawls'un çözümlemesiyle birlikte liberal söylemin sosyalist öğreti karşısındaki yükselişi perçinlenmiştir. Tabii Rawls'un siyaset yazınına katkısında bazı önemli kısıtlar söz konusudur. Rawlsçu tanıtlamanın yarattığı felsefi canlanma bölüm içinde ayrıntılarıyla ortaya konacağı üzere önemli ölçüde biçimcidir. İronik bir şekilde Rawls, hem siyaset felsefesini canlandırmış hem de biçimselliği ön plana çıkararak sürecin kendini boğmasına, felsefenin taşlaşmasına yol açmıştır. Rawls ile başlayan bu süreç yalnızca biçimsel akılcı bir siyaset felsefesinin değil, aynı zamanda ve daha özel bir anlamda bu tür bir felsefenin özü de olan çağdaş liberalizmin de dirilişidir.[3] Geç modern zamanlarda biçimsel teorik aklın yükselişine kaynaklık eden Rawls külliyatı başlıca iki kavramlaştırma zemininden beslenmiştir: Bunlar sırasıyla, Kant felsefesi ve Amerikan rüyası özelinde siyasi/iktisadi liberalizmin sosyal bir tonda kurgulanmış halidir. *Bir Adalet Teorisi*'nin genel kabulleri ölçüsünde Kantçı söylem felsefenin biçimini, bedenini, fiziğini, Amerikan Cumhuriyetçiliği ise özünü/ruhunu oluşturur.

Kant Etkisi

Teorinin etlendirilmesinde kullanılan başlıca kaynak Kant felsefesi ve bu felsefeye özgü yargı ve önyargılardır. Rawls adalet tanıtlamasını Kantçı bir zeminde (deontolojik biçimsel ahlak

(2) Norman P. Barry, *An Introduction to Modern Political Theory*, London: Macmillan, 1995, s. 5.

(3) Matthew Festenstein, "Contemporary Liberalism", *New Political Thought*, (Der.), Adam Lent, London: Lawrance & Wishart, 1998, s. 17.

özelinde) biçimlendirmiştir.[4] Kant ile Rawls arasındaki temel benzerlik üç başlık içinde toplanabilir: Her ikisinde de hipotetik bir toplum sözleşmesi anlayışı egemendir; pratik aklın ilkeleri sıra düzen içinde sıralanmıştır ve son olarak hem Kant hem de Rawls'ta yöntem ilk prensiplerden itibaren sistemli tasnif ile böylesi bir tasnifi tamamlayan teorik bir mimari üzerine kuruludur.[5] Kantçı düşünce, teoriye en özlü bir şekilde Rawls'un "insan" anlayışının formüle edilmesi noktasında etki eder. Rawls genel liberal kabullere uygun bir şekilde ve Kantçı sınırlara dikkat ederek aklını kullanan özgür insanın dünyasında adaleti arar. Rawls ussal seçimler yoluyla[6] adaletin ve birlikte yaşayışının sözleşmesini yapan insanların türünün diğer üyelerine karşı Kant'ın kategorik zorunluluğu andıran bir etiksel algısallıkla hareket ettiği kanısındadır.[7] Rawls'un insanı adalete ulaştıran reçetesinde akıl neleri yapmayacağı noktasında tutarlı bir seyir izler. İnsanların insanı araç olarak değil amaç olarak görmesi kabulü, başlangıçtaki postulanın tamamlayıcı bir parçasıdır.[8] Araç gibi davranma olasılığı dışarıda bırakılarak aynı zamanda teorinin kendini sürekli bir şekilde inşa eden muhakeme sürecindeki kusursuzluğu garanti edilmiş olunur. Tabii Rawls ile Kant arasındaki benzerlik tutarlı aklın işleyişindeki bir örneklilik ile sınırlı değildir. Rawls tıpkı Kant gibi, insanın kendi nedenselliğinin başlatıcısı olduğu,[9] dolayısıyla ahlaki tercih kapasitesine sahip olduğu ve özgürlüğün erdemleşerek kendi tamlığına ulaştığı, özgürlüğün doğasının er-

---

(4) Samuel Gorowıtz, "John Rawls: Bir Adalet Kuramı", *Çağdaş Siyaset Felsefecileri*, (Der.), A. De Crespıgny - K. R. Minogue, İstanbul: Remzi Yayınları, 1981, s. 277.

(5) Alan Ryan, "John Rawls", *Çağdaş Temel Kuramlar*, (Der.), Quentin Skinner, Ankara: Vadi Yayınları, 1997, s. 140.

(6) Rawls'un adaletten anladığı bir ussal seçimler toplamıdır. Bu yargının özgün metin içinde takibi için bkz. John Rawls, *A Theory of Juctice*, Cambridge: Harward University Press, 1971, s. 16; ayrıca bkz. Gorowıtz, *age*, s. 276.

(7) Larry Arnhart, *Siyasi Düşünce Tarihi*, Çev: Ahmet Kemal Bayram, Ankara: Adres Yayınları, 2004, s. 401.

(8) Araçsal aklın yadsınması noktasında bkz. Rawls, "A *Theory*..., ss. 179-180.

(9) Rawls, *age*, ss. 251-257.

dem olduğu kanaatindedir.[10] Rawlsçu anlamda adalet teorisine katılan insanlar bu davranışlarıyla kendi ahlaki varlıklarına katkıda bulunmakta; bir anlamda kendi öz varlıklarını özgürlük yönünde geliştirmekteler. Rawls'un Kantçı varsayımlar dizisi adaletin kendini gerçekleştirme anlamında kullanılması,[11] kendini gerçekleştirmenin ussal kozasının eşit özgürlükler içinde yaşama olanağıyla çerçevelemesi [12] ve rasyonel olmak, özgür olmak ile iyi olmanın birbirlerinin yerine tercüme edilebileceği kanılarıyla desteklenir.[13] Rawls'taki Kantçı yan, hem *Bir Adalet Teorisi*nin etik politik künyesini deşifre etmek noktasında hem de bölüm içinde sıklıkla deneneceği üzere teorinin sınırları üzerinden eleştirel bir bakışın yerleşmesi noktasında oldukça aydınlatıcıdır.

Kant ile Rawls arasındaki teorik devamlılık Kantçı geleneğin kırılgan yanlarının Rawls adaletine akmasına yol açmıştır. Kant gibi Rawls da, ekonomide verimlilik, siyasette eşitlik, kültürel yaşamda kendini gerçekleştirme gibi toplumun farklı alanlarında farklı standartlar belirleyen kapitalist bölünmüşlüğün yarattığı gerilimi aşmaya çalışır. Ancak aşmaya çalıştığı soruna adanmış kavramsal araçlar bölünmüşlüğün paradigmal sınırları içinde tanımlanmıştır. Yaşamın canlı gerçeği Kantçı-Rawlsçu felsefe yapma stilinin içinde gittikçe kurur, biçimselleşir. Rawls'un Kantçı yanı, insana ait sorunları bu sorunların teoride çözümünü kolaylaştıracak şekilde yeniden formüle eder. Ancak bu biçimde hareket edilerek hem gerçeklerden uzakta bir felsefe inşa edilir hem de sonuçlar başlangıç öncülleri aracılığıyla önceden garanti edildiğinden adaletin teorisi özgünlüğünü yitirir. Tabii yine bu bağlamda Rawls ile Kant arasındaki bir diğer önemli bağ püriten planlamacı yöntemle ilgilidir. Her iki düşünürde sonuçları ve ön-

(10) Rawls, *age*, s. 256.

(11) Rawls, *age*, ss. 252-253. Tabii adaletin gerçekleşme sorununa bağlı olarak algılanışı, bu algının "bölüşüm" ile ilgisi noktasında kendi teorik yetkinliğine ulaştırılır. Sonuçta Rawls için adalet eşit gerçekleşmeyi kolaylayan ya da kolaylaması beklenen bir bölüşüm sorunudur. Bkz. Gorowitz, *age*, s. 271.

(12) Rawls, *age*, s. 561.

(13) Arnhart, *age*, s. 421.

cülleri bakımından tartışmaya açık önermelerini tartışmaya açık olmayan bir üslupla dile getirirler. Tartışılır şeyler söylemesine rağmen Rawls, bu sözleri söyleme biçimi itibariyle pek de tartışmacı değildir.[14]

Rawls ve Kant'ın her ikisi de "aklın gereği" meşrulaştırması altında insana dair bir başlangıç halinden[15] hareket eder, onu (insanı) zamanın dışında tanımlar/tanıtır, düalizme yanıt olarak ikici bir ilkesellik önerir,[16] herkesin eşit insanı saygıya sahip ya da layık olduğu ahlaki vazgeçilmezlik öğretisini zengin ile fakir arasındaki farkın teoride korunduğu bir ekonomi politik içinde gerçekleştirmeye çalışır. Teorinin kuruluş biçimini özetleyen yukarıdaki önermeler daha sonra belirecek kavramsal-teorik çıkmazların habercisi niteliğindedir. İnsanı moral bir varlık olarak diğer insanlara karşı eşit gören etik politikle belli rezervlerle ekonomik eşitsizliği kabule hazır ekonomi politik bir yerden sonra keskinleşecek; bu sonuca bağlı olarak *Bir Adalet Teorisi*nin teorik tutarlılığı o ölçüde zedelenecektir. Rawls kapitalizm konusunda birbiriyle çelişen iki ayrı değerlendirme setini birlikte savunur. Onun için kapitalizm içinde hem potansiyel olarak iyi olanı barındıran

---

(14) Ryan, *age*, s. 133.

(15) Rawls sözleşmesi için geleneksel teorilere göre çok daha soyut ve genel bir başlangıç durumu tasarlar. Genellik ve soyutluk açısından bkz. Rawls, *age*, s. 13, 127.

(16) İki adalet ilkesi ("Birincisi: Her bir kişinin, diğerinin sahip olduğuna benzer bir özgürlük ile uyumlu, en yaygın kabul görmüş temel özgürlüğe sahip olması gerekir. İkincisi: Sosyal ve iktisadi eşitsizlikler öyle düzenlenmelidir ki, bu eşitsizlikler hem (a) makul olarak herkesin menfaatine olacağı şekilde bir beklenti oluşturmalı, hem de (b) herkese açık olan kazanımlarla ilişkilendirilmelidir." Rawls, *age*, s. 60) siyasi eşitlik (Rawls, *age*, ss. 60-72) ile iktisadi verimliliği (Rawls, *age*, ss. 79-80) fırsat eşitliğine (Rawls, *age*, s. 73) yakın bir en az menfaatlilerin en yüksek faydası formülü ile (Arnhart, *age*, s. 401) birleştirmeye çalışır. Tabii böylesi bir çaba başlangıç varsayımındaki bazı kısıtlar aracılığıyla korunur. Örneğin başlangıç durumunda sınırlı bir diğerkâmlık, ılımlı bir kıtlık ve kıskançlığı içermeyen bir rasyonellik bulunur. Adalet sorunu olabilmesi ve sonuçta bu sorun üzerinde adalet teorisinin kurulabilmesi için insanlar sınırlı diğerkâm olmalıdırlar. Yani istekler konusunda bir anlaşmazlık olmalı, ama bu ileride adalette anlaşmayı engelleyebilecek kadar derin olmamalıdır. Yine aynı şekilde tam bolluk adalet sorununu ortadan kaldırır. Tamı kıtlık ise adalet teorisi kurulmasını engeller. İnsanlık bu iki uç seçeneği de aşmış olmalıdır. Benzeri şekilde akıllı olan, ama aklını diğerini kıskanacak şekilde bencilce yorumlamayan insanlara ihtiyaç vardır. Başlangıç durumundaki tercihler için bkz. Solmaz Zelyut Hünler, *İki Adalet Arasında*, Ankara: Vadi Yayınları, 1997, ss. 42-4.

bir işbirliği toplumu hem de eşitsizlik nedeniyle hâkimiyet altında kalmak ve tabii olmak hallerinden bağımsız olarak düşünülemeyecek amoral sonuçlar üretmeye gebe bir yapıdır.[17] Sonuçta denilebilir ki, araçsallaştırmaya karşı olan Rawls gelir eşitsizliğine karşı değildir. Bu tür bir eşitsizliği herkesin menfaatine görür.[18] Rawls gelir eşitsizliğinin zenginden fakire aktarımlar sonucu önemsizleşeceğini umar.[19] Ama yine de zenginler ve fakirlerin bir arada yaşadığı bir toplumda fakirlerin kendilerini nasıl daha aşağı varlıklar olarak görmeyeceklerini açıklayamaz.[20] Rawls eşitsiz toplumsal koşullarda adil gelir dağılımını savunurken, adaleti savunma biçiminin en alttakilerin özsaygısı bakımından sorun yaratabileceği ihtimalini çok da dikkate almaz. Bu bağlamda öz saygı kriteri işin içine katılırsa Rawls'un adalet teorisinin nasıl uygulanacağı ve kendisinden beklenen moral sonuçları yerine getirip getiremeyeceği meselesi tartışmalıdır. Daha az gelire sahip olanlar onlara ne ölçüde adil davranılırsa davranılsın, yine de sırf toplumsal hiyerarşinin en alt katında olmaları gerçeğinden dolayı kendilerini daha aşağı bir moral durumda hissedebilirler.[21] Dahası en azından retorik düzeyde özgürlüğe öncelik tanıyan teori, bir insanın hizmet potansiyelinin bir ücret karşılığında başkasına satılmasının yaratacağı özgürlük sorunuyla ilgilenmez. Kapitalizmdeki ücretli emek ilişkilerinin yaratacağı tahakküm noktasında *Bir Adalet Teorisi* derin ve anlamlı bir sessizlik içindedir.[22]

Kantçı-liberal hassasiyetlerle hareket eden Rawls, siyasi eşitliği öngörmüş;. ama bu eşitliği kapsayıcı bir şekilde formü-

(17) R. G. Peffer, *Marksizm, Ahlak ve Toplumsal Adalet*, Çev: Yavuz Alogan, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2001, s. 359.

(18) Rawls, *age*, s. 62, 75, 151.

(19) Rawls, *age*, s. 277-280.

(20) Arnhart, *age*, s. 403.

(21) Peffer, *age*, ss. 389-391.

(22) Samuel Bowles & Herbert Gintis, *Demokrasi ve Kapitalizm*, Çev: Osman Akınhay, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 1996, s. 129.

le etmemiştir.[23] Hatta eşitsizliği farklılık adı altında onamıştır.[24] Rawls hem eşit dağıtımın eşit olmayan dağıtımdan iyi olduğunu hem de en kötü durumda olanları daha iyi hale getirecek şekilde eşit olmayan dağıtımın eşit dağıtımından daha iyi olduğunu söyler. Böylelikle eşitlik ve eşitsizliğin ikisi içinde korunaklı zeminler hazırlar. Liberal ideolojinin eşitlik ile eşitsizlik arasındaki tarihsel bölünmüşlüğünü teorisine taşır. Liberal nosyonun insan doğası ile uyumlu olduğuna dair önyargı batini bir şekilde ve "tarafsızlık" etiketinin sağladığı düşünsel illüzyonun[25] desteğiyle teorinin kurulma biçimine yönelmiş eleştirilerin karşısına dikilir. Dahası ahlakın evrensel olduğuna dair Kantçı kanı Rawls'un elinde[26] yerel bir aklın (Amerika yereli ve cumhuriyetçi liberalizm siyaseti) evrensel yerine geçmesine yol açar. Düşünürün yereli evrenselleştiren biçimsel aklı sanısını teorileştirdikçe, bir illüzyon, (adalet ve özgürlüğün aynı şeyler olduğu ya da kolaylıkla birbirlerine dönüşen aynı şeyin farklı halleri olduğu) gerçeğin yerini alır.

Amerikan Rüyası ve Sosyal Liberalizm

Rawls düşüncesinin Kant'dan sonraki ikinci kaynağı, Anglo-Sakson felsefesinin evrimci-cumhuriyetçi eylem-söylem kulvarıdır. *Bir Adalet Teorisi*nde İngiliz faydacılığı, Amerikan cum-

(23) Rawls'un siyasal eşitlik uslaması ve bunun Kantçılıkla ilgisi üzerine bkz. Robert Ehman, "Rawls and Nozick: Justice Without Well-Being", *Equality and Liberty: Analyzing Rawls and Nozick*, (Der.), J. A. Corlett, New York: St. Martin's Press, 1991, s. 322; Fuat Keyman, "Kamusal Alan ve Cumhuriyetçi Liberalizm: Türkiye'de Demokrasi Sorunu", *Doğu Batı* 5, 1998, ss. 57-58.

(24) Michael Gorr, "Rawls on Natural Inequality", *Equality and Liberty: Analyzing Rawls and Nozick*, (Der.), J. A. Corlett, New York: St. Martin's Press, 1998, s. 19 vd.

(25) Rawls, adalet teorisinin özel olarak bir inanç ya da iyi yaşam tasavvuruna bağlı olmadığını ileri sürer. Bkz. John Rawls, "Kantian Constructivism in Moral Theory", *Journal of Philosophy* 77, Eylül 1980, ss. 542-543. Ancak başlangıç durumundaki iki özellik, insanın ahlaken yüceltilmesi ve insanın ahlaki bir varlık olması/ona yakışanın ne olduğu bilmesi (Rawls, *age*, s. 32) belirteçleri Rawls kavratnlaştırmasını özel olarak belli değerlere taraf yapar.

(26) Rawls'un ahlak kurallarının evrenselliği noktasındaki tanıtlaması için bkz. John Rawls, "Justice As Fairness: Political Not Metaphsical", *Philosopy and Public Affairs* 14, Yaz 1985, s. 225.

huriyetçiliği ve Kant özelinde Alman idealizmi kesişir. Rawls Bentham-Mill faydacılığı, Mill-Green sosyal liberalizmi gibi teorik geleneklerden ve en özlü ifadesine Jefforson ve Lincoln tarafından ulaştırılan "doğal aristokrasi" anlayışından beslenmiştir. Tabii teori bahsi geçen gelenekleri nihai sona doğru damıtırken birtakım düzeltmeler yapar. Mesela kaynaklar arasında sayılan Bentham-Mill faydacılığının genel fayda anlayışı özel faydayı gözeten bir bilinçle yeniden formüle edilir. Rawls, Bentham-Mill faydacılığından farklı olarak bütün topluma yönelik "en çokun" peşinde değil, en az ayrıcalıklı grupların en fazlaca faydalanması sorunsalında daraltılmış bir faydanın peşindedir. Benzeri bir şekilde meritokrasiyi öven geleneksel Amerikan anlayışını, bu anlayışın içinde geliştiği özgün yerel bağlamından koparark evrensel adaletin inşasında rasyonel insanın makul tutumuna eşitler.

Liberal gelenek içindeki farklı renkleri ortak bir paydada birleştiren Rawls rasyonelliği adalet fenomenine yönelik bir dizi tespitten güç alır. Adaleti genel iyiliğe ya da hakkaniyete[27] bağlayan kadim zamanlara özgü etik politik dil[28] teorinin belirleyici özelliklerinden birini ifade eder. İlgili teori insanların hem türlerinden sorumlu olmaları, kardeşçe bir arada yaşamaları, yaşamlarını "onur", "dürüstlük" gibi erdemlerle zenginleştirmeleri[29] anlamında cumhuriyetçi anlayış ve onun "insan" anlatısına bağlıdır. Adalet sonuçta onurlu bir yaşamın ortaya çıkabileceği koşulları niteler. Ayrıntıya inildiğinde ise erdem olarak adaletin güvenlik-özgürlük ilişkisi bağlamında eylem olarak adalete dönüştüğü görülür. Liberal nosyonda adalet yerine geçecek iki

(27) Adnan Güriz, "Adalet Kavramının Belirsizliği", *Adalet Kavramı*, (Der.) Adnan Güriz, Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları, 2001, s. 17.

(28) Genel adaletin karşıtı olarak özel adalet hakların ve ödevlerin gerektiği gibi paylaşılması/paylaştırılması anlamına gelir. Buna karşın genel adalet ise, kişinin toplumsal beklentilere, genel kodlara göre hareket etmesi, mesela dindar, cesaretli, ılımlı, onurlu, alçakgönüllü, kendiyle ve evrenle barışık olmasıdır. Bu ayrım için bkz. Tekin Akıllıoğlu, "Adalet Kavramı ve İnsan Hakları", *Adalet Kavramı* Bildirileri içinde, s. 51.

(29) Ulpianus'dan aktaran Niyazi Öktem, "Adalet Kavramı ve Sosyal Realite", *Adalet Kavramı* Bildirileri içinde, s. 76.

bağlam, hem Hobbes'un "güvenliği" [30] hem Kant'ın "özgürlüğü", Rawls teorisinde kesişir. Liberalizmin erken dönem anlam çerçevesi olan doğal haklar öğretisi ile adaleti sözleşmeler düzeninin kendisi olarak gören siyasal rasyonellik anlayışı[31] yine Rawls teorisine tadını veren öğelerdir. Rawls bir takım epistemolojik kısıtlar çerçevesinde rasyonel insanların doğal haklar öğretisindeki önermelere ulaşabileceğini savlar. Dahası adaleti keşfetme süreci içten dışa doğru, sürekli kendini somutlaştıran ve sonuçta bir sözleşmeye dönüşerek bağlayıcılık kazanan siyasal bir pratiği ifade eder. Nihayetinde denilebilir ki, Rawls doğal hukuk ile sözleşme arasında adaleti bir biçimden bir diğer biçime tercüme etmiştir. Bu tercümenin teorik serüveni *Bir Adalet Teorisinin* özetini verir bizlere.

Rawls teorisi Mill-Green çizgisini takip eden özel bir toplum anlayışına uygun şekilde kodlanmıştır. Toplum ortak amaçlar etrafında birleşmiş insanlardır düşünüre göre. Ortak bir iyi de anlaşmış insanların bazılarının kötü durumda olması toplumun kuruluş felsefesiyle bağdaşmaz.[32] Adalete verilen değer ortak varoluşa verilen değerin türevi niteliğindedir demek ki. Adalet tutkusu yalnızca birlik inancını yansıtmaz; aynı zamanda birliğin ideal topluma doğru ülküselleştirilmesi söz konusudur. Adalet denilen mefhum olması gerekene karşılık gelen kurucu akıldan sapılmasına karşı garantileri içerir. Daha doğrusu toplumsal süreçlerin adil bir şekilde işleyebilmesi adil bir şekilde kurulmasına bağlıdır.[33] Bu haliyle Rawls düşüncesi, etik felsefenin insan özeline indirilmesiyle elde edilen politik bir felsefedir.[34] Bu etik politik felsefenin cumhuriyetçi anlayışla ilgisi sözleşmeci modelle sınırlı değildir.

---

(30) Hobbes tipi güvelik-adalet özdeşliği özgürlüklerin olabilmesi için güvenliğin gerekli olduğu, güvenliğin aynı zamanda özgürlüğün kullanılabileceği bir durum olduğu ve bu toplam olurluluğun "adaleti" sağladığına dair yargı ve önyargıları anlatır.

(31) Öktem, *age*, ss. 79-80.

(32) Mustafa Erdoğan, "Siyasal Düşüncede Liberal Gelenek", *Liberal Toplum Liberal Siyaset*, Ankara: Siyasal Yayınları, 1993, ss. 25-28.

(33) Saruri Aktaş, *Hayek'in Hukuk ve Adalet Teorisi*, Ankara: Liberte Yayınları, 2001, s. 244.

(34) Isaiah Berlin, "İdeal Arayışı Üzerine", *Sosyal ve Siyasi Teori* içinde, s. 480.

Rawls adaleti eşitlik ve özgürlüğün kesişimi olarak gören başlangıç amacı,[35] sosyal mülkiyetin eşit olarak paylaşılması gerektiğine dair radikal pozisyonu,[36] fırsat eşitliği ile devletin eşitsizliğe müdahalesinden yana olan pozitif özgürlük anlayışı[37] ve son olarak siyasal eşitlik konusundaki yurttaşca kaygısıyla cumhuriyetçi anlayışa bağlıdır. Ayrıca aynı anlayış içerisinde bolca dile getirilen modern iktisadi rasyonelliğin onaylanması[38] ile farklılıkların onaylaması tutumları yine teori içinde içselleşmiştir. Tabii farklılığı ve ekonomik gelişme adına eşitsizliği onaylayan cumhuriyetçi yüz ile eşitliği ve yurttaşlığı onaylayan cumhuriyetçi yüz arasındaki belli belirsiz gerilim adalet teorisi içindeki kalıcı sorunların habercisi niteliğindedir. Rawls'a yönelik eleştirilerin hatırı sayılır bir kısmı düşünürün adalet adına hem eşitliği hem de eşitsizliği savunmasındaki ısrarını kendisine konu alır.

Rawls ile Bentham faydacılığı arasındaki ilişki ise iki düzeyde değerlendirilebilir: Yüzeysel bir algısallıkta faydacılığının sözleşmeyi dışlayan ve sonuçta en çok sayıda kişinin faydasını gözeten rasyonellik anlayışı ile kurucu aklı ön plana çıkaran ve en az faydalananları gözeten Rawls anlatısı birbirlerini dışlar.[39] Faydacı anlayış toplumla bireyi aynı şey gibi görüp, toplam refah ya da özgürlüğün arttırılması adına bireyin üstünlüğünün feda edilebileceğini savunur. Rawls'ta ise birey genel iyi adına feda edilemez; bireyin özgürlüğü bütün toplumsal kuralların üstündeki en kapsayıcı ilkedir. Yine aynı bağlam içinde Rawls'un teorisi deontolojik, faydacı anlatı ise teolojiktir. *Bir Adalet Teorisinde* kurumların ve eylemlerin haklılığı sonuçlardan bağımsız bir şekilde değerlendirilir.[40] Rawls faydalı olan üzerine akıl yürütmeyi

(35) Rawls, *A Theory...*, s. 204.

(36) Rawls, *age*, s. 150.

(37) Rawls, *age*, s. 73, 278.

(38) Rawls, *age*, ss. 142-150 ve Arnhart, *age*, ss. 407-430.

(39) Bkz. David Lyons, "Rawls versus Utilitarianism", *Opponents and Implication of A Theory of Justice*, (Der.), Henry S. Richardson, New York, London: Garland Pub, 1999, ss. 1-11.

(40) Hünler, *age*, ss. 34-5; Ryan, *age*, s. 140.

kurgusal düzeyde de olsa bireysel katılımla destekler. *Bir Adalet Teorisi*nde haklılığında anlaşılan formül yalnızca rasyonel olanı değil, aynı zamanda consensüsü (ortaklaşa) olanı ifade eder. Faydacı öğreti ise aynı zamanda logosa karşılık gelen toplumsal faydayı tanıtlayabilmek için tek tek insanların olurlarına ihtiyaç duymaz. Dahası en çok kişiyi mutlu etmekle en az kişiyi mağdur etmek arasında bir hassasiyet farkı vardır. Adaleti çoğunluğa bağlayan kaba faydacı çizgi Rawls'un zihninde yumuşar ve azınlığı gözeten incelmiş bir programa dönüşür. Yine de Benthamcı çizgi ile Rawls etik politiği arasındaki benzerliklerin sayısı hatırı sayılır ölçüde fazladır. Faydacılığının ruhunu ifade eden işlevci bakış/araçsal rasyonellik her iki anlatıda da ortaktır mesela. Rawls eşit özgürlükleri sağlamak üzere ve en az ayrıcalıklıyı en çok gözeten bir kaygıyı adalet olarak formüle eder.[41] Faydacılar ise aynı amaca daha nicelikselci, daha ilerlemeci bir formülün yardımıyla ulaşmaya çalışır.[42] Her ikisinde de adalet doğru bir ilkenin rehberliğinde, yapay olarak ve özel bir dikkatle hayata geçirilir. Dahası yukarıdaki tartışmada ifade edildiği üzere ortak iyiye ve erdemli yaşama cumhuriyetçi bir tarzda sadakat bu iki anlatıyı birleştirir.

Adalet teorisinin Amerikan siyasalıyla bağlantısı ise bu siyasadaki kalıcı bölünmüşlük halinin teoriye tercüme edilmesi sayesinde söz konusu olmaktadır. Rawls düşüncesi Amerika'ya özünü veren Madison realizmi ile Jefforson idealizmi, dolayısıyla kötümserlik ile iyimserlik, halkın yapıp ettiklerine güven ile iktidarın büyümesinden duyulan korku arasında gidip gelen bir betimlemeyi yansıtır.[43] Rawls'ta hem adaletin varlığına ve sonuçlarına karşı olumlayıcı/sahiplenici bir bakış hem de ön varsayımlar, a piori ilkeler aracılığıyla sıradan aklın yolsuz kullanımına karşı engelleyici

---

(41) En iyiyi elde etmekten çok en kötüden kaçınmaya dair Rawlsçi ilkenin irrasyonel sonuçları üzerine bir tartışma için bkz. Chandran Kukathas ve Philip Pettit, *Rawls: A Theory of Justice and Its Critics*, Oxford: Politiy Press, 1995, s. 41.

(42) Klasik liberalizmin faydacı stili üzerine yetkin bir değerlendirme için bkz. George Sabine, *Yakın Çağ Siyasal Düşünceler Tarihi*, Çev: Özer Ozankaya, Ankara: Gündoğan Yayınları, 1991, s. 35 vd.

(43) Benjamin Barber, *Güçlü Demokrasi*, Çev: Mehmet Beşikçi, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 1995, s. 14, 27, 98.

bir bakış vardır. Liberal demokrasiyi belli aralıklarla meşruluk krizine sokan yapısal kısıt (mutlak iktidarla mutlak özgürlük arasında ölçüyü bulma kaygısı) başlıca eğilim olarak Rawls'a akmıştır.[44] Rawls hem bireyi tanır hem de başlangıç durumu, sözleşme gibi varsayımlarla onu disiplin altına almaya çalışır. Böylelikle adalete karşı insanlar ve insanlara karşı adalet birlikte korunmuş olur. Dahası metodolojik açıdan özgür irade ile aklın buyurganlığı arasında orta yolcu bir yol benimsenmiştir. Özgür irade bizi adil akla götürür. Ama zaten özgür aklın başlangıç kısıtları nedeniyle yapmak zorunda olduğunu yapmaktan başka çaresi yoktur.

Rawls için akıl bireyden meşru otoriteyi çıkarmanın aracıdır. Araçsal aklın hâkimiyetine karşı adaleti kurgusal bir zeminde betimleyen teori ironik bir şekilde araçsal akıldan türemiştir. Başlangıç durumunda sözleşmeyi inşa etmek için bir araya gelmiş bireyler araçsal rasyonelliğe bir başlangıç yetisi olarak sahiptirler.[45] Teorinin inşası sırasında aklın araçsal kullanımı belli aralıklarla kendini gösterir. Aklın araçsal kullanımı bizi genel olarak araçcı özgürlüğe, özel olarak da Amerikan tipi ekonomik özgürlüğe götürür. Amerikan siyasetinin "görüntüde" özgürlüğü ya da özgürlük yerine geçen illüzyonu ile Rawls kavramlaştırmasının eşit özgürlükçü düzeni kesişir. Amerika'da birey, göçmen olarak geldiği ülkede kendi gibi olmak bakımından dinci muhafazakâr bir özgünlüğü elde etme karşılığında eşitsizlikçi bir ekonomi toplumunda ve seçkinci bir siyasi kültürde yaşamayı kabul eder.[46] Bir anlamda kısa erimli çıkarları için erdemli yaşama olanağını da içeren perspektifi reddeder. Logos, polis veya siyasi, eros, oikos veya sivil karşılığında terk edilir.[47] Rawls Newtoncu bağlam, Kartezyenci anlam ve a politik insandan oluşmuş bu durumu (ekonomi toplumunu) özgül zemin olarak kabullenir.[48] Daha sonra

---

(44) Barber, *age*, s. 43, 96.

(45) Rawls, *A Theory*..., s. 14.

(46) Habermas, *Öteki Olmak*.., s. 138.

(47) Logos-eros karşıtlığının türevsel açılımları için bkz. İlkay Sunar, *Düşün ve Toplum*, Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1979, s. 1 vd.

(48) Barber, *age*, s. 56.

ilgili kabulü (bir anlamda söylemsel aşırılığı) adalet teorisi aracılığıyla yumuşatır. Demek ki Rawls'un adalet kavramlaştırması liberal etik politiği ölçülülük yönünde tamamlayan bir girişimdir. Bu girişim özel olarak Amerikan siyasasından kotarıldığı için ilgili siyasanın *köksüz olma*, felsefi derinlikte *yoksun olma*, geçmişe karşı mücadele *etmemiş olma*, dolayısıyla ideal çeşitlilikten *uzak olma* gibi arızalarını bir biçimde içinde barındırır.[49]

Rawls ile Amerikan siyaseti arasında kurulan bağlarda öne çıkarılan iki özellik (ölçülük ve araçsallık) daha evrensel bir düzeyde yeniden kodlandığında *Bir Adalet Teorisi*'nin muhafazakârlık ve kapitalizm içindeki kökleri de ortaya çıkmış olacaktır. Kapitalist-liberal sistemin kişi haklarıyla mülkiyet hakları arasındaki kendini tahrip etmeye müsait yapısı belli aralıklarla meşruiyet krizleri üretmektedir.[50] Rawls'un adalet kuramı sosyal devletçi-Keynesçi paradigmanın hâlâ yürürlükte olduğu, ama etkinliğinin sorgulanmaya başladığı bir dönemde kaleme alınmıştır. Sonuçta denilebilir ki Rawls keskin önsezisi yardımıyla, liberalizmin bugünkü güncel krizini Keynesçi çözüm sonrası için gündemine almıştır. *Bir Adalet Teorisi* önemli ölçüde olası meşruluk krizine yönelik adaleti sağlayıcı önlemlerin teorisidir. Rawls bir hak kuramcısı olarak Amerikan siyasasında egemen olan siyasete hakçı bakışın sözcülüğünü yapmış ve aynı zamanda bu girişimi ile refah devleti liberalizminin küresel krizine hak-hukuk üzerinden kapsamlı bir açılım getirmeye çalışmıştır.[51]

Ölçülülük: Liberal Adaletin Anahtarı

İyimserlik ile kötümserlik arasında yalpalanan Rawls teorisinin makul rasyonel özü hem adalet nosyonunun toplumsal istikrar ile olan işlevsel devamlılığını hem de bir yaşam planı olarak

(49) Albert O. Hırschman, "Piyasa Toplumu Hakkında Görüşler", *Sosyal ve Siyasi Teori*, (Der.), Atilla Yayla, Ankara: Siyasal Yayınları, 1999, ss. 248-250.

(50) Bowles-Gintis, "*Demokrasi*..., ss. 64-116.

(51) Ryan, *age*, s. 135.

rasyonel tercihlerden çıkarılan mutluluğa özdeş adalet duygusunun adalet düşüncesinden farkını ortaya koyması bakımından dikkate değerdir. Düşünür, Aristotelesçi bir kaygıyla adaleti düzeni sağlama sorununa bağlar. Ayrıca adaleti formüle ederken hakkaniyet hissi gibi duygusal taşmalara kuramı içinde merkezi nitelikte bir yer vermez. Rawlsçu siyasetin estetik boyutu bilinçli bir çabanın sonucunda güdük bırakılmıştır. Rawls etik politiğini biçimsel aklın gereğinde oldukça kuru bir üslupla kaleme almıştır. Bu nedenle *Bir Adalet Teorisi* usandırıcı olmasa bile (kuramsal derinliği nedeniyle) en azından sıkıcı bir eserdir.

Rawls rasyonel olanın *en* genel ve *en* uzun erimli olan şeye özdeş olduğu ön varsayımıyla[52] rasyonel tercihi, mutlak akılcılık ile mutlak akılsızlık arasında bilgisizliği ve mutsuzluğu makul düzeyde bilgi ve mutlulukla yer değiştiren bir hesaplaşma olarak görür.[53] Bu hesaplaşmada adaleti aramak çabası adalet ile birlikte yaşamak olasılığı içinde erir ve nihayetinde bütün süreç daha büyük bir tartışmaya dönüşür. Adaletli yaşam usa vurulduğunda bilincimizde kalacak betim ise rasyonel tercihlerin müzakere ile belirlenmesi süreci olarak iradi olan ve olmayan nedenselliklerin birbirini tamamladığı bir plandır.[54] Demek ki Rawlsçu adalet teorisi insanların rasyonel tercihler yapabileceğini varsayar. En uzun erimli rasyonel tercih adaletin bilgisidir. Kişi bu bilgiye ulaşmaya çalışırken kendisiyle aynı biçimde hareket eden diğer insanlarla uzlaşımcı bir çabanın içine girer. Tabii en kötü durumda olanlara en çok yarar sağlayan bir adalette bireylerin anlaşması pek de kolay değildir. Ama yine de Rawls böylesi bir uzlaşmanın mümkün olabileceği düşünür.[55] O halde denilebilir ki *Bir Adalet Teorisi* ikili bir rasyonellik üzerine inşa edilmiştir. Bireyin tekil aklı bir yerden sonra toplumun tümel aklına dönüşür. Bu dönüşümün kendisi adaleti, hikâyesi adalet teorisini ifade edecektir.

---

(52) Rawls, *A Theory*..., s. 410.

(53) Rawls, *age*, s. 416.

(54) Rawls, *age*, ss. 408-9.

(55) Ryan, *age*, s. 144.

Rawls toplumun kapsayıcı doktrinler arasındaki derin ayrılıklar nedeniyle ve tabii ki grup çıkarları ile birey çıkarları arasındaki kalıcı farklılıklar sebebiyle yapısal bir istikrarsızlık baskısı altında olduğunu düşünür. Farklı akıl yürütmeler, somut insanların dünyasında ortak yaşamı zora sokan bir şekilde iş görmektedir.[56] Bu kaos içinden düzenin kotarılması "ortak adalet" düşüncesiyle mümkün olacaktır. Adalet toplumda ve bireyde düzenin sağlanması, yani "iyi düzenlenmiş toplumun" kurulmasıyla mümkün kılınabilir.[57] Çıkar çatışmasını çıkar benzerliği yolunda değiştiren, bir anlamda bencilliği terbiye eden ise, yoğun karşılaştırmalar ve müzakereler sonucu elde edilecek makul rasyonelliktir.[58] Adalet her türlü uç tercihi ortak noktayı bulmak adına dışlayan ve sürekli uyanık tutulması gerekli bir sorumluluk bilincini ifade eder.[59] Adaletin herkesin diğer herkesten sorumlu olduğu bir dünyada ortak akla karşılık geliyor olması Rawls retoriğini Aristotelesçi çizgiye yaklaştırır. Bu genel görüntünün ardında özgürlük-güvenlik ikiliğini aşmaya çalışan liberal aklın bildik kaygısı vardır. Düzensizlik düzene doğru dönüşürken bahsi geçen değişime aklın kurucu ilkeleri eşlik edecektir. Rawls bu anlamda Nozick ve Hayek'te belirgin olan kendiliğinden akla ve adaletin evrim içinde kendini doğal yollarla açığa vuracağına dair önerilere itibar etmez. Ancak Rawls adaleti hedeflediği makul rasyonelliğinin gereği haline getirebilmek adına Kantçı biçimselcilikten bir ölçüde uzaklaşır. Demek ki Rawls toplumsal devamlılığın sağlanması noktasında sadece makul iletişimden elde edilecek rasyonel tercihe güvenmez. Teorisi içinde büyük bir yapısal krize yol açma pahasına gerçek bir iletişimi dışlayan, zorunlu ve dolayısıyla istem dışı "adalet duy-

(56) John Rawls, *Collected Papers*, Massachusetts: Harvard University Press, 2001, s. 421. ve John Rawls, *Justice as Fairness: A Restatement*, Massachusetts: Harvard University Press, 2003, ss. 184-186.

(57) Rawls, *A Theory*..., s. 219.

(58) Rawls, *age*, ss. 316-7.

(59) Rawls, *Collected*..., ss. 486-7.

gusuna" da yer verir.[60] Adalet duygusu bencilliğin aşılması ve oy birliğine ulaşılması sonuçlarını garantileyen, ussal olmayan, ama ussal-toplumsal gerçeklik üzerinde etkili olan bir iç metafiziği ifade eder. Adalet duygusu adaletin aklını tamamlar. İlkeler arası öncelik sırasının belirlenmesi sürecinde kurallar yetersiz kaldıkça sezgi devreye girer.[61] Böylelikle teori kendi iç çelişkisine de kavuşur. Eros logosun yanında teoriye eklemlenir. Dahası Hayek tipi bir tarihsel kendiliğinden varoluşa karşı durmak adına içsel/metafiziksel bir kendiliğinden süreç kurama dahil edilir. Rawls'ta belki toplumsal evrim (sezgi) dışlanmıştır, ama ön kapıdan kovulan duygusal istem arka kapıdan teoriye, sezgi bireyde mikronize edilerek eklenir. Tabii bu sayede iyi düzenlenmiş toplum sivil itaatsizlik gibi duygusal akla dayanan mekanizmalarla daha korunaklı hale getirilir.

Rawls'un toplumsal istikrar, makullük ve adalet fenomeni arasında kurduğu bağlantılar, düşünürün kendisi ve kuramı açısından siyaset felsefesi bağlamında anlamlı ipuçları kazandırır bizlere. Her şeyden önce adaleti ölçülülük olarak değerlendirmek en özlü ifadesi Platon ve Aristoteles de bulunan klasik erdem anlayışının kavramsal sınırlarını kabul etmek anlamına gelecektir. Rawls, adaleti, eşitliği ve özgürlüğü toplumsal istikrar temelinde sentezleyen birlik sağlayıcı kurucu ruh olarak kurgular. Rawls'a göre adalet toplumsal kurumların ilk hedefi, pazarlık ve çıkar hesaplarının üstündeki temel siyaset erdemi, yokluğuna ancak daha büyük bir adaletsizlikten kaçınmak için katlanabileceğimiz kapsayıcı yaşam reçetemizdir.[62] Adaletin adaletsizliğe karşı yıkıcı aklın meşrulaştırıcı erdemi olarak değil de, belli bir temelde toplumun yeninden inşasının aracı olarak kullanılması *Bir Adalet Teorisi*'nde ileri sürülen tezin ideolojik sınırlarını da ortaya koyar. Özü itibariyle Rawlsçu anlatı düzeni korumayı kendine

(60) Rawls, *age*, s. 53.

(61) Rawls sezgiden, duygusal akıldan tümüyle kurtulamayacağınız kanaatindedir. Ancak amaç, adalet teorisinde yapılmaya çalışıldığı üzere duygusal akla olan ihtiyacı azaltmak yönünde olmalıdır. Yorum için bkz. Rawls, *A Theory*..., ss. 41-4.

(62) Rawls, *age*, ss. 3-4.

amaç edinmiş muhafazakâr kaygıların ürünüdür. Rawls, adaleti, korunmaya değer olası ideal dünyanın kurucu-kapsayıcı öğesi olarak tanıtır. Bu tanıtmanın ardında neyin korunmaya layık olduğuna dair bir soruşturma, böylesi bir sorgunun ardında ise bir şeyleri korumak gerektiği, ancak iyi yaşamın iyiliğin korunup kollanmasıyla mümkün kılınabileceğine dair bir saplantı vardır. Sonuçta denilebilir ki, Rawls'un siyaset felsefesi sağcı bir etiğin uzantısıdır. Bazı değerleri koruyarak, onları koruyacak en doğru yolun ne olduğunu bularak, (*Bir Adalet Teorisi* kabaca böylesi bir en doğru yol soruşturmasıdır) iyiliğin ve iyilikçi yaşamın korunabileceği tanısı Rawls'un hareket ettiği yeri özetler. Bu bahsi geçen yer yalnızca Rawls'u değil, aynı zamanda bütün idealist-sağcı etik politik söylencelerin de başlangıç çizgisini anlatır.

Rawls felsefesinde adalet, adaletin adil bir düzende yaşayanlara iyilik ve mutluluk potansiyelini gerçek kılacak bir varoluşsal zemini hazırladığı teziyle desteklenmiştir. Adil olmak, ölçülü olmak, bilgili olmak, iyi olmak, mutlu olmak ilgili etik formülün doğal gereği olarak hem birbirlerini tamamlamakta hem de birbirlerini için var edici ön koşullar yaratmaktadır. Demek ki Rawls etiği koruyucu gizli gündemi nedeniyle yalnızca muhafazakâr değil, aynı zamanda bu idealist muhafazakârlığı tamamlarcasına totalitercedir. Adaletin teoride kullanılma biçimi kapsayıcıdır çünkü. Bütün insanlar için iyi olanın ortak ve değişmez reçetesini ortaya koyar Rawls'un adalet düşüncesi.

Rawls'un makul rasyonelliği kuramcının siyasal uzaydaki yerini belirlememizi kolaylaştırmaktadır. Söylem kulvarında *gerçeği makulde aramak* kabilinden bir tınıyla ve eylem kulvarında *akılcı reformculukla* kesişen merkezi duruş klasik liberalizmin en belirgin özelliğidir.[63] Ancak "ölçülülük" bilindiği gibi geleneksel-muhafazakâr değerlerin kapsayıcı özüdür de.[64] Yüzeysel bir yo-

(63) Immanuel Wallerstein, *Liberalizmden Sonra*, Çev: Erol Öz, İstanbul: Metis Yayınları, 2003, s. 239.

(64) William R. Harbour, *The Foundations of Conservative Thought*, Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1982, ss. 61-2.

rumla Rawls'un muhafazakârlıkla liberalizm arasında bir yerlerde dolaşmakta olduğunu iddia edebiliriz. Bu iddiayı destekleyecek kanıtlar başlıca iki küme içinde toplanabilir: Rawls adalet teorisini bireyci yöntem, sözleşmeci kurgu, ortak iyi inancı ve rasyonel insan gibi bir dizi mimlenmiş liberalizm işaretlerinin gölgesinde kurmuştur. Dahası adaleti biçimsel kurallara bağlıyarak, adalet özlemini eşitliğin radikal yorumundan korumaya çalışmıştır. Rawlsçu teori adaleti merkezi tutan koruyucu bir erdem olarak düşündüğü için muhafazakârlığa, merkezi inşa etmede liberal öğe ve imgelere başvurduğu için de liberalizme açıktır. Yine de Rawls'u liberal muhafazakâr olarak değerlendirmemizi güçleştiren iki önemli yapısal kısıt vardır. Daha doğrusu ondaki kurucu akılcı yöntemle meritokrasi karşıtı etik, Rawls'a yaftalanan liberal-muhafazakâr etiketi şüpheli kılmaktadır.

Rawls muhafazakârlıktaki teori karşıtı güçlü eğilimin aksine oldukça belirgin bir tonda kurucu akılcı bir felsefi duruşa sahiptir.[65] Adaleti kavramlaştırma biçimi adaletin kendiliğinden bir şekilde gerçekleşmediğini/gerçekleşmeyeceğini anlatır. Adalet önceden öngörülmüş, özenli ve bilinçli bir çabanın eseri olarak ortaya çıkar. Ayrıca düşünürün adaleti yorumlama biçimi onu geleneksel liberal bakıştan uzaklaştırır. Liberalizm toplum için daima "en iyinin yönetimini" öğütleyen aristokratik bir doktrin olmuştur. Kuşkusuz liberaller "en iyi"yi öncelikle doğuştan gelen statüyle tanımlamamışlardır; bunun yerine eğitim başarısı ya da bireysel yetenekle beslenmiş hayat tecrübesi başarısını ön plana çıkarmışlardır. Liberalizmin adalet anlayışı en iyilerin yönetmesi ve en iyilerin zengin olmasını olumlayan bir meritokrasi savunusudur.[66] Oysa Rawls bu tür bir adalet anlayışına karşıdır.

---

(65) Muhafazakârlık-akıl ilişkisini sorgulayan felsefi bir çözümleme için bkz. Armağan Öztürk-Fırat Mollaer, "Muhafazakârlığın İdeolojik Künyesi ve Akıl Tartışması", *Cogito* 44-5, 2006, ss. 132-153.

(66) Wallerstein, *age*, s. 241.

Rawls'u ölçülü reformculuğu sebebiyle liberal-muhafazakâr etiketi ile anan teze karşılık onun teorici olduğu için muhafazakâr, en iyiyi savunmadığı için de liberal sayılamayacağına/sayılmaması gerektiğine dair dile getirilen olası karşı iddialar da sorunludur. Her zaman için ideoloji olarak muhafazakârlıkla tutum birliği olarak muhafazakârlığı birbirinden ayırmak mümkündür. Rawls muhafazakâr ideolojiyi es geçen, ama muhafazakârca tutum takınmaktan da kaçınmayan bir düşünürdür. Kaldı ki Amerikan siyasetinin var olan zeminini adalet teorisini (adaletin var olması gerekenini) inşa ederken kullanmasındaki sürekli ısrar, onun muhafazakâr ideoloji açısından da muhafazakâr sayılabileceğini ortaya koyar. Şüphesiz ki Rawls kavramlaştırması koyu bir teorileştirme çabasını ifade eder. Ancak bu çaba özünde zaten belli bir toplumda var olan değerlerin ya da pratiklerin evrenselleştirilerek felsefi terminolojiye tercümesinden başka bir anlama gelmemektedir. Demek ki Rawls'taki rasyonalizm önemli ölçüde bir yanılsamadır. Düşünürün adaletin teorisi olarak önümüze koyduğu şey, var olanın var olması gereken yerine geçtiği bir düşünsel illüzyona karşılık gelir. Rawls bir muhafazakârdan beklenecek şekilde yeni bir adalet yaratmamakta, eski olanı hatırlatmakla yetinmektedir. Rawls'un yeterince liberal olmadığı yönündeki itiraza da benzeri bir şekilde yanıt verilebilir. Düşünürün en iyinin en çoğu alması gerektiği şeklinde ifade edilebilecek bir adalet anlayışına karşı çıktığı doğrudur. Ancak bu doğru *Bir Adalet Teori*sinin de faydacılık aracılığıyla en iyiye ulaşmaya çalıştığı gerçeğini değiştirmez. Rawls en avantajsız kesime yarar sağlaması koşuluyla eşitsizliği ideal adaletin bileşeni haline getirmiştir. Eşitsizliğin sürece dahil olduğu toplumsal koşullarda adalet herkes için en iyi ve aynı zamanda en alttakiler için de en iyi olanı ifade eder.[67]

---

(67) Bir ayırıcı not olarak Rawls'un ideolojik konumu hakkında ileri sürülen tezin (Rawls liberalizm ile muhafazakârlık arasında gidip gelen bir düşünürdür önermesi) literatürce pek desteklenmediği açıkça ortadadır. Genelde tartışma Rawls'u sosyalizm ile liberalizm arasında bir yere yerleştirme üzerine devam etmektedir. Böylesi bir vurgu için bkz. Ryan, *age.* s. 138.

TEORİNİN İÇERİĞİ

Bilgisizlik Peçesi

Rawls'un adalet çözümlemesi adaleti bir bölüşüm sorunu olarak formüle eder.[68] İlgili kavramlaştırma bireylerin sözleşme yaptıkları, kendi benlik çıkarlarını bilmedikleri[69] ve sürekli olarak en rasyonel olanı seçtikleri yönünde bir dizi kısıtı daha içerir. Adaletin bölüşüme eşitlenmesi bu kavramın işaret ettiği muhtemel ilişkiler ağıyla üretim ve tüketim süreçlerindeki pratiklerin yan yana gelmesini güçleştirir. Demek ki Rawls'un *Bir Adalet Teorisinde* anlattığı kavramlaştırma tam olarak bir ekonomik adalet düşüncesini ifade etmez. Rawls insanı homo economicus'tan bir adım geride tanımlar. Ona göre, "insanlar kendi çıkarlarını ararlar", "ama kıskanç da değildirler", "risk almaktan kaçınırlar" dolayısıyla "ihtiyatlıdırlar". Ancak bu bahsi geçen "ihtiyat"lı tutum yaratıcı çabanın ortaya çıkmasını engelleyecek boyuta varmaz hiçbir zaman.[70] Bu başlangıç durumu, "malların" kıt olduğu ön bilgisi ile birlikte[71] düşüncenin içinde gelişeceği liberal kafesi yaratır. Tartışma zamandışı cetarus paribus yöntemine dayalı kodlanma tarzıyla ciddi bir arızayı varoluşsal olarak bünyesinde taşır. Cetarus Paribusçu akıl başlangıç varsayımlarıyla okuyucunun kavramsal bir tuzağın içine çekilmesini kolaylaştırır. Gerçekdışı tümdengelimcilik yalnızca başlangıç bölümündeki olurlar-olmazlar listesiyle sınırlı değildir. Rawls sosyal teoriden adaleti ve adaletten özgürlüğü damıttığı kavramlaştırmasında bilinçli olarak tarihsel boyutu dışarıda bırakır. Son kertede özgür eşitliğe ulaşılma biçimi insanın tarihselliğine teorileştirme içinde yer

(68) Gorowitz, *age*, s. 271.

(69) Gorowitz, *age*, s. 273.

(70) Anlaşıldığı kadarıyla Rawls başlangıç durumunu tasarlarken hak kavramı üzerine benimsediği kısıtların etkisi altında kalır. Ancak tümel ve evrensel bir istek hakka dönüşebilir Rawls'a göre. Başlangıç durumundaki insani egoist olmaktan alıkoyan da bu hak anlayışıdır. Yine benzeri bir şekilde bencil ahlak anlayışı adaleti dışlar. Gerçekten adaletin olabilmesi için insanların kısmen bencil olması gerekir. Yorumu için bkz. Hünler, *age*, s. 45.

(71) Gorowitz, *age*, s. 274.

verilmediğinden oldukça kurgusal ve gerçekdışıdır. Gerçekdışılık insanların kendi benlik çıkarlarını bilmedikleri ve dolayısıyla bir "bilgisizlik peçesi" ile örtülü oldukları önyargısı ve yine insanların en az ayrıcalıklı olmaktan kaçınacağı, ama en çok miktarda ayrıcalıklı olmayı istemeyecekleri şeklinde ifade edilen[72] bir diğer önyargı bağlamında açıkça "insanların" dünyasıyla olan bağlantısını kaybeder. Ama zaten bilinen dünyanın bilinen ilişkilerini yadsıması teoriye özgünlüğünü verir. Teorinin gerçekliliğiyle gerçek dünya arasındaki fark teorinin kendisidir.[73] Yine de bilgisizlik peçesi, kuramın mantıksal tutarlılığını zedeleyen dört önemli arızaya sahiptir. Bunlar okuyucunun bilgisine sunulabilir:

1) Görüşmecilerin bencil olduğu öngörüsü ile katılımcıların görüşmeye başlarken görüşme sonunda elde edilecek adalet ilkelerine sonuç aleyhlerine dönse dahi bağlı kalacakları öngörüsü bir arada düşünülmesi güç bir durum yaratmaktadır. Bencil olan insanların öngörülemez bir pazarlık sürecinin bütün risklerini geri dönülmez bir şekilde üstlenmesi akılcı değildir. Rawls sözleşmeyi kuran öznelerin bencil olduğunu söylerken bencilliği yöneten araçsal aklın kapsayıcılığını yeterince dikkate almaz. Araçsal aklın gereğinde bencil bireylerin benlerini ortaya koymalarını engelleyen bilgisizlik peçesini neden yırtıp atmadığı sorusu yanıtsız kalmaktadır. Rawls'un sözleşme kuran öznesinin bencil doğası bizim alışkın olduğumuz biçimlerde aklını kullanmamaktadır. *Bir Adalet Teori*si dünyanın bildik görüntüleri bir kenara bırakılsa dahi, aklın alışılmamış kullanım biçimleri açısından da, makul diyemeyeceğimiz bir rasyonellik anlayışını anlatmaktadır. 2) Bir insanın Rawls'un kurgusunda benimsediği üzere kendi çıkarlarına duyarlı ve başkalarının çıkarlarına ilgisiz olabilmesi için sosyal gerçeklik dahil her türlü gerçekliği dışlayan boşluğu andırır bir kozmoloji içinde yaşıyor olması gerekir. Bilinen dünyada çıkarlar birbirleriyle ilgilidir; birbirlerini destekler ya da engellerler. Başka çıkarlara

(72) Gorowitz, *age*, s. 280.

(73) Micheal Sandel, *Liberalism and its Limits of Justice*, Cambridge: Cambridge University Press, 1982, s. 21.

yönelmiş bencil ilgi bencilliğin doğal bir sonucu, kendini düşünme potansiyelinin vazgeçilmez bir öğesidir. Sonuçta denilebilir ki pazarlık sürecinin muhtemel sonuçlarını daha en baştan kabul eden koşulsuz akılla kendi ile öteki arasındaki çıkar bağını görmezden gelen eksik akıl Rawlsçu teorideki akla dair kavramlaştırmanın birbirini tamamlayan kusurlarıdır. 3) Ayrıca dünya hakkında bilgi sahibi olmadan kendi bencil çıkarları hakkında bilgi sahibi olmak ya da bu durumun tam tersi bir durum tutarlı bir mantıksal dizin yaratmaz. Dünyanın bilgişi denilen şey, çıkarları gözeten aklın gerçekten seçici şekilde kotardığı tikel, tekil varlığımızı destekleyen görüşler, yargılar, önyargılar ve rezervleri ifade eder. Dünyanın bilgisi olmadan kendi bilgimizin (benlik çıkarımızın) farkına varamayız. Daha da önemlisi dünya hakkında bilgi sahibi olmadan adaletin ilkeleri hakkında da anlaşamayız. Ama tabii düşünürün adalette anlaşmaktan anladığı şey Kantçı boş kaplarda (kalıplarda) anlaşmaktan ibaret olduğu için, kapların içini doldurucak ve o kapları gerçek dünyada kullanılabilir kılacak gerçeklik bilgisi önemsiz sayılmaktadır. 4) Son olarak başlangıç durumunda tarafların benlik çıkarlarından arınmış olması sözleşme sonucunda elde edilecek adalet ilkelerinin sahiciliğine gölge düşürür diye bir itiraz dile getirilebilir. Çıkarlardan arınmış olma doğal bir benzeşmeye yol açacaktır. Biçimsel eşitliği sağlamak adına çıkar farklılığını yok eden bilinç böylelikle kendi tuzağına düşer. Farklılıkların olmadığı yerde doğal olarak herkes aynıdır. Bu durumda varılan adalet anlaşması sahtedir. Adalet ilkelerini bir anlaşmanın sonucu olarak ilan etmemize olanak vermeyecek ölçüde bir başlangıç anlaşmışlığı söz konusudur çünkü.[74]

Liyakat Ahlakı versus Pozitif Özgürlük

Adalet kuramı "piyasa toplumu" ile piyasa ekonomisi" arasında ayrım yapar.[75] Ayrım piyasa eşitsizliğini piyasa dışı eşitlik

(74) Sandel, *age*, s. 127.

(75) Barry, a.g.e., s. 158.

ile denetleme amacına yöneliktir.[76] Ancak düşünürün marjinal verimlilik öğretisine bağlılığı eşitlikçi düzeltimi başarısız kılacak kadar güçlüdür.[77] Rawls, tezini piyasanın tümüyle ortadan kaldırılmasına yönelik önerilere kategorik olarak kapatmıştır. Çünkü piyasa daha etkindir. Bu mevcut etkinlik daha fazla eşit özgürlük ve daha fazla adil fırsat yaratmak açısından oldukça önemlidir.[78] Ancak kapitalizmin bugüne kadar ki bildik sosyal-ekonomik tarihinin aksine neden Rawls'un öngörüsü doğrultusunda radikal bir eşitliği destekleyeceği meselesi karanlıkta kalmıştır. Asgari eşitlik için eşitliğe maddi gerçekliliğini kazandıracak ve kamu tarafından finanse edilen bir asgari gelir düzeyine ihtiyaç vardır. Bu koşul ise açık bir şekilde Rawls'un adil düzenin ekonomi politiği olarak benimsediği kapitalizmin rasyonelliğiyle çelişir.[79] Rawls'un iktisadi liberalizm ile siyasi liberalizmin gerilimli ilişkisi üzerine, bu bahsi geçen ilişkinin kuramsal olanakları aracılığıyla kurduğu adalet teorisi kapitalist bencilliğin etik bir haklar çerçevesiyle nasıl sınırlanabileceği noktasında ve daha da ötesinde kapitalizmin kendisini yadsıyan bir adalet anlayışının kapitalizm egemen olduğu bir ortamda ne ölçüde mümkün olabileceği noktasında inandırıcılıktan uzak bir perspektif sunar. Bu zaaf teorinin tarihle sınandığı anda ortaya çıkmaktadır. Gösterişli moral buyrukların koruması altında olmaksızın, bir anlamda gerçek dünyanın gerçeğinde *Bir Adalet Teorisi*, tartışmalı bir idealizme ve kör biçimciliğe indirgenmektedir.

Sosyal eşitlikten yana olan Rawls "eşitsizliklerin aşırı olmadığı", "eşitsizliğin gerekli ve yararlı olduğu", "daha üste olanların daha üste olmayı hak ettikleri", "eşit çaba göstermeyene eşit muamele edilmemesi" gibi önermeleri idealleştiren liyakatçi ka-

(76) Levent Köker, "Demokrasi ve Sosyal Adalet", *Türkiye Günlüğü* 11, Güz 1990, ss. 130-136.

(77) Barry, *age*, s.166.

(78) Peffer, *age*, s. 373.

(79) Philippe Van Perijs, "Why Surfers Should Be Fed: The Liberal Case For an Unconditional Basic Income", *Philosophy and Public Affairs* 20, 1991, s. 105.

pitalist adalet anlayışını[80] küçümser.[81] Bu tutumuyla düşünür liyakat ve serveti birbirlerinin türevi gibi gören ve liyakat eşitliğinin servet eşitsizliğini meşrulaştırdığını savlayan radikal adalet teorilerine yaklaşır.[82] Liyakat karşıtı duruş o kadar açık ve kapsayıcı bir şekilde ifade edilmiştir ki, sağdan adalet kuramına bakanlar için, Rawls düşüncesi sosyalist etiğin parçalarından biri olur.[83] Rawls kendiliğinden düzeni yadsıyan ısrarlı tutumuyla iyimser bir yorumla sosyal adaletçi sola, kötümser bir yorumla sosyal adalete dair bildik/görünen kabuğun içinden dışarıya çıkmaya hazır sosyalist bir etik politik duruşa yakındır. Rawls tıpkı Marx gibi toplumsal kurumlara insana dair etik politik-ekonomi politik tartışma içinde öncelik verir. Ayrıca bu kurumların birtakım iyi sonuçlara ulaşılması adına sıkıca denetlenmesini doğru bulur. Dahası sağ liberalizmin ılımlı kıtlık-adalet koşutluğuna karşı adalete daha radikal ve toplumsal sonuçları bakımından daha dönüştürücü anlamlar vermeye isteklidir.[84]

Ancak adalet teorisinin sosyalist etik ile bir arada düşünülmesini engelleyen ve doğrudan teorinin kuruluş biçiminden kaynaklanan birtakım rezervler vardır. Bu rezervler sağcı iddiadaki aşırılığı da gözler önüne serecektir. Öncelikle Rawls liyakat denilen neden-sonuççu zinciri, bir anlamda var olanın hak edilmiş olduğuna dair etik anlamlandırmayı uluslararası bağlama taşımaz. Dolayısıyla onun adaleti kapalı evren anlayışının doğal

---

(80) Liyakatçi adalet savunması aynı zamanda kapitalizm savunmasıdır. Bu konuda için bkz. Bell, "*Meritocracy*...", ss. 30-31, 65, 67; Liyakatçi adaletin ölçülü bir sosyalist tutum ile birlikte Rawls teorisinin eleştirisinde temel alınması için bkz. G. A. Cohen, "On the Currency of Egalitarian Justice", *Ethics* 99, Haziran 1989, ss. 906-944. (Özellikle ss. 912-916)

(81) Adalet teorisinde liyakat karşıtlığı için bkz. Rawls, *A Theory*..., ss. 101-104, 312.

(82) Radikal adalet tartışmaları özetleyen değerlendirmeler için bkz. Michael Walzer, *Radikal Principles*, New York: Basic Books, 1980, ss. 237-256.

(83) Bell, "*Meritocracy*...", s. 57.

(84) Peffer, *age*, ss. 364-5. Peffer'in çalışmasında Marx-Rawls benzerliği bizim burada ulaştığımız sonuçların aksinde bir seçeneği desteklemek için kullanılmıştır. Peffer'in iddiası Rawls'un liberal etiği ile Marksist etik arasında amaçlar bakımından bir uyum olduğu ve son kertede Rawls ile Marx arasındaki farklılıkların da ampirik olduğu yönündedir. Yorum için bkz. Peffer, *age*, s. 365.

sonucu olarak toplumlar arası eşitsizliğe karşı duyarsızdır. Ayrıca liyakatin reddi her türlü adalet kavramlaştırmasını olanaksız hale getirecek kadar kesindir.[85] Ama bu kesinlik kapitalizmin reddi noktasında birdenbire dağılır. Rawls kapitalist ekonomi (altyapı) ile liyakat adaleti (üstyapı) arasında keyfi bir ayrım yapar; bu ayrım ilki önkabulünde ikincisinin reddedilebileceği ve altyapı değişmeksizin üstyapının kendini yenileyebileceği şeklinde bir idealizmi de yansıtır. Dahası zamandışı kodlamanın mantıksal gereği olarak zamanın içindeki ilişkiler, örneğin sınıfsal çelişkiler kuram içinde kendine yer bulamaz. Rawls tarihteki sınıf mücadelesini ya da tarihte sınıf savaşı olduğuna dair iddianın ardındaki birikimi görmezden gelme eğilimindedir.[86] Hatta sınıf çözümlemesine taban tabana zıt bir şekilde sınıfların zorunluluğuna inanır. Onun için bir toplumun sınıflara bölünmüş olması tek başına kınanası bir şey değildir. Gerçi gelir, servet, statü ve prestij eşitsizliğini ancak bireysel başarı bakımından onar. Yani Rawls'a göre bir bireyin diğer bir bireyden daha fazla gelir elde etmesi bu iki kişi arasındaki sınıfsal aidiyet farklılıyla değil, bireylerden birinin diğerine göre daha başarılı olması gerçeğiyle ilgilidir.[87] Ama zaten bu yanıtın kendisi sosyalizmin kurucu espirisiyle bağdaşmaz niteliktedir. Sosyalist etik kendi meşruluğunu önemli ölçüde insanlar arasındaki farklılığı bireysel temelde açıklayan liberalizme karşı, sınıfsal açıklama tarzının önceliği düşüncesinden alır. Kaldı ki adalet teorisi başlangıç durumu üzerine kendi çıkarını bilmeyen bireylerce kurulur. Kendi çıkarını bilmemek antimateryalist bir eğilimi, başlangıç durumu kavramı ise tarih dışı bir anlayışı ifade eder. Bu bağlamda denilebilir ki sosyalizm ile tarihsel materya-

---

(85) Michael Zuchert, "Justice Deserted: A Critigue of Rawls's Theory of Justince", *Polity* 13, Spring 1981, ss. 466-483.

(86) Arthur DiQuattro, "Rawls and Left Critism", *Opponents and Implications of A Theory of Justice*, (Der.), H. S. Richardson, New York, London: Garland Pub, 1999, ss. 247-272; C. B. Macpherson, "Rawls's Model of Man and Society", *Opponents* içinde, ss. 239-245.

(87) Peffer, *age*, s. 375.

lizm arasındaki bağlantı adalet teorisini açıkça sosyalist etikten uzaklaştırır. Son kertede adaleti bir bölüşüm sorunu olarak ele alan ve bu sorunu iyi toplumun ilkeleri cinsinden etik bir koza ile sarmaya çalışan *Bir Adalet Teorisi* tezleri, özü itibariyle adaleti aşmaya çalışan, adaletin ötesini düşünürken içinde bulunduğu toplumu üretim ilişkileri odağında çözümleyen sol perspektifle uyumsuzdur.[88] Ancak bu tartışma (Rawls düşüncesinin ideolojik skalada nereye ait olduğuna dair tartışma) adalet teorisinin neyin yerini aldığı noktasında işlevseldir. Çünkü son kertede Rawls'un adalete dair formülleri liyakatin yerini almak ve bu amacın olabilirliğine hizmet etmek üzere formüle edilmiştir.

Rawls teorisindeki liyakat karşıtlığı aslında biçim değiştirmiş bir liyakat savunusudur. Rawls kapitalist teorisyenlerin şiddetle karşı çıktığı bir argümanı kullanarak[89] kaynak tahsisi ile ahlaki liyakat arasında biçimsel-özsel bir devamlılık olduğunu öne sürmektedir. Dolayısıyla Rawls'taki liyakat karşıtı tutum sadece "sözeldir". Argüman düzeyinde ise düşünür, "hak edilmişliği" yeniden formüle etmeye çalışır. Çalışması "sosyal eşitlik", "fırsat eşitliği", "pozitif özgürlük" gibi birbirlerinin yerine tercüme edilebilecek kavramların arkasındaki ortak kaygıdan güç alır. *Bir Adalet Teorisi* alternatif bir ortak akıl anlayışına dayanır. Bu akıl hakkaniyet olarak adaleti formüle etmeye çalışır. Tabii kapitalist aklı biçimde yadsıyıp özde devam ettiren bu karşı akıl işleyişi sırasında bir dizi sorunu da beraberinde getirir. Rawls düşüncesi pozitif özgürlükle derinleşirken aynı zamanda ve diyalektik bir

---

(88) Sonuçta Rawls'un yaptığı pazar ekonomisi üzerine biçimsel hakçı rezervler uygulamaktan ibarettir. Bkz. Hünler, *İki...*, ss. 66-7. Rawls'un yapmaya çalıştığı şey ile Marksist duruş birçok önemli noktada karşı karşıya gelir: 1) Doğa durumu, sözleşme teorisi gibi ayraçlar metodolojik açıdan sorunludur, 2) Rawls etiği özünde bir yabancılaşma eleştiri içermez, 3) Teori mübadele ilişkilerini denetim altına alır. Oysa Marksizm bu yoldan sonuç çıkarmanın olanaksız olduğu düşüncesini içerir. Yorum için bkz. Ryan, *age*, ss. 152-3.

(89) Kaynak tahsisi ile ahlaki liyakat arasında zorunlu bir bağlantı olmadığı/olamayacağı görüşünün modern zamanlardaki iki önemli yorumlayıcısı için bkz. Friedrich A. Hayek, *The Constitution of Liberty*, Chicago: University of Chicago Press, 1960, ss. 85-102; Milton Friedman, *Kapitalizm ve Özgürlük*, Çev: Doğan Erberk-Nilgün Himmetoğlu, İstanbul: Altın Kitaplar, 1988, ss. 161-166.

şekilde pozitif özgürlük yüzünden sığlaşır. Böylesi bir özgürlük anlayışının doğal gerilimleri bir biçimde adalet teorisine yansır çünkü. Öncelikle pozitif özgürlük kurgusu gizli açık bir insanın iyi doğası anlayışından uslanmıştır. İnsanın doğal halinin ahlaken kötü olduğu ya da insan doğasından bahsedilemeyeceği ve ahlakın ihtiyaçlar doğrultusunda zamanla yaratıldığı iddiaları karşısında pozitif özgürlükçü düşünce zor durumda kalır. Bu zor durumda kalış devlete ek görevler vererek onu sivil anarşi ya da sivil ahlaksızlığı tamir etmekle görevlendirmesi ve bir anlamda devletin topluma karşı daha ahlakı bir varlık olarak tasarlaması sonucu ile daha da derinleşir. Ayrıca insanı iyi bir varlık olarak değerlendirme çabası ile adalet teorisi yaratma çabası birbiri ile çelişir niteliktedir. Eğer insanlar iyiyse neden ayrıca bir adalet teorisine ihtiyaç duymuşlardır, yok kötüyseler ya da içlerinde toplumun yerleşik inançları gereği kötülükçü bir öz varsa, adaletin ilkelerinde anlaşmaları nasıl mümkün olmuştur? Adalet üzerine kurulan sözleşmenin sadece geçici bir uzlaşmadan ya da uzlaşıyor gibi davranıyor olmaktan ibaret olması ihtimali bile söz konusu edilebilir.

Pozitif özgürlüğün bahsi geçen sorunsalı Rawls felsefesine topluma müdahalenin sınırlarını noktasında yansır. Fırsat eşitliğini sağlamak üzere en çok mağdur olanlara kaynakların en ayrıcalıklı kısmının tahsisi sivil anarşiye devlet müdahalesini gerektirir. Gelinen bu noktada düşünürden beklenen devlet-toplum ilişkisini düzenleyen ve özgünlüğün özgürlük adına kısıtlanmasını ilkelere bağlayan bir kuram yaratmasıdır. Ancak adalet teorisi tam da bu aşamada derin bir sessizliğe gömülür. Refah yükseldiği müddetçe eşitsizlik ve eşitsizliğe müdahalenin özgürlük aleyhine sorun yaratmayacağına dair liberal-sol iyimserlik,[90] toplumun dönüştürülmesi sırasında aşırıya gidilmemesi gerektiğini dillen-

(90) Kai Nielsen, "Capitalism, Socialism and Justince", *And Justice For All, Totawa*, (Der.), Tom Regan and Donald Van De Veer, NJ: Rowman & Littlefield, 1982, ss. 277-285; Kai Nielsen, *Equality and Liberty: A Defense of Radical Egalitarianism*, Totowa, NJ: Rowman & Allanheld, 1985, ss. 78-79.

diren "ölçülü" muhafazakârlık,[91] kısacası sosyal devletçi/sosyal demokrat prensipler bir örtü olarak bu sessizliği gizler. Tabii Rawls örneği açısından toplum-devlet ilişkisine dair kavramsal-kuramsal öneri eksikliği sadece gizli ideolojik tercihlerle ilgili değildir. Rawls'un felsefe yapma biçimi adalet gibi siyaseti en çok ilgilendiren bir konunun bile siyaseti dışarıda bırakan bir tarzda anlatılmasıyla ilgilidir. Şöyle ki, Rawls eserini okuyucuyu bunaltan o kendine özgü katılıkla, adeta Kantçı bir dikkatle formüle etmiştir. Argümanlar sürekli ilkeler ve alt ilkelere doğru açılır. Her şey çok düzenli ve bir o kadar da ayrıntılıdır. Ancak bu ayrıntılar denizi kendini gittikçe artan bir tonda mikronize olmuş bir kesinlikle tamamlarken adaletin kapsamlı bir siyaset teorisiyle bütünlenmesi gerektiği gerçeği ihmal edilir. *Bir Adalet Teorisi*nde adaletin içine yerleşebileceği siyasal sistem ön plana çıkarılmamış, adalet siyasetin bir gereği olarak değil, aklın ya da kolaylıkla hukukun yerine geçecek bir sözleşmeci aklın ürünü olarak sunulmuştur. Tabii siyasetten adalete giden yöntemin (önemli ölçüde Platon ve Aristoteles tarafından temsil edilen klasik anlatının) değil de, adaleti betimleyip, onun yanında siyasete de değinen bir yöntemin tercih edilmesi önemli ölçüde sözleşmeci anlayışın varlığıyla açıklanabilir. Sözleşmeci düşünce siyaset teorisine olan ihtiyacın yadsınmasında ciddi ölçüde etkilidir. Her şeyi kapsayan başlangıç durumundan herkesi ilgilendiren yükümlülükler çıkaran sözleşme ayrıca siyaset üzerine düşünmeyi anlamsız hale getirir. Sözleşme içine yerleştirilmiş adalet teorisi siyasetten arınmış bir adalet teorisidir. Tabii siyaset ile adalet teorisi arasındaki olumsuz ilişki bir dizi tartışmayı da beraberinde getirir.

Rawls siyasal demokrasiyi mümkün ve makul görür. Ancak siyasal demokrasiyi toplumsal demokrasiyle tamamlama nokta-

---

(91) Rawls eşitsizliği önlemeyi hükümetin görevi olarak görür. Bkz. Rawls, *A Theory*..., s. 278. Eşitsizliğe müdahaleden düşünürün anladığı en dezavantajlılar için özel bir telafi edici mekanizmadır. Bkz. Rawls, *age*, ss. 100-1. Ancak bu kayırma siyaseti hiçbir zaman tüm toplumsal katmanlara doğru genişletilemez. Bkz. Rawls, *age*, s. 101. Hatta bazı toplumsal kurumlar, örneğin aile her türlü müdahaleden bağışık tutulmalıdır. Bkz. Rawls, *age*., s. 74, 301, 511.

sında oldukça isteksizdir.[92] Ayrıca kuram içinde ilerlendiğinde demokrasiye verilmiş desteğin son derece ikircikli olduğu görülür. Her şeyden önce Rawls başlangıç durumunda kendisinin ulaştığı sonuçların aksine sonuçlara insanların kendi özgür akıllarıyla ulaşabileceklerini kabul etmeye pek de yanaşmaz. Kısacası teorisinin evrensel geçerliliği noktasında hiç de çoğulcu değildir. Bu bağlamda çalışma içinde defalarca ifade edildiği üzere Rawlsçu anlatı özgür iradeye alacağı bütün sonuçlar bakımından güvenme konusunda gerekli desteği vermez. Ahlaki özerkliğe doğru yolculukta katılımcı erdemlerin dönüştürücü pratiğine teori içinde hemen hemen hiç değinilmemiştir.[93] Katılıma ve katılımcı siyasete karşı soğuk tutum hem Rawls'un pozitif özgürlükçü duruşunu zedeler, siyasete karşı negatif özgürlüğü ön plana çıkarır çünkü[94] hem de Rawls kuramını elitist reformculuğa bir adım daha yaklaştırır.

Rawls'un iki adalet ilkesi arasında ve ikinci ilkenin kendi içinde yaptığı öncelik-sonralık sıralaması[95] ilkesel duruş eksiliğine dair iddiayı gündemden düşürmeye yetmez. Bu ayrım başlangıçtaki eşitlikten eşitsizliği araçsallaştırarak en mağdurların lehine vazgeçilebileceği, ama özgürlükten hiçbir şekilde vazgeçilemeyeceği şeklinde yorumlanabilir.[96] Liberal teori dışından olaya baktığımızda, eşitlik aynı zamanda eşit özgürlük anlamına, dolayısıyla özgürlüklerin nasıl yaşanacağını sorununun çözümüne karşılık geldiğinden, eşitlikten vazgeçilmesi durumu özgürlüğün ortadan kalkması ya da biçimsel bir illüzyona dönüşmesi sonucunu beraberinde getirecektir. Dolayısıyla adaleti sağlamak üzere "eşitliği" kısmen vazgeçilir, "özgürlüğü" vazgeçilmez gören anlatı sorunlu-

(92) Peffer, *age*, s. 390.

(93) Peffer, *age*, s. 392.

(94) Peffer, *age*, ss. 393-5.

(95) Rawls birinci ilkenin ikinci ilkeden ve ikinci ilkenin ikinci kısmının birinci kısmından daha önde tutulması gerektiğini salık verir. Yorum için bkz. Brian Barry, "John Rawls and the Priority of Liberty", *The Philosophy of Rawls-The Two Principles and Their Justification*, New York, London: Garland Pub, 1989, s. 173.

(96) Atilla Yayla, *Liberal Bakışlar*, Ankara: Siyasal Yayınları, 1993, s. 72.

dur. Çünkü eşitlikten vazgeçmek aslında özgürlükten vazgeçmek demektir. Bir mantıksal kategori olarak eşitliğin insanın varoluş durumuna karşılık gelen özgürlüğün yanında karşılaştırılabilir nitelikte gerçek bir değeri yoktur. Eşitlik özgürlüklerin nasıl yaşanacağını gösterir. Bu bağlamda tamlayıcı/tanıtıcı bir ilkeldir. Dolayısıyla adaleti kurallara bağlarken eşitlik ve özgürlüğü iki eş ilke olarak kabul edip, bunlar arasındaki olası/varsayımsal gerilimde hangisine öncelik tanınacağını ilan etmek liberal siyaset felsefesinin retoriksel sığlığına teslim olmaktan başka bir anlama gelmeyecektir.

Liberal teori ve hatta adalet teorisinin kendi içselliği içinde tartışmayı değerlendirdiğimizde ise, ideal adalet ve gerçekleşebilir adalet ayrımı ön plana çıkar. Rawls başlangıç durumunda ideal eşitlik ve adaleti tasarlamış; ama bu tasarıdan pratik ve teorik kaygılara dayalı olarak vazgeçmiştir.[97] Ünlü bir benzetme aracılığıyla tekrar kodlarsak, Rawls'ta Platon'un hem "Devlet"i, hem de "Yasaları", vardır. Hem ideal hem gerçekleşebilir adaleti savunur Rawls. Ancak Platon'dan farklı olarak adaletin ideal ve makul biçimlerini aynı eser içinde çözümlemiştir. Bu yöntem tezin mantıksal inandırıcılığa ve kavramsal keskinliğine gölge düşürür. Şöyle ki Rawls, *Bir Adalet Teorisi*ni kaleme aldığı sırada ve tabii ki metne konu olan argüman ve verileri topladığı uzun hazırlık döneminde adalet sorununu çözecek tek bir teze ulaşamamıştır. Önce iddiasını ortaya atmış, sonra bu iddiayı olası pratik sorunlar karşısında daha az iddialı hale getirerek dünyanın bildik çevresine indirmiştir. Oysa var olması gerekeni dillendiren kuramcıdan beklenen var olması gerekene doğru yol alırken var olanı bir olumsuzlama biçiminde de olsa içine alması ve bir anlamda onu aşmasıdır. Rawls'ta ise süreç tersine işler. Bizim başlangıçtaki tümdengelimci-idealist diye yaftaladığımız sorunlu yöntemin do-

(97) Rawls ideal özgürlük için ideal eşitlikten vazgeçer. Ancak gerçekleştirilebilir eşitliği sağlamak için ideal özgürlükten de vazgeçer. En az ayrıcalıklı olanları korumak özgürlükler için güçlü bir buyurgan otorite yaratmak anlamına gelir çünkü. Yorum için bkz. Charles Rowley, *Özgürlük ve Devlet*, Çev: İ. Dalmış, Ankara: Liberte Yayınları, 2002, s. 71.

ğal bir gereği olarak kuram dünyanın dışında bir yerde tasarlanır ve sonuçta dünyaya geri dönerken var olan tarafından aşındırılır. Başlangıç ilkeleri, kuramlar, kuram enstrümanları olağan bildik yaşam karşısında aşınır. İşte bu nedenle bütün teori metin içine yayılmış sayısız geri dönüş ve istisnayla doludur. Rawls verdiği her tavizde ya bir istisna yaratır, ya sayısız ilkelerinden birine diğeri karşısında öncelik vererek bir meşrulaştırıcı sıralama yapar ya da artık büsbütün bir şekilde yeni ilkelere atıfta bulunur.

BİÇİMSEL AKLIN ELEŞTİRİSİ

Yöntem

Mutlak özgürlük ve dokunulmaz bireysel haklar için felsefi bir çerçeve sunma kaygısıyla hareket eden Rawls, rasyonalizmin biçimsel olanaklarından yararlanır.[98] Ancak yararlanma biçimi (dolayısıyla adalet teorisinin kurulma biçimi de) mutlak özgürlük ve mutlak iktidara eşit derecede kuşkuyla bakan liberal septizmden belli ölçüde sapmayı da içermektedir.[99] Çünkü en nihayetinde Rawls iyi düzenlenmiş toplum özlemi içinde mutlak olanın adalete dönüştüğü inceltilmiş bir totalitarizme başvurur. Ama yine de en azından iki noktada (yönteme ve içeriğe dair) Rawls kavramlaştırması liberal kabullerle uyumludur. Zamandan yalıtılmış ve tekil çıkarını bilmeyen insanların söz konusu olduğu başlangıç durumu teoriye içinde meşru hale geldiği mantıksal bir panorama çizmektedir. Bu durum teorinin tartışma götürmez öncüllere dayanıyor olması ve gerçekliliğinin teori öncesi zeminlerden kotarılması bağlamlarında liberal inşa süreciyle kesişir. Rawls'un akıl aracılığıyla özgürlüğe ve adalete ulaşma çabası başlangıç varsayımlarındaki kesinlik dikkate alındığında önemli ölçüde ateoriktir. Teorinin adalete ve adil insana dair kabulleri daha başlangıçta sonucu kesinler. Sonuçta denilebilir ki *Bir Adalet Teori*sindeki te-

(98) Barber, *age*, s. 93.

(99) Barber, *age*, s. 96.

ori ibaresi oldukça tartışmalı bir etikettir. Şüphesiz ki Rawls, eserinde bir adalet teorisi anlatır. Ancak bu anlatım bütün olasılıklara açık diyalektik yanı ağır basan bir tartışmadan çok belli sınırlar aracılığıyla a piori olarak aklı önceden belirlenmiş sonuçlara götüren ve bu serüven içinde de kural ve istisnalar yaratarak kendini kandıran bir *sözde* teorileştirme çabasıdır. Ayrıca Rawls kendi sözleşmesini liberal epistemolojinin özü olan Kartezyen kesinciliğe dayandırır. Böylelikle liberal yöntemin kapsayıcı biçimciliğini içerik yönünde de açar. "Bireycilik", "hazcı psikoloji", "eşitlik", "çatışma" ve "yararcılık"[100] kapalı Newtoncu evren anlayışı içinde bir araya getirilmiştir.[101] Her ne kadar sosyal minimumu gözeten bir özcü amaca bağlı kalınarak kodlanmışsa da Rawls teorisi,[102] yine de kendini kaybetmeyle sonuçlanacak bireysel aklın çıkmazlarından[103] ve dolayısıyla biçimsel aklın tuzaklarından uzak kalabilecek potansiyele sahip değildir. Adalet sorununa yol açan bireyci düzenin bütün bilinen üstün değerlerini içselleştirmiş, ama buna karşın (böylesi bir temelin üzerinde yine de) adalet sorununu çözmeye çalışan bir anlatıdır *Bir Adalet Teorisi*.

Rawls kuramına özünü veren ve biçimsel aklın tuzakları etiketiyle mahkûm edilen sorunlar (yukarıdaki kısa betimleme bir yana) belli başlı birkaç noktada toplanmaktadır: Rawls'un teorisi belli bir yerel aklın evrenselin yerini almasını özetler şekilde Amerikan anayasacılığından kotarılmıştır.[104] Adaletin tarih dışı evrensel buyurgan otoritesi aynı zamanda tarihsel bir siyasetin enstrümanı durumundadır.[105] Amerikan siyasasıyla adalet teorisi arasındaki örtüşme teoriye meşruluğunu veren evrenselci tınıyı

(100) Barber, *age*, s. 65.

(101) Liberalizm ve Newton fiziği arasındaki ilişki için bkz. Gülten Kazgan, *İktisadi Düşünce veya Politik İktisadın Evrimi*, İstanbul: Remzi Yayınları, 1993, ss. 48-49.

(102) Bkz. Rawls, *age*, s. 276.

(103) David Kettler, "Yabancılaşma ve Olumsuzluk", *Çağdaş Siyaset Felsefecileri*, (Der.), A. De Crespigny/K. R. Minogue, İstanbul: Remzi Yayınları, 1981, s. 20.

(104) John Gray, *Post-Liberalizm*, Çev: Müfit Günay, Ankara: Dost Yayınları, 2004, s. 60, 105, 207.

(105) Gray, *age*, s. 337.

zayıflatır.[106] Adalet teorisi gelişmiş dünyanın dilini ve bilincini yansıtır. Bu yansıtma özellikle belli başlı ilkeler için alt ilkeler formüle edildiği ya da kurallar için istisnalar yaratıldığı yerlerde ön plana çıkar. Rawls'un a piori yapı-kurucu yöntemi bir ölçüde Amerikan politik siyasasının gizli mimarlığından güç alır. Rawls genellikle teorinin siyasal psikolojik arka planını erdem, iyilik, adalet, akıl gibi kavramlarla örtmeye çalışır. Ama sonuçta temel varsayımların neden öyle değil de böyle alındığı sorusunun yanıtı Rawls'un dünyası ve Rawls'un yaşadığı dünyayla ilgilidir. Bu bahsi geçen iki dünyanın kesişiminde Amerika'nın sosyal tarihi yatar.

Doğal hukukçuluğun beslediği negatif özgürlükçü kaygı (gelenekte ve teoride aktarılanların özü) sabit ve değişmez özgürlükler listesi ile olumlu değerlerin korunması gibi bir amacı kollar. Rawls özgürlükler listesi ile üretim araçları üzerindeki mülkiyetin yaratacağı/yarattığı eşitsizlik ve adaletsizliği denetlemek ister.[107] Ama bu önlenmesini amaçladığı siyasal olasılığın felsefi düzeyde derinlemesine bir tartışması ile bir araç olarak "sözleşme"nin amacın gereğini yerine getirebilme kapasitesi dikkatlerden kaçmıştır. Demek ki Rawls'un ulaşmaya çalıştığı yerin adaletli olup olmadığı ya da adalete ulaşmanın değerli olup olmadığı soruları bir yana, adalete sözleşmeci araçlarla ulaşılabileceği sorunu gündeme getirilmelidir.

Sözleşmeci Durum ve Başlangıç Durumu

Özgürlükleri listeleme alışkanlığı, özgürlükler arası çatışma olasılığını yadsıyan bir etik kabulden türetilmiştir.[108] Özgürlük ile kölelik, iyilik ile kötülük, aydınlık ile karanlık birbirinden ke-

(106) Aslı Çırakman, "Bir Meşruiyet Sorunu Olarak Siyasal Adalet: Rawls ve Höffe", *Liberalizm, Devlet ve Hegemonya*, (Der.), Fuat Keyman, İstanbul: Everest Yayınları, 2002, ss. 105-147. Bu arada Rawls'ta adalet teorisine yönelik tartışma içinde Amerikan geleneği ile teori arasındaki benzeşmenin teorinin evrenselliğini gölgelediğini kabul etmiştir. Bkz. Sanford Lakoff, "Özerklik ve Liberal Demokrasi", *Sosyal ve Siyasi Teori*, (Der.), Atilla Yayla, Ankara: Siyasal Yayınları, 1999, ss. 145-146.

(107) John Gray, *Liberalisms: Essays in Political Philosophy*, Londra ve New York: Routlendge, 1989, Bölüm 10.

(108) Gray, *Post...*, s. 331.

sin bir şekilde ayrılabilir. Böylesi bir ayırma çabasında pozitivist yöntem kesin sınırlar çizerek liberalce düşünmenin iç çelişkisini kapatmaya çalışır. Ayrıca kapitalizm dolayımıyla söz konusu olan dünyadaki bölünmüş ilişkileri sürdürme gayretiyle özgürlüğün korunacağı varsayılır. Ancak yine de özgürlüğün görünümleri arasındaki karşıtlık giderilemez. Mülkiyet haklarıyla kişi hakları arasındaki tarihsel bölünmüşlük liberal kuramın dünyayı açıklamada ve makul bir politik düzen yaratmaktaki kalıcı başarısızlığını simgeler. Liberal tanıtlama sınırları belirlenmiş bir kosmosta uyumun bir biçimde (genellikle karanlık bir biçimde) kendiliğinden sağlanacağı önyargısına güvenir. Bu güveni devlet vb. bireyüstü, dolayısıyla gerçek dünyada karşılığı olan ve denetlenmesi gereken kurumlara yönelik içten bir güvensizlikle sağlamlaştırır. Ama bu sağlamlaştırma özgürlüğün içsel gerilimleri karşısında çaresizdir. Rasyonel insanın akıl sahibi olmanın hesaplanabilir tamlığında akla aykırı şeyleri yapmayacağı/yapmak istemeyeceği düşüncesiyle bu bahsi geçen rasyonel insanın kendi doğasına/aklına ihanet etme ihtimaline karşı anayasal/yasal düzende kurallar hazırlayarak onu kafes içine sokma alışkanlığı liberalizmin özgürlüğü düzenleyebilmek adına başvurduğu iki başat enstrümandır. Bilindiği üzere Rawls'ta liberal paradigmanın bildik sınırlarının dışına çıkmaz. Adalete ulaşmaya çalışır, bunu yaparken de sürekli olarak akıllı insanın neyi tercih edeceğine dair kavramsal bir soruşturmanın peşinden koşar. Ara arada yarattığı bu rasyonel oyunu kural ve ilkeler aracılığıyla sağlamlaştırır.

Liberal özgürlüğün praksisi yakalamaktan uzak "ölü" aklı,[109] özgür iradeyle özgürlük, akılla özgürlük, erdemle özgürlük arasındaki muhtemel gerilimlerde ya yoksaymak şeklinde aristokratik bir tutuma ya da yok etmek kıvamında otoriter bir muhafazakârlığa dönüşür. Siyaset felsefesindeki boşluk özgürlüğün açılımları arasındaki karşıtlıkları sezinlemek noktasıyla da sınırlı değildir. Liberal paradigma eşitlik, adalet ve özgürlük mefhumlarının birbirlerine yönelik dostane özlemlerini ve düşmanca

(109) Gray, *age*, s. 351.

beklentilerini özümsemekten de uzaktır. Bu teorileştirme eksikliği, kuramı üzerine inşa edildiği kavramlar dünyasının arkasındaki ontolojiyle kapatma gayretiyle sonuçlanır. Eşitlikle özgürlük arasında zorunlu bir çelişki bulunduğu yargısı, (özgürlükte aşırıya gitmenin eşitliği, eşitlikte ısrarın özgürlüğü yok edebileceği sanısı)[110] zaafların kapatılmasına kavramsal ontolojinin alet edilmesi alışkanlığını örnekler.

Kaldı ki yapılmak istenenin yapılma biçimi (sözleşme aracılığıyla liberal bir özgürlük düzeni yaratma gayreti) sözleşmeci araçsallık yüzünden büsbütün olanaksızlaşmaktadır. Her türlü varsayımsal sözleşme olan ile olması gereken arasındaki farkı, (meşruluğu), kodlama konusunda sıkıntılıdır. En başta sözleşme formüle edilirken "olan"dan hareket edilmez. Örneğin Rawls insanların gereksinimleri konusunda susmayı tercih etmiştir.[111] Gerçeğin kendisinden yola çıkılmaması hem "gerçekçilik" hem de teori-pratik ilişkisi bakımlarından kaygı yaratır. Rawls düşüncesi açısından ilgili özellikler *Bir Adalet Teorisi*nin entelektüel değeri üzerine kaygılara dönüşür. Rawls'un adalet kuramı, adaletin gerçek dünyayla olan doğrudan ilgisi ile teorinin başlıca varsayımlarının dünyanın dışında formüle edilmesi arasındaki kalıcı karşıtlığı, sayısızca alt kural ve istisna/özel durum yaratarak ve teoriyi bıktırıcı bir şekilde uzatarak örtmeye çalışır. Metnin boyutu en uyanık zihinleri bile boğacak kadar devasa tutulmuştur. Sürekli kendi içinde bölünen kural ve kuralcıklar ailesi de benzeri bir etki yapar. Metindeki ayrıntının iyi bir bilim adamı olmanın standartları bağlamında olumlu değerlendirilmesi gerektiği düşüncesiyle sözleşmenin kurgusal değere sahip olduğu, onun tarihsel bir karşılığının olmamasının bu değeri azaltmadığı, sözleşmenin gerçekliği usa vurmada ideal tipler niyetine kullanılabileceği ve hatta bu tür bir mekanizmanın bir siyaset felsefesi

(110) İlgili sanı için bkz. Mustafa Erdoğan, *Anayasal Demokrasi*, Ankara: Siyasal Yayınları, 1999, ss. 219-220; Isaiah Berlin, "Bir İdeal Olarak Eşitlik", Çev: Mustafa Erdoğan, *Yeni Forum* 248, 1990, ss. 29-37.

(111) Gray, *Liberalisms.*., ss. 177-198 (Bölüm 10).

olanağı olarak hipotez üretmeyle hipotezi sınamayı makul bir zeminde bilim felsefesi sorunlarından yalıtılmış olarak birbirinden ayırdığı düşünceleri de Rawls aleyhine dile getirilen kaygıları gidermek konusunda yetersizdir.[112]

Ayrıca sözleşmeler, biçimsel aklın kusurlarından bir diğerini, bilgi ile istem arasındaki epistemolojik farkı giderme potansiyelinden uzaktırlar. Sözleşme tasarılarına hem irade ve irade beyanlarına başlatıcı unsur olarak güven hem de bu güveni yalanlarcasına bilgiye dayalı olarak formüle edilmiş ve başlangıç koşullarını ifade eden sıkı bir gündem vardır. Rawls'un adaleti bulma konusunda insanlara yardım etme biçiminin kapsayıcılığı, bir adalet teorisi olmaksızın ya da daha açık bir anlatımla *Bir Adalet Teorisi*ndeki kavramlaştırma olmaksızın insanların sadece akıllarını kullanarak Rawls'la aynı sonuçlara ulaşamayacakları şüphesini doğurur. İnsanların toplumu kuracak kadar akıllı olduklarına kanı getirip, ondan sonra da bu aklın işleyişine yöntemsel ve içeriksel sınırlar koymak karşıt tanılardan hareket etmeyi gerektirir. Rawls'un başlangıç durumdaki katı betimleme, düşünürün özgür adaleti korumak konusunda özgür iradeli insanlara pek de itibar etmediğini gösterir niteliktedir. Teorinin adaletin kurucu özü olarak iletişim aracılığıyla iradelerden kotarılmış "adalet düşüncesini" adaletin yegâne kaynağı saymayıp, istem dışı içsel bir zorunluluğu, "adalet duygusunu" hesaplamaya kurucu unsur olarak dahil etmesi adalet teorisinin antidemokratik ruhu konusundaki kuşkuları arttırmaktadır.[113] Demek ki Rawls'çı adalet anlayışı aklı iki biçiminde kıskaç altına alır: Önce ayrıntılı bir yol haritası hazırlayarak olası her türlü kayboluşa karşı özgür iradenin ulaşacağı sonuçları özgürlük olmaksızın önceden kesinler. Ama aklın

---

(112) Chandran Kukathas ve Philip Pettit, *Rawls: A Theory of Justice and its Critics*, Oxford: Polity Press, 1995, s. 62.

(113) Sözleşmenin demokratikliliği meselesi iki boyutludur: Öncelikle Rawls adalet sözleşmesinin demokrasiyi öncellediğini, bir anlamda kendi kendini yönetmeye dair mekanizmaların adalet sözleşmesi temelinde işleyeceği belirtir. Bkz. John Rawls, *Political Liberalism*, New York: Columbia University Press, 1996, ss. 397-99. Ama ardından demokrasinin üzerine kurulduğu sözleşmeyi yenileyebileceği ileri sürer. Yorum için bkz. Rawls, *Political...*, s. 399.

biçime hapsedilmesi her durumda adaleti garanti etmediğinden aklı moral motivler aracılığıyla da denetler. Böylelikle özgür iradenin adalet lehine sabitlenmesi süreci tamamlanmış olur.[114]

Adalet kuramının biçimsel akla hizmet ettiği, bu hizmet etmede seçilen sözleşmeci yapısalın etik politik sorunları beraberinde getirdiği yargısı nispeten dışarıdan (sözleşmenin kabulleri dışındaki öncüllerden hareket eden) bir bakışı yansıtır. Araçsal aklın işleyişine daha içerden baktığımızda aklın kendini üretme biçiminin son derece kapalı ve bir o kadar da mekanik olduğu görülecektir. Adalet teorisi oyun teorisinin başarılı bir devamı gibi durur. Oyunun kurucu aklı en kötü ihtimali algıda seçerek/öne çıkararak işleme eğilimdedir. Rawls da benzeri bir şekilde en dezavantajlı olanları merkeze oturtan bir "oyun" kurgular.[115] Oyunun "kaos" olarak değil de, düzen olarak tanıtılması için rasyonel tercih nosyonu düzeneğe eklemlenir. Böylelikle adaletin içinden çıkarılabileceği bir öngörülebilirlik alanı oluşturur. Ancak bu alan organizmanın açık toplumcu devingenliğiyle bir arada düşünülemeyecek kadar kapalı/kapanmış bir sistemi anlatır.

Kapalı bir dünya içinde adaleti elde etmek için oynanan Rawlsçu oyun sıkı kurallara bağlanmış, başlangıç varsayımları, ilkeler, amalar, şartlarla çevrelenmiştir. Tabii adalete bu denli korunaklı bir şekilde ulaşma biçimi gerçek dünyanın gerçek ilişkileri için oldukça hayal kırıcı sonuçlar doğurmaktadır. Kurgusal bir zeminde, dünyanın potansiyel durumundan bir dizi ekleme ve çıkarma yaparak ve Kant kıvamında şizofrenik bir dikkatin gözetiminde ancak elde edilebiliyorsa adalet, bütün bu özel işlemlerden yoksun olarak bildiğimiz, yaşadığımız dünyada nasıl aynı sonuca ulaşılacaktır? Rawls'un teorisi mükemmelleştikçe adil yaşama ulaşma olasılığı olanaksızlaşmakta, adalet insani bir erdem olarak elde edilebilir olmaktan çıkmaktadır. Rawls bilerek ya da bilme-

(114) Rawls bizim burada dile getirdiğimiz sözleşmeci kesinlik-özgür irade karşıtlığını benimsizleştirmeye çalışır. Ona göre sözleşmenin nesnel adalet düzenini benimsemek aynı zamanda özerk/otonom olmaya engel değildir. Yorum için bkz. Rawls, *A Theory*..., ss. 515-6.

(115) Yorum için bkz. Barry, *The Liberal*..., s. 87; Ryan, *age*, ss. 142-3.

yerek adalete gerçek dünyada ulaşılamayacağı, hakça bir düzenin idealar evreninde kalacağı mesajını vermektedir. Bu haliyle *Bir Adalet Teorisi* negatif bir ütopyadır. Teorinin kusursuzluğu gerçeğin kusurunu açığa çıkarmaktadır çünkü.

Siyaset teorisine yönelmiş bilinç insana dair diğer kavramlaştırma bloklarından süzülen yargılarla yeniden ele alındığında, Rawls kuramının entelektüel değeri iyice tartışmalı hale gelir. Mesela kendi çıkarını bilmeyen insanların kurduğu adil toplumda bu topluma ilk hızını veren başlangıç varsayımı sorunludur. "Kendi" çıkarını bilmeyen insanların kendilerini nasıl bildikleri sorusu Rawls'u çokça zorlayacak niteliktedir. Kendiye dair bilinç çıkarlar, beklentiler, özlemler üzerinden şekillenmez mi? Kuşkusuz evet. Varoşumuza dair bilinç varlığımızı diğer varlıklardan ayıran aklı özetler en başta. Dolayısıyla kendi çıkarlarını bilmeyen insanların kendileri adına adalet sözleşmesi yapmaya yeltenmesi her şeyden önce ontolojik açıdan olanaksızdır. Ölü bir insan nasıl yaşayan bir insan gibi davranamazsa, kendi çıkarını bilmeyen insanlar da kendisi gibi davranamaz. Ama tabii bir gerçek dünya sorunu o dünyanın özgün koşullarından soyutlanarak çözüldüğünden dile getirdiğimiz kaygı Rawls için ikna edici olmayacaktır.

ADALET TEORİSİNİN MESAJI

Rawls kendiliğindenliği yadsıyarak başladığı düşünsel yolculukta özgürlüğü öncül kabul ederek ve dolayısıyla tartışma dışı bırakarak çevrimsel bir devinim içinde tekrar kendiliğindenliğe ulaşır. İlk bakışta düşünürün kaygısının evrimsel liberal anlatı ve yükselen refah devleti eleştirisine[116] karşıt bir konumdan hareketlendiği söylenebilir. Hiç şüphesiz ki Rawls, devletin sözleşmenin gereği olarak refahı oluşturması ve mülkiyet ile yeteneklerin adalete göre dağıtılması noktalarında[117] yeni sağ aydınlanma ile (do-

(116) Refah devleti eleştirisi için bkz. Desmond S. King, *The New Right-Politics, Markets and Citizenship*, Chicago, Illinois: The Dorsey Press, 1987, s. 7 vd.

(117) Yorum için bkz. Norman P. Barry, *Yeni Sağ*, Çev: Cevdet Aykan, Ankara: Tisimat Yayınları, 1989, s. 20.

layısıyla liberalizm yerine geçen liberal muhafazakâr değerlerle) uyumsuz bir adalet mefhumu ortaya koymuştur. Ancak biraz daha şüpheci bir okumayla *Bir Adalet Teori*sinin genel kabulleri ve özel zaafları açısından herhangi bir başka liberal tezden çok da farklı olmadığı görülür. Rawls özgür, mülkiyet hakkına sahip, öz saygılı insanların bir arada varoluşunun adalet diye etiketlendirilmesini salık verir.[118] Bu etiketlendirme eşitsizliğin yarattığı tahribatı olduğundan daha az, eşitsiz özgürlüklerin yaratacağı katkıyı olduğundan daha fazla gösterme gibi bir illüzyonla desteklenir. Rawls'un teorisi en yalın anlatımla özgürlüğün kendiliğinden bir biçimde adaleti yaratacağına dair iyimser beklentinin ifadesidir. Kuram siyasal epistemolojisi açısından Kant'çı, ideallerine koyduğu sınırlar bağlamında Amerikancı ve aklın işleyişine dair sürecin ifadesi noktasında biçimselcidir. Bu üç huni hem Rawls'un damıtılması için hem de tanıtılması sorunsalında işlevseldir. Negatif bir ütopya olmakla itham edilen Rawls anlatısı aynı zamanda insanın gerçeğiyle ilişki kurmaktan kaçınan insanüstü bir siyaset felsefisi metnidir. Tabii liberal dünyanın meşruluk krizi göz önüne alındığında Rawls'un mı adalet teorisi ile dünyadan uzaklaştığı, dünyanın mı adaletsizlik içinde Rawls'a yaklaştığı sorusu kışkırtıcı bir gündeme dönüşür. Bugün itibariyle modern toplum kendi çıkarı peşinde koşan ve bilgisizliğini koşullayan kalıcı engeller altında yalnızlaşan/yabancılaşan bireylerden ibaret hale gelmiştir. Şaşırtıcı bir şekilde tüketim toplumunun bireyi Rawls'un başlangıç durumunda bir kurgu olarak insanın yerine koyduğu tekil özneyi andırmaktadır. Peki ya adalet? Üzerine felsefe yaptığı mefhumun özü açısından ise Rawls, "adalet bir ölçü mü" ile "adaletin ölçüsü var mı" sorularını yanıtlamaya çalışır. İlgili çalışma kendi pratiğini yaratma noktasında çözümsüz içi boş ilkeler sunar okuyucusuna. "İlkeler adaleti getirir mi", işte bu, "*Bir Adalet Teori*"sinin kapağını kapatırken zamanda ileriye taşıyacağımız soru olacaktır.

---

(118) Levent Köker, *Demokrasi Üzerine Yazılar*, Ankara: İmge Yayınları, 1992, s. 109.

III. BÖLÜM

HAYEK'TE MUHAFAZAKÂR EPİSTEMOLOJİ: SOSYAL ADALET KARŞITLIĞINDA KENDİLİĞİNDEN ADALET

"Kimileri günahları ile yükselir, kimileri meziyetleri ile kaybeder"

W. Shakespeare

Hayek düşüncesini çözümleyen betimleme bir siyasal epistemoloji-siyasal ontoloji ayrımı üzerine inşa edilmiştir. Düşünürün etik politik ve ekonomi politik kökenli yargı, önyargı ve kanılarının ardında kendini belli öğeler aracılığıyla deşifre eden özel bir epistemolojik tınının olduğu bu bölümün en temel savlarındadır. Bu iddia kendini bilmenin ve düşünmenin olanaklılığına dair alt bir gündem içinde açar. Ayrıca "adaletin" seçici algısallığa yön verdiği bilimsel bir merakla, epistemolojinin üzerine inşa edilen ekonomi politik ve demokrasi nosyonları tartışılır. Tartışma özel olarak belli amaçları gözeten bir teori dilini tutturma niyetindedir. Bu niyet başarıya ulaştığında adaletin Hayekçe kodlama biçimi de açıklığa kavuşmuş olacaktır. Ama sorun yalnızca adaleti yakalama noktasıyla sınırlı tutulamaz. Sosyal adalet üzerine tartışma bizi kapitalizmin rasyonelliğine ve tabii ki pratik bilgi özelinde gelişen kendiliğinden düzen düşüncesine, böylesi bir ara sonuç ise liberalizm ile muhafazakârlık arasındaki ideolojik akrabalığın düzeyi gibi siyaset teorisinin esaslı sorunlarından birinin kıyısına kadar götürecektir. Hayek üzerine burada yapılan

çözümleme özünde kendiliğinden düzen savunusuna yöneltilmiş bir dizi epistemolojik-politik itirazı anlatmaktadır.

AKIL KARŞITLIĞI VE EKSİK BİLGİ

Hayek, ekonomi-politiği bu bağlama içkin bir etik politik ve etik politik düşünceyi belli noktalarda kesen bir epistemolojik gündemle güçlendirilmiştir. Bilgi ile alışkanlık arasında anlamsal ve kavramsal kıvamda özdeşlik kurma savındaki düşünürün[1] entelektüel yaşamı realizme[2] özgü katmanlı bir algının ışığında yeniden formüle edildiğinde bir dizi ayrıntı ön plana çıkar. Hayek'in düşünsel serüveni "ekonomi teorisi", "bilginin ekonomideki yeri üzerine bir ekonomik epistemolojisi teorisi" ve son olarak bilgi kuramının önyargıları doğrultusunda bir "etik politik" teoriden ibarettir. Demek ki düşünürün entelektüel devinimi ekonomiden politikaya çevrimsel bir tarih içerisinde gelişim göstermiştir. Hayek'in ekonomi politiği ve etik politiğinin temelinde ise yöntemle ilgili fikirleri bulunur. Kabaca yeniden ele alırsak, düşünürün entelektüel mesaisinin ilk gençlik çağlarında salt ekonomi kuramı, orta yaşlılık döneminde evrimci rasyonellik temelinde ekonomi politik, 1970 sonrası nispeten olgunluk dönemi eserlerinde ise hukuk ve adalet teorisi üzerine çözümlemelerin ağırlıkta olduğu söylenebilir.[3] Adalete yönelik biçimsel aklı sağlamlaştıran Hayekçi yöntem, kavramları disipline etmeye dair[4] otoriter seçici yönü bir yana, en azından üç alt başlık üzerinden

---

(1) Fuat Oğuz, "Hayek'in Pratik Bilgi Anlayışı Üzerine Kısa Bir Yorum", *Liberal Düşünce* 16, 1999, s. 97.

(2) Realizm gerçeğin ancak yüzeyselden derine doğru katmanlı bir şekilde anlaşılabileceğine dair bilimsel bir metodolojiyi ifade eder. Ayrıntılı bir betimleme için bkz. Russel Keat-John Urry, *Bilim Olarak Sosyal Teori*, Çev: Nilgün Çelebi, Ankara: İmge Yayınları, 1994, ss. 34-50.

(3) Knud Haakonssen Canberra, "The Philosophy of Law in Hayek's New Constitutionalism", *Rehctstheorie 19*, Berlin: Duncker-Humbolt, 1988, s. 289.

(4) Bu bağlamda dilin yoldan çıkmış anlığını yola getirme gayesindeki Neopozitivist söylem ile toplumsal adalet başta olmak üzere ekonomi ve politikayı içine düştüğü kavramsal kirlilikten arındırmaya dair Hayekçi çaba kesişir. Yorum için bkz. Gray, *Post...*, s. 45.

etlendirilebilir: Bunlar sırasıyla "aklın sınırlarına ilişkin yargı ve kaygılar", "pratik bilgi-teorik bilgi ayrımı" ve "değer bağımlı genel teori"dir.

Akıl

Akıl konusunda Hayek'in iki önemli kavramsal yataktan beslendiği iddia edebilir: Bunlardan ilki hem aklın sınırları hem de ussal mekanizmanın işleyişi noktasında Kant'dır. Tabii Kant ile Hayek arasındaki kavramsal beraberlik sadece epistemoloji ile sınırlı değildir. Kant'ın idealist felsefesi içindeki "özerk insan" nosyonu ile özgürlüğü piyasalarca garanti edilmiş Hayekçi "birey insan" anlayışı önemli ölçüde birbirleriyle örtüşür.[5] Düşünür tıpkı Kant gibi ontolojik bireycidir. Tek gerçek olan şeyin birey olduğunu düşünür. Bütün sosyal teorisini ve moral öngörülerini bireyin üzerine inşa eder.[6] Hayek bilginin tümüyle bilinen dünyadan ve bir yansıma olarak algısal araçlardan süzülerek biriktirildiği yargısını yadsır.[7] Kavramsız algılar kör, algısız kavramlar boştur önermesinde kristalize olan ve ampirizm ile rasyonalizmi kesen eleştirel bir bilim kuramsal tınıyı benimser.[8] Algılarımız dünyanın gerekliliklerini yansıtmaz basitçe. Gerçeklikteki kaos zihindeki kategoriler aracılığıyla disipline edilir. Hayek insan zihninin dış dünyayı kalıplar aracılığıyla yorumladığına dair Kantçı varsayımı kabullenir.[9] Ayrıca filozof biçimin içeriği belirlediği noktasında ve biçimden bağımsız ya da biçimsel olmayan bir ah-

---

(5) Hayek, "*The Constitution...*, s. 79, 207.

(6) Yayla, "*Liberal...*, s. 150.

(7) F. A. Hayek *The Sensory: An inquiry into the Foundations of Theoretical Psychology*, Londra: Routledge & Kegan Paul, 1972.

(8) Kant'ın epistemolojisi için bkz. Immanuel Kant, *Pratik Aklın Eleştirisi*, Çev: I. Kuçuradi ve diğerleri, Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları, 1994; Immanuel Kant, *Ahlak Metafiziğinin Temellendirmesi*, Çev: I. Kuçuradi, Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları, 1995. Yetkin bir değerlendirme için bkz. W. J Booth, *Interpreting the World-Kant's Philosophy of History and Politics*, Toronto: Universtiy of Toronto, 1986; Ernst Cassier, *Kant'ın Yaşamı ve Öğretisi*, Çev: Doğan Özlem, İzmir: Ege Üniversitesi Yayınları, 1988.

(9) Hayek, *Studies...*, s. 51.

laki kod sisteminin yaratılmayacağı konusunda da Kant ile hem fikirdir. Sosyal adalete karşı oyunun kuralları özelinde yalıtılmış bir prosüdürel ahlakı ön plana çıkarırken düşünür, önemli ölçüde Kantçı bir zeminde hareket eder. Hayek ile Kant arasındaki biçimsel akılcı/biçimsel ahlakçı devamlılık insan anlığının sınırları noktasında kendi yetkinliğine ulaşır. Ancak bu yetkinlik aynı zamanda gittikçe derinleşecek ayrılığın da diyalektik bir şekilde başlangıcıdır. Zihnin işleyişinin tamamen bilinemeyeceği ve akıl için zaman ve mekân üstü evrensel kategoriler konulamayacağı yargıları Kant ile Hayek arasındaki geçici beraberlik için sonu duyumsatan anlamlı işaretlerdir.[10] Aklı yöneten kuralların büyük bir kısmı Kantçı kabullerle çelişen bir kesinlikle aklın ötesindedir Hayek'e göre.[11] Pascalvari bir şekilde görünen ile görünmeyen akıl arasında, görünen aklı gizli akla karşı ikincilleştiren bir duruşu benimser. Böylelikle suyun aktığı bağlam Kant'dan muhafazakâr yatağa doğru kayar. Bu dönüşüm sürüp giderken düşünür, felsefesine özünü veren biçimsel aklı (Kantçı tınıyı) kararlı bir şekilde Hume'un gelenekçi rasyonalizmiyle değiştirir. Bilindiği gibi Hume deneyin yardımı olmaksızın insan zihninin hiçbir çıkarım yapamayacağını ve düşüncelerin daha önceki deneyimlerin ürünü olduğunu savlamıştır.[12] Bu haliyle Hume felesefesi görünüşte "akıl sınırlıdır" gibi bir yargıya, özünde ise "akıl sınırlıdır, çünkü hiçbir akıl sosyal deneyimin (evrimin) bütün yaratıcı gücünü içinde barındıramaz" gibi bir önyargıya karşılık gelir.[13] Tümel aklın ancak sınırsız olduğu ve bu aklın insan deneyimlerinin tamamı olan evrimsel tecrübeye karşılık geldiği, ama hiçbir tekil aklın bütün bu ortak tücrübeye (sosyal akla) tümüyle sahip olamayacağı ve dolayısıyla zorunlu olarak sınırlı olduğuna

---

(10) Gray, *Post...*, ss. 46-7.

(11) F. A. Hayek, "Rules, Perception and Intelligability", *Studies in Philosophy, Political and Economics*, Chicago: University of Chicago Press, 1967, ss. 60-69.

(12) David Hume, *İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme*, Çev: Aziz Yardımlı, İstanbul: İdea Yayınları,1997, ss. 26-39.

(13) Atilla Yayla, "Kurucu Rasyonalizm, Adalet ve Sosyalizm", *Türkiye Günlüğü* 15, Yaz 1991, s. 97.

dair Humecu tez Hayek felsefesinin bütün etik politik temellendirmelerinde a piori bir öncül olarak içselleştirilmiştir. Aklın yetkinliğine duyduğu içtenlikli şüphe muhafazakâr bilgi anlayışıyla kesişen evrimci akıl nosyonunun ve aklı tekil/tikel gören bir gerçeklik zemininin doğmasına yol açar. İnsanın bilgi üretme kapasitesinin sınırlı olduğu, gerçeğin bütün olarak bilinemeyeceği,[14] bilinse bile aktarılmayacağı, aktarılsa dahi tekilliği aşan boyutlar içinde anlaşılamayacağı ve dolayısıyla sonuç getirir ölçüde kullanılamayacağına dair septik belirleme bilgi teorisi hunisi aracılığıyla Hayek'e akar. Hayek belki devletin tehlikedeki gelenekleri korumak ve tehdit altındaki toplumsal hiyerarşiyi desteklemek için sivil topluma göz kulak olması gerektiğine dair geleneksel muhafazakârca projeyi onaylamaz.[15] Ama gerçeği kuran bilgi anlayışıyla dolaylı yoldan olsa da aynı sonuca ulaşır.[16]

Peki, Hayek'in aynı anda hem Kantçı hem de Humecu tezleri benimsemesi felsefesinde argümantal inandırıcılığı zedeleyecek bir tutarlılık krizine yol açmaz mı? Yüzeysel bir bakışla Hayek'in metodolojik kökleri nedeniyle kendi argüman dizisinde ciddi bir sorun yokmuş gibi görünür. Aslında yeni bir sistem ortaya koymadığını, yalnızca zaten kendiliğinden bir şekilde var olan klasik liberal düzenin ilkelerini daha açık bir şekile dönüştürerek tanıttığını savlar Hayek.[17] İnanmış bir Whig olarak kurucu rasyonalizm dediği şeye karşı aklın gerçek bilgeliğini korumaya çalışır. Olgusal dünyanın geçerliliğine dair içeriksel bir doğrulama içermeyen Descartesçi kurucu tarz akılla baştan sona bir

---

(14) Hayek, *The Constitution...*, s. 27.

(15) Barry, *Yeni Sağ...*, ss. 101-3 ve Gray, *Post...*, s. 44.

(16) Söylediklerimizden daha fazlasını bildiğimiz, ama bunu aktaramayacağımız şeklinde formüle edeceğimiz Hayek külliyatı rasyonalizm belli bir türü (Kıta Avrupa'sının devrimci kurucu aklı) ile çatışır. Ama aynı bağlam muhafazakâr eylemselliği olumlayan İskoç aydınlanması ile uyum halindedir. İskoç Aydınlanması için bkz. J. C Robertson, "İskoç Aydınlanması", *Blackwell'in Siyasi Düşünce Ansiklopedisi*, (Der.), David Miller, Ankara: Ümit Yayınları, 1994, ss. 412-7; Alternatif bir yorum için Atilla Yayla, *Siyasi Düşünce Sözlüğü*, Ankara: Adres Yayınları, 2004, ss. 33-36. Aydınlanma nosyonunun açılımı için bkz. Ahmet Çiğdem, *Aydınlanma Düşüncesi*, İstanbul: İletişim Yayınları, 1997.

(17) Hayek, *Studies...*, s. 149.

düzen kurulabilir olduğunu savlar.[18] Filozofumuz bu iddianın karşısında durur. Hayek kendini önce antirasyonalist, sonra da eleştirel rasyonalist olarak tanımlar.[19] Aklın sınırlarına dair Kantçı-Humecu şüpheyi de kendi konumu için bir tür felsefi savunma olarak kullanır. Ancak kendini tanımlama biçimi bir süre sonra liberalizmin kendi metodolojisindeki pürüzleri de ortaya koyacak şekilde derin bir tutarsızlığa dönüşür. Hayek Humecu bir liberaldir. İnsan amaçlarının farklı ve karmaşık olduğunu varsayar. Bu nedenle genel bir otorite tarafından ortak bir kural altında kurgulanamayacaklarını düşünür. İnsanın ne yapacağı konusunda genel-geçer bir öngörülemezlik söz konusudur. Belirsizliğin verili koşulları altında tekil akıl için tek çıkar yol geçmiş deneyimlerine güvenmek (Hayek'in pratik bilgi dediği şey) ve yaşamaya dair riski azaltmaya çalışmaktan ibarettir. Ancak Hayek aynı zamanda Kantçı bir liberaldir. Kendiliğinden düzenin ortaya koyduğu deneyimlere güvenmeyerek bireye makul bir özgürlük alanı bırakmak adına iktidarı (ekonomik ve siyasi anlamda) sınırlayıcı bir etik politik düşünce yaratır.[20] Hem koyu bir subjektivisttir, mesela emek-değer yerine fayda değerin doğruluğuna inanır ve metodolojik bireyciliğin insanı anlamanın tek geçerli yolu olduğuna hem de herkes için doğru olanı ifade etmek için keskin genellemelerle tümdengelimci bir üslup kullanır. O hem evrime güvenir hem de yeri geldiğinde evrimin sonuçlarını yadsır. Bu nedenle işverenlerin girişimci ruhunu kendiliğinden düzenin parçası sayerken, işçilerin sendikalarını bu düzenin içinde görmez. Yine benzeri şekilde evrimin liberalizmle sonuçlanmasını olağan karşılarken, insan çabasının sosyalizmle ya da sosyal devletçi bir liberalizmle sonuçlanması ihtimaline karşı oldukça tahammülsüzdür. Sonuçta denilebilir ki genel kabulleri açısından Hayek, liberal düzeni eleştirenlere karşı Humecu bir tavır takınır ve düzenin ortak aklın ürünü olduğu savlar. Ancak çoktan ken-

(18) Yayla, "*Kurucu*..., s. 96.

(19) Hayek, "*Studies*..., s. 84.

(20) Chandran Kukathas, *Hayek and Modern Liberalism*, Oxford: Clarendon Press, 1990.

diliğinden düzenin parçası olmuş bazı unsurlara (sosyal adaletçi devlet, katılımcı demokrasi) karşı Humecu pozisyonu terk ederek Kant tipi bir eleştiri setini içselleştirir.[21]

Bilgi

Aklın sınırlılığına sınırsızca güvenen ve salt akıl konusunda saltçı şüpheyle hareket eden Hayekçi ironi bilgi türleri arasında yaptığı dışlayıcı ayrımla kendi konumunu açıklığa kavuşturur. Gerçeğin görünen ve görünmeyen kısımları üzerine önyargısal, mistik ve dualist/ikici bir ontolojiden kotarılmış pratik bilgi-teorik bilgi düşüncesi eksik akıl savının açıklaması gibi durur. Özel olarak formüle edilmemiş, gelenek gibi kendiliğinden süreçlerle aktarılan, içsel ve batini olan, dışsal, görünür ve kamusal olunca, bir anlamda ifşa edilince yok olan, anlamak ile yapmak arasında eylemenin bilinç dışı farkındalılığını simgeleyen,[22] bir yönüyle fenomonolojik ve çerçeveleyici, diğer yönüyle sürelilik ile güncelin "an"larda kesişimini anlatan geçici bilgi, yerelin bilgisi "*pratiğin bilgisidir*".[23] Kalıplarla aktarılan, nasıl olduğunu bilmekten çok ne olduğunu bilmeye karşılık gelen, bilinçli bir çabayla elde edilen ve bu çaba gösterilmediği taktirde varlığından yoksun kaldığımız bilgi ise *teoriktir*. Hayek teorik bilgiyi "nasıl yapacağımızın bilgisi" dışında ve dolayısıyla açıkça ilan edilmiş kurallara göre icat edilen bir bağlam olarak değerlendirilir.[24] Teorik bilgi kendiliğinden düzenin görünür kısmını, bir anlamda yüzeyini, kabuğunu, pratik bilgi ise bu düzenin ruhunu, görünmez özünü ifade eder.

Hayek neoklasik iktisattaki genel eğilimin aksine ve Smithçi klasik geleneğe, bir anlamda ortodoks olana geri dönüşü simgelercesine genel adaleti dışlayan ekonomi politiğini pratik bilgi-

---

(21) Lawranse J. Connin, "Hayek, Liberalism, And Social Knowledge", *Canadian Journal of Political Science* 23, (2) Canada 1990, s. 311.

(22) Fleetwood, "*Hayek's*..., s. 42, Gray, "*Post*..., ss. 46-8.

(23) Oğuz, "*Hayek'in*:., s. 93-4.

(24) Hayek, "*Rules*..., ss. 43-65 ve Oğuz, "*Hayek'in*.., ss. 93-4, 98.

nin üzerine inşa etmiştir. Pratik bilgi Wittgenstein, Heiddeger ve Polanyi'de birer parçası bulunan ve yer yer yorumsamacı anlayışın kaygı ve yargılarıyla kesişen bir stili, ama daha da önemlisi Kartezyenci kesin akla muhalif bir karşı duruşu anlatır. Pratik bilgi eyledikçe anladığımızı, anladıkça içselleştirdiğimizi, içselleştirdikçe kendiliğinden olanı beslediğimizi savlar.[25] Dünya hakkındaki bilgi doğası gereği dünyanın içindedir.[26] Bireyler kaostan düzeni pratik bilgi aracılığıyla çıkarırlar. Bu bağlamda pratik bilgi kendi dışımız ile kurduğumuz ilk bağlantıdır.[27] Uygarlık geliştikçe sistemin bütünü hakkında teorik bilgi sahibi olmak daha da güçleşeceğinden pratik bilginin nispi önemi daha da artacaktır.[28] Ama bu haliyle bile pratikçi bir tanıtlama Hayek ekonomi politiğini bütün temelleri itibariyle kurmaya yeterlidir. Bahsi geçen yeterlilik, "pratik bilgi doğası gereği hesaplanamaz" ile "şeylerin değişimci doğası olası bütün hesapları alt üst eder" gibi yargılarıyla kendi kapsayıcılığına ulaşır.

Pratik bilgi nosyonuna yönelik bir dizi eleştiri gündeme getirebilir. Her şeyden önce Hayek epistemolojisi önyargı çeperleriyle sıkıca ikmal edilmiş katı bir paradigmanın ve dolayısıyla gerçeğin kaosuna kapalı kavramsal bir zeminin ürünü gibi durur. Belli özlerden hareket eder Hayek ve bu nedenle argümantal zemini özcüdür.[29] Muhafazakâr ve septik tonda "a piori"lere yaslı güçlü bir gizli gündem epistemolojiye tadını verir. "Aklın sınırlı olduğuna sınırsızca güven" ilgili düşüncenin ironisini gözler önüne serer. Ancak kavramsal inşadaki sıkıntı yalnızca önyargıların toplam içindeki ağırlığından kaynaklanmaz. Hayek'in bilgi anlayışı, bilginin elde edilmesi ve aktarılmasındaki sorunlar ile niteliğdeki benzersizlik gibi belli başlı noktalarda da sorunludur.

---

(25) Michael Polanyi, *Knowing and Being*, (Der.), M. Greene, Chicago: University of Chicago Press, 1969. ss. 152-4; Michael Polanyi, *Personal Knowledge*, Chicago: University of Chicago Press, 1968.

(26) Polanyi, "*Knowing*.. ., ss. 156-7.

(27) Hayek, "*The Sensory: An Inquiry*., s. 179.

(28) Hayek, *The Consitution*.... s. 22 ve Oğuz, "*Hayek'in*.., s. 95.

(29) Barry Hindess, *Freedom, Equality and Market*, London: Tavistock, 1987, s. 21.

ıile ve eğitim başta olmak üzere bilgi yaratımı ve aktarımının kurumsal kozası, ki bu koza aynı zamanda bireyin zamanın içinde bir varlık olduğu ve toplum tarafından yaratıldığını da gösterir, bilginin öznel mahremiyeti ve kişisel korunaklığı noktasındaki ısrarı inandırıcı olmaktan çıkarmaktadır. Kişilerin "bilinçaltı" etiketi ile nitelendirilebilecek mağaraları ve çoğu kez bu mağaraya bitişik bir şekilde işleyen nesneli kendi özelinde yeniden kurma yetenekleri onlara yaşamın bir örnekliliği karşısında nefes alma imkânı verebilir. Ancak bu imkân hiçbir biçimde modern yaşamın kuşatıcılığına karşı yalıtılmış bilgi üretimi ve depolanması şeklinde bir olanağa dönüşmemektedir. Hayekçi epistemolojinin kavramsal tutarlılığı a) bireyci yalıtılmışlığın olanaksızlığı b) deneme-yanılmacı "nasıl" bilgisinin görece önemsizliği gibi iki yapısal krizle karşı karşıyadır. Pratik bilgi kuşaktan kuşağa yazılı, sözlü ve görsel formlar aracılığıyla teorik bir şekilde aktarılır. Dolayısıyla yapmanın bilgisi sanıldığının aksine öznel çabanın zorunlu bir sonucu değildir; bize öznellik gibi görünen yaşamak bilgisi insan türünün üyeleri arasında ortaktır. Hayek'in tarih felsefesiyle karışık bilim kuramsal iddiası (uygarlık geliştikçe pratik bilginin nispi öneminin artacağı) amprik usçuluğunun geleceğine yönelik kapsayıcı ve yanıltıcı bir temenniyi ifade eder. Çünkü kamusal yaşamın sivil olanı yuttuğu, öznel benzersizliğin kapitalist tüketim araçları ile dönüştürüldüğü ve modern ve geç modern yıkıcı havanın yarattığı illüzyon aracılığıyla aklı kuşattığı yargıları gözden kaçırılmıştır. Ayrıca Hayek'in pratik bilgi nosyonu, bilginin herkese eşit miktarda dağıtıldığı ve/veya herkesin kendi bilgisini üretmede eşit miktarda olanağa sahip olduğu sanrısı üzerine kuruludur. Oysa bilgi çoğu kez iktidardır. Toplumdaki veri'li güç eşitsizlikleri bilgi üretim süreçlerini de koşullar. Bu şartlar altında pratik bilgi hiçbir zaman özerk bir gelişim zeminine sahip olamaz. Hemen her zaman eşitsizliğin fonksiyonlarından biri olmaya devam edecektir.

Sonuçta Hayek modern hayatta ve modern kapitalist hayattaki kurumsallaşmanın pratik bilgiyi yok ettiği gerçeğine duyarsız

bir kanıtlama yatağı içinde hareket eder.[30] Bu tür bir formülleştirme, "kurumsallaşma" vurgusu özelinde ekonomi tarihi içinde ayrıca açıldığında büsbütün inandırıcılığını yitirir. Çünkü pratik bilgi önemli ölçüde alışkanlığın bilgisidir; oysa piyasa yenilikçidir. Pratik bilgiye göre eylemlere çeki düzen vermek kapitalist rasyonellikle bağdaşmaz. Kaldı ki kapitalistleşme süreci pratik bilgi korunu sürekli sıcak tutan yerelliği yıkmakta, pratik ve yerel olan her şeyi ve herkesi sürekli taşan bir evrensel kaosun içine sürüklemektedir.[31] Hem açıkçası Hayek'in varsayımları üzerinden eleştirel bir yanıtlar dizisi oluşturmak, düşünürün varsayımlarına haddinden fazla değer vermek anlamına da gelebilir. Hayek bizi kapitalizmin ruhunun yerel ve içsel olduğuna inandırmaya çalışır. Oysa aksi ihtimali (kapitalist rasyonellik ile kartezyen aklın birbirlerinin devamı olduğu) kanıtlar nitelikte oldukça geniş ve kapsamlı bir düşünce oluşmuştur.

Hayek epistemolojisine yönelik nispeten içten eleştiriler pratik bilgi nosyonunun tarihsel ve ideolojik anlamı/önemi nedeniyle yetersiz kalmaktadır. Pratik bilgi bir yanda "kriz" kavramı çerçevesinde dönen kapitalizmin yetkinliği, diğer yanda "sömürü" bağlamında ifadesini bulan adalet tartışmalarında, soldan gelen eleştiriler karşısında kapitalizmin hem yetkin hem de adil olduğu savına taraf olanlarca savunulmuştur.[32] Önce emek-değer kuramı ve artı-değer teorisine karşı, artı-değer olarak ifade edilen gelirin "girişimcinin" sistemin işleyişine özel ve ayrıcalıklı katkısını karşılayan hak edilmiş bir gelir olduğu iddia edilmiştir. Bu iddianın özel mülkiyetçi düzeni korumadaki olumlu etkisi devletin girişimci olduğu sosyal devlet uygulamalarla silinince, bu sefer pratik bilgi gibi mistizmle yoğrulmuş bir bilgi anlatısı gündeme getirilmiştir. Pratik bilgi hem özel mülkiyet karşıtlarının sömürü diye adlandırdıkları emek fazlası gelirin girişimcide kalma-

(30) John O'Neill, *Piyasa*, Çev: Şen Süer Kaya, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2001, s. 229.

(31) J. Martinez-Alier, "The Merchandising of Biodiversity", *Capitalism, Nature and Socialism* 7, 1996, ss. 37-47.

(32) O'Neill, *age*, ss. 186-189.

sını olumluyor hem de devletin girişimci olamayacağını, çünkü doğası gereği pratik bilgiye sahip olamayacağını belirliyordu.[33] Demek ki kelimelere dökülmemiş bir sosyal hafıza olduğu, kural izleyen insanın gündelik edimlerinde öncelikle bu hafızadan yararlandığına dair yargı akıl aracılığıyla sosyal düzenin yeniden inşa edilemeyeceği, metodolojik açıdan bunun imkânsız olduğuna dair bir çıkarımı zorunlu kılar. Böylesi bir çıkarım ise bizi bilgiyi işlemede kapitalizmin üstünlüğü gibi bir sonuca götürür. Ona göre piyasa bir "katallaksi (catallaxy)" dir. Değerlerin özgürce bir araya getirildiği ve amaçların karşılıklı uyumunun sağlandığı kavramsal bir mekândır piyasa.[34] Bu haliyle serbest piyasa yerel bilginin sahibinden diğer kişilere aktarımında maliyeti en az olan düzendir. Çünkü bilgiyi kullanmanın en iyi yolunun herkesin kendi bilgisini piyasaya taşımasına izin vermekten geçtiğini ifade eder kapitalist bilgelik. Hayek'e göre bilgiyi koordine etmenin en rasyonel yolu, otonom bireylere verilecek özgürlüğü temel yönlendirme mekanizması olarak seçmektir.[35]

Pratik bilgi ve akıl eksikliği kompleksinden hareketle kapitalizm lehine başlıca iki yargıya ulaşılır: 1) Sömürü diye bir şey yoktur ya da tersten okursak toplumsal adalet toplumun evrimi içinde kendiliğinden sağlanır. Çünkü kendiliğinden düzen en fazla miktarda bilgiyi en az maliyetle işleyebildiği için adaleti en az sorunla ortaya çıkarabilecek güce de sahiptir. 2) Merkezi planlama bütün türev örnekleri açısından kendiliğinden süreçten daha atıl sonuçlar üretir. Çünkü planlama seçme özgürlüğünü ortadan kaldırır ve zenginliğe ulaşmamızı engeller.[36] Sonuçta Hayekçi epistemoloji kapitalizm savunusunun yedeği gibi

---

(33) İlgili çözümlemeye ışık tutacak şekilde politik iktisadın gelişimi ile ideolojik-sınıfsal duruşlar arasındaki geçişler için bkz. Gülten Kazgan, *İktisadi Düşünce veya Politik İktisadın Evrimi*, İstanbul: Remzi Yayınları, 1993, s. 28.

(34) F. A. Hayek, *Kanun, Yasama Faaliyeti ve Özgürlük*, Cilt II, (Sosyal Adalet Serabı), Ankara: İş Bankası Yayınları, 1995, s. 149.

(35) Sururi Aktaş, *Hayek'in Hukuk ve Adalet Teorisi*, Ankara: Liberte Yayınları, 2001, ss. 302-3.

(36) F. A. Hayek, *Kölelik Yolu*, Çev: Turhan Feyzioğlu/Yıldıray Arslan, Ankara: Liberte Yayınları, 2010, s. 86-7.

durur.[37] Hayek'in adalet anlayışına ve ilgili anlayışı bağlayan ekonomi politiğe rengini veren bu iki önerme sadece belli epistemolojik kabullerin zorunlu sonucu olarak değerlendirilemez. Hayek'in bilgi kuramı ile ekonomi kuramı arasındaki yapısal devamlılık, bu devamlılığı tutkallayan ontoloji ile kesinleşir. Şeylerin içeriği bilinemez Hayek'e göre.[38] Ontoloji bilinemediğinden, kavramlarının simgelediği bağlamlarının karşılığı da bulunamaz. Dolayısıyla örneğin adil fiyat diye bir şey olamaz. Ya da adil gelir dağılımı üzerinde konuşmak/anlaşmaya çalışmak metafizik yapmaktan öte bir anlam taşımaz. Hayek'in adalet karşıtı tanıtlamasını çözümlerken tekrar ele alacağımız epistemolojik-ontolojik bilinemezci anlatı hakkında söylenebilecek son açıklayıcı söz, bu argümantal dizimin aslen Hume-Kant biçimsel aklının işleyişini yansıttığıdır.[39]

İdeoloji

Hayek'in akıl karşıtı bilgi felsefesi sosyolojiye indirgenip, kabaca bir bilim kuramı haline getirildiğinde, ideoloji sorunsalı çerçevesinde değerlendireceğimiz özel/orijinal bir entelektüel stil kendiliğinden ortaya çıkmış olur. Hayek gözlem üzerine bina edilmiş mekanik bilim anlayışını reddeder.[40] Onun için bilim son kertede ideolojik bir şeydir ve genel teoriler aracılığıyla çözümlenebilir.[41] Ayrıca düşünür bir teoriye "bilimsel" etiketinin yapıştırılmasının eleştirel düşünceyi sakatlayacak derecede bozulmaya yola açtığı-

(37) O'Neill, *Piyasa*..., s. 217.

(38) Gray, *Post-Liberalizm*..., s. 46.

(39) Kant için adalet eylemin içeriğine değil, eylemin şekline yöneliktir. Benzeri bir duruş David Hume için de geçerlidir. Bu kabil bir kavramlaştırma, Hayek vb. liberal-muhafazakâr yazarlara meşruluk zemini kazandırır. Eğer adalet salt biçim ise, adil gelir dağılımı ya da adil fiyat gibi talep ya da beklentiler anlamsız olacaktır. Bu konu için bkz. Hayek, *The Consititution*..., s. 170 vd.

(40) Barry, *Yeni Sağ*..., ss. 31-4.

(41) F. A. Hayek, "Opening Address to a Conferance at Mont Pelerin", *Studies in Philosophy Politics and Economics*, Chicago: University Chicago Press, 1967, s. 123 ve Yumer, "*Hayekçi*..., s. 160.

nı, "bilimsel" ibaresinin teorileri olduğundan daha iyi gösterdiğini belirtir.[42] Hayek'teki anti-pozitivist tutum hiç şüphesiz ki liberalizm ile pozitivizm arasındaki tarihsel birlikteliği sonlandırmaya yöneliktir. Ancak bu yönlenme bir dizi yapısal krizi beraberinde getirir. Öncelikle Hayek her ne kadar "özgürlük" ile öngörülmezlik" arasındaki bağlamsal beraberliğe olumlu atıfta bulunsa da, kapitalist rasyonelliğin gereği olan "ilerleme" anlatısına bağlıdır.[43] Ayrıca anti-pozitivist duruş politik kaygılarla beslenmiş kısa erimli bir faydacılığa ve oportinist bir işlevselciliğe hizmet etmektedir. Dolayısıyla söylemsel ve yüzeyseldir. Hayek'teki ilerleme inancı bir anlamda kendiliğinden düzenin yetkinleşmeyi de ifade ettiği ve doğası gereği rasyonel olduğuna dair bir hatırlatmayı,[44] bir diğer anlamda ise, yalnızca pratik bilgisine sahip olduğumuz sosyal evrim hakkında genel bir teorik bilgiyi, dolayısıyla belirgin bir çelişkiyi anlatır.[45] Hayek etik politiğinine rengini veren genel teori yanlısı anti-olgusal anlayışın tam olarak ne işe yaradığı biri genel, diğeri özel iki sebep üzerinden açıklanabilir: Hayek, ontolojik bireyciliği ve tarih dışı gerçeklik anlayışını (liberalizmin siyasal epistemolojisini yani) tekrar canlandırmak ister.[46] Bu isteğin gerçekleşmesi önündeki en büyük engel ise, bir ucu tarihsel materyalist öğretide diğer ucu pozitivist öğretide olan "gerçekçilik" ve "nesnellik" kaygısıyla hareket eden anlamsal bloktur. Modern düşüncenin güncel serüvenini de yansıtırcasına diyalektik materyalist ve olgucu paradigmalar ilerledikçe, siyasi ve ekonomik liberalizm gerilemiştir. Hayek anti-liberal tahayyülü gözden düşürmeye çalışarak klasik liberalizmi tekrar hak ettiği o eski parlak günlerine kavuşturmayı amaçlar. Bu genel nedensellik Hayekçi anti

(42) F. A. Hayek, *The Counter Revolution of Science*, Indianapolis: Liberty Press, 1979.

(43) Gray, *Post...*, s. 51; Crespigny, "*Hayek...*, s. 65.

(44) F. A. Hayek, *Kanun, Yasama Faaliyeti ve Özgürlük*, Cilt I, (Kurallar ve Düzen), Çev: Atilla Yayla, Ankara: Türkiye İş Bankası Yayınları, 1994, s. 6.

(45) Oğuz, "*Hayek'in Pratik...*, s. 98.

(46) Hazin çöküş ibaresi liberalizmin "faşizm, nasyonel sosyalizm, milliyetçilik, devrimci marksizm, fabian sosyalizm-sosyal demokrasi" karşısındaki entelektüel geri çekilişini ifade eder. Genel bir betimleme için bkz. Ralph Racio, "Yirminci Yüzyılda Klasik Liberalizm", *Liberal Düşünce* 28, Güz 2002, s. 139.

olguculuğun ve anti nesnelciliğin bir yüzüdür.[47] Diğer yandan Hayek, siyasal tazelenmeyi de beraberinde getirecek epistemolojik tazelenmenin "liberal geleneğin kendisine yapışmış yabancı fikirlerden temizlenmesi" ve "liberalizmin sorunlara yanıt verme kapasitesinin arttırılması" gibi ikili bir gündeme sadık kalınarak,[48] dolayısıyla "yıkmayı ve yapmayı" içeren ideolojik bir çalışmayla mümkün kılınacağını düşünüyordu. Ayrıca bu düşünceyi aydınları kazanmak noktasında sonuççu ve bir o kadar da seçkinci bir eylem ajandasıyla güçlendirmiştir. Demek ki düşünürün ideolojik tutumu, eksik akıl ve pratik bilgi nosyonlarında gördüğümüzün aksine epistemolojiye ya da ontolojiye ilişkin özel kabullerden değil, tümüyle politik kaygılar ve stratejik hesaplardan kaynaklanmaktadır. Son kertede denilebilir ki Hayek, entelektüel yaşamın ideolojikleşmesiyle liberalleşmesi arasında doğrusal ve pozitif bir ilişki öngörmüştür.

KENDİLİĞİNDEN ADALET

Taxis-Kozmos Ayrımı

Hayekçi kendiliğinden düzen savunusu bu savunuyu öncelleyen bir taxis-kosmos ayrımına dayanır. Kendiliğinden düzen bireysel amaçlara yönelik çok sayıda eylemin niyetlenmemiş, planlanmamış sonuçlarını içerir. Bu anlamda kosmos tasarlanmamıştır. Tek bir merkez tarafından kontrol edilemez. Soyutlamalar yoluyla belli bir ölçüde kurallaştırılsa da tümüyle kavranamaz; insan aklının alamayacağı kadar karmaşıktır. İnsanların kendi bilinçli faaliyetlerinden oluşur. Ama özel olarak belli bir amaca yönelik değildir.[49] Hayek'in içerisinden kendiliğinden adaleti de çıkaracağı kosmos kavramlaştırması kuruluş biçiminden kaynaklanan iki önemli sorunla karşı karşıyadır. Her şeyden önce kosmos amaçla-

(47) O'Neill, *Piyasa...*, s. 75.

(48) F. A. Hayek, "The Dilemma of Specialization", *Studies in Philosophy, Politics and Economics*, Chicago: University of Chicago Press, 1967, s. 149 ve s. 194.

(49) Hayek, *Kurallar ve Düzen...*, ss. 59-60.

rını gerçekleştirmek isteyen insanların eylemleri sonucu oluşur. Peki, insanların bilinçli eylemleri ile oluşan bir düzeni tasarlanmış bir düzenden nasıl ayırt edeceğiz? Hayek tasarlanmış düzenlerin de tıpkı kendiliğinden olanlar gibi insan eylemlerine dayandığını kabul eder. Ona göre bu iki tip düzen arasındaki fark düzenin genel karakterinin tasarlanmasıyla ilgilidir. Bir yerde toplumun temel kurumları üzerine toplum mühendisliği yapılıyor ve elde edilen taslaklar toplumun organik kişiliğine dayatılıyorsa orada kendiliğinden düzenden uzaklaşılıyor demektir.[50] Tabii bu yanıt önüne koyulan kuramsal problemi aşma noktasında son derece cılız kalmaktadır. Çünkü toplum mühendisliği gibi uç bir örnekte dahi toplumu tasarlayanlar yine toplumun parçasıdır. Hayek'in bizi inandırmaya çalıştığı kurgunun aksine kimse topluma dışarıdan bir şey dayatmamaktadır. Hayek'in kendiliğinden düzen ile tasarlanmış düzen arasında kurduğu kavramsal karşıtlık Burke'un devrimci dönüşüme karşı evrimci savunmasındaki sorunla hemen hemen aynıdır. Burke Fransız Devrimini eleştirirken evrimin tarihle sınanmış aklına muhalefet eden ve toplumu yeniden/en baştan itibaren kurma niyetindeki devrimcileri topluma dışarıdan bir şeyi dayatmakla itham eder. Oysa Burke'un Fransız Devrimi üzerine yorumunda ya da Hayek'in kendiliğinden düzen kanıtlamasında görmezden geldikleri şey evrimin aklının tümüyle iktidarın aklından ibaret olmadığı, devrimci eylemin de evrim içinde bir muhalif unsur olarak en baştan itibaren var olduğu gerçeğidir. Burke-Hayek çizgisinin iddia ettiği gibi bir tümel evrimci akıl ile onu yıkmaya çalışan tekil bir devrimci akıl karşıtlığı yoktur. Diyalektiğin doğal gereğinde gerçek içinde çelişkisini de barındır. Tarihin aklı hem iktidarı hem muhalefeti içerir. Fransa da krallığı yıkan güçte bu gücün yıktığı krallıkta evrimsel tecrübenin ürünüdür. Yine benzer şekilde Hayek'in taxis dediği şey de, kosmos da aslında kosmosun birer parçasıdır. Ama Hayek tipik bir muhafazakâr olarak iktidarın aklını evrimin ortak aklı olarak gördüğü için bu iktidarın aklına yönelik eleştirileri evrimin

(50) Hayek, *age*, ss. 69-70.

dışında bir yerden kaynaklandığını göstermeye çalışır. Bu tutum ikirciklidir. Kendiliğinden düzen tasarıma dayanır, tasarlanan her şey de kendiliğindendir.

Hayekçi kendiliğinden düzen kanıtlaması yalnızca taxis-kozmos ayrımı nedeniyle sorunlu değildir. Bu kuram içinde ayrıca kendiliğinden düzenin içinin nasıl doldurulacağı ile düzenin evrilerek gelecekte alacağı hal (öngörülebilirliği) bağlamlarında bir dizi sıkıntı göze çarpar. Hayek'in kurucu rasyonalizm ile kurucu olmayan rasyonalizm arasında yaptığı ayrım oldukça keyfidir.[51] Bir düzen kendiliğinden ortaya çıkabilir, ama devamı için zamanla kendi tamlığına ulaşacak bir kurumsal desteğe ihtiyacı vardır.[52] Özellikle kapitalist toplumlarda bu durum, yani sistemi baştan sona saran araçsal rasyonellik ve araçsal rasyonellik temelinde örgütlenmiş kurumsal ağ oldukça etkindir. Dolayısıyla Hayek'in kendiliğinden düzeni hakikaten kendiliğinden bir şekilde ortaya çıksa dahi, bu ilk oluş halini bugüne herhangi bir felsefi kanıtlamayı mümkün kılmak için taşımak olanaksızdır. Kendiliğindenlik kurgusu belki bir tarihsel mit ya da açıklayıcı bir metofor olarak insanlığın geçmişine dair spekülasyonlar yapılmasında kullanılabilir. Ama bu enstrümandan Hayek'in kuramı aracılığıyla denediği üzere bugüne yönelik bağlayacı çıkarsamalar yapmak son derece ironik sonuçlar doğurur.

Kendiliğinden düzene yönelik son eleştiri seti bu düzenin öngörülebilirliği noktasıyla ilgilidir. Hayek'in evrim teorisi kaçınılmaz süreçleri ve yasaları içermez. İleriye dönük olarak tahminde bulunmaya yanaşmaz Hayek.[53] Evrimi sürekli bir şekilde en iyiyi yaratan bir mekanizma olarak anlamlandırmaktan kaçınır. Evrim ileriye dönük bir yetkinleşme aracı değildir ona göre. Evrimin geleceği geçmişinden daha iyidir diyemeyiz.[54] Peki evrimin

(51) Kukathas, "*Hayek*..., ss. 207-8.

(52) Kukathas, *Hayek*..., s. 209.

(53) Aktaş, "*Hayek'in*..., ss. 24-30.

(54) F. A. Hayek, *The Fatal Conceit, The Error of Socialism*, (Der.), W. W. Bartley, London: Routledge, 1988, ss. 26-7.

geleceği zorunlu olarak geçmişinden daha iyi değilse, neden bu önermenin tersi de aynı ölçüde geçerli değildir filozofa göre? Hayek şüpheye yer vermeyecek kadar açık bir şekilde insanlığın geçmişindeki belli bir tarihsel bağlamı (klasik liberal çağı) bütün ideolojik şartları ile birlikte insanlığın gördüğü/göreceği en üstün sistem olarak onar. Yani ona göre gelecek geçmişten daha iyidir diyemeyiz, ama geçmişin bir kısmı kesinlikle en iyidir diyebiliriz. Hayek'in hem öngörülemeyen sosyal evrimden bahsetmesi hem de klasik liberalizmin sürmesi gerektiği üzerinde ısrarcı olması felsefesi içinde derin bir tutarlılık krizine yol açar.[55] Özellikle sosyal adalete yönelik eleştirileri özelinde bu bahsi geçen tutarsızlık açık bir şekilde bir tarih felsefesi krizine dönüşür. Hayek klasik liberalizmi kendiliğinden düzenin ölçüsü haline dönüştürür. Bu haliyle liberalizm bir ideoloji ya da bir ekonomi politik-etik politik uygulamanın ne kadar kendiliğinden olduğu gösteren bir üst standartlar dizisidir. Ona göre bir tarihsel eylem içinde liberalizmden ne kadar çok şey taşırsa o kadar kendiliğinden olur, liberalizmden ne kadar uzakta ise o ölçüde kendiliğinden olmaktan çıkmıştır. Hayek'in hem evrim içinde kötüden iyiye doğru bir hiyerarşi olmadığını iddia edip hem de liberalizmi tarihsel tecrübenin en iyisi konumuna çıkartması olgusu kendiliğinden düzen kavramının belirgin biçimde belli bir ideolojinin emrinde olduğunu gözler önüne serer.

Teorinin Öncülleri

Hayek'te adalet yapay olana karşı doğal olanı betimler ve toplumsal varoluşu dışarıda bırakan "bireyci" bir bağlamı ifade eder. Terminolojisi içinde doğallıktan kastettiği "piyasa" gerçeği, yapay olan ise erdem temelli etik politik anlayış ve uygulamalardır. Sivil bencilliği anlatan eroşcu kaos Sosyal Darwinist bir hakkaniyet anlatısı ile kesişir. Ondaki piyasa mefhumu ayrıntısı itibariyle

(55) J. Lawranse Connin, "Hayek, Liberalism, And Social Knowledge", *Canadian Journal of The Political Science* 33 (2), 1990, s. 312.

anarşist bir çerçevelemeyi değil, insanların birbirlerine görünmez bir şekilde tutkallandığı mistik bir örüntüyü simgeler. Simgelerin bütünlediği epistemolojik çeper aşıldığında genel adalet düşüncesinin reddi anlamına da gelecek "kendiliğinden adalet" nosyonu birkaç formüle indirilebilir:

1) Ekonomik başarının kaynağı olan pratik bilgi girişimci tarafından ve onun varlığına içkin bir tarzda piyasaya sokulur.[56] Girişimci düzenin diğer üyelerinden farklı olmayacak bir şekilde kendi rolünün gerçekliğine karşı kısmen bilinçlidir. Oluş halindeki insan değişimi ve bir anlamda değişen olarak kendini belli bir düzeye kadar tanıyabilir, bilebilir.[57] Bir tür yarı "rüya" hali olan yaşam alışkanlıkların ördüğü kozadır. Sınırlı zamanda ve mekânda gerçeği keşfetmek anlamına gelen rekabet bu koza içinde var olabilmenin ve kendini var edebilmenin yegâne rasyonel yoludur.[58] Bu yola sadakat, hem adaleti bildiğimiz gibi yapmaya devam etme anlamında geleneğe ya da geleneksel hukuka eşitler[59] hem de sosyal devlet ile komünist devlet örneklerinin ülküselleştirdiği merkezi plancılığa yönelik alerjik bir tutumu ön plana çıkarır. Ön plana çıkma/çıkarma hali kendi kapsayıcılığına ulaştığında akılda kalan son yargı "piyasa ekonomisinin lokal bilgiyi işlediği ve bu eylemeden "dengesizlikleri dengeye dönüştüren" bir iyileşmenin çıktığı yönündedir.[60]

2) Yüzeyde "çalışma özgürlüğü", "düzenli sermaye birikimi", "serbest ticaret", basit hükümet", "yenilikçi toplumsal iklim" gibi belirteçleri aracılığıyla tanınan/tanıtılan, gerçekte ise eşitsizlik üzerine bina edilmiş kapitalist bağlam, iktisadı bilgi aktarı-

(56) Oğuz, "*Hayek'in...*", s. 97.

(57) Oğuz, *age*, ss. 95-98.

(58) F. A. Hayek, "Competition as a Discovery Procedure", *New Studies in Philosophy, Politics, Economics and the History of Ideas*, Chicago: University of Chicago Press, 1972, ss. 179-190.

(59) F. A. Hayek, "Liberal Bir Sosyal Düzenin İlkeleri", *Sosyal ve Siyasal Teori*, (Der.), Atilla Yayla, Ankara: Siyasal Yayınları, 1999, s. 176.

(60) F. A. Hayek, "The Use of Knowledge, in Society", *Individualism and Economic Order*, Chicago: Chicago University Press, 1968, ss. 50-1.

mının var olan, gerçek olan ve rasyonel olan yoludur.[61] Peki, insanlar evrimci/eşitsizlikçi kendiliğinden adaleti daha yetkin olduğuna inandıkları bir başka adalet anlatısıyla değiştiremezler mi? Hayek'e göre hem kendiliğinden adalet aşılamaz hem de aşılmaması gerekir.

Kendiliğinden adalet aşılamaz; çünkü kendi amaçlarını izleyen insanlar toplum için tek bir amaç belirlemek anlamına gelecek adaletin ilkeleri konusunda anlaşamazlar.[62] Ayrıca anlaşmalarına da gerek yoktur. Hayek kapitalist dağıtım ile ahlaki liyakat arasında olumlu bir ilişkinin olmak zorunda olmadığını belirtir.[63] İyi insanlar fakir olabilir; kötü insanlar zengin. İyi insanların fakir kalabilme ihtimali kapitalist sistemi ahlaksızlıkla itham edebilmek için yeterli bir argümana dönüşemez. Kimse adaletsizlik ya da ahlaksızlık yapmak için bilinçli bir çaba göstermez çünkü.[64] Hayek'e göre insanlar davranışlarının olası sonuçlarını eyleme geçmeden önce tam olarak bilemezler. Pratik bilgideki batinilik öngörülebilirlik konusunda bilinemezci bir durum yaratır.[65]

Adaletsizlik için bireyleri bağlayan bir sorumluluk olmadığından, onları kusurlu görmek ve kusurları giderme noktasında tedbirler almak makul değildir. Hiç kimsenin sorumlu olmadığı yerde hiç kimse kusurlu değildir kısacası. Dahası insanlar arası eşitsizliğin insanların bir kısmınca adaletsizlik olarak değerlendirilmesi çoğu kez gerçekçi bir saptama olarak görülemez. Eşitsizliğin üç olası kaynağından iki tanesi için kontrol edici ve yeniden dağıtıcı önlemler almak olanaksızdır. "Şans" ve "yetenek"

---

(61) Ralph Racio, "Yirminci Yüzyılda Klasik Liberalizm", *Liberal Düşünce* 28, Güz, 2002, s. 137.

(62) Hayek, "*Rules*..., s. 171; Hayek, "*Liberal*..., ss. 172-3; Mustafa Erdoğan, "Özgürlük, Refah, Adalet", *Sosyal ve Siyasi Teori*, (Der.), Atilla Yayla, Ankara: Siyasal Yayınları, 1999, s. 352; Ruhdan Yumer, "Hayekçi Liberalizmin Temel İlkesi", *Sosyal ve Siyasi Teori* içinde, s. 163.

(63) Kaynak tahsisi ile ahlaki liyakat arasında zorunlu bir bağlantı olmadığı/olamayacağı görüşünün modern zamanlardaki iki önemli yorumlayıcısı için bkz. F. A. Hayek, *The Constitution*..., ss. 85-102; Milton Friedman, *Kapitalizm ve Özgürlük*, Çev: D. Erberk/N. Himmetoğlu, İstanbul: Altın Yayınları, 1988, ss. 161-166.

(64) Norman P. Barry, *Welfare*, London: Open University Press, 1990, s. 144.

(65) Hayek, *The Constitution*..., s. 99.

sonuca etkiyen, ama değiştirilemez bağlamlardır. Diğer kaynak olan "çalışma" ise zaten liyakat için ana ölçüttür.[66] Kaynakların kıt olduğu bir dünyada tembellere çalışkanlar ile aynı olanaklar verilemez. Hayek, Marksistler tarafından önerilen radikal adalet betimlerini ancak bolluk varsayımında işleyebilir görür. Kaynakların kıt olduğu bir dünyada adalet adaleti sağlamak için eşitsizliği de kullanarak kapitalist düzence kendiliğinden sağlanır.

Kendiliğinden adalet aşılmamalıdır; çünkü zorunlu olarak birbirinden sorumlu olmayı gerektiren dayanışma ilkeli/ilkelce yaşamı ifade eder. Kendiliğinden adalet karşıtı bütün öneriler kabileden bozma totaliter bir ruha sahiptir.[67] Adaleti yeniden dağıtmak için toplumu insana benzetmek ve ona örgütmüş gibi davranmak gerekir. Oysa toplum sadece bireylerin toplamıdır.[68] Ayrıca uygar yaşam ortak değerler değil, ortak kurallar üzerine inşa edilmiştir. Oyunun kurallarının adil olması adalet için yeterlidir.[69] Ortak değerler etrafında anlaşmayı ülküselleştiren "yapma" alternatifin kendiliğinden adaletten daha olumlu sonuçlar doğuracağına dair hiçbir ikna edici sebep yoktur. Hatta aksine, Sovyet örneğinde acı bir şekilde tecrübe edildiği üzere, adaletin fazlasını isterken özgürlüğün çoğundan mahrum kalma ihtimali söz konusudur. İnsanları adalet konusunda anlaşmaya zorlayan bir bağlamda, adalet konusunda özgür iradeye dayanarak anlaşma olanaksız olduğundan (aslında Hayek tam demokrasiye karşı anayasal aristokrasi önerisiyle adalet konusunda demokratik yollarla anlaşma olasılığına karşı da tedbirler almıştır) devlet zor yoluyla ve belli bir iradeyi diğeri karşısında kayırarak

---

(66) Yumer, *age*, s. 168.

(67) Hayek, *Kurallar ve Düzen*..., ss. 40-1 ve s. 149; Hayek, *The Counter*..., s. 179. Her türlü sosyal adalet tanıtlamasını kabilecilik olarak değerlendiren köktenci bir değerlendirme için bkz. Ayn Rand, "Kollektif Haklar", *Sosyal Teori* içinde, ss. 325-331.

(68) Yumer, "*Hayekçi Liberalizmin*..., s. 163. Dolayısıyla yalnızca bireysel davranışlar adil ya da adil değildir diye yargılanabilir. Hayek, *Studies*.., s. 166, 171; bu argümanın Hayekçi kabuller içinde yetkin bir değerlendirmesi için bkz. Norman P. Barry, *An Introduction to Modern Political Theory*, Londra: Macmillan, 1995, s. 137 vd.

(69) Barry, *Welfare*..., ss. 90-1; Barry, *Yeni Sağ*.., s. 134; Yumer, "*Hayekçi Liberalizmin*..., s. 168.

anlaşmayı sağlayacaktır. Yapay adalet istemi devlet müdahalesiyle sonuçlanır. Devletin zor yoluyla adaleti sağlama eylemi hem kendiliğinden düzeni bozar, hem de hakkaniyete dayalı dağıtımı geriye götürür; ama en kötüsü devletin büyüyen varlığı özgürlüğü sınırlandırır.[70]

Hayek'in sosyal adalet karşıtı tavrı sosyal devlet ile piyasa ekonomisi arasındaki tartışmayı kesen özel bir güncel gündeme göre, bir anlamda pratik kaygılara prim veren bir tonda kodlanmıştır. Hayek entelektüel kariyerini sosyal adaletin yarattığı büyüye karşı, bir piyasa büyüsü yaratmak işi üzerine inşa etmiştir. Piyasaya başarılı bir şekilde müdahale edilemeyeceğini, çünkü herkese ait bilginin ancak herkezce kullanımının en ideal yol olduğunu, dolayısıyla etkinlik açısından kapitalist sistemin alternatifinin olmadığını vurgulayan Hayek, piyasaya alternatif olarak gösterilen sosyal devlet-karma ekonomi düzenini, "devletin tarafsızlığına zarar verdiği", "yanlış kaynak tahsisine yol açtığı" ve "üretim değil, tüketim odaklı bir algılama yarattığı" gerekçesiyle yerer.[71] Piyasa başarısızlığı olarak gösterilen tekellerden devlet, aşırı kar, aşırı fiyatlama ile arz-talep dengesizliğine bitişik krizlerden devlet ile birlikte sendikalar sorumludur.[72]

Anayasal Aristokrasi ve Hukuk Teorisi

Adam Smith, Davıd Hume ve Herbert Spencer'i kendiliğinden düzeni meşru etik politik zemin olarak tanımalarından dolayı "pür" liberalizmin başlıca temsilcileri sayan Hayek, bu yargısına dayanarak bir "gerçek" liberalizm, "sahte" liberalizm ayrımı yapar. Siyaset, hukuk ve ekonomi nehirlerinin ortak bir havuza

(70) Hayek, *The Consitution...*, s. 100; Brian Barry, "John Rawls and the Priority", *The Philosophy of Rawls-The Two Principles and Their Justification*, New York London: Garland, 1989, s. 144.

(71) F. A. Hayek, "The Use of Knowlenge in Society", *Individualism and Economic Order*, Chicago: University Chicago Press, 1968, s. 78; Gray, *Post...*, s. 48; Barry, *Yeni Sağ...*, s. 138; Oğuz, "*Hayek...*", ss. 100-1.

(72) Hayek, "*Liberal...*, ss. 171-181.

aktığı, "insan" denilen mefhumun modern tarihini anlatır liberalizm. Hayek liberalizmi insanın varoluşsal serüveninin keşfedilmiş bölümü olarak betimleme eğilimindedir.[73] Bu kodlama dili bir hukukun üstünlüğü nosyonu ve bir demokrasi eleştirisi ile etik politik dünyada kendi karşılığını bulur.

Hayek'in hukuk felsefesi birbirini tamamlar şekilde üç amacı/kaygıyı kollar: 1) Piyasa-devlet karşıtlığının bir özel hukuk-kamu hukuku karşıtlığı olarak algılanması,[74] 2) Adaletin geleneğe, geleneğin özel hukuka, dolayısıyla adaletin gelenek hukukuna eş sayılması,[75] 3) Yasayı icatlara değil, keşiflere konu olan bir alan olarak tanımlayarak yasama faaliyetinin politik ontolojisi gereği meşru olmaktan çıkarılması.

Her ne kadar "pazar ekonomisini" uygar yaşamın bütün sorunlarını tek başına çözecek yegâne bağlam olarak görmese de düşünür, kapitalist çerçevelemeyi diğer bütün gerçekleştirilmiş ve/veya gerçekleşmesi umulan ekonomi politik alternatiflerin üzerinde bir değerde görür.[76] Bizi burada ilgilendiren kapitalizmin alternatifsizliğine dair sanrının siyaset ve hukuk düzlemlerinde kendi simetriklerini yaratma kapasitesidir. Hayek'in hukuk teorisi geneli itibariyle kozmos-taxis ayrımının devamı niteliğindedir. Taxis hukuk alanında kendi yapay kurallar ağını yaratır. Ama ona göre yegâne meşru kural düzeni mantıksal olarak katalaksiyi koruyan ve kendiliğinden oluşan nomosçu bir düzendir.[77] Kendiliğinden hukuku tanımlarken organizmacı çağrışımlar yapan dil örneğine başvurur Hayek. Ona göre insan davranışlarının çoğu bilinçli değildir, ama yine de rasyoneldir. İnsan nasıl davranması gerektiğini bilir, fakat davranışlarını kontrol eden kuralların çoğunu bilmez. Dilbilgisi bilmeden de dili konuşabiliriz. Kural izleyebilmek için ayrıca kuralları yaratmak zorunda olduğumuz

(73) Hayek, *age*, ss. 171-2.

(74) Gray, *Post...*, s. 48.

(75) Hayek, *age*, s. 176.

(76) Bobbio, *Sağ...*, s. 13.

(77) Hayek, *Kurallar ve Düzen...*, s. 55, 143-153, 188-203.

görüşü bu nedenle gerçeği yansıtmaz. Sözlü olarak ifade edilmeyen kurallar kuralcı bilincimizin en önemli kısmını oluşturur. Adalet duygusu ise kendiliğinden kurallar düzeninin temelindeki postulayı ifade eder. Adaleti biz ayrıca ilkelerini belirlediğimiz için değil, onunla birlikte var olduğumuz, varoluşumuzun kendiliğindeliği adaleti de içerdiği için bilebiliriz.[78]

Kendiliğinden hukuk ile yapay hukuk arasındaki karşıtlık pratikte bir özel hukuk-kamu hukuku karşıtlığını ifade eder. Hayek piyasanın özel hukuk, devletin kamu hukuku gibi uzantılara sahip olduğu kanaatindedir. Dolayısıyla piyasanın devlete üstünlüğü hukuk fenomenine özel hukukun kamu hukukuna üstünlüğü şeklinde tercüme edilecektir. Kamu hukukunun güçlenmesine dair güncel eğilimin negatif özgürlükçü tınıyı zayıflattığını ve aynı zamanda Hayekçi terminoloji içinde özgünlük anlamına da gelen özgürlüğü kısıtladığını düşünür Hayek.[79] Özgürlük bütün dışsallıkların, "ama"ların, "fakat"ların sonunda geleneğin aklına, dolayısıyla kurallara, kuralların aklına uymaktır.[80]

Adaleti geleneğe indirgeyen Hayek, eşitsizliğin gelenek kozası içinde büyüdüğü ve gelecek kuşaklara aktarıldığı gerçeğini yadsır. Bu yadsıma kişilerin kendi yarattıkları geleneğe yabancılaşması anlamına da gelecek ve geleneğe dokunulmazlık payesi veren bir "insanların değil yasaların hükümeti" görüşü ile demokrasi karşıtı bir tutuma dönüşür. Ona göre demokrasi ve liberalizm birbirleriyle tümüyle örtüşen şeyler değildir. Demokrasinin zıttı otoriterizm, liberalizmin zıttı totalitarizmdir. Liberal düzeni "barış", "adalet" ve "özgürlüğün" dengeli beraberliği olarak gören Hayek, demokraside aşırıya gidilmesinin bu uyumu bozacağını belirtir.[81] Özel grupların kendi benlik çıkarlarını mecliste yasallaştırma çabalarına alet olan demokratik mekanizmalar yasa kav-

---

(78) Hayek, *Studies...*, ss. 45-6.

(79) Hayek'in negatif özgürlük bağlamına olan kurgusal yakınlığının yorumu için bkz. Yayla, "*Adalet...*, s. 332. Düşünürün kamu hukuku aleyhine kurduğu tanıtlama için bkz. Hayek, *Kurallar ve Düzen...*, s. 168.

(80) Barry, *Yeni Sağ...*, s. 36.

(81) Hayek, "*Liberal...*, ss. 172-184.

ramını oldukça geniş bir şekilde yorumlayarak adil davranışının genel kurallarını bulmaya çalışırlar.[82] Evrimin aklını yadsıyan, pratik bilginin bilgeliğinden yoksun bu anlayış önüne koyduğu amaçları gerçekleştirmek noktasında başarısızdır. Aslında evrensel akıl diye bir şeyin olmadığı, her bir yerel aklın kendisini evrensel diye tanıttığına dair epistemolojik olgu Hayekçe dikkate alınmaz. Ayrıca benlik çıkarının kendini genel irade gibi göstermesi ile liberalizmin sorunlu yapısalı arasında da bağlantı kurulmaz. Bütün bu olmayanlar yerine bir öneri ile karşımıza çıkar Hayek. *Anayasal aristokrasi* diye etiketlendirdiğimiz ve Hayek tarafından demokrasi yerine ikame edilen düzende parlamento üyeleri halk tarafından seçilmez, bu üyeler mümkünse ömür boyu görevde kalacak şekilde atanırlar ve partilere bağlı değillerdir.[83] Akil adamlar topluluğu olarak çalışan meclis bugünkü parlamentolar gibi iş görmez. Seçkin insanlar yasa yapmayı halktan gelen taleplere gelenek içinden karşılık bulmak olarak algılarlar. Bu tür bir algısallık parlamentoya dair, aynı zamanda yasamaya da dair yetkilerinin sınırını işaret eder. Yasalar yasama organından daha eski olduğu için parlamentoların görevi nomusu yaratmak olmamalıdır. Adil davranış kuralları (nomos) kişilere ne yapacaklarını değil, ne yapmayacaklarını gösterir.[84] Bu bağlamda hükümet ve meclis halkın taleplerinin nomosu aşındırmasına engel olmalı ve içeriği belli olmayan soyut kurallara, yalnızca oyunun kurallarını kesinleyen genel adalet düzenine uygun şekilde alt kurallarının belirlenmesine yardımcı olmalıdır. Kendi hakkındaki bilgiye kişinin kendisi en iyi şekilde sahip olduğundan ve hiçbir otorite hiçkimseyi onun pratik-yerel bağlamından koparararak tümüyle bilemeyeceğinden, nomusun yerini alacak türde içeriği belli olan yasalar yapmak kurucu rasyonalizmin tuzağına düşmeye ve genel adalet düzeninden uzaklaşmaya yol açar.

---

(82) Hayek, *age*, ss. 188-9.

(83) Hayek, *age*, ss. 190-1.

(84) Hayek, *Sosyal Adalet...*, ss. 62-3.

ADALET TEORİSİNİN ELEŞTİRİSİ

Kendiliğindenlik vurgusu sosyal devinimi ve dolayısıyla toplumsal çatışmayı gizleyen, çıkar kamplaşmalarını örten bir illüzyon yaratmaktadır. Hayek'in kendiliğinden adaleti de benzeri bir amaca hizmet ediyor gibi görünür. İnsanlar niye adalet istiyorlar, yoksa haksızlığa uğradıklarını mı düşünüyorlar? Peki, bu düşünce nasıl belirdi zihinlerinde? Neler yaşadılar ya da yaşıyorlar ki "sosyal adalet" bir özlem haline geldi? Bu tür bir gündem adalete dair Hayekçi tartışmada değerlendirme dışı bırakılır. Hayek kapitalist adaleti kısmen ya da tamamen dışlayan uygulamaları bir başlangıç zemini olarak ele alır. Böylesi bir ele alış aynı zamanda ilgili mefhumu -kapitalist adaleti- zamanın dışına çıkarır. Ama Hayekçi akla gölge düşüren asıl tutum zamandışı gerçeklik zemininden çok zamandışılık konusundaki seçici tavırda saklıdır. Düşünür kapitalist teorinin karşıtları konusunda zamanın içinde ve son derece gerçekçi (özellikle sosyal devletin sonuçları bağlamında),[85] ama kapitalist düzenin kendisine yönelik olarak zamanın dışında ve idealisttir. Kendiliğindenlik noktasındaki idealizm eleştirisi, tartışmanın yok saydığı meseleler kadar teorinin üzerine bina edildiği varsayımları bakımından da oldukça ilginç sonuçlara gebedir.

Hayek kendiliğinden düzeni özgür bir düzen olarak görür. Bu kapsayıcı varsayım özgürlüğün özgünlük olduğuna dair muhafazakârca bir hatırlatmayla tamamlanır.[86] Hayek kendiliğinden düzeni "özgür" sayarken, bu düzene doğmuş herkesin "eşit" derecede aklını kullanabildiğini düşünür. İlgili formül aklın başka akıllarca kontrol edildiğine dair soldan gelen itiraza metodolojisi itibariyle kapalıdır. Eşitsizlikçi bir düzende kişilerin ancak güçleri ölçüsünde özgür ve özgürlükleri ölçüsünde akıllı olduklarına dair iddiaya da. Ayrıca onun kavramsalında bu özgür olduğu varsayılan insan tekil bir gerçekliği ifade eder. Bu

(85) Fleetwood, *Hayek's*.., s. 110.

(86) Aslında özgürlükten özgünlüğü anlama muhafazakârlığın ayırt edici özelliklerinden biridir. Yorum için bkz. Tanıl Bora, "Muhafazakârlığın Değişimi ve Türk Muhafazakârlığında Bazı Yol İzleri", *Toplum ve Bilim* 74, Güz 1997, ss. 6-7; Ayferi Göze, *Siyasi Düşünceler ve Yönetimler*, İstanbul: Beta Yayınları, 1995, s. 226.

tutum bireylerin tercihlerini aslen nesnel sınırlar içinde yaptıkları, dolayısıyla tercih yapmadıklarına dair zemini de dışlar. Nesnellik karşıtı ideolojik saptama "oyunun kuralları" metoforuyla son noktasına ulaşır. Hayek kendiliğinden düzenin adil olmayan sonuçlar üretebileceği, ama kimse özel olarak düzeninin kuruluşundan sorumlu olmadığı için ve toplum üzerinde anlaşılmış herhangi bir değerin ya da bir durumun üzerinde yükselmediği için adaletsizlik iddiasına dayanarak bireylerin edimlerine kısıtlama getirilemeyeceğini belirtir. Bu noktada oyunun kurallarının biçimsel bir skala üzerinden tartılıp belirlenmesi yeterlidir.

Yalnızca oyunun kuralları adil olmalıdır diyen Hayek, bu deyişi ile iki "şeyin" üzerini örter. Bu bahsi geçen örtü aynı zamanda ilgili düşüncenin zayıf yönleri de göstermektedir. Öncelikle sadece oyunun kuralları temelinde bir biçim ahlakı toplumun farklı kesimlerinden gelen talepleri ortak bir paydada buluşturmak noktasında başarısız olacaktır. Toplumun devam edebilmesi ancak adaletin bir içerikle kendini somutlaştırması sayesinde mümkün olabilir.[87] Ayrıca oyunun kurulmasından kimsenin sorumlu olmadığı, toplumun kendi kendine kurulduğu savı insana ait gerçekliğin insanın dışında bir başlangıca dayandığı izlenimini verir. Bu izlenim yabancılaşma gibi bir sorunu gündeme getirecektir. Kaldı ki bizden bağımsız standartlar olduğu düşüncesi Hayek'in piyasaca kendiliğinden sağlandığına inandığı "birey özerkliği" için de ölümcül düzeyde tehlikelidir.[88] Oyunun dışına çıkmak toplumu terk etmek gibi ağır bir bedeli beraberinde getirdiğinden ilgili seçenek "olabilirliğe" fiilen kapalıdır, oyunun kurallarını değiştirmek olanağı ise ilgili düşüncenin karanlıkta bıraktığı diğer noktaya karşılık gelir. Hayek kendiliğinden düzeni ve bu düzenin işleyiş düzeneğini karakterize eden ekonomik-sosyal yasaları "doğa yasalar"ı katına çıkarır. Dolayısıyla ona göre oyunun dışına çıkmak olanaksız olduğu gibi oyunun kurallarını değiştirmek de olanaksızdır. Ayrıca bu tutumu (dünyayı

(87) Kukathas, "*Hayek*..., ss. 120-1.

(88) O'Neill, *Piyasa*..., s. 152.

ve toplumu değiştirmenin sınırlarını) kendisi kadar içten benimsemeyen halk yığını ile seçkin zümrelere karşı bir liberal aristokrasi kurgusu geliştirir. Oyunun kurallarını değiştirmekte ısrar edenlere giydirilmek üzere demirden bir kafes tasarlar. Bu tasarı aynı zamanda demokrasinin sınırını betimlemesi açısından da işlevseldir. Demokratik eylemselliğin sınırı güçlülerin iradesinden damıtılan ve gelenekçe desteklenen düzenin eşitsizlikçi özünün başladığı yerde söz konusu olur. Adaleti hukuka eş gören Hayek adaleti, demokrasiyi hukuka eş görmez. Hukuk bir yaratımdan çok bir keşiftir çünkü. Diğer taraftan insanların ortak değerlerde anlaşamayacağı, toplumun adalet ve barış içinde devamı noktasında ortak kurallarda anlaşmanın yeterli olduğu savı ikircikli gibi durur. Kuralların arkasında değerler, değerlerin arkasında ise çıkarlar vardır. Eğer insanoğlu kurallar üzerinde anlaşmışsa ve bu anlaşma toplum düzenine karşılık geliyorsa, değerler açısından da bu süreci öncelleyen bir anlaşmışlık içine girmeleri gerekir. Değerlerde anlaşmamış bir toplumun kurallarda anlaşmış olması ihtimali, bu toplumun üyelerinin ses çıkarmadan konuşması, alfabesi olmadan yazması ihtimallerine eş düzeyde gerçekdışıdır. Kaldı ki kurallar ya da değerlerle yönetilen bir toplumun bu iki düzeneğin her birine tek tek ya da her ikisine birlikte sahip olması asıl tartışmayı gölgelemeye yetmez. Eşitsizlikçi bir toplumda insanlar birbirilerini dışlayan çıkarlara sahipken, bu tür bir sahiplikten nasıl olup da bir anlaşma üretmişlerdir? Dahası eşitsizlikçi düzende sayısı haylice fazla olan "kaybedenler" grubu eşitsizliğin devamına olur veren bir anlaşmaya nasıl "evet" demiştir? Hayek, toplumu sözleşmeyle kurulmuş saymadığı ya da özel olarak kurulmuş saymadığı için ilgili eleştiriler onun düşüncesine nispeten dışardan yöneltiliş gibi durur. Ama "eşitsizlik", "anlaşma", "kural" kavramları teori kabulleri cinsinden yeniden formüle edildiğinde de durum değişmez. Bu tartışma bağlamında Haykeçi kurgunun temel sıkıntısı eşitsizliği geleneğe, geleneği hakkaniyete bağlayan özel formülünden kaynaklanmaktadır.

İktidarın aklını geleneğin aklı olarak gören kuramı içinde Hayek, eşitsizliği, toplumsal evrimin defalarca denenmiş ve onanmış

aklının bir ürünü sayar. Hatta yetenek ve şans odaklı metafiziğiyle evrimci akışa yönelik olası "adaletsizlik" temelli yakınmaları önlemeye/perdelemeye çalışır. Oyunun oynanma biçiminden bağımsız olarak bir sonuç adaleti değerlendirilmesi yapılamayacağı yargısı önemli ölçüde şans ve yeteneğin ussal bir değerlendirmeyi olanaksız kılacağına dair önyargıdan türemiştir.[89] Böylelikle bir anlamda eşitsizliğin adaletsizlik olmadığını da kanıtlamak ister düşünür. Oysa yetenek geliştirilebilir bir şeydir. Eğitim ve sağlık hizmetlerinin yurttaşlara tümüyle kamu tarafından parasız verilmediği ve miras hakkının olduğu bir düzende yetenekleri geliştirme noktasında bir eşitlikten bahsedilemez. Bu bahsedilemezlik herkesin yarışa eşit çizgide başlamadığı, bazıların ileriden bazı diğerlerinin geriden yarışa katıldığı; bazılarının üzerinde yükle, bazılarının ağırlıksız yarıştığı gibi bir sonucu doğurur. Bu şartlar altında her ne kadar Hayek aksini iddia etse de kapitalizm, başlangıç şartlarında ve kendini gerçekleştirme olanaklarında eşitsizlik ile olanak ve kurallardan oluşan düzeneği belirlemede eşit yönetim ve denetimden yoksunluk gibi iki asli sakatlık yüzünden ve dolayısıyla doğası gereği adaletsizçe sonuç üretir. Kaldı ki bütün bu betim felsefi gerekçelerle Hayek düşüncesine yönelik eleştirilere eklemlenmeyecek ölçüde ideolojik ve kaba bulunsa dahi, bu olasılık bizi Hayek'in yalnızca süreçleri ifade eden, ama sonuçları bağlamayan dualist adalet kavramlaştırmasının geçerliliği konusunda ikna etmez.

Hayekçi formülü hukuk dilinden kotarılmış iki kavram yardımıyla yeniden ifade ederek eleştirimizi derinleştirebiliriz. Hayek kapitalizmi bir "kusurlu sorumluluk" paradigması içinde değerlendirmektedir, oysa "kusursuz sorumluluk" gibi bir açılım adaletin özünü daha anlamlı bir şekilde ortaya koyacaktır. Kusursuz sorumluluk ile kastedilen kapitalizmin kuralları adil olsa ve hiç kimse adaletsizlikten tek tek sorumlu olmasa dahi, düzenin sorumlu olabileceği/olması gerektiğidir. "Kusurlu" olmasa dahi "kusur" vardır çünkü. Piyasanın yarattığı olumsuz sonuçlara ka-

(89) Hayek, *Sosyal Adalet...*, s. 170.

yıtsız kalınması insanlığın temel ahlak normlarının inkar edilmesi anlamına gelir. Toplumun etik politik temelde ele alınması için olumsuz sonuçlara karşı bir sorumlu ilan edilmesi ya da en azından belli ölçüde bizi anlamlı sonuçlara götürecek bir sorumluluk analizinin yapılmış olması gerekir.[90]

Düşünürün kusursuz sorumluluk karşıtı tutumu "pozitif özgürlük" bağlamına yönelik olarak fomüle edilmiş haklar-idealler ayrımıyla son noktasına ulaşır. Hayekçi biçimsel akıl negatif özgürlükleri "hak", pozitif özgürlükleri "ideal" olarak tanımlar. İdeal ile hak arasındaki ayrım bir anlamda gerçek dünya ile özlem ve beklentilerin dünyası arasındaki ayrımın tercümesinden oluşur. Demek ki devlet ya da kamu, negatif özgürlük etiketi ile anılan ve gerçekleşebilir olan hakları korumalı, insanlığın kendisi için düşlediği idealleri ise kişisel çabanın eylemselliğine bırakmalıdır. Böylesi bir argümanlaştırmanın doğasına içkin temel sıkıntısı ideallerle haklar arasında yaptığı keyfi ayrımın yüzeyselliği bir yana, hakları ideallere bağlayan değerlerin tarihsel sürekliliğini atlamasındaki anlamlı körlükte aranmalıdır. Hayek işkenceye maruz kalmamayı bir "hak", ev sahibi olmayı veya insanca şartlarda yaşamayı bir "ideal" olarak görür. Oysaki işkenceye maruz kalmama da bir zamanlar (hatta birçok ülke için bu zamanlarda da) yalnızca bir idealdi; uzun tarihsel mücadeleler ve uygarlığın ehlileşmesindeki başarı sonucu kamunun koruduğu ve toplumun onayladığı bir hak haline geldi. İdealler tarihsel savaşımlara paralel bir şekilde çıkar uzlaşmaları sonucu hak haline gelir. Herkesin ev sahibi olma hakkını sadece bir ideal sayan Hayek, sosyal adalete karşı çıkarak, kendi terminolojisi içinde "ideal" olan, ama bizim pozitif özgürlük mefhumuna dayanarak hak saydığımız olanakların, "gerçekten" hak haline gelmesine de karşı çıkmaktadır.

Son olarak "hukukun üstünlüğü" nosyonunun ideolojik arka planı üzerinde durulabilir. Özel olarak İngiliz, Fransız ve Ame-

(90) S. Mark Peacok "Hayek, Realism, and Spobtaneous Order", *Journal of The Theory of Social Behaviour* 23, 1995, s. 257.

rikan siyasalarının dönüşümü, genelde ise küreselleşen modern dünyanın siyasal devinimini anlatan liberal devletin demokratikleşmesi serüveni, bu serüveni kesen ve seçkinci çıkarların halktan gelen tepkilere karşı korunmasını bir amaç olarak gözeten anayasal bir oligarşinin inşasıyla beraber söz konusu olmuştur. Aristokrasiye karşı kurulan, ama demokratik de olmayan liberal devlet, doğal hukukçu özgürlük düşüncesi, siyasi eşitlik ideali ve serbest rekabet düzeninin içsel anarşizminden kotarılmış evrimsel bir demokratikleşme ya da demokrasi ile terbiye edilme dönemi yaşamıştır. Bu sürecin son kertesinde en yetkin örneklerine gelişmiş dünya içinde rastlanılan demokratikleşmiş liberalizm ve liberalleşmiş demokrasi bağlamları ortaya çıkmıştır. Bu iki siyasal tarz "liberal demokrasi" etiketinin ortak yapısallığı içinde eritilmiştir. İşte Hayek'in hukukla koşullanmış anayasal aristokrasi önerisi tarihselini özetlediğimiz liberal demokrasinin gittikçe bozulan bu bahsi geçen kimyasına yöneliktir. Liberalizmin belki eşit ve özgür insanlık idealleri açısından değil, ama bu ideallerin işaret ettiği sona kendiliğinden bir şekilde ve bireysel bir çabayla ulaşılacağına dair iyimser eylem pratiğinin askıya alınması açısından sosyal devletçi bir vizyonla dönüştürülmesi ve bu dönüşümün de liberal demokrat ülkelerde liberal hareketlerinin de önemli ölçüde destek verdiği bir siyasal durum içinde demokratik mekanizmalar aracılığıyla gerçekleştirmesi Hayek'i demokrasiyi reddeden muhafazakâr-gerici bir tutum içine sokmuştur. Hayek'in tavrı liberal devletin fazlasıyla demokratikleştiği ve demokratik yollarla liberalizmin tasfiye edilebileceği noktasında kaygıyla karışık bir korkunun da ifadesidir. Hayek demokratik hareket alanını sınırlayan koşullar listesiyle kati ve aşılmaz bir sınırlı demokrasi modeli önermiş ve bu önerisini demokrasinin bencil çıkarlarla sulandırıldığı noktasında bir karşı populizm eleştirisiyle güçlendirmiştir. Ancak bu yakınma iki noktada sorunludur:

1) Öncelikle demokrasiyi terbiye edeceği umulan "hukuk" özünde bir iradeyi, irade bir aklı, akıl ise bir çıkarı temsil eder. Hayek'in "gerçek" hukuk olarak övdüğü gelenek hukukunda bu temsil krizi daha belirgindir. Sorun demokrasiyi sınırlayan huku-

kun arkasındaki iradenin toplumdaki farklı çıkar seçeneklerinden hangisine özel olarak yaslı olduğu noktasında düğümlenir. Geleneğin hukuku eşitsizlikçi toplumsal düzende özel olarak eşitsizliğin devamından yana olanları koruyor ve kolluyorsa, demokrasi eşitsizlikçi bir bağlamca önceden denetleniyor/denetlenecek demektir. Tartışma bu zemin içinde yeniden kodlandığında Hayek'in demokrasi-hukuk karşıtlığı aracılığıyla demokrasiyi denetleyecek bir oligarşik çıkarlar ve değerler bütünü oluşturmaya çalıştığı görülür. Tabii işin ilginç yanı demokrasiye karşı gelenek hukukunu ön plana çıkaran Hayekçi önerinin hem kendi tutarlılığı hem de teorinin kapitalizmle tutarlığı açısından içine düştüğü sıkıntılı durumdur. Hayek bireyci ahlaka karşı çıkan sosyal adaletçi siyaseti kabileci kolektivizmi içselleştirdiği için eleştirir. Bireyin moral özerkliği karşısında geleneğin kapsayıcı tahakkümüne öncelik tanınması özgürlüğü ortadan kaldıracaktır. Geleneği yeterince özgürlükçü olmadığı için eleştiren Hayek, geçmişten geleceğe deneyimle evrilen gelenek hukukunu övmekten ise kaçınmaz. Hatta gelenek hukukundan sapılmasının mümkün olan tek özgürlük ihtimalini de ortadan kaldıracağını düşünür. Bu durumda bir ikilemle karşı kalırız. Eğer gelenek gerçekten özgürlükçü ise kolektif ahlak bu özgürlükçü geleneğin neden bir parçası olarak görülmez? Evrim hiç de özgürlükçü değilse neden demokratik yasama faaliyetine karşı kendiliğinden düzen ön plana çıkarılır? Ayrıca kapitalizmin daha genel ve daha somut yasalar uğruna *Common Law* gibi evrimci hukuk yapma biçimlerini parçaladığı ve parlamentoları ön plana çıkardığı görülmektedir. Kapitalizmin hukukun yerel bilgi aracılığıyla kendiliğinden bir şekilde oluşumuna karşı yasamacı zihniyete verdiği açık destek Hayekçi savların tarihsel geçerliliğini azaltmaktadır.

2) Hayek demokrasi karşıtlığını formüle ederken demokrasiyi bencil benlik çıkarının sorunsuzca yansıdığı bir ayna olarak tarif eder. Bu ayna kırılmalıdır ona göre. Ancak bu eleştiri demokrasinin niye benlik çıkarına alet olduğu ve yurttaşların neden tikel ya da tekil bencilliklerini kamuya mal etmeye çalıştıkları noktasında suskundur. Kişilere kendi çıkarlarını en çoklama iznini veren ve bir şekilde kamusal çıkarın da böylesi bir bencil hazcılıkla birlikte bu-

lunabileceğini salık veren kapitalizm (iktisadi liberalizm) ile sivil-siyasi, özel-kamusal gibi ayrımlarla dayalı mekanik (siyasi liberalizm) bencilliğin yurttaşlığı perdeleyen bir algılama biçimi olarak kurumsallaşmasına yardım etmektedir. Ancak demokrasi sorunsalında "neden" yerine geçen tartışmalı liberal ayrımlara ve kapitalist bencilliğe karşı olmayan Hayek, bu nedenlerin sonucunda oluşan yozlaşmış demokrasiye karşı çıkmaktadır. Tutum ikirciklidir.

HAYEK KURAMI ÜZERİNE

Hayek'çi ekonomi politiğin eleştirisine geçmeden önce bu bölüme dair söylenmesi gereken son söz düşünürün siyasal skaladaki yerine ilişkindir. Hayek'in temeli klasik liberal ilkeler olan ideolojik postulası[91] modern ihtiyaçlara yönelik bir eylem ve söylem düzeyini, aynı zamanda Yeni Sağın kapsamlı bir savunmasını ifade eder. Hayek liberalizmin evrimci-gelenekçi çizgisinin[92] son dönem temsilcilerinden biri ve kapitalizmin yaşlanarak kaybettiği anarşist yönüne karşı kazandığı muhafazakârlığın tescil edici kişiliğidir. İzleyicisi olduğu Von Mises'in piyasa fetişizmi tonundaki görüşlerini etik politik ve ekonomi politik zeminlerde işlemiş,[93] Viyana, Londra ve Chicago'daki önemli ölçüde sağcı rezervler ile palazlanan liberal uyanışın hizmetine vermiştir.

---

(91) Yeni sağ için bu postula "bireycilik", "serbest piyasa" ve "sınırlı devlet"den toplamdır. Yorum için bkz. Desmond S. King, *The New Right Politics, Markets and Citizenship*, Londra: Macmillan, 1987, s. 205. Yeni Sağ için ayrıca bkz. Ahmet Helvacı, "Muhafazakâr Duruştan Demokrat Tavra Anakronik Bir Yolculuk", *Muhafazakâr Düşünce* 2, Güz 2004, s. 197.

(92) Atilla Yayla, *Siyaset Teorisine Giriş*, Ankara: Siyasal Yayınları, 1998, s. 23.

(93) Mises ile Hayek arasındaki temel bağlantı planlama karşıtı düşünce noktasındadır. Bkz. Gray, *age*, s. 48. Ancak daha genel bir perspektifle olaya baktığımızda Mises'in Sosyalizm kitabı (L. V. Mises, *Socialism: An Economic and Sociological Study*, Indianapolis: Liberty Press, 1981) liberal düşüncenin sosyalizm karşısında tutunmasını sağlamıştır. Hayek hem kendi özel tarihi için, hem de liberal uyanışın tarihi açısından Mises'i milat olarak görür. Tabii ikili arasında Avusturya İktisat Okulu üzerinden de bağlantı kurmak mümkündür. Avusturya okulunun ve bu gelenek içinde Mises ile Hayek'in pozisyonlarının yeni sağcı bir değerlendirmesi için bkz. Israel M. Kirzner, "Austrian Scholl of Economics", *The New Palgrave Dictionary of Economics*, (Der.), John Eatwell, ve diğerleri, London: Macmillan, 1987, ss. 145-151.

Liberal ideolojinin iç gerilimi üzerine çözümleme yapmak ya da liberalizm ile muhafazakârlık arasındaki kavramsal örtüşme ve ayrılıklara atıfta bulunmak hem bu bölümün üzerine bina olunan kavramsal evrenini hem de sonuca dair sınırlı gündemi aşar. Ama yine de Hayek'in ideolojik duruşu betimlenmelidir. Her ne kadar kendisi aksini ilan etse de,[94] düşünürün liberal olmadığı ya da yeterince liberal olmadığı ve hatta liberteyan ilke özelinde muhafazakâr olduğu iddia edilebilir.[95] Liberal düzeni katı kuralları-dogmaları olmayan, yalnızca kendiliğinden işleyenlere ait bir bağlam olarak tanıtır Hayek.[96] Bu bahsi geçen düzen daha çok özel mülkiyete ve piyasa ekonomisine indirgenebilir. Ama Hayek "kendiliğinden" olanı örgütlenmiş olanın zıttı anlamında ve olabilecek en kapsayıcı konumda temellendirir. Ancak bu tanımda yeterince ısrarcı olmaz. "Kendiliğinden" olanın ayrıca "ne" olduğu noktasında açıklayıcı bir etik politik ve bir ekonomi politik geliştirmemiştir çünkü. Sonuçta "kendiliğinden" adaleti de içeren kendiliğinden düzenin "gerçekte" olup olmadığına dair ontolojik tartışma bir yana, Hayek'in kabulleri üzerinden "kendiliğindenliği" bir varoluş durumu olarak varsaysak bile, onun altını doldurmakta zorlanacağızdır. Kendiliğinden olanı böyle olmayandan ayırt etmek, epistemolojik bir nesnellikte asla kendini usa vuramayacak bir keyfiliğe yol açacaktır. Burada ayrıntılı bir şekilde çözümlemesi yapılan Hayek düşüncesi özünü oluşturan iddianın metafizikliği yüzünden seçici, keyfi standartlar ve ayrımlar toplamı gibi durur. Özel hukukun neden kendiliğinden olup da, kamu hukukunun yapma olduğu vb. tercihler bizim için ancak bir önyargının zemininde anlamlı görülecektir. Hayek bireyin hareket alanının kısıtlanmasının giderek bütün yaşamı kuşattığı ve toplumun otoriterleştiği görüşünü ve dolayısıyla ekonomiye dokunulmamasına dair "bırakın yapsınlar"cı bir kanıtlamayı içtenlikle benimser.[97] Böylesi bir yargı kendiliğindenlik üzerine

---

(94) Hayek, *The Constitution*..., ss. 397-411.

(95) Racio, "*Yirminci Yüzyıl*..., s. 97; Barry, *Yeni Sağ*..., ss. 96-7.

(96) Hayek, "*Liberal*.., s. 13.

(97) Hayek, *age*, s. 158.

yansıtıldığında, "bırakın yapsınlar" doğal ve bu felsefenin alternatifi yapay olur.[98] Kaldı ki sorun salt seçici bir kendiliğinden adalet okuması noktasıyla sınırlı değildir. Hayekçi formülleştirme hem liberalizmin hem de muhafazakârlığın tarihsel yükünü üzerine alır. Muhafazakârlığın radikal devinime duyarsızlığı, liberalizmin anarşi-düzen ve baskı-özgürlük karşıtlıklarını çözme biçimi birer sorun olarak Hayekçi kavramlaştırmaya yansır.[99] Bundan bize kalan ise, önemli ölçüde ihtiraslı bir kişiliğin yoğun çabasıyla birleştirilmiş sezgici bir epistemeden muhafazakâr bir politiğe bir dizi yargı, önyargı ve kanıdır.

(98) Edward Macnall Burns, *Çağdaş Siyasal Düşünceler, 1850-1950*, Çev: Alaeddin Şenel, Ankara: Birey ve Toplum Yayınları, 1984, ss. 297-8.

(99) Liberal düzenin çelişkileri için bkz. Norberto Bobbio, *Thomas Hobbes and Natural Law Traditon*, Chicago: Universtiy of Chicago Press, 1993, s. 29 vd.

IV. BÖLÜM

NOZİCK VE ANARŞİZM: LİBERAL ÖĞRETİDE ŞİRKET DEVLET ADALETİ

"Fikirlerimiz gözlüklerimizdir."
Alain

Tartışmamızın son önemli gündem maddesi Nozick'in *Anarşi, Devlet ve Ütopya* eserinde anlatmış olduğu hikâyedir. Bu anlatı çalışma içinde sağ liberal adalet diye etiketlendiren bir kavramlaştırma biçiminin oldukça popüler bir örneği, aynı zamanda Locke ile Hobbes arasında gidip gelen felsefesi ile oldukça özgün bir siyaset felsefesi dizinidir. Nozick'in, devlet kuramı, hukuk felsefesi ve ekonomi politikten çözümleme yapmak üzere aldığı sorunları hakkıyla çözdüğü ve liberal siyaset felsefesini eski bildik arızalardan arındırarak yeniden kurduğu söylenemez. Ama yine de özgürlük, adalet ve eşitliğin tartışmalı doğalarına dair uslama biçimi oldukça göz doldurucudur ve okuyucuya seyir zevki verir. Bölümde Nozick'in ele aldığı sorunlar tek tek incelenmeyecektir. Daha çok bu yazıda, yeni bir ekonomi politik arayışı temsil eden Nozick'in felsefi düşüncesinde özgürlük sorunu-siyasi toplum ilişkisi tartışılacaktır. Geç modern zamanların liberalizminde toparlayıcı etki yapan düşünürlerden biri olarak Nozick'in özel bir şekilde tartışmanın merkezine oturtulması, Nozick çözümlemelerindeki kavramsal savrukluğu önlemeye yönelik bir girişim olarak da değerlendirilebilir. Dile getirilecek iddia düşünürün yeni sağı besleyen adalet kavramlaştırmasında siyasi toplumu ekono-

mi toplumu lehine ilga ettiği yönünde olacaktır. Bu süreç aynı zamanda tersine çevrilmiş Hobbesçu bir söylemi de içerir. Çalışma kendi ayrıntısını yarattığında, okuyucuya, şirket-devlet çevresinde dönen siyaset felsefesinin kavramsal arızaları da gösterilmiş olacaktır. Kanımca bahsi geçen sorunlar dört grup içinde incelenebilir: 1) Şirket-devlet kapitalist, ama pek de liberal olmayan bir projedir. Bu yargı bizi Nozick üzerinden liberalizm içindeki iç gerilimleri sorgulamaya götürebilir. 2) Kuramdaki anarşist yön iyimser bir yorumla retoriksel, kötümser bir bakışın süzgecinde ise anarşizm karşıtıdır. Nozick anarşizmi şirket Leviantan'ına razı olmamızı sağlamak için eklektik bir şekilde kullanmıştır. 3) Adaletin kavramlaştırılma biçimi hem kendi içinde hem de bir bütün olarak kuramın geriye kalanı ile çelişkilidir. 4) Adalet ile özgürlük arasında kurulan koşutluk ise her iki kavramın içinin boşaltılması pahasına elde edilmiş gibi durur.

ANARŞİZM VERSUS REALİZM

Nozick'in biçimsel akla ve adalete dair liberal kanıtlaması ile anarşist geleneğin kabulleri arasında kavramsal düzeyde birtakım kesişimler söz konusudur. Her şeyden önce Nozickçi nosyon siyasal tadını önemli ölçüde radikal bireyci kimyasının özgünlüğünden alır.[1] Anarşist bireycilik *baskı-özgürlük* ile *anarşi-düzen* ikilemleri arasında gidip gelen liberal siyaset felsefesinin ontolojik önkabulünü karakterize eder. Liberal siyaset felsefesi iktidarın iyilik kapasitesine yönelik şüpheci eğilimleri yansıtır.[2] Bu eğilimler tiranlığın kamusal biçimlerine muhalif siyasal ilgiyi uyaran ve bir anlamda iktidarın "yoldan çıkmasına" karşı şüpheci bir tutumu meşrulaştıran bütün pratiklerin olası başlangıç noktası olduğu kadar, Nozick örneğinde de bir kez daha ortaya çıkacağı üzere toplumsal adaletin

(1) Arnhart, *age*, s. 414.

(2) Bobbio, *Sağ*..., s. 29; Barber, *age*, s. 43; R. M. Hartwell, "Bir Liberalin Eğitimi", *Sosyal ve Siyasi Teori*, (Der.), Atilla Yayla, Ankara: Siyasal Yayınları, 1999, s. 304.

kamusal biçimlerine karşı inatçı bir engel olarak da işlev görür.[3] Nozick'e göre tekil insan özerklik/özgürlük araçları yardımıyla kendi varoluşunu belirleyen toplumsal gerçeğin nihai başlangıç noktasıdır.[4] Genel bir menfaat yoktur; tek tek bireylerin menfaatleri vardır. Bu nedenle bireyler yaşamlarında elde ettikleri kazanımlardan dolayı topluma karşı borçlu değillerdir.[5] Bu noktadan sapılması her zaman meşrulaştırılma ihtiyacı olan, aksi kanıtlanıncaya kadar haksız olan siyasetleri gerekli kılar. Nozick'in liberal anarşizmi bir telos olarak özümsemesi, bireyin ahlakın kaynağı olduğu, öznel bilincin dokunulmaz özerkliği ve benzersiz değeri noktalarında kendi yetkinliğine ulaşır. Ancak bu betim aynı zamanda anarşizmin realizm adına terk edilmesinin yolunu açacak ve teoriye kuramsal rengini verecek bir ayrışmanın da başlangıcıdır. Nozick siyasal kozmosu çatışmadan arınmış bir bağlam olarak gören anarşist romantizme katılmaz. Ayrıca düşünür anarşistçe duygudaşlığın gereği olan, insanı akıl ile özgürlüğün kesiştiği bir çizgide "toplumsal ahlakın" ve "ahlaklı öz yönetimin" taşıyıcısı olarak gören iyimser kutsamayla da ilgilenmez.[6] Nozick'in anarşizmden realizme terfi etmesi baskıya karşı özgürlüğü savunan liberalizmin anarşiye karşı düzeni savunan liberalizmle, bir anlamda Locke'un ruhunun Hobbes'un ruhuyla yer değiştirmesidir.[7]

Bireyci Realizm

Atomize olmuş gerçeklik anlayışını ülküselleştiren bireycilik, bağlamın geneli ve ayrıca Nozick'in ütopyası özelinde bir dizi etik politik gerilimi beraberinde getirir. Öncelikle bireyci algı insanlar arası duygusal birliğin parçalanmasına ve bu tür bir yıkımın tü-

(3) Barber, *age*, s. 40.

(4) Robert Nozick, *Anarşi, Devlet ve Ütopya*, Çev: A. Demirci, İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2000, s. 223.

(5) Nozick, *age*, s. 66, 138.

(6) Anarşizmin etik politik kabullerinin yetkin bir araştırması için bkz. George Crowder, *Klasik Anarşizm*, Çev: Sinan Altınparmak, Ankara: Öteki Yayınları, 1999, ss. 15-43.

(7) Charles K. Rowley, "Klasik Liberalizmde Yaşayan ve Ölen Nedir?", *Liberal Düşünce* 8, 1997, s. 69.

rev sonuçları olarak *yabancılaşma* ve *yalnızlaşmaya* yol açar. Nozick birçok liberal kuramcının aksine salt bireyciliğin yaratacağı siyasal psikolojik gerilimi dindirme konusunda isteksizdir.[8] Köktenci bireyci tını tekil adaletten tümel adalete doğru, bir anlamda anarşiden liberalizme geçerken teoride betimlenen sürecin arka planı olarak işlev görür. Bu iş görme, güvenliği ve adaleti sağlayan Nozickçi *şirketlerin* yanlız ve küçük insanları olası bir toplumsal bunalım sırasında kandırması ihtimaline karşı ilgisizdir. Teorinin inşası sırasında atlanılan sadece totalitarizm ile liberalizm arasındaki varlığı muhtemel yapısal devamlılık değil,[9] aynı zamanda daha içten bir duyarlılığın ürünü olarak tabii, Weber'ce dile getirilen ve Frankfurt Okulu üyelerince rafine hale getirilen bireyci kapitalist ussallığın birey bilincinde kendini kaybetme ile sonuçlanabileceği tezidir.[10]

Nozick düşüncesi bireyi kendini yönetmeye ehil ve özgür bir varlık olarak betimleme eğilimi içindedir. Bu eğilim bireyin özgür iradesini kullanması önündeki yapısal kısıtları, bu kısıtları aşma yolundaki tarihsel mücadeleyi ve en önemlisi özgür olduğu varsayılan iradenin güncel problemini (sömürü sorununu) gündemden düşürür. Nozick etik politiği kötülüğü zorlama ile görünür hale gelen biçimsel bir baskı olarak ele alır. Zorlama özgür iradenin ortaya çıkışını olanaksız hale getirir. Bu argümantal dizin tersinden okunduğunda, açık bir zorlamanın olmadığı yerde adil ve özgürlükçü ideal düzenin *kendiliğinden* sağlanmış olduğu/olacağı doğal olgusuna ulaşılır.[11]

Nozickçi ütopyanın kurucu aklı bireyci realizm, kendi doğasına içkin parçalar arasındaki kan uyuşmazlığı nedeniyle daha

---

(8) Nozick "Anarşi, Devlet ve Ütopya"dan sonra radikal bireyci felsefi tutumunu önemli ölçüde yumuşatmıştır. Dolayısıyla düşünürü bağlayan "bireyci" etiketi önemli ölçüde makalenin temel tezlerini incelediği yeni sağcı anarşi çalışması bağlamında anlamlıdır. Nozick'teki değişimi betimlemek noktasında bkz. Robert Nozick, The *Examined Life*, New York: Simon & Schuster, 1990.

(9) Simon Tormey, *Totalitarizm*, Çev: Abdullah Yılmaz, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 1992, s. 102; Barber, *age.* s. 141.

(10) Wellmer, "*Reason*..., ss. 35-6.

(11) Gray, *Post*..., ss. 18-9.

çok kapitalist egemenliğin güçlenmesine yardımcı olan bir zemini mümkün kılar. Şöyle ki anarşizm iktidarın her türlüsünü reddeder, ama aynı zamanda toplumu bireylerden ibaret gören ideolojik kabulü sayesinde insanlar arası eşitsizliği sürdürme noktasında, bireyleri ya da grupları her türlü "otorite" desteğinden yoksun bırakır. Sonuçta kapitalist sivil toplumundaki süregelen sömürü ilişkileri kendilerini "yeniden" üretecek fırsatlardan da yoksun kalırlar. Ancak "salt özgürlükçü anarşiye karşı realist devletçi tavrın" sözcülüğünü yapan Nozickçi tanıtlama,[12] hem devlet benzeri bir egemenliği hem de bu egemenlikle birlikte yaşayacak/yaşamaya mahkûm bireyleri öngördüğünden, bireylerin hem türlerince sömürülmesinin sivil olanaklarını, bu olanakları kullanma hevesindekilere sürekli biçimde açık tutar. Sorun katı bireyciliğin realist iktidar ile yan yana getirilmesindeki ikircikli tutumdan çok, böylesi bir beraberliğin siyasi topluma yüklenmiş erdem ve görevlerden bağışık tutulmasındaki sakıncalı tamamlamadan kaynaklanır. Nozick'in devleti bir şirket-devlettir. *Şirket-devlet*'in devlet kısmı, ilgili bağlam ile toplumun tümelliği arasındaki bağlantıyı, şirket kısmı ise bu bağlanmanın tabi olduğu aklı (fayda-maliyet ölçüsünde araçsal akıl) karakterize eder.[13] Sonuç itibariye geldiğimiz nokta tiranlığın kıyısında bir ekonomi politiktir. Bireyleri devletle baş başa bırakmanın yaratacağı/yarattığı tehlike, bireyleri onlara yurttaş gibi değil de, müşteri gibi davranan ve alternatifi olmayan bir güvenlik şirketiyle baş başa bırakmanın yaratacağı tehlikenin yanında önemsiz kalır. Çünkü ikinci ihtimal (aynı zamanda Nozickçi teori) devletin denetlenmesine dair bütün siyasal ve ahlaksal kural ve değerleri devre dışı bırakır. Nozick'in minimal devletinde devleti sınırlamada kullanılabilecek ve klasik liberalizm tarafından benimsenmiş hiçbir önemli enstrümana yer verilmemiştir. Devletin kişileri belli bir ilkeye göre kısıtlaması ya da zorlamasını

(12) Frederic C. Young, "Nozick and the Individualist Anarchist", *Equality and Liberty: Analyzing Rawls and Nozick*, (Der.), J. A. Corlett, New York: St. Martin's Press, 1991, ss. 268-9.

(13) Nozick, *Anarişi...*, ss. 57-9.

önleyecek hiçbir tedbir yoktur.[14] Kendisini sınırlayan mekanizmaların yokluğunda minimal devletin "neden" ve "nasıl" sınırlı olmaya devam edeceği sorusu yanıtsız bırakılmıştır.[15] Son kertede Nozick'in devlet yerine düşündüğü şirket-devlet ekonomik bir kurumdur. Ekonomi içinde bir kurum olmanın getirdiği ayrıcalığa dayanarak sadece ekonomin yasalarına tabidir. Sadece ekonominin yasalarına dair bu tanıtlama kamu hizmetlerinin özelleştirilmesini savunan Yeni Sağcı Friedman anlayışının da, güvenlik ve adalet için sivil topluma dışsal siyasi bir toplumun kurulması gerektiğine dair Lockeçu çizginin de ötesindedir.[16] Nozick, Hobbes'un gölgesinde modern zamanların Leviathan'ını yaratmıştır.

Doğa Durumdan Çıkış ve Şirket Leviathan'ı

Piyasa kurumlarını inanç nesnesi düzeyinde ve siyasi rasyonalizmin söylem olanakları çerçevesinde kutsayan Nozickçi paradigma klasik liberalizmin önermeleri ile Yeni Sağın ihtiyaçlarının kesişimini ifade eder.[17] Bu kesişim teorinin kendi sorunsalını ortaya koymasından, siyasi toplumun ya da Nozick'in "şirket" dediği adalet sağlayıcıların belirlemesine kadar ki serüveni içinde, özgürlük ile mülkiyeti doğal hukuk ve doğa durumu kavramlaştırmalarından damıtan "sahiplenici bireyciliğin"[18] kulvarında gelişir. Liberalizm üzerine ilgiyi verimlilik odaklı ekonomi anlatılarından, insan hakları ve liberalizmin ontolojik haklılığı so-

---

(14) Geoffrey Sampson, "Liberalism and Nozick's Minimal State", *Mind, New Series* 87, No: 345, 1978, s. 96.

(15) Mustafa Erdoğan, "Robert Nozick'in Ardından", *Liberal Düşünce* 27, 2002, s 101.

(16) Köker, *Demokrasi...*, s. 107.

(17) Gray, *Post...*, s. 2, 3, 8, 44.

(18) Sahiplenici bireycilik Macpherson tarafından formüle edildiği şekliyle, "liberalizmin felsefesinin 17. yüzyıldaki başlangıcından itibaren, bireyin kendi kişiliğinin sahibi olmakla insan olduğunu, insanın özünün başkalarıyla kendi öz çıkarları doğrultusundaki sözleşmelerle kurulmuş ilişkiler dışındaki ilişkilere girmeme özgürlüğü olduğunu ve toplumun da, aslında bu özgür bireyler arasındaki bir dizi piyasa ilişkilerinden oluştuğunu varsayan" ideolojik kavramlaştırmanın genel adıdır. Bkz. C. B. Macpherson, *Demokrasinin Gerçek Dünyası*, Çev: Levent Köker, Ankara: Birey ve Toplum Yayınları, 1984, ss. 99-100.

runsalına taşıyan bir kanıtlamadır düşünürün anlatısı.[19] Genel kuram refah devleti tartışmasına indirgendiğinde durum daha da açık hale gelir. Nozick sosyal devlete yönelik ekonomik rasyonalite çıkışlı bütün eleştirileri destekler. Ancak sosyal devletin ana sorunu kişisel haklardır yine de.

Nozickçi ideoloji yalnızca *siyasi rasyonalizm* ve *mülkiyetin doğal hukukçu savunusu* noktalarında değil, aynı zamanda *tarih dışı tarih felsefesi*, gerçekliğin kaynağı olarak *emek ve emek - değer teorisi* nosyonları açısında da Lockçu parçacıklar taşır.[20] Ancak doğa durumu ve doğal insanın betimlenmesine dair satırlardan itibaren katı bireyci, koyu bencil liberalizmin karanlık yüzü (Hobbes'un gölgesi) teorinin üzerinde büyümeye başlar. Nozick'in insanı "saldırıya uğramaya hazır bir saldırgan, hakkına tecavüz edilmesine razı bir tecavüzcü ve aldatılmaya hazır bir pazarlıkçıdır."[21] Başkası için var olmayan bu hedonist insan, Nozickçi doğa durumunda soğuk aklın ve sıcak terörün dehşetli gerçekliliği ile birlikte çıkar karşımıza. Anarşizmin bu derece olumsuzca betimlenmesi, teorinin anarşiden kurtulmak için önümüze koyduğu önerileri kendiliğinden meşru kılmaya yönelik bir hilesi gibi durur. Bahsi geçen kurnazlık *Leviathan* ile *Terör* karşıtlığının güncele tercümesidir. Leviathan'ı siyasal kurumsal bir zemin içinde kurgulayan Hobbes'a, devin pekâlâ ekonomik formda olabileceği yönünde bir hatırlatmadır düşünürün *Devlet, Anarşi ve Ütopya*"da betimlediği tez. Nozick'in şirket-devleti doğa durumundan çıkışın anahtarı olarak "öcü" anarşiden kaçan insanlığın sığındığı zamane canavarı simgeler.

Birbirini tamamlar katmanlar halinde Lockçu ve Hobbesçu parçalar içeren Nozick felsefesinde sözleşmeci siyaset felsefesi geleneğiyle bağdaşmayan yönlerde bulunur. Örneğin kişisel haklar bir sözleşmenin, hesaplaşmanın ya da uzlaşmanın ürünü değildir.

---

(19) Atilla Yayla, *Liberalizm*, Ankara: Liberte Yayınları, 2000, s. 9.

(20) Yayla, *age*, s. 35; S. B. Drury, "Locke and Nozick on Property", *Political Studies* 40, (1), 1982, s. 31.

(21) Barber, *age*, s. 125.

Kişisel haklar en baştan beri "doğal olarak" vardır. Hakların uygarlıkla birlikte, siyasi toplum sayesinde ortaya çıktığı tezine katılmaz Nozick. Tabii bu katılmama hali ileride göreceğimiz üzere liberal hak teorisinin bildik sorunlarının kuram içinde kendini tekrarlamasına yol açar.

Şirket-devlet teorisi kendini teori içinde birbirine paralel gelişen iki zemin üzerinden açar. Nozick hem negatif özgürlük/negatif adaleti nüve olarak benimsemiş minimal devlet anlayışını savunur hem de bu savunuyu eş zamanlı bir şekilde kurgusal bir siyaset felsefesi ve içsel bir ekonomi politikle desteklemeye çalışır. Siyasal rasyonalizm tadında ve dolayısıyla biçimsel aklın emrinde, teoriyi tartışma götürür öncüllere dayandırarak, savının doğruluğunu teori öncesi zeminlerden kotarmaya çalışan bu yöntem,[22] liberal kabullerin yarattığı ontolojik güvensizliği, liberal teorinin yapay gerçekliği içinde aşmaya dair sorunlu bir kavramlaştırma stilini ifade eder. Bu tür bir yöntemin ardında tarihi liberalizmin tarihine koşut Kartezyenci-Descartesçı kesincilik özlemi ile başlangıç durumuna atıfta bulunarak ilerleme eğilimi içindeki Kantçı tipte bir yapı-kuruculuk vardır.[23] Siyasal rasyonalizmin kavramsal dili, orijinal fenomeni *legolaştırılmış* bir soyutlama alanına tıkarak, eleştirel düşünceyi kısır bir döngü içene hapseder. Liberal teorileştirme zihniyeti Nozick teorisinde de bir kez daha kanıtlandığı üzere zamanın ve mekânın dışında nesneler ve özneler koleksiyonu gibidir.[24] Liberal teoriler aracılığıyla özneler ve nesneler gerçek bağlamlarından koparılır. O halde Nozick düşüncesini çağdaşı Rawls ile birlikte, liberalizmin geleneksel sıkıntıları ile uyumlu bir şekilde biçimsel akılcılığın temsilcisi olarak görebiliriz.[25] Her ikisinde de sosyal sorunlar

(22) Gray, *Post..*, s. 3.

(23) Kant yapı kuruculuğun Kant yapı kurucu Rawls'a ait yetkin bir betimlemesi için bkz. John Rawls, "Kantian Constructivism in Moral Theory", *Journal of Philosophy* 77, 1980, ss. 513-519.

(24) Alasdair MacIntyre, *Erdem Peşinde*, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2001, s. 147.

(25) John Hart Ely, *Democracy and Distrust*, Cambridge, Mass: Harvard University Press, 1980, s. 45.

siyasal düşünceye dışsal normlar sağlayan yapay formüller aracılığıyla çözülür. Bütün bu sorunlar bağlamında Nozick'in önermelerini bir geçerlilik sınamasından geçirmek hemen hemen olanaksızdır. Çünkü önermeler gerçeklikle ilgili değildir. Gerçek dünyanın gerçek sorunlarıyla ilgisi olmayan kuramsal bir model yaratmıştır Nozick.[26]

Yukarıda kısaca betimlenen yöntemsel sıkıntının gölgesinde ve klasik liberalizmin devamı olarak Nozick etiği *neden anarşi olmamalıdır* kabilinden bir sorunun rehberliğinde kurulmaya başlar. Nozick soruyu ortak akılcı ve bir o kadar da muhafazakâr bildik yanıtla yanıtlar: Devlet genel adaleti sağlamanın tecrübeyle sabit en rasyonel yoludur. Anarşiden vazgeçmemiz gerekir. Çünkü ancak bu sayede güvenliği ve adaleti birlikte elde edebiliriz. Devlet ile birlikte anarşinin uzantıları sürekli güvensizlik hali ve koatik yıkım ortadan kalkar.[27] Devletin meşruluğuna dair Lockçu kavramsal dizin gönüllü örgütlerin devletin yerini neden alamayacağına dair ayrıntılı bir temellendirme ile kendini açar. Bu değerlendirme "genellik", "nesnellik", "uzmanlaşma" ve "zorlayıcılık" gibi kamuya özgü avantajların sivil olanda yokluğu üzerine bir olası sorunlar dizisi tasarlar. Bu tasarım önemli ölçüde işbölümü yokluğu ile ilgilidir. Ona göre işbölümünün yokluğu cezalandırma sorumsuzluğuna, cezalandırma sorumsuzluğu ise adaletsizliğe yol açar.[28] Yine bu bağlamda Nozick devletin olmadığı örgütlü bir toplumda, adalet sorununa sivil örgütlerden hangi veya hangilerinin müdahale edeceğinin kestirilemez olduğunu savlar. Örgütlü toplumdaki örgütlerden hepsinin kendisini sorunu çözmekle görevli ve yetkili sayması korkunç bir karmaşaya yol açacaktır. Ayrıca özel olarak hiçbir örgütün kendisini sorunu çözmekle yükümlü saymaması ihtimali de vardır. Üyelerin bencil hazların ve ihtirasların peşinde adaleti sağlamaya dair

(26) John Romdan, "Analysis and History: Or, How the Invisible Hand Works Through Robert Nozick", *The Western Poltical Quarterly* 29, No: 2, 1976, ss. 197-8

(27) Nozick, *Anarşi...*, s. 23.

(28) Sampson, "*Liberalism...*, s. 94

gönüllülük mekanizmasını çok işleterek işlemez hale getirmesi ve/veya böylesi bir düzenin sonuç üretmesini aynı gerekçelerle sürekli engellemesi de mümkündür. Aynı grubun üyeleri arasındaki anlaşmazlıkların ve farklı grupların birbirleriyle veya birbirlerinin üyeleriyle olan anlaşmazlıklarının çözümü ise gönüllü örgütlü toplumun adaleti devletsiz var etme konusundaki ısrarını büsbütün zora sokacaktır. Sonuçta Nozick anarşist bir doğa durumunun gücün farklı ellerde toplanması ve adaleti sağlamak üzere belli kişilerin görevlendirilmesi gibi iki ayrı olası politikayı, içinde bulunduğu çıkmazları aşmak üzere kullanmak zorunda kalacağını; bu durumunda da son kertede devletle sonuçlanacak bütünselleşmeyi tetikleyeceğini ileri sürer.[29]

Devleti meşrulaştıran Nozick realizmine anarşizmin vereceği/verebileceği yanıt büyük ihtimalle üç iddia üzerinden kotarılacaktır: 1) Adaleti yalnızca devletin sağlayabileceğine dair yanlış bilinç adaletsizliğin kaynağına dair sorunsalı dikkatlerden kaçırmaya amaçlayan düzen yanlısı ideolojik bir kanıtlamadan alınmıştır. İnsanlar arasındaki ilişkilerin adaletin sınırları içinde gerçekleşmemesinden eşitsizlikçi toplum yapısı, sömürüye dayalı ekonomik düzen ve bu iki bağlamı adalet talebi karşısında savunan bekçi devlet sorumludur. Demek ki anarşist perspektif açısından devlet, adaletsizliği gidermenin aracı değil, adaletsizliği yaratan nedenselliğin aracıdır. Ayrıca bu araç erdemli yaşam konusunda şüpheci bir bağlam yaratarak, toplumun etikselliğini sakatlar. İktidar, yönetimi altındaki kişileri belli eylemleri yapmaya zorlayabilir, ama bu zorlama bireylerin erdemli olmasını yine de sağlamayabilir.[30] 2) Devletin realist iddia da olduğu üzere adaleti sağladığı kabul edilse dahi, bu gerçekleşen adaletin özgürlüğün yitirilmesi gibi ağır bir bedelin karşılığında elde edildiği düşünebilir. Adalet özgürlüğün güvenlik içerisinde devamına olanak sağladığı için değerli görülmüştür. Felsefesi itibariyle adalet öz-

(29) Nozick, *age*, ss. 41-5.

(30) George Crowder, "Negative and Pozitive Liberty", *Political Science* 40, 1988, ss. 57-62.

gürlüğün güvenliğidir. Oysa devletli düzende özgürlük denetlenir, *özerk* varlığın gelişim olanakları da. Özgürlüğü yok eden adalet sadece güvenliktir; sadece güvenlik ise *tiranlıktan* öte bir anlam taşımaz. 3) Nozick düşüncesi özel olarak iki önyargıdan meşruluğunu alır: Nozick insanların bencil olduğunu düşünür ve varoluşun yürütücü itkisini benliğin salt çıkarına bağlar. Ayrıca bu bencil insanların başlarında onları itip kakacak bir otorite olmaksızın aralarında anlaşamayacaklarını varsayar. Ahlakın ontolojisinde bencilliğin ağır bastığı savı tartışmalıdır. İnsanın doğal olarak yardımlaşmacı olduğu iddia edilebileceği gibi, *insanın doğası* gibi bir kavramlaştırma da gerçekçi ve bilimsel olmadığı için reddedilebilir. Ayrıca tarihte hiçbir zaman *ortak aklın* tam olarak ortaya çıkmasına olanak sağlayacak sivil bir tam iletişim durumu yaşanmamıştır. Dolayısıyla insanların adaletin kuralları konusunda dıştan zorlayıcı bir güç olmaksızın anlaşamayacakları iddiası tarihsel değildir. Anarşinin her halükarda anlaşmazlıkla sonuçlanacağı kötümser aklın kıyısında ve önemli ölçüde insanı hem türleri karşısında küçülten bir iddiadır. Anarşist anlayış insan türünün hükümeti dışlayıcı bir şekilde ortak yasalarda birleşebilme potansiyeline, insan türünün en ez kendisi kadar güvenir.[31]

Nozick'in bireyin adalete ve güvenliğe dair devinimde rasyonel yol olarak tarif ettiği tekilden tikele, tikelden tümele örgütlenme, adaleti sağlama iddiasındaki koruyucu birliklerden birinin piyasayı ele geçirip tekel haline gelmesiyle kendi yetkinliğine ulaşır.[32] Koruyucu birlikler bu birliklerin üyesi olmayan bağımsız bireyleri izole edip çeşitli biçimlerde cezalandırarak bütün topluma egemen olurlar.[33] Koruyucu birliklerin devlete dönüşmesi süreci karışık bir tazminat rejimi ve fayda-maliyet hesaplamaları retoriğinden rasyonelliğini alır.[34] Bu süreç anarşist rekabeti olumsuzlayan, buna karşın tekelci muhafazakârlığı olumlayan

(31) Crowder, *Anarşizmin...*, s. 45, 94, 95.

(32) Rowley, "*Özgürlük...*, s. 77-8.

(33) Nozick, *Anarşi...*, ss. 92-3.

(34) Sampson, "*Liberalism...*, s. 94

içkin mantığı ile kapitalizmin yeni sağcı güncel aklının uzantısı gibi durur. Şirket-devletin klasik liberalizmdeki baskın eğilimin aksine genel refahın arttırılmasından kendisini sorumlu saymaması ve eylem alanını sadece "güvenlik" ile sınırlaması devlete karşı radikal sağcı ekonomi politik taleplerin bir kavramlaştırma zemini olarak Nozick ütopyasında ne derece etkili olduğunu gösterir. Yeni Sağcı biçimsel akıl, şirket-devletin güvenlik hizmetini sadece parası olanlara sağlaması noktasında Nozick düşüncesini Friedman tipi bir etik politiğe yaklaşır.[35] Tabii salt güveliğin korunmasına dayalı emredici vekâlet, güvenliğin toplum içinde özerk bir alana değil, daha çok toplumsallığın çeşitli işlev ve çıkarları arasındaki uyumsuzluğun sonucuna karşılık gelmesi ve dolayısıyla *sadece güvenliği* korumak gibi bir nosyonun gerçek dünyada bir karşılığının olmaması nedeniyle sorunludur. Genel refahın artmaması ve/veya refahın paylaşımındaki dengesizlikler güvenlik sorununa yol açar mesela. Dolayısıyla her ne kadar Nozick aksini düşünse de, sadece güvenliği sağlamak ile kendi görev alanını sınırlayan bir adalet sağlayıcı tümel mekanizma olamaz. Bu bağlamda liberal devletin neden gece bekçisi türünden bir devlet olması gerektiği yönünde ikna edici bir argüman seti yoktur Nozickçi kavramlaştırmada. İnsanlarını polis aracılığıyla öldürülmekten koruyan devlet, ücretsiz sağlık hizmeti vererek hastalıkların yurttaşları öldürmesini niye engellemez ki? Demek ki dar bir güvenlik tanımlaması üzerinden güvenliği sağlamak olanaksızdır. Dahası sadece güvenliği sağlamak olanaksız olduğu gibi sadece kurallara uyarak adaleti sağlamak da olanaksızcadır. Kaldı ki düşünürün şirket-devletin hâkim durumunu kötüye kullanmasına karşı herhangi bir önleyici mekanizma geliştirmemiş olmaması ilginçtir. Daha doğrusu Nozick kuramı, kurucu aklı

(35) Nozick, *age*, ss. 59-60; Friedman Nozick'in de *Ütopya*'sını kurgularken benimsediği ve temelde kamu hizmetlerini satın alamayacak fakirlerin ihtiyaçlarını karşılamaya yönelik bir "makbuz" sistemi geliştirir. Sistemin kendine özgü mantığı daha sonra ödenmek üzere ve yalnızca kanıu hizmeti satın alınmasında kullanılması karşılığında tüketicilere kredi verilmesini ifade eder. Daha ayrıntılı bilgi için bkz. Friedman, "*Kapitalizm*..., s. 145 vd.

sözleşme kuramı ile birlikte reddederek ve kendiliğinden düzeni evrimci bir şekilde bütünselleştirerek, sonuçta öngöreceği mekanizmanın denetlemesine dair bütün meşru olanakları bir bir yok etmiştir. Nozick'in şirket-devletinin yanlış kararlar alabileceğini savlamak teorinin kendi bütünselliği içinde oldukça güçtür. Çünkü ilgili bağlam bir yanlıştan arınma sürecinin sonucunda ve giderek daha bir genel doğru haline gelerek belirmiştir.

Nozick'in kuramı devletin tekelleşmesini rasyonel biçimde açıklamak noktasında yetersizdir. Teori kendi başlangıç kabulleriyle çelişen sonuçlar içerir.[36] Şöyle ki sadece müşterilerine güvenlik hizmeti sağlayan şirket-devlet zamanla müşteri olmayanlara da hizmet veren minimal devlete dönüşür. Bu dönüşüm düşünürün rasyonel insan imgesi ile birlikte okunduğunda tartışmalı sonuçlar doğuracak niteliktedir. Bireyler kendi çıkarlarını maksimize etme noktasındaki en iyi seçeneği (şirket-devletin güvenlik hizmetinden bedelsiz yararlanma yolunu) neden tercih etmemişlerdir? Dahası şirket-devlet bedelini ödemeyenlere hizmet vermeyi neden kabul etmiştir? Nozick'in bir kuramsal enstrüman olarak şirket-devletten minimal devlete geçiş sürecinde *görünmez eli* kullanması bahsi geçen sorunları önemli ölçüde açıklığa kavuşturur.[37] Görünmez el Smithçi jargon içinde bireysel çıkarın kamusal yarar ile uyumunu anlatan bir tanıtlamadır. Görünmez elin yardımıyla genel adaletin sağlandığına dair iddia Nozick tarafından devlet teorisine aktarılır. Bireysel çıkardan kamusal çıkara geçişteki boşluk ne kadar derin, bu boşluğu doldurması beklenen yanıt ne ölçüde mistik ve dolayısıyla usun desteğinden yoksun ise, şirket-devletin minimal devlete dönüşümdeki boşluk da o ölçüde derin ve yanıt yerine geçen çözümlemeler o ölçüde boştur. Nozick rasyonel beklentiler altında anarşiden şirket-devlete kadar getirdiği tarihsel gelişimi minimal devletin doğuşu aşamasında tekrarlayamaz.

---

(36) Richard Epstein, "Özgürlüğe Adanmış Bir Ömür: Robert Nozick", *Liberael Düşünce* 27, 2002, s. 107.

(37) Erdoğan, "*Robert*..., ss. 101-103.

Bütün ayrıntılar yan yana konup ortak bir usa göre tekrar ele alındığında tartışmamızı derinleştierecek nitelikte üç önemli sonuca ulaşırız. 1) Anarşi çağında da moral ilkelere göre yaşayan insanların ahlaki potansiyellerini adil bir düzen yaratmak için kullanamayarak kendi sonlarını hazırlayacak bir şekilde koruyucu birlikleri kurmuş olmaları olasığı oldukça zayıf bir argümandır.[38] 2) Ayrıca filozofun devlete neden ihtiyaç duyduğumuz noktasında ileri sürdüğü gerekçelerin tamamı daha büyük bir devlet için de geçerlidir. İnsanların anarşiden kurtulma serüveni sırasında devlet ile minimal devlet arasında kendilerini frenleyerek minimal devlette karar kılmaları oldukça ironiktir.[39] 3) Son olarak minimal devletle sonuçlanacak sürece yönelik vurgunun kuram içindeki devasa ağırlığı dikkate alındığında minimal devlet hakkında bildiklerimiz oldukça sınırlıdır. Nozick kendi devletini ayrıntısı ile ortaya koyma noktasında oldukça ketum davranır. Böylelikle bir ölçüde de eserini anarşizmin otantik hatırasından süzülüp gelen eleştirilerden uzak tutmaya çalışır.[40]

NEGATİF ETİK

Özgürlüğün ancak genel otoritelerin olumsuz tutumuyla korunabileceği ve buradaki olumsuzluğun da hareketsiz kalma, kaçınma, karışmama anlamına geldiğine dair septik iddia etik bir önyargı olarak Nozick düşüncesince içselleştirilmiştir. Negatif etikçi varsayımının doğal sonucu vurgu farklarıyla eşitlik karşıtı ve/veya özgürleştirme karşıtı sinik bir politik duruma eşlik eden *minimal/bekçi devlet* nosyonudur. Devleti küçülterek insani büyütmek savındaki liberal tanıtlamanın önyargılarını ahlaki postula olarak benimseyen Nozick, içselleştirdiği liberal biçimselliği "minimal devlet" nosyonundan itibaren kodlamaya başlar. Her ne kadar daha sonra görüşlerine sahip çıkmayıp sosyal özgürlüğün

(38) Sampson, "*Liberalism*..., s. 96

(39) Rodman, "*Analysis*..., s. 201.

(40) Rodman, *age*, s. 199.

yanında liberal-muhafazakâr yükselişe sırt çevirse de ya da en azından *Anarşi, Devlet, Ütopya* adlı kitabındaki bireyci izlenimler hakkında toplumcu şüpheler dile getirse de düşünür,[41] en azından *Ütopya*'nın yazıldığı dönemde altı koyuca çizilmiş bir gölge devlet düşüncesini ve bu düşünce ile gelen bütün tali sonuçları hararetle savunmuştur. Sınırlı devlet dışındaki bütün devlet biçimlerinin özgürlüğü ve bireysel özgünlüğü tehdit ettiğini kaydeden Nozick, devletin ekonomi başta olmak üzere toplumsal hayatın bütün özgün alanlarından geri çekilmesini en doğru yol olarak olumlar.[42] Bu öneri devlet ile toplum arasında öngördüğü mekanik ilişki ile özgürlüğün yalıtılmışlığa ve öz benlik çıkarına özdeş görülmesindeki ısrar gibi nirengi noktaları açısından siyaset felsefesi terminolojisini zenginleştirme potansiyelinden uzaktır. Ayrıca ilgili bağlam yeni teorilerden çok, eski teorilerin güncelleştirilmesine dair yeni sağcı perspektifin kavramsal patikasını ödünsüzce izler.[43] Yine de Nozick düşüncesi, sosyalizmle muhafazakârlık arasında ölçülülüğü, seçkinci bir reformculuğu ve gerçeği makulde arayan ortak akılcılığı temsil eden liberal ruhun geç-modern zamanlarda geldiği yeri karakterize etmesi bakımından oldukça özgündür. Çünkü Nozick değişmek ile değişmemek arasında, kapsayıcı devinim ile kısıtlayıcı eylem arasında gidip gelen bölünmüş siyasal gerçeğin ideale yakın sürdürülebilir bir ortam içinde dönüştürülmesine dair bilgece liberal iddiayı tümüyle devre dışı bırakır. Nozick toplumsal yaşamın liberal dengesinin özgün formülünü yadsır. Liberalizmin etik politiği toplumu siyasal olan ile sivil olan ikiliğinde birbirlerini kesen gerçeklik tabakalarından oluşmuş varsayar. Bu varsayım daha sonra kendini devletin görünür ve piyasanın görünmez elinin tanrısal uyumunda açar ve geliştirir. Klasik liberalizmde devlet eylemselliğine duyulan şüphenin arkasında, siyasal olanın sivil

(41) Boravalı, "*Önsöz*..., s. 11.

(42) Nozick, *Anarşi*..., s. 21, ss. 156-62; Philip Pettit, "The Contribution of Analytical Philosophy", *A Comparison Contemporary Political Philosopy*", (Der.), R. E. Goodin/P. Pettit, London: Blackwell, 1992, s. 161.

(43) Barry, *Yeni*..., s. 23; Rodman, "*Analysis*..., s. 200.

olan aleyhine dengeyi bozacağı/bozabileceği yönünde kötümser bir iddia vardır. Devletin büyümesinin sivil olanı geriletmesi sorunu özgürlük ve verimlilik gibi politikanın etik ve ekonomik görünümlerinde gerekçelendirilir. İşte Nozick de eksik olan ya da farklı olan tam da bu noktada belirir. Düşünür devlet karşıtlığının rasyonelliğini liberal denge sorunsalının "gerekçeler" bölümünden kopyalamıştır. Ancak toplumsal dengenin sağlanması sorunu ile bu sorunu çözen ikili mekanizmaya değinmemiştir. Devletin yokluğunda ya da siyasal hafızası silinmiş bir şekilde şirket-devlet olarak yeniden doğumunda, toplumsal yaşantının adalet ile barışı içselleştiren uygarca özü nasıl korunacaktır?

Adalet Sorunu-Tarafsızlık

Özgürlüğü bir değer olarak değil, tarafsızlık değerinin öncesinde/öncelide mantıksal bir durum olarak gören Nozick için özgürlük sorunu esasında "adalete aykırı olmayan bir şey özgürlüğe de aykırı olmayacağı için" adalet sorununun türevlerinden biridir.[44] Bu bağlamda Nozick düşüncesi, tarafsızlığın özgür/özerk insanı erdem yaratma potansiyeliyle birlikte var ettiği ve adaletinde de neden ile sonuç, özgürlük ile tarafsızlık arasındaki etik politik devamlılığı garanti ettiği bir kanıtlamaya karşılık gelir. Nozick'in kavramlaştırma zemini iki blok içinde çözümlenebilir: 1) Her şeyden önce herkese kendi iyiliğini arama meşruiyeti vererek ve bu tanımaya koşut bir şekilde açık zorlamayı yasaklayarak araçsallaşmanın ve nesneleşmenin önlenebileceği, dahası bütün bu olurlar ve olmazlar listesinin nihayetinde başkasının keyfi iradesinden bağımsızlık anlamında özgürlüğün sağlanabileceği savının üzerinde durulmalıdır. Tabii bu tartışma Nozick özelinde eşitliğe ve sosyal sorumluğa karşıtlık gibi bağlı gündemlere paralel bir şekilde kodlanabilir. 2) Adalet Nozick'in ifade ettiği gibi özgürlükten tarafsızlığa iyi yaşamın ideal düzenini uyum içinde devam ettiren ilkelerin özlü bir bileşimiyse,

(44) O'Neill, *Piyasa*..., s. 111.

teorinin kavramlaştırma sınırları içinde ve dolayısıyla mülkiyetçi kapitalist adalete bağlı kalarak bu tür bir kodlama stilinin yarattığı gerilimlere değinebiliriz. Kanımca kapitalist adalete aykırı olmayanın özgürlüğe de aykırı olamayacağı iddiası ile kapitalist özgürlük içinde kapitalist olsun ya da olmasın herkesin bir önceki önermenin zorunlu sonucu olarak özgür olduğu ve özgürlük kolaylıkla adalet anlamına da geldiğinden düzenin de adil olduğu iddiaları geçersizdir.

Nozick'in savunduğu tarafsızlık-özgürlük tezi, aklın kamusal kullanımının aynı zamanda aklın özgürlüğü ve aklın akılcılığı olduğuna dair en rafine örneği Kant olan aydınlanmacı ilerlemeci mantığa[45] siyasal toplumun iyiliklerinin sivil toplumun iyiliklerine karşı daha bir iyiliği ve dolayısıyla insan türünün ileri/ileride bir durumunu, bir bakıma yüksek bir bilinci temsil ettiğine dair Aristotalesçi/Hegelci tutuma[46] ve bütün bu nesnel etik parçalarının ekonomi politiğe yansıması olarak Marx ve Polanyi düşüncelerine karşı, bir insan için iyi olanı, kişinin kendisi için iyi olduğuna inandığı şeyle özdeşleştiren ve ayrıca insanın kendi iyilik bilinci içinde hata yapma hakkını doğallayan ve sonuçta bireyin mükemmelleşmesinin kendi iyiliği doğrultusunda hareket etmesi eylemseli ile ancak mümkün olacağını vurgulayan kapsamlı bir açıklama setine karşılık gelir.[47] Bu açıklama kendisini bireye müdahale etmenin onu araç haline getireceği, böyle istenmeyen bir sonuçtan kaçınabilmek adına gönüllülüğü aşan her türlü zorunluluğun ve tabii ki sosyal adaletin köleleştirici uygulamalarının da tasfiye edilmesi şeklinde somutlaştırır.[48] Nozick *artan*

---

(45) Immanuel. Kant, "An Answer to the Question: What is Enlightment?", *Kant Political Writings*, (Der.), H. Reiss, Cambridge: Cambridge University Press, 1991, s. 51; Immanuel. Kant, "Idea For Universal History with a Cosmopolitan Purpose", *Kant Political Writings*, (Der.), H. Reiss, Cambridge: Cambridge University Press, 1991, s. 50.

(46) O'Neill, *Piyasa...*, s. 57.

(47) James Griffin, *Well-Being*, Oxford: Clarendon, 1986, s. 56; John C. Harsanyi, "Morality and the Theory of Rational Behaviour", *Utilitarianism and Beyond*, (Der.), A. Sen ve B. Williams, Cambridge: Cambridge University Press, 1982, s. 55.

(48) Nozick, *Anarşi...*, ss. 64-7.

oranlı vergi gibi gelir dağılımını düzeltici olanakları kişilere zorlayıcı fedakârlık yüklediği için eleştirel çözümlemesinin odağına yerleştirir.[49] Tabii geldiğimiz nokta itibariyle pozitif özgürlüğün eşitlikçi özü, hem çaba sonucu elde edilmiş bir malı aynı çabayı göstermemiş birine verdiği için haksızlığa hem zorlamayla sağlanmış başlangıç eşitliği bir süre sonra kendiliğinden (sivil topluma içkin mekanizmaların yardımıyla) bozulduğu/bozulacağı için imkânsızı istemek bakımından akılsızlığa hem de yukarıda bir ölçüde özetlenerek vurgulandığı üzere özgürsüzlüğe karşılık gelir.[50]

Kendiliğinden işleyen, baskıdan arınmış negatif özgürlükçü sivil varlığın piyasanın doğasına içkin tarafsızlığı ile adaleti, özgürlüğü ve iyiliği birlikte koruduğu ve geliştirdiği savı belli noktalarda olgusal gerçekle açık bir uyumsuzluk içindedir. 1) Her şeyden önce tarafsızlığı zemin olarak kabul etmemizi olanaksızlaştıran genel kural koyucu ve değer koruyucu kurumlar (devlet ve din) ile aile gibi yapısallıkları içeren belli pozisyon alışlara yaslı ve önemli ölçüde bencillikle örülü bir toplumsal yapı vardır. Kapitalizmin kurumlar içinde vücut bulmuş günceli ve bu tür kurumların her birinin köklü çıkarlara ve geleneklere ait olması gerçeği, piyasayı tarafsızlık etiketiyle değerlendirmemizi güçleştirmektedir. 2) Piyasanın tarafsız olamayacak kadar taraf öbeklerine açık olduğu yargısı, kapitalist bir üretme - tüketme biçiminin bireysel bağlamda başarılı ve zengin olmayı, toplumsal anlamda faydacı nicel gelişmeye içkin büyüme ve ilerlemeyi ülküselleştirdiği yargısıyla birlikte okunduğunda Nozick'in varlığında ısrar ettiği *özgürlük-tarafsızlık* ilişkisi iyice tartışmalı hale gelecektir.[51] Ekonominin amacını en az maliyetle haz satın alarak mutluluğu en çoğa çıkarmak olarak tanımlayan hedonist refahçı tını kapitalist bağlam içinde baskın durumdadır. Kaldı ki piyasacı

(49) Ehman, "*Rawls and Nozick*...", s. 327; Arnhart, a.g.e., s. 412.

(50) Brian Magee, "Felsefe ve Siyaset-Ronald Dworkin ile Söyleşi", *Yeni Düşün Adamları*, Çev: Ü. Hassan, Ankara: Bireyve Toplum Yayınları, 1985, s. 167.

(51) O'Neill, *Piyasa*..., s. 61.

düşünüş mutluluğu, bütün farklı istekleri karşılayan bir mallar listesinden refah arttıkça daha büyük bir kısmının gerçekleşmesi olarak ve dolayısıyla oldukça araçsal ve nesnelci bir şekilde anlamlandırma eğilimdedir. Dahası piyasa ekonomisinde bireylerin tercihte bulunurken anlık tepkilere karşılık verdiği, insanların kendileri için iyi gördüklerinin onlar için aslında iyi olanla her zaman çakışmayacağı gibi önermelerle beslenmiş[52] ve özünde ekonomiyi insanları belirleyen, ama insanlarca belirlenmeyen bir *şey* olarak gören meta fetişist-yabancılaştırıcı bir paradigma yürürlüktedir. Demek ki piyasa ekonomisi tarafsız değildir; belli bir iyi yaşam biçimini ön plana çıkarır. Dahası tarafsızlık ya da tarafgirlik zaten sistemin işleyişi açısından özlü bir fark yaratmamaktadır. 3) Nozick'in negatif etiği, kapitalizmle özgürlük arasında tarafsızlık yardımıyla kurduğu varsayımsal ilişkide, kapitalizmi özgürlüğün kendisi haline getiren ve çoğulculukta kristalize olan bir bağlama/bağdaştırma nosyonuna muhtaçtır. Kapitalizm tarafsızsa ve tarafsızlık çoğulculuğu garanti ediyorsa ve çoğulculukta özgürlükse kapitalizm özgürlüktür. Oysa kapitalizm tarafsız olmadığı gibi, tarafsızlıkta çoğulculuğu garanti etmez. Dahası çoğulcuğunun özgürlük olduğu savı özgürlüğü özgünlüğe eşitleyen muhafazakâr bir aldatmacıdır. Ama belki de işin en ironik kısmı, bütün bu yorumları gereksiz hale getirecek şekilde, kapitalizmin uygarlığın ekonomi politiği olarak farklılıkları yok eden ya da yüzeyselleştiren, değdiği her şeyi biçimselleştirip bir örnek haline getiren merkezileşmeye ve benzeşmeye açık bir doğaya sahip oluşunda saklıdır.

Nozick'in adalet ile özgürlük arasında tarafsızlık aracılığıyla kurduğu nedensellik geçersizdir. Ancak yukarıda denediği üzere bu tür bir geçersizlik iddiası ve bu iddiaya koşut bir şekilde geliştirilen eleştirel betim kendiliğinden Nozickçi adaletin özgürlük üzerindeki olumsuz etkisini adalet nosyonunun kendi iş işleyişine içkin bir algısallık içinde açıklamaya yetmez. Ayrıca ayrıntılı bir şekilde adalet kuramı sorunsalı çözümlenmelidir.

---

(52) O'Neill, *Piyasa...*, s. 101.

Adalet Sorunu - Teorik Açmazlar

Anarşi, Devlet ve Ütopya adlı eserde adalet çözümlemesi Aristotelesçi bir dikkatle adalet nosyonunu sınıflandırılmaya yönelik çaba ile somut hale gelmeye başlar. Tarihsel, amaç-durum, kalıplı, kalıpsız başlıca adalet tanımlamalarıdır. Adaletin tarihsel bir perspektifte ele alınması durumu adalet için konulacak ölçütün geçmişteki eylem ve kazanımlardan farklı bir şekilde belirlenmesi anlamına gelir. Demek ki bireyler arası farklı hak edilişler sorunu geçmişte yapılanların sonucu ile yakından ilgilidir. Amaç-durumdan kastedilen kaynakların dağıtılması sorunu olarak adalet için gözetilmesi gereken bir amaç, uyulması gereken bir ilkenin ön plana çıkarılmasıdır. Kalıplı-kalıpsız gibi ifadeler aracılığıyla betimlenen ayrım da bir önceki çözümlemeyle benzer kaygıları gözetir. Kalıplı adalet adaletin bir ölçüte/ölçüye göre gerçekleştirilmesidir. Kalıpsız adalet ise özü gereği kendiliğinden dünyayı anlatır.[53] Bir ilkeye, bir erdeme göre dağıttığımız da kalıplı adaletin, geçmişteki hak edişlere göre dağıttığımızda ise tarihsel adaletin gereğini yapmış oluruz.[54] Nozick ideal adaletin *tarihsel* ve *kalıpsız* olduğunu düşünür. Adaletin tarihselliği hem geçmişteki adaletsizliklerin önlenmesi sorununu gündeme taşır hem de bu işlemle birlikte Nozick kuramı zamanın içine taşınmış olur. Adaletin kalıpsızlığı ortak ölçülere başvurulması olasılığı bakımından siyasanın diktatörleşmesi ve siyasetin özel yaşama müdahale etmesi sorununa bulunmuş liberal bir yanıtı anlatır.[55] Kalıplı adalet düşüncesi adaleti nesnelerin öznelere dağıtılması sorunu olarak betimler. Adaletin dağıtımla ilintilendirilmesi ister istemez dağıtıcı üst otorite gereksiminini ön plana çıkaracaktır. Sayısızca kişiye kaynakları ortak bir usa göre dağıtmak zaten olanaksızdır. Dolayısıyla kalıplı düşünce doğası gereği kaynakların rasyonel olmayan kullanımına yol açacaktır. Ayrıca ortak ölçütün herkezce kabulü noktasında buyurgan otoriteye itaat daha çok

(53) Barry, "*John Rawls*..., s. 167.

(54) Nozick, *Anarşi*..., s. 211.

(55) Nozick, *age*, s. 163 vd.

adalet ile daha çok itaat arasında despotizmi meşrulaştıran bir bağdaşmaya yol açabilir.

Kuram bu haliyle bir dizi soruna gebe gibi durur. Nozick'in adalet kuramı önemli ölçüde güncel kaygıların gölgesinde yazılmıştır. *Anarşi, Devlet ve Ütopya* Rawls'un *Bir Adalet Teorisi*'ne karşı kaleme alınmış bir eserdir. İki düşünürün arasındaki kişisel tanışıklık ve mesleki rekabet *Anarşinin* temel varsayımları üzerinde psikoloji temelli soru işaretlerine yol açmaktadır. Mesela filozof minimal devletin ötesindeki hiçbir devlet biçimi meşru değil derken aslında daha çok refah devletini ve Rawls'un yeniden dağıtımcı teorisini hedef alır.[56] Dahası Rawls'un adalet kurgusu tarih dışı olduğu için mi Nozick adaletin doğru tanımında tarihselliğe yer verdiği meselesi çok da açık değildir.[57] Nozick'in adalet anlayışı tarihseldir, ama adalet kuramını içine gömdüğü siyaset felsefesi tarih dışı bir anlatıdan, doğa durumundan hareket eder. Devletin ortaya çıkışını zamanın dışında kodlayan Nozick adaletin doğasını zamanın içinde betimlemeyi yeğler. Dahası adaletin geçmişten gelen adaletsizlikleri düzeltmek için tarihsel olarak etiketlendirilmesi kalıpsızlık iddiası ile birlikte kendi çelişkisini yaratır. Nozick adalet adına birilerinin toplumun otantik bütünlüğüne karışmasını engellemek için adalete ortak ve belirli bir içerik vermekten kaçınmıştır. Ama bu kaçınma geçmişten gelen adaletsizliklerin *neye göre* temizleneceği sorunsalında büyük bir yıkıma uğrar. Geçmişteki haksızlıkların bugüne etkisini belirleme noktasında hiçbir aydınlatıcı ipucu vermez Nozick.[58] Adaleti tarihsel olarak kurgulamanın doğal bir gereği olarak düzeltme ilkesi, adaleti kalıpsız biçimde kurgulamanın doğal amacı olan sosyal adalet karşıtlığıyla çelişir. Nozick genel teoriyi çıkmaza sokacak şekilde ön kapıdan kovduğu sosyal adaleti arka kapıdan içeri alır.[59] Nozick adaletin gerçekleşmesine Lockeçu kısıt geti-

(56) Cennet Uslu, *Doğal Hukuk ve Doğal Haklar*, Ankara: Liberte Yayınları, 2009, s. 233.

(57) Epstein, "*Özgürlüğe*..., s. 114.

(58) Uslu, "*Doğal*.., s. 335.

(59) Erdoğan, "*Robert Nozick'in*..., s. 103

rerek kendi kuramına sadakatsizlik gösteren ilk kişi olur ayrıca. Ona göre salt başkasının durumunu kötüye sürükleyecek şekilde edimde bulunmak yanlıştır ve adil de değildir.[60] Sahiplenme diğer insanlar için kıtlığa neden oluyorsa Lockeçu kısıt ihlal edilmiş olur.[61] İlgili hatırlatma kuramın adaleti söylemleştirdiği bölümleri ile diğer bölümleri arasında dikkat çekici bir fark yaratır. Doğa durumundan çıkışı bir şirketin büyüyerek diğer rakiplerini yutması ve tekliğin tümelliğinde siyasal piyasada tekelleşmesi olarak betimleyen Nozick, adaleti formüle ederken adil yollardan dahi olsa hiç kimsenin bir başkasının varoluşunu olanaksız kılacak ölçüde mülkiyetin tümünü elde edemeyeceği belirtir.[62] Bu durum, onun düşüncesini önemli ölçüde karakterize eden kapitalist tekelciliğin reddi anlamına geldiği gibi prosedürel adaletten ve dolayısıyla biçimsel adaletten özsel ve sonuççu adalete geçişin ve hatta belki Nozick'in *Devlet, Anarşi ve Ütopya*'dan sonra geçirdiği köklü dönüşümün de habercisidir.[63]

Neyin adil olduğu noktasında Nozickçe dile getirilen bu kanıtlama aynı zamanda adaletin kalıba dökülmesi anlamına gelir. Kaldı ki geçmişten gelen ibaresi adaletin geçmişi konusunda can sıkıcı bir olasılığı gündeme taşır. Nozick ilk edimin adalet kurallarına bağlı olmadığını savunur.[64] Bu ilk edim adaletsizliğe hızını veren bir ilk neden gibi teoriye eklemlenmiştir. İnsanlığın doğa durumundan adalet ilkeleri olmadan, ama yine de devletimsi bir yaratığın öncülüğünde çıkmış olması da çok da inandırıcı değildir. Anarşiden uygarlığa geçişte devletin ortaya çıkma hikayesiy-

(60) Nozick, *age*, ss. 175-182.

(61) Nozick, *age*, s. 239.

(62) Barry, *Yeni Sağ*..., ss. 145-6.

(63) Tabii Lockçu kısıtın tanımlanma biçimi oldukça dar kapsamlıdır. Dolayısıyla Nozick'in Lockçu kısıta başvurmasının teori içinde çelişkiye yol açtığı yargısı ve sosyal adalete açık kapı bıraktığı iddiası belli bir ihtiyat payı ile birlikte okunmalıdır. Nozick çölde susuz kalmış birine su kuyusu sahibinin su vermemezlik edemeyeceğini ve suya istediği fiyatı koyamayacağını düşünür. Su kuyusu üzerindeki tekel diğer kişilerin hayatlarını olumsuzca etkiler. Ama ölmekte olan birini iyileştirecek ilacın mucidi ya da ilgili ilacı üreten firma ilaca istediği fiyatı koyabilir. Çünkü ilaç olmasa da durum kötüye gidecektir.

(64) Barry, "*John Rawls*..., s. 169.

le devletin kurucu siyasi erdemi olan adalet arasındaki örtüşme kalıpsız adalet düşüncesini tartışmalı hale getirir. Bir ilkeye, bir ölçüye göre dağıtmayacaksa adalet devlet niye vardır? Ama bütün bu tartışmaları ortak bir soruna dönüştürmesi bağlamında adaletin kalıpsızlığı adaletin özünün reddi anlamına gelecek şekilde paradoksaldır. Adaletin kendisi bir ölçüdür, eşitliği ve özgürlüğü ortalarcasına, ayrıca adalette bir ölçüye göre davranmaktır.

Nozick, adaleti özgürlük zemininde ve mülkiyetin kullanım olanakları çerçevesinde ele alır. Adalet insanların işlemlere girişikleri ve dünyayı kendilerince kurdukları bir süreçtir.[65] Geçmişten gelen haksızlıkların düzeltilmesi adaletin zorunlu bir gereğidir. Ama adalet her şeyden önce gönüllü bir sözleşme düzeni ve emek-değeri hatırlatan genel çerçevesi ile kişisel değerin uzantılarını kişiye bağlayan doğal bir düzendir. Adalet, elde etme ve elde ettiğini transfer etme olasılıklarını sonuca bağlayarak özgür olmanın gerçek dünyadaki karşılığını anlatır.[66] Bu anlamda adalet özgürlüğün meşru zeminine işaret eder. Nozick'e göre hileye başvurmaksızın ve zor kullanmaksızın elde ettiğin her "şey" senindir.[67] Elde ettiklerinin çevrelediği varoluşsal bütünlüğün, özgürlüğün ve özgünlüğündür. Şüphesiz ki hiç kimse sana özgürlüğünün özü olan edimindeki mülkiyete karşı adaletsizlik iddiasında bulunamaz. Adaletten özgürlüğe özgürlükten adalete kavramsal geçiş teorinin kendi iç tutarlılığı içinde en azından üç anlama gelir: i) Özgürlük adaletin ilk görünümüdür. Bir yerde insanlar kendini özgür hissediyorsa bu insanları birbirine bağlayan düzen aynı zamanda adil bir düzendir. ii) Haksız bir eylemin zorla engellenmesi özgürlük kaybına yol açmaz.[68] iii) Adalet ile özgürlük arasındaki bağlantı siyasal ontolojiyi ilgilendirir. Özgürlüğün adalet olması durumu ya da tersi durum değiştirilemez

---

(65) Epstein, "*Özgürlüğe*..., s. 106.

(66) Jan Narveson, *The Libertarian Idea*, Philadelphia: Temple University Press, 1988, ss. 62-4; Erdoğan, "*Özgürlük, Refah*..., s. 353.

(67) Nozick, *Anarşi*..., s. 205.

(68) Gary, *Post*..., ss. 154-8.

nitelikte bir doğallığa sahiptir. Dolayısıyla yeniden dağıtım gibi mekanizmalar, yani bir anlamda insanları özgür kılmak için onlara adalet şırınga etmeye dair projeler, adalet ile özgürlük arasındaki ontolojik birliği zayıflatıp, hem özgürlüğün hem de adaletin tehlikeye düştüğü yeni bir duruma yol açarlar.[69]

Nozick, devletin cebri araçlarla bazı vatandaşları diğerlerine yardım etmeye zorlayamayacağı ve bireylere kendi çıkarlarını korumanın yasaklanamayacağı iddiasındadır. Sav bu haliyle sadece kendi çıkarını aramanın bir biçimde kamusal çıkarı da garantileyeceği yönündeki Smith'den miras kalan liberal ilkenin kavramsal yatağına aittir. Ama aynı zamanda arka plan gündemi olarak Kantçı etki ön plandadır. Nozick "kategorik imperatif"ten her bireyin kendi varlığının sahibi olması gerektiği sonucunu çıkarır. Kölelik akıl dışı ve ahlak dışıdır. Çünkü kişinin başka amaçlarının aracı haline gelmesi öznenin moral üstünlüğünü yadsır niteliktedir. Smithçi bir zeminde Kant öğretisi Locke emek-değeriyle birleşir. Locke emek-değerinin mülkiyetin korunmasındaki kullanış biçimi ile birlikte Nozick kanıtlaması kendi yetkinliğine ulaşır. Nozick, Smith, Kant ve Locke özellerinden damıttığı varsayımları kendi adalet teorisinde yeniden işler. Örneğin sosyal devletteki karşılıklı hak-ödev ilişkisi, bu ilişkinin başlıca sonucu olan artan oranlı zorunlu vergi tarifeleri, insanın kendi amaçlarını kendisinin belirlemesine dair özne temelli ahlaka aykırı düşer. Orantılı vergi bir tür zorla çalıştırmadır. Başkasının emeğine el koymaya yol açan diğer bütün kalıplı adalet enstrümanları da hemen hemen aynı sonucu doğurur. Nozick için sosyal devlet düzeni kategorik imperatifin hiçe sayıldığı bir zorla çalıştırma düzenidir.[70] Bu düzen aynı zamanda devletin güç kullanma tekellindeki yoğunlaşmanın zorunlu olarak hak ihlallerini yol açacağını da gösterir.[71]

Düşünürün adalet kuramını inşa etmede kullandığı etik varsayımlar oldukça eklektik bir tarzda birleştirilmiştir. Anarşizminden

(69) Nozick, *Anarşi...*, s. 225.

(70) Nozick, *Anarşi...*, ss. 174-9, 226-9.

(71) Nozick, *age*, ss. 88-9.

şirket-devlete doğru kendini açan kuram özünde Hobbist'tir. Ama Nozick başka düşünürlerden de yararlanır. Yalnız bu yararlanma biçimi birhayli sorunludur. Kanımca Nozick, Hobbesçu felsefesini güçlendirmek amacıyla bir takım özgün felsefelerden belli parçaları diğer parçalarla seçtikleri arasındaki anlam bütünlüğüne dikkat etmeden benimsemiştir. Smith'den kişisel çıkarın üstünlüğü düşüncesini almış, ama bireysel fayda öğretisini yumuşatarak dengeleyen *sempati* nosyonunu es geçmiştir. Sosyal devleti eleştirmekte kullandığı Kant önermelerini tümüyle bu önermelerin kurulduğu bağlamın dışına çıkarmıştır. Kant her bir kişinin amaç olduğunu ve araç yerine konulmayacağını söylerken aynı zamanda neyin ahlaklı olduğu noktasında evrensele vurgu yapan "yasa koyucu" bir bilincin işletilmesi gerektiğini de savunmuştu. Ayrıca Kant akıllı olmak ve özgürce yaşamayı hemen hemen aynı anlamda kullanıyordu. Nozick ise ayrıntılı Kantçı ahlaktan eksik bir okumayla bireysel çıkarın dokunulmazlığı öğretisine ulaşmıştır. Oysa Kant'daki aydınlanmacı bilinç rahatlıkla kapitalist araçsallaştırmanın aleyhine de kullanılabilirdi. Locke için de daha önce irdelendiği üzere benzeri bir sorun söz konusudur. Nozick Locke'un emek-değer anlayışını birtakım rezervlerle teorisine aktarmıştır.

Kendi çıkarını aramanın adil olduğu tezi üzerine bina edilmiş Nozick adaleti biçimsel aklın biçimlendirdiği kuramının geriye kalanından farklı olarak önemli ölçüde zamanın içinde kodlanmıştır. Düşünür mülkiyeti elde etme, elde ettiğini elden çıkarma ve bu iki durumda adaletin sağlanamaması olasılığına karşı düzeltici tedbirler alma gibi birbirini tamamlayan mekanizmaları birlikte kullanır.[72] Adalet ile özgürlüğü kendi özgünlüğü içinde özdeşleştiren Nozick'in adalet nosyonu, adalete aykırı olmayan bir şeyin özgürlüğe de aykırı olamayacağı savı ile kapitalist düzen içinde kapitalist olmayan birinin de özgür olacağı savı aracılığıyla formüle edilebilir. İlgili formül aynı zamanda bize Nozick adaletini betimlemenin ötesinde eleştirel bir şekilde ele almamızı olanaklı kılacak malzemeyi de verecektir.

(72) Arnhart, *age*, s. 413.

Kapitalizmin adil bir düzen olduğu ve bu düzende doğanların da doğal olarak özgür olduğu iddiası iki şekilde eleştirilebilir: Ya adalet ile özgürlük arasındaki varsayımsal varoluşsal devamlılığı kavramsal zemin olarak benimseyip adaletin kendiliğinden bir şekilde özgürlüğü sağlayabileceğini, ama kapitalist düzenin adaleti sağlayamayacağını savlayabiliriz, ya da ne kapitalist ne de herhangi bir başka ilkeye göre örgütlenmiş bir düzenin adil olduğu varsayımının bu düzenin üyelerini kendiliğinden özgür yapmayacağını savlayabiliriz. Yazar ilk yolu tercih edenlerin yarattığı zengin düşünceyi tekrarlayarak fazlasıyla işlek bir yolda hareket etmekten sakınmak istemektedir. Kapitalizmin adil olmadığı dolayısıyla böylesi bir düzende insanların özgür olamayacağı yargısı bir yana, kapitalizm adil olsa dahi, insanlar adalet içinde yine de özgür olamayabilirler yargısı dikkatle incelenmeye değerdir. Kanımca adalet özgürlük özdeşliğini geçersiz kılmanın iki yolu vardır: i) Adalete ve özgürlüğe yüklenen anlamların birbirine eş düzeyde değerli kavramlar olduğunu yadsımak, ii) adaleti ve özgürlüğü niteleyen eşitliğin aynı olduğunu kabul etmemek.

Özgürlük tanımları içinde iki bakış açısı ön plana çıkmaktadır: Özgürlük, Platon, Aristoteles, Kant, Hegel, Marx gibi felsefecilerce kristalize edilen bir tonda, aklın kozmolojik ve/veya sosyal-tinsel görünümünü ifade eder. Akıl özgürlük kapısının anahtarıdır. Bu kapının ardında her biri ayrıca iyiliğe karşılık gelen olasılıklar bulunur. Adalet ise akıl, özgürlük ve iyilik arasındaki etik uyumu anlatır. Ancak özgürlük aklın vesayetini dışlayan, istediğine istediğini yapmak anlamında içkin bir anarşistçe sınırsızlık özlemini de ifade edebilir. Özgürlük bütün sınırlara ve engellere (bu arada akla karşı da) kapsayıcı bir meyden okumayı, taşmayı anlatır. Bütün bu betimlemeler ışığında söyleyebiliriz ki Nozick, adaleti "ortak akla", özgürlüğü "akla" sabitleyen klasik erdem anlayışı zemininde düşüncelerini ifade etmektedir. Adaletin ortak akıl, özgürlüğün akıl olduğu paradigmal evrende bir düzenin adil olduğu tanıtlaması o düzenin akılcılığına yapacağı vurgu nedeniyle hem adaleti hem de özgürlüğü bağlar. Bu sonucu Nozick adaletine eleştirel katkımızın parçası olarak tersten oku-

duğumuzda ve özgürlüğü bencil akıl anlamında ikinci tanımında, buna karşın adaleti ortak akıl tadında özlü anlamında aldığımızda adaletin özgürlüğe özdeş olmadığını ve hatta daha doğru bir kestirimle adalet ile özgürlük arasındaki karşıtlığın gerçeği yansıttığını belirtebiliriz. Adalet karşıdakini gözetmeyi, kendin gibi olmayana kendi varlığana eş meşrulukta hak-hukuk tanımayı gerektirirken, özgürlük salt benliğin ve bencilliğin doyurulması olgusalını anlatır. Adalete aykırı olmayan özgürlüğe aykırı olamaz diyemeyiz, adalete aykırı olan özgürlük olabilir çünkü.

Çözümlememize eşitliğe de dahil erersek adalet ve özgürlüğün birbirlerini dışlayabilme ihtimali daha bir geçerlilik kazanır. Eşitlik bir yorumlayıcı ilke olarak hem *özgürlüğü* hem de *adaleti* tamlar. Özgürlük ve adaleti sezgisel duyumlar ya da kavramsal imgeler olmaktan çıkaran, bir anlamda onlara ve siyaset felsefesine ruhunu veren eşitliktir. Eşitliğin adalet ve özgürlüğe ayrı ayrı eklemlenme kabiliyeti vardır. Dolayısıyla eşitliğin orantılı eşitlik ile mutlak eşitlik arasında neredeyse kişi sayısınca farklı prototip olarak yeniden üretilme kabiliyeti, adalete aykırı olmayan bir şeyin özgürlüğe aykırı olmasının yolunu açar. Mesela orantılı eşitlik ile tamlanmış bir adalet anlayışı, eşit özgürlükler ile tamlanmış bir özgürlük anlayışı ile birlikte ele alındığında adalete aykırı olmayan, adil bir durumun kolaylıkla özgürlük sorununa yol açacağı görülür. Her bir kişinin diğer her bir kişi kadar eşit derecede özgür olması gerektiği varsayımı, herkesin yetenekleri ve çabası oranında haklar, yetkiler ve kaynaklardan yararlanması varsayımıyla karşıtlık içindedir. Aslında Nozick'in üzerini örtmeye çalıştığı liberal düzen içinde her bir tekil olayda kendini yeniden üreten meşruluk krizi tam da bu noktayla ilgilidir. Liberal paradigma doğal hakçı özü sebebiyle insanların insan olmak bakımından birbirlerine eşit ve her birinin bir diğeri kadar özgür olduğu savını benimser. Ama aynı liberalizm tarihi boyunca hemen hemen her zaman *en iyinin yönetimini* öğütleyen aristokratik bir doktrin olmuştur. Kuşkusuz liberaller en iyiyi öncelikle doğuştan gelen statüyle tanımlamamış; bunun yerine eğitim başarısı ya da hayat tecrübesi başarısını ön plana çıkarmışlardır. Böylece

en iyi olan, kalıtsal soylular değil, meritokrasinin üyeleridir.[73] Liberal formül aristokratik seçkinler ve plebyen tabakalara karşı orta sınıfın ayrıcalıklarını ifade eder. Böylelikle en iyiyi bulma çabası sınıfsal bir çıkarı da temsil eder.[74] Bu temsil orantılı eşitliğe dayalı bir adalet anlayışını ülküselleştirir. Orantılı eşitliğe dayalı adalet anlayışı ile eşit özgürlüğe dayalı özgürlük anlayışı fiiliyatta özgürlüklerin biçimselleştiği ve gerçek dünyanın gerçek ilişkileri karşısında anlamını yitirdiği bir duruma, modern dünyaya karşılık gelmektedir. Sosyalizmin liberalizmi tamamlama nosyonu da aslında adaleti ve özgürlüğü tamlayan eşitliğin çift cinsiyetini teke indirme emeli olarak değerlendirilebilir.

Tartışmalar bir sonuca bağlanırsa Nozick'in adalet/özgürlük sorununa bakışının önemli ölçüde Malthusçu önyargılardan beslendiği söylenebilir. Kapitalist toplumun doğasındaki rekabete dair bunalımı geçiştirme eğilimindedir Nozick. Özgür olmak ya da olmamak ile adil bir düzende yaşamaya dair sorunları toplumsal Darwinci pozisyon alışlarla önemsizleştirir.[75] Tabii kuramın kodlandığı kavramsal zeminde kapitalizm savunusu belli kısıtlar ile sunulur. Nozick özel mülkiyetçi düzende özgünlüğü özgürlüğün en istenilir türü olarak onaylar. Ama bu onamasını negatif etikçi hassasiyetlerine rağmen açık bir refah devleti eleştirine dönüştürmez.[76] Ama yine de kapitalist toplumdaki özgürlük sorununu olduğundan daha küçük, adaletin olumlayıcı varlığını daha da büyük gösterme eğilimdedir.

Adalet Sorunu-Son Notlar

Nozick felsefesinin teorik açmazları bizi bir dizi ilgi çekici sonuca götürür. Bu sonuçlardan her biri teori aleyhine dile getirilen

(73) Immanuel Wallerstein, *Liberalizmden Sonra*, Çev: Erol Öz, İstanbul: Metis Yayınları, 2003, s. 141.

(74) Uğur Kömeçoğlu, "Kamusal Alan Kavramlaştırması Üzerine Bazı Teorik Sorunlar", *Sivil Toplum* 2, 2003, s. 9.

(75) Köker, "*Demokrasi*..., s. 113.

(76) Michael Davis, "Nozick's Argument for the Welfare State", *Ethics* 97, 1987, ss. 576-584.

iddiaların soyutlanarak belli kategoriler şekilde yeninden ifade edilmesi ile elde edilmiştir. 1) Her şeyden önce kuramın mesajı belirgin bir şekilde tarihsel materyalist anlayışla uyum içindedir. Bu sonuç özellikle Nozick'in kullandığı kavramlaştırma biçimi ile Marksçı yöntem arasındaki uçurum dikkate alındığında oldukça şaşırtıcıdır. Ama sonuçta Nozick'te tıpkı Marks gibi belli bir tarihsel durumda gerekli olan adaletten bağımsız olarak bir adalet kavramlaştırmasının epistemolojik olarak imkânsız olduğunu söyler.[77] Nozick için kapitalizmin onayladığı yerleşik ahlak ahlakın yegâne biçimidir ve adalet düşüncesi tarihsel durum ile uyumlu olmalıdır. Tabii Nozick ile Marx arasındaki bağlantı kapitalizmin gereği olarak adalet kavramlaştırmasının ötesine geçildiğinde kolaylıkla dağılır. Marx kapitalizmin gereği olan adalet anlayışının sistem tarafından uygulandığını, yani her şeyin olması gerektiği gibi olduğunu söyler. Ama ona göre sistem en başından beri iki karşıt çıkar ve iki karşıt sınıf üzerine kurulu olduğundan, kapitalist adalet kapitalist olsun ya da olmasın herkes için adil sonuçlar doğururken, kapitalist olmayanlar için sömürü ve özgürsüzlüğü beraberinde getirir. Nozick ise yalnızca sistemin genel mantığını onar. Sistem içinde bir çelişki olup olmadığı gibi bir sorunla ilgilenmez. Ayrıca retorik düzeyinde de olsa işverenin işçinin emeğine el koyduğu süreç ile sosyal devlet uygulamaları bağlamında devletin kapitalisttin kazancına el koyduğu süreç birbirine benzer. Burada Nozick açıkça Marksist diyalektiği takip eder. Eklektik bir tarzda, ama yine de oldukça başarılı bir şekilde devletin artan oranlı vergi uygulamasını işveren ile işçi arasındaki ilişkiye benzer bir tür emek hırsızlığı, bir tür sömürü düzeni olarak tanımlar. 2) Ayrıca filozofun hak anlayışı üzerinde durulabilir. Nozick kendi adalet teorisini bu teoriyi öncellyen bir hak-hukuk kavramlaştırması üzerine kurmuştur. Ancak kuramın inşa edilme biçimi oldukça sorunludur. Her şeyden önce hakkın ne olduğu konusunda yeni bir şey söylenmediği açıkça ortadadır. Dahası hakların engellenmesi durumunda böylesi bir

(77) Roy A. Sorensen, "Nozick, Justice and the Sorites", *Analysis* 46, No: 2, 1986, s. 106.

sonuca karşı bizi koruyacak hiçbir ciddi öneri sunulmamıştır teori içinde. Nozick'in teorisi haklar için güçlü garantiler içermez.[78] Yine benzeri bir şekilde hakların diğer haklarla çatışma olasılığına karşı yeterince dikkatli bir çaba içinde değildir Nozick. Tabii bu tür tespitler bizi genel bir yargıya götürür. Teori içinde hakların tanımlanma biçimi oldukça sorunludur. Haklara moral varlıklar gibi davranılır. Ancak her türlü moral iddiayı hak saymaz filozof. Nelerin hak olup diğer hangi olasılıkların bu kategori içinde değerlendirilmeyeceği noktasında doyurucu bir standartlar dizisi yaratamamıştır Nozick. Bu bakımdan düşünürün haktan anladığı daha önceki yerleşik çıkarlarla çatışmayan edimlerden ibarettir.[79]

POSTMODERN ÜTOPYA: ÇOĞULCULUK VE YALNIZLARIN BİRLİKTELİĞİ

Nozick öngördüğü ekonomi politiğin çok kültürlü bir etik politik ile kendi yetkinliğine ulaşacağını düşünür.[80] Zaten devletin yok oluşu ile birlikte toplum, üzerinde ayrıca bir çabaya gerek kalmaksızın doğal çoğulculuğu içinde sivil zenginliğini garanti altına alacaktır.[81] Nozick'in gönlündeki toplum özel olarak ülküselleştirilmiş bir siyasal stili benimsemek zorunda hissetmeden herkesin dilediği meşruluk ölçütüne göre bireysellik ve barış temelinde yaşayabildiği bir bağlama karşılık gelir. Minimal devlet her topluma kendi iyiliğini arama imkânını verecek düzeyde doğası gereği iyilikçidir. Ama ütopyanın gereğinde kişiler isterlerse "laises faire" içinde Nozickçi olmayan ilkelere göre de yaşayabilirler. Çünkü herkes için içeriği aynı olan ve iyi olan ortak bir dünya kurmak mümkün değildir.[82] Bu tür bir anlayış en azından

(78) Sampson, "*Liberalism*..., s. 95; Leslie Pickering Francis ve John Gregory Francis, "Nozick's Theory of Rights: A Critical Assessment", *The Western Political Quarterly* 29, No: 4, 1976, s. 634.

(79) Francis, *a.g.e.*, ss. 634-6.

(80) Nozick, *Anarşi*..., s. 384.

(81) Beriş, "*Çağdaş Liberalizmde*..., ss. 207-215.

(82) Nozick, *Anarşi*..., ss. 374-6, 387.

Nozick örneği açısından ekonomi merkezli yeni sağcı bir dilin kültür temelli postmodern bir tavırla akrabalılığı sorununu gündeme getirir. Nozick herkes için iyinin ne olduğu konusunda kapsamlı bir adalet teorisi ürettikten sonra iddiasının evrensel geçerliliğini çoğulculuk lehine yumuşatır.

Postmodern söylem birbirini tamamlayan niteliğiyle iki karşıt yüze sahiptir: Geç modern anlatı bir yanda, aydınlanmanın soğuk aklına karşı çağdaş özgürlük mücadeleleri yelpazesini ortak bir havuzda toplayan, Batı'nın politik ekonomik hegemonyası ve kolonyal yönetimine karşı meydan okuyuşları kurumsallaştıran, yerlerinden edilen, marjinalliğe itilen, sömürülen ve ezilenlerin davalarını birleştiren bir eşit özgürlükler çağrısıdır. Diğer yanda ise modernliğin hümanist duyuşu ve araçsal olmayan aklını düşman kardeşinden ayıramayan, şirket sermeyesi ve dünya piyasası ideolojisi tarafından kuşatılmış anlamlı bir körlük halidir postmodern söylem. Kanımca Nozick postmodern anlayışın zaaflarını da ortaya koyan bu ikinci yüzünü, *Leviantan*'ı için sivil toplumdan destek alma adına kullanmaktadır. Sermaye iktidarının siyasi toplumu yıkıp, sosyal varlığı iliklerine kadar ekonomikleştirmesi önündeki en büyük engel şüphesiz ki polis taraftarı düşünsel gelenekle beslenmiş aydınlanmacı modernist bloktur. Nozick bu engeli aşma noktasında göreceli dünya görüşüne başvurmaktan kaçınmaz. Modern siyasi iktidarın yerinden edilmesi gibi bir ortak davada yeni sağ ve postmodern çoğulculuk ortak bir kavramlaştırma zemini yaratmaktadır. Ancak bu bir araya geliş yükselen ekonomi iktidarı gerçeği karşısında dağılmaya gebedir. Yine de bugün itibariyle çoğulcu farklılık politikası liberal-muhafazakâr tınının ortağı gibi durur. Tabii bu ortaklık bir ölçüde geçici bir çıkar birlikteliği ise, bir ölçüde de ekonomik emperyalizm karşısında çaresiz kalan farklılık taraftarlarının şüpheli saflılığının göstergesidir.[83] Bu bağlamda minimal devlette herkesin kendi iyisini arama olanağına sahip olacağı iddiası geçersizdir. Çünkü

(83) Michael Hardt-Antonio Negri, *İmparatorluk*, Çev: Abdullah Yılmaz, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2003, ss. 157-161.

kapitalist rekabetin kıyıcı koşulları altında ekonomik ilişkiler, ancak kendi rasyonelliği ile uyumlu amaçların yaşamasına izin verir; diğer bütün gerçek farklılıkları ise asimile etmeye çalışır.

ANARŞİ, LİBERALİZM: NASIL OKUMALI?

Nozick'in siyaset felsefesine katkısını sonuca bağlamadan önce düşünürün "siyaset" fenomeni ile birlikte anılmasının yanıltıcı bir izlenim yarattığını belirtmek yerinde olacaktır. Her ne kadar en özgün çalışmasını adalet ve devlet temelinde gerçekleştirmişse de Nozick, bilimsel mesaisinin büyük bir kısmını bilgi/bilim felsefesi sorunlarını çözmeye ayırmıştır. *Philosophical Explanations* determinizme karşı özgür iradenin olabilirliği, subjektif tecrübenin doğası, bir şeyin niçin var olduğu temalarına adanmış bir eserdir. Bireylerin gerçekle olan ilişkisinin ispatlanacak keşifler olmaktan çok açıklanacak süreçler olduğunu savlayan *Examined Life* yine bilgi-bilim felsefesi kulvarına aittir. Düşünür *The Nature of Rationality* da neden saçma olanın peşinden koşmadığımızı ve aklın eylem gücünü sorgular. Benzer şekilde *The Structre of Objektive World* da doğrunun ve doğru bilincin işlevleri üzerine düşüncelerini dile getirir.[84]

Bütün siyaset felsefesi metinleri önkabulleri formüle edilirken üstü örtük bir şekilde ve sonuçları tartışılırken açık bir dille geleceğin dünyasının bugünün dünyasından farkı gibi bir sorun üzerine görüş belirtirler. Siyasetin arkasındaki genel felsefi öngörüler ve özel haklılaştırmalar ile ilgilenmek siyaset felsefesi yapılınca tam olarak ne yapıldığını anlatır bizlere. Nozick düşüncesi de bildik kavramsal yatağın içinde akmaktadır sonuçta. Hatta düşünür anarşi ile başlayıp, şirket Leviantanı ile biten, kapitalist adaleti olumlayıp karşıtlarını yeren kurgusunu özellikle bir ütopya ile bitirmek ister. Böylesi bir ısrar, eşitsizliklere karşı duyarlı, cenneti ve kurtuluşu arayan, ancak dünyayı zorunlu olarak cehennem

(84) İlgili tartışmalar için sırasıyla Nozick, 1981; Nozick,. 1990; Nozick, 1993, Nozick, 2001 eserlerine bakılabilir.

gibi görmeyen, bir yüzü mutluluk ve iyilik, diğer yüzü mutlak bir totalitarizm olan ütopyacı geleneğinin kavramsal yaratıcılığını güncel bir içerikle doldurması bakımından oldukça dikkate değerdir.

Nozick'in spekülatif çözümlemesi sonucunda kendi vardığı sonu insanlığın varacağı son olarak ilan etmesi liberal aklın güncel kibrini betimlemesi bakımından oldukça düşündürücüdür. Ayrıca Nozick kendi ütopyasını *Güneş Ülkesi* ya da *Yeni Atlantis* kabilinden pozitif ütopyacı geleneğin bir parçası olarak sayma eğilimdedir. Demek ki ona göre devletin siyasi toplum olarak ölüp ekonomik toplum olarak yeniden doğduğu, tümel iradenin şirketleşip ve sonrasında her "şey"in alınıp satılabildiği, kapitalist adaletin adaleti ve düzeni karşıladığı, eşitlik olmasa da, hatta eşitliğin olmaması sayesinde insanların tümüyle özgür olduğu bir durum, gelecekteki insanlık durumu olarak olumludur. Kolaylıkla anlaşılabileceği üzere bu çalışma Nozick ütopyasını insanlık için pozitif değil, negatif bir sonuç olarak sayma eğilimdedir. Kaldı ki bu sorun, (iki uç arasında sonsuz aralıkla bölünebilen değerler dünyasında Nozick'in ütopyasının nasıl bir değere karşılık geldiği sorunu) kuramın ideolojik skaladaki yerini de belirleyecektir. Sol ve sol liberal kesim için Nozick, her ne kadar kendisi bunun farkında olmasa da 1984'nün liberal simetriğinin yaratıcısıdır. Orwell oldukça kapsayıcı bir ideolojik karamsarlıkla sosyalizmin geleceğinde "Büyük Birader"i görmüştü. Nozick ise oldukça güçlü ideolojik bir iyimserlikle liberalizmin geleceğinde "Şirket-Devlet'i görmüştür. İlginç olan iki uç perspektif ile (iyimserlik ve kötümserlik) ve iki uç noktaya bakan (liberalizm ve sosyalizm) iki ayrı kişinin farklı adlarla ansalar da aynı şeyi görmüş olmalarıdır. Kapitalizmin her yeri ve herkesi kuşattığı ve şirket-devletin güvenlik adı altında her şeyi denetleyebildiği bir düzende Şirket-Devletin Büyük Biraderden farkı var mıdır? Nozick çözümlemeleri bu denemenin de kavramsal dili itibariyle önemli ölçüde sadık kaldığı bir entelektüel sıkışmışlığın gölgesinde kodlanır. Soldan bakanlar için ütopya kapitalizmin ufuk çizgisini ortaya koyması açısından işlevsel ve yeni sağın geldiği/geleceği noktayı betimlemesi açısın-

dan tedirgin edici bir metindir. Sağdan kervana katılanlar için ise liberalizmin siyasi toplumcu tarihsel yükünü şirketler lehine ve özgürlük gibi bir meşrulaştırıcının özgünlük olarak yorumlanması kazanımı ile birlikte tasfiye etmesi bakımından oldukça çekicidir. Soyutlama bir basamak daha derinleştirildiğinde Nozick ile birlikte liberalizm içinde kimin kazanacağı şimdiden kesin büyük bir hesaplaşmanın çoktan başlamış olduğu gerçeğine ulaşılır. Kapitalist düşüncenin otoriter yüzü özgürlükçü yönüyle çatışmaktadır. Gericileşen liberalizmin üzerinde büyüyen karanlık, artık bir liberalin bir muhafazakârdan farkının ayırt edilmesini olanaksız hale getirecek kadar güçlenmiştir. Nozick tartışmaya son noktayı koyuyor gibidir. Otoriter liberalizmin kurucu dahası Hobbes'un Leviantanı şirket-devlet olarak güncele tercüme edilir. Özgürlükçü liberaller böylelikle devletin yok oluşuna katkıda bulunmak zorunluluğu altında otoriter hem türlerine teslim olur. İşin en ironik ve tabii en çok merak uyandıran yanı ise, Nozick'in Dr. Frankeştayn tipi bir utançla yazıldığı tarihten bu yana *Devlet, Anarşi ve Ütopya* eserine sahip çıkmamasındaki kalıcı ısrardır. Peki neden? Kim bilir, belki de düşünürün kendisi de özgürlükçü bir liberaldi. Kendi kendini tuzağa düşürmenin yarattığı anlamlı hüzün onu sessizliğe itti. Ama sonuçta ne olursa olsun Nozick'in eseri yeni bir çağın habercisidir. Liberal sosyal adaletten sonra başlayan ve bugünde devam etmekte olan bir çağın.[85]

SONUÇ VE DEĞERLENDİRMELER

Lyotardcı anlamda adalet bir yanılsamadır. Dengenin ya da ideal dengenin bulunabileceği düşüncesini anlatır adaletin özü.[86] Bu ideal denge akıl ile sezgi, kaynaklar ile ihtiyaçlar, eşitlik ile özgürlük, başkasına zarar vermemek ile kendi hakkını korumak arasındaki tanrısal uyumu ifade eder. İnsanlar adalete yaklaştıkları

(85) Romdan, "*Analysis*..., s. 200.

(86) John W. Murphy, *Postmodern Toplumsal Analiz ve Postmodern Toplumsal Eleştiri*, Çev: Hüsamettin Arslan, İstanbul: Eti Yayınları, 1995, s. 131.

müddetçe adaletin sonuna da yaklaşırlar. Adaleti istemek bireyin kendi içindeki uyumunu, bireyin toplumla uyumunu, toplumun bütün insanlıkla uyumunu, hatta insanlığın parçası olduğu doğayla uyumunu, bir anlamda imkânsızı istemektir. Adalet isteminin arkasında temel motive edici güç olarak herkesin kendi çıkarı için duyduğu tutkulu özlem vardır. Ancak adalet eşitlik gerektirir. Benzerine benzer şekilde muamele etmeksizin adaleti asgari düzeyde dahi gerçekleştirmek olanaksızdır. Tabii eşitlik ile bencillik arasında ve tabii ki bencillik ile adalet arasında organik bir bağ vardır. Bencillik olmasaydı adalet olmazdı. Humecu bir dille tekrar edersek "insanlar iyi olsaydı adalete ihtiyaç duyulmazdı". Bencillik adaletin koşullayıcı unsurudur aynı zamanda. Bencil insanlardan oluşmuş bir toplumda adalet sorun olur ancak. Adalet kavramının yaşayabilmesi için eşitsizliğe ve bencilliğe ihtiyaç vardır. Ama adaleti istemek de biraz kendini var eden bu koşulları yok etmeyi istemektir.

Hiç şüphesiz ki adalet yalnızca bir dizi karşıtlığı içinde barındıran çözülmesi zor bir siyaset felsefesi denklemi değildir. Aynı zamanda o, bu haliyle siyasetin kendisine de karşılık gelir. Her adalet mücadelesi veya savunusu belli bir tür siyaseti meşrulaştırır. Adalet yönlü savaşımlar kendilerine eşitsizliği konu alırlar. Ama eşitlik lehinde savaşırken yeni eşitsizliklere yol açmamak hemen hemen olanaksızdır. Adalet akıl ile erdem arasındaki bağı korur ve siyasal düzenin tiranlığa kaymasını önler. Bilindiği üzere tiranlık erdemin yokluğunda aklın yalnızlığıdır. Erdem olarak adalet aradan çekildiğinde akıl kurbanları ile baş başa kalır. Modern öncesi dönemdeki bireysel despotizm ile modern zamanlarda kurumsal despotizm hep bize adaletin yokluğunu hatırlatır. Peki, sonuçta hem gerçeğin içindeki kozmik uyumun erdemli ifadesi hem de o erdemin pratiği olarak siyasetin bizati kendisi olan adaletin bu yetkin özü liberal kuramcılarca yakalanabilmiş midir? Bu soruyu olumsuz bir şekilde yanıtlamamız gerekir. Liberal adalet çözümlemesi adaletin arkasındaki kuramsal zenginliğin ancak bir karikatürünü verir bizlere. Üstelik liberalizmin kalıtsal hastalığı biçimsellik bu karikatürlerden zevk almamızı da önler.

Rawls, Hayek ve Nozick felsefeleri okuyucularına estetik bir haz vermez, onları ortaya koydukları kavramlaştırma karşısında ne şaşırtır, ne de telaşa düşürür. Bize liberal adalet adı altında aktarılan postula iyimser bir tahminle gerçeğin soğuk yüzünden, kötümser bir tahminle ise sayısız kuru ilkeden ibarettir.

Adaletin ayrı ayrı siyasete ve erdeme özdeş olan ahlaki içeriğini yüzeysel bir yorumla en iyi Rawls'un kavradığı düşünülebilir. Gerçekten de Rawls görkemli kuramında eşitlik ile eşitsizlik, özgürlük ile eşitlik, birey ile toplum arasında bir yerde adaleti kesinlemeye ve liberal siyaseti de bu orta yola kanalize etmeye çalışır. Dengeyi tutturma çabası Rawls'u özetler. Adalet de dengeyi aramaktır son kertede. Yine de teori felsefi değerine gölge düşürecek nitelikte büyük bir soruna gebedir. Adalet için ortaya atılan öneriler kendi içinde oldukça tatminkâr bir kavramsal tutarlığa sahiptir. Ancak bu tutarlılık bir dizi yoksaymanın gölgesinde, gerçek dünyanın gerçek sorunları dışında bir yerde hayali bir şekilde elde edilmiştir. Burada öncelikle eleştiri konusu edilen kullanılan Kantçı varsayımların moral ya da mantıki geçerliliği değil, bahsi geçen varsayımlarının *Bir Adalet Teorisi*'ni adalet mefhumundan uzaklaştırma kapasitesine yöneliktir. En can alıcı örnek teorinin kuruluş aşamasında karşımıza çıkar. Rawls adalete ulaşmak amacıyla çıktığı spekülatif serüvende, bu serüvenin nasıl başladığını anlatırken bireylerin kendi çıkarlarına karşı bilinçsiz olduğu söyler. Oysaki adalet sorunu tam da bu noktada ortaya çıkar. İnsanların kendi bencil çıkarlarını bilmediği bir ortamda, epistemolojik olanaklar ölçüsünde adalet gibi bir sorundan da bahsedilemez. İnsanlar kendi çıkarına karşı fazlasıyla duyarlı oldukları için adalete ihtiyaç duyarız. Yalnızca bu örnek bile Rawls'un adalet çözümlemesinin gerçekten bir adalet tartışması olarak kabul edilmesini imkânsız hale getirir. Rawls kuramsal tutarlılığını sorunları çözerek değil, onları teorinin dışında bırakarak elde etmiştir. Kendi çıkarını bilen insanlar adalet teorisinde ortaya konulan reçeteyi uygulayamazlar. Gerçek dünyanın gerçek koşulları içinde Rawls'un önerileri değersizdir.

Hayek'teki sorun ise kendiliğinden düzenin kendiliğindeliği noktasında baş gösterir. Sosyal adalete yöneltilen eleştiriler hep akıl dışı ve akıl üstü bir gelenek ile meşrulaştırılmaya çalışır filozof. Hayek geçmişin rasyonelliğinin aşılamayacağını iddia eder. Tabii bu iddiayı analitik bir üslupla kanıtlamak noktasında oldukça başarısızdır. Sadece prosedürel adaletin uygulanması gerektiğini dile getirirken köktenci bir üslup kullanır. Bu yanlı kavramlaştırmanın ardında ise genelleşmiş bir kapitalizm savunusu vardır. Ancak kapitalizmi savunma biçimi son derece anakroniktir. Yerelin özgünlüğünü kaybettiği, her şeyin bizzat kapitalizm tarafından tekdüze hale getirildiği bir çağda teorik bilgiye karşı pratik bilgiyi savunur. Yine benzeri bir şekilde sosyalist ya da liberal anlamda bir demokrasinin ön plana çıktığı güncel konjonktürde liberal devletin ilk ortaya çıktığı dönemlerdeki burjuva oligarşisine öykünür.

Nozick ulaştığı sonuçlar bakımından Hayek ile ciddi bir fikir birliği içindedir. Ancak bu benzerlik önemli ölçüde yüzeysel ve bir o kadar da aldatıcıdır. Nozick beslendiği kaynaklar ve kullandığı yöntem bakımından Hayek ile taban tabana zıt bir yerden prosedürel adalete ulaşır. Hayek'ten farklı olarak Hume-Kant çizgisini değil, Locke-Hobbes ikilisini takip eder. Anarşiden şirket-devlete ulaşma biçimi önemli ölçüde Hobbesçudur. Hobbes'un insanlığı doğa durumundan çıkarırken kullandığı argümantal zemin Nozickçe taklit edilir. Ancak Nozick felsefesi bir yerden sonra Hobbes'u terk ederek Locke'un ölçülü liberalizmine doğru evrilir. Nozick insanlığın *devlete ihtiyaç duyduğu, ama büyük bir devlete ihtiyacı olmadığı* gibi kendi içinde eklektik ve kuramsal tutarlığı tartışmalı bir iddiayı savunmaya çalışır. Bu savın ilk bölümünde Hobbes, ikinci bölümünde ise Locke etkisi belirgindir. Adalet ise bütün bu tartışmaya temel koşullayıcı unsur olarak etki eder. Tek bir şirket olmaksızın genel adaleti sağlamak olanaksızdır. Ama devletin her şeyi kontrol ettiği, sivil topluma dışarıdan müdahale ettiği bir toplumda da adalet sağlanamaz. Görüldüğü gibi Nozick'te tıpkı Rawls da olduğu üzere adaleti bir denge erdemi olarak ele alır. Devletin azı adalet için yetersiz, fazlası ise gereksizdir.

KAYNAKLAR

AKARSU, Bedia, *Ahlak Öğretileri*, İstanbul: İnkılap Yayınları, 1998.

AKILLIOĞLU, Tekin, "Adalet Kavramı ve İnsan Hakları", *Adalet Kavramı*, (Der.), Adnan Güriz, Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları, 2001.

AKTAŞ, Saruri, *Hayek'in Hukuk ve Adalet Teorisi*, Ankara: Liberte Yayınları, 2001.

ARAL, Vecdi, *Hukuk Felsefesinin Temel Sorunları*, İstanbul: Filiz Kitapevi, 1992.

ARNHART, Larry, *Siyasi Düşünce Tarihi*, Çev: Ahmet Kemal Bayram, Ankara: Adres Yayınları, 2004.

ATİKER, Erhan, *Modernizm ve Kitle Toplumu*, Ankara: Vadi Yayınları, 1998.

BARBER, Benjamin, *Güçlü Demokrasi*, Çev: Mehmet Beşikçi, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 1995.

BARRY, Brian, "John Rawls and the Priority of Liberty", *The Philosophy of Rawls - The Two Principles and Their Justification*, New York, London: Garland Pub, 1989.

BARRY, Norman P., *Yeni Sağ*, Çev: Cevdet Aykan, Ankara: Tisimat Yayınları, 1989.

BARRY, Norman P., *Welfare*, London: Open University Press, 1990.

BARRY, Norman P., *An Introduction to Modern Political Theory*, London: Macmillan, 1995.

BAUMANN, Zygmunt, *Siyaset Arayışı*, Çev: Tuncay Birkan, İstanbul: Metis Yayınları, 2000.

BERİŞ, Hamit E., "Çağdaş Liberalizmde Farklı Yönelimler: John Rawls ve Robert Nozick", *Liberal Düşünce* 28, Güz 2002.

BERLIN, Isaiah, "Bir İdeal Olarak Eşitlik", *Yeni Forum 248*, Çev: Mustafa Erdoğan, 1990.

BERLIN, Isaiah, "İdeal Arayışı Üzerine", *Sosyal ve Siyasi Teori* (Der.), Atilla Yayla, Ankara: Siyasal Yayınları, 1999.

BOBBIO, Norbero, *Thomas Hobbes and National Law Traditon*, Chicago: University of Chicago Press, 1993.

BOBBIO, Norberto, *Sağ ve Sol*, Çev: Zühal Yılmaz, Ankara: Dost Yayınları, 1999.

BOOTH, W. J., *Interpreting the World - Kant's Philosophy of History and Politics*, Toronto: Universtiy of Toronto, 1986.

BORA, Tanıl, "Muhafazakarlığın Değişimi ve Türk Muhafazakarlığında Bazı Yol İzleri", *Toplum ve Bilim* 74, Güz 1997.

BORAVALI, Murat, "Sunuş", *Anarşi, Devlet ve Ütopya*, İstanbul: Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2000.

BOTTOMORE, Tom, "Sosyal Demokrasi", *Marksist Düşünce Sözlüğü*, (Der.), Tom Bottomore ve diğerleri, İstanbul: İletişim Yayınları, 2005.

BOWLES, Samuel, ve GINTIS, Herbert, *Demokrasi ve Kapitalizm*, Çev: Osman Akınhay, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 1996.

BRENKERT, George G., *Marx'ın Özgürlük Etiği*, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 1998.

BUCHANAN, J. M. ve WAGNER, R., "The Political Biases of Keynesian Economics", *Economics: Between Predicture Science and Moral Philosophy*, Texas University Press, 1987.

BURNS, Edward McNall, *Çağdaş Siyasal Düşünceler, 1850 - 1950*, Çev: A. Şenel, Ankara: Birey ve Toplum Yayınları, 1984.

CANBERRA, Knud Haakonssen, "The Philosophy of Law in Hayek's New Constitutionalism", *Rehctstheorie* 19, Berlin: Duncker - Humblot, 1988.

CASSIER, Ernst, *Kant'ın Yaşamı ve Öğretisi*, Çev: Doğan Özlem, İzmir: Ege Üniversitesi Yayınları, 1988.

COHEN, G. A., "Illusions about Private Property and Freedom", *Issues in Marxist Philosopy* 4, (Der.), J. Mepham ve D. Ruben, Hassocks, Sussex: Harvester Press, 1981.

COHEN, G. A., "The Stucture of Proletarian Unfreedom", *Analytical Marxism*, (Der.), J. Roemer, Cambridge: Cambridge University Press, 1986.

COHEN, Gerald Allan, "On the Currency of Egalitarian Justice", *Ethics* 99, Haziran 1989.

COHEN, G. A., *Self - Ownership, Freedom and Eguality*, New York: Cambridge Unıversity Press, 1995.

CONNIN, Lawrense J., "Hayek, Liberalism, And Social Knowledge", *Canadian Journal of Political Science* 23, Canada 1990.

CRANSTON, Maurice, "John Locke ve Rızaya Dayalı Hükümet", *Siyasi Düşünce Tarihi*, (Der.), Davıd Thomson, İstanbul: Şule Yayınları, 1997.

CRESPIGNY, A. De., "Hayek", *Çağdaş Siyaset Felsefecileri*, (Der.), K. R Minoque/A. De Crespıgny, İstanbul: Remzi Yayınları, 1981.

CROWDER, George, "Negative and Positive Liberty", *Political Science* 40, 1988.

CROWDER, George, *Klasik Anarşizm*, Çev: Sinan Altıparmak, Ankara: Öteki Yayınları, 1999.

ÇEÇEN, Anıl, *Adalet Kavramı*, Ankara: Gündoğan Yayınları, 1993.

ÇİĞDEM, Ahmet, *Aydınlanma Düşüncesi*, İstanbul: İletişim Yayınları, 1997.

ÇIRAKMAN, Aslı, "Bir Meşruiyet Sorunu Olarak Siyasal Adalet: Rawls ve Höffe", *Liberalizm, Devlet ve Hegemonya*, (Der.), E. F. Keyman, İstanbul: Everest Yayınları, 2002.

ÇIRAKMAN, Elif, "Levinas'da Öteki ve Adalet: Eleştirel Bir Not", *Doğu Batı* 13, 2005.

DAVIS, Michael, "Nozick's Argument for the Welfare State", *Ethics* 97, 1987.

DIQATTRO, Arthur, "Rawls and Left Critism", *Oppenents and Implications of A Theory of Justice*, (Der.), H. S. Richardson, New York, London: Garland Pub, 1999.

DONNELLY, Jack, *Teoride ve Uygulamada Evrensel İnsan Hakları*, Çev: Mustafa Erdoğan-Levent Korkut, Ankara: Yetkin Yayınları, 1995.

DRURY, S. B., "Locke and Nozick on Property", *Political Studies* 40, 1982.

EHMAN, Robert, "Rawls and Nozick Justice Without Well-Being", *Equality and Liberty: Analyzing Rawls and Nozick*, (Der.), J. A. Carlett, New York: St. Martin's Press, 1991.

ELY, John Hart, *Democracy and Distrust*, Cambridge, Mass: Harvard University Press, 1980.

EMREALP, Sadun, *Sosyal Demokrasi'den "Sosyal Demokrasi"ye*, İstanbul: Afa Yayınları, 1991.

EPSTEIN, Richard, "Özgürlüğe Adanmış Bir Ömür: Robert Nozick", *Liberal Düşünce* 27, 2002.

ERDOĞAN, Mustafa, "Siyasal Düşüncede Liberal Gelenek", *Liberal Toplum Liberal Siyaset*, Ankara: Siyasal Yayınları, 1993.

ERDOĞAN, Mustafa, "Özgürlük, Refah, Adalet", *Sosyal ve Siyasi Teori*, (Der.), Atilla Yayla, Ankara: Siyasal Yayınları, 1999.

ERDOĞAN, Mustafa, *Anayasal Demokrasi*, Ankara: Siyasal Yayınları, 1999.

ERDOĞAN, Mustafa, "Robert Nozick'in Ardından", *Liberal Düşünce* 27, 2002.

FESER, Edward, *On Nozick*, Belmont, CA: Wadswort, 2003.

FESTENSTEIN, Matthew, "Contemporary Liberalism", *New Political Thought*, (Der.), Adam Lent, London: Lawrance & Wishart, 1998.

FLEETWOOD, S., *Hayek's Political Economy*, London: Routledge, 1995.

FRANCIS, Leslie Pickering ve John Gregory Francis, "Nozick's Theory of Rights: A Critical Assessment", *The Western Political Quarterly* 29, No: 4, 1976.

FRIEDMAN Milton, *Kapitalizm ve Özgürlük*, Çev: D. Erberk/N. Himmetoğlu, İstanbul: Altın Kitaplar, 1988.

GIDDENS, Anthony, *Üçüncü Yol*, çev: Mehmet Özay, İstanbul: Birey Yayınları, 2000.

GORDON, Robert Gordon, *The Structure of Emotion*, Cambridge: Cambridge University Press, 1987.

GOROWITZ, Samuel, "John Rawls: Bir Adalet Kuramı", *Çağdaş Siyaset Felsefecileri*, (Der.), A. DE Crespigny - K. R. Minogue, İstanbul: Remzi Yayınları, 1981.

GORR, Michael, "Rawls on Natural Inequality", *Equality and Liberty: Analyzing Rawls and Nozick*, (Der.), J. A. Corlett, New York: St. Martin's Press, 1998.

GÖZE, Ayferi, *Siyasi Düşünceler ve Yönetimler*, İstanbul: Beta Yayınları, 1995.

GRAY, John, *Liberalisms: Essays in Political Philosophy*, Londra ve New York: Routlendge, 1989.

GRAY, John, "Rawls's Anti - Political Liberalism", *Endgames: Questions in Late Modern Political Thought*, Cambridge: Polity Press, 1997.

GRAY, John, *Liberalizmin İki Yüzü*, Çev: Koray Değirmenci, Ankara: Dost Yayınları, 2003.

GRAY, John, *Post Liberalizm*, Çev: Müfit Günay, Ankara: Dost Yayınları, 2004.

GRIFFIN, James, *Well - Being*, Oxford: Clarendon, 1986.

GÜRİZ, Adnan, "Adalet Kavramının Belirsizliği", *Adalet Kavramı*, (Der.) Adnan Güriz, Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları, 2001.

GÜRKAN, Ülker, "Sosyal Adalet", *Adalet Kavramı*, (Der.), Adnan Güriz, Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları, 2001.

HABERMAS, Jürgen, *Öteki Olmak, Ötekiyle Yaşamak*, Çev: İlknur Aka, İstanbul: YKY Yayınları, 2002.

HAILWOOD, Simon, *Exploring Nozick: Beyond Anarchy, State, and Utopia*, Sydney: Avebury, 1996.

HARDT, Michael ve NEGRI, Antonio, *İmparatorluk*, Çev: Abdullah Yılmaz, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2003.

HARBOUR, William R., *The Foundations of Conservative Thought*, Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1982.

HARPER, D. A., "*How Entrepreneurs Learn: A Popperian Approach and its Implications*", Washington: George Mason Universtiy Press, 1998.

HARSANYI, J., "Morality and the Theory of Rational Behaviour", *Utilitarianism and Beyond*, (Der.), A. Sen ve B. Williams, Cambridge: Cambridge University Press, 1982.

HARTWELL, R. M., "Bir Liberalin Eğitimi", *Sosyal ve Siyasi Teori*, (Der.), Atilla Yayla, Ankara: Siyasal Yayınları, 1999.

HAYEK, F. A., *The Constitution of Liberty*, Chicago: University of Chicago Press, 1960.

HAYEK, F. A., "Rules, Perceptions and Intelligability", *Studies in Philosophy, Political and Economics*, Chicago: University of Chicago Press, 1967.

HAYEK, F. A., "The Dilemma of Specialization", *Studies in Philosophy, Politics and Economics*, Chicago: University of Chicago Press, 1967.

HAYEK, F. A., "Opening Address to a Conference at Mont Pelerin", *Studies in Philosophy, Politics and Economics*, Chicago: University Chicago Press, 1967.

HAYEK, F. A., "The Use of Knowlenge in Society", *Individualism and Economic Order*, Chicago: Chicago University Press, 1968.

HAYEK, F. A., *The Sensory: An Inquiry into the Foundations of Theoretical Psychology*, Londra: Routledge & Kegan Paul, 1972.

HAYEK, F. A., "Competition as a Discovery Procedure" *New Studies in Philosophy, Politics, Economics and the History of Ideas*, Chicago: University of Chicago Press, 1972.

HAYEK, F. A., *The Counter Revolution of Science*, Indianapolis: Liberty Press, 1979.

HAYEK, F. A., *The Fatal Conceit, The Error of Socialism*, ed. W. W. Bartley, London: Routledge, 1988.

HAYEK, F. A., *Kanun, Yasama Faaliyeti ve Özgürlük*, Cilt I, (Kurallar ve Düzen), Çev: Atilla Yayla, Ankara: Türkiye İş Bankası Yayınları, 1994.

HAYEK, F. A., *Kanun, Yasama Faaliyeti ve Özgürlük,* Cilt II (Sosyal Adalet Serabı), Ankara: Türkiye İş Bankası Yayınları, 1995.

HAYEK, F. A., *Kanun, Yasama Faaliyeti ve Özgürlük,* Cilt III, (Özgür Bir Toplumun Siyasal Düzeni), Ankara: İş Bankası Yayınları, 1997.

HAYEK, F. A., "Liberal Bir Devletin Anayasası", *Sosyal ve Siyasi Teori,* (Der.), Atilla Yayla, Ankara: Siyasal Yayınları, 1999.

HAYEK, F. A., "Liberal Bir Sosyal Düzenin İlkeleri", *Sosyal ve Siyasi Teori,* (Der.), Atilla Yayla, Ankara: Siyasal Yayınları, 1999.

HAYEK, F. A., *Kölelik Yolu*, Çev: Turhan Feyzioğlu/Yıldıray Arsan, Ankara: Liberte Yayınları, 2010.

HEIDEGGER, Martin, *Varlık ve Zaman,* Çev: Aziz Yardımlı, İstanbul: İdea Yayınları, 1996.

HELVACI, Ahmet, "Muhafazakar Duruştan Demokrat Tavra Anakronik Bir Yolculuk", *Muhafazakar Düşünce* 2, Güz 2004.

HINDESS, Barry, *Freedom, Eguality and Market,* London: Tavistock, 1987.

HIRSCHMAN, Albert O., "Piyasa Toplumu Hakkında Görüşler", *Sosyal ve Siyasi Teori,* (Der.), Atilla Yayla, Ankara: Siyasal Yayınları, 1999.

HUBER, E. R, "Modern Endüstri Toplumlarında Hukuk Devleti ve Sosyal Devlet", Çev: Tuğrul Ansay, *Hukuk Devleti,* (Der.), Hayrettin Ökçesiz, HFSA, No: 4, İstanbul: Afa Yayınları, 1988.

HÜNLER, Solmaz Zelyüt, *İki Adalet Arasında,* Ankara: Vadi Yayınları, 1997

KANT, Immanuel, "An Answer to the Question: What is Enlightment?", *Kant Political Writings,* (Der.), H. Reiss, Cambridge: Cambridge University Press, 1991.

KANT, Immanuel, "Idea For Universal History with a Cosmopolitan Purpose", *Kant Poltical Writings,* (Der.), H. Reiss, Cambridge: Cambridge University Press, 1991

KANT, Immanuel, *Pratik Aklın Eleştirisi*, Çev: I. Kuçuradi ve diğerleri, Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları, 1994.

KANT, Immanuel, *Ahlak Metafiziğinin Temellendirmesi*, Çev: I. Kuçuradi, Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları, 1995.

KAZGAN, Gülten, *İktisadi Düşünce veya Politik İktisadın Evrimi*, İstanbul: Remzi Yayınları, 1993.

KEAT, Russel-URRY, John, *Bilim Olarak Sosyal Teori*, Çev: Nilgün Çelebi, Ankara: İmge Yayınları, 1994.

KELSEN, Hans, "Saf Hukuk Kuramı: Devlet ve Hukuk Özdeşliği", *Devlet Kuramı*, (Der.), Cemal Bali Akal, Ankara: Dost Yayınları, 2005.

KESKİN, Ferda, "Çağdaş Marksizmde Adalet Tartışmaları", *Felsefe Tartışmaları* 34, 2005.

KETTLER, Davıd, "Yabancılaşma ve Olumsuzluk", *Çağdaş Siyaset Felsefecileri*, (Der.), A. De Crespıgny/K. R. Minogue, İstanbul: Remzi Yayınları, 1981.

KEYMAN, F., "Kamusal Alan ve Cumhuriyetçi Liberalizm: Türkiye'de Demokrasi Sorunu", *Doğu Batı* 5, 1998.

KING, Desmond S., *The New Right Politics, Markets and Citizenship*, Londra: Macmillan, 1987.

KIRZNER, Israel M, Austrian Scholl of Economics", *The New Palgrave Dictionary of Economics*, Cilt 1, (Der.), John Eatwell, ve diğerleri, London: Macmillan, 1987.

KÖKER, Levent, "Demokrasi ve Sosyal Adalet", *Türkiye Günlüğü* 11, Güz 1990.

KÖKER, Levent, *Demokrasi Üzerine Yazılar*, Ankara: Imge Yayınları, 1992.

KÖMEÇOĞLU, Uğur, "Kamusal Alan Kavramlaştırmasında Bazı Teorik Sorunlar", *Sivil Toplum* 2, 2003.

KUÇURADİ, İoanna, "Adalet Kavramı", *Adalet Kavramı Bildirileri*, (Der.), Adnan Güriz, Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları, 2001.

KUKATHAS, Chandran, *Hayek and Modern Liberalism*, Oxford: Clarendon Press, 1990.

KUKATHAS, Chandran ve PETTİT, Philip, *Rawls: A Theory of Justince and Its Critics*, Oxford: Polity Press, 1995.

LACEY, A. R., *Robert Nozick*, London: Acumen Publishing, 2001.

LAKOFF, Sanford, "Özerklik ve Liberal Demokrasi", *Sosyal ve Siyasi Teori*, (Der.), Atilla Yayla, Ankara: Siyasal Yayınları, 1999.

LEVINAS, Emmanuel, "Ethics and Politics", *The Levinas Reader*, (Der.), Sean Hand, London: Blackwell, 1989.

LEVINAS, Emmanuel, *Otherwise than Being or Beyond Essence*, Çev: A. Lingis, Kluwer Academic Publishers, 1991.

LIVINGSTON, David, *Hume's Philosophy of Common Life*, Chicago: University of Chicago Press, 1984.

LYONS, David, "Rawls versus Utilitarianism", *Opponents and Implication of A Theory of Justice*, (Der.), H. S. Richardson, New York, London: Garland Pub, 1999.

MACLNTYRE, Alasdair, *Erdem Peşinde*, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2001.

MACPHERSON, C. B., *Demokrasinin Gerçek Dünyası*, Çev: Levent Köker, Ankara: Birey ve Toplum Yayınları, 1984.

MACPHERSON, C. B, "Rawls's Model of Man and Society", *Opponents and Implication of A Theory of Justice*, (Der.), H. S. Richardson, New York, London: Garland Pub, 1999.

MAGEE, Brian, "Felsefe ve Siyaset - Ronald Dworkin ile Söyleşi", *Yeni Düşün Adamları*, Çev: Ümit Hassan, Ankara: Birey ve Toplum Yayınları, 1985.

MARTINEZ - ALIER, J., "The Merchandising of Biodiversity", *Capitalism, Nature and Socialism 7*, 1996.

MCKENZIE, R. M., "Taxation and Income Redistribution: An Unsympathetic Critique of Practice and Theory", *Cato Journal* 2, 1981.

MISES, L.V., *Socialism: An Economic and Sociological Study*, Indianapolis: Liberty Press, 1981.

MUMCU, Ahmet, "Günümüzdeki Türk Hukuk Uygulamasında Adalet Kavramının Yeri", *Adalet Kavramı Bildirileri*, (Der.), Adnan Güriz, Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları, 2001.

MURPHY, John W., *Postmodern Toplumsal Analiz ve Postmodern Toplumsal Eleştiri*, Çev: Hüsamettin Arslan, İstanbul: Eti Kitapları, 1995.

NARVERSON, Jan, *The Libertarian Idea*, Philadelphia: Temple University Press, 1988.

NIELSEN, Kai, "Capitalism, Socialism and Justince", *And Justice For All*, (Der.), Tom Regan and Donald Van De Veer, Totawa, NJ: Rowman & Littlefield, 1982.

NIELSEN, Kai, *Eguality and Liberty: A Defense of Radical Egalitarianism*, Totowa, NJ: Rowman & Allanheld, 1985.

NIETZSCHE, Friedrich, *Şen Bilim*, Çev: Ahmet İnam, İstanbul: Say Yayınları, 2002.

NIETZSCHE, Friedrich, *Ahlakın Soykütüğü Üzerine*, Çev: Ahmet İnam, İstanbul: Say Yayınları, 2003.

NOZICK, Robert, *Philosophical Explanations*, Cambridge, MA: Belknap Press, 1981.

NOZICK, Robert, *The Examined Life: Philosophical Meditations*, New York: Simon & Schuster, 1990.

NOZICK, Robert, *The Nature of Rationality*, Princeton, NJ: Princeton University Press, 1993.

NOZICK, Robert, *Socratic Puzzles*, Cambridge, MA: Harvard University, 1997.

NOZICK, Robert, *Anarşi, Devlet ve Ütopya*, Çev: A. Demirci, İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2000.

NOZICK, Robert, *The Structure of the Objective Word*, Cambridge, MA: Belknap Press, 2001.

OĞUZ, Fuat. "Hayek'in Pratik Bilgi Anlayışı Üzerine Kısa Bir Yorum", *Liberal Düşünce* 16, Güz, 1999.

ÖKÇESİZ, Hayrettin, "Hukuk ve Adalet Üstüne Duygular", *Doğu Batı* 13, 2000-1.

ÖKTEM, Niyazi, "Adalet Kavramı ve Sosyal Realite", *Adalet Kavramı* (Der.), Adnan Güriz, Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları, 2001.

ÖZLEM, Doğan, "Sivil İtaatsizlik ve Liberalizm", *Siyaset, Bilim ve Tarih Bilimi*, İstanbul: İnkılap Yayınları, 1999.

ÖZLEM, Doğan, "Hukuk Devletini Sosyal Devlet İçinde Düşünmek", *Doğu Batı* 13, 2000-1.

O'NEILL, John, *Piyasa*, Çev: Şen Süer Kaya, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2001.

ÖZTÜRK, Armağan, "Radikal Demokrat Önerinin Eleştirisi", *Cogito* 43, 2005.

ÖZTÜRK, Armağan - Fırat Mollaer, "Muhafazakarlığın İdeolojik Künyesi ve Akıl Tartışması, *Cogito* 44-5, 2006.

ÖZTÜRK, Armağan, "Bir Siyaset Felsefesi Enstrümanı Olarak İnsan Hakları Ya Da İnsan Haklarının İnsanla Çelişkileri Üzerine Notlar", *İnsan Hakları ve Yurttaşlık Konferansı*, 14-5 Aralık 2006, TODAİ, Ankara. (*İnsan Hakları Yıllığı* 26, 2008)

ÖZTÜRK, Armağan, "II. Rawls Dönemi: Biçimsel Aklın Çözülüşü mü?", *Toplumsal Üzerine Yeni Perspektifler*, (Der.), Armağan Öztürk, Ankara: Dipnot Yayınları, 2008.

PAUL, Jeffrey, "Substantive Contracts and the Legimate Basıs of Political Authority" *The Monist*, 66, (4), Ekim 1983.

PAUL, Jeffrey, *Reading Nozick: Essays on Anarchy, State, and Utopia*, Totowa, NJ: Rowman and Littlefield, 1991.

PEACOK, Mark S., "Hayek, Realism, and Spobtaneous Order", *Journal of The Theory of Social Behaviour* 23, 1995.

PEFFER, R. G., *Marksizm, Ahlak ve Toplumsal Adalet*, Çev: Yavuz Alogan, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2001.

PERIJS, Philippe Van, "Why Surfers Should Be Fed: The Liberal Case For an Unconditional Basic Income", *Philosopy and Public Affairs* 20, 1991.

PETTIT, Philip, "The Contribution of Analytical Philosophy", *A Comparison To Contemporary Political Philosopy*", (Der.), R. E. Goodın/P. Pettit, London: Blackwell, 1992.

PLATON, *Devlet*, çev: Sabahattin Eyuboğlu-M. Ali Cimcoz, İstanbul: İş Bankası Yayınları, 1999.

PLATON, *Yasalar*, çev: Candan Şentuna-Saffet Babür, İstanbul: Kabalcı Yayınları, 2007.

POLANYI, Michael, *Knowing and Being*, (Der.), M. Greene, Chicago: University of Chicago Press, 1969.

POLANYI, Michael, *Personal Knowledge*, Chicago: University of Chicago Press, 1968.

RACIO, Ralph "Yirminci Yüzyılda Klasik Liberalizm", *Liberal Düşünce* 28, Güz 2002.

RAND, Ayn, "Kolektif Haklar", *Sosyal ve Siyasi Teori*, (Der.) Atilla Yayla, Ankara: Siyasal Yayınları, 1999.

RAWLS, John, *A Theory of Juctice*, Cambridge: Harvard University Press, 1971.

RAWLS, John, "Kantian Constructivism in Moral Theory", *Journal of Philosophy* 77, Eylül 1980.

RAWLS, John, "Justice As Fairness: Political Not Metaphsical", *Philosopy and Public Affairs* 14, Yaz 1985.

RAWLS, John, *Political Liberalism*, New York: Columbia University Press, 1996.

RAWLS, John, *Collected Papers*, Massachusetts: Harvard University Press, 2001.

RAWLS, John, *Justice as Fairness: A Restatement*, Massachusetts: Harvard University Press, 2003.

ROBERTSON, J. C., "İskoç Aydınlanması", *Blackwell'in Siyasi Düşünce Ansiklopedisi*, (Der.), Davıd Miller, Ankara: Ümit Yayıncılık, 1994.

ROMDAN, John, "Analysis and History: Or, How the Invisible Hand Works Through Robert Nozick", *The Western Poltical Quarterly* 29, No: 2, 1976.

ROWLEY, Charles K., "Klasik Liberalizmde Yaşayan ve Ölen Nedir?", *Liberal Düşünce* 8, 1997.

ROWLEY, Charles K., *Özgürlük ve Devlet*, Çev: İ. Dalmış, Ankara: Liberte Yayınları, 2002.

RYAN, Alan, "Justice in General", *Justice*, (Der.), Alan Ryan, Oxford: Oxford University Press, 1996.

RYAN, Alan, "John Rawls", *Çağdaş Temel Kuramlar*, (Der.), Q. Skinner, Ankara: Vadi Yayınları, 1997.

SABINE, George, *Yakın Çağ Siyasal Düşünceler Tarihi*, Çev: Özer Ozankaya, Ankara: Gündoğan Yayınları, 1991.

SAMPSON, Geoffrey, "Liberalism and Nozick's Minimal State", *Mind, New Series* 87, No: 345, 1978.

SANCAR, Mithat, *Devlet Aklı Kıskacında Hukuk Devleti*, İstanbul: İletişim Yayınları, 2000.

SANDEL, Michael, *Liberalism and Limit of Justice*, Cambridge: Cambridge University Press, 1982.

SCHMIDTZ, David, *Robert Nozick*, New York: Cambridge University Press, 2002.

SMITH, Adam, *The Theory of Moral Sentiments*, Londra: George Bell & Sons, 1980.

SOLOMON, Robert C., *Adalet Tutkusu*, Çev: Ertuğ Altınay, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2004.

SORENSEN, Roy A., "Nozick, Justice and the Sorites", *Analysis* 46, No: 2, 1986.

SUNAR, İlkay, *Düşün ve Toplum*, Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1979.

TAMELO, Lyndall Lorna, "Adaletin Özü Eşitlik", *Hukuk Felsefesi ve Sosyolojisi Arkivi*, (Der.), Hayrettin Ökçesiz, İstanbul: İstanbul Hukuk Fakültesi Yayınları, 1993.

TORMEY, Simon, *Totalitarizm*, Çev: Abdullah Yılmaz, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 1992.

TURNER, B. S., "Postmodern Culture/Modern Citizens", *The Condition of Citizenship*, (Der.), B. S. Steenbergen, London: Sage Publications, 1994.

USLU, Cennet, *Doğal Hukuk ve Doğal Haklar*, Ankara: Liberte Yayınları, 2009.

ÜLKEN, Hilmi Ziya, *Ahlak*, İstanbul: Ülken Yayınları, 2001.

ÜSTEL, Füsun, *Yurttaşlık ve Demokrasi*, Ankara: Dost Yayınları, 1999.

WALLERSTEIN, Immanuel, *Liberalizmden Sonra*, Çev: Erol Öz, İstanbul: Metis Yayınları, 2003.

WALZER, Michael, *Radikal Principles*, New York: Basıc Books, 1980.

WALZER, Michael, *Spheres of Justice*, New York: Basic Books, 1983.

WELLMER, Albrecht, "Reason Utopia and the Dialectic of Enlighment", *Habermas and Modernity*, (Der.), R. J. Bernstein, Cambridge: Cambridge University Press, 1985.

WOLFF, Jonathan, *Robert Nozick: Property, Justice, and the Minimal State*, Stanford, CA: Stanford University Press, 1991.

YAYLA, Atilla, "Kurucu Rasyonalizm, Adalet ve Sosyalizm", *Türkiye Günlüğü* 15, Yaz 1991.

YAYLA, Atilla, *Liberal Bakışlar*, Ankara: Siyasal Yayınları, 1993.

YAYLA, Atilla, *Siyaset Teorisine Giriş*, Ankara: Siyasal Yayınları, 1998.

YAYLA, Atilla, *Liberalizm*, Ankara: Liberte Yayınları, 2000.

YAYLA, Atilla, *Siyasi Düşünce Sözlüğü*, Ankara: Adres Yayınları, 2004.

YOUNG, Frederic C., "Nozick and the Individualist Anarchist", *Equality and Liberty: Analyzing Rawls and Nozick*, (Der.), J. A. Corlett, New York: St. Martin's Press, 1991.

YUMER, Ruhdan, "Hayekçi Liberalizmin Temel İlkesi", *Sosyal ve Siyasi Teori*, (Der.), Atilla Yayla, Ankara: Siyasal Yayınları, 1999.

XLASTOS, Gregory, "Justice and Equality", *Theories of Rights*, (Der.), Jeremy Waldron, Oxford: Oxford Universty Press, 1992.

ZUCHERT, Michael, "Justice Deserted: A Critigue of Rawls's Theory of Justince", *Polity* 13, Spring 1981.

DİZİN:

A

adalet 143, 148, 151, 152, 153, 154, 158, 159, 161, 162, 163, 164, 165, 166, 167, 168, 169, 170, 171, 173, 174, 176, 177, 178, 179
adalet teorisi 173
Aristoteles 168

B

biçimsel 144, 146, 150, 154, 164, 167

D

doğal hukuk 148

E

ekonomi politik 143, 154
emek 149, 165, 166, 167, 171
erdem 147, 158, 168, 177
eşitlik 156, 169, 175, 176, 177, 178
evrensel 173

H

Hak 150, 162, 166, 169, 171, 172
Hayek 178, 179
Hobbes 143, 145, 148, 149, 176, 179
hukuk 143, 148, 169, 171
Hume 179

I

insan hakları 148

K

Kant 150, 159, 166, 167, 168, 179
kapitalizm 161, 168, 170, 179
kendiliğinden 146, 149, 155, 160, 161, 162, 168, 179

L

liberalizm 144, 146, 147, 169, 175, 176
Locke 143, 145, 149, 166, 167, 179

M

Marx 159, 168, 171
meşruluk 169, 172

N

negatif özgürlük 150
Nozick 143, 144, 145, 146, 147, 148, 149, 150, 151, 152, 153, 154, 155, 156, 157, 158, 159, 160, 161, 162, 163, 164, 165, 166, 167, 168, 169, 170, 171, 172, 173, 174, 175, 176, 178, 179

O

orantılı eşitlik 169
Ölçü
Öteki 145
özgürlük 143, 144, 145, 148, 150, 153, 158, 159, 160, 161, 165, 166, 168, 169, 170, 173, 176, 178

P

Postmodern 173, 176

R

Rawls 147, 150, 160, 162, 163, 164, 178, 179

S

sağ 143, 173
siyaset felsefesi 143, 144, 149, 150, 157, 163, 174, 177
sol 175
sosyal adalet 163
sömürü 146, 147, 171
sözleşme 155, 165

Y

yabancılaşma 146

LİBERAL ADALET

Çağdaş Liberal Siyaset Felsefesinde Adalet Sorunu: Rawls, Hayek, Nozick Örneği

Armağan ÖZTÜRK

Armağan Öztürk, liberal siyaset felsefesini Rawls, Hayek ve Nozick gibi teorisyenlerin çalışmaları üzerinden ve adalet nedir ya da adil olmayanı adil olandan nasıl ayırt edebiliriz gibi sorularda kristalize olan kadim bir meselenin izdüşümünde ele almaya çalışıyor. Soruşturmanın arkasındaki temel kaygı ise gündelik hayatla ilgili. İktisadi ve siyasi liberalizmin modern yaşamı katı bir şekilde belirlediği bir dünyada liberal pratiklerin ne ölçüde adil olduğunu soruşturmaya çalışmak aslında insanları tarihin bu anında kendi sorunlarıyla hesaplaşmaya davet etmek gibi bir anlama geliyor.

Öztürk'e göre adalet bir yanılsamadır. Akıl ile sezgi, kaynaklar ile ihtiyaçlar, eşitlik ile özgürlük, başkasına zarar vermemek ile kendi hakkını korumak arasındaki tanrısal uyumu ifade ediyor adaletçi erdem anlayışı. Rawls bahsi geçen dengeyi biçimsel yanı ağır basan bir etik politik aracılığıyla yakalamaya çalışıyor. Kant etkisinin ağır bastığı deontolojik anlamlandırma tarzı Rawls'çu adalet teorisinin hem maddi zeminini hem de ideolojik sınırlarını ortaya koymakta. Hayek kendiliğinden düzen adıyla andığı kapitalizmi ideal durum katına çıkararak muhafazakar bir anlatı koyuyor okuyucusunun önüne. Nozick ise adaletin doğru formülünü Hobbes ile Locke'un birbiriyle eklemlendiği bir yerde, anarşinin şirket devletinde aramakta.

Doruk Felsefe

ISBN 978-975-553-579-1

9 789755 535791

www.dorukyayinlari.com

