JUDITH N. SHKLAR

Adaletsizliğin Veçheleri

TÜRKÇESİ: NEBİ MEHDİYEV



FELSEFE

vb.
VAKIFBANK KÜLTÜR YAYINLARI

ADALETSİZLİĞİN VEÇHELERİ

JUDITH N. SHKLAR

VakıfBank Kültür Yayınları: 0127
Felsefe: 015

ADALETSİZLİĞİN VEÇHELERİ
JUDITH N. SHKLAR

Özgün adı
The Faces of Injustice

Türkçesi
Nebi Mehdiyev

Kapak ve Sayfa Uygulama
Faruk Özcan

Kitap Editörü
Halid Metin Yolcu

Son Okuma
M. Halit Çelikyön

VakıfBank Kültür Yayınları
Büyükdere Caddesi
No: 97 – Kat 4
Şişli 34394 İstanbul
Telefon: 0 212 354 5730
www.vbky.com.tr – info@vbky.com.tr
Sertifika No: 40141

© Vakıf Pazarlama San. ve Tic. A.Ş., 2021
© Yale University, 1990

Originally published by Yale University Press.

ISBN 978-625-7447-12-6

Kitabın Türkçe yayın hakları VakıfBank Kültür Yayınları'na aittir. Tanıtım amacıyla, kaynak göstermek şartıyla yapılacak sınırlı alıntılar dışında, yayıncının yazılı izni olmaksızın hiçbir elektronik veya mekanik araçla çoğaltılamaz. Eser sahiplerinin manevi ve mali hakları saklıdır.

Baskı
Turkuvaz Haberleşme ve Yay. A. Ş.
Güzeltepe Mahallesi Mareşal Fevzi
Çakmak Caddesi B Blok No: 29/1/1
Eyüpsultan İstanbul
Telefon: 0212 354 3000
Sertifika No: 46403

1. Baskı: Aralık 2021

ADALETSİZLİĞİN VEÇHELERİ

JUDITH N. SHKLAR

TÜRKÇESİ
NEBİ MEHDİYEV

vb.

JUDITH N. SHKLAR

Judith Shklar, Judita Nisse adıyla Litvanya'nın Riga kentinde Yahudi bir ailede dünyaya geldi. II. Dünya Savaşı sırasında, 13 yaşındayken ailesiyle Avrupa'dan kaçarak 1941 yılında Kanada'ya yerleşti. McGill Üniversitesi'nde eğitim alan yazar, 1956 yılında Harvard Üniversitesi'ne geldi ve 1971 yılında Harvard's Government Department'ta kürsü sahibi olan ilk kadın oldu. *Adaletsizliğin Veçheleri*, felsefe ve politik teori alanında 20. yüzyılın ikinci yarısında önemli bir yere sahip olan Shklar'ın en önemli eserleri arasında sayılmaktadır. Shklar'ın diğer önemli eserleri arasında şunlar sıralanabilir: *After Utopia* (Ütopyadan Sonra) (1957), *Ordinary Vices* (Sıradan Kötülükler) (1984), *American Citizenship: The Quest for Inclusion* (Amerikan Vatandaşlığı: Dahil Olma Üzerine Soruşturma) (1991).

NEBİ MEHDİYEV

1978 yılında Azerbaycan Karabağ'da doğdu. Marmara Üniversitesi Din Felsefesi Anabilim Dalında doktorasını tamamladı. Din felsefesi, bilgi felsefesi ve Rus düşünce tarihi alanlarında çalışmalarını sürdüren akademisyen hâlihazırda Trakya Üniversitesi İnsan ve Toplum Bilimleri Bölümü'nde öğretim üyesi olarak çalışmaktadır. Akademik çalışmalarının yanı sıra Rusça ve İngilizce dillerinden pek çok eseri Türkçeye kazandırmıştır.

İÇİNDEKİLER

Önsöz 7
Giriş 9

1 Adaletsizliğin Hakkını Teslim Etmek 29
Adalet ve Adaletsizlik 29
Adaletsizlik İmparatorluğunda Adalet ile İlgili Şüpheler 35
Adaletsizliğin Mağdurları Kimlerdir: Adaletsizler mi Yoksa Kurbanları mı? 47
Pasif Adaletsizlik: Nasıl Kötü Bir Vatandaş Olunur? 64
2 Talihsizlik ve Adaletsizlik 81
Kimi Suçlamalı? 86
Talihsizlik Ne Zaman Adaletsizlik Olur? 101
Zorunluluk Politikası 108
3 Adaletsizlik Duygusu 125
Demokratik Adaletsizlik Duygusu 126
Mağdurların Sesi: "İntikam!" 136
Kamusal Adalet ve Hoşnutsuzlukları 151
Birincil Adaletsizlik? 166

Dizin 185

ÖNSÖZ

Bu kitabın hikâyesi, 1988 yılında Yale Hukuk Okulu'nda verdiğim Storrs Konferansları ile başladı. Beni bu konferanslara davet eden ve harika bir ortam sunan dekan Guido Calabresi'ye minnettarım. Daima samimiyet ve konukseverliklerini hissettiğim Yale öğrencileri ve öğretim üyeleriyle olan arkadaşlığımdan çok şey öğrendim. Ayrıca, konuşmaların özgün hâlini Berkeley Hukuk Okulu Boalt Salonu'nda gerçekleşen bir atölye çalışmasında tartışmamı isteyen Profesör Sanford Kadish'e çok şey borçluyum, zira bu oturumdan ziyadesiyle istifade ettim. Ayrıca bu kitabın bölümlerini çeşitli zamanlarda Harvard'da gayriresmî gruplara da sundum ve her birinin fikirlerimi toparlamama yardımcı olduklarını gördüm.

Geoffrey Hawthorn, Stephen Holmes, Quentin Skinner ve Dennis Thompson bu kitabın önceki taslaklarını dikkatlice okudular ve bana onu nasıl geliştirebileceğim konusunda mükemmel ve ayrıntılı tavsiyelerde bulundular, hemen hemen hepsini kabul etmekten mutluluk duydum. Sadece onlara teşekkür etmek yeterli olmaz. Nitekim Yaron Ezrahi, Moshe Halbertal, Stanley Hoffmann, George Kateb, Robert Keohane, Steven Macedo, Patrick Riley ve Michael Walzer'den de değerli yorumlar aldım. Heather Houlahan, el yazmasını yayına hazırlamam noktasında içtenlikle yardımcı oldu.

Bu kitabın ilk bölümünün daha eski ve daha kısa bir versiyonu, *Yale Law Journal* (Temmuz 1989) içinde yayınlanmış bulunmaktadır.

GİRİŞ

Bir felaket, hangi durumda talihsizlik, hangi durumda adaletsizlik sayılır? Sezgisel olarak, bu sorunun cevabı oldukça basittir. Eğer dehşetli olaya doğanın dışsal güçleri yol açmışsa bu bir felakettir ve yapmamız gereken şey, acımıza teslim olmaktır. Yok eğer buna sebebiyet veren art niyetli bir failse, ister insani ister doğaüstü olsun, o zaman bu bir adaletsizliktir ve bu durumda da öfke ve nefretimizi ifade edebiliriz. Gelgelelim, dört elle sarıldığımız bu ayrım, fiili tecrübede pek de bir şey ifade etmiyor. Neyin kaçınılmaz ve doğal olarak, neyin de kontrol edilebilir ve toplumsal olarak kabul gördüğü meselesinin genellikle teknoloji ve ideoloji veya yorumun konusu olduğunu hatırlarsak, bunun nedenlerini rahatlıkla anlayabiliriz. Nitekim mağdurlarla dolaylı da olsa mağdur eden olabilenlerin algıları birbirinden tamamen farklıdır. Belirli bir olgu ve taşıdığı anlamların, söz konusu olguya maruz kalanlar ile onu sadece gözlemleyen yahut da acısı önlenebilir veya yatıştırılabilir kimseler tarafından tecrübe edilişi aynı değildir. Bu insanlar, şeyleri aynı şekilde göremeyecek kadar birbirine uzak kimselerdir.

İnsani olan ile doğal olan arasındaki çizgi hakkıyla gözetilmemektedir. Kültür, her yana yayılışıyla, tıpkı doğal çevre gibi bizi tahakkümü altında tutar ve onu kontrol etmek ve değiştirmek gerçekten kolay değildir ya da, daha doğru bir ifadeyle, son derece zordur. En bariz örnek kuşkusuz doğal olan pigmentasyondur, fakat Amerika'da siyah tenli olmak hakkında başka hiçbir şey

doğal değildir. Amerika'da siyah, doğal değil, toplumsal bir koşuldur. Ve muhtelif zamanlarda kimileri siyah teni bir talihsizlik olarak görmüş, kimileri de bunun bir adaletsizlik olduğunu hep bilmiştir, ancak buna her iki şekilde de muamele edenlerin sayısı da az değildir. Buradan yola çıkarak, insani olan ile insani olmayan nedenler arasındaki çizgiye pek de bir önem atfedilmediği görülebilir.[1] Bunun yerine, talihsizlik ile adaletsizlik arasındaki farkın genellikle, mağdurların yanında olma veya olmama, onları itham etme veya mazur görme, yardım etme, yaralarını sarma, zararlarını karşılama, yahut da sadece görmezden gelme yönündeki istek ve kabiliyetimizi ihtiva ettiğini göstereceğim. Bu ikisini ayıran basit ve sabit bir kuralın var olduğunu kabul eden anlayış ise esasında, diğer pek çok biçiminde olduğu gibi, karşılanması mümkün olmayan ahlaki bir güvenlik talebinden başka bir şey değildir. Bu, farklılıkların kaldırılması veya kötülüklerimizin terk edilmesi anlamına gelmemekte ve fakat bunu yeniden değerlendirmemiz ve adaletsizliğe dair yeni bir bakış elde etmemiz gerektiğini göstermektedir.

Deprem kuşkusuz doğal bir olaydır, ancak çok fazla hasara yol açar ve çok sayıda insan hayatını kaybederse, bu konuda söylenecek ya da söylenebilecek tek şey bu değildir. Bu, aynı zamanda bir adaletsizlik olarak da görülecektir, hem de tamamen farklı

---

1. Sosyal bilimciler uzun zamandır bunun farkındalar; sözgelimi Mary Douglas, "doğal ve insan yapımı nedenler arasındaki çizginin, sosyal sorumluluk paylaşım sürecinde daima gözetildiğini" ifade eder. Bkz.: M. Douglas, *Risk Acceptability according to the Social Sciences*, Russell Sage Foundation, New York, 1985, bilhassa s. 26. Elbette ki herkes böyle düşünmüyor, zira pek çok arkadaş, sadece çeşitlilik olgusundan hareket etmememi, bunun yanında kendi görüşlerimin kültürel tarafsızlığının farkında olduğumu da belirtmem gerektiğini ileri sürdü. Açıkçası, adalet ve adaletsizlik meselesini, belki hiyerarşik bir toplumda söz konusu olmayan, kültürel değerlerin geniş bir şekilde kabul gördüğü politik ve yasal anlamda eşitlikçi bir toplum bağlamında tartışıyorum. Sözgelimi bkz. André Béteille, *The Idea of Natural Inequality*, Oxford University Press, Delhi, 1983.

nedenlerle. Dindar olanlar Tanrıyı suçlayacak, "Neden biz?" diye haykıracaklar, "Diğer şehirlerden daha günahkâr değiliz, neden yalnızca biz cezalandırılıyoruz?" ve daha da özel olarak, "Neden benim çocuğum?". Daha az dindar olan mağdurlar arasından belki sadece birkaçı "Doğa acımasızdır." Diyebilir; fakat bunların sayısı çok olmayacaktır. Zira tesadüfi, keyfî bir dünyaya katlanmak zordur ve perişan kimse bu olayın insani sorumlularını aramaya koyulacaktır. Ve bunları kısa sürede de bulabilirler. Facianın oluşumuna ya da daha vahim sonuçlar doğurmasına sebebiyet vermiş pek çok kimse vardır. Pek çok bina, müfettişlere rüşvet vererek inşaat kurallarını ihlal eden müteahhitler yüzünden yıkılmış olacaktır. Halk, teknolojik açıdan karmaşık cihazların çoğunlukla öngörebildiği bu tür tehlikeler konusunda genellikle tam olarak uyarılmaz. Ayrıca kamu otoriteleri de olası durumlara karşı her zaman ciddi hazırlıklar yapmazlar. Ne acil durum önemleri, ne yeterli tıbbi yardım ne de yaralıların ivedilikle taşınması etkin bir şekilde organize edilir. Kurtarılması mümkün olan çoğu kimse ölür. Peki vergileri nereye gitti? Bunların kendilerine hiçbir faydası olmayan pahalı bir uzay programına harcanmış olduğu cevabını alabilirler.

Bu hayali bir örnek olsa da Ermenistan'daki son depremle açık bir benzerlik gösteriyor, kaldı ki dünyanın başka herhangi bir yerinde de bundan daha aşırısını hayal etmek imkânsız değildir. Düzenbaz ve yoz memurlar tarafından işlenen basit fiilî adaletsizliğin yaygınlığını burada sadece biraz abarttım. Kimse onları temize çıkarmaya çalışmayacak ve nitekim sonunda da politikacılar, tüm suçu alelacele onların üstüne yıkacaklardır. Sadece rutin işleyişe sadık kaldıklarından ötürü mağdurları ihmal etmekle itham edilebilecek daha az suçlu devlet görevlileri ise bunun doğal ve kaçınılmaz bir felaket olduğunu, pek çok talebe mukabil kaynaklarının sınırlı olduğunu dikkate alırsak aslında

ellerinden gelenin en iyisi yaptıklarını ve buna benzer bir sürü şeyi dile getireceklerdir. "Neden biz?" haykırışına, aynı zamanda "Yapacak bir şey yok." inancıyla teselli bulan pasif bir şekilde vurdumduymaz vatandaşların, yani ortalıkta dolaşıp hiçbir şey yapmayan insanların da en gözde bahanesi olan "Hayat acımasızdır." şeklinde karşılık verecekler. Elbette mağdurlar bu "zorunluluk" ve kaçınılmazlığı mazeret olarak kabul etmeyecekler. Adaletsizlik karşısında öfkeyle haykırmak isteyecekler ki bu konuda da tamamen haklılar. Zira bu felaketin içinde insani, politik bir unsur söz konusudur. Bilhassa kamu otoritelerinin vergi mükelleflerine karşı sorumlu ve hesap verebilir olması gereken özgür, anayasal bir demokraside, bu tür dramatik olaylarda mağdurların öfkesi kendi içinde haklı olduğu gibi aynı zamanda kamu yararına da bir katkıdır. Çünkü bir sonraki felaket durumunda resmî tutumu iyileştirebilir. Demek ki ilk başta doğal bir felaket olarak görülen şey, mağdurlar ve onlara sempati duyanlar açısından tam anlamıyla kamusal bir adaletsizlikti. Mevcut teknolojiye ilişkin beklentileri ve politik eşitliğe olan inançları dikkate alındığında, bu vatandaşlar, şimdi ve gelecekte en azından daha verimli, dikkatli ve daha az kibirli kılmak umuduyla müesses otoritelere karşı öfkelerini izhar etmeli ve edebilmeliler.

Ne var ki mağdurların görüşlerini ciddiye almak, adaletsizliği algıladıklarında her zaman haklı oldukları anlamına gelmez. Nitekim kendimizi ve birbirimizi itham ettiğimiz her durumda haklı gerekçelerden hareket etmeyiz. Günah keçisi ararız, acımasızca itham ederiz, hiç yapmadığımız eylemlerden dolayı kendimizi suçlu hissederiz, bizden daha talihli görünen herkesi suçlarız. Bir çocuk önlenemez bir hastalıktan öldüğünde bu, Tanrının, doktorların, genlerini miras aldığımız ebeveynlerimizin ya da geçmiş eylemlerimizin hatası olmayabilir, ancak çoğumuz bunlardan birini veya tümünü sorumlu tutar. Bu, başımıza

gelebilecek en berbat şey olsa dahi, esasında sadece bir talihsizliktir. Birisini suçlamak, daha çok ihtiyaç duyulan rahatlamayı temin edebilir, fakat bu suçlanması zor olsa dahi nihayetinde haksız bir tutumdur.

Doğrusu, öyle zamanlar oluyor ki özellikle de Amerikalıların birbirini suçlamaktan başka hiçbir sporla uğraşmadığı akla geliyor. Zira çok yüksek toplumsal ve teknolojik beklentiler içindeyiz. Öyle ki, "tam adalet"ten daha azını istemediğimiz ileri sürülmüştür.[2] Daha da kötüsü, aslında hiçbirisi gerçek olmayan komplolar arayıp bulmak için çok yaygın bir güdüye sahip olmamızdır. Çaresizliğin yükümlülüklerini kabullenmeyi öğrenmek, hem toplumsal hem de doğal anlamda bizim için daha iyi olmaz mıydı? Evet, özel kuruluşların ve kamu kuruluşlarının yanlış eylemlerinin er ya da geç bazı suçlu kişilere hamledilebileceği, "birçok el"in suçtan arındırılması gereken bir tüzel kişiliğin görünmez veya güçsüz üyeleri olmadığı doğru olabilir, ancak insanoğlunun yol açtığı her korkunç şeyin gerçekten belirli bir kişinin kusuru olduğu doğru değildir. Nitekim pek çok küçük, masum hata, çok büyük bir teknolojik ya da askeri başarısızlığa neden olabilir.[3] İnsan kaynaklı felaketlere sadece geçmişin kalıntıları değil, aynı zamanda teknolojik hata, yanlış anlama, kafa karışıklığı ve operasyonel başarısızlıkların tümü bir arada da yol açar, fakat kişisel olarak belirli kimsenin tüm bunlardan sorumlu tutulması kabul edilemez. Belli ki zarar vermek ya da olağan görevi ihmal etmek gibi bir kasıt söz konusu değildir. O hâlde çabucak adalet-

2. Amerikalıların her yanlışı düzeltmenin bir yolunu bulmaya yönelik yasal özlemlerinin abartılı ama haksız olmayan bir açıklaması için bkz. Lawrence M. Friedman, *Total Justice*, Russell Sage Foundation, New York, 1985.

3. Benim burada paylaştığım ve fakat başkaca nedenlerle dile getirilmiş olması muhtemel "birçok el"in kirliliği üzerine sert bir duruş için bkz. Dennis F. Thompson, *Poitical Ethics and Public Office*, Harvard University Press, Cambridge, 1988, s. 40-65.

sizlik feryadı koparmamalıyız. Aksi takdirde hayat çok daha kolay olurdu. Bu dünyanın kurbanlarına hitap edecek bir önerme değildir bu ve onların durduğu yerden bakıldığında, talihsizlik fikrini unutmak çok daha mantıklı olabilir. Birçok el, içinde bulundukları kötü durumdan kendilerini kurtarmaya çalışsa dahi onları asıl ilgilendiren mesele, suçluluktur.

Öyleyse, potansiyel ve etkin felaketlere olan tepkilerimizi rasyonelleştirmenin bir yolu olmak dışında pek bir anlam ifade etmediği için talihsizlik ve adaletsizlik arasında ayırım yapmayı bırakmalı mıyız? Bunu ne şekilde yapabileceğimize dair bir fikrim yok. Muhakkak ki, bize zarar verenleri ve toplumsal beklentilerimize karşı kayıtsız kalanları suçlamaktan vazgeçmemiz, psikolojik olarak düşünülebilir değildir. Başımıza türlü şeylerin geldiği kuralsız bir dünyayı nasıl kabul edebiliriz? Kendini suçlamak bile böylesine saçma bir hayata katlanmaktan daha tahammül edilebilir bir şeydir. Bir adaletsizlik duygusuna sahip olduğumuz sürece, sadece bize acı veren güçleri anlamakla kalmayacak, aynı zamanda bu güçleri söz konusu acıdan sorumlu tutmak da isteyeceğiz, tabii ki tanımlayabilirsek. Ne kadar cezalandırıcı olmamız gerektiği ise tamamen farklı bir sorudur ve bunu yeterince ele almak için ayrı bir kitaba ihtiyaç var.

Doğrusu, şüphelerimizin nesneleri sürekli olarak değişmektedir. Birkaç yüzyıl öncesine kadar yaptığımız gibi, kişisel talihsizliklerimizden ötürü artık cadıları da suçlayamayız. Geçmişin bazı talihsizlikleri ise şimdi, başta toplumsal yozluk ve kayıtsızlığın yol açtığı çocuk ölümü ve açlık gibi adaletsizliklerdir. Yine de değişken ve belirsiz olmasına rağmen talihsizlik ile adaletsizlik arasındaki fark şüphesiz ki ortadan kalkmayacaktır ve bunu niçin devam ettirmek durumunda olduğumuzun da birtakım toplumsal nedenleri vardır. Buna yalnızca tecrübelerimizi anlamlı kılmak için değil, aynı zamanda emniyet ve güvenliği-

mize yönelik toplumsal tehlike kaynaklarını kontrol etmek ve sınırlamak için de ihtiyacımız var. Ancak adaletsizlik ile talihsizlik arasındaki ayrım çizgisinin, basit bir verili kural olarak görülebilmekten öte politik bir seçim olduğunu kabul etmeliyiz. Mesele o hâlde, esas itibariyle bunların arasında bir çizginin çekilip çekilemeyeceği değil, hem sorumluluğu arttırmak hem de gelişigüzel misilleme yapmaktan kaçınmak için bunun nerede yapılacağıdır.

Adaletsizlik suçlamaları, genellikle yalnızca mağdurlar için değil, aynı zamanda yüksek standartlarda kamu hizmeti ve şeffaflık beklentisi olan tüm vatandaşlar için de tek güvenli sığınaktır. Bunlar aynı zamanda hem memur hem de sivil vatandaşların yapabildikleri ve yapmaları gerektiği hâlde yanlış davranışları önlemeyi reddettikleri anlamına gelen pasif adaletsizliği de engelleyebilir. Hiçbir şey yapmamayı tercih etmekle aslında adaletsizliklere katkıda bulunabileceğimizi çoğumuza hatırlatarak meydan okuyan Cicero kadar eski bir anlayıştır. Mağdurları etkileyen her şey kötü talih değildir ve dikkatli vatandaş ve memurlar, adaletsizliği hafifletmek ve önlemek adına çok şey yapabilirler.

Pasif adaletsizlikten kastım, başkalarının sefaletine karşı alışılmış kayıtsızlığımız değil, özel ve kamusal adaletsizlik eylemlerini durdurmaktaki çok daha sınırlı ve özellikle sivil başarısızlıktır. Bu türden önleyici sivil faaliyetin olasılığı özgür bir toplumda korkuyla yönetilen ve otoriter olanlardan daha yüksektir. O nedenle bunu yalnızca anayasal demokrasilerdeki vatandaşların yükümlülüğünün bir cihetı olarak ele alacağım. Ancak, pek çok farklı yer ve zamandan örnekler verecek olsam da bu kitabın tamamı, esasında Amerika ile ilgilidir. Bu ise Amerika'nın bir şekilde en adaletsiz toplum olmasından değil, aksine onu yakından tanıyor olmam ve hâliyle de adaletsizlik üzerine yazan birisinin kendi ülkesine bakmasının daha doğru olabile-

ceğinden kaynaklanmaktadır. Üstüne üstlük, vatandaşlığın niteliği Amerika'da daima günlük bir tartışma konusu olmuş ve olmaya devam etmektedir. Vatandaşlar olarak, suçları ihbar etmediğimizde, yalan dolan ve küçük çaplı hırsızlıkları görmezden geldiğimizde, politik yozlaşmayı sineğe çektiğimizde, adaletsiz, akıldışı ve acımasız olarak gördüğümüz yasaları sessiz sedasız kabullendiğimizde pasif olarak adaletsiz olduğumuzu ileri süreceğim. Kamu görevlilerinin, kurum ve meslektaşlarının kural ve rutinlerinin dışına çıkma konusunda isteksiz oldukları, üstlerine karşı gelmek veya gereksiz yere dikkatleri üzerlerine çekmekten korktukları için, pasif olarak adaletsiz olmaları daha da muhtemeldir. Neticede ortaya çıkan adaletsizliğin nedeni, doğal güçler ya da bilhassa adaletsiz bir sistemden ziyade, genel olarak eylemsizliklerinin olası sonuçlarının sürekli olarak kendilerine hatırlatılması gereken birçok eldir. Sosyal hizmet görevlileri ve doktorların çoğu, küçük Joshua DeShaney'nin babası tarafından vahşice dövüldüğünü biliyordu. Onun son sosyal hizmet uzmanı "görev bilinci içinde bu vakaları kayıt altına aldı ... fakat daha fazlasını yapmadı". Netice ise şimdi ortada: kalıcı beyin hasarı. Devlet, ABD Yüksek Mahkemesi'ne göre, anayasanın yasal süreç maddesi uyarınca Joshua'nın akıbetinden sorumlu tutulamaz, ancak Yargıç William Brennan, bu koşullar altında hiçbir şey yapmamanın, modern bir devletin işleyebileceği adaletsizlikler içinde büyük bir adaletsizlik olarak sayılması gerektiğini düşünmekte tek başına değil.[4]

Yine de çocuğun, önce böyle bir babaya sahip olduğu, ardından da –eğer kişisel olmayan uygun bir benzetme kullanırsak– sistemin çatlaklarından düştüğü için bir talihsizlik mağ-

4. *DeShaney v. Winnebago Country Department of Social Services et al., 57 U.S.L.W.* 4218 (21 Şubat, 1989). Bu örnek üzerine, henüz yayımlanmamış olan "Law and Violence" adlı yazısını okumama izin verdiği için Martha Minow'a minnettarım.

duru olduğu söylenebilir. Dahası, hiçbir devletin herhangi bir ailenin, hatta bu ailenin dahi, işine karışamayacağını, zira aile içi ilişkilerin tümüyle özel bir mesele olduğu ileri sürülebilir. Açıkçası, özel alan ile kamusal alanı birbirinden ayıran çizgi, talihsizlikler ile adaletsizlikler arasında çizilen çizgiden daha da belirsizdir. Bu da ideoloji ve zihnin derin kültürel alışkanlıklarına bağlı politik bir seçimdir. Çok yakın zamana kadar beyaz önceliğinin özel bir düzenleme olarak kabul edildiğini hatırlatmaya gerek var mı? Aksini düşünen herkes, *öznel* bir kişisel tutum sergilemiş olarak kabul ediliyordu.

Her bir özgür vatandaş, devletin tercihimiz üzere hareket etme hakkına sahip olduğumuz hayatımızın pek çok cihetine müdahalesini önlemek adına, özel ve kamusal arasında belirli bir bir çizgi çekilmesi konusunda ısrarcı olmalıdır. Devletin müdahalesini tümüyle reddetme fikri artık tarihe karışmıştır ve kadınlarla çocuklara yönelik aile içi şiddeti mahrem bir alan olarak gören liberallerin sayısı da son derece sınırlıdır. Ne var ki, bir adaletsizliğin ne zaman vatandaşların ve memurların müdahale etmesini gerektirecek kadar açık olduğuna karar vermenin yolu, kamusal olarak kabul edilmiş adaletsizlikler ve salt öznel tepkiler arasındaki farktan geçmez. Bu ayrım, gerçekte, doğa ile kültür ya da nesnel görüş ile öznel görüş arasındaki ayrımdan daha güvenli ve daha az politik değildir. Bu, eylemlerin anlamını tanımlama gücüne kimin sahip olduğuyla ilgili bir meseledir.

Genellikle kabul gördüğü şekliyle adaletsizlik, bilinen bazı yasal ya da etik kurallara aykırı olan bir eylemdir. Yalnızca şikâyetleri kurallara-bağlı yasaklarla eşleşen bir mağdur adaletsizliğe uğramıştır. Eğer bir uyum söz konusu değilse bu, yalnızca mağdurun öznel tepkilerinden ibarettir, bir talihsizlik meselesidir ve *gerçekten* adaletsizlik değildir. O yalan söylemiyor ve olgulara dair hata yapmıyor olabilir ki burası da şüpheden hali değil-

dir, ancak yine de tecrübesini yanlış tanımlamıştır. Beklentileri yersizdir. Bu prosedür, yalnızca adaletsizliğe uğramanın nasıl bir şey olduğunu gözden kaçırmakla kalmayıp perspektiflerin aslında var olmayan bir sabitliğini varsaymaktadır. Neyin geçerli bir beklenti oluşturup oluşturmadığına tam olarak kim karar verecek? Sözleşmeler hukuku, tasarımı itibariyle ihata ettiği ilişkiler hususunda yeteri kadar iyi olabilir, ancak bu kapsamın dışında, sözleşmelerle ya da ikili antlaşmalarla hiçbir alakası olmayan çok sayıda adaletsiz ilişki söz konusudur.

Mağdurun beklentilerinin, suçladığı kimseler ya da meşhur tarafsız gözlemci tarafından geçerli olarak kabul edilmemiş olabileceğini varsayalım. Bunlar çok geçmeden gerçekten adil kimseler olarak kabul edilir ve belki de vatandaşları tarafından zaten böyle kabul edilmişlerdir bile. 1930'larda öjeni alanındaki muazzam miktarda bilimsel çalışmalar Jim Crow yasalarınca destekleniyordu. Siyah Amerikan vatandaşlarının beyaz vatandaşlarla tam olarak aynı haklara sahip olmayı bekleyebileceklerini iddia etmek, temelsiz bir beklenti, öznel bir adaletsizlik duygusunun ifadesi olarak görünebilirdi. Dünün sapasağlam kuralı, bugünün aptallığı ve bağnazlığıdır. Kaldı ki olağan yargılarla ilgili şüpheciliğin tek nedeni de sosyal değişim değildir. Kaza tanığı raporları, algı psikolojisi, kişisel ve kamusal ideolojilerin yorumlama yetilerimiz üzerindeki etkisi; bunların hepsi aynı hikâyeyi anlatmaktadır ve malumun ilamından başka bir şey değildir. Bununla birlikte hâlâ, *gerçekte* ne olup bittiğini ve bize felaketin bir talihsizlik mi yoksa adaletsizlik mi olduğunu anlatacak doğru bir açıklama olmalıymış gibi davranıyoruz. Açıkçası, derin psikolojik nedenlerden dolayı buna inanmak durumundayız; yoksa kesin bilgi olmadan hareket edemediğimiz için değil. Nitekim bunu hep yapıyoruz, yapmalıyız da. Bu yüzdendir ki pek çok şüpheci, "parajudik ahlak anlayışı"nın, günlük ahlaki ve politik seçim ve

çatışma tecrübemize uymadığı için bizi daha fazlasını istemek durumunda bıraktığına işaret etmiştir.[5]

Parajudik modelin genel anlamda kabul gördüğü inkâr edilemez. Ancak bir şüphecinin nazarında, birbirimiz ve toplumsal denetim hakkında gerçekte bildiğimizden ya da umabileceğimizden daha fazlasını bildiğimizi varsaydığı için her zaman zayıf görünmüştür. Çeşitli nedenlerden dolayı Platon, Augustine ve Montaigne böyle düşünüyordu ve ben de bu kitaba onların katıldığım şüphelerini akılda tutarak başlayacağım. Ne var ki benim argümanım onlarınkine nazaran daha ılımlı ve daha politik olacaktır. Basitçe, alışılagelmiş adalet modellerinin hiçbirisinin adaletsizlik için yeterli bir açıklama sunmadığını göstermeye çalışacağım, zira bunlar adaletsiz olan ile talihsiz olanı birbirinden ayırabileceğimiz ve aralarında sabit ve katı bir çizgi çekebileceğimiz yönündeki temelsiz bir inanca sarılıyorlar. Dahası, bu inanç, pasif adaletsizliği, mağdurun adaletsizlik duygusunu ve nihayetinde, sosyal bir fenomen olarak adaletsizliğin eksiksiz, karmaşık ve kalıcı karakterini göz ardı etmemize yol açar.

Meşhur Bardell-Pickwick örneğini ele alalım. Dickens'ın *Bay Pickwick'in Maceraları*'nda olaylar şu şekilde cereyan eder: Bir süredir dul Bardell'in kiracısı olan Bay Pickwick, aniden bir uşak tutmaya karar verir. Evin içinde yapılacak yeni düzenlemeleri anlatırken kendisini açık ve basit bir şekilde ifade edemediği için Bayan Bardell'de kendisiyle evlenmek istediği izlenimini bırakır. Konuşmasını okuyan herkes, sözlerini yanlış yorumlamış olabileceğini hemen anlar; ancak insan işte, inanmak istediği gibi düşünür. O, "güvenilir bir kadın" ve harika bir aşçıdır; ama bir o

5. "Parajudik ahlak anlayışı" ifadesini Joel Feinberg'dan (*Doing and Deserving*, Princeton University Press, Princeton, N.J., 1970, s. 85) ödünç aldım ve bu vesileyle, yazılarına herhangi bir dipnotta ifade edilebileceğinden çok daha fazlasını borçlu olduğumu itiraf etmeliyim.

kadar da saftır. Her neyse, bu sözlerden öylesine etkilenir ki tam da arkadaşlarının odaya girdiği esnada adamın kollarında bayılır. Utanç verici bu sahne karşısında hafifçe öksürürler. Tam da tanıklık edecekleri gibi: "Kesinlikle onun kollarında uzanmaktadır." Burası Viktorya dönemi İngiltere'sidir ve hem Bayan Bardell hem de Pickwick tehlikeye atılmıştır.

Pickwick'in Bayan Bardell'i kucakladığını gören üç güvenilir tanık olmasına rağmen, gerçekten neler olduğunu bilen insanlar yalnızca biziz. Dickens ve onun okurları, tıpkı Tanrı gibi yarattığı tüm bu insanlar, alim-i mutlaktırlar. Her şeyi biliyoruz ve tamamen tarafsız olabileceğimiz kadar da olayların dışındayız. Ancak büyük şüphecilerin sürekli olarak bize hatırlattıkları üzere, gerçek hayatta asla böyle bir şey mümkün değildir. Sıradan insanlar olarak bizler, kollarında uzanmasının tesadüf olmadığına inanmak için her türlü gerekçeye sahip olan Pickwick ve Bayan Bardell'in arkadaşları ile aynı konumdayız. Bunun yanı sıra, yargıladığımız kimselere dair tıpkı Tanrı gibi her şeyi biliyormuşçasına davranmakta da bir beis görmeyiz. Hâlbuki, garip bir şekilde kusursuz bir bilgilendirmeye sahip olsak dahi, bu durumda kimin haklı ve kimin haksız olduğuna karar vermek kolay değildir.

Bayan Bardell ve Pickwick'in adaletsizlik tecrübesi daha yeni başlıyor. Şimdi, bir çift düzenbaz avukat olan Dodson ve Fogg, Bayan Bardell'in "işini üstleniyor" ya da Birleşik Devletler'de adlandırıldığı üzere bir miktar ön ödeme alıyorlar ve o da sözünden caydığı gerekçesiyle Pickwick'e dava açıyor. Jüri, Bayan Bardell'i ve baygınlığının tanıklarını dinler. Eldeki delillere dayanarak Bayan Bardell'i haklı bulmaktan başka bir karar vermeleri mümkün değildir ve bu sebeple de kendisine önemli miktarda tazminat ödenmesine hükmederler. Alim-i mutlak olan bizlerse bunun adaletsiz bir hüküm olduğunu tabii ki biliyoruz, zira Pickwick ona karşı herhangi bir vaatte bulunmamıştır. Fakat,

açıktır ki arkadaşları bile ondan şüpheleniyordu ve her ne kadar Pickwick "koşulların gücü" ve "görünüşlerin korkunç bir şekilde örtüşmesinden" şikâyet etse de buna karşılık avukatı Perker'ın "bunu kim kanıtlayabilir ki?" çıkışı doğruydu. Biz, Pickwick'in masum olduğunu kesin olarak bildiğimiz için, onun ödeme yapmama kararlılığı ve bunun yerine hapse girme cesareti göstermesiyle gurur duyuyoruz. Onu yok etmek için komplo kuran "küçük soyguncular" Fogg ve Dodson'un ceplerine girecek tek kuruşa bile tahammülü yoktur.

Peki ya Bayan Bardell? Ahitler üzerine yazılmış en iyi felsefi risalelerin bile onun hakkında söyleyecek çok az şeyi olurdu.[6] Bunların hepsi tamamen Pickwick'e hamledilecek yükümlülükler üzerine odaklanacaktır. İlgilendikleri tek şey, dün söylenen şeye yarın bağlı kalmak namına, sadece sözünü tutup tutmadığıdır. Cevaplarını ise toplumun güvenlik ihtiyacında, yabancılar arasında işbirliği için gerekli araçlarda yahut da doğal veya ilahi olsun daha yüksek bir yasanın diktasında bulurlar. Teoride, tipik ahit bir sözleşmedir, bir tür ikili anlaşmadır; bu arada karşılıksız, tek taraflı taahhütler ise yasal söylemin sınırlarına indirgenir.[7] Beklentileri boşa çıkmış bir kimse için yerine getirilmeyen ahitlerin kişisel ve toplumsal sonuçları asla ciddi bir şekilde tartışılmamıştır.

---

6. Bu, Pickwick ile ilişkileri üzerine en iyi hukuki mütalaalar için bile doğrudur ve bunu diğer açılardan da pek çok şey öğrendiğim P. S. Atiyah'a borçluyum, *Promises, Morals and Law*, Clarendon Press, Oxford, 1981, s. 146-48.

7. Örnek olarak yine Atiyah'ın şu harikulade kitabına bkz. *Promises, Morals and Law*, özellikle s. 212-15. Ahitlerle ilgili onun kolektivist görüşü ile Charles Fried'in beklentiler üzerine odaklanan individüalist görüşü arasındaki farklılık benim konumun bir parçası değildir. Çünkü Fried aynı zamanda ahitlerce yaratılmış tarafların yalnızca "nesnel" iddialarını ele almaktadır. Önemli ölçüde katıldığım *Contract as Promise* (Harvard University Press, Cambridge, 1981) kitabına bakınız.

Ahit konusu üzerine yazan ve bunu başkalarına karşı sadık olmayı gerektiren pek çok ilişkiden birisi olarak gören ve mağdurun içinde bulunduğu durumun farkında olan en esnek yazarlar dahi, özellikle sözgelimi çocuklarda ve saf kadınlarda ortaya çıkabilecek umut ve güven duygularından ziyade ahitin yükümlülükleri üzerinde durur.[8] Sanki tek mesele, yalnızca takdir yetkisine sahip olan kimsedir. Tek taraflı ahitlerde bulunan kimseler özellikle daha fazlasına sahipler ve bu doğrultuda ikili ilişkide güçlü taraf oldukları gibi bu güçlerini potansiyel olarak kötüye de kullanabilirler. Mağdur açısından bakıldığında, yerine getirilmeyen ahitler kesinlikle gücün kötüye kullanımıdır ve bu durumu haksız kılan şey de tam olarak budur. Bayan Bardell, Pickwick'in aslında kendisine ne yaptığını pekâlâ biliyordu, dolayısıyla sadece yanılmış değildi.

Yerine getirilmeyen ahitleri mağdurda ortaya çıkan adaletsizlik duygusu ve yol açabilecekleri manevi zarar açısından değerlendirirsek, o hâlde bunların sözleşmeler değil de güç ilişkileri olduğunu düşünürüz. Bu yüzdendir ki, sözgelimi bir çocuğu sirke götürmek gibi karşılıksız ve lakayt bir ahitin yerine getirilmemiş olması, tarafsız bir gözlemci tarafından her dikkatsiz ebeveynin yaptığı küçük bir hata olarak görülebilir olsa dahi, çocuğun tepkileri ve çocuğun karakteri üzerindeki etkisi dikkate alındığında aslında bir adaletsizlik olabilir. Öte yandan kamusal düzeyde, yerine getirilmemesi bir alışkanlık haline gelmiş olan resmî ahitlere karşılık olarak vatandaşların geliştirdiği sinizmi göz ardı etmemek gerekir. Yerine getirilmeyen ahitlerin tam bedeli, elbette ki basit yükümlülük kurallarına başvurarak değil;

8. Sözgelimi bkz. Annette Baier, *Postures of the Mind*, University of Minnesota Press, Minneapolis, 1985, s. 174-206. Baier, temel ilgisi Hume'un ahitler teorisinin bir savunusu olmakla birlikte mağdurun bakış açısını dikkate alan tek yazardır.

bir adaletsizlik duygusuyla bozulan hayatların, tıpkı Bayan Bardell'in hayatı gibi, geçmişini hesaba katarak tespit edilebilir.

Öyleyse, Pickwick'in kendini ifade edememesi yalnızca bir talihsizlik miydi? Bayan Bardell'in duygularını gerçekte hafife almamış mıydı? Onun ihanet ve adaletsizlik duygusu sadece öznel bir tepki midir? Tanrı açısından ve bizim bakış açımızdan öyledir. Hatta gerçekte de öyle olabilir, ancak o veya arkadaşları açısından öyle değildir. Kaldı ki durumunun ciddiyetiyle başa çıkamayabiliriz de. Ya jüri Pickwick'in yaşını ve kusursuz karakterini öne çıkarıp onun lehine karar vermiş olsaydı? Bu durumda çok büyük bir adaletsizliğe maruz kaldığı düşüncesine kapılmaz mıydı? Bu sefer herhangi bir mahkeme Bayan Brandell'in şikâyetini haklı görebilecek miydi? Onca insanın gözü önünde küçük düşürülmüştür ve bundan sonra hiçbir şey Pickwick'in kendisiyle evlenmesini sağlayamaz. En iyi hâlde, avukatlara daha fazla para öder. Dodson ve Fogg şüphesiz Bayan Bardell'in doğal intikam arzusuyla oynadılar, ancak adli işlemler bu hissi tam anlamıyla yatıştıramaz. Bayan Bardell, Gotik bir romanın kahramanı olsaydı, Pickwick'in kalbine bir hançer saplar, ardından da delirirdi. Ve hikâye Korsika'da geçmiş olsaydı, kabilesinin erkek üyeleri, onu küçük düşüren Pickwick'i ve bu olaya tanıklık eden arkadaşlarını öldürerek intikamını almak durumunda kalabilirlerdi.

Yasal adalet, toplumsal barış ve hakkaniyet (*fairness*) namına intikamın her türlü biçimini ehlileştirmek, dizginlemek ve denetlemek için vardır. Medenileşmiş yaşam buna bağlı olmasına rağmen yine de intikamcı yasal cezalandırma, pek çok mağdur ve ailesinin daha ilkel dürtülerini karşılamıyor ve karşılayamaz. Davayı kazanmış olmak Bayan Bardell'i bir nebze olsun tatmin etmiş olabilir, ama neticede adaletsizlik konusundaki endişeleri tümüyle ortadan kalkmış değildir. Tazmin edici adalet, mağdurun maruz kalmış olduğu adaletsizliğin izlerini genellikle sile-

mez, zira bu durum onun için yerine getirilmemiş bir kuraldan çok daha fazlasını ifade eder. Sonuç olarak, yerine getirilmemiş kimi ahitler ve daha bir sürü adaletsizliklerin verdiği zararın üstesinden gelinemez, çünkü neden oldukları kaybı tam olarak telafi etmenin herhangi bir yolu söz konusu değildir. Bu, kimi tartışmasız durumlar için olduğu kadar Bayan Bardell örneğindeki kafa karıştırıcı durumlar için de doğrudur.

Sıradan fakat tam anlamıyla dürüst kahramanımız Pickwick, sonuna kadar Bayan Brandell'i ya da gerçekte ona neler yapmış olabileceğini aklından bile geçirmez. Adaletsizliğe maruz kalmadan önce onun eğitimini alması gerekiyordu, fakat er ya da geç bu eğitimi alır.[9] Borç dolayısıyla hapse giren Pickwick de hâliyle adaletsizlikten muztariptir. Biz, ama sadece biz, biliyoruz ki o asla evlenme teklifinde bulunmamıştı. Ancak zamanla, bir aksilik olarak başlayan şeyin ikisi için de büyük bir adaletsizliğe dönüştüğünü görmeye başlar. Bu davanın iki tarafı da aslında adaletsizliğin mağdurlarıdırlar. Hukuk sistemindeki hiç kimse, Dodson ve Fogg'un fitilini ateşlediği bu korkunç süreci durdurmayı düşünmez bile. Tabii ki Pickwick'in son derece kibar avukatı Perker de asla bunu yapmayacaktı. Ona göre adli işlemler kendi kuralları olan bir oyundur ve bilhassa da, kendi deyimiyle, "harika adamlar" olan Dodson ve Fogg gibi yetenekli oyuncular varsa Perker bundan zevk duyar. Onların pespaye düzenbazlıklarını ifşa etmeyi aklının ucundan bile geçirmez. Pickwick onlardan rezil herifler diye söz ettiği her seferinde Perker, sadece onun "bu konuları profesyonel bir gözle görmesinin beklenemeyeceğini" söylemekle iktifa eder. Onunki ise bir avukat olarak, bağlamına göre kazanan ya da kaybeden bir oyuncunun içsel görüşüdür.

9. Pickwick'in eğitimiyle ilgili harika bir açıklama için bkz. W. H. Auden, *The Dyer's Hand*, Vintage Books, New York, 1968, s. 407-32.

Profesyonel, ticari, eğitici ya da politik anlamda bu türden pek çok rekabetçi oyun vardır ve bunların tamamı, genellikle kurumsal düzenlerinin sınırlarının dışına çıkmayan oyuncularının nasıl davranması gerektiğini belirleyen kuralları haizdir. Bu, her demokratik vatandaşı endişelendiren bir şeydir; en azından yalnızca Rousseau'yu değil: "Bir kimse dini bütün bir vaiz, cesur bir asker, sadık bir asilzade ve kötü bir vatandaş olabilir."[10] Bu, sivil pasifliğe ve yatkın oldukları adaletsizliğe rağmen, eylemlerinin son derece değerli olduğu gerçeğini ortadan kaldırmaz. Perker, en olağan ve alışılmış hâliyle pasif olarak adaletsizdir ancak bu, meslekî bağlılık ve toplumsal olarak faydalı diğer amaçlar uğruna bir yere kadar adaletsizliği sindirme yoluna gidersek, iyi bir şey olarak bile görülebilir.

Perker, Dodson ve Fogg'un sert yöntemlere başvurduklarını ve borç nedeniyle hapis cezasının yanlış olduğunu biliyor, ancak onları engelleyecek hiçbir adım atmıyor. Zira bu, avukat olmanın bir parçası değildir. Onun görevi, Pickwick'i hapisten uzak tutmak ve diğerlerini davaya dâhil etmektir. Pickwick'in bakış açısından ise Perker düpedüz sorumsuz davranmaktadır. Fakat sonrasında, adaletsizliğin ne olduğunu öğrenmek ve borç dolayısıyla hapis cezasının doğası gereği ne kadar haksız olduğunu keşfetmek için bolca fırsatı oldu. Dolandırıcı ve aylaklar, dürüst beceriksizlerle birebir aynı muameleye tabi tutulur. Aradaki tek fark, sahtekarların gerçekten acı çeken haysiyetli insanlara göre hapishanede çok daha iyi durumda olmalarıdır. Sonraları borç dolayısıyla hapis cezası kaldırıldı, ancak tabii ki bu dünyanın Perker'ları sayesinde değil. Böylece Pickwick hukukun ve gelenekçiliğin sınırlarını anlamaya başlar ve fakat, görünüşe

10. Jean-Jacques Rousseau, "Sur l'économie politique," *Oeuvres Complétes*, c. 3, Pléiade, Paris, 1964, s. 246, çeviri bana ait. Aynı zamanda, J. N. Shklar, *Men and Citizens*, Cambridge University Press, Cambridge, 1969, s. 92-93.

göre Dodson ve Fogg'a borçlandığı ücreti ödeyemediği için Bayan Bardell de hapse girdiğinde daha fazla dayanamaz. An itibariyle adaletsizlik hissi tüm ağırlığıyla gün yüzüne çıktığı için geri adım atar, avukatlara düşen ücreti öder ve hapisten çıkar. Bayan Bardell de aynı şekilde ... Pickwick haysiyetli bir insandır ve adaletsizliğe tahammülü yoktur. Tabii ki, Bayan Bardell'in başına gelenlerden kendisinin de sorumlu olduğunu ancak anlamış olabilir. Pickwick ve Bayan Bardell, hayatlarının bundan sonraki kısmında başlarına gelen olay konusunda şüphesiz ki birbirlerinden farklı düşünecekler, ancak, hangi nedenle olursa olsun, aktif olduğu kadar pasif adaletsizliğin de mağdurları olduklarını hep bileceklerdir.

Bardell-Pickwick, gerçek bir dava değil, ahlaki bir piyestir; burada bu hikâyeye başvurmamın nedeni de hukuk üzerine bir yorum getirmek değil, adaletsizlik kavramının haddizatında ne kadar karmaşık olduğunu göstermektir. Esasında bu kitabın yasal adaletle hiçbir özel ilgisi yoktur. Beni asıl ilgilendiren konu, kişisel ve politik adaletsizlik ile buna karşı failler ve bilhassa mağdurlar olarak verdiğimiz tepkilerdir. Pickwick ve Bayan Bardell'in hikâyesinin, haksızlığa uğramış olanın iddialarını adalet kurallarına göre değerlendirmenin en azından yeterli olmadığına işaret ettiği kanısındayım: mağdura karşı gerçekten adaletsiz mi davranılmış yoksa sadece şansı mı yaver gitmemiş? Adaletsizlik anlayışımıza mağdurun versiyonunu, özellikle de adaletsizlik duygusunu, dâhil edersek, onun sosyal karakterinin çok daha eksiksiz bir resmini elde edebiliriz. Bir talihsizlikten adaletsizliği ayırt etmeyi daha zor bulabiliriz, ancak pasif adaletsizliğin sonuçlarını, insanın adaletsizliğinin tüm kariyerinin bir parçası olarak görmezden gelmeye daha az hazır olabiliriz. Bu düşünceler ışığında adaletsizlik duygusu yeni bir anlam kazanmalıdır, zira kişisel kızgınlığı ve kendinde yansımasını bulduğu politik

öfkeyi umursamaz bir şekilde görmezden gelmek de haksızlıktır. Her şeyden öteye, bu konuları yeniden düşünmek, en azından adaletsizliğin birçok veçhesini daha görünür ve daha kolay tanınabilir hâle getirecektir.

1
ADALETSİZLİĞİN HAKKINI TESLİM ETMEK

ADALET VE ADALETSİZLİK

Başkalarının başına gelenleri adaletsizlikten ziyade bir talihsizlik olarak görmek her zaman daha kolay olacaktır. Bir tek mağdurlar bu tutumu bazen benimsemezler. Ancak hepimizin potansiyel mağdurlar olduğunu hatırlarsak, o zaman meselenin ciddiyetini kavrar ve sadece adalet konusunu değil, alışılageldik bir girişim olmasa bile, adaletsizlik konusunu da derinlemesine incelemeye karar verebiliriz. Sonuçta, her adliye binası, tüm ihtişamıyla önünde duran bir adalet anıtıyla gurur duyar. Adalet, sonsuz sayıda resimlerle temsil edilmiş durumdadır.[1] Ahlak felsefesi kitaplarının en az bir bölümü adalet konusuyla ilgilidir, pek çok kitap ise tümüyle bu konuya hasredilmiştir. Peki ya adaletsizlik? Evet, vaazlar, dramalar, edebi metinler bu konu dışında pek az şeyle ilgililer, ancak sanat ve felsefe adaletsizlikten hep kaçıyor gibi görünüyor. Bunlar, adaletsizliği peşin olarak adaletin yokluğu olarak kabul ederler; mademki adil olanın ne olduğunu biliyoruz, o hâlde bilmemiz gereken her şeyi de biliyoruzdur. Ancak bu inanç doğru olmayabilir. Sadece adalete odaklanılırsa pek çok şeyden gözden kaçar. Adaletsizlik duygusu, adaletsizlik mağdurlarını

1. Hukukçuların nazarında adaletin türlü temsilleriyle ilgili bir açıklama için bkz. Dennis E. Curtis ve Judith Rsnik, "Images of Justice," *Yale Law Journal* 96 (1987): 1727-72.

belirlemenin zorluğu ve birbirimizin adaletsizlikleriyle yaşamayı öğrendiğimiz pek çok yol, tıpkı kişisel adaletsizliğin kamu düzeniyle ilişkisi gibi, göz ardı edilme eğilimindedir.

Doğrudan adaletsiz olarak adlandırdığımız tecrübeleri niçin kendi başlarına bağımsız fenomenler olarak düşünmeyelim? Sağduyu ve tarih bize bunların kesinlikle ortak tecrübeler olduğunu ve dikkatimizi çekecek aracısız bir iddiayı ihtiva ettiğini söyler. Nitekim, kuvvetle muhtemel çoğumuz, "bu adildir" ifadesinden ziyade "bu adil değil" ya da "bu haksızlık" ifadelerini daha sık kullanıyoruzdur. Tecrübe ettiğimizde çok daha iyi idrak ettiğimiz adaletsizlik duygusu hakkında söylenecek daha fazla bir şey yok mu? Öyleyse neden çoğu filozof adalet üzerine düşündükleri kadar derinlemesine ya da incelikli bir şekilde adaletsizlik üzerine düşünmeyi reddediyor? Garip bir iş bölümünün niçin öne geçtiğini, felsefenin haksızlığı (iniquity) niçin görmezden geldiğini bilmiyorum fakat bu düşüncemizde büyük bir boşluğa yol açıyor. Hâlbuki tarih ve edebiyat bunun dışında başka bir şeyle neredeyse hiç ilgilenmiyor.[2]

Bereket ki tarih ile etik arasındaki sahada varlığını sürdüren politik teori, bu konuda bir şeyler yapmak için son derece elverişli görünmektedir. Ne de olsa adaletsizlik politik olarak önemsiz bir kavram değildir ve dahası biçimsel etikten daha az soyut, tarihten ise daha analitik bir düşünce tarzına imkân tanımaktadır. En azından, yalnızca kim olmamız ve ne yapma-

2. Bunun kendisinden çok şey öğrendiğim kısa ama dikkate değer bir istisnası var: A. D. Woozley, "Injustice," *American Philosophical Quarterly*, 7. monografi, 1973, s. 109-22. Öte yandan, Barrington Moore'un *Injustice: The Social Basis of Obedience and Revolt* (M. E. Sharp, New York, 1978) adlı kitabının, başlığına rağmen benim konumla hiçbir ilgisi söz konusu değildir. Bu kitabın esas konusu, işçi sınıfının sosyal inançları ve davranışları üzerine Marks'ın öngörülerinin başarısızlığının nedenleridir. Konu kendi içinde bir hayli ilginç olsa dahi bu kitapla pek ilgisi yoktur.

mız gerektiği ile ilgili açıklamalardan ziyade adaletsizliklerimize bakıldığında teori ile pratik arasındaki mesafe pekâlâ kapatılabilir.

Araştırmalarım, hiçbir şekilde çeşitli adalet teorilerinin değerine karşı bir meydan okuma olmadığı gibi bunların felsefi temellerine ilişkin bir sorgulama anlamına da gelmiyor. Sadece adaletsizliğe farklı bir açıdan, daha dolaysız, daha derin ve ayrıntılı bir şekilde bakmak ve aynı zamanda genel duruma, mağduriyet meselesine ve özellikle de neden olduğu adaletsizlik duygusuna açıklık getirmek istiyorum. Böyle bir proje, Avrupa felsefesinin adalet ve adaletsizlikle ilgili pek çok alışılmadık sezgiler içerdiğini ve bunların da genellikle politik tahayyülü en büyük başarılarına götürdüğünü hatırlarsak, daha az eksantrik görünebilir. Zira, kimi varsayımları akılda tutmak kaydıyla, omuzlarının üzerine çıkmayı deneyebileceğim şüpheci devler var.

Adaletsizlik tecrübesi gerçekte neyi içerir? Evet, *adaletsizlik* sözcüğü tam olarak "adil olmayan" ve *haksızlık* (*injury*) sözcüğü "yasal olmayan" anlamına gelmektedir. Peki bunlar hakkında söylenebilecek tek şey bu mu? Neden adaletsizliğin sadece haklılığın (righteousness) yokluğunu belirtmekten daha fazlası olduğunu düşünmüyoruz? Bu sorunun cevabı açık olmaktan çok uzak, zira muazzam etik geleneği bu öneriyi reddediyor gibi görünüyor. Nitekim, adalet üstüne, Aristoteles'in belki icat etmiş değil ama kesinlikle düzenlemiş ve zihnimize nakşetmiş olduğu olağan bir düşünme şekli söz konusudur. Bu olağan adalet modeli adaletsizliği görmezden gelmez ama sanki adaletsizlik şaşırtıcı bir anomaliymiş gibi onu adaletin başlangıcı ya da reddi ve çöküşüne indirgeme eğilimindedir.

Böylelikle, adaletsizliğin alışılagelmiş resimsel anlatımı, adalet terazisini kıran, onu tutan tanrıçanın gözlerindeki bağı

koparan ve onu döven bir şeytanı içtenlikle resmediyor.[3] Adaletsizlik basitçe adaleti yok eder. Dahası, olağan modelin hemen hemen tüm versiyonlarının adaletsizliğin kısa bir özetiyle başlamasına rağmen bunun, yalnızca adalet kurallarının denetlemesi veya ortadan kaldırması amacıyla tasarlanmış bir davranış türü olarak önemli olduğu gayet açıktır. Adaletsizlikten ancak bize neyden kaçınmamız gerektiği ve kaçınabileceğimiz anlatıldığında bahsedilir ve bu öncelikli görev ivedilikle icra edildikten sonra etiğin gerçek meşgalesi olan adalete rahatça dönülebilir. Adaletsizliğe hak ettiği entelektüel saygıyı göstermediği için bu programı sorgulamayı öneriyorum.

Olağan model, en yalın hâliyle, herhangi bir politik toplumun kurallarla yönetildiğini savunur. Bunlardan en öncelikli olanı, yönetim üyelerinin statü ve yetkilerini belirler. Bu, *dağıtıcı adalet*tir (distributive justice) ve önerdiği kurallar ancak toplumun en temel etik inançlarına uygun düşmesi durumunda adaletli sayılır. Savaşçı bir toplumda sözgelimi cesur olanın ödüllendirilmesi gerekirken, bir oligarşide de zengin olan, özellikle saygınlık ve makam bakımından daha zengin hâle gelmelidir. Daha soyut bir şekilde, bir yönetimin temel ethosu, bir antlaşma ya da *gelenekleri, ideolojisi ve sivil dininin* bir birleşimi olarak sunulabilir ve sunulmuştur. O, doğanın, aklın ve sağduyunun bir yönlendirilmesi olarak ele alınabilir. Ancak her durumda dağıtıcı adalet, otoritesi için açıkça temel ve sağlam bir şeye dayanır. Olağan model, pek çok inanç sisteminin yan yana var olabildiği karmaşık modern toplumda bile, dağıtıcı adaletin nihai olarak dayanabileceği kimi sağlam temellere uzanır.[4]

---

3. Bu geleneksel temsillerden birisinin mükemmel bir açıklaması için bkz. Quentin Skinner, *Ambrogio Lorenzetti: The Artist as Political Philosopher*, The Raleigh Lecture, Proceedings of the British Academy, c. 72, 1986.

4. Aristoteles modelinin canlılığını ne denli güçlü bir şekilde koruduğunu gör-

Dağıtıcı adalet, ne var ki, kısmen de Ortaçağda çok farklı bir anlamı haiz olması ve neyin dağıtılması gerektiğinin hiçbir zaman tam olarak açık olmaması sebebiyle, talihsiz bir terimdir. O yüzden, daha tarafsız olması ve yalnızca olağan şema içerisindeki konumunu göstermesi bakımından, buna *birincil adalet* (primary justice) diyeceğim. Neyin kime bağlı olduğunu belirten birincil kurallara ilaveten, kişisel mübadeleler esnasında bu kuralları uygulamak ve bunları ihlal edenleri cezalandırmak için tasarlanmış etkin, özel yasalar ve kurumlar olmalıdır. Nitekim hiçbir yasal sistem, topluma tüm karakterini kazandıran hukuki düzeni koruma görevine bağlı dürüst ve tarafsız yetkililerce yönetilmedikçe adil olamaz. Bu normlara uyulmaması durumunda adaletsizlik ortaya çıkar. Bunları ihlal eden veya uygulayamayan yönetimler tiranlıklardır ve yönettikleri kimseler de bu tür yöneticilere itaatsizlik etmeye teşvik edilebilirler. Söylenmesi gereken tek şey bu: kendisini bastıracak adaletin olmadığı yerde adaletsizlik hâkim olur.

Normal modelin adalet kurgusunda bir takım saçmalıkların var olduğunu iddia etmek istemiyorum. Zira, şu veya bu şekilde, Aristotelesçiler ve Hobbesçular, Kantçılar ve faydacılar, liberaller ve muhafazakârlar ve teologların pek çoğu tarafından pekâlâ kabul görmüştür. Kısaca, meselenin genel olarak kavranışına uygundur ve ben de buna meydan okumayı önermediğim gibi desteklediği yasal değerleri de reddetmeyeceğim. Yasal kurumlar ve bunları destekleyen inançlar olmadan düzgün, adil veya istikrarlı sosyal ilişkilerden söz edilemez, bu durumda yalnızca endişe, karşılıklı güvensizlik ve emniyetsizlik ortaya çıkar. Doğa durumu, bize yasal olmayan bir varoluşun ne kadar kas-

---

mek için sözgelimi bkz. Charles Taylor, "The Nature and Scope of Distributive Justice," *Philosophy and the Human Sciences*, Philosophical Papers, c. 2, Cambridge University Press, Cambridge, 1985, s. 289-317.

vetli olacağını hatırlatan gayet ikna edici bir hikâyedir. Sorgulamayı önerdiğim şey yasallık ilkesi değil, olağan modelin kendini beğenmiş adaletsizlik görüşü ve desteklediği kurumların kanunsuzlukla gerçekten başa çıkma yeteneği olduğuna dair itimadıdır. Bazı şüpheciler bu varsayımlardan asla hoşlanmazlar ki ben de bu şüpheleri paylaşıyorum.

Tabii ki hiçbir ciddi adalet teorisi, adaletsizliğe kayıtsız kalmaz. Olağan açıklamalar, John Stuart Mill'in tipik olarak yaptığı üzere, tıpkı diğer pek çok ahlaki kavram gibi adaletin de en iyi zıddıyla tanımlandığı fikrinden hareket eder. Daha sonra Mill, *adaletsizliğin neler içerdiğini* bize birkaç cümle ile anlatmaya devam eder. Bu, iyi yasaların ihlali, vaatlerin yerine getirilmemesi, geçerli iddiaları tanımayı reddetme, olumlu meziyetleri ödüllendirme ve suçları cezalandırma, son olarak da tartışmaların çözümünde taraf olma anlamına gelir. Ne var ki yalnızca adaletsizliğin olağan adaletin kurallarını ihlal etmek olduğunu göstermekle iktifa eder.[5] Bu söylemler hiçbir şekilde özgün olmamakla birlikte bir bütün olarak tatminkâr olmadıkları da bir o kadar açıktır.[6]

Mill'e göre *adaletsizlik, yalnızca açık ve döngüsel anlamda* adalet eksikliğidir, çünkü adaletsizlik, en başından beri, olağan yasal adaletin onu elemek üzere tasarlandığı bir davranış türü olarak sunulur. Tabii ki asıl kaygısı, adaletin bizim için neden bağlayıcı ve neden toplumsal erdemlerin ilki olduğunu göstermekti. Yoksa amacı, bilinen her türlü adaletsizliğin ve bunların üstesinden gelinemeyeceğinin eksiksiz bir haritasını çıkarmak değildi. En kötü tarihsel durumlar üzerine derinlemesine düşünmek onun için en-

5. John Stuart Mill, *Utilitarianism*, J. M. Dent, London, 1944, s. 38-60.

6. Adalet hakkında düşünmenin nedeni olarak adaletsizlik ile ilgili pasajlara yapılan atıfların tam listesi için bkz. Friedrich A. Hayek, *Law, Legislation and Liberty*, c. 2, *The Mirage of Social Justice*, University of Chicago Press, Chicago, 1978, s. 162-64.

telektüel açıdan pek cazip değildi. Haleflerinin çoğu gibi, adaletsizliği bütüncül ve yüksek bir adalet teorisinin çıkış noktası olarak görmesi şaşırtıcı değildi. Elbette, adaletsizliğin ortadan kalkması beklenmez, ancak pratikte onu kontrol etme ve teoride anlama görevi için olağan adaletin yeterli olduğu ima edilir. Genellikle şüpheci vehimlere yol açan şey de işte bu inançtır.

Şüpheciler, adaletsizliği unutması sebebiyle olağan modeli suçlamıyorlar. Yasaların ve sözleşmelerin onu ortadan kaldırmak için tasarlandığını biliyorlar. Bununla birlikte, kişisel ve politik bir tecrübe olarak ya da tarihin bildiği tüm toplumların bir parçası olarak olağan modelin, ayrıntılı yahut da ciddi bir adaletsizlik anlayışı sunduğuna ikna olmamışlardır. Şüphesiz ki entelektüel açıdan adaletsizlik, adalet tahlilinin aceleci bir ön hazırlığı olarak ele alınmamalıdır. Ve adaletsizliğin gerçek alanı, ahlaki-olmayan (amoral) ve yasa-öncesi bir doğa durumunda değildir. Sadece politik bir düzenin tümüyle çöktüğü o ender durumlarda ortaya çıkmaz. Bildiğimiz devletlerin en iyisinin bile surlarının dışında kalmamıştır. Normal zamanlarda adaletsizliklerin çoğu, sürekli olarak işleyen bir yasal sistem içindeki müesses bir yönetim çerçevesinde ortaya çıkar. Nitekim vatandaşların fazla itirazı olmaksızın resmi sıfatlarıyla en ciddi adaletsizlik eylemlerini gerçekleştirenler, genellikle adaletsizliği engellemesi öngörülen kişilerin ta kendileridir.

ADALETSİZLİK İMPARATORLUĞUNDA ADALET İLE İLGİLİ ŞÜPHELER

Bu banal tarihsel gerçekler, olağan modelin kendine aşırı güvenen entelektüel ve ahlaki iddialarını temelsiz bulan politik şüphecilerin her zaman var olmasının ana nedenidir. Bunu tamamen red-

deden tek isim, şüphesiz ki Platon olmuştur. Şüphecilerin çoğu yargısal yasallık uygulamalarının kaçınılmaz olduğunu düşündüler, ancak gerçek değerleri ve özellikle de etkinlikleri konusunda ciddi şüpheleri vardı. Tüm yönleriyle adaletsizliği ele aldıklarında bunun muazzam boyutlara ulaştığını fark ettiler.

Politik şüphecilik çoğunlukla genel bir bilişsel şüpheciliğe dayanır, ancak genel olarak bilgiyle ilgili herhangi bir spesifik felsefi varsayıma bağlı değildir. Bu, basitçe, kabul edilmiş toplumsal inançlara dair şüpheli, alışılmadık bir görüştür. Böyle bir şüpheci, zamanın kötülüğünden bunaldığı için ortak anlayıştan uzaklaşmaya başlayabilir. Muhakkak ki Platon, Augustinus ve Montaigne'nin umutsuzluk ve tiksinti içinde etraflarına bakmak için türlü nedenleri vardı. Bir iç savaş ve yıkıntılarının ortasında durup da "Bu korkunç şeyleri neden yapıyoruz?", ardından "Kendimize ve birbirimize dair ne biliyoruz?" ve son olarak "Tam olarak neyi bilebiliriz?" sorularını sormak mantıklıdır. Büyük şüpheciler, bir sürü başka şeyin yanı sıra olağan adalet modelinin ahlaki uygunluğundan işte bu şekilde şüphe duydular ve adaletsizliği alışılageldik politik etiğin sınırlarının dışına çıkarak daha katı bir şekilde reddettiler ya da sorguladılar.

Şüpheciliğin amacı her zaman gizli cehaleti ortaya çıkarmaktır. Aslında, yasaların yanlış bir entelektüel özgüven uyandırdığını ve bunun da tam olarak bizi adaletsiz (unjust) olmaya teşvik ettiğini göstermek zor değildir. Büyük şüpheciler, yasaya-dayalı davranışın etkili ve hatta mümkün olabileceğinden şüphe ediyorlardı, çünkü insanlar veya olaylar hakkında onun taleplerini yerine getirecek kadar bilgi sahibi olamayız. Bu yüzdendir ki Platon olağan modele sırtını dönmüş, Augustinus ve Montaigne ise onunla daha az ilgilenmişlerdir. Hepsi adaletsizliğin çeşitli biçimlerine ilişkin alışılmadık şekilde engin bir anlayışa sahipti ve, daha demokratik teorisyenlerin sonunda yapacağı gibi

kişisel adaletsizlik duygusuna odaklanmamış olsalar da, temel yapısını oluşturmak suretiyle adaletsizlik teorisine entelektüel güç kazandırdılar.

Elbette bu şüpheciler, mübadele ve yargılamadaki kanunsuzluk, suç ve adaletsizliğin yanlış eylemler olduğunu inkâr etmediler, ancak kapsamı ve sonsuz ayrıntısıyla adaletsizliğin kendisini yeniden keşfetmek için bu bariz hataların ötesine baktılar. Bunu doğrudan gördüler, sadece yasa ve düzenin ortadan kaldırmak için tasarlandığı eylemleri değil, öfke ve kızgınlıkla "Bu doğru değil!" diye haykırmamıza neden olan tüm olayları kapsayacak şekilde... Burada onların düşüncelerine, olağan model eleştirel bir teste tabi tutulur tutulmaz ortaya çıkan ahlaki ve politik bilmecelerin çeşitliliğini göstermek için başvuruyorum. Ve eğer söz konusu kafa karışıklıklarının farkına varmaya hazırsak, o hâlde bu, adaletsizliği yeniden ele almaya elverişli bir konumda olduğumuz anlamına gelir. Büyük şüpheciler kendimize bazı sorular sormamıza yardım etmeliler ve o yüzden de bu kitaba onların kocaman "hayır!" nidalarıyla başlayacağım.

Adaletsizliği tüm boyutlarıyla anlamaya yönelik herhangi bir girişim Platon ile başlamalıdır, bu konuyla ilgili hem ilk hem de son sözü söylemiş olduğu için değil, çok uzak olduğu için, kendimizi görmeyi öğrendiğimiz yabancı bir ayna olduğu için. Platon okumak, her şeye yeniden başlamak zorunda kalmak demektir, çünkü olağan modelin tüm reddiyeleri arasında en radikal olanı onunkisidir. Başlangıç için entelektüel anlamda mukayese edilebilecek başka bir nokta yok.

Platon'a göre olağan model, derin bir cehaletin ifadesidir.[7] Kötü bir şaka, berbat bir gösteri. Adil olmayanları değiştirmekten

7. Platon'un yasal adalet üzerine yıkıcı görüşüyle ilgili tartışmalar *The Republic*'e dayanmaktadır, Allan Bllom (çev. ve ed.), Basic Books, New York, 1968, 2. kitap, 369a-373e, 3. kitap, 405a-405d, 4. kitap, 421c-426e, 442d-445d.

çok uzak olduğu gibi yalnızca alışkanlıklarını teşvik ederek bunları kalıcı hâle getirir. Adaletsizlik, doğru anlaşıldığında, saldırgan ve açgözlü dürtülerin genişlediği, rasyonelliğin ise güçlükle ortaya çıktığı yanlış yönlendirilmiş bir psişik enerji durumudur. Bu karakteri yansıtan bir toplum, sadece üyelerini eğitmekten aciz değildir, gerçekte, onları aktif bir şekilde yanlış yönlendirmektedir. Yönetme sanatı, bu düzensiz eğilimleri denetleyerek canlı tutmaya indirgenir ve bunlarla birlikte akılsız bir toplum hayatta kalmaya devam eder. Peki ya mahkemeler, muhterisleri, daha muhteris olanlara yönelik ihtiras ve saldırganlıktan kaynaklı suçlarla itham etmeye davet etmekten başka ne işe yarar? Olağan adalet modelinin bizzat varlığı, kendi yetersizliğinin en açık ifadesidir. Sadece adaletsizliği ortadan kaldırma vaadini yerine getirme noktasında başarısız olmakla kalmıyor, kendi tutarsızlığı içinde bunu denemiyor bile. Cehaletimiz sayesinde, adaletsizleri, kendilerini ifade etmeleri için kamusal imkânlar sağlayarak iddialarını sürdürmeye davet ediyoruz.

Hiç kimsenin kendisine verilen görevi yerine getirme yetkisine sahip olmadığı ve hiçbir surette anlaşılamayan işlere sürekli müdahil olduğu durumda o kimsenin hakkı olanı aldığı ya da bunu başkalarına verdiği söylenebilir mi? Platon'a göre, tarihsel olarak bilinen tüm toplumların kendi normlarına ulaşamadığı ve hatta bunları anlayamadığı açıktı. Cehaletin hükümdarlığı, böylece, sadece doğası gereği düzensiz değil, fakat aynı zamanda kelimenin alışılagelen sıradan anlamında da adaletsizdir. Zira hiç kimse olağan toplumsal kurallarca talep edileni ne verebilir ne de alabilir. Eğer yetkinlik ve sorumluluk hiçbir zaman eşleşmiyor ve insanların doğası gereği sınırsız olan isteklerini sınırlayıp düzenleyebilecek hiçbir kural yok ise, o zaman adalet de yoktur. Adaleti tesis etmekten uzak olan olağan model, sadece kişisel bozukluğun toplumsal olarak sistemli hâle gelmesine olanak tanır;

böylece, yalnızca adaletsizliği ebedîleştirir. Etkisi ve toplumsal işlevi işte bundan ibarettir.

Yasa, en iyi hâlde, adaletsizliği geçici olarak ortadan kaldırır. Başarısızlığı yalnızca gözlemcinin, Platon'un nazarında değil, muazzam iddiaları dikkate alındığında kendi içindedir. Kaldı ki bilinen herhangi bir toplumda basitçe yasa uygulayıcı kurumlar ortadan kaldırılsa dahi meseleler düzelmeyecekti. Tersine, daha büyük bozukluklar ortaya çıkardı. Olağan adaletin başarısızlığı gerçekten de benzer bir şekilde tecrübe edilmektedir, zira yasalara uyan vatandaşı geliştirmek için hiçbir şey yapamaz. Bu ona yalnızca adaletsizliğin sonuçlarını hafifletmeye yarayan daha az tehlikeli bir yaşam biçimi sağlar. Ancak Platon'a göre bu, kanunsuzluğa tahammülün kaçınılmaz hâle geldiği bir şekilde gerçekleşir.

Platoncu ahenk (harmony), fark edilebileceği gibi, adillik (fairness) değil fakat roller ve ödüllerin olağan eşitliği gereksiz kılarak çatışmayı nadir hâle getirdiği kusursuz bir taksimidir. Rasyonel bir toplumun yöneticilerinin normalde adil olmaları gerekmez, yine de böyle olmayı seçebilirler.[8] Görevleri, adil bir yönetimin normal biçiminden farklı olarak, ruhları şekillendirmek ve insanları doğru toplumsal hizmete yerleştirmektir. Ancak ikincisi, tam olarak adaletsizliği teşvik ederek adaleti hedeflediği için kendi içinde tamamen çelişkilidir. Bu nedenle baştan sona irrasyoneldir.

Akıl-öncesi (infrarational) bir toplum bile bildiklerimizden çok daha iyi bir durumda olurdu. Burada insanlar, daha ziyade domuzlar gibi, yalnızca fiziksel ve diğer temel ihtiyaçlara göre hareket edecekti. İş bölümü, üretim ve tüketim, fiziksel zorunluluğun katı talepleri tarafından sınırlandırılarak düzenlenecek ve

8. David Sachs, "A Fallacy in Plato's Republic," *Plato* içinde, ed. Gregory Vlastos, Anchor Books, New York, 1971, s. 35-51; ve Mary Margaret Mackenzie, *Plato on Punishment*, University of California Press, Berkeley, 1981, s. 153-55.

düzensizlik, yasa ya da adaletsizliğin varlığı için herhangi bir neden olmayacaktı. Bununla birlikte, ihtiyacın egemenliği isteğe bırakıldığında, birbirleriyle, komşu şehirlerle ve hatta kendileriyle sürekli olarak savaşan insanları bu yoldan vazgeçirmek için değil de yalnızca denetlemek için tasarlanmış olağan adaletin sahasına girmiş oluruz. Mahkemeler, yargıçlar, meclisler, jüriler, ordular, velhasıl tüm olağan politik kurumlar, vatandaşların ruhsal kaosunu yansıtan söz konusu düzensiz toplumsal dürtüleri organize etmenin yollarından başka bir şey değildir.

Kıtlık, bolluk ve yol açtıkları sonuçlar olağan adaletin temelinde yer alır ve onun tüm eğilimleri bunları daha da güçlendirir. Ahlaki cehalet olmasaydı tüm bunlar böylece sürüp gidemezdi, zira ruhsal bozukluğumuzu ya da toplumsal kargaşanın yapısını anlama yetisinden mahrum olurduk. Asıl mesele, insanların bir şeylerin gerçekte olduğu gibi olmasını istemeleri değil, kendilerini ve mutluluk namına hayatlarını ne şekilde düzenleyeceklerini hiçbir surette bilmiyor olmalarıdır. Bu yüzdendir ki, onları kalıcı cehalete hapseden olağan adaletin adaletsizliklerine razı olurlar.

Olağan modelden farklı olarak, Platon, bir yasa-öncesi barış durumu ve hukuki bir kabus ortaya koyar. Onun rasyonel düzen tasvirini kavramak bir hayli zor olsa da, kendi standartları bakımından esasında adil olmayıp genellikle adalet olarak kabul edilen şeyi korkunç bir şekilde aydınlatır. Zira olağan adalet kendi amaçlarına ulaşmaz, ulaşamaz. Hiç kimse insanı değerli kılan şeyin ne olduğunu bilmediğinde, hak eşit ya da orantılı bir şekilde dağıtılamaz. Hiç kimse hak ettiği şeyi almaz ya da vermez ve hiç kimse, adaleti tesis etmesi gereken ruhsal ya da toplumsal dengeyi sağlamaz. Cehaletin daima getireceği şey işte budur.

Platon için adaletsizlik, her şeyden önce bilişsel bir sorundur. Bütünü bilemiyor ve rasyonel bir toplumun hem bütünlüğü

içerisinde hem de ilişkilerinin her birinde nasıl bir şey olacağını anlayamıyor oluşumuz, bizi adil bir düzen kurmaktan mahrum bırakmaktadır. Bilgimiz tam olsaydı bile, büyük olasılıkla, ona dayanabilecek durumda olmayacaktık. Birisi, Platon'un tarihle ilgili ithamından hareketle adaletsizliğe dair sadece açık bir fikre sahip olduğumuzu, ama esasında adaletin ne olduğunu henüz tecrübe etmediğimizi ve nasıl bir şey olacağını da hayal bile edemeyeceğimizi savunabilir. Aslında Sokrates'in genç arkadaşları da bundan bahseder, ancak pek de teselli bulmazlar. Adaletin ne olduğundan asla konuşmazlar, yalnızca hangi koşullar altında makul bir düzenin var olduğundan söz ederler. Bu seviyeye dek yükselmeyi bekleyemeyeceğimiz için, fiili kapasitemizin sert bir şekilde kınanması ile baş başa bırakılmışızdır. Cehalet, yalnızca şu veya bu toplumda değil, hem geleneksel hem de bilinçli olarak kendi kendini değiştiren tüm toplumlarda da adaletsizliği besler.

Değişmez adet ve inançlara gerçekten ulaşmak için planlanmış olan rasyonel bir şekilde inşa edilmiş dört başı mamur geleneksel bir şehir sunmaya yönelik paradoksal bir girişimde Platon, eski güzel düzenin, radikal biçimde bir rasyonel şema kadar hayali ve uygulanamaz olduğunu dolaylı olarak göstermiştir. Dindarlık, sorgulanamaz iman, kirliliğin gölgesi ve tanrıları gücendirme tehlikeleri o kadar çok sayıda düzen sağlayıcı memur ve akıl hocası gerektirir ki, *Yasalar* şehrinde yönetilenden daha fazla yöneticinin olduğundan şüphe duymamak elde değildir. Olağan adalet burada gerçekten bir yere sahip olabilir, ancak geçerliliği, her türlü dinsizlik (impiety) belirtisini ortadan kaldırmak için olduğu kadar değişimi önlemek için de gerekli olan cezalandırma işlevleriyle sınırlıdır. Platoncu görüşe göre olağan adalet burada da başarısızlığa uğrar, çünkü bizzat varlığının kendisi bile sofu, kendini beğenmiş ve ürkütücü geleneklerin çöküşünü kanıtlıyor.

Yasa, ahengin, rasyonel ya da dinî olsun, öncelikli zaruretini yanlış anladığı için etkisiz bir toplumsal ilaçtır, tabii ki eğer adaletsizlik ile baş etmek isterse. Alışılagelmiş düşünme, gerek geleneksel veya rasyonel gerekse de kalıtımsal veya kendi kendine ortaya çıkmış olsun, tüm olası toplumlardaki adaletsizliğin kapsamını ve gücünü kavramada başarısız olur. Sağduyu etkisiz bir tedaviye razıdır, çünkü iyi bir yönetim sunamaz. Cehaletimizle, eski olsun yeni olsun, tüm umutlarımıza ihanet ederiz. Platon, liberalleri endişelendirmekle birlikte muhafazakârları da teselli etmez.

Dinî inanç, yetkin rasyonellikle olduğu gibi olağan modelle de sürekli bir anlaşmazlık içindedir. Avrupa teolojisinde Augustinus, muzaffer ve erişilmez bir Tanrı ile utanç verici günahkâr ve kendine zarar veren bir insanlık arasındaki ilişkinin en uzlaşmaz ve katı vizyonunu temsil etmek durumundadır. Augustinus'un kasveti çoğu adalet teorisinin kibirli tazammunlarına da açık kapı bırakmaz. Elbette ki, mutlak adalet ve adaletsizliğin, Tanrı ve İblis'in dünyanın hükümdarlığını eşit veya daha kötü şekilde paylaştığı, kötülüğün sonunda iyiye galip geldiği şeklindeki Maniheist bir görüşe de yer yoktur. Nihai kurtuluşun İsa aracılığıyla olduğu şüphe götürmez, ancak bunun da insani adaletle hiçbir ilgisi yoktur. Günahkâr insanlar öyle bir hâldedirler ki, burada ve şimdi, yasa ve adalet onların asli günahlarını ve devam eden kötülüklerini kayda değer biçimde değiştiremez. Tabii ki zorlayıcı yönetim ve türlü kısıtlamalar olmasaydı çok daha adaletsiz olurduk, ancak bu tedbirler yalnızca en kötü olanı önler. Ve günahın sonuçları arasında yer alan cehalet o kadar derindir ki adil olamayız, zira birbirimiz hakkında uygun yargılarda bulunmak için gerekli bilgiye asla erişemeyiz.[9]

9. Augustinus'un öğretisiyle ilgili açıklamam şu kitaba dayanıyor: *The City of God*, çev. M. Dods, Modern Library, New York, 1950, s. 681-90, 692-93, 699-701.

Adil olmaya çalışan bir Hıristiyan prens veya yargıç başarısızlığa mahkûmdur. Onun "acınacak hâldeki yargıları", işkence yaptığı tanıkların ve kınadığı sanıkların karakterine ilişkin cehaletinden kaynaklanıyor. Başkalarını asla bu tür kararları doğru şekilde verecek kadar iyi tanıyamayız ve bir yargıç ne kadar vicdanlı olursa, makamının ciddiyetinden de bir o kadar üzüntü duyacaktır. Ancak o yine de kendi kendini lanetleyen görevlerini yerine getirmeye mahkûmdur, çünkü sert cezalar olmaksızın herkes her açıdan çok daha kötü olur.[10] Hristiyan bir prens gerçekten barış için çabalayabilir ve en iyi durumda sadece adil savaşlara katılabilir, ancak burada da hakiki bir barışa erişmeyi beklememelidir. O aynı zamanda en sınırlı hâlinde bir başarı umudu ile yalnızca zarar kontrolüyle uğraşmaktadır.

Platon ve diğer şüpheciler gibi, Augustinus da adaletsizliği sınırlı bilişsel kaynaklarımızın bir ifadesi olarak görmüştür, ancak bu pagan cehaletinden daha fazlası demektir. Tanrı ya da insana hakkını verecek kadar bilgimiz yok. Pagan devlet, Tanrıya neyi borçlu olduğunu bilemez ve Hristiyan bir hükümdar tarafından yönetilen kısmen adaletli bir devlet de, belki niyetleri dışında, görevini yerine getirmez. Niyetler ahlaki açıdan son derece önemliyken, politik eylemler her zaman kusurludur. İyi niyetler, sıradan bir gün içerisinde insanların yol açtıkları büyük ahlaki zararla başa çıkmak için yeterli değildir. Dolayısıyla, adalet bilişsel ve pratik olmak üzere iki temelde başarısız olur ve adaletsizlik, etkili politik yasa ve düzenin bile iyileştiremeyeceği kadar geniş bir alana yayılır. Kötülük o kadar baskındır ki, günahtan doğan cehaletimizden dolayı adil olamayız. Augustinus'un nazarında adaletsizlik, adaletin hafifletebileceği toplumsal marazlardan çok daha fazlasını ihtiva eder. En başından beri bizi

10. Aynı eser, s. 681-83.

adaletsizliğe mahkûm eden şey, günahkâr insanlar olarak ahlaki başarısızlıklarımızın toplamıdır. Hristiyan bir hükümdar, pagan bir hükümdardan daha iyisini yapmaya çalışacaktır, ancak büyük bir başarı beklemesi gerekmez.

Pagan devlet, yalnızca toplumsal denetimleri disiplin yoluyla uygular. Roma'da bile, en iyi hâliyle, her şey sadece zafer için yapılmıştı. Augustinus'un perspektifinden, Roma cumhuriyetinin adil bir toplum olduğuyla ilgili mağrur iddia basitçe delilik olmaktan çok daha fazlasıydı; Romalıları tümünün savaşa ve zafere yönelik olduğu gerçek ideolojileri ve tutkuları açısından yargılamak bir başarısızlıktı. Roma'nın herkesin hakkını aldığı gerçek bir devlet olduğunu savunan Cicero, kaçınılmaz olarak Augustinus'un küçümsemesinin hedefi haline gelmişti. Pagan bir devlette, özellikle de bir ordu devleti olan Roma'da bu türden bir kendini beğenmişliğin hiçbir temeli olamazdı. Mesele, yasal dürüstlüğe büyük bir sevgi besleyen Cicero'nun sadece hata yapmış olması değil, adaletsizlik imparatorluğu ve adaletin gerçek taleplerine dair çok dar bir görüşe sahip olmasıydı. O iki defa cahildi, ilki bir insan olarak, sonra da bir pagan olarak. Bunun haksız bir yargı olduğunu düşünüyorum.

Platon ve Augustinus, olağan adalet modeline karşı şüpheci argümanları bütünüyle tüketmiş sayılmazlar. Ayrıca, yalnızca birbirimiz hakkında kuralları birbirimize göre düzenleyebileceğimizden şüphe duyan değil, aynı zamanda bunu yapma girişimlerimizin bize büyük zarar verebileceğinden şüphelenen salt bir psikolojik şüphecilik de var. Montaigne, bu düşünce çizgisinin en mükemmel temsilcisidir. Ona göre kendimizi bilebiliriz, ama başkaları bizi her zaman farklı algılar. Öznel, kişisel tecrübelerimiz, genel davranış kurallarına uymayacak kadar birbirinden farklı ve anlatılamazdır ve bunları dayatmaya çalışmak ters tepebilir. Kurallar, zalimliklerimizi azaltmaları şöyle dursun,

vahşiliğimizi yeniden yönlendirip ona resmiyet kazandırır. Dahası, düşüncelerimiz ve duygularımız dilin kurallarınca çarpıtılır, hatıralarımız yorumlama kurallarınca değiştirilir ve en iyi ahlaki eğilimlerimiz toplumsal kurallarca engellenir. Esasında, icat edebileceğimiz hiçbir kural var olandan daha iyi olamaz, zira hem çok cahil hem de tek bir normatif şemaya sığamayacak kadar çeşitliyiz. Birbirimize yabancıyız ve birbirimizi yargılayamayacak kadar cahiliz.

Daha bitmedi. Kurallara güvendiğimizde, yeterliliğimize aşırı derecede güvenme eğilimi içine gireriz ki bu da bizi kibirli, acımasız ve zalim yapar. Kısacası, olağan adalet modeli tümüyle tartışmaya kapalı olabilir, ancak bize uygun olmadığı da ortadadır. Bu yanlış değildir, sadece pratikte faydasız ve aldatıcıdır, çünkü bize aslında sahip olmadığımız psikolojik ve entelektüel nitelikler atfeder. Dolayısıyla, radikal belirsizliğimiz karşısında yapabileceğimiz en iyi şey, aşılması güç sınırlamalarımızdan pişmanlık duymak ve mümkün olduğunca az zarar vermektir.[11] Yargılamaya ve kınamaya daha az istekli olsaydık belki de daha az şiddet ve korku içeren bir topluma sahip olabilirdik.

Bu Platon'un vardığı sonuç değildi, ancak Montaigne'in adalet sözleşmelerine karşı duruşu onunkine çok benziyordu. Bilişsel yoksulluğumuz dâhilinde küçük kurumsal icatlarımızın muazzam adaletsizliklerimizle başa çıkabileceğine inandığımızda, kendimizi başarısızlığa mahkûm ederiz. Aslında bunlar sadece onun hâkimiyet alanını genişletmektedir.

Montaigne'in psikolojik şüpheciliği keskinliğinden hiçbir şey kaybetmedi. Tersine, çağdaş sosyal psikolojinin buluşları onun şüphelerinin bir kısmını yalnızca güçlendiriyor. Öyle gö-

---

11. Michel de Montaigne, "Of Coaches," "Of the Art of Conversation," "Of Cripples," "Of Physiognomy," ve "Of Experience," *The Essays of Montaigne*, çev. E. J. Trechman, Oxford University Press, New York, tarih yok.

rünüyor ki çok az insan istatistiksel enformasyonları uygulama, hatta basit olasılık hesaplamaları yapma yeteneğine sahiptir. Bu nedenle, eksik enformasyona dayanarak yargıda bulunurken çoğumuz elimizdeki kanıtları yanlış yorumluyoruz. Toplumsal kararlar almak için istatistik ve kestirimlere ihtiyacımız var, ancak onların zihinsel disiplinini kabul etmeyi reddediyoruz. Üstelik yerli yerince düşünememek bir akıl veya eğitim meselesi de değildir. Biz böyleyiz işte. Aynı şekilde hayal kırıklığı yaratan bir başka şey de fikrimizi değiştirmek üzere olan yeni bir enformasyon karşısında mevcut inançlarımızı koruma noktasındaki kararlığımızdır. Nedensel düşünme konusundaki kıvraklığımız, önceden belirlenmiş beklentileri değiştirmeden yeni verileri kullanmamıza olanak tanır. Yine, belirli bir davranışı açıklarken, söz konusu olan kendi davranışımız ise bunu dışsal, çevresel nedenlere, başka insanların davranışı ise bunu içsel gerekçelere atfetmeye eğilimli olduğumuz görülmektedir.[12] Sezgisel olarak yan çizenleriz.

İnsanların çoğu kendiliğinden allame değildir ve sağduyu, tıpkı Montaigne'in düşündüğü gibi, baştan aşağı noksanlarla doludur. Buradan hareketle, onun, psikolojik ve bilişsel sınırlamalarımızı inkâr eden adalet sistemlerine uygun olmadığımız yönündeki inancı pekâlâ paylaşılabilir. O hâlde sonuç, onun önerdiği üzere, yalnızca adalete ulaşma noktasındaki bir başarısızlık değil, aynı zamanda yeterlilik yanılsamalarını ve sahte bir özgüveni ifade eden genel bir kabalık ve toplumsal katılık olabilir. Şüphecilik burada adaletsizliğin hakkını teslim ediyor. Çünkü yargılarımızın karanlıkta oluşturulduğunu kabul ediyor ve bunların doğru olduklarından şüphe ediyor. Böyle bir şüphe, özyönetim

12. D. Kahnemann, P. Slovic, ve A. Tversky, ed., *Judgment under Uncertainty: Heuristics and Biases*, Cambridge University Press, Cambridge, 1982, s. 3-20, 115-28, 129-52.

kapasitemizi tümüyle Platonik bir saldırıya açık hâle getirmek durumunda değildir, ancak düşünen bir okurun zihninde adaletsizliğin egemenliğine ilişkin güçlü bir duygu uyandırabilir. Aslında, sadece tek bir amaç için şüpheci bir düşünce tarihiyle başladım: insani adaletsizliğin büyüklüğüne ilişkin ortaya çıkarmış olduğu duyguyu geri kazanmak.

Şimdi eğer adaletsizlik göründüğü kadar karmaşık ve ele avuca sığmaz bir şeyse kurallara daha az bağlı bir fenomenoloji meseleye açıklık getirmenin çok daha iyi bir yolu olarak görülebilir. Dahası, şüphe kapısı bir kere aralandı mı soruların ardı arkası kesilmez. Bunlar arasında adaletsizlik mağdurlarına yönelik yeni bir ilgi var ve bu ilgi yalnızca mağdurların gerçekten kim oldukları hakkında bu şüphecilerin bizi meraka sevk etmesinden kaynaklanmıyor. Hepimiz cehaletin mağdurları değil miyiz? Mağdurları nasıl ayırt ederiz? Adaletsiz bir kimse, haddizatında kendi yanlış eylemlerinin mağduru olamaz mı? Doğrudan mağdur ettikleri kimseler kadar adaletsiz olanları da konuşmamız gerekmez mi? Nihayet, adaletsizlik mağdurlarını gerçekte ne şekilde ayırt ederiz?

ADALETSİZLİĞİN MAĞDURLARI KİMLERDİR: ADALETSİZLER Mİ YOKSA KURBANLARI MI?

Eğer Aristoteles'i rehber olarak kabul edersek, adaletsiz kimse hiçbir surette mağdur olarak görülemez. Ona hâkim olan tek bir erdemsizlik (vice) vardır: hırs. Hukuk ve adillik kurallarını çiğnemesinin nedeni de işte budur. Maddi menfaat, saygınlık, güç, kısacası her şeyin daha fazlasını ister. Bu hırsı, sırf onun doyumsuzluğu yüzünden hak ettiklerinden hep daha azını alan başka kimseleri etkiler.

Ne var ki adaletsiz kimse, ruhunda onulmaz yaralar açmak suretiyle her şeyden önce ve en çok kendisine karşı adaletsiz olabilir. Bu kesinlikle Platon'un görüşüydü, zira o, adaletsiz insanların neyin peşinde olduklarını gerçekten anlamadıklarını, iradi olarak hareket etmediklerini ve çoğunlukla gerçekten acınacak derecede yanlış yolda olduklarını düşünüyordu. Ruhsal bozukluklarının ıstırabı içindeler ve tatmin ya da kontrol edemedikleri şiddetli arzu ve öfkenin azabına maruz kalırlar. Akıl dışılık, küstahlık, kontrol edilemeyen arzular, saldırganlık ve düpedüz ahmaklık, bunların hepsi bir şekilde bizi adaletsiz yapan ruhsal hastalıklardır; bu tür insanların böyle bir hâlde yaşamaya devam etmelerine müsaade edersek, onlara hiçbir iyilik yapmış olmayız.[13]

Adaletsizlik, aklın bastırılması ve en düşük insani niteliklerin en yüce olana hâkim olması ise, o zaman adaletsiz olanlar kendilerine karşı diğerlerinden daha az adaletsiz değillerdir. Ancak olağan görüşe göre ise bu, Thomas Aquinas'ın dediği gibi, yalnızca "mecazi" (metaphorical) bir adaletsizliktir.[14] Zira, iradi olarak gerçekten kendisine zarar veren kimse var mıdır?[15] Eğer adaletsizlik iradi eylemlerden oluşuyorsa, ortada birisi fail diğeri de pasif mağdur olmak üzere en az iki kişi, çoğunlukla ise birbiriyle çelişen iddialarını çözmek üzere üçüncü bir kişi daha olmalıdır. Ancak, Aristotelesçi sağduyuya karşıt olarak, Platon'un düşündüğü gibi ruhumuzda yaralar açmış olmasak da genellikle kendimize karşı adaletsiz oluruz. Yapmadığımız

13. Plato, *Laws*, çev. Thomas L. Pangle, Basic Books, New York, 1980, 4. kitap, 716a-716b, 5. kitap, 731c-731d, 9. kitap, 860d-864.

14. Thomas Aquinas, *Summa Theologica*, çev. İngiliz Dominik Eyaleti Pederleri, c. 2, Benziger Brothers, NewYork, 1947, 58. bahis, 2. madde, s. 1436.

15. Aristoteles, *Nicomachean Ethics*, çev. Martin Ostwald, Bobb-Merrill, Indianapolis, 1962, 5. kitap, 1136a-1138a.

eylemler için kendimizi itham eder ve hayali hatalardan dolayı kendimizi suçlu hissederiz. Akıl dışı bir biçimde kendimizi cezalandırırız.

Öte yandan, pek çok eski kültürel vasatta bir kimsenin kendisine karşı adaletsiz olmasının büyük bir anlamı vardır. Platon'un bize hatırlattığı gibi, tapınak soyguncusu ya da katil, bilhassa da hısımlarından birisini öldürmüş olan kimse, kirlenmiş sayılırdı. Böyle bir kimse, aynı zamanda çevresindekileri de kirletebilir ve herkesi ilahi gazaba maruz bırakabilir. Sadece bu kişinin çevresindekiler değil, aynı zamanda soyundan gelenler de tehlike altındadır, çünkü kefareti ödenmemiş günah onlar tarafından da tevarüs edilecektir.[16] Adaletsiz kişi, kendisini ve toplumu temizlemek için cezalandırılmalı ve kovulmalıdır; burada ceza iyileştirmenin tek çaresi olmakla birlikte başkalarına da aynı suçlardan kaçınmayı öğretmek anlamına gelir.[17] Göründüğü üzere, adaletsiz kişinin zihinsel olarak hasta olduğu fikrinin gerçek kökleri çok eskiye dayanır, ama bu onu daha az geleneksel toplumlar için anlamsız kılmaz. Delilik aşırı bir durumdur ve Platon bize aynı zamanda, bir köleye kötü davranmak gibi esasında bizi kirletmeyen bazı adaletsizlik eylemlerinin de kendi karakterimizi onarılamaz şekilde bozacağını hatırlatır. Altımızdakilere kızarak kendimizi çirkinleştiriyoruz.[18] Bununla birlikte adaletsiz kişi, yalnızca aşırı durumlarda kirlenmiş olarak kabul edilse de her zaman kendine zarar verir. Belki sürgün de aynı amaca matuftur ama asıl olan, hayat pahasına dahi olsa, temizleyecek ve iyileştirecek cezadır.

---

16. Platon'un *Yasalar*'daki dinî ilkelerinin tarihsel modeli için bkz. Walter Burkert, *Greek Religion*, çev. J. Raffan, Harvard University Press, Cambridge, 1985, s. 75-82.

17. Platon, *Laws*, 9 kitap, 853d-855d.

18. Aynı eser, 4. kitap, 777d-777e.

Platon'un adaletsiz kişinin sefaletiyle ilgili açıklamasına kıyasla Aristoteles'in yaklaşımı dramatik sayılmaz. Elbette ki adaletsiz kişi sadece bir öfke nöbeti ya da bir tutku anında hareket etmekle kalmaz, fakat aynı zamanda hırsın kendisinde bir alışkanlık haline gelmesinden dolayı kalıcı olarak sapkın bir karakter de kazanır. Ne kadar sık adaletsiz davranışlarda bulunursa, tüm kişiliği de bir o kadar kötüleşir. Yine de böyle bir insanı harekete geçiren dinamik kusur, tek sabit özelliği olan salt hırstır. Bunu bir erdemsizlik olarak görmesine rağmen Aristoteles, korkaklık ve buna bağlı duygulardan adaletsiz davranışın önemli nedenleri olarak söz etmez. Ancak gerçek şu ki tembel veya korkak ya da her ikisini birden olduğumuz bir sürü adaletsizlik işliyor ve buna müsaade ediyoruz. Aristoteles'in adaletsizinin tek bir gerekçesi vardır, hırs. Kusurlarının tamamı ise adaletsiz davranışlarının bir sonucudur. Onun adaletsiz olduğunu biliyoruz, çünkü çok az şey vermiş ve paylaşılması gereken cazip ve hoş şeylerin çoğunu almıştır.[19] Adaletsiz kişi, başkası için endişelenmeden sadece erişebildiği her şeyi almaya çalışır. Aristotelesçi olağan adalet modelinin talep ettiği şey tam olarak budur. Uygun hisseleri alacaklı olduğunu iddia edenlere rahatlıkla geri vermekte başarılı olabilir.

En iyi kurgusal nitelendirmeler, yani tarih, biyografi ve kendi tecrübelerimiz, adaletsiz kişinin sadece hırslı değil, aynı zamanda pek çok başka hareket ettirici unsura daha sahip olduğunu söyler. Hırs ve açgözlülükle başlasa bile peşinden başka eğilimler devreye girer. Adaletsiz yönetimde hırsa ideoloji, bağnazlık, önyargı, yabancı düşmanlığı ve cinsiyetçilik eşlik eder. Politik olarak, kolektif eylemin dürüst insanlarda neden olabileceği kısıtlama kaybından çok daha fazla uğursuz duygusal fenomen

19. Aristoteles, *Nicomachean Ethics*, 5. kitap, 1129b. Bu, Aristoteles'in en sert eleştirmeni Hobbes'un gözden kaçıramayacağı bir hataydı: *De Cive*, ed. Sterling Lamprecht, Appleton-Century-Crofts, New York, 1946, s. 45-46.

vardır.[20] Adaletsizlik dürtüsünü sadece hırsa indirgemek, en adaletsiz politikaları bile adeta kavranamaz hâle getirmektir.

Yalnızca basit hırsı adaletsizliğin tek nedeni haline getirmenin zorlukları değil, yeterince hırslı olmayıp kurallar çerçevesinde hak ettiğinden daha azını alan bir kimsenin de zan altında kalması söz konusudur. Öyleyse cömert bir kişi adaletsiz değildir, zira davranışlarından kimse zarar görmez ve bu tür eylemler tüm karakterini geliştirir.[21] Yine de, cömertliğin sonucu, iki nedenden dolayı adaletsizdir. Her şeyden önce, eğer bir kimse hak ettiğinden daha az ve diğeri daha fazla alırsa sonuçlar haksızdır ki bu adaletsizliğin ta kendisidir. İkincisi, toplumsal adalet küçümsenmiş olur. Zira cömert ve alicenap bir kişi, olağan adalet arayışını hor görür ve böylece onun politik etkililiğini zayıflatır. Mahkeme mahkeme dolaşarak bir doların peşine düşmeyi reddetmek gerçekten de bir asalet işareti olabilir, ancak dolaylı olarak hukuki düzenin etik saygınlığını azaltır. Asil bir kişi için önemli olan, adil bir kamu düzenini sağlamak değil, kendi mükemmelliğidir. Tutarlı olmak adına Aristoteles, adaletsizliğin ipe sapa gelmez hırsı karşısında adil kişiye sınırlı bir cömertlik atfetmek zorunda kalacaktı. Evet, belki tutarsız olarak mükemmelliği seçmiştir ancak mirasçılarının çoğu ahlaki vasatlığa razı olmuştur.

Aristotelesçi olağan adalet modelinin ahlaki psikolojisinin tüm yetersizlikleri, muhtemelen adillik taleplerinden kaynaklanmaktadır. Tarafsız olmak adına, adaletsiz kişi bir bütün olarak değil, söz konusu durumun çözümü için uygun özellik ve eylemleri bakımından dikkate alınabilir. Nitekim, çok fazlasına sahip olan ve olmaya çalışanların dürtülerini derinlemesi-

20. Bkz.: Sigmund Freud, *Group Psychology and the Analysis of the Ego*, çev. James Strachey, Liveright, New York, 1967.

21. Aristoteles, *Nichomachean Ethics*, 4. kitap, 1119b-1121a.

ne araştırmak, haksız yargılamaya yol açabilir. Hırs, yargılaması gerekenler için gerçekten önemli olan davranışların yüzeysel bir açıklaması olarak yeterince iş görmektedir. Dahası, kanunsuzluğa yönelik herhangi bir sempati eğilimini de kesinlikle törpülemektedir. Birisi, tıpkı Platon'un yaptığı gibi, adaletsizleri, ruhsal bozukluktan mustarip kimseler olarak düşündüğünde, zarar verdikleri kimselerden daha ziyade onların haline acır. Ancak her ne kadar adaletsiz kişi tam anlamıyla iyi bir hayat sürdürmüyor olsa dahi mağdurlar kesinlikle daha kötü durumdalar ve bunu asla unutmamalıyız. Acıklı olsun ya da olmasın, sağduyu bize, adaletsizlerin, kendi yanlış eylemlerinin gerçek mağdurları olmadıklarını söyler. Yine de hiç kimse adaletsizlik mağdurlarını, adaletsizliğin failleri kadar ilginç bulmuyor.

Aristokratik mükemmelleşme (self-perfection) etiğinde mağdurların olmayışı şaşırtıcı değildir. Bu etik, öncelikle faillerin karakterine bakar. Ne Platon ne de Aristoteles, adaletsizliğin nihai mağdurlarına faillerine olduğu kadar ilgi göstermiştir. Asıl olan, adaletsiz yöneticiler veya zorbalar ve onların bozulmuş ruhlarıdır. Öyle görünüyor ki, kişinin politik açıdan kendinden aşağıdakilerce yönetilmesi ile daha düşük dürtülerine teslim olması, Platon'un nazarında paralel adaletsizlik tecrübeleridir. Düzensiz bir şehirde yaşamak yeterince kötüdür ancak adaletsiz insanların yaptığı gibi kendi kendini küçük düşürmekten mustarip olmak daha da kötüdür. Böylesine sefil bir mahluk hakiki bir mağdurdur. Bunu, Sokrates'in böyle bir ruhsal kaderden mustarip olmayı kabul etmektense intiharı tercih etmesinden biliyoruz. Yalnızca gerçek cehalet buna yol açabilir.[22]

Başka bir görüşe, ki buna göre adaletsiz kişiler aklanamaz ve kesinlikle mağdur olarak görülemezler, sahip olan Aristoteles

22. Platon, *Republic*, kitap, 444b-445b; *Laws*, 5. kitap, 728b-728e.

bile onlara karşı sempati uyandırabilirdi. Adaletsiz davranışın nihayetinde kendi karakterine ne yapacağını gerçekten anlamış kişilerden hiçbiri bu şekilde davranmayı seçmeyecektir. Çünkü sonuç öylesine bozuk bir kişiliktir ki, adaletsiz kimseler hak ettikleri verilmeyenlerden daha kötü hâle gelirler.[23] Adaletsiz kişi için üzülmeye istekli olmasak bile kişisel durumuyla ilgilenmek zorunda kalırız. Muhakkak daha da kötüleşmesini engellemeye çalışmalı ve onu cezalandırmaya gayret etmeliyiz. Tabii ki Hristiyanlardan bu tür günahkârlara karşı şefkatli olmaları beklenir. Gerçek mağdurlardan çok daha dikkat çekici olmaya devam etmektedirler.

Ebedî kurtuluş arayışı, adaletsizlik mağdurunu bir kenara itmek için tıpkı aristokratik bir mükemmelleşme çabası gibi işler. Augustinus'un *Tanrı Şehri*'nde, politik adaletsizliğin mağdurunun, özellikle de kölenin, daha az ayartmaya maruz kaldığı için esasında sahibinden daha az mağdur olduğu söylenir. Ve eğer bunlara sabırla katlanabilirse, mağrur efendisinden çok daha iyi bir ahiret hayatı umabilir. Köle ruhsal olarak özgür olmak için daha iyi bir konumdadır, zira sahibine kıyasla maddi varlığa daha az bağlıdır. Bir kez daha gerçek mağdur olarak öne çıkan toplumsal olarak yaralanmış olan kimse değil, adaletsiz faildir.[24] Dahası günahlarla dolu bir dünyada, yalnızca servetinin mağduru olan efendiler değil, aynı zamanda yönetenler de belirli ahlaki tehlikelerle karşı karşıyadırlar. Bu dünyanın tüm büyükleri mahkûmdur. Bir Hristiyan'ın nazarında, güçlüler gerçek mağdurlar iken en fakir ve en sefil insanlar da günahtan kaçınmak için en yüksek şansa sahip kimselerdir. Nitekim herhangi bir Kıyamet Günü tasviri, sahip oldukları bu üstünlükleri bize gösterebilir.

---

23. Aristoteles, *Nichomachean Ethics*, 3. kitap, 1113b-1115a, 5. kitap, 1138a-1138b.
24. Augustinus, *City of God*, s. 112, 694-98.

Bu katı görüşe net bir şekilde karşıt olarak ve saklamadığı bir zevkle Nietzsche, neşeli Yunan paganizmi zamanında, birinin acımasızlığını mağdurun üstünde dışa vurmasına izin veren bir eğlence olarak cezalandırmanın söz konusu olduğunu öne sürer.[25] En azından mağdurun kim olduğuna dair o günlerde hiçbir şüphe yoktu. Üstelik, yargılamanın dürüstlüğünden hiç kimse endişe duymuyordu. Bunun en çok tanrılara uygulanabilen tarihsel bir fantezi olmasının da hiçbir önemi yoktur. Burada asıl olan, Avrupa'nın mütefekkir sınıflarının mağdurların sayısını arttırdığı ve mağduriyeti kutsadığına dikkat çekmekti. Ortalama bir suçlunun sersefil bir beceriksizin teki değil de gerçekten iddialı bir güç insanı olduğuna inanmak, Nietzsche açısından daha sevindirici olurdu. Gerçekte ise çoğu suçlu kahraman olmayı başarmak bir yana, bilakis, Platoncu veya Augustinusçu zeminde karşılığı olmayan bir şekilde, mağdurmuş gibi davranmayı dahi seçebilirler.

Sıradan suçlular, mağdurların özellikle tecavüz vakalarında saldırıyı kışkırttığını ve onları suça dâhil ettiğini iddia etmek gibi çok daha açık bir sürü kurnazlıklara başvuracaklardır. Bu noktada şikâyetlerin fazlasıyla abartılı olduğunu iddia edebilirler. Saldırı veya dolandırıcılık durumlarında, muhakkak ihtiyacın kendilerini buna zorladığından şikâyet edeceklerdir. Fakat bizim için en önemli şey, Rousseau ve mirasçılarından öğrenmiş olabilecekleri üzere onların adaletsiz eylemlerinin kendilerine ahlaki duygularını deforme ederek çarpıtan ve onları maddi ve manevi destekten mahrum bırakan adaletsiz bir toplum tarafından empoze edildiğidir ki bu durumda da gerçek mağdur yine onlar olmaktadır. Bu sadece ikiyüzlülük olarak değil, daha ziya-

25. Friedrich Nietzsche, *On the Genealogy of Morals*, çev. Walter Kaufmann, Vintage Books, New York, 1969, s. 57-96.

de failin mağdur olarak görüldüğü uzun bir argüman dizisindeki son argüman olarak değerlendirilmelidir. Ayartmanın gücü ve toplumun kalıcı mağduru olma duygusu, adaletsiz kişiyi kendisinin veya etrafındakilerin davranışlarının esas mağduru yapan tüm diğer argümanlar kadar hakikidir. Adaletsizliğe uğramış köleyi mağdur-efendi adaletsizliğinin yarar sağlayanı olarak kabul eden Hristiyan görüş ise adaletsiz kişinin gerçek mağdura dönüştürülmesinin çok daha uç bir örneğidir. Bununla birlikte her iki durumda da bu şekilde muamele edilen adaletsizliğin gerçek mağduru değildir. Adaletsiz fail kendi iddiasından mahrum bırakılmış, mağdurun tecrübesi ise çarpıtılmıştır. Böylece hem Augustinusçular hem de Nietzscheciler, zarara uğratılmanın bir karşılığı olduğunu hayal edebildiler. Mağdur ya cennete gider ya da gerçekten asil ve özgür bireyin muzaffer zalimi olmayı başarır.

Mağdur edilmişlerin gücü herkes için açık olmayabilir ancak Nietzsche onların galibiyetini kolektif bir zafer olarak gördü. Bu, her zaman özgür ve asil olanı zincirlemeye ve yok etmeye kararlı olan kindar rahiplerin önderlik ettiği başarılı bir köle isyanının sonucuydu. Bu ise özgün bir düşünce değildi, zira buradan hareketle Kallikles daha önce Sokrates'e meydan okumuş bulunmaktaydı.[26] Kallikles, zayıf ve çaresiz olduğu için değil, her yönüyle çoğu insandan üstün olduğunu bildiği için kendisini adaletsiz bir yönetimin mağduru olarak hissetmişti. Hak ettiğini alamadı, çünkü onlardan memnun olduğu ölçüde bunu yapamazdı. Alt sınıf insanların karşılıklı korumaya dayalı topluluğu, ona karşı bir araya gelmişti ve şimdi şehri yönetiyordu. Zayıflar, baskıcı ve adaletsiz yönetimlerini yaymaya başlayan kendilerinden üstün olanlara karşı savaşmak için bir araya gelmişlerdi.

26. Platon, *Gorgias*, (çev. ve ed.) Walter Hamilton, Penguin Books, Harmondsworth, 1971, s. 481-522.

Kallikles, işkencecilerinin etik ve politik sistemine boyun eğmek zorunda hissetmek şöyle dursun, onların yasaları ve kurallarına karşın her şeyi istediği gibi yapmaya niyetliydi.

Şu da göz ardı edilmemeli ki Kallikles, sefil bir düzenbaz ya da aşağılık bir hırsız değildir. O, mükemmel bir yönetim iddiasına sahip olduğunu ve diğer insanlardan her yönüyle daha iyi olmasından dolayı kendi çıkarları doğrultusunda yönetebileceğini hissettiği için kanunsuzluğunu açıkça ilan eden harikulade bir örnektir. Eğer bir kimse onun kendisine ve durumuna ilişkin görüşünü kabul ederse, işte o zaman gerçekten de yeryüzü sefillerinin birleşik gücünün mağduru olur. *Devlet*, önemli ölçüde, Sokrates'in acı çeken genç arkadaşlarının kendisinden onunla baş etmesini istedikleri Kallikles'in meydan okumasına karşı bir cevaptır.

Olağan adaletin bir Kallikles'e diyeceği pek bir şey yok, çünkü sonuçta, bize onun asil muhalifleri olan gerçek yöneticilerin bilgeliğinin onları mutlu edeceği söylenmemiştir. Eğer şehri sonsuz ve sürekli artan arzularını tatmin etmek için bir araç olmaktan ziyade bir hakikat görüşüne göre yönetselerdi, ki Kallikles'in böyle bir imkânı olsaydı kesinlikle yapardı, işte o zaman hayatları daha ahenkli ve rasyonel olurdu. Kallikles'in psikolojik programı, belki de, imkânsız bir şeydir, ancak eğer o gerçekten böylesine üstünse, o hâlde, sayısı ne olursa olsun, kendinden aşağıdakilerin kurallarını adil olarak kabul etmesi için hiçbir nedeni olamaz. Bunu yaparken kanunsuz bir suçlu ya da toplumdan dışlanması gereken birisi olabilir, fakat kendi bakış açısından o, hak ettiğini kendisine vermeyen muhafazakâr bir adalet sisteminin mağdurudur. Sokrates'e göre ise Kallikles, başkalarının değil, aynı zamanda kendi düzensiz tutkularının da mağduruydu. Bu, ne Kallikles'in ne de Nietzsche'nin katılacağı bir görüştür. Onların mağdurları da, ki gerçekten varsa, kendileriyle ilgili böyle hissederlerdi.

Peki ya adaletsizliğin gerçek mağdurları? Felsefe onlara dair bir şey söylemez yahut da bu konuyla ilgilenmek için kendi yolunu değiştirmez. Yine de Kallikles ve Nietzsche'ye rağmen kesinlikle önemlidirler. Mağdur kesimlere dönelim. Onlar hakkında ne biliyoruz? Onların tecrübeleri tam olarak hesaba katılmadıkça adaletsizliğin resmi eksik kalacaktır. Onlara karşı aristokratik ethosun neden görece kayıtsız kaldığı anlaşılabilir ancak hiçbir demokratik politik teori, adaletsizlik mağdurunun ruhunda filizlenen adaletsizlik hissini görmezden gelemez. Eğer demokrasi ahlaki açıdan bir şey ifade ediyorsa bu, tüm vatandaşların hayatlarının değerli olduğu ve haklarına dair duygularının önemsenmesi gerektiği anlamına gelmektedir. Herkes en azından dinlenilmeyi hak etmektedir ve vatandaşların, toplumsal ve kişisel şikâyetlerini nasıl algıladıkları göz ardı edilemez. Demokratik ethos, hepimizin bir adaletsizlik hissine sahip olduğumuzu ve bunun gerek birbirimizi gerekse de toplumumuzu yargılama biçimimizde önemli bir rol oynadığını varsayar. Dolayısıyla demokratik ilkelere göre, kendisine adaletsizce davranıldığını iddia eden mağdur asla susturulamaz. O hâlde kime mağdur denir? Yahut da mağduriyet denilen şey nedir?

Mağdurları karakterize etmek imkânsızdır. Bunlar sadece yanlış yerde, yanlış zamanda, yanlış ortamda bulunan insanlardır. Adaletsiz kişinin bir karakteri vardır, mağdurun ise rolü bile yoktur. Bugünün mağdurlarının çoğu yarın başkalarını mağdur edenler olacaktır. *Mağdur* (*victim*) sözcüğünün kökeninde açıkça görülebileceği üzere mağduriyet (victimhood) pasif bir kavramdır. *Oxford İngilizce Sözlüğü*'ne göre mağdur, bir vakitler, öldürülen ve bazı tanrılara kurban edilen canlı mahlukları ifade ediyordu. Hunharca öldürülen ve acımasız eziyet ve işkencelere maruz bırakılan insanlar için ise ancak 17. yüzyılda kullanılmaya başlandı. Sonunda anlamı, yalnızca kullanılanları ve hatta gönüllü bir

girişimin sonucunda acı çekenleri ihtiva edecek şekilde genişletildi. Bu tanım genişlemesi, insaniliğin gelişmesinin de bir ifadesi olabilir, ne var ki aramızda insan mağdurlarının sayısı neredeyse hiç azalmadı.

Değişmez acımasızlığımız, iç savaşın dehşetinde olduğu kadar kahkahanın hazzında da apaçık görülmektedir. Nitekim, çoğumuz mağdurlarla dalga geçmekten zevk alıyoruz. *Slapstick* komedi de böyle bir şey. Suratına kremalı turta yapıştırılan, muz kabuğuna basıp kayan ve bir çöp kamyonuna düşen masum seyirciden daha eğlenceli ne olabilir? Sosyal komedi, bahtsız mağdurlar pahasına neredeyse her zaman eğlencelidir. Molière'in ölümsüz *Georges Dandin*'i hepsine bedel. Dandin, iflas etmiş soylu bir ailenin kızıyla evli zengin bir köylüdür. Karısı onu aldatıyor, akrabaları ise aşağılıyor ve alay ediyorlar. Ve oyunun ortasında, "Ben, kendim kaşındım!" diye bağırdığında seyirci gülüyor ve zavallı adamın hayatı daha da kötüleştikçe gülmeye devam ediyor. Dolayısıyla incinmişlerin ve dışlanmışların yanında olduğumuz tam olarak söylenemez. Sadece bazı insanlar ara sıra bunu yaparlar.

Tüm mağduriyet biçimlerini listelemek belki imkânsızdır ama bireysel adaletsizlik eylemlerinin onların tamamının tek nedeni olduğunu varsaymak için de hiçbir neden yoktur. Bunların göze battığı doğrudur ancak hem genel olarak insan kaynaklı hem de doğal felaketler pek çok mağduriyete neden olmaktadır. Doğrusu bu ikisi arasındaki farklılık, bir adaletsizlik anlayışı için çoğunlukla can alıcı noktadır. Ancak yalnızca kötülüklerin nedenlerine bakmak yeterli değildir; mağdurların kendilerini anlamaları da eksiksiz bir adaletsizlik teorisi tarafından dikkate alınmalıdır. Dahası böyle bir teori hem resmi hem de gayriresmî mağdurlarla, hem yasal olarak ya da geleneksel olarak böyle kabul edilmiş olanlar hem de adaletsizliğe dair sosyal envanterlerin

en iyisine bile girmemiş olanlarla eşit şekilde ilgilenmelidir.[27] Nitekim, tümüyle kamu kurallarının kapsamı dışında kalmış çok sayıda adaletsizlik mağduru vardır. Demokratikleşme artık suç mağdurlarına yönelik hukuki endişeyi büyük ölçüde genişletmiş olsa dahi durum böyledir.

İlk olarak Yeni Zelanda'da ve şimdi de Birleşik Devletlerin bazı eyaletlerinde, suç mağdurları için tazminat, iade ve sosyal hizmetler sağlayan yasalar bulunmaktadır. Bu tedricî ama hakiki değişikliklerin yanı sıra mağdurbilim (victimology) ile ilgili literatürde de artık önemli gelişmeler yaşanmaktadır. İkinci Dünya Savaşının patlak vermesinden bu yana dünyamızın içinde bulunduğu korku buhranı ve Amerikan şehirlerinde şiddet suçlarının yükselişi, bu çalışmaların çoğuna ilham verdi. Yazarları genellikle radikaldir zira sadece suçluların değil, suç mağdurlarının da çoğunun fakir olduğunu fark etmiş kimselerdir. Ancak yanlı literatüre rağmen yerine getirilmeyen vaatler ve dolandırıcılığın orta sınıf mağdurlarının görmezden gelinmesi için hiçbir neden yoktur. Mağdurbilimi politik olarak önemli kılan şey, adaletsizlik duygusunun demokratik bir tepkiye yol açması ve bu tepkilerin de birer kuruntu olmaktan ziyade yeni kurumların ortaya çıkmasına vesile olmasıdır.

Bu değişikliklere rağmen olağan adalet modeli, mağdurlarla uzlaşmada ciddi zorluklarla karşılaşmaya devam etmektedir. Mağdurları tanımanın yetersiz bir yolu olan onların durumlarını kurallarla eşleştirme hususunda kendisini sınırlamaktadır. Mağduriyetin, olağan adalet modelinin kolayca özümseyemeyeceği, indirgenemez biçimde öznel bir bileşeni söz konusudur. Eğer hayal kırıklığına uğramış beklentilerin mağdu-

27. Jacqueline Scherer, "An Overview of Victimology," *Victimization of the Weak* içinde, ed. Jacqueline Scherer ve Gary Shepherd, Charles Thomas, Springfield, III., 1982, s. 8-27.

ru olsaydım, bu beklentilere sahip olma hususunda haklı veya haksız olduğumu kim söyleyebilirdi ki? Burada iddia ettiğim gibi herhangi bir kural, âdet ya da bir anlayış var mıydı, yoksa yok muydu? Yahut da bunlardan birisi ille de olmak durumunda mı? Hatalı mıyım, sahtekâr mıyım, yoksa dürüst müyüm? Buna kim karar verecek? Dezavantajlı bir durumda olan mağdura mı, ki her zaman bir şekilde eşit olmadığımızı varsayalım, yoksa açıkça onun durumundan yararlanana mı güveneceğiz? Dahası da var. Toplumsal koşullar veya ideolojik değişiklikler tüm önceki varsayımlarla çelişen yeni beklentiler yarattığında, bir grubun kendini mağdur hissetmesine izin veren veya vermeyen kuralların, eğer varsa, ne olduğunu söyleyen kimler acaba? En başta kuralları onlar mı koydular? Bunları kimler, kimin yararına yaptı? Eğer kurallar bu tür çatışmaları çözmek içinse bir meydan okumayla karşılaştıklarında çözdükleri pek de söylenemez. Ve birbiriyle çelişen pek çok kural ve düzenin bulunduğu çoğulcu bir toplumda, tüm bunları resmîleştirmek çok da mümkün değildir. Aslında, sırf çeşitli projelerimize devam etmek için adil olmaktan uzak pek çok çözüm yollarını müzakere ediyoruz ki mağdurlar da bunlarla "yaşamayı öğrenmek" durumundalar. Belki de yapabileceğimizin en iyisi budur. Bu soruları sormak, cevaplar aramak veya sunmak değil, yalnızca kendimize dair zaten bildiklerimizi kabul etmek demektir.

Gerçek kurbanların kim olduğunu bilmenin zorlukları yalnızca politik rahatlık ve etik anlaşmazlıktan ibaret değildir. Nitekim insanlar, kişisel olarak adaletsiz olduğunu düşündükleri şeyler hususunda kesinlikle farklı fikirlere sahiptirler.[28] Sadece genellikle biz mağdurları tanımayı reddetmiyoruz, aynı zamanda

28. Gerold Mikula, "The Experience oflnjustice," *Justice in Social Relations* içinde, ed. H. W Bierhoff vd., Plenum Press, New York, 1986, s. 103-23.

onlar da çoğu kez şikâyette bulunamıyorlar ya da bulunmak istemiyorlar. Ayrıca, bir öz-tanımlama unsuru da olmalı; gözlemcilerin mağdur olarak kabul edebileceği çoğu kimse kendisini böyle görmüyor. Ne polisi arayacak ne de şikâyette bulunacak şiddete uğramış bir kadın, toplumsal bir mağdur olmayı kabullenmeme noktasında yalnız değildir. Apaçık bir mağdur olmayı reddetmek için korku ve çaresizlikten daha güç algılanan nedenler vardır ve bunlar genellikle politik olarak çok önemlidir, bilhassa da doğuştan edinilen özellikler ile belirlenen grupların üyeleri için.

Doğuştan edinilen özellikler ile belirlenen grupların üyelerine yönelik toplumsal ayrımcılık, özellikle basit bir dolandırıcılık türüdür. Mağdurlar haksız yere hata ve başarısızlıklarla itham edilir ve ardından buna göre muameleye tabi tutulurlar. Yine de şaşırtıcı bir şekilde birçoğu, durumlarının adaletsizliğini kabul etmek istemiyor. Bu tür adaletsizliğe aşırı bir tepki, basitçe "saldırganla özdeşleşmek" ve onun hakaretlerini gerçekten hak edilmiş gibi utanç verici bir şekilde kabul etmektir. İncinmiş olan kişi burada kendisinden nefret eder ancak yine de kendisini bir adaletsizlik mağduru olarak değil de yalnızca hak ettiğine inandığı saygısızlık ve küçümsemeye maruz kalmış birisi olarak görür.[29] Çoğu kadının adaletsizlik yığını yerine özsaygıyı yeğlemesinin kendisine daha az zarar verdiği muhakkaktır. İstihdam uygulamalarındaki ve genel olarak kadınların maaş oranlarındaki adaletsizliklerin tam olarak farkında olan pek çok kadın, aksi aşikâr olmasına rağmen kişisel olarak adaletsiz muameleye maruz kaldıklarını yine de inkâr edecektir; her zaman kendi durumlarını istisnai kılan ve dolayısıyla gerçekten adaletsiz olmayan bir düzine koşul söz konusudur. Mavi yakalı işçilerin de aynı şeyi sık-

29. Morton Deutsch, *Distributive Justice*, Yale University Press, New Haven, 1985, s. 46-63.

ça yaptığı bilinmektedir. Bu, onların neden Marx'ın düşündüğü gibi davranmadıklarını merak eden insanları üzebilir ancak bu anlaşılabilir bir durumdur. Çoğu insan kendisini mağdur olarak görmekten nefret eder; sonuçta bundan daha aşağılayıcı bir şey olamaz. Çoğumuz, adaletsizliğin çaresiz nesneleri olduğumuzu kabul etmektense gerçekliği yeniden düzenlemeyi yeğleriz. Kendini kandırmak bile yenilgiyi kabul etmekten daha iyidir.[30]

Mağduriyeti açıkça faydaya dönüştürerek bunu bir avantaja çevirmenin de yolları vardır. Doğuştan edinilen özelliklerle ilgili adaletsizlik, bilhassa da ırksal ve dinsel ayrımcılık mağdurları, kendilerini işkencecileriyle kıyaslamaktan gurur ve güç devşirebilirler, tıpkı pek çok Yahudi'nin yüzyıllar boyunca yaptığı gibi. Fakat gerçekte ise bundan çok daha fazlası sessizce acı çekiyor ve kendilerini suçluyorlar. Ve pek çok mağdur, çoğunlukla kadınların yaptığı gibi çaresizliği öğreniyor ki bu da onların mağduriyetinin bilinçli statüsünden kaçmalarına imkân tanıyor, ancak bunun bedeli korkunç. Netice itibariyle adaletsizlikle yüzleşmeyi reddetmek ne gerçekçi ne de adildir. Bu, teselliden başka bir şey değildir. Zira çoğumuzun, içinde insanların genellikle hak ettiklerini elde ettikleri adil bir dünyaya inanmaya güçlü bir ihtiyacı var gibi görünüyor. Mağduru suçlamak yaygın bir tepkidir ancak bu sadece kötü niyetlilikle ilgili değildir. Aynı zamanda

30. Faye Crosby, *Relative Deprivation and Working Women*, Oxford University Press, New York, 1982; Faye Crosby vd., "Two Rotten Apples Spoil the Justice Barrel," *Justice in Social Relations* içinde, ed. Bierhoff vd., s. 267-81; Jerald Greenberg, "On the Apocryphal Nature of Inequity Distress," *The Sense of Injustice* içinde, ed. Robert Folger, Plenum Press, New York, 1984, ss. 167-86; Joanne Martin, "The Tolerance of Injustice," *Relative Deprivation and Social Comparison: The Ontario Symposium* içinde, c. 48, ed. James Olson vd., Lawrence Erlbaum, Hillsdale, N.J., 1986, s. 217-42, ve "When Expectations and Justice Do Not Coincide: BlueCollar Visions of a Just World," *Justice in Social Relations* içinde, ed. Bierhoff vd., s. 317-35.

içinde yaşadığımız toplumsal düzene güvenme ihtiyacımızı da ifade eder.[31]

Bununla birlikte, her zamanki kayıtsızlığımıza ve kötülüğümüze rağmen, adaletsizliği olduğu gibi tanıyan yalnızca fiilî ve bilinçli mağdur değildir. İdeolojik nedenlerle mağdurları savunan insanlar, çoğu zaman kişisel adaletsizlik ve onun aşağılayıcı tecrübesine sahip olmayan kimselerdir. Siyaset, özellikle de protest siyaset bencil bir girişim değildir. Özellikle de sembolik siyasette itici güç, kişisel çıkar değil, kanaattir. En radikal Fransız-Kanadalı öğrenciler, kişisel yaşamlarının çok iyi gittiğini ve ırksal entegrasyonu sağlayan okul otobüslerine en çok itiraz edenlerin, nadiren ilgili okullarda çocukları olduğunu itiraf etmişlerdir.[32] Yeryüzündeki sersefil kimselerin politik meseleleriyle uğraşan insanların, ille de kişisel bir adaletsizlik duygusundan mustarip olmaları gerekmez.

Mağdurlarla özdeşleşmeyi seçmiş olan politik failler, birincilerin olması gerektiğine inandıkları şekilde hareket ederler; bu anlamda zavallı mağdurların dublörlerine dönüştükleri söylenebilir. Politik protestolara daha yatkındırlar. Aslında direnen insanlar genellikle bir sebebi olan ve kendi değer ve güçlerine dair olumlu bir duyguya sahip kimselerdir. Elbette tehlikeli fanatikler de olabilirler ve haklı gayretlerine ve bize dayatabilecekleri türden politik kurallara karşı bir ölçüde adaletsizliği tercih edebiliriz. Bu arada, başkalarının şikâyetlerini kendi lehlerine çevirebilecek politik dolandırıcıları da unutmamalıyız. Bu insanlar, en

31. Melvin J. Lerner, *Belief in a Just World*, Plenum Press, 1980.

32. Lise Dubè ve Serge Guimond, "Relative Deprivation and Social Protest: The Personal-Group Issue," *Relative Deprivation and Social Comparison* içinde, ed. James Olson vd., s. 201-16; David Sears vd., "White's Opposition to Busing: Self-Interest or Symbolic Politics?" *American Political Science Review*, 73 (1979): 369-84; ve Sidney Verba ve Gary R. Orren, *Equality in America*, Harvard University Press, Cambridge, 1985, s. 248-51.

hafif tabirle, kötü vatandaşlardır ancak mütemadi bir adaletsizlik duygusunun ne kadar tehlikeli olabileceğini bize hatırlatıyor olsalar da kötü vatandaşlar sadece onlar değildirler.

PASİF ADALETSİZLİK: NASIL KÖTÜ BİR VATANDAŞ OLUNUR?

Adaletsizlik, adalet kurallarının her gün adaletsiz insanlar tarafından fiilî olarak ihlal edilmesiyle gelişmez. Gerçek ve potansiyel mağdurlara sırt çeviren pasif vatandaşlar, haksızlığın daha da büyümesine katkıda bulunurlar. Olağan modelin başarısızlıklarından birisi de adaletsizliğin etkisiz katılımcılarını değil, yalnızca faillerini dikkate almasıdır. Bu zorunlu bir zafiyet değildir. Doğrusu, pasif adaletsizliğin evrensel hükümranlığını son derece ikna edici bir şekilde aydınlatan, seçkin bir Romalı hukukçu Cicero idi. O, aynı zamanda pek çok açıdan bir şüpheciydi fakat Platon'dan farklı olarak cumhuriyetçi vatandaşlıktan imtina etmemişti. Dahası görüşlerinde, Augustinus'un kendisine saldırmasından beklenebileceğinin aksine çok daha özgürdü. Seçkin bir hukukçu olarak, kamusal yargı hizmetlerinin hakkaniyeti ve erişilebilirliğine vurgu yapmak suretiyle olağan modelin ateşli bir taraftarıydı. Eleştirisi kesinlikle sertti, çünkü adil olmak için yeterince bilgili olduğumuzu düşünüyordu. Olağan modelde bulduğu kusurlar ise bilişsel değil politikti. Bu nedenle adaletsizlik teorisine yaptığı katkılar felsefi olmaktan ziyade vatandaşlık ile ilgiliydi.

Cicero, olağan modeli o kadar genişletti ve güzelleştirdi ki adaletsizlik fikrine yeni bir boyut kazandırdı. Adaletsizlik üzerine kafa yorarken kamusal yaşamdan uzaklaştırılmıştı. Derin bir ruhsal ıstırap içinde, adaletsizliğin, Romalıların çoğunun

bakmak istemediği yerlerde, mesela kendileri için uygun olduğu zaman yok ettikleri sadık müttefiklere muamelelerinde, olduğunu gördü. Aynı zamanda, işlenip karmaşık hâle geldiğinde bizzat hukukun da kendi adaletsizliklerini yaratabileceğinden endişeliydi. Ancak onun gerçek özgünlüğü, birisi etkin, diğeri ise pasif olmak üzere iki tür adaletsizliği vurgulamış olmasıydı.[33] "Yapabilme imkânı varken yanlışı engellemeyen veya buna direnmeyen kimse, ülkesini terk etmişçesine bir yanlışın suçlusudur." Bu, gerek antik gerekse de modern olsun, herhangi bir cumhuriyetçi vatandaşlık teorisi için özel önemi haiz bir anlayıştır.

Pasif adaletsizlik, adil olamamanın ötesinde vatandaşlığın kişisel standartlarının altına düşmektir. Açıkçası, Cicero'nun cumhuriyetçi ideolojisinde adaletsizlik, yalnızca etkisiz kötü davranışı dikkate alma eğiliminde olan olağan adalet modelinde olduğundan çok daha geniş bir kapsama ulaşmıştır. Bu anlayış, sadece doğrudan alakadar olmadığımız kimi meselelerin halline imkân tanımak suretiyle sebep olduğumuz asıl sıkıntıları göz ardı etmektedir. Aristoteles'te pasif olarak adaletsiz insanlardan söz edilmiyor, ancak Platon, tahmin edilebileceği üzere, kesinlikle bunların farkındadır. Ona göre genç bir haydudun yaşlı bir adamı dövdüğünü görüp de müdahale etmeyen sağlam vücutlu insanlar da saldırgan kadar suçludur.[34]

Pasif adaletsizliğin katı bir vatandaşlık anlayışı olduğuna dikkat etmek önemlidir. Herhangi bir ahlak felsefesi; faydacılık, negatif ya da pozitif olsun, sözleşmecilik veya bir görev teorisinin yardımına ihtiyaç duymaz. Bunlardan herhangi birisi, pasif adaletsizliği mahkûm edecek etkin bir cumhuriyetçi vatandaşlık

33. Cicero ile ilgili kayıtlarımın kaynağı için bkz. *The Offices*, çev. Walter Miller, Loeb Library, Harvard University Press, Cambridge, 1921, 1. kitap, 7. ve 9. bölümler, ve 11, 2. kitap, 7. bölüm.

34. Platon, *Laws*, 9. kitap, 880b-881d.

teorisi geliştirmeye hizmet edebilir. Salt insani ahlak çatışmaları ise onu ilgilendirmez.[35] Pasif adaletsizlik, toplumsal rollerimiz ve bunların politik bağlamına, yani anayasal bir demokrasideki vatandaşlık meselesine atıfta bulunur. Modern veya geleneksel olsun terörist yönetimlerin tebaalarının, özgür bir cumhuriyetin vatandaşlarının yaptığı gibi politik davranmalarını beklemek makul değildir.[36] İkincisinin, birbirinden farklı hakları, sorumlulukları, fırsatları ve beklentileri vardır. Pasif adaletsizlik, bu cumhuriyetçi vatandaşların yerine getirmekte başarısız oldukları temel görevlerini şöyle tanımlar: adalet kurallarının uygulandığını görmek ve cumhuriyetçi düzenin dayandığı ve ethosunun emrettiği bu gayriresmî ilişkileri etkin olarak desteklemek. Açık bir kamusal suistimal durumunda ille de hükûmet yetkililerinin harekete geçmesini beklemeleri yeterli olmaz.

Pasif biçimde adaletsiz olmak, bizden daha fazlasını talep eden hayırseverlikten mahrum olmak değildir. Aziz, insani kuralların ve hatta görev icabının ötesine geçerek fedakârlıkta bulunan bir kimsedir; hakikaten o, adil veya doğru olarak adlandırılabilecek her şeyden üstündür. Pasif olarak adaletsiz olan insan ise görevinin ötesine geçmemekle değil de vatandaş olmanın olağan adalet taleplerinden daha fazlasını ifade ettiğini görmemekle suçlanan bir kimsedir. Normalde adaletsiz insan, etkin olarak

35. Bu meseleler, Jonathan Glover (*Causing Death and Saving Lives*, Penguin Books, Harmondsworth, 1977, s. 92-112) ve B. Williams ("A Critique of Utilitarianism," *Utilitarianism: For and Against* içinde, J. J. C. Smart ve B. Williams, Cambridge University Press, Cambridge, 1978, s. 93-107) tarafından ele alınmıştır. Bunlar çok sıkıntılıdır, ancak Cicero'nun yalnızca cumhuriyetçi vatandaşların görevlerine matuf pasif adaletsizlik anlayışıyla ilgili değiller.

36. Edward C. Banfield'ın (*The Moral Basis of a Backward Society*, Free Press, Chicago, 1963) betimlediği gibi, ekonomik ve politik olarak yoksullaştırılmış pek çok geleneksel toplumda pasif adaletsizlikten söz etmek anlamsızdır, ki bu bağlamda modern diktatörlükleri anmaya bile gerek yok.

yasa ve âdetleri ihlal etmek ve haksız davranmak suretiyle bunların altına düşmekle suçlanır. Ancak pasif olarak adaletsiz insan bundan daha farklı davranır; çevresinde olup biten hiçbir şeyi umursamaz, özellikle bir sahtekarlık ve şiddet olayı gördüğünde. Burada onun başarısızlığı, özellikle vatandaş oluşuyla ilgilidir. Yoksa genel insani iyiliğin yoksunluğu ile ilgili bir mesele değil. Kanunsuz bir eylem veya suçla karşılaştığında, sadece kafasını çevirir.[37] Ama eğer bir devlet memuruysa, o zaman suçu çok ağırdır. Bu durumda o, ya adaletsizliği görmezden gelerek onu örtbas etmeye çalışan bir tiran ya da toplumsal ve doğal felaketleri hafifletmek ve önlemek adına hiçbir şey yapmayan ihmalkâr bir memurdur. O, her zaman ilk olarak "hayat adaletsizdir" diyen ve mağdurları görmezden gelen kişidir.

Cicerocu düşüncede adaletsizlik, karakter ve boyutu bakımından eşi benzeri olmayan toplumsal bir kötülüktür. Adaletsizlik, tüm zaafların ya da bütün olarak haksızlığın toplamı değildir, ancak kötü yönetimler ve lakayt vatandaşlar, ki engellenmiş olsalar dahi, bunların ortaya çıkması ve gelişmesine izin vermelerine yol açan tüm kötülükleri ihtiva ederler. Bir başarısızlık olarak bu, anayasal demokrasinin nimetlerinden yararlanan ve fakat onu korumak için hiçbir şey yapmayan insanlara özgü bir davranıştır. Adaletsiz kimseler, sadece adaletsiz fiillerden doğrudan fayda sağlayanlar değil fakat aralarında hüküm süren adaletsizliğe göz yumanlardır da.

Bir Cicerocu, yalnızca yetkililer, suçlular ve düzenbazlar tarafından şehirlerimizde işlenen adaletsizlikleri değil fakat aynı zamanda sırf zahmetli bir iş diye suçları ihbar etmeyi, po-

37. Joel Feinberg, *Harm to Others*, Princeton University Press, Princeton, N. J., 1984, s. 126-86; ve H. Goldstein, "Citizen Co-operation: The Perspective of the Police," *The Good Samaritan and the Law* içinde, ed. J. Ratcliffe, Anchor Books, New York, 1966, s. 199-208.

lise haber vermeyi, mahkemelerde ifade vermeyi ve mağdurun yardımına koşmayı reddeden vatandaşları da pekâlâ görebilir. Bunlar, esasında adaletsiz ve baskıcı olduğunu düşündükleri kanun ve düzenlemelere karşı asla seslerini çıkarmazlar. Harekete geçmekten korkmaları için sebepleri varsa, suçun yükümlülüğü komşularına ve polise düşer. Ancak tipik olarak pasif vatandaş bu konumda değildir, sadece görevini onun yerine başkasının yapmasını tercih etmektedir. O, sadece bir beleşçidir, başka da bir şey yapmaz. Genelde oy kullanmaz, toplantılara katılmaz, bilgi vermez veya konuşmaz. Ve tabii ki eğer vatandaşı pasif olmaya iten bir şey varsa bunda içinde bulunduğu yönetimin de payı vardır.

İmkanı olup da şiddet ve dolandırıcılığı engellemeyen kimseye ne demeli? Pasif olarak adaletsiz olmak, sıradan vatandaşlık görevinin ötesine geçme becerisi, aşırı işlere kalkışmak ya da belki görev kapsamına hiç girmeyecek ölçüde bir azizlik ve kahramanlık sergilemek değildir.[38] Eğer yapabiliyorsak düzenbazlığa ve şiddete mâni olmak, vatandaşlığın gereğidir, insanlığın değil. Ve bizler, yalnızca, komşularının pencerelerinden izlediği ve polisi arayamayacak kadar kayıtsız veya korkmuş oldukları Kitty Genovese cinayeti gibi sansasyonel vakalarda değil fakat aynı zamanda –yaygara koparmamak, o sırada meşgul olmak ya da huzursuzluk çıkarmamak gibi masumane gerekçelerle dahi olsa– küçük çaplı günlük adaletsizlikler karşısında gözlerimizi yumduğumuzda da pasif biçimde adaletsiz sayılırız.

Karısını döven kapı komşumuza müdahale etmek yerine bu eylemine devam etmesine kayıtsız kaldığımızda ya da sürekli

38. Joel Feinberg, *Doing and Deserving*, s. 3-14, ve David Heyd, *Supererogation*, Cambridge University Press, Cambridge, 1982.

olarak gelişigüzel ve keyfî bir şekilde yükselen bir meslektaşımızı sırf tembelliğimizden dolayı görmezden geldiğimizde de pasif olarak adaletsiz sayılırız. Aile içi çekişmenin mahrem bir mesele ve kadının da pek sevimsiz olduğunu söyleyebiliriz. Öğrenciler açısından bölüm içi nezaketin dürüstlükten daha önemli olduğunu iddia edebiliriz, ne var ki huzurun bedelini adaletsizlikle ödemeye devam ediyoruz. Aslında bu örnekler, pasif adaletsizliğin bu ağır yükünü münferit vatandaşlar kadar hiç kimsenin üstlenmediğini göstermektedir. Ödleklik ve savsaklayışımızın özel sonuçları kadar toplumsal sonuçları da vardır. Amerikan vatandaşlığı, ne de olsa, görkemini sadece politik katılıma değil, aynı zamanda günlük yaşamın demokratik doğası, eşitlik alışkanlıkları ve vatandaşlar arasındaki olağan yükümlülüklerin karşılıklılığına da borçludur. Bu, genellikle pasif olarak adaletsiz olmayı seçtiğimiz için çoğunlukla başarısızlığa mahkûm bir idealdir.

Bir süpermarkette kasiyer tarafından yanlış para üstü verilen bir müşterinin durumunu ele alalım. İki buçuk dolar ama onun için önemli bir miktar. İtiraz ediyor ancak kasiyer onu başından savıyor. Kasiyer gerçekten de açık bir şekilde adaletsiz davranıyor. Diğer bir müşteri olan sıradaki kadın, bu noktada müdahale etmezse pasif olarak adaletsiz sayılır ki aksi şekilde davranmak için de bir mazereti yoktur. Güdüleri mizantropiden salt aceleciliğe doğru sıralanmış olabilir ancak bu, herhangi bir tehlikeyle karşı karşıya olmadığında dahi kaçınma olgusunu değiştirmez. Sırada yalnız olsaydı müdahale edebileceğine dair güçlü ampirik kanıtlarımız var. Ancak çevresinde birkaç kişi daha varsa kısmen görünür olma korkusu ve kısmen de başka birisinin sorumluluk alacağı umuduyla hiçbir şey yapmayacaktır. Bu tür durumlarda insanların çoğu ne yaptığının kesinlikle farkındadırlar: adaletsizlikle iş birliği yapar ve harekete geçmezler, gözlem-

ledikleri kötülüğü durdurmak için son derece elverişli konumda olsalar dahi.[39]

Zarara uğramış müşteri, şikâyette bulunmak için şimdi de mağaza müdürüne gidiyor. Ne var ki o da kendisini başından savıyor. Onun şikâyetini dikkate almak elbette ki müdürün yükümlülüklerinden birisidir; ancak rolü göz önünde bulundurulduğunda, kasiyer kadar etkin ve belki ondan daha da fazla adaletsiz olduğu söylenebilir. Burada bir hiyerarşi var ve onun sorumluluğu mağazayı yönetme yetkisi kadar büyük olmalı. Para üstünün eksik verilip verilmediğini tespit etmek diğer müşterinin değil, onun işi olmalı. Bir müdür olduğu kadar bir vatandaş olarak da iki kat adaletsiz davranıyor. Böyle düşünmüyor çünkü Ruritanya'da gerçek bir işgücü sıkıntısı var ve personel arasındaki atmosferi makul düzeyde olumlu tutması gerekir. Rolünü içeriden bir yönetici olarak görüyor ve oradaki sorumluluklarını hafifletici koşullar olarak düşünüyor. Bununla birlikte, onu bu şekilde davranmaya iten şey rollerin çatışması değil, aynı zamanda da ideolojidir. Ve adaletsizliği değerlendirirken ideoloji asla göz ardı edilemez. Müdürümüz ateşli bir cemaatçidir; ayrıca işvereni de ortak etnik ve dinî gruplarının üyelerini işe alma ve kollama eğilimindedir. Gruplarını birleştiren bu bağları ve gelenekleri sürdürmenin bağlılık duyguları üzerinde toplumun genel kurallarından daha büyük bir hükmü olduğu inancıyla yetiştirilmişlerdir. Bu ethosun diğer gruplar tarafından da kabul edilmesi gerektiğini düşünüyorlar. Müdürümüz daha sonra kasiyeri azarlayacak ve durumu düzeltecek, ama yabancıların huzurunda değil. Dolayısıyla, personelin yaptığı hatalar kendisine karşı bir lakaytlık meselesi değildir; zira onun nazarında cemaat içi daya-

39. Roger Brown, *Social Psychology. The Second Edition*, Free Press, New York, 1986, s. 43-46, 67-88; ve B. Litane ve J. M. Darley, *The Unresponsive Bystander*, Appleton-Century-Crofts, New York, 1970, s. 29-36, 121-28.

nışma bağlarının bir yabancıya karşı adaletli davranmaktan çok daha büyük ahlaki önemi söz konusudur.

Diyelim ki mağaza müdürü, en azından işlerin sorunsuz yürümesini sağlamak için işe alınmıştır ve bu kişinin de davranışları için ideolojik olarak geçerli bir mazereti vardır. Şimdi bu müdür, müşterimizi Ruritanya müşteri küçük talep ve şikâyetler mahkemesine gönderir. Ancak mahkeme beş boların altındaki davalara bakmadığı için şikâyeti geri çevrilir. Bu, birincil adaletle uyumludur. Çünkü son seçimde Ruritanyalılar kamu hizmetlerini yürütmek üzere devlet memurlarına vergi gelirlerinden daha fazla harcanmasını istemediklerini, bunun yerine yeni okullar ve atık su boşaltım tesisleri inşa edilmesini istediklerini açıkça belirtmişlerdir. Eğitim ve sağlık burada gerçekten önemli değerlerdir. Yine de iki buçuk dolar, fakir ve yaşlı müşterimiz için çok büyük bir paradır, herkesin kendisine karşı adaletsiz davrandığına inanmak için de kesinlikle her türlü gerekçesi vardır. Sahip olduğu tek şey, beş para etmez birisinin aceleciliği yüzünden uçup gitmiştir.

Şimdi, burada en adaletsiz kimdi? Kasiyer ve sessiz müşterinin, diğerlerinin aksine hiçbir mazereti yoktur. İkincisi, bu hikâyede yükümlülüğünü yerine getirmemiş saf bir vatandaştır. Pasif olarak en adaletsiz durumda olan odur. Müdürün savsaklaması tabii ki sorumluluklarını yerine getirmeme olarak değerlendirilmelidir ancak ideolojik duruşu da tümüyle değersiz bir iddia değildir. Mahkeme, yaptığından farklı bir karar veremezdi. Sadece kanunlara uymakla kalmamış aynı zamanda demokratik bir kurumun yapması gerektiği gibi davranmıştı. Dışarıdan bakan birisinin görebileceği kadarıyla bu, düpedüz bir talihsizliktir. Hiç kimse kasiyerin ilk adaletsizliği hakkında herhangi bir şey yapacak ya da fakir müşteriye cevap verecek durumda değildir. Her şey bir adaletsizlik olarak başladı, ama sonunda bir aksili-

ğe dönüştü. Kötü şans. Aslında, tüm bu insanlar kendi "oyunlarının" kurallarının ötesine geçip bu adamın şikâyetiyle ilgili bir şeyler yapabilirlerdi. Hepsi, pasif olarak adaletsizdir. Vatandaş orada öylece durdu, yönetici cemaatini adalete tercih etti; hâlbuki en azından mahkeme katibi mağaza sahibiyle özel bir konuşma yapabilirdi. Son derece yaygın bu hadiseden çıkarılabilecek yalnızca iki muhtemel sonuç vardır. Adaleti söylediğimiz kadar önemsemiyor ve huzur ve farklılığı aslında adaletsizliğe tercih ediyoruz. Ne var ki toplumsal erdemle ilgili her vatandaş kapsamlı ve etkin bir eğitimden geçmediği sürece adaletsizliği gözle görülür bir şekilde azaltmak hiçbir surette mümkün gözükmemektedir. Özgürlüğü bu beklentiye tercih ettiğimiz için hem pasif hem de etkin adaletsizliği seçtiğimizi söylemek yanlış olmaz; sayısız adaletsizlik eylemleri için mantıklı bahaneler uydurma konusunda üstümüze yok. Bu kurnazlıklar arasında en yaygın olanı, adaletsizliği talihsizlik olarak yeniden tanımlamaktır.

Adaletsizliğin çaresinin bulunmayışının nedenlerinden birisi, makul ölçüde hakkaniyetli vatandaşların bunu istemiyor olmalarıdır. Bu ise neyin adaletsiz olduğu konusundaki anlaşmazlıklardan değil, adaletsizliğin sunabileceği ve sunduğu huzur ve sükûnetten vazgeçme isteksizliğinden kaynaklanmaktadır. Bu noktada pekâlâ haklı olabilirler. Düzgün bir toplum birtakım olumlu koşullar gerektirmektedir ki bunlar arasında huzur ve genel bir hoşgörü ruhu da kesinlikle önemsiz değildir. Sofistike bir şüpheci, bu nedenle aynı zamanda, kimi pasif adaletsizlikleri diğer toplumsal faydalar için ödenmeye değer bir bedel olarak kabul etmeyi de destekleyebilir. Yine, etkin vatandaşlığın kendiliğinden bilge, adil ya da insani politikalara dönüşmediğini de kaydedebilir. Etkin vatandaş iyi bir komşu olabilir, fakat benzer şekilde o, öfkeli bir yobaz veya devrimci ya da her ikisi de olabilir.

Adaletin sınırlarının tanınması, her türlü adaletsizliğin lakaytça kabulü olarak görülmemelidir. Doğrudan paydaş olmadıkları müddetçe vatandaşların tiranlık altında yaşamayı rahatça seçebilecekleri tasavvur edilemez. Modern diktatörlerin vaat ettiği barış ve huzur, kimi destekçilerinin canları pahasına bildiği üzere, çok nadir hallerde tecessüm eder. Bununla birlikte, tiranların, güvenebilecekleri taraftarların eksikliğini çekmedikleri de inkâr edilemez. Zira, gerçekten baskıcı bir yönetim yalnızca etkin olarak adaletsiz olmakla kalmaz, aynı zamanda tebaalarını da adaletsizliğe teşvik edebilir. Pasif olarak adaletsiz kişi her şeyden önce ve öncelikli olarak sıradan bir vatandaş olsa da aynı zamanda sıklıkla bir idareci ya da kamu görevlisidir. Hiçbir şey yapmayan hükûmetler, doğal olarak hepsi arasında en adaletsiz olanlardır.

Nitekim, Padua'daki Arena Şapelinde böyle bir hükümdarın mükemmel bir tasviri bulunmaktadır, Giotto'nun *Ingiustizia*'sı.[40] O, Hristiyan kibir günahının yerini alan diğer kötülüklerin merkezindedir. Kaldı ki cehennemin dehşetini eşsiz ayrıntılarla tasvir eden Kıyamet Günü'nün bu kısmında sağa bakan bir erkek profili olduğu için dinî önemi de yok değildir. Giotto'nun Adaletsizliği'nin yüzü soğuk ve gaddardır, ağzının kenarında hayvan dişlerine benzer küçük sivri dişleri var. Arkaya çevrilmiş bir yargıç veya yönetici şapkası takmakta, elinde ise bir kraliyet asası veya gönye değil, çirkin bir budama kancası tutmaktadır. Ne ekmişse onu biçecektir, zira kendisini çevreleyen ağaçlardan bazıları, su-

40. Selma Pfeiffenberger, *The Iconography of Giotto's Virtues and Vices at Padua*, University Microfilms, Ann Arbor, 1966; Adolf Katzenellenbogen, *Allegories of the Virtues and Vices in Medieval Art*, WW Norton, NewYork, 1964, s. 63-72; Erwin Panofsky, *Renaissance and Renascences in Western Art*, Harper & Row, New York, 1960, s. 152-53; ve Robert Smith, "Giotto: Artistic Realism, Political Realism," *Journal of Medieval History* (Amsterdam) 4 (1978): s. 267-84.

çun filizlendiği ayaklarının altındaki toprağa kök salmıştır. Onu çevreleyen yıkılmış bir kale kapısı vardır, altında ise pasif adaletsizliğin gerçek karakterini görürüz.[41] Hırsızlık var, tecavüz var, cinayet var. İki asker ise bu sahneyi izliyor ve hiçbir şey yapmıyorlar, tıpkı hükümdar gibi. Her zaman tehlikeli bir yer olan orman korumasızdır; burası, pasif adaletsizlikten beslenerek gelişen insanların istedikleri gibi pervasızca davranabildikleri yerlerdir. Onları yöneten zalim bir tiranları vardır ancak her iki taraf da birbirini hak ediyor, çünkü birbirilerinin varlık kaynağıdırlar. Bu figürleri çevreleyen ağaçlar "Ruh'un meyvesi" değil, Pavlus'un günahlar listesinde yazdığı gibi, "bedenin işleri"dir ve bunlar, sadece etkin adaletsizlik tarafından değil, aynı zamanda pasif bir şekilde bunun olmasına izin veren yönetimlerce de ekilmektedir.[42] Bu, Yargıç Brennan'ın, korkunç *DeShaney* kararına karşı ateşli muhalefetinin mükemmel bir örneğidir: "Eylemsizlik tıpkı eylem gibi tam olarak gücün kötüye kullanılması olabilir. Baskı da, bir Devlet'in hayati bir görevi üstlenip sonra onu görmezden gelmesinin sonucu olabilir."[43]

Giotto'nun kimi diğer kötülüklerinden farklı olarak Adaletsizliğin hiç acı çekmediği aşikârdır; tamamen duyarsız görünmektedir. Kıskançlık onun ağzından çıkıp tekrar bedenine giren bir yılandır. Öfke, hiddetinden köpürerek göğsünü yırtan bir kadındır. Yüzü acısını yansıtmaktadır, zira korkunç tutkusu tümüy-

---

41. Ortaçağ siyaset düşünürlerinin Cicero'nun pasif adaletsizliği ile ilgili tartışmaları Giotto'nun daha genç bir çağdaşı olan Padua'lı Marsiglia'nın yazılarında görülebilir. Özellikle bkz. Cary J. Nederman, "Knowledge, Justice and Duty in the *Defensor Pacis*: Marsiglia of Padua's Ciceronian Impulse," Amerikan Siyaset Bilimi Cemiyeti'nin yıllık toplantısında sunulan yayınlanmamış bir bildiri (Washington, D.C., 1988).

42. Galatyalılar 5: s. 19-23.

43. *DeShaney v. Winnebago County Department of Social Services et al.*, 57 U.S.L.W 4224 (21 Şubat, 1989).



Giotto, L'Ingiustizia, Cappella degli Scrovegni, Padua.
Alinari/Art Resource'ün (New York) izniyle.

le aleyhine dönmüştür. Açıkçası öfke konusunda Giotto, intikam peşinde koşan öfkenin acılarına rağmen haz da verdiğini düşünen Aristoteles'ten daha iyimser değildir. Yeri geldiği hâlde öfkelenmemek, ruhun küçüklüğüne ve ciddi bir karakter kusuruna işaret eder. Ancak Giotto, habis insanları, çoğunun bu dünyada mutsuz ve tamamı ebedî cezaya mahkûm olmuş mazlum kimseler olarak gördü. Bu anlamda, onun Adaletsizliği de nihai bir mağdurdur.

Yine de, Adaletsizliğin Giotto'nun cehenneminde son bulacağını bilmek, tecavüze uğradığımız, soyulduğumuz ve öldürüldüğümüz müddetçe bizi teskin etmeye yetmez. Bu noktada öğrenmiş olduğumuz tek şey, tümüyle adaletsiz bir memurun gerçekten neye benzediğidir. Kendisinin ya da bir başkasının davranışı sonucunda diğer insanların başına ne geldiği umurunda bile değildir. İster bir yönetici olarak isterse de sivil bir vatandaş olarak suçlansın, diğer insanların ne şekilde zarara uğramış oldukları onun için önemsiz bir meseledir. Adaletsiz kamu görevlisi, böylece, ya başkalarının onuru ve hayatıyla oynayacak kadar arsız ya da bunlara karşı tamamen lakayt birisidir. Kendi kötülüğünün mağduru olsa da bizde kendisine karşı bir sempati uyandırmıyor, çünkü onu mağdurlarının kendisini gördüğü gibi görüyoruz. O her hâlükârda, hepimizin deneyimlediği şekliyle bizzat adaletsizliğin bedenlenmiş hâlidir.

Politik nokta, adaletsiz vatandaşın, tıpkı Adaletsizliğin kendisi gibi, yalnızca şiddet yanlısı veya hırslı değil fakat ahlaken de sağır ve alakasını yitirmiş olarak görülmesidir. O, kötü yönetimleri korumak ve bunlara hizmet etmek ve günlük yaşantıda düzenbazlık ve saldırganlığa rıza göstermekten sorumludur. Adaletsizlik mağdurlarına yaptığı şey, yalnızca kendilerine doğrudan saldırmak değil, aynı zamanda iddialarını da görmezden gelmektir. Mağdurlar adaletsizliğin farkına vardıkları zaman ise bunu yalnızca kötü şans olarak görmeyi tercih ederler. Bu arada,

öfkeli olmalarına da şaşmamak gerek. Aristoteles, öfkenin haz verdiğine inanmış olabilir, ancak Giotto'nun gerçeğe daha yakın olduğunu düşünüyorum. Öfkeden daha acı ya da zarar verici hiçbir şey yoktur. Eğer bir adaletsizlik duygusu uyandırarak öfkeye neden olursak verdiğimiz zararı sadece maddi zorlukları dikkate alarak ölçemeyiz. Buna, verdiğimiz psikolojik zararı ve özellikle de bizden mülhem kalıcı öfkeyi de eklemeliyiz. Adaletsizliğin yalnızca insanları sosyal haklardan mahrum bırakmak olmadığını, aynı zamanda tahkir edilmiş olmalarından dolayı kendilerini kızgın ve dargın hissettirmenin de bir adaletsizlik olduğunu hatırlatmak adına sadece ırksal ayrımcılığın neden olduğu zararları dikkate almak yeterlidir. Ayrıca, örgütlü öfkenin politik bedellerini de göz ardı etmemeliyiz.

Giotto'nun eseri, adaletsizliğin, kimi ilgisiz gözlemcilerce değil de mağdurlarca nasıl göründüğünü anlatıyor. Onun Adaletsizliği, yalnızca yaptığı şey yüzünden değil fakat aynı zamanda diğer insanların mukadderatına ve davranışlarının onlar üzerindeki etkisine karşı kayıtsız olduğundan dolayı da herkes için toplumsal bir gözdağı, fiziksel bir tehdittir. Onu en çok da başkalarının aşağılanmasının pasif bir seyircisi olarak biliyoruz. Giotto'nun tasvirinde adaletsizliğin ahlaki psikolojisi tüm derinliğiyle resmedilmiştir. Katı bir adaletsizlik duygusu açığa çıkarmak suretiyle, adaletsiz kamu görevlisinin gerçekte neye benzediğini bize olağan adalet modelinden çok daha kusursuz bir şekilde anlatıyor. Hiçbir adalet ya da adaletsizlik teorisi, öznel adaletsizlik duygusu ve intikam çığlıklarımıza neden olan hassasiyetlerimizi hesaba katmadığı müddetçe, tamamlanmış sayılmaz. Bununla birlikte, bizatihi yasal kurumların varlığı, aramızdaki pek çok adaletsizliğin farkına varmamıza katkı sağlar. Resmî adaletin yerleşik bir paradoksu vardır. Ne kadar iyi çalışırsa adaletsizlikle ilgili toplumsal bilinç de bir o kadar artar ve bu

farkındalıkla birlikte, daha fazla yasal hizmetlerin yanı sıra etkili intikam talepleri de çoğalır. Bu, yargı kurumlarının asla kazanamayacağı politik bir yarıştır.

Şüpheci gözlemcinin nazarında, bilişsel kayıtsızlığından dolayı olağan modelin, adaletsizliğe gücünü veren irrasyonellik, açgözlülük, korku, kayıtsızlık, saldırganlık ve eşitsizliği unutmuş olduğu gayet açıktır. Dört elle sarıldığımız olağan adalet modelinin gerçekten adaletsizliğin mahiyetini ya da mağdurlarını konu edinmek gibi bir derdi yoktur. Bunlara dair bilmemiz gerekenlerin tamamını anlatmaz. Zira, bunu yapmasına bizzat amaçları mani olmaktadır. Bir adalet teorisinin etik hedefleri, tıpkı adaletin kendisi gibi, entelektüel alanını sınırlamaktadır. Her ikisi de yasal rasyonellik, kişilerüstülük, hakkaniyet ve tarafsızlık yükümlülüklerini yerine getirmektedir. Bu bağlamda dürüstlük, spekülasyonun önünde bir engel teşkil etmektedir. Böyle de olmalı. Yargı zihniyeti yalnızca toplumsal amaçlarına uygun olan şeylere bakar, talihsizlik ve adaletsizlikle ilgili bilmemiz gereken her şeyle ilgilenmez.

Politik teorinin meseleleri ise oldukça farklıdır ve sınırları keskin değildir. O, kişisel özellik, bireyler arası ilişki ve politik bir olgu gibi adaletle ilgili mümkün olabilecek her türlü soruyu sorabilir ve sormalıdır da. En önemlisi, politik teori, gerek özel gerek kamusal anlamda toplumsal ve kişisel tecrübelerimizin ayrılmaz bir parçası olan ve demokratik teori ve pratiğin asli bir unsuru işlevi gören adaletsizlik duygusuna asla sırtını dönemez. Zira o, adaletsizliğin talihsizlikten nasıl ayrılacağı sorusunu araştırmak için biçilmiş kaftandır. Böyle bir inceleme çözüm önerilerini sunmak yerine yeni sorular var eder ki şüphecilik açısından da bu bir kusur değildir.

Sözgelimi, başımıza gelen felaketten, insani ya da tanrısal olsun, acaba kolayca erişebileceğimiz bir faili mi sorumlu tutu-

yoruz? Yoksa belki zaman ve mekân bakımından bize uzak olan güçlü kolektif müsebbiplere mi bakmalıyız? Doğal olan nedir, insani olan nedir ya da bunun önemi nedir? Önlenebilecek ve hafifletilebilecek olan ne idi ve bunu kim görünür kılabilirdi? Neden kaderimizi ya irrasyonel biçimde suçluyor ya da son derece kolay bir şekilde kabulleniyoruz? Kaçınılmaz ya da zorunlu olan nedir, ne değildir; felaket mağdurlarına "hayat böyle bir şey" ya da "doğa adaletsizdir" gibi mazeretler sunmak ne denli doğru? Burada adaletsizliğin boyutu ne? Şüpheci, belki bu dayanılmaz sorunları çözme cüreti göstermeyecektir ama onun isteği, yalnızca adalete ve onun kesinliklerine odaklananların aksine, adaletsizliğin hakkını teslim etmektir.

2
TALİHSİZLİK VE ADALETSİZLİK

Modern çağın birden çok doğum günü vardır. Bunlar arasında en çok dikkatimi çeken, 1755 Lizbon depremidir. Onu bu kadar unutulmaz bir felaket yapan şey, ne zengin ve şaşaalı bir şehrin yıkılmış olması ne de yıkıntıları altında kalmış olan on ila on beş bin insanın ölümüdür. Bilakis tüm Avrupa'da uyandırmış olduğu entelektüel tepkidir. Bu, Tanrıdan insana giden yolların genel toplumsal münazaraya konu olduğu ve o günün en parlak dimağları tarafından tartışıldığı son dönemdi. Bu, kısa bir süre sonra entelektüel açıdan önemsiz hâle gelecek ilahi adaletsizliğe karşı son büyük haykırıştı. Elbette teologlar ve bazı sıradan insanlar, masumların acı çekmesine Tanrı'nın neden izin verdiğini merak etmeye devam ettiler, ancak bu mesele genel entelektüel gündemden çıkarılmış oldu. O günden sonra ıstıraplarımızın sorumluluğu, bütünüyle omuzlarımıza ve umursamaz bir doğal çevreye yüklendi ve böyle de kaldı.

"Neden bu kadar etkilendik?" Bu soruyu soran yalnızca Lizbon halkı değildi. Voltaire, Rousseau ve Kant, ilgili soruyu cevaplamaya çalışan birçokları arasındaki en dikkat çekici seslerdi. Altmış yıl kadar sonra Goethe de, küçük bir çocuk olarak bundan oldukça derin bir biçimde etkilendiğini hatırlayacaktı. Adil ve merhametli bir Tanrı hem adaletli hem de adaletsiz olanları nasıl helak edebilirdi? Çevresindeki din adamları ve Frankfurt halkı, felaketin ayrıntılarıyla ilgili

bilgiler geldikçe birbirlerini uyarıyor, tartışıyor ve de ürperiyorlardı.[44]

Harabeye dönmüş şehirdeki çok az kimse bunun, tıpkı yıllık sel felaketi gibi basitçe bir doğa olayı olduğunu düşünüyordu. Pek çoğu, özellikle de din adamları, depremin günahkâr şehre Tanrı'nın verdiği adil bir ceza olduğunu savunuyordu. Geri kalanlar ise Lizbon halkının günahkarlığını kabul ederken diğerlerinden daha kötü olduğunu düşünmüyorlardı. "Neden biz?" ve "Neden şimdi?" gibi soruların kesin bir cevabı yok gibiydi. Bildiğimiz kadarıyla ister o zaman ister şimdi olsun, acı verici bu kafa karışıklığını giderecek uygun cevaplar yoktur. Ancak halkı dua ve tövbe etmeye çağırmakta fazlasıyla başarılı olan bir Cizvit vaiz, Lizbon'da düzeni tesis etmekle görevli ve şehrin yeniden yaşanabilir hâle getirilmesini sağlamak zorunda olan Marquis de Pombal tarafından idam edildi. Zira tövbe ve dua vakti değildi. Kaldı ki Pombal'in yaptıkları, adil olmasına rağmen Tanrının asla idrak edilemez olduğu şeklindeki yaygın inançla da örtüşüyordu.[45]

Lizbon halkı hayatlarını yeniden kurmaya çalışırken, Avrupa'nın geri kalanında spekülasyon tutuşmuştu. Fitili ilk ateşleyen Voltaire oldu. Nitekim uzun zamandır Papa'dan ve Leibniz'in "olmuş olan doğru olandır" ya da en azından kimi tümel iyilikler için zorunludur şeklindeki kozmik iyimserliğinden nefret ediyordu. *Lizbon Felaketi Üzerine Şiir*, "her şey yolunda" şeklindeki beylik söyleme yönelik güçlü bir saldırıdır.

Der misiniz gördüğünüzde yığınla o kurbanları,
Tanrı intikamını aldı, işte budur onların sonları?
Tanrı bize ne yapıyor? Elbette buna gerek yok!

---

44. *The Autobiography of Johann Wolfgang von Goethe*, c. 1, çev. John Oxenford, University of Chicago Press, Chicago, 1974, s. 25-26.

45. T. D. Kendrick, *The Lisbon Disaster*, Methuen, London, 1956. Lizbon olaylarıyla ilgili aktardıklarımın tamamı bu harika çalışmaya dayanmaktadır.

Mademki özgürdür, adildir, dingindir,
O hâlde güvenimizi sarsması niçindir?

Kaderin kitabı bize kapalıdır, kötülük her yerde hissedilir ve eğer Tanrı varsa da asla insanlığa yardım etmeyecektir. Voltaire, bize, tıpkı kahramanı Candide gibi, kendimizi emniyete almayı tavsiye ediyor. Ne var ki adaletsizlik hissinin özü olan ihanet duygusu ortadan kalkmış sayılmaz. Bu, şiirin her satırına sirayet eder.[46]

Voltaire'in Tanrı ile çekişmesinin Rousseau'yu öfkelendirmemesi olanaksızdı, çünkü dikkati adaletsizliğin gerçek failleri olan zengin ve güçlülerden uzaklaştırıyor görünmekteydi. Bir halk adamı olan Rousseau, Voltaire'in, fakir ve miskin kimseleri tek ve son umutları olan iyi bir ilah ve ahiret inancından mahrum ettiğini hatırlatmak suretiyle öfkesini ortaya koydu. Deprem doğal bir olaydı; bunun bir felakete dönüşmesinin sebebi ise insanların altı yedi kat yüksekliğinde evler inşa etmiş olmalarıydı. Nitekim bir çöl ya da barınakların bulunduğu bir köyde böyle bir olaydan kimse zarar görmezdi. Bu kendi hatamız. Din adamı ve filozoflar da, İnayeti doğal olayların içine çekmek suretiyle aynı hataya düşmüşlerdi. Birinciler batıl inançlıyken, ikinciler, diş ağrısı çekerken bile İnayeti suçlayacak kadar ahmaklardı. İhtiyaç duyulan şey, sıradan insanların hem ruhani hem de toplumsal ihtiyaçlarını karşılayacak yeni bir sivil dindi, yoksa avare ve bezgin kimselere uyacak iç karartıcı bir anti-teoloji değil.[47] Fakir ve dışlanmışlar zaten yeterince sefalet içindeler ve üstüne üstlük bir de kozmik umutsuzluğun yüküne katlanamazlardı.

---

46. Voltaire, *Poem upon the Lisbon Disaster*, çev. Anthony Hecht, Perman Press, Lincoln, Mass., 1977.

47. R. A. Leigh, ed., "Rousseau à François-Marie Arouet de Voltaire," 18 Ağustos, 1756, *Correspondance Complète de Rousseau*, c. 4, Cenevre, 1967, s. 37-84.

Fakat bu ikisi, Rousseau'nun öyleymiş gibi göstermeye çalıştığı kadar birbirinden uzak şeyler değildi. Kaldı ki "meşum kazalar" da kendisine yabancı bir düşünce değildi. *Eşitsizlik Üzerine Söylem*'inde, bu türden bazı afetlerin bizi doğal hoşnutluğumuzdan, yapay ve daima yıkıcı bir toplumsal varoluşa sürüklemiş olması gerektiğini savunmuştu. O, kötülüğün mevcudiyetini inkâr etmekten çok uzaktı; kimse bunu daha açık bir şekilde görmedi. Sadece yaptığımız şey için Tanrı'yı suçlamak istemedi. Fakat aslında, Tanrı'yı hayatımızdan Voltaire'den çok daha fazla uzaklaştırdı. Nitekim en büyük felaketimizin nasıl ortaya çıktığını bile tam olarak bilmiyoruz. Ama nasıl başlarsa başlasın başımıza, doğadan kültüre geçiş yapmamızdan daha kötü bir felaket gelemezdi ve gelmedi de. Bizi başa çıkılmaz bir eşitsizlik ve baskıya mahkûm eden bir kazadan daha büyük nasıl bir kozmik adaletsizlik hayal edilebilir ki?[48] Voltaire'in metafizik başkaldırısını aşağılayıcı bir şekilde reddederken Rousseau'nun amacı, tam da bu gerçek toplumsal talihsizliğimize odaklanmaktı.

Lizbon felaketi sırasında Kant, bilimsel konular üzerine konferanslar veren genç bir okutmandı. Bu olayı duyduktan sonra deprem üzerine kaleme aldığı üç yazıda da, tahmin edilebileceği üzere, Rousseau'nun fikirlerine çok yakındı. Okurlarına depremlerle ilgili yaygın bilimsel açıklamaların bir özetini sundu, bunun gerekli ve hatta kimi noktalarda faydalı olduğu konusunda onları temin etti ve son olarak da Tanrının asla bilinemeyecek yollarını irdelememeleri konusunda ikaz etti. Dahası, insanüstü teknolojileri icat etmek için boşuna vakit kaybetmemelilerdi. Eğer insanlar, insanlığı yok eden gerçek

48. "Discours sur l'origine et les fondemens de l'inégalité parmis les hommes," *Oeuvres Complètes de Jean-Jacques Rousseau, Pléiade*, c. 3, Paris, 1964, s. 111-223.

talihsizlikler hakkında bir şeyler yapmak istiyorlarsa, savaşa, tüm felaketler içinde açık ara en yıkıcı olan hadiseye son vermelilerdir.[49] Doğal ve insan kaynaklı felaketleri karşılaştırırken Cicero'nun üzerinde durduğu husus da tam olarak buydu.[50] Bu, artık kimsenin gözden kaçıramayacağı bir fikir olsa da esasında yeni bir şey değildir, zira Kartaca'nın sonunu ya da 1648'de Almanya'nın aşağı yukarı 1945'teki gibi göründüğünü hatırladığımızda şaşırmamalıyız.

Filozoflar, yaratması ve sonsuz gezegenler üzerindeki denetimine vurgu yaparak Tanrı'nın gücüne güç kattıkları gibi, insanlığın öncelikli kaygılarından da onu aynı ölçüde uzaklaştırdılar, tıpkı Lizbon depreminde olduğu gibi. Artık bireylerin çektiği acılar ya da çok sayıda insanın ölümüyle sonuçlanan felaketler onu hiç ilgilendirmiyordu. "Tanrı'nın işi" ifadesi, yasal mesuliyetten kaçınmak için alaycı bir bahane haline gelmiştir. Geriye sadece ara sıra bizi sorumluluktan kurtaracak kötü şans ve zorunluluk kalmaktadır. Bununla birlikte ve de kesinlikle irrasyonel ve tutarsız bir şekilde, hayatı haksız, doğayı da adaletsiz olmakla itham etmeye devam ediyoruz. Gerçekte ise, sırf keyfî ve tümüyle gayrimüşahhas bir dünyaya katlanmanın, olayların en azından bir güç tarafından kontrol edildiği adaletsiz bir dünyaya göre daha zor görünüyor olmasından dolayı, tamamen asılsız bir şekilde sıklıkla kendimizi suçlarız.

49. Immanuel Kant, *Werke*, ed. Ernst Cassirer, Bruno Cassirer, Berlin, 1922, c. 1, s. 429-84.

50. Cicero, *The Offices*, 2. kitap, 5. bölüm.

Sırf karşı konulamaz bir rasyonel dünya inancından dolayı birileri suçlanmak durumundadır, ne var ki Tanrı'nın beraati suçlanacak kişinin kim olduğunu bilmeyi daha kolay hâle getirmedi. Kaldı ki hangi sancılarımızın adaletsizlikten, hangilerinin de talihsizlikten kaynaklandığına karar vermemize de yardımcı olmadı. Başkalarını ne zaman suçlayabiliriz ve acımız ne zaman doğal bir zorunluluk ya da sadece kötü şans meselesi olur? Görmüş olduğumuz üzere, gerçek mağdurları sahte müddeilerden ayırmak her zaman zordur. Hepimiz potansiyel olarak hem mağdur hem de mağdur eden olduğumuz için, her iki perspektiften de bir kaza ya da felaketi kolayca değerlendirebiliriz. Mağdurla özdeşleşirsek muhtemelen adaletsizlik çığlıkları atarız, ancak talihsizliği, gerçek ya da en azından hayalî bir mağdur edici olabileceğimizi düşünürsek kavrayabiliriz. Dolayısıyla, ortada herhangi bir cetvel yok. Meşhur tarafsız gözlemci, "Bunu zavallı mustaribe kim yaptı?" sorusunun eldeki kanıttan hareketle cevaplanamayacağına karar veriyor ve mağdura feragat etmesini söylüyorsa, muhtemelen hata yapıyordur. Mağdur pekâlâ kendisini zarar görmüş bir kimse olarak hissetmeye devam edebilir ve daha yeni maruz kaldığı felaketin sonuçlarına halkın bariz kayıtsızlığı nedeniyle toplumsal beklentileri bakımından ağır bir hayal kırıklığına uğrayabilir. Bu noktada, mevcut durumunu önleme ya da hafifletmeyi denediğindeki başarısızlıklardan aktif değil, pasif adaletsizlik tarafından adaletsizlik duygusu uyandırılmış olur. Burada ima edilen şey, adaletsizliğin gerçekleşip gerçekleşmediğine karar vermemiz gereken çoğu durumda olduğu gibi, harekete geçmeye hazır oluşumuzdur. Ve hiçbir şey yapmama yönünde, tabii ki eğer mümkünse, her zaman güçlü bir dürtü söz konusudur. Zira, hepimiz pasif olarak adaletsiz olma eğilimindeyizdir.

Adaletsizlik ve talihsizlik arasındaki ayrım bazen zararlı olabilir. Genellikle bizi ya çok fazla ya da çok az yapmaya teşvik eder. Bir şeyin, doğanın ya da görünmez bir toplumsal elin işi olması, hasarı onarma ve bir daha ortaya çıkmasını olabildiğince önleme sorumluluğundan bizi kurtarmaz. Elbette her adaletsiz eyleme de karşılık veremeyiz. Amerika'nın en sevdiği oyun olan suçu devretme her zaman yapıcı değildir. Suçlu insan arayışı, mağdurlara tazminat ödenmesi için bir başlangıç ya da gelecekteki pervasızlığa karşı bir caydırıcılık imkânı olarak aslında yalnızca sınırlı bir şekilde kullanılabilir. Talihsizlik ve adaletsizlik arasındaki sınırda, hangi durumda olduğunu sormaksızın mağdurla elimizden gelen en iyi şekilde ilgilenmeliyiz.

Bununla birlikte, adaletsizliği aramak ya da talihsizliği bir bahane olarak kabul etmekten vazgeçeceğimizi hayal etmek akılcı bir fantezidir. Hatta hayalin ötesine bile geçmeli. Adaletsizlik duygumuz, baskıya karşı en iyi savunmamızdır. Birilerinin bize Voltaire'in kararlı başkaldırısını unutturmasına asla müsaade etmemeliyiz. Aynı zamanda, mutlak güç ve tam güvenlik fantezilerine kapılmamak için, boyun eğmemiz gereken talihsizliklerin var olduğunu da unutmamalıyız. Talihsizlik kavramı, özellikle ustalık hayallerimizde anında ulaştığımız teknik araçlarla elde edebileceklerimizin sınırları olduğu gerçeğini ifade eder. Bunlar bizi yalnızca zor kararlardan kaçınmamız için cesaretlendirirler.

Talihsizlik ve adaletsizlik arasındaki zıtlık var olmaya devam etmelidir, ama yalnızca psikolojik ve politik nedenlerden dolayı değil. Bir demokraside, felaket ve kazalar konusunda, bunları önlemek ya da sonuçlarını hafifletmek adına hiçbir şey yapmayan kamu görevlilerini kınamamız gerekir. Onlar, tembellik ve ilgisizliklerinden dolayı pasif olarak adaletsizdirler. Gerçekten de, adaletsizlik duygumuzu, felaketlerin olası başlatıcıla-

rını ve dolaysız nedenlerini bulmaya değil, onları önlemek veya mağdurlara yardım etmek için hiçbir şey yapmayanlara yöneltmeliyiz. Bir demokraside memurların topluma karşı sorumlu tutulmaları gerekir. İlk olarak devlet ve yarı-devlet dairelerinden şüphe duyulmalıdır, zira geçmişte daha fazlasını yapabilirlerdi ve güvenliğimizi sağlamak üzere gelecekte daha fazlasını yapacakları da pek olası değildir. Helak olmuş seleflerimizin bize bıraktığı korkunç yük ya da o görünmez elin ve sert ama öngörülebilir bir doğanın işi etkin biçimde adaletsiz olarak tanımlanamaz, çünkü bunlar iyileştirilebilir. Seyri değiştirebilen veya etkileri engellenebilir olanlar, hiçbir şey yapmadıkları takdirde pasif olarak adaletsiz olurlar. Politikada talihsizlik ile adaletsizlik arasındaki ayrımın açıkça bir anlamı söz konusudur ve elbette ki akıllıca kullanırsak çıkarlarımıza hizmet edebilir.

Her hâlükârda doğal dünyadaki bazı amaçlılıkları kavramaya olan açıkça yorulmak bilmez ve esaslı ihtiyacımızdan daha zayıf olmayan adaletsizlik duygumuz, haksız bir acıya maruz kaldığımızda birilerini itham etmeye ve lanet okumaya devam etmemizi sağlayacaktır. Depremi kişisel bir saldırı, bize yönelik kötü bir eylem olarak tecrübe ettiğimizi ifade eden William James gibi psikologlarımızın sayısı hiç de az değildir. Büyük San Francisco depremi sırasında Palo Alto'daydı. Bu konuda şunları yazmıştır: "Depremi gözümde tam anlamıyla gerçek bir varlık olarak canlandırdım. ... Doğrudan *üstüme* yürüdü. Arkamdan içeri geldi ve odaya girdiğinde beni tümüyle esir aldı ve gayet inandırıcı bir şekilde kendisini gösterdi. Düşmanlık (animus) ve kasıt hiçbir insani faaliyette bu denli açık bir şekilde tezahür etmediği gibi hiçbir insani faaliyet de kaynağı ve kökeni itibariyle canlı bir faille bu denli kesin bir şekilde yüzleşmemişti." Ve, "Benim için *bu* deprem endişe *nedeni* idi ve onun canlı bir fail olarak algılanması karşı konulamazdı. O, muazzam bir drama-

tik inandırıcılığı haizdi."[51] "Eğitimsiz insanların" böyle bir olayda bir uyarı ve intikam görmesinin doğal olduğunu düşünüyordu. William James böyle hissettiyse geri kalanımızın da hedef seçildiğini hissetmesi ve suçlayacak birisini aramak suretiyle buna tepki vermesi şaşırtıcı olmasa gerek. Korku ve ıstırap ne kadar beklenmedik ve dayanılmazsa, örneğin acı verici ölümle bir çocuğu kaybettiğimizde olduğu gibi, adaletsizce hedef seçildiğimizi de bir o kadar çok hissederiz. "Neden ben?" ya da "Neden biz?" soruları, açıklamadan öte bir şey arayışındadır, ahlaki anlamı haiz bir şey peşindedir.

Böylece, hekimler, ihanete uğramış olma şeklindeki adaletsizlik duygusunun içerisinde olağan bir yeri olan yasa karşı tepkilerin bir örüntüsünü gözlemlemişlerdir. İlk tepki olan inançsızlığı şu sorular izler: Bu neden ve nasıl oldu? Ve ardından öfke gelir: Neden o? "Bunu ondan daha çok hak eden bir sürü insan biliyorum." Ve "Tanrıyı seviyor olamazsın." Bunu da bir feragat ve nihayetinde bir çözüm takip eder. Bazı hastalar, yaşamı tehdit eden bir hastalık gerçeğini kabul etmeden önce Tanrı ile pazarlık yapacaklardır. İlginçtir ki, çocuklarının öleceği söylendiğinde herhangi bir dinî inanışı olmayan insanlar bile Tanrı'yı lanetleyeceklerdir. Bir olay kişisel veya toplumsal dengemizi tamamen bozduğunda, Tanrı'dan en azından bir gerekçelendirme talep ederiz. "Neden ben?" sorusu karşısındaki tam bir sessizlik ya da anlamsız bir ahlaki boşluğa nazaran kendini suçlama, mesuliyet ve utanma bile daha tercih edilebilir cevaplardır.[52]

---

51. William James, "On Some Mental Effects of the Earthquake," *Memories and Studies*, Greenwood Press, New York, 1968, s. 212-14.

52. Vanderlyn R. Pine, "Dying, Death and Social Behavior," *Anticipatory Grief* içinde, ed. Bernard Schoenberg vd., Columbia University Press, New York, 1974, s. 31-47; Stephen V. Gullo, Daniel J. Cherico ve Robert Shadick, "Suggested Stages and Response Styles in Life-threatening Illness: A Focus on the Cancer Patient," aynı eser içinde, s. 53-78; Martha Wolfenstein, *Disaster: A Psychological*

Sadece bir grup insan tesadüfleri ya da salt kazaları görmekten hoşlanır ve felaketlerin "bunlardan yalnızca biri" olduğunu iddia etme eğilimi taşır. Bunlar, gerek potansiyel gerek bilfiil töhmet altında kalmak ya da suçlanmaktan korkan kimselerdir. Onlar için bu, gelecekteki benzer olayları hesaba katan bir kendini savunma girişimidir. Kendilerini mağdur ya da onlarla bağlantılı olarak düşünmek için genellikle hiçbir nedenleri yoktur.[53] Bir kaide olarak, rasyonel açıklamalar ararlar. Ancak etkilenenler için bundan daha fazla bir şeyler olmalı, sırf gelişigüzel bir hayal kırıklığından öte daha kişisel bir şeyler, sözgelimi bir adaletsizlik gibi.

Öz-suçlamalar, suçu başkalarına hamletmelerimiz, doğaüstü güçlerin manipülasyonları ve komplo arayışlarının tarihsel kayıtlarına bakıldığında, adaletsizliğin yaygınlığına inanmaya olayları olduğu gibi görmekten çok daha fazla ihtiyacımız olduğu sonucuna rahatlıkla varılabilir. Elimizden geldiği kadar adil bir dünya inancına sadık kaldığımız müddetçe, adaletsiz bir evren bile anlamsız olanından daha katlanılabilir olacaktır. Genellikle kendimizi ve birbirimizi, eylemlere bir hazırlık olarak değil de nedenlerin ve olayların tutarlı bir öyküsünü yaratmak için suçlarız. Talihsizliği kabul etmeyi seçmek her zaman gerçekçi değildir. Bilakis bu, akıldışı bir kadercilik olarak dahi görülebilir. Bazen, tabii ki, bir olay ya da durumun bir talihsizlik, adaletsizlik ya da her ikisinden bir parça olarak görülüp görülmemesi gerektiğine karar veremediğimizden dolayı gerçekten felç olabiliriz. Ancak bu, özellikle de kamu politikası söz konusu olduğunda, tercihle-

---

Essay, Routledge & Kegan Paul, London, 1957; ve Ronnie J. Bulman ve Camille B. Wortman, "Attribution of Blame and Coping in the 'Real World': Severe Accident Victims React to Their Lot," *Journal of Resonality and Social Psychology* 35 (1977): s. 351-63.

53. Kelly G. Shaver, "Defensive Attribution: Effects of Severity and Relevance on the Responsibility Assigned for an Accident," *Journal of Personality and Social Psychology* 14 (1970): s. 101-13.

rimizi, statümüzü, perspektiflerimizi ve politik ideolojimizi içine alan bir bilmeceye dönüşmektedir.

O hâlde, sözgelimi kadın olmak, bir talihsizlik mi yoksa adaletsizlik mi? Peki ya kıtlık? İşsizlik? Yoksulluk? Bu tür muammalara vereceğimiz cevap, önemli ölçüde, bildiklerimiz ya da kaçınılmaz ve değiştirilemez olduğuna inanmayı seçtiğimiz şeylere bağlı olacaktır. Politik ideolojinin de zorunluluk duygumuza katkıda bulunacağı çok şey var. Bu, güçlü bir adaletsizlik duygusunun, bizi her zaman tüm felaketlerdeki önlenebilir insan davranışlarını ve yanlış davranışları görmeye sevk edeceği anlamına gelmez. Ancak inkâr edilemez ve kati bir şekilde sorumlu olduğumuz –sözgelimi savaş gibi– insani sefaletin nedenlerinin düzeyine düşmeye götüreceği muhakkaktır, tıpkı Kant'ı götürdüğü gibi. Pek çok felaketin toplumsal zorunluluğunun çabucak kabullenişinin, tarihsel ya da ekonomik gelişmenin değişmez bir yasasından ziyade onun ideolojik olarak elverişli oluşundan kaynaklanabileceğinden şüphe duymak elde değildir. Elbette ki kazalar ve felaketler karşısında insanların ettikleri dualar, okudukları lanetler ve ileri sürdükleri gerekçeler, kendimizi sonsuzca zalim bir dünyanın kollarına bırakmayı reddettiğimizin açık bir göstergesidir.

Politeizm kendi tanrılarını suçlar, Maniheistler umutsuzluğa kapılabilir, monoteist ise kinci bir tanrının karşısında ürperir. Ancak en azından hepsi de bunun neden olduğunu biliyordur.[54] Yahudiler, kişisel veya toplu olarak, kendilerini suçlama eğilimindedirler. Eyüp'ün dostları, kendisine Tanrı'nın adaletini ve insanların sayısız kusurunu hatırlatan harikulade örnek kimselerdi. Uzun süredir acı çeken Eyüp'e şu soruları sormuşlardı:

54. Russell R. Dynes ve Daniel Yutzy, "The Religious Interpretation of Disaster," *Topic* 10 (1965): s. 34-48.

"Hangi masum helak olmuş?" ve "Tanrı adaleti saptırır mı?" Pasiflik, böyle bir ilahın huzurunda kendisini açıkça gösterir. Bununla birlikte, doğaüstü güçlerin kullanılması çok daha olağandır. Nitekim, salgınları sona erdirmek için yapılan ayrıntılı büyü ayinlerinin yaygınlığı da buna işaret eder. Ortaçağ Avrupası'nda kırbaççı ve vahşi dansçıların yapmaya çalıştıkları şey, esasında yalnızca Kara Ölüm'e neden olan kötü ruhları kovmaktı. Başarı eksikliği, alternatif inançların yokluğunda, bu ritüel tepkileri engellemiyor gibi görünmektedir.[55] "Olan oldu" şeklindeki kaderci bir tutum ise gerçekten sıra dışıdır.

İtham edilen üstün güçler yalnız tanrılar değildir, bilhassa da şimdilerde. Bugün, Amerika'daki köktenci Hristiyanlar bile felaketlerden dolayı Tanrı'yı suçlamıyorlar. Bazıları, "onun işlerine akıl ermez" sözüyle aslında Tanrı'ya ve doğaya olan inancını yitirmiş durumda. Fakat çoğu kimse kimi suçlayacağını ve yardımın kimden geleceğini pekâlâ biliyor ki bu da Tanrı değil.[56] Yerel şirketleri ve kamu yetkililerini suçluyorlar ve afet yardımı için federal hükûmete başvuruyorlar. Evanjelik vaizler arasında bunun tek istisnası, 1953 Waco (Teksas) kasırgasının "tövbe etmezsek Tanrı'nın neler yapabileceğini" gösterdiğini iddia eden Billy Graham'dı.[57] Farklı etnik gruplar arasında pasiflik düzeyinde kültürel çeşitliliğin bulunmasının yanı sıra çoğu Amerikalı, teknolojik potansiyel anlayışları doğrultusunda, doğanın güçlerini öğreni-

55. Gideon Sjoberg, "Disasters and Social Change," *Man and Society in Disaster* içinde, ed. George W Baker ve Dwight W Chapman, Basic Books, New York, 1962, s. 356-84; ve Michael Barkun, *Disaster and the Millennium*, Yale University Press, New Haven, 1974, s. 79-80.

56. Tom Nugent, *Death at Buffalo Creek*, Norton, New York, 1973, s. 185-89. Yine, bkz. Kai Erikson, *Everything in Its Path*, Simon and Schuster, New York, 1976, özellikle s. 176-83.

57. Dynes ve Yutzy, "Religious Interpretation of Disaster," Allen H. Barton, *Communities in Disaster*, Doubleday, New York, 1969, s. 205-73.

lip yönlendirilmesi gereken şeyler olarak görüyor.[58] Açıkçası bireyler, psikolojik durumlarına bağlı olarak, kişisel felaketleri de birbirinden farklı şekillerde karşılıyorlar. Bazı ölümcül hastalar adaletsiz bir kaderi suçlarlar. "İyiler hep acı çeker" derler ve adaletsiz bir dünya karşısında boyun eğerler. Kimileri de bu türden herhangi bir tutum benimsemez.

Adaletsizliği anlamak için en önemli mağdurlar kendilerini suçlu hissedenlerdir, zira onlar kendilerine karşı açıkça adaletsiz davranan kimselerdir. Zamanında tıbbi yardım istemeyecek kadar utanmaları da bir başka tehlikedir.[59] Batıl inançlı kültürümüzün en acımasız cihetlerinden birisi, kansere yakalanmanın, tıpkı işini kaybetmek gibi bir utanç olarak görülmesi ve aynı zamanda mağdurun da suçlanmasıdır. Kendilerini suçlu hissedenler sadece hasta ve işten kovulmuş kimseler değildir. Sırf hayatta kalmak bile, büyük bir toplumsal felaketin parçası olanların hayatlarının geri kalan kısmında kendilerini suçlu hissetmelerine neden olabilir. "Neden ben?" sorusu hayatta kalanı da pekâlâ etkiler.

Bununla beraber, bariz adaletsizliğine rağmen suçluluğun faydaları da yok değildir. Geçmişteki cinsel suçlardan kendilerini veya başkalarını suçlayan hastalar, kadercilere kıyasla daha iyimserdirler. Aynı zamanda bu, bazı yıkıcı doğal afet mağdurlarının neden genellikle henüz güvenli olmadan evlerine döndüklerini de açıklıyor, çünkü suç teşkil eden eylemlerinin bedelini ödediklerini ve başka sıkıntılara karşı artık bağışık olduklarını düşünüyorlar. Hayatlarını yeniden sağlıklı bir şekilde inşa etmek için çok hevesliler. Suçluluk, birisinin pazarlık yapmasına da imkân tanır.

---

58. John P. Spiegel, "Cultural Variations in Attitudes toward Death and Disaster," *The Threat of Impending Disaster* içinde, ed. G. M. Grosser vd, MIT Press, Cambridge, 1966, s. 283-99.

59. R. D. Abrams ve J. E. Finesinger, "Guilt Reactions in Patients with Cancer," *Cancer 6 (1953)*: s. 474-92.

Savaşa giren askerler, erdemin ödüllendirileceği umuduyla genellikle cinsel münasebetten korunurlar. Her şeyden önce suçluluk, seçilmiş olmayı, Williams James'in tanımladığı hisleri anlamlı kılan ve her birimizin bir istatistikten daha fazlası olduğunu ifade eden "merkeziyet yanılsaması" fikrinin iddia edilmesine izin verir.[60] Kısacası, kendini suçlamanın, adaletsiz dahi olsa tatminkâr yönleri vardır. Adil bir dünya inancını ayakta tutar ve durumunu belirleme noktasında bir kimsenin en azından bir nebze de olsa kendini güçlü hissetmesini sağlar. Tabii bunun neye mal olduğu da göz ardı edilemez, çünkü genellikle korku ve üzüntülerimize yalnızca daha fazla yükümlülük eklenir.

Suçluluğun yanı sıra, kazalara ve felaketlere karşı gerçekten en adaletsiz ve esassız karşılık, bilhassa da ciddi başarısızlık ve felaketler durumunda, suçu başkasının üzerine atmaktır. Kleopatra'nın burnundan ders çıkarabilecek çok az kimse vardır. Bunlar, sonuç kadar ağır olan nedenlere ihtiyaçlar duyarlar. Eğer ortada insan kaynaklı korkunç bir zayiat varsa bu, aynı zamanda hata yapan bir sürü, muhtemelen önemli ve güçlü, insan da vardır demektir. Bunun en dikkat çekici ve üzerine çokça çalışma yapılmış bir örneği olarak, 28 Kasım 1942'de Boston'daki bir gece kulübünde neredeyse beş yüz kişinin hayatını kaybettiği Cocoanut Grove yangınını hatırlamak yeterlidir.[61] Yangının ilk nedeni, genç bir garsonun yapay bitkilerin üstüne attığı kibritti. Nihayetinde bulunan *gerçek* neden ise, yangında boğucu dumanları açığa çıkaran koltukların deri kaplamalarındaki bir kimyasaldı. Mağdurların çoğu panik ve boğulmadan ölmüştü. Çoğu Amerikan gece kulübünün sıraları bu suni deriyle kaplıydı, ne

60. Wolfenstein, *Disaster*, s. 9-10, 34-35, 53-55, 158-59, ve 167.

61. Edward Keyes, *Cocoanut Grove*, Atheneum, New York, 1984; ve Helene R. Veltfort ve George E. Lee, "The Cocoanut Grove Fire: A Study m Scapegoating," *Journal of Applied and Social Psychology* (Clinical Supplement 2) 38 (1943): s. 138-54.

var ki o gece Cocoanut Grove'un çıkış kapılarının çoğu kilitliydi. Aynı zamanda bir dizi güvenlik ihlali vardı ancak hiçbiri çok ciddi değildi ve kontrollerden kaçmak için rüşvet alındığına dair de herhangi bir kanıt yoktu. Boston'da işlerin nasıl yürüdüğü ve yürümekte olduğu dikkate alındığında, Cocoanut Grove ile ilgili olağandışı herhangi bir şey söz konusu değildi.

Bu tür sansasyonel felaketlerde her zaman olduğu gibi basın, mağdurların arkadaşları ya da hayatta kalanların durumundan ziyade bilhassa suçlu olan tarafın ortaya çıkarılmasıyla ilgileniyordu.[62] Nitekim, bir aydan fazla bir süre boyunca, savaşın tam ortasında, Boston'da çıkan haberlerin yüzde 50'den fazlası yangın, soruşturma ve sonraki iddianameler üzerineydi. Mekân sahibi Welansky, taksirle öldürme suçundan hapse atıldı ve ancak ölümünden kısa bir süre önce affedildi. İtfaiye departmanıyla ilgili dava başlar başlamaz *Christian Science Monitor*, "aklama süreci mide bulandırıyor" diye nakarat tutmaya başladı. Etkin neden ile ahlaki nedenin birbirinden ayrılması gerekiyordu. İkinci nedenin sorumluluğu itfaiye ve polis departmanları, belediye başkanı ve bilumum şehir idaresi, yani Cocoanut Grove'un Yahudi sahibiyle bağlantılı olan kim varsa onun üzerine atılmıştı. "Onlar"ın hepsi bir yolsuzluk kitlesiydi ve yine "onlar" yangını gerçekleştirmek için belki doğrudan değil ama fiilen bir komplo içindeydiler.

Şimdi olduğu gibi o zamanlar da Boston'un politik hayatı pek masum değildi fakat Belediye Başkanı Tobin ya da Welansky'nin işi örtbas etmek istediklerine dair en ufak bir kanıt yoktu. Ancak felaketin boyutu göz önüne alındığında ihtiyaç duyulan şey, karşılaştırılabilir bir kötü niyetlilik derecesiydi. Günler iler-

62. Charles Fritz ve H. B. Williams, "The Human Being in Disasters: A Research Perspective," *American Academy of Political Science* 109 (1957): s. 42-51.

ledikçe gazeteler bunu "onlar"ın arasında bulmayı başardı. Zira buna ne garson ne kilitli kapılar ne dumanlar ne de panik yol açmış olabilirdi. Elle tutulur bu yanlış davranışların sorumluluğunu önemli birisinin üstlenmesi gerekiyordu. Bu, alışılmadık bir durum değil. Hem kayıpların büyüklüğü hem de fiilî ya da potansiyel faillerin sosyal konumları, insan hatasından kaynaklanan, özellikle de sanayi veya ulaşımdaki ciddi kazalara atfedilecek suç miktarını belirler. Boston'da bu, tüm politik düzen ve kulübün sahibiydi. Nitekim gazeteler ve okurları, durumun bundan ibaret olduğuna yangının daha ertesi günü ikna olmuşlardı.

"Çoklu eller"in neden olduğu felaketin tüm karmaşıklığı, Cocoanut Grove yangınında bir araya gelmiş bulunmaktadır. Boston sakinleri, şehir yönetiminin, özellikle de müfettişlerin performansında kusur bulmak için her türlü nedene sahipti. Açıkça bir gevşeklik söz konusuydu ve Boston kronik olarak kötü yönetiliyordu. Bununla birlikte facia, onu ortaya çıkaran yakın veya uzak yanlış eylemlerin toplamından dahi öylesine sonsuz derecede büyüktü ki, derin yolsuzluk, cinayet hırsı ve dikkatsizlik gibi suçlarla itham edilmeye elverişli bir fail olarak göz önündeki kişilerin ya da bir grubun seçilmesi kaçınılmazdı. Sadece bir komplo ve kötü adama ihtiyaç vardı, o kadar. Hâlbuki yangının mesuliyeti karmaşık bir meseleydi ve Belediye Başkanı Tobin'i, Cocoanut Grove'un sahibiyle işbirliği yapmakla ya da ikincisini kasıtlı bir cani olmakla itham etmek çok saçmaydı. Boston yönetiminin başı olarak belediye başkanı, şehrin hizmet etkisizliğinden kesinlikle sorumluydu, ancak tam da ya çok özel ya da çok genel olmasından dolayı bu suçlamalar hem adaletsiz hem de yersizdi. Welansky hapis cezasını hak etmemişti; kaldı ki tüm düzeni suçlamakla da bir yere varamazsınız.

Sırf Voltaire'in dünyanın bir yığın tesadüfi kötülük, kötü şans olduğu sonucundan kaçınmak için kendimizi ve birbirimizi

adaletsizce suçluyoruz. Kişisel olmayan, müşterek, karmakarışık bir veçhesiz sorumluluğa katlanmak bile epey güç geliyor. Öz-suçlama gibi, komplo peşinde koşmak ve günah keçisi aramak da kadercilikten başka bir şey değildir. Her felaketin arkasında bir kötü niyet ve hata olmalı, yoksa bu sonuçlar kendiliğinden ortaya çıkmış olamaz. Bunların meydana gelmesini tasarlayan bizler ve diğer güçlü insanlardır. Adaletsizliğin bir anlamı vardır ve bizler de bununla başa çıkarak yolumuza devam edebiliriz. Tüm çeşitliliğinin yanı sıra çoğu kültür çağlar boyunca bu korkunç fantezileri teşvik etmiştir, çünkü bunlar genellikle oldukça işlevsel ve toplumsal düzeni sürdürmek için ziyadesiyle işe yarardır. Teknolojinin olmadığı ve çok fazla karşılıklı bağımlılığın olduğu Afrika kabile toplumlarında kişisel talihsizlikler, genellikle etkilenen kişinin tanıdığı bireylere yüklenir. İyi ve kötü konusunda başkalarına güvenme tecrübesi, esasında başımıza gelmiş gibi görünen her şeyi kapsayacak şekilde genişletilmiştir.

Büyücülük, "Neden ben?" sorusuna diğerlerinden çok daha iyi bir cevaptır. Afrikalı bir öğretmen bir antropoloğa, enfeksiyonun öğrencilerinden birisini öldürdüğünü çok iyi anladığını, ancak neden hastalığa maruz kalan diğer çocuklardan herhangi birisi değil de yalnızca o çocuğun öldüğünü pek anlamadığını söyler. İşte büyücülük tam da bu noktada onun kabul edebileceği bir cevap sunmaktadır.[63] O, talihsizliği açıkça mevcut bir toplumsal ve ahlaki çerçeveye oturtur ve şerre yenik düşmemeleri hususunda insanları zinde tutar. Ne kadar işlevsel olursa olsun, bu modern demokratik bir toplum için tümüyle kabul edilemezdir, tıpkı ataerkil toplumlarda babaların günahlarının çocuklarına yüklenmesi gerektiği inancı gibi. Yine de bu, mo-

63. Max Gluckman, "Moral Crises: Magical and Secular Solutions," *The Allocation of Responsibility* içinde, ed. Max Gluckman, Manchester University Press, Manchester, 1972, s. 1-50.

dern anlamda suçu başkasına atma gibi bir şey değildir, çünkü söz konusu olan bir suçlu taraf arayışından ziyade hem mağdur hem de düşmanlarının tamamen kabul ettiği talihsizliklere dair müşterek bir bilgidir.

Aynı zamanda, Birleşik Devletler ordusu gibi geriye kalan birkaç hakiki hiyerarşik örgütte başarısızlık suçunun dağılımında günah keçisi arayışından söz etmek de yanlış olurdu. Bu tür toplumsal hiyerarşilerde, en alttaki insanların üstlerine itaat etmeleri ve aynı zamanda onlara güvenmeleri beklenir. Amerikan ordusu başarısız olduğunda, komuta kademesi tüm sorumluluğu üstlenmek durumundadır. Buna ilaveten, kendilerini savunması için orduya güvenen herkes ordu mensuplarının hata yapmaları durumunda kendisini ihanete uğramış hissetmeye mahkûmdur, zira Amerikan vatandaşları onlara karşı aşırı bir güven duymaya özendirilmişlerdir. Beklentilerin ihlali, kendilerini korumakla yükümlü kimselere suçun isnadından önce gerçekleşmiş olması dikkat çekici bir durum olmakla birlikte, felaketin tıpkı Pearl Harbor örneğinde olduğu gibi belirgin olması hâlinde sorumlu kişinin tüm şiddetiyle toplumun öfkesini üstlenmesi kaçınılmazdır. Aslında bu yalnızca Amiral Kimmel'in beceriksizliğinin değil de karmaşık bir operasyonel başarısızlığın sonucuydu; ancak yine de komuta sahibi olması hasebiyle eleştirilerin çoğunu üstlenmişti. Muhakkak ki Amerika onu vatana ihanet etmekle günah keçisi ilan edecek kadar adaletsiz bir toplum değil ama suçun kendi payına düşeninden çok daha fazlasını üstlenmişti. Çünkü eğer bir hiyerarşi devam edecekse bu şekilde işlemesi gerekiyordu.

Komuta sisteminin itaat ve güven esaslarına dayanmasından dolayı askeriyede sorumluk, örgütün en üst seviyesinde kişiselleştirilmelidir. Askeri tarihçiler, iş dünyasında işlerin bu şekilde yürümediğini üzülerek kaydedebilirler. Edsel başarısızlı-

ğından dolayı hiç kimse Henry Ford'u suçlamamıştı, zira orduya bağlılığımızda olduğu gibi otomobil üreticilerimize güvenme ihtiyacı hissetmeyiz. Fakat eğer güvenliğimiz zafer ve yenilginin hiyerarşik sorumluluk ilkelerini ve özellikle de ikincisini sürdürmeye bağlıysa, o zaman felsefi olarak ayrımcılık yapmayı göze alamayız.[64] Nitekim, Ford'un fabrikalarından birinde eşit derecede ciddi bir endüstriyel felaket meydana gelmiş olsaydı, şirketin başındaki kişi suçlanacaktı. Böylelikle, nedeni sorumluluktan ayırıyoruz, çünkü en tepedeki suçluluğu zorunlu bir mit olarak görüyoruz. Elbette bunda yanılıyor ve sorun arıyor olabiliriz, çünkü tarihi ve örgütsel gerçekleri nihayetinde kendimizden bile saklayabiliriz ki bu da son derece tehlikeli bir şeydir.

Teknolojik olarak gelişmiş bir toplumda, adaletsizlik duygusu geleneksel toplumlarda olduğu kadar kolayca tatmin edilemeyebilir. İntikam gibi hiyerarşik sorumluluk ilkesi de son derece tatmin edici olabilir, ancak karmaşık bir modern toplumsal düzenin fiilî işleyişiyle aynı derecede uyumsuz olabilir ve aynı zamanda fazlasıyla irrasyonel olduğu için de bir kenara atılması gerekebilir. Bu da bizi bir seçim yapmak durumunda bırakır: ya bir günah keçisi bulmalı ya da askerî felaketlere karşı kusursuz bir karşılıkla yaşamalıyız.[65]

Cezalandırıcı suçlama ve kayıtsızlık arasındaki seçimin keskinliğini azaltabilmek adına, güvene karşı kişisel ihanet,

---

64. Eliot A. Cohen ve John Gooch, *Military Misfortune*. Free Press tarafından yayımlanmış el yazması. Sorumluluk isnadında hiyerarşinin genel önemiyle ilgili bkz. V. Lee Hamilton, "Who Is Responsible?: Toward a General Social Psychology of Responsibility Attribution," *Social Psychology Quarterly* 41 (1978): 316-28; ve V. Lee Hamilton ve Joseph Sanders, "The Effect of Roles and Deeds on Responsibility Judgments: The Normative Structure of Wrongdoing," aynı dergi, 43 (1981): s. 237-54.

65. Sivil bir uçağı düşüren *Vincennes* kaptanının beraatinde ima edilen şey de bu olsa gerek.

komplo ya da kusurlu yetersizliğe itibar etmemeli ve tekrarlanma olasılığını azaltmak ve hasarı da olabildiğince onarmak için kaçınılabilir yanlışları önlemedeki başarısızlığa daha fazla odaklanmalıyız. Aslında, pek çok durumda yaptığımız şey de zaten budur. Kaldı ki madem tüm kaçınılabilir felaketleri önlemenin bedelini ödemeyi seçmiyoruz, o hâlde kendimizi teknolojik zorunluluğun mağdurları olarak düşünebilir ve sonuçlarıyla başa çıkmak için sigorta poliçeleri çıkarttırabiliriz. Bununla beraber, bu mantıklı faydacı öneriler, uğradıkları zararların adaletsizlik duygularını harekete geçirdiği insanlara yönelik tatmin edici cevaplar değildir. Onlar, suçlayacak birisini aramaya devam edecekler ki bu da muhtemelen yönetim olacaktır.

Şüphesiz bazı yangınlar, seller, fırtınalar ve depremler hâlen dahi doğal ve kaçınılmaz olarak görülmektedir ancak bunlar ortaya çıktığında hükûmetin de bizi uyarması, koruması ve yardım etmesi beklenmektedir. Artık çocuk hastalıkları yok ve o kadar az salgın var ki bunlardan birisi, mesela AIDS gibi, ortaya çıktığında ödümüz kopuyor ve mağdurlar da bunu durduramadığı için hükûmeti suçluyor. Tüm bu durumlarda, elimizdeki teknik kaynaklarla, tüm doğal felaketleri yönetilebilir aksiliklere dönüştürebilmemiz gerektiğine inanılmaktadır. Adaletsizlik duygumuz, başarısız olduğumuzda çok daha şiddetli bir şekilde harekete geçer. Teknolojiyle ilgili beklentilerimiz genellikle çok yüksektir, ancak son iki neslin başarılarını göz önüne alırsak, bizi doğanın hâlâ dizginlenmemiş güçlerine karşı koruyacak kimse olmadığında, haksız lakaytlık ya da adaletsizlikten şüphe duyarız. Aslında, şu anda yapılabilecek çok bir şey yoksa bu ne bilim insanları veya kamu görevlilerinin suçudur ne de onlar mevcut salgına karşı ihmalkâr bir lakaytlık içindelerdir. Ancak mağdurlar, adaletsizliği kötü şans gibi değerlendirdiklerinde talihsizliklerine katlanmayı daha kolay buluyor gibi görünüyorlar.

Hükûmeti suçlama dürtüsü, genellikle son derece adaletsiz ve irrasyonel olsa bile kendinde irrasyonel değildir. Adaletsizlik, doğrusunu söylemek gerekirse, güçlülerin toplumsal bir hak ihlalidir ve bizi mağdur etmediklerinden emin olmalıyız. Daha sı, siyaset seçim ve proje alanıdır; kamu görevlilerinin kendilerini zorunluluğa mahkûm ve kişisel olarak güçsüz hissetmelerine müsaade edilmemelidir. Genellikle yaptıklarından daha iyi ve daha sorumlu bir performans sergileyebilir ve en azından sadece pasif adaletsizlikten suçlu olabilirler.

TALİHSİZLİK NE ZAMAN ADALETSİZLİK OLUR?

Madem öyle, bizim için Birleşik Devletlerde hâlâ bir adaletsizlik değil de talihsizlik olan bir şey var mı? Meselâ kadın olmak? Hiçbir doğal koşul toplumsal tanımlamaya cinsiyet ve üremeden daha fazla bağlı değildir. Ortodoks Yahudiler, kadın olarak dünyaya gelmedikleri için her sabah dualarında Tanrı'ya şükrederler. Onlar sahiden dürüstler; zira çoğu erkek böyle düşünüyor. Edebiyatımızın tamamı, kendi talihsizliğinin farkında bile olmayan, nadiren yaşanan suistimallerin yanı sıra bir lütuf olarak görülmesi gereken bir cinsiyet için acıma ile doludur. Talihsizliğin tabiatı nedir? Kadın bedenlerinde bulunur ve türlerin çoğalmasında rol oynar. Bunda adaletsiz bir şey yok. Bu, yalnızca kadınları doğanın güçleri ve özellikle yaşamın birincil kaynaklarına yakın olarak gören bir güruhun eril tahayyülü ile pekiştirilmiş yorucu bir doğal zorunluluktur. Böyle bir varlığın sahip olduğu kader duygusu, Thomas Hardy'nin *Tess D'Urbervilles* romanında bulunabilir. Hardy, Tess'in durumunun toplumsal bir felaketten daha fazlası olduğunu açıkça ortaya koyuyor. O, romanın alt başlığında da ifade edildiği gibi, "saf bir kadın"dır, yani bir kadından başka

bir şey değildir. O, tam olarak bundan ibarettir ve bu da açıkça doğal bir lanettir. Bir adam onu baştan çıkarır ve çocukları ölür. İkinci adam onunla evlenir ve geçmişini öğrendiğinde onu reddeder. Baştan çıkarıcı eylemini tekrarladığında onu öldürür çünkü kendisini ortaya koymanın başka yolu yoktur. Daha sonra, işlediği bu cinayetten dolayı idam edilir. Hikâye, tesadüfleri ve kötü temsilleri olmasaydı bile inandırıcı olmayacaktı. Gücü yalnızca Tess'e dayanır; o, baştan aşağı cinselliği ifade eder ki bu da salt doğal kadın olmanın bir gereği demektir. Hikâyenin geri kalanı olması gerektiği gibi ilerler, tıpkı mitsel bir lanetleme gibi. Bu bir adaletsizlik olarak adlandırılamaz, zira roman Tess'in yasal olarak normal bir şekilde muamele gördüğünü öne sürer. Erkekler kötü şanstır ancak onun asıl trajedisi doğanın yapısında yatıyor; bu, onun kadınlığıdır. Onun hayatını doğa ve kültür arasında bir çatışma olarak gördüğümüzde hiçbir şey, çekici bir kadın olmanın mutlak talihsizliğinin ne demek olduğunu bundan daha iyi anlatamaz.

Ya kadınların yazgısı daha az kaderci olarak algılansaydı? Ya kadınların tüm eksiklikleri, diğer tüm talihsizliklerin ortaya çıktığı üreme işlevlerinden kaynaklanıyorsa, dahası, bu engelleri ortadan kaldırmanın teknolojik olarak uygulanabilir araçları varsa? Öyleyse, bu özgürlük araçlarını kadınların kullanımına sunmak için hiçbir şey yapmamak da tam anlamıyla bir adaletsizlik sayılır. Doğal bir talihsizlikten olası bir çıkış yolu ile daha iyiye yönelik bir değişim beklentisi ortaya çıktığında, mağdurların ümidini boşa çıkarmak adaletsizlik olur. Bu durumda adaletsizlik duyguları harekete geçecek ki doğru olan da zaten budur. Shulamith Firestone'u okursak, bizi özgürlüğümüzden kimin mahrum ettiğini kesin olarak biliriz. Doğum yapay olarak gerçekleştirilebilir ve ebeveynlik de bunu yapmak isteyen ve bu en zor görev için özel niteliklere sahip kimselere bırakılabilir. Bu açıdan

bakıldığında kadın olmak gerçekten de bir zamanlar bir talihsizlikti ve şimdi de bir adaletsizliktir. Eğer birisi, tıpkı Firestone'un yaptığı gibi, bu özgürlüğün tarihsel olarak kaçınılmaz ya da daha az umut verici olduğuna inanıyorsa bu, adaletsizlik duygumuz için bir meydan okumadır. Zira kurtuluşun teknik araçları olarak kadınların varlığını inkâr etmek, onlarla beraber bekledikleri şeyleri de, yani Amerikalıları fiziksel acı ve ağır işlerden kurtaran ve eksiksiz ve üretken bir sosyal hayat sürmelerini sağlayan teknolojinin varlığını, inkâr etmek demektir.[66]

Elbette ki bu teknolojik senaryonun yetersiz olduğu ve kadın olmanın talihsizliğine ne bir açıklama getirdiği ne de tam bir çözüm sunduğundan şüphe edilebilir. Teknoloji sadece duruma bariz bir ışık tutmuştur. Ya kadın olmak sadece fiziksel bir talihsizlik değil, aynı zamanda kültürel anlamda öylesine derinden kökleşmiş bir meseleyse ve toplumun tam bir dönüşümünden başka hiçbir şey, evrensel kardeşlikten başka bir şey, onu asla hafifletemez durumdaysa? Simone de Beauvoir, kadın olmanın her zaman bir adaletsizlik olduğunu inkâr etmez ancak bunun basit teknolojik fırsatlarla düzeltilemeyecek kadar derin olan fiziksel ve toplumsal koşulların son derece karmaşık bir kombinasyonuna dayandığını düşünür. Dahası, adaletsiz bir toplumda adaletli olmak ona imkânsız bir şey olarak görünür. Başarılı bir evlilik ve düzgün bir işe sahip olmak suretiyle kaidenin talihli bir istisnası olmak, fiziksel ve kültürel anlamda bir alt sınıf olarak tanımlanmış kesime ait birisi olarak, bir kadın olarak yaşadığı adaletsizlik koşullarını değiştirmez. Bu aşağı yukarı beyaz ya da putperestin "sınıf geçme"sine benzer.[67]

66. Shulamite Firestone, *The Dialectic of Sex*, Bantam Books, New York, 1970.
67. Simone de Beauvoir, *The Second Sex*, çev. M. Parsley, Bantam Books, New York, 1961.

Onun görmezlikten geldiği şey, kadınların maruz kaldıkları adaletsizlikleri kademeli olarak ortadan kaldıracak demokratik, politik ve sosyal değişim olasılığıdır. Bu da talihsizliğe hâlâ sırtını dönmek demektir. Adaletsizlik sona ererse talihsizlik gerçekten terkedilmiş mi olacak? Şüphesiz ki, bunu böyle kabul edip önünde sırtüstü yatmanın kendisi de yalnızca bir talihsizliktir. Kız torunum, kendisini erkek olarak dünyaya getirmediği için Tanrıya şükredemez mi? Neden olmasın? Çünkü Beauvoir'in kendi varoluşçu görüşünde üçüncü bir olasılık var: verili olanı, sadece yabancı bir dayatma olarak hoş görmek yerine onu kendi projesi yapmak suretiyle kabul etmek ve dönüştürmek.[68] Başkalarının tavsiflerine boyun eğmektense birisi onu alıp geliştirir, cinsiyet farklılıklarını kişisel bir gurur meselesi haline getirir ve kadınların özgürlüğünü ve kadın olarak eşitliğini savunmak için eldeki tüm araçlardan yararlanarak ilerler. Sonuçta hepimiz hem doğanın hem de tarihin eseriyiz, ama onun pasif mağdurları olarak kalmamıza gerek yok. Hepimiz talihsizliği tersine çevirmek için çaba sarf edebilir, bunu adaletsizlik olarak görebilir ve bu teşhise göre hareket edebiliriz.

Kadın olmak, durumumuzu değiştirmek istediğimiz için adaletsizliğe dönüşen bir talihsizliktir. Şimdi kıtlıklar da aynı zamanda ve benzer nedenlerle eskisi gibi değil. Artık salt talihsizlik olmaktan çıkan pek çok durum gibi kıtlık da ilk başta doğal talihsizlikten kaynaklanır, fakat kalıcılığını insani adaletsizlik veya aptallık ya da ikisine birden borçludur. Kıtlıklarda insani olmayan bir unsurun bulunmasından dolayı, depremler gibi bunları da kaçınılmaz görmek özellikle kolaydır. Daha da ilginç olanı, bu konuda daha fazla çaba göstermemeyi tercih edenlerin başvur-

68. Jean-Paul Sartre, *Anti-Semite and Jew*, çev. George J. Becker, Schocken Books, New York, 1965.

duğu zorunluluklardır. Gerçekten de kıtlıklar, insani meselelerdeki tüm zorunluluk anlayışına göz kamaştırıcı bir şeklide ışık tutmaktadır.

Pek çok Amerikalının kalıtsal belleğinde yaşayan kıtlığı, geçen yüzyılın ortalarında İrlanda'da vuku bulan Büyük Kıtlığı ele alalım. Kıtlık, bulaşıcı bir mantarın patates mahsulünü tahrip etmesiyle başladı. Mantarın nedeni anlaşılamadı ve dolayısıyla da önlenemedi ya da durdurulamadı. Tarım bilimi henüz emekleme aşamasındaydı. Salt anlamda bir teknolojik çözüm söz konusu değildi. Bununla birlikte, bu kadar çok İrlandalı köylünün hayatını tek bir mahsulle idame ettirmesi ve toprak kanunlarının tarımsal gelişmenin önünde ciddi engeller oluşturması sadece bir talihsizlik miydi? Bu imkânsız tarihsel adaletsizlik sorusunu gündeme getirebilir, ancak bu durumda pasif adaletsizliği kabul etmek için her türlü neden vardır. Hükûmetin izleyebileceği birçok alternatif politikayı görebilmek için ille de geçmişe bakmaya gerek yok. Çağdaş İngiliz eleştirmenlerinin çoğu, değişimin şart olduğunu dile getirmiş ve bir sürü olumlu ve makul eylem seçenekleri sunmuştu. Bu arada, İngilizlerin çoğunun İrlandalıları fena bir hâlde küçümsediği de göz ardı edilmemelidir.

Kıtlık gerçekten şiddetli hâle geldiğinde, onunla mücadele etmenin yolları aranmaya başladı. Pek çok devlet adamı, kendilerini dinî ve ekonomik zorunluluk arasında ikiye bölünmüş hissediyordu. Dinî görev, hükûmetin kıtlık mağdurlarına yardım etmesini gerektiriyordu; ekonomik öğreti ise serbest teşebbüse her türlü müdahaleyi yasaklamıştı. Yetkililer, tam da bekleneni yaptılar. Plan ve raporlar üzerinde şeytan gibi çalıştılar. Kimse onları duyarsızlık ve lakaytlıkla itham edemezdi. Gerekli tüm tıbbi bakımlar, hastane yardımları ve özel hayırseverlik çağrıları yapmak suretiyle dinî görevlerini yerine getirmişlerdi. Ancak Whigler iktidara gelir gelmez, Robert Peel'in gıda fiyatlarını

düşürmek amacıyla ucuz mısır dağıtmak üzere kurduğu devlet depoları kapatıldı. İrlandalı toprak sahipleri ortada bırakıldı. Nitekim, Londra'daki devlet adamı ve memurlardan aşağıda yapılan birkaç alıntı, ekonomik zorunluluk fikrinin o dönemde zihinleri nasıl istila ettiğini açıkça göstermektedir. Örneğin, Cornewall Lewis, hükûmet tarafından görevlendirildiği bir raporda şunları yazar: "hükûmetin halk için her şeyi yönetme planı ... her durumda insanlarda uyuşukluk ve çaresizliğe yol açmakla sonuçlanıyor." İrlandalıların zaten açlıktan uyuşmuş olması önemli değildi. Onu endişelendiren, kapitalistlerin yerini hükûmet görevlilerinin alması durumunda dolandırıcılık, bürokratik beceriksizlik ve felaketin ortaya çıkacak olmasıydı. Hazineden sorumlu Charles Trevelyan şunları kaydeder: "hükûmetin tüm ülkenin su hatlarının ayrıntılı bir şekilde çekilmesi ve iyileştirilmesini doğrudan kendi üstüne alması, devletin tabiatı ve işlevine bütünüyle mugayir bir meseledir." Kıtlık, en iyi hâlde, İrlanda'nın gerçek uğursuzluğu olan aşırı nüfus için bir çözüm olarak görülebilirdi. Bu yüzden 1846'da da şöyle yazmıştır: "Bu [sorun] tamamen insanın gücünün ötesindedir, âlim-i mutlak Tanrı'nın beklenmedik bir tarzda [ve] muhtemelen daha etkili olması için öngörülemez bir şekilde doğrudan müdahalesiyle tahakkuk eden bir felaket [idi]."

Bir yıl öncesinde ise Trevelyan ısrarla şu hususu vurgulamıştır: "ihtiyaç sahiplerine yapılan ya da yapılacak yardımın genel refaha uygun olarak gerçekleştirilmesinin tek bir yolu vardır ki bu da onun yerel yönetimlere bırakılmasıdır." İrlandalı toprak sahipleri o zamana kadar tıpkı kiracıları gibi beş parasız kaldıklarından, yoksulları koruma vergilerinin dayatılması, yalnızca Trevelyan'ın *laissez-faire* zihninde var olan bir gerçekçilik modeliydi.

Toprak sahipliği sistemi kutsal kabul edildi. Lord Brougham'ın sözleriyle, "eğer toprak sahibinin mülkünü dilediği gibi

kullanması kuşkusuz, inkâr edilemez ve en kutsal hakkı olarak kabul edilmemiş olsaydı, mülkiyet değersizleşir ve artık toprağın ekilmesine sermaye yatırılmazdı." Hükûmet hiçbir koşulda "ticaretin olağan seyrine" müdahale edemezdi.[69] Aynı zamanda politik "zorunluluklar" da vardı. Toprak sahiplerinin gücünü sınırlayan herhangi bir yasa tasarısının Lordlar Kamarası'nda geçmesi hâlinde, Lord John Russell hükûmetinin hayatta kalması söz konusu bile olamazdı.

Genellikle son derece mütedeyyin olan İrlanda köylüleri, ıstıraplarını ilahi bir felaket ve cezalandırma olarak görme eğilimindelerdi. Ancak torunları bunu böyle görmüyor ve daha da önemlisi, kıtlık sırasında İngiltere ve İrlanda'daki pek çok insan böyle görmüyordu. Mağdurların perspektifinden bu pasif bir adaletsizlikti, hafifletilebilecek olan ıstırabı dindirememekti. Mağdurun sesi ayrıcalıklı ve öncelikli bir ses olarak görülmüş ve mantıklı bir şekilde önerilmiş politikalardan en eylemci olanı izlenmiş olsaydı, belki kıtlık yine de aynı şiddetiyle devam edecek ama en azından adaletsizlik olmayacaktı. Ne var ki, İngilizlerin İrlandalı mağdurlara yönelik aşağılayıcı suçlamaları ve ekonomik tutuculuklarından kaynaklanan entelektüel özgüvenleri dikkate alındığında, bu pek de mümkün değildi.

Trevelyan için bu, trajik bir seçim meselesiydi. Evanjelik bir Hıristiyan olarak, inancına ihanet etmekle kamu görevi arasında sıkışıp kalmıştı. Mağdurlar için bu, gerek yurtlarında gerekse de Amerika'ya doğru çıktıkları korkunç bir yolculukta, açlığa bir de hastalıkların eklenmesiyle, sefalet ve ölüm demekti. Bu hiç de trajik bir kader değildi ve bu durumu son derece adaletsiz olarak adlandırma hakkına sahibiz, çünkü bu tür davranışlardan

69. R. Dudley Edwards ve T. Desmond Williams, ed., *The Great Famine*, Brown and Nolan, Dublin, 1956; ve Cecil Woodham-Smith, *The Great Hunger*, Hamish Hamilton, London, 1962.

kaçınılabileceğini, bunların affedilemez olduğunu ve tekrarlanmaması gerektiğini biliyoruz. Dahası bunu, Trevelyan ve onun gibilerin kısıtlamalarının cezai müeyyidesiyle ilgilenmeden de yapabiliriz. Bu tür insanların varlığı bir talihsizlikti, zira çoğu kimsenin, bilhassa da memurların kalıplaşmış tutumlarını değiştirmek için yapılabilecek bir şey yoktur. Bununla birlikte kıtlık, politik olarak önlenebilir bir felakettir. Henüz başında bunu bitirmek için hiçbir şey yapmamış olmak, işte bu adaletsizliktir.

ZORUNLULUK POLİTİKASI

Büyük Kıtlık, amaca yönelik insani değişime tamamen uygun olayların trajik kaçınılmazlığı hissini aşılaması hasebiyle, pasif adaletsizliği talihsizlik olarak görmek için ideolojinin herhangi bir kullanımı kadar iyi bir örnektir. Gerçekten trajik olan herhangi bir durumda iyi bir seçenek söz konusu olamaz.[70] Bu, öylesine aşırı bir şekilde belirlenmiş ki insan failler birer kukla olmaktan başka bir şey değildir. Bununla birlikte, insan oldukları için, karakterleri ve davranış tarzlarından sorumlu olmaya devam ederler. Trajik dünya, bazı eylemlerimizi hâlâ dizginleyebiliyor olsak da esasında, bizimle istedikleri gibi, çoğu zaman da sebepsizce oynayan tanrıların elindedir. Aiskhylos'un Agamemnon'u iyi bir seçeneğe sahip değildi, elbette eğer buna bir seçenek denebilirse. Artemis'i yatıştırmak için ya kızını kurban etmeli ya da Zeus'a itaatsizlik edip rüzgâr olmadan yelken açamayan gemilerinde ordusunun açlıktan ölmesine izin vermelidir. Koro onu Iphigenia'yı öldürmekle suçlamıyor ancak bunu yaptığı için ona sitem

70. Guido Calabresi ve Philip Bobbitt, *Tragic Choices*, W. W. Norton, New York, 1987, s. 151-52.

ediyor. Kendi çocuğu değilmiş de başka bir kurbanlık hayvanmış gibi ondan uzaklaşıyor.[71] Gerçekten de uygunsuzluk algısı, Agamemnon'unkinden çok daha az aşırı durumlarda bile adaletsizlik duygusunun ayrılmaz bir parçasıdır. Güçlü olanlar, bir felaket sırasında kendilerinden bekleneceği şekilde davranmadıklarında, buna kızgınlık da eklenir. Meşhur Buffalo Creek maden faciasından kurtulanlardan bazıları, şirket kendilerine şahsi bir teveccüh göstermediği için daha çok üzülmüşlerdi. Benzer şekilde, Hiroşima'da hayatta kalanlardan bazıları, kaderlerini savaşın bir parçası olarak kabul etmiş olsalar da Başkan Truman'ın yapılanlardan pişmanlık duymayı reddetmesine çok içerlemişlerdi.[72] Başka seçeneğin olmadığı yerde bile bu noktadaki tavrımız onu az ya da çok adaletsiz hâle getirebilir. Trajik bir seçimin bile failin gerçek karakterini ifade eden daha iyi veya daha kötü bir yüzü vardır.

Her hâlükârda gerçek trajedi sıkça yaşanan bir durum değildir. Politik zorunluluk denen şey, ne gerçekten bir kader ne belirlenmiş bir durum ne de tam anlamıyla bir trajedidir. Machiavelli'den beri *zorunluluk*, hükümdarları temize çıkarmak için kıyamet dilini kullanma girişiminde etik kısıtlama ve politik emel arasındaki gerilimi gidermeye hizmet etmiştir. Bu hilekârlığın modern seyri kesinlikle muhteşemdi. Makyavelci "devlet aklı" fikrinden daha ilk andan itibaren şüphe duyanlar, aynı zamanda prenslerin başvurduğu zorunlulukları da pek gerekli görmemişlerdi. Montaigne, onurlu bir insanın prensine karşı sadakat göstermek zorunda olmadığını düşünüyordu. "Kamu yararı in-

71. Bu yorumu Martha C. Nussbaum'a borçluyum, bkz. *The Fragility of Goodness*, Cambridge University Press, Cambridge, 1986, s. 51-82.

72. Kai Erikson, *Everything in Its Path*, s. 176-83; Robert J. Lifton, "Psychological Effects of the Atom Bomb on Hiroshima: The Theme of Death," *Daedalus* 92 (1963): s. 462-97.

sanların ihanet etmesini, yalan söylemesini ve katliam yapmasını gerektirir; bu suçlamayı daha itaatkâr ve uysal kimselere bırakalım." Açıkçası, onur ya kamu yararından daha önemlidir ya da yönetenler ikincisinin ne olduğuna dair yanlış bir fikre sahiplerdir. "Eğer sadakatsizlik mazur görülebilirse, bu ancak *sadakati* cezalandırmak ya da ona ihanet etmek için kullanıldığında böyle olur," diye devam eder Montaigne. Ona göre çatışma açıkça kişisel onur ile kamuya ihanet arasındadır. Bir beyefendi ilkini seçebilir, ancak bir prens her zaman bunu yapamayabilir. O hâlde, bu aşırı ve belirsiz durumlarda, bir yöneticinin onursuzca davranması gerektiğinde, asıl fark yaratan şey bunu nasıl ve hangi ruhla yaptığıdır. "Acil koşullar veya bazı ani ve beklenmedik olaylardan dolayı, bir hükümdar, devletin zorunluluğu nedeniyle sözünden vazgeçmek ve inancına mugayir davranmak mecburiyetinde kaldığında ... bunu ilahi çomağın bir darbesi olarak görmelidir.... Bu gerçekten bir talihsizliktir." Bir kimsenin vicdanı üzerindeki böyle bir leke, ancak kamu çıkarının "hem çok açık hem de çok önemli" olması durumunda bir anlam ifade eder. Ve hatta bir prens için onuru ve iyi niyetinin kendi ve halkının güvenliğinden daha önemli olması bile mümkündür.[73]

Machiavelli için bu çizgilerin hedeflendiği çatışma, onurla zorunluluk arasında değil, ahlaki kaygılarla politika arasındaydı. Onun politik zorunluluğu, kader ve hatta kamu yararı tarafından değil, rekabetçi bir politik dünyada bir prensin gücünü sürdürme ve genişletmesinin zorlukları tarafından dayatılmıştı. Bir prensin görevi, her adımda bizi engelleyen tanrıça misali talihin şerri ve kaprisinden daha kolay resmedilemez. Machiavelli, Montaigne'den farklı olarak, hünerli bir prensin cesaret ve kurnazlığın

73. Michel de Montaigne, "Of the Useful and the Honest," *The Essays of Montaigne*, çev. E. J. Trechman, Oxford University Press, New York, tarih yok.

yardımıyla onu sonsuza kadar değilse bile kısa bir süreliğine alt edebileceğini düşünüyordu. Bu umut, pek tabii olarak, gerekli tüm araçları kullanmak suretiyle kendisini göstermesi noktasında prensi cesaretlendirir. Bu senaryoda talih başarısızlığı açıklar, zorunluluk ise zulmü mazur gösterir.

Bu safsataya inanmayı herkes tercih etmez. Eğer talih kâdir-i mutlaksa, o zaman bir kimsenin onurunu ya da değerli herhangi bir şeyini sırf şansa kaybetmesinin de bir anlamı yoktur. "Bu dünyanın işleyişinde," diye yazıyordu Montaigne, "bize her şeye gücünün yettiğini göstermek için ve tabii tahminlerimizi çürütmekten büyük bir zevk aldığı için, Talihin, hünerine rağmen bilge yapamadığı bir kalın kafalıyı başarılı kıldığını genellikle gözlemleyebiliriz." Kısacası, Machiavelli ve mirasçıları, hünerli prenslere besledikleri itimat konusunda çocukça heveslilerdi. Montaigne'nin pasifliği tedbirli oluşunun bir neticesiydi, yoksa Yunan dramının trajik ruhunun yanlış bir taklidi değildi. Bir iç savaşın ortasındaki seçici, kişisel ve şüpheci bir hasar tespit politikasıydı.

Şüphecilik, *zorunluluk* sözcüğünün yaygın savaşçı kullanımına verilmiş ziyadesiyle makul bir tepkidir. Sonuçta, zorunluluk, savaşta veya savaş öncesi zamanlarda genellikle bir gerekçelendirme olarak kullanılır. Bu, politik muhasebede eşini, yani talihi yaşatmayı başarmış kesinlikle güçlü bir iddiadır. Talih, askeri beceriksizliği yeteri kadar örtbas edememiştir. Sorun, daima kaderimizin yıldızlarımızda olduğu fikrine kapılmayan insanların var olmasıydı. II. Richard talihinin başına getirdiklerinden sürekli şikâyet eder, fakat Bolingbroke, Shakespeare ve biz, suçlanacak kişinin bizzat kendisi olduğunu pekâlâ biliyoruz.[74]

74. Frederick Kiefer, *Fortune and Elizabethan Tragedy*, Huntington Library, Pasadena, 1983.

18. yüzyıldan bu yana ne talih ne de zorunluluk tartışmaları sona ermiştir. Teknoloji, yazgı imparatorluğunu büyük ölçüde zayıflatırken bu sefer de zorunluluğun üzerinde Kant'ın gölgesi beliriyor. Politik meselelerde neyin zorunlu olduğu söylenebilir? Kişisel ve kolektif kendini koruma içgüdüsü, doğanın bir gücü olarak ve hâliyle de zorunlu bir şey olarak görülebilir. İnsanlar sırf yok etme eğiliminde olan saldırganlara karşı kendilerini savunduklarında, adaletin değil, yalnızca yalın bir hayatta kalma mücadelesinin var olduğu doğa durumuna geri dönmeye zorlanmışlardır. İlk olarak kaç savaş gerçekten buna benzer? Ve bu tür kaç savaştan kaçınılabilirdi? Eğer bu soruları dürüstçe cevaplarsak, kendini koruma zorunluluğunun nadiren ortaya çıktığını ve bir barış durumuna dönüşün genellikle mümkün olduğunu rahatlıkla görürüz. Bu pek de yeni bir gözlem değil. Zira bizi yeniden Kant'a ve demokrasinin bileşenleri meselesine götürmektedir.

Kant'a göre, aristokrat Montaigne'den farklı olarak, onur ve zorunluluk arasında herhangi bir karşıtlık söz konusu değildi. Onunkisi yasa ile savaş, cumhuriyetçi yönetim ile monarşik anarşi arasındaki demokratik bir alternatifti.[75] Her ikisi de savaşı, adalet dilinin onunla hiçbir ilgisi olmadığını kabul edecek kadar iyi anlamışlardı. Nadiren de olsa mücadelelerin kurallara bağlı olarak yönetilmiş olduğunu varsaysak dahi, içinde masumların suçlulardan daha fazla perişan olduğu ve bir güç ve dayanıklılık testinden başka bir şey olmayan bir teşebbüs ne kadar adaletli olabilir ki? Sadece hayatta kalmak için bir savaşa sürüklenmek, mağdurların önleyemeyeceği bir talihsizlik olabilir, ama asla adaletli olamaz.

75. Immanuel Kant, *Metaphysische Anfangsruende der Rechtslehre*, *Werke*, c. 7, ed. Bruno Kellerman, Bruno Cassirer, Berlin, 1922, s. 126-30; "Zurn ewigen Frieden," c. 6, s. 417-74.

Kader ve zorunluluğun geleceği, Montaigne ve Kant'ın karşı karşıya kaldığı yavan devlet aklından çok daha ayrıntılı öğretilerde saklıydı. Tüm gerçekçiliğine rağmen zorunluluk, ancak çok daha kaderci ideolojilerin ardından yeniden ortaya çıkabilirdi. Yakın zamana kadar, Marksist ve Darwinci tarih felsefeleri, ölçüsüz kıyımları haklı kılan katı zorunlulukları politikaya yeniden dâhil etmişlerdi. Amerika'da, Darwin'in çalışmaları ırkçı saldırılara henüz uğramamışken coğrafi ve biyolojik zorunluluk, yerli Amerikan nüfusunu "yerinden olma"ya mahkûm etti.

"Ülkemizin şu anki durumunda" Beyaz Saray Kızılderili İşleri Komitesi'nin 1818'deki tahminine göre "iki şeyden biri gerekli görünüyor: ya ormanın bu evlatları medeni olacaklar ya da yok edilecekler." Hiçbir şey Senatör Thomas Hart Benton'ın bu konudaki ünlü sözlerinden daha açıklayıcı olamaz. "Medeniyet ya da yok oluş, beyazların ilerlemesine engel olan tüm insanların kaderi olmuştur."[76] Bu, pişmanlık duymadığı bir zorunluluktu. Bu meşhur politik zorunluluk örneklerinin, bizi bir bütün olarak insaniyetsizliğe ya da geleneksel tahditlerin kaybına götürecek şeyin bundan daha azı olmadığını hatırlatması gerekir. Bizi Meksika, Küba ve Filipinler'e götüren aşikâr yazgının mücbir güçlerini kim unutabilir ki? Ohio Temsilcisi Samuel S. Cox'un 1859'da yaptığı konuşmadan tipik bir örnek: "Kimsenin kaçamayacağı bir yasa vardır, daha zayıf ve organize olmayan ulusların güçlü ve organize uluslar tarafından yutulması kaçınılmazdır. Alt sınıf milliyetler, üstün medeniyet ve yönetime ait olanlara boyun eğmelidir! Meksika kavimleri doğanın kanununa uymalıdır!" John Quincy Adams bile "politik çekim yasalarının" var olduğuna ina-

76. Michael Paul Rogin, *Fathers and Children: Andrew Jackson and the Subjugation of the American Indian*, Knopf, New York, 1975, s. 210.

nıyordu. "Küba, yalnızca, yine aynı yasaya göre kendisini göğsünden ayırmayacak olan Kuzey Amerika Birliği'nin çekim alanına girmelidir."[77]

Bu bayağı duyguların tarihleri göz önüne alındığında, Darwin'i suçlamanın hiçbir anlamı yoktur. *En güçlü olanın hayatta kalması* ibaresi, uzun süredir devam eden eğilimlere basitçe bir süs olarak eklenmiştir. Çatışan politik dürtülerin ve kati surette bu politikalara sessiz karşı gelişlerin üstesinden gelmek için fiziksel zorunluluk zaten mevcuttu. Aslında, zorunluluk argümanının, militan politikalara karşı güçlü bir muhalefetin olduğu özgür toplumlarda çok daha sesli bir şekilde tartışıldığı varsayılabilir, ancak durum böyle değil. O, her yerde ideolojik söylemin temel bir unsurudur.

Zorunluluk her zaman dış politika uzmanlarının en çok sevdiği sözcük olsa da, onun kullanımını kesinlikle tekelleştirmemişlerdir. Serbest piyasa savunucuları da argümanlarında ona yer vermişlerdir. Bunların ya da herhangi bir başka ekonomik öğretinin ekonomik geçerliliğini asla sorgulamıyorum; kendimi yalnızca bunların politik sonuçlarını, özellikle de toplumsal zorunluluk ve adaletsizlik kavramlarını düşünmekle sınırlayacağım. Serbest piyasa gerçekten de iddia edildiği gibi etkili olabilir, ancak bu, tüm zararlı etkilerinin politik yargının üstünde yer aldığı anlamına gelmez. Bunlar hem adaletsiz hem de telafi edilemez talihsizlikler olabilir. Bazıları pasif adaletsizliğin bir sonucu olabilir ya da en azından insan kontrolü dışında değillerdir; bazıları da çok karmaşık veya değiştirilemeyecek kadar maliyetli olabilir, ama yine de karşılanamaz değillerdir.

---

77. Norman Graebner, ed., *Manifest Destiny*, Bobbs-Merrill, Indianapolis, 1968, s. 319-21; Frederick Merk, *Manifest Destiny and Mission*, Vintage Books, New York, 1966, s. 220-21; ve Albert K. Weinberg, *Manifest Destiny*, Johns Hopkins Press, Baltimore, 1935.

Politik seçeneklerimiz üzerindeki tek en büyük sınırlama, liberteryen akideye göre, tamamen serbest bir pazarımız yok ise tiranlığın kaçınılmaz olduğudur. Kapitalizm, diye kabul eder Milton Friedman, savaş öncesi Japonya ve Çarlık Rusya'sının gösterdiği gibi özgürlüğü sağlamak için tek başına yeterli değildir, ancak kesinlikle zorunlu bir koşuldur. Amerikan Anayasası Birinci Ek Maddesinde belirtilen haklar, politik fanatikler tarafından kovulduğumuzda alternatif bir iş bulabilmemize bağlıdır. Ancak tek işveren hükûmet olsaydı böyle bir şey mümkün olmazdı. Çünkü hükûmet salt zorlayıcı bir kurumdur, hâlbuki piyasa "gönüllülük esasına dayalı karşılıklı ve bilinçli" bir işlemler sistemidir. Hükûmet ikincisine müdahale ederse ardı sıra felaket mukadderdir; tam anlamıyla bir refah ve özgürlük kaybı yaşanacaktır. Bu sonuç, ekonomi ve hükûmetin –herhangi bir *hükûmetin*– tarihsel analizden ziyade tanımlanma şekline bağlıdır. Böylesine zorunlu görülmesinin nedeni de işte budur.

Toplum ince bir iplik sayesinde bir arada tutulur ve mülkiyeti güvence altına alma ve piyasa oyununun kurallarını düzenlemenin ötesine geçecek her hükûmet muhakkak ki mutabakat dengesinin çöküşüne davetiye çıkaracaktır. Kırılgan toplumsal bağlarda meydana gelebilecek böyle bir kopuş, çılgınca bir çıkar çatışmasına yol açacak ve kaosla sonuçlanacaktır. Bununla birlikte, hükûmetin işlerine bulaşmaksızın kendisini ifade edebildiği sürece tehlikeli olmaktan uzak olan çeşitlilik teşvik edilmelidir. Elbette, eğer toplumsal dünya –birisi özgür, kişisel olmayan ve işbirlikçi, diğeri ise baskıcı, kişisel ve zorlayıcı olmak üzere– iki sistemden oluşuyorsa, o zaman sadece ilkinin üstünlüğünün tiranlığın zaferini önleyebilmesi zorunlu ve kaçınılmazdır.[78]

78. Milton Friedman, *Capitalism and Freedom*, University of Chicago Press, Chicago, 1982, s. 13, 23-24, 40, 112.

Friedman'ın kitaplarında talihsizliğe ara sıra atıf yapılsa da, bize hiçbir politik seçenek bırakmayan acımasız özgürlük taleplerini bir yana bırakırsak, onunkisi gerçekten kaderci bir görüş değildir. Hem serbest piyasanın zorunluluğunu hem de beraberinde getirdiği talihsizlikleri anlamak için Friedrich Hayek'in fevkalade bir kitabına müracaat edilmelidir. *The Mirage of Social Justice*'de, cesurca ve açık bir şekilde, kusursuz bir ekonominin sebebiyet vermek durumunda kaldığı talihsizliklerin adaletsiz olarak kabul edilip edilemeyeceğini sorar. Durumun böyle olmadığından emin olsa da, konumunun zorluklarından kesinlikle kaçınmamaktadır. Bu noktada onun eşsiz olduğunu düşünüyorum.[79]

Serbest piyasa ya da Hayek'in deyimiyle, "spontane düzen"e muhtaç hâldeyiz, zira umarsız bir cehalet içindeyiz. Bu şüpheciliğin kabul ettiği genel cehalet değil, piyasa işlemleri hakkındaki bilgimizle sınırlı bir cehalettir. Bireyler ekonomik kararlarını genel olarak sonuçlarından tamamen bihaber olarak alırlar, çünkü ikincisi sayısız başka insanın davranışına bağlıdır. Sadece görünmez değil, bilinmeyen bir el tarafından da yönetiliyoruz. Ne istatistikler ne de olasılık hesaplamaları elin nasıl çalıştığını tahmin etmek için işe yarar gibi görünüyor, çünkü bizi doğrudan etkileyebiliyor, bilimsel olarak düşünemediğimiz için değil, faydasız olduğu için. Seçimimizi yaptığımızda karanlıkta kalıyoruz.

Hayek'e rağmen, toplumsal cehalet herhangi bir spesifik çıkarıma yol açmaz. Tam bir belirsizlik durumunda ne yapacağımızı bilmenin bir yolu yoktur, ancak sonucun spontane, ya da başka türden, bir düzen olması da pek olası değildir. En olası sonuç paralize olacaktır, çünkü çaresizlik içindeki cahiller hiç-

79. Friedrich A. Hayek, *Law, Legislation and Liberty*, c. 2, *The Mirage of Social Justice*, University of Chicago Press, Chicago, 1976.

bir projeye katılmaz, pek risk almaz ve hayat planı yapmazlar. Ceza hukukunu ve neyin mülkiyet olarak sayılacağını bilirler, ancak bu onların gelecekleri hakkında bir fikir sahibi olmaları için yeterli olmaz. Gerçek durumumuz olan eksik bilgiye sahip olmak tam bir cehaletten çok uzaktır, ancak spontane ve yönetilmeyen toplumsal işbirliğini ne daha fazlası ya da daha azı ne de herhangi bir öngörülebilirlik meydana getirebilir. Cehalet hiçbir zorunluluk dayatmaz; zira devinimsizlik en mantıklı seçim gibi görünse de nihayetinde bizi hiçbir yere götürmez.

Hayek'in cehalet görüşünün Platon veya Montaigne'nin görüşleri gibi felsefi bir şüphecilik olmadığını tekrarlamalıyız. Bu, son derece seçici bir görüştür. Hayek, gerçekte bizim, bilhassa da tarihimizin seyrine dair çok şey bildiğimize inanır. Bu, bütünün düzenini korumak için içerisinde bireylerin spontane ve işlevsel olarak değişikliklere uyum sağladıkları evrimsel, kültürel bir süreçtir. Kısacası neyin işlevsel olduğunu ve neyin olmadığını biliyoruz. Görünmez el, bu nedenle, sadece insanî kararların sonucu olan karmaşık toplumsal kalıplar için değil, bariz bireysel tasarımlar için de bir açıklama sunmaz.[80] Bu, bütün düzenin geleceğine dair öngörüde bulunmak için de kullanılabilir. Ve kesinlikle neyin mümkün olduğu ve neyin olmadığının katı sınırlarına işaret eder. Elin faaliyetleri, cehaletimiz dikkate alındığında, özel ayrıntılarıyla açıklanamaz, ancak bütünün farkına varabilir ve gelecekte nasıl davranacağını doğru bir şekilde öngörebiliriz, bilhassa da eğer taleplerine itaat etmezsek. İtaatsizliğin kesin cezası tiranlıktır.

Spontane düzen tam bir şans oyunudur ve bizi neyin beklediğini kişisel olarak tahmin edemeyiz. İhtiyacımız olan ve sahip

---

80. Bu açıklamalar ve işlevselci varsayımlarla ilişkilerinin mahiyetiyle ilgili ayrıntılı bir anlatım için bkz. Edna Ullmann-Maragalit, "Invisible-Hand Explanations," *Synthese* 39 (1987): s. 263-91.

olmamız gereken tek şey, yaşamı tahammül edilebilir bir şekilde öngörülebilir kılan ve oyunun kendisini sürdüren kişisel davranış ve sahipliğin açık ve genel kurallarıdır. Bu, "hukukun egemenliği" ilkesidir ve herhangi bir özel anlamı olmayıp tıpkı trafik kuralları gibi genel yönergelerden oluşmaktadır. Dolayısıyla da yasa koyucular tarafından kasıtlı olarak ortaya konulmamıştır yahut da en azından konulmaması gerekir. Pozitivistlerin, özellikle de Hans Kelsen'in, ne yazık ki kendi kendini gerçekleştiren kehaneti bizi, birleştirici evrim sürecinde ortaya çıkan kuralları tespit etmekten ziyade bunları yasalaştırmaya zorluyor. Genel kuralların amacı insanların, planlı değil ve fakat bireysel anlamda pek çok düşüncesiz eylemin tümüyle spontane yayılımından ibaret olan evrimsel değişimlere uyum sağlamasına yardımcı olmaktır.

Her ne kadar Hayek tevarüs ettikleri animist hurafelerden sıyrılamayan insanlarla ilgili çok sert sözler sarf etmiş olsa da hukuku kendi kendine örülmüş bir ağ olarak tarif etmesi, kendisinin de itiraf ettiği gibi, son derece geleneksel bir görüştür. Bu noktada, iyi bir topluma sahip olabileceğimizi düşünen Michael Oakeshott'tan pek de farklı değil ki bunun için, hükûmetin, bu görevlerini nihayete erdirmek adına gerekli davranış alışkanlıklarını elde edebilmeleri için en az üç kuşak boyunca bir topluluğa bırakılması gerekir.[81] Bunun için ne becerilere ne de genel fikirlere ihtiyaç var, sadece toplumun bildirimlerini anlamak ve bu müşterek anlayışlara göre hareket etme konusunda kalıtsal bir yetenek kâfidir. Böyle bir hükûmet dağıtacak hiçbir şeyi olmadığını bilir ve bu nedenle birincil adaletten sorumlu tutulmaz. İnsanların onurları, mevkileri ve serveti onun emrinde değildir. Sadece halkın geleneklerine sezgisel olarak mukabelede bulunur,

81. Michael Oakeshott, "Rationalism in Politics" ve "Political Education," *Rationalism in Politics and Other Essays* içinde, Basic Books, New York, 1962, s. 1-36, 111-36, ve *Of Human Conduct*, Clarendon Press, Oxford, 1975.

o da herhangi bir planı yerine getirmek veya belirli bir sonuca ulaşmak için değil de sadece bir yazarı olmayan ve basitçe *orada* imiş gibi görünen bir oyunda herkesin seçtiği rolleri yerine getirmesine izin vermek için. Senaryoyu zaman içinde geliştiği şekliyle kabul etmezsek, en bariz tezahürleri savaş ve tiranlık olan felaketlerle karşı karşıya kalırız. Bunların antik Yunan ve Roma'da ve de ortaçağ İngilteresinde de olduğundan söz edilmemiştir.

Geleneksel siyasetin serbest piyasa ekonomisine bu katılımı yeni bir hadise değildir. William Graham Sumner'ın *Folkways*'i, toplumsal âdetleri değiştirmenin imkânsızlığına dair son derece ahlaki bir izahtı ki bu da en sonunda anayasa hukukumuzda, Yüksek Mahkeme'nin ardından kimsenin üzüntü duymadığı *Plessy/Ferguson* davasına ilişkin kararında kendisine yer bulmuştur. Sumner ahlaki coşkudan yoksun olduğu için değil. O, zenginlik uğruna piyasanın erdemli olanı seçtiğini ve liyakatsiz olanları da hak ettikleri gibi alaşağı ettiğini düşünüyordu. Milyonerler gayretleri sayesinde seçilmişlerdir ve hepimiz de bundan faydalanıyoruz. Sıklıkla belirtildiği gibi onun görünmez el versiyonu, Kalvinist atalarının İnayetine çok benziyordu.[82]

Milton Friedman da, kendi çapında, ırkçılığın "kötü bir zevk" olmasına rağmen özgür bir toplumda yasayla değil de ancak toplumsal baskılarla hafifletilebileceği konusunda bizi uyarırken onu tekrarlar. Dahası, "kökleşmiş değerlerin ve inançların ... yasayla kökünden sökülebileceğini varsayacak kadar saf olmamalıyız."[83] Spontane düzen içinde toplumun "atomize edilmesi"ne itiraz eden serbest piyasa eleştirmenleri, bu gelenekselliği cesaret verici bulmuş olmalılardır. Zira kümülatif etki, oyunun kurallarının ne kadar katı olması gerektiğini dikkate alırsak, top-

82. Richard Hofstadter, *Social Darwinism*, Beacon Press, Boston, 1955, s. 50-66.
83. Milton Friedman, *Capitalism and Freedom*, s. 110-18.

lumsal seçimi âdeta elimine etmektedir. Zorunluluk alanında adaletsizlikten şikâyet etmek ise saçmadır.

Asıl mesele dağıtıcı adaletin yalnızca, Hayek'in terimini kullanırsak, bir "serap" olması değil, adaletin spontane toplumun zorunlu ve asli bir parçası olmasıdır. Bireyler müesses beklentileri hususunda hayal kırıklığına uğradıklarında adaletsizlikten mustarip olduklarını hissedebilirler, ama yanılıyorlar. Bu sadece bir talihsizliktir. Hayek, hak edenleri ödüllendirdiği gerekçesiyle serbest teşebbüsü savunan William Graham Sumner'ı sırf bu yüzden eleştirir. Hayek'e göre, piyasa bu türden hiçbir şey yapmıyor. Ahlaki açıdan sonuçları tamamen rastlantısaldır. Bu oldukça cesur bir itiraftır çünkü Amerikan kamuoyunun, Robert Lane'in ikna edici bir şekilde gösterdiği gibi, Sumner'ın adaletin dağıtıcılarına dair ahlaki inançlarını kesinkes paylaşması dolayısıyla serbest piyasayı desteklediğine ilişkin bol miktarda kanıt vardır.[84] Piyasa, doğal bir düzen olarak görülür ve firmaların da bu nedenle rekabetçi baskılara karşılık vermesi gerekir. Ancak söz konusu bireyler olduğunda, liyakat ve sıkı çalışma ödüllendirilir, tembellik ve eğitimsizlik ise cezalandırılır.

Buna karşın hükûmete derin bir şüpheyle bakılıyor. Bunun pek çok nedeni vardır ki bunlar arasında haksız vergilendirme de önemsiz değildir. Fakat kamu yararı genellikle hesaba katılmaz, hâlbuki özel alım hakları böyle değil. Kimse otoyolu satın almaz, ancak araba alabilir. Dahası konu pastayı bölüşmeye geldiğinde hükûmet her zaman ikinci sırada yer alır. Bu, bir denge durumunu yeniden dağıtır ve tahrip eder, dolayısıyla eylemleri de görünür hâle gelir ve etik incelemeye tabi tutulur. İlk dağıtımın nasıl meydana geldiğini kimse bilmiyor. Hayek'in

84. Robert E. Lane, "Market Justice, Political Justice," *American Political Science Review* 80 (1986): 383-402.

dikkat çektiği nokta işte burasıdır. Bir kamu görevlisi davranışlarından gözle görülür bir şekilde sorumlu olduğu için adaletsiz olarak adlandırılabilir, ancak piyasa hiçbir zaman adaletli ya da adaletsiz olamaz, çünkü iradesi ya da kastı yoktur. Bunun aksini düşünmek, en ilkel animizme yol vermek ve her doğal felaketin ardında uluhiyeti görmek demektir. Açıkçası Amerikan toplumu geri gidiyor. Zira, John Rawls'un adalet anlayışına katılmayabilir, ancak bunun yanı sıra Hayek'in programını da kabul etmiyor. Özgür ve üretken olsa bile adaletsiz ve gelişigüzel bir toplumda yaşamanın çok da bir meziyeti yok gibi görünüyor.

Bununla birlikte, Hayek'i çağdaş bir Trevelyan olarak düşünmek tamamen yanlış olur. O, Viktorya dönemi kamu hizmetinin ahlaki anlamda öz savunusuyla ilgilenmiyor. Yoksulluklarından dolayı fakirleri suçlamıyor, düşündüklerinden daha iyi olduklarını ve her hâlükârda onlar için yapılabilecek her şeyin zaten yapıldığını iddia etmiyor. Durumlarının sadece zorunlu değil, aynı zamanda adil olduğunu da savunmuyor. Mağduru suçlama dürtüsüne direnmesi de fazlasıyla takdire şayandır. Hatta kimi mağdurlara yardım edilmesi gerektiğini dahi öneriyor. Gerçekten çaresiz olanlar piyasanın dışına çıkarılmalı ve himaye edilmelidir, ama hükûmet tarafından değil, hiç değilse demokratik bir rejim tarafından. Zira, hayırsever çabalarını sınırlama ve ellerini piyasadan uzak tutma konusunda kamu görevlilerine güvenemezsiniz.

Hayek'in kitabını genel olarak görüşlerine katılan diğer çalışmalardan ayıran temel husus, piyasanın bizi maruz bırakmış olduğu talihsizlikler üzerinde ayrıca durmuş olmasıdır. Allayıp pulladığı bir şey yok. Piyasası ne adaletli ne de adaletsizdir; sadece kazananları ve kaybedenleri bilir. Herhangi bir iradesi, amacı, kişiliği söz konusu değildir. Hiçbir şeyden sorumlu tutulamaz. Piyasanın doğanın gayrimüşahhas bir gücü olması hasebiyle on-

dan zarar görenler, olağan beklentilerinin çoğu gerçekleşse dahi adaletsizliğe maruz kaldıklarını iddia edemezler.

Adaletsizlik duygusuna burada deprem ya da volkanik patlama durumlarından daha fazla yer yoktur. Buradaki adaletsizlik duygusu adaletsizliğin kendisinden tamamen ayrıdır ve kendi başına alakasız gibi görülmektedir. Diğer konularda bizi etkilemeyen piyasa işlemleriyle ilgili cehaletimize gerçekten mahkûm hâldeysek, o zaman bu zorunlu bir sonuçtur. Zorunluluğun yükü diğer alanlarda olduğu kadar ağır bir şekilde omuzlarımıza binmez. Doğal felaketleri hafifletmek için her türlü teknolojiye ve kamusal programlara sahibiz ve eğer kullanılmazlarsa bu durumu adaletsiz olarak değerlendiririz. Ama artık fırtınalardan dolayı Tanrı'yı suçlamadığımız doğrudur. Kaldı ki, Hayek'e göre, kişisel talihsizliklerimizden dolayı görünmez eli de suçlamamalıyız. O, yüzümüzü Tanrı'ya çevirmeyip şimdi bu tür felaketlerden bizi kamu kurumlarının korumasını ve yardım etmesini beklediğimiz için bunun olduğunu hatırlatıyor olabilir.

Belki de ekonomik zorunluluk teorisyenleri, birçok teknolojik determinist gibi, özellikle de Marksistler, kaderin elini tutmanın, çoğu kimse için olduğu kadar, tutarlılıktan uzak olduğuna inanıyorlar.[85] Bu, onları karakterize eden komplo düşüncesinin gerginliğini kesinlikle açıklıyor. Elbette komplo, tıpkı talih gibi, başarısızlığı açıklar, fakat aynı zamanda inatçı bir dünyanın sorumluluğunu da birilerine yükler. Oakeshott'a göre bunlar, Descartes'tan bu yana geleneksel alışkanlıkları yok etmek için komplo kuran rasyonalistler, teknikçiler ve kendi kendisini yetiştirmiş kimselerdir. Bununla birlikte o, kimi zaman, ahlaki idealizme uygun pratiklerin geliştirilmesini reddeden Stoacılık

85. G. A. Cohen, *Karl Marx's Theory of History: A Defense*, Oxford University Press, Oxford, 1982, özellikle s. 278-96.

ve Hıristiyanlıktan kaynaklanan daha vahim bir eksikliğin var olduğunu da fark eder. Ancak eğer biz bu ahlaki talihsizliğin mağdurları isek, o zaman aramızda hâlâ geleneği, iyi düzeni ve bunları ayakta tutan alışkanlıkları baltalamaya çalışan sosyal mühendisler vardır demek.

Hükûmet ve ara sıra tekelciler, özellikle de sendikalar, gerçek kalıcı düşmanlardır; özgürlüğümüzü ve daha fazlasını elimizden almak için komplo kurarlar. Bu aslında ironik olan Maniheist bir dünya, zira bir açıklama olarak görünmez el, başlangıçta bizi komplo konusundaki akıldışı korkulardan kurtarma anlamına geliyordu. Ancak ardı sıra psikologların yaptıkları ortak bir gözlem, çoğu insanın hiç kimsenin suçlu olmadığını kabul etmek yerine komploları tercih ettiğini gösterdi.[86] Bu, suçlama ve kınama ihtiyacımızın ispatıdır ki Hayek de bunun bir istisnası değildir.

Görünmez elin gerçek mesajı basittir. Pek çok kişisel talihsizliğe neden olsa da hiçbir adaletsizliğe yol vermez. Adaletsizlik duygumuz yersizdir ve talihsizlik ile adaletsizlik arasındaki çizgi açık ve keskindir. Yine de bunun, kendi başına daha yüksek medeniyet seviyelerine yükselen ve tarihsel gereksinimlerine uyum sağlamamızı gerektiren rasyonel bir dünya olduğu varsayılmaktadır.

Bana kalırsa bu son derece zayıf bir argümandır, çünkü acıyı dindirebildiğimizde, nedeni ne olursa olsun, yanında durup da hiçbir şey yapmamak pasif olarak adaletsiz olmaktır. Felaket karşısında gerekçesiz bir pasiflik olup olmadığına karar vermemizi sağlayan şey zararın kaynağı değil, onu önleme ve maliyetini düşürme olasılığıdır. Kaldı ki adaletsizlik duygusu hiç de yersiz değildir. Her zaman öncelikli olarak mağdurların sesine kulak

86. David Brion Davis, *The Fear of Conspiracy*, Cornell University Press, Ithaca, N.Y., 1971, s. xiv.

verilmelidir, yalnızca resmen tanınmış toplumsal beklentilerin reddedilip reddedilmediğini tespit etmek için değil, aynı zamanda duruma ilişkin değerlendirmelerini dikkate almak için de. Toplumca kabul görmüş taleplerin sıralamasında değişiklik yapılması gerekiyor mu? Kurallar, kendisine sorulduğunda mağdurun kabul edebileceği şekilde mi? Mağdurun çektiği acı bir kaza ya da talihsizlikten kaynaklanıyor ve fakat kamu görevlileri tarafından telafi edilebiliyorsa, bu durumda yardımcı olmak adına hiçbir şey yapılmamış olması adaletsizliktir. Meşru bir beklenti göz ardı edilmiştir, dolayısıyla adaletsizlik duygusu kendini göstermeli ve bizler de onu protesto etmeliyiz. Bir demokrasi vatandaşlarından beklenen şey en azından bu olmalıdır.

Adaletsizliğe daha yakından baktığımızda şu soruya cevap vermemiz daha kolay olmayacaktır: Bu bir talihsizlik mi yoksa adaletsizlik mi? Herhangi bir verili durumda, ancak şikâyetleri kurallara aykırı olarak eşleştirip hızlı bir sonuca varmamızdan daha az pasif biçimde adaletsiz olabiliriz. Mağdurun taleplerini önerdiğim şekillerde araştırmak yalnızca bize yol gösterebilecek bir deneme sınavıdır. Yine de hem demokrasinin en iyi uyarılarıyla uyumludur hem de adaletsizliğe iltimas geçen bir rahatlığa karşı tek alternatifimizdir.

Elbette günün birinde o kadar rasyonel bir hâle gelebiliriz ki bu soruları sormayı bırakır, sorumluluk meselesini unutur, herhangi bir yönetime ihtiyaç duymayız ve yalnızca felaket, kaza ve adaletsizliklerin maliyetini kayıtsız bir şekilde karşılarız. Ama önce gelişigüzel bir dünyada yaşamayı öğrenmeli ve aynı zamanda da bir adaletsizlik duygusundan yoksun olmalıyız. Bu, ne cazip ne de mantıklı bir olasılıktır. O zamana kadar, en azından Voltaire'in şu haykırışına eşlik edebiliriz:

Kalkışmasın teskin etmeye böyle sefaleti
Sabit mi sabit yasaların o durgun zarureti.

3
ADALETSİZLİK DUYGUSU

Felaket mağdurları talihsizliklerine teslim olmayı reddedip öfkeyle haykırdıklarında, adaletsizlik duygusunun sesini duyarız. Voltaire onların şairidir. Peki ya adaletsizlik duygusu nedir? Birincisi ve en önemlisi, vaat edilen faydalardan mahrum kaldığımızda ve hakkımız olduğuna inandığımız şeyi alamadığımızda hissettiğimiz özel öfke türüdür. Ötekiler, içimizde yarattıkları beklentileri altüst ettiğinde tecrübe ettiğimiz şey ihanettir. Ve bu her zaman bizimle beraberdi. Edebî tarihimizin şafağında Eyüp, Yunus ve Hesiodos'un nidalarında adaletsizlik duygusunu işitiyoruz ve bu sesler kulağa hâlâ yüksek ve doğru geliyor. Edebiyatımız onsuz ne hâlde olurdu? Adaletsizlik duygusu olmasaydı Dickens acaba ne hakkında yazacaktı? Nitekim o bize, Voltaire'den daha az olmamak kaydıyla, sadece kendi namımıza değil, aynı zamanda adaletsizliğin onur kırıcılığı diğer insanlarca da vurgulu biçimde tecrübe edildiğinde harekete geçebileceğimizi hatırlatır. Adaletsizlik duygusu fazlasıyla politiktir. Adaletsizliği talihsizlikten nasıl ayırt edeceğimizi ve gerçek mağdurların kimler olduğunu bilmenin tüm zorluklarına rağmen, onları tanıdığımızda ne hissettiğimizi çok iyi biliriz. Adaletsizlik duygusu kendisini gösterdiğinde, onu kabul etmeyi reddetsek bile belirginliğinden hiçbir şey kaybetmeyecektir.

Şimdi, adaletsizlik duygusu gözden tamamen kaybolmamışsa da politik düşünce ve eylemde her zaman önemli bir rol oynamış değildir. Sonuçta bu kaybedenlere özgü bir şeydir. Politik tehlikeleri her zaman biliniyordu, zira, dünün kimsesizi pekâlâ yarının devrimci intikamcısı olabilir. Bu nedenle Aristoteles, algılanan adaletsizliğin devrimleri tetiklediğini belirtmiştir, ancak konuya ilgisi sadece ideolojik ifadesiyle sınırlıydı. Onun halefleri de, birincil ve ikincil adalet kurallarını sıkça ihlal eden tiranların adaletsiz davranışlarını fark etmeye yeterince hazırlardı. Bunlar, iblislerin, kendileri adına adalete saldıran kimseler olarak resmedildiği prenslerdi. Çoğu durumda, tebaalara böyle bir hükümdara itaat etmek zorunda olmadıkları nasihat edilmiştir. Onların kişisel adaletsizlik duyguları ne var ki yalnızca monarşik ve aristokratik yönetimleri konu edinen teorilerde hiçbir rol oynamamıştır. Bununla birlikte, modern demokratik teoride bireysel vatandaşların haksızlık duygusu, hem psikolojik hem de politik bir kaygı olarak sahnenin tam merkezinde yer almaktadır.

Demokratik düşüncede adaletsizlik duygusu, ahlaki yapımızın ayrılmaz bir parçası ve mazur görülemez toplumsal mahrumiyete karşılık gelen bir tepki olarak görülür. Aynı zamanda adaletsizlikle ilgili bizatihi öznel ve kişisel tepkilerin yol açtığı kafa karışıklıkları da demokratik düşüncede daha belirgin bir şekilde öne çıkmaktadır. Bunlar politik anlamda ne zaman gerekçelendirilebilir? İsteklerine nasıl karşılık verilmeli? Muhtemelen adaletsizlik duygusunu hiçbir şey, olağan anlamıyla esasında adalete ters bir şey olan intikam kadar dindiremez. Dahası, adaletsizliği belirli ve bireysel durumlarda tecrübe etme eğiliminde olsak da, adalet, amaçları bakımından genel ve toplumsal olmak

zorundadır. Bu, demokratların olumlu karşılaması gereken adaletsizlik duygusunu basitçe yok saymaz ve ortadan kaldırmaz.

Dünyamızın telafi edilemez bir eşitsizlikler dünyası olduğunu kabul edersek, o zaman adaletsizlik duygusunun ve kaynaklarının asla ortadan kaldırılamayacağını da biliriz. Eşitliğin genel olarak değerli görüldüğü toplumlarda bile avantajlı ve dezavantajlı, güçlü ve zayıf kimselerin bulunması kaçınılmazdır ve bu eşitsizlikler de umudun ihanete uğradığı ve adaletsizlik duygusunun yeşerdiği bir alanı var etmektedir. Ancak her ne kadar eşitsizlik kaçınılmaz görünse de anayasal demokrasinin adaletsizlik duygusuna karşı mevcut en iyi politik yanıtı sağladığını savunacağım. Elbette bu adaletsizliği ortadan kaldırmaz. Nitekim en iyi politik sistemlerin bile haksızlıklara sebebiyet vermesi kaçınılmazdır. Demokrasi ise aynı durumda diğer rejimlerin çoğu baskıya başvururken, en azından haksızlığa uğramış kimselerin sesini bastırmaz ve yaşanan adaletsizlik hissini ifade etmeyi değişim için bir yetki olarak kabul eder.

Yeniden entelektüel tarihten bazı örneklerle başlayalım. Temel bir tecrübe olarak adaletsizlik duygusu, klasik etikte görece küçük bir rol oynar. Politik çatışmadaki konumu dışında Aristoteles bu konuyu pek de uzatmamıştır. Onun kişisel etik açıklamasında bunun, özellikle de modern demokratik düşünceyle karşılaştırıldığında, yalnızca minimal bir önemi vardır. Rousseau ya da Tom Paine'in politik psikolojisinde, evrensel adaletsizlik duygusunun demokratik tasavvuruyla uzaktan dahi karşılaştırılabilecek herhangi bir şey yoktur. Aristoteles'e göre, mevzubahis adaletsizlik zengin ve yoksul arasındaki mücadeleyi körüklüyor, ancak bunun nedeni, onların birincil adalet üzerinden ideolojik bir çatışmaya girmiş olmalarıdır. Ayrıca o, hak edilmemiş iyi talih ya da haksız talihsizlik karşısında hissettiğimiz haklı kızgınlıktan da söz eder, ancak bu yalnızca ahlaki bir mizacın işaretidir ki bu

da iki ifrat olan haset ve kin arasında bulunur. İlki hak edilmiş olsun ya da olmasın başkalarının refahından kaynaklanırken, ikincisi başkalarının ıstıraplarından haz duyar. Kaldı ki bu, ağırbaşlı ve saygın bir kızgınlığın aksine cazip bir haslet de sayılmaz.[87] Bununla birlikte, ikincisi bir adaletsizlik duygusu değildir. İntikam zevkini bekleyen öfkenin aksine, fazlasıyla bilişsel ve duyarsızdır. İntikam ise ne var ki yalnızca özgür ve soylulara açıktır.

Aristoteles'in *Politika*'sında, yalnızca tahkir edilmiş onur bir adaletsizlik duygusuna yaklaşır. Kimi cinsel hakaretlerden mustarip soylu gençler, kendilerinin ve ailelerinin onuruna saldıran tiranı öldürürler. Tahkir edilmiş onur ise tamamen aristokratik bir eğilimdir ve Aristoteles de bunu böyle takdir eder.[88] Bunun evrensel hiçbir yanı yok. Soylular bir kastın üyeleri olarak onursuzdurlar, ancak demokratik bir adaletsizlik duygusu, bir kimsenin bir insan olarak haysiyetinden mahrum bırakıldığında kendisini gösterir. Aristokratik ve demokratik ethos arasında büyük bir fark vardır.[89] Bir kimse, hiçbir aristokratın bir adaletsizlik duygusunu bütünlüğü içerisinde tanıyamayacağını iddia edebilir. Tahkir edilmiş onurun tek isteği tatmin iken demokratik adaletsizlik duygusu bundan çok daha fazlasını ister, bir kimsenin asgari insanlık haysiyetini inkâr etmenin yanlış ve adaletsiz olduğunun kamuoyunda kabul edilmesi için haykırır. Bu nedenle demokrasi, ilkece adaletsizlik duygusuna saygı duymalı ve ona kayda değer bir alan sağlamalıdır. "Eşit yaratılmış" olmamız hasebiyle, tüm şikâyetlerimiz önemli görülmeli ve dikkate alınmadıklarında da bunu aleni bir şekilde protesto edebilmeliyiz.

87. Aristotle, *Nicomachean Ethics*, 2. kitap, 1108b; ve *Rhetoric*, 2. kitap, 1386b-87b.

88. Aristotle, *Politics*, çev. Carnes Lord, University of Chicago Press, Chicago, 1984, 5. kitap, 1311a-b.

89. Peter Berger, "On the Obsolescence of the Concept of Honor," *European Journal of Sociology* 9 (1970): s. 339-47.

Adaletsizlik duygusunun manevi ve politik anlamını tam olarak takdir edebilmek adına yapılacak en doğru şey, demokratik politik teoriye ve onun en büyük temsilcisi Rousseau'ya dönmektir. Zira o, dahi bir adaletsizlik koleksiyoncusu olduğu kadar eşitlikçi düşünürlerin de en deriniydi. Eserleri, her türden insan adaletsizliğinin hakiki bir müzesidir. Nitekim, *İtiraflar*, garazın dahi harika bir sanat eserine yol açabileceğini kanıtlıyor. Onun anlayışına göre adaletsizlik duygusu, evrensel bir insani temayül, ortadan kaldırılamaz bir toplumsal duygu ve politik anlamda önemli bir fenomendi. Ve birbirimize yaptıklarımız sayesinde her zaman bizimle beraberdir. Belki de Rousseau ile birlikte, eğer adaletsizlik duygusuna ruhsal ekonomimizde belirgin ve yalnızca kendini önemsemeyen bir yer verilirse, tüm duyarlı varlıkların en azından fiziksel ıstıraplarına karşı merhamet duyabileceğimiz farz edilebilir. Her hâlükârda hem kendinin hem de başkasının adaletsiz küçümsemelerinin acısını hissetme şeklindeki bu yetenek olmaksızın bir adaletsizlik duygusu, kendi başına modern demokratik politik duyarlılığın nüvesini oluşturamazdı.

Rousseau'nun çalışmaları olağan adalet modelini hakir görmez. Herhangi bir toplum, tanımı gereği, doğruyu yanlıştan ve en iyiyi en kötüden ayıran bir kurallar sistemidir. Bazı kimseler övülmeli ve bazıları da yerilmelidir.[90] Bununla birlikte, herhangi bir toplumsal eşitsizlik, ahlaki yargılara dayansa bile, içimizde duygusal değişiklikler yaratır ve bu da nihayetinde bizi adaletsizliğin hem sanıkları hem de mağdurları haline getirmektedir. Bu anlamda, adaletsizlik duygusunun başladığı yer, adaletin kendisidir. Çünkü birbirimizi yargıladığımızda, hemen aramızda bir

90. Bundan sonraki notlar, aksi belirtilmedikçe, şu esere dayanmaktadır: "Discours sur l'origine et les fondemens de l'inégalité parmis les hommes," *Oeuvres Complètes de Jean-Jacques Rousseau*, c. 3, Pléiade, Paris, 1964, s. 111-223, özellikle 19. not.

itibar eşitsizliği tesis ederiz ki bu ayrım da başkalarına bağımlılık ve baskıyı gerektiren kapıyı aralar. Nihayetinde kendi yarattığımız değerler hiyerarşisinde batar veya çıkarız. Karşılaştırmalar ve herhangi bir ölçüm standardı, eşitsizlik ve bununla birlikte bireyin kendi kendini ayırması ve insanlar arasında adaletsizlik anlamına gelir. İkincisinin etkisi o kadar geniş ve yoğundur ki asıl zararın ortadan kaldırılması değil de ancak geçici bir çare umulabilir.

Tarihsel olarak bilinen her toplumda zenginler, fakirler üzerinde onların bahtsız rızasıyla tahakküm kurmuşlardır, çünkü onlar huzurları bozulmasın için kaderlerini kabullenmişlerdir. Olağan adalet modelini ya da sizinkini ve benimkini tanımanın gerçek anlamı işte budur. Dahası, kökleri her birimizin içindedir. İnsanlara uymaları için bir kural verilirse bilinçli olarak adaletsiz olmak için hile yapmayı ve yalan söylemeyi anında öğrenirler. "Sözleşme ve görevler, aldatma ve yalanları doğurur."[91] Tamamen eşitsiz bir toplumda kurallar, yoksunlar ve onları sömürenler arasında yasadışı davranışları teşvik etmekten başka bir şey yapmaz. Birinciler çaresizlik içinde çırpınırken, ikincilerin yaptıkları yanlarına kâr kalır. Yasa, her birine ayrı yüzünü göstermektedir.

Böylece olağan adalet modeli, kendi coşkulu hayatını yaşayan ve ne kadar dürüst olursa olsun hiçbir adalet sisteminin ortadan kaldırmayı bekleyemeyeceği adaletsizliğin gerçek memba ve kaynağı olan eşitsizliğin ifadesi olarak ortaya çıkmaktadır. Muhafazakâr görüş ise kendi kendisini anlamaktan acizdir. Çünkü eşitlik ethosunu içselleştirerek onu doğru ve adaletli olarak kabul ettiğimiz sürece, insanlar olarak beklentilerimiz karşılanmadığında, taleplerimiz göz ardı edildiğinde, haysiyet duygumuz ve

91. Jean-Jacques Rousseau, *Emile*, çev. Allan Bloom, Basic Books, New York, 1979, s. 101.

bütün duyarlılığımız hakarete maruz kaldığında ve hakir görülüp dışlandığımızda kendimizi yoksun bırakılmış, aşağılanmış ve rencide edilmiş hissetmemizi sağlayan doğal yeteneğimizi kaybetmiyoruz. Ve beklentilerimizin çoğu kültüre değil doğaya dayanıyor. Adaletsizlik duygumuz o kadar derin ki,her geçen gün hayatımızı daha da ağırlaştırıyor. Çoğumuz bu konuda hiçbir şey yapmayız ve süklüm püklüm kurallara uyarız, ancak bunun bizi ya da durumumuzu iyileştirdiği söylenemez. Adaletsizlik duygumuz uyuşuk olabilir ama tamamen yok olamaz. Adaletsiz muamele görmenin ne anlama geldiğine dair hiçbir fikrin olmaması, ahlaki bilgiye ve ahlaki hayata sahip olunmadığı anlamına gelir.

Rousseau, ağlamasını durdurmak için kendisine vuran dadısına öfkelenmiş bir bebeğin kalbi yerinden çıkacakmışçasına çığlık çığlığa bağırmasını gözlemlediğinde, adaletsizlik duygusunun doğal olduğuna ikna olmuştu. Eğer kasıtlı bir saldırı bir bebeği umutsuzluğa sürükleyebiliyorsa, o zaman adalet ve adaletsizlik hisleri insanın kalbinde kesinlikle doğuştan olmalıydı.[92] Onun eğitim teorisinin bu varsayım üzerine inşa edilmesi gerekiyordu. Hayali öğrencisi olan Emile'den, bahçıvanın daha önceden bazı meyve ağaçları dikmiş olduğu bir alana biraz tohum ekmesi istenir. Bahçıvan, çocuğun fidanlarını kökünden söktüğünde çocuk basitçe öfkelenir. "İlgisinin tatlı meyvesi" sebepsizce yok edilmiş ve küçük göğsünde adaletsizlik duygusu bir kere alevlenmişti. Aynı zamanda fidanların kendi mülkü olduğu iddiasının onları yetiştirmek için harcadığı emekle meşrulaştırıldığını ve bu şekilde elde edilen mal varlığından insanları mahrum etmenin adaletsizlik olduğunu da öğrenmişti. Ne yazık ki bahçıvanın iddiası Emile'in iddiasından daha güçlüydü, çünkü oraya ilk gelen oydu. Sonunda ikisi bir araya gelir ve araziyi ara-

92. Aynı eser, s. 65-66.

larında paylaşmayı ve birbirlerinin işlerine saygı duymayı kabul ederler.[93] Bununla beraber adaletsizliği ilk kez tecrübe eden Emile, toplum ve kurallarının içine dâhil olmuştu ve artık masum bir genç hayvan değil, akıllı ve ahlaki bir varlıktı. Kötülükler dünyası kapılarını artık ona da açmıştı. Adaletsizlik duygusunun önceliği ve evrenselliği, ancak böylesine etkili bir şekilde tasvir edilebilirdi. Sonunda Emile'in eğitimi onu kişisel adaletsizliğin ötesine taşıyacak ve nihai anlamda her şeyin kendisine bağlı olduğu bir politika anlayışına götürecektir.

Rousseau, adaletsizlik duygusunun yalnızca kişisel zarara verilen bir tepkiye dayanmasının mümkün olmadığını, aynı şekilde toplumsal eğitim yoluyla diğer insanların zarara uğramalarına karşı empatik bir tepkiye dönüşebileceğini de düşünüyordu. Emile'in bahçıvanın iddiasını kabul etmesinin doğal bir yanı yoktur. Bu şekilde davranmayı öğrenmesi gerekiyordu, fakat daha başta adaletsizlikle ilgili birincil tecrübeye sahip olmasaydı başkalarının da hakları olduğunu kabullenemezdi. Rousseau, ilk başta çocuklara haklarını öğretmenin önemli olduğunu düşünüyordu, zira ancak bu şekilde, yani haklarımızın doğal zemini olan adaletsizlik duygusunun yarattığı acıları başkalarının da hissettiğini anlamaya hazır olduklarında tam anlamıyla sorumluluklarını kavrayabilirlerdi. O, pek çok okurunu adaletsizlik duygusunun insanlığımızın tek evrensel işareti ve ahlakımızın tek doğal nüvesi olduğuna kesinlikle ikna etmeyi başarmıştı. Bu bizim en temel haysiyet iddiamızdır.

Bu nedenle Rousseau'nun muazzam etkisi göz önüne alındığında, 18. yüzyıldan beri adaletsizlik duygusu ve bununla ilişkili duygulanımların, hüsran, öfke ve korkunun her türden psikolog için büyük bir endişe kaynağı olması şaşırtıcı

93. Aynı eser, s. 97-101.

değildir. Onların bulguları sayesinde, pek çok hayvan arasında yaralanmaya bir tepki olarak eylemin hemen ardından karşılık verilmesinin bilinmesinin yanı sıra tasarlanmış bir intikamın söz konusu olmadığı ortaya çıkmaktadır. Dahası, korku ve öfke, hayvanların bizim kadar yoğun bir şekilde hissedebildiği, bilinen fizyolojik reaksiyonlarla ilişkilidir.[94] Adaletsizlik duygusunu, hayvanların genellikle aldıkları bir şeyden mahrum bırakıldıklarında hissettikleri salt hüsrandan ayıran şey nedir? En iyi öneri, cari standartlar altında, ne kadar belirsiz olursa olsun, mukayeseler yapmak ve bir fikir oluşturmak suretiyle erken yaşlardan itibaren başkalarının tecrübelerinden neyi beklememiz gerektiğini öğrenmektir.[95] Her şeyden önce, toplumsal anlamda geçerli kılınmış beklentiler, basit fanteziler ve temelsiz umutlar arasındaki farklılığı kavrarız.

Dahası, bizimle hayvan dostlarımız arasındaki farkı görmemizde İngilizcenin bize bazı yardımları dokunabilir. Sonuncular, bizden daha az olmamak kaydıyla, bir şeyin yapılmasını bekler, zira, tıpkı sonucun nedeni takip etmesi gibi bu da hep böyle olagelmiştir; öte yandan eğer bu zevk aldığımız bir şeyse, gerçekleşmemesi durumunda gerek onlar gerekse de biz büyük bir hayal kırıklığı yaşar ve hüsrana uğrarız. Bununla birlikte insanların da birbirlerinden beklentileri vardır ve bunlar bizim rolümüze ve karşılıklı ilişkilerimizin toplumsal karakterine bağlıdır. Kamu görevlilerin*den* adalet, dostlarımız*dan* sadakat ve parasını ödediğimiz kimseler*den* mal ve hizmet teminini bek-

---

94. N. Bischof, "On the Phylogeny of Human Morality," *Morality as a Biological Phenomenon* içinde, ed. Gunther S. Stent, University of California Press, Berkeley, 1978, s. 61-62; Melvin Konner, *The Tangled Wing*, Harper & Row, New York, 1982, s. 208-35; ve Carol Tavris, *Anger*, Simon and Schuster, New York, 1982, s. 31-36, 46-65.

95. Peter Blau, *Exchange and Power in Social Life*, John Wiley and Sons, New York, 1964, s. 143-67, 227-33.

leriz. Bu beklentiler karşılanmadığında sadece üzülmeyiz, aynı zamanda kendimizi ihanete uğramış hissederiz. İstatistikler bize bunun olmasının muhtemel olduğunu söyleyebilir, ancak bu da kendimizi daha iyi hissetmemizi sağlamaz. Siyah bir Amerikalı, bazı kamu kurumlarının kendisini adil bir şekilde yargılamayacağını bekleyebilir, ancak bir vatandaş olarak kamu görevlilerimizden beklenenin bu olmadığını bilir ve şikâyetleri göz ardı edildiğinde kesinlikle adaletsizlik duygusuna kapılır ve bunu dile getirir.[96] Ancak bu iki tür beklenti arasında bir bağ vardır. Öngörülemeyen, ani adaletsizlikler; birisinin, bir grubun üyesi olarak hoş görmeyi öğrendiğinden çok daha fazla öfkelenmesine neden olur. Bu adaletsizlikler, teslimiyetin yarattığı duygusal savunmayı ortadan kaldırır ve üzüntünün kendi sınırlarının dışına çıkmasına imkân tanır.[97]

Kişisel adaletsizlik duygusunun tam anlamıyla devreye girmesi için, hayal kırıklığının sadece nahoş bir sürpriz değil, aynı zamanda kasıtlı ya da önlenebilir bir zarar olduğuna inanmak için de bazı nedenler olmalıdır. Birisinin en azından sadece talihsiz olmadığından şüphelenmesi gerekir. Ve bu sezgi toplumsal saygıyı hak etmektedir. Bir beklentinin otoriter olarak

---

96. Bu önemli noktayı Samuel Scheffler ve Bernard Williams'a borçluyum.

97. William Damon, "The Development of Justice and Self-Interest During Childhood," *The Justice Motive in Social Behavior* içinde, ed. Melvin J. Lerner ve Sally C. Lerner, Plenum Press New York, 1981, s. 57-72; Faye Crosby ve A. Miren Gonzalez-Intal, "Relative Deprivation and Equity Theories," *The Sense of Injustice*, ed. Robert Folger, Plenum Press, New York, 1984, s. 141-66; Jerald Greenberg, "On the Apocryphal Nature of Inequity Distress," aynı eser, s. 167-86; Joanne Martin ve Alan Murray, "Catalysts for Collective Violence," aynı eser, s. 95-139, ve "Distributive Injustice and Unfair Exchanges," *Equity Theories: Psychological and Sociological Perspectives* içinde, ed. David M. Messick ve Karen S. Cook, Praeger, New York, 1983, s. 169-205; ve Robert Folger, "'A Referent Cognitions Theory of Relative Deprivation," *Relative Deprivation and Social Comparisons* içinde, ed. James M. Olson vd., s. 34-53.

meşru olup olmadığı ve politik olarak tanınıp tanınmadığını kimin belirlediği ya da sadece hatalı veya tümüyle alışılmadık bir şikâyetçiye öznel olarak öyle görünüp görünmediği sorusuna verilecek herhangi bir kesin cevap olmadığından, hissedilen adaletsizlikle ilgili iddiaları dikkatlice dinlemeden makul bir tahminde bulunmak imkânsızdır. Eğer birisi Rousseau'nun yaptığı gibi adaletsizlik duygusunun doğuştan geldiğini ve doğal olarak kesin olduğunu kabul ederse, o zaman en azından ilk aşamada, toplumun resmi görevlileri, zarar vermekle suçlananlar ya da yan çizen vatandaşlardan ziyade doğrudan mağdurun sesine itibar etmelidir. Aramızdaki her türden iktidarın kaçınılmaz eşitsizliği göz önüne alındığında bu, gerekli bir demokratik tepkidir. İddia eldeki kanıtlarla uyumsuz olabilir ve reddedilebilir, ancak her hâlükârda mağdur olduğu düşünülen kişinin sesine kulak verilmesi gerekir. Onunkisi ayrıcalıklı bir sestir, zira ıstıraba yol açan durumun adaletsizlik mi yoksa talihsizlik mi olduğuna karar vermeyi mümkün kılan tek şey bu sestir.

Demokratik teori tüm insanlara aynı adaletsizlik duygusunu atfetmek durumunda değildir. Savunulması gereken tek şey, hakarete maruz kaldıklarında sıradan insanların bunu ayırt edebileceğidir. Nitekim, makul ölçüde elverişli demokratik bir politik ortamda kişisel haysiyet duyguları gelişecek ve özellikle hükûmet görevlilerinin kronik küstahlığına karşı kendilerini savunma cesaretini bulacaklardır. İdeal olan, vatandaşların sadece zararlara karşı değil, aynı zamanda "kendi menfaatleri" için itilip kakılmaya karşı da korunmalarıdır. Kaldı ki onların açık rızası ve farkındalığı olmaksızın meşru beklentilerinin karşılandığını ve sessizliklerinin teslim olmuş bir kabulden başka bir şey ifade ettiğini varsaymak için hiçbir nedenimiz yok.

Bununla beraber, demokratik tutum ve kurumların adaletsizlik duygusuna yeterli bir cevap oluşturduğunu hayal etmek çocukça olurdu. Gerçekten akıl kârı değil. Onay prosedürleri yapabileceğimizin en iyisi olabilir, ancak adaletsizliğin hükümdarlığıyla baş edemezler. Toplumsal koşulların içimizde ve aramızda yarattığı hoşnutsuzluk ve farklılıkları hiçbir politik sistem gideremez. Hiç kimse çatışmayı ve sahtekarlığı ortadan kaldıramaz ve ceza hukukunun tahditlerinin, apaçık pratik yetersizliklerine ilaveten bir de psikolojik sınırlamaları söz konusudur. En önemlisi adaletsizliğe karşı verilen spontane tepki, yasal prosedürler için değil de intikam için bir çağrıdır. Adaletsizlik duygusu sadece içten içe yanmamıza neden olmaz, aynı zamanda kendisini kanıksamamızı da sağlar, zira daha rasyonel olmamız için hiçbir şey yapmaz. Bu farkındalık, adaletsizlik duygusunun ancak 18. yüzyılda evrensel bir ilgiye mazhar olmasıyla ortaya çıkmıştır.

Bu noktayı açıklamak için, Rousseau'nun 18. yüzyıl öğrencilerinden birisi olan Dr. Itard'ın çalışmasına göz atabiliriz. İlgili resmî kuruma bildirdiğine göre, ormanda bulunan vahşi bir çocuğa sadece konuşmayı değil, aynı zamanda ahlaki davranmayı da öğretmeye çalışmıştı. Ancak Victor'un davranışını değiştirip değiştirmediğinden ya da ahlaki duygusunu uyandırıp uyandırmadığından pek emin değildi. Onu test etmek için, Victor'u her zamanki cezası olan dolaba kilitler, ama bu sefer çocuk huysuzluk yapmaz. Ne var ki öfkelenmiş çocuk serbest bırakıldığında Itard'ın elini ısırır. Doktor çok mutlu olur çünkü bu intikam eylemi ona Victor'un gerçekten de "hem adaletsizlik hem de adalet duygusuna" sahip olduğunu ve dolayısıyla da tam anlamıyla bir insan olduğunu kanıt-

lar.[98] Bu, diye kaydeder doktor, tamamen meşru bir intikam eylemiydi. Itard, bu duyguyu kışkırtmakla vahşiliği ahlaki bir varlık düzeyine yükselttiğini hissetmişti. Victor şimdi toplumsal insanın en belirleyici özelliği ve en asil vasfına sahipti, çünkü bu iki duygu toplumsal düzenin ebedî temeli idi. Ateşli bir çevreci olarak (Rousseau'dan daha çok) Itard için önemli olan nokta, her şey gibi adaletin de öğrenilebilir bir şey olmasıydı. Ancak her ikisi de çocuk ya da aptal olsak dahi haklarımızı bildiğimize ve vahşi çocuğun yaptığı gibi ilkel intikam eylemlerine başvurduğumuzda bir adaletsizlik duygusunu dışa vurduğumuza inanıyorlardı.

Victor'un davranışının bir adaletsizlik duygusunun yeterli kanıtı olduğunu herkes kabul etmez. John Stuart Mill intikamı, adaletin üstün yararını tanıyan ve kendisi gibi başkalarında da adaletsizliğin tarafsız bir şekilde uyandırdığı tam bir toplumsal bilincin yalnızca bir parçası olarak kabul edebilirdi. Adaletsizlik duygusu, ancak tam anlamıyla gelişmiş entelektüel ve ahlaki açıdan olgun bir adalet anlayışının parçası olması hasebiyle toplumsal bir zorunluluk olarak sayılabilir. Duygu kendi başına herhangi bir anlam ifade etmiyordu. Kaldı ki Mill, eğitimsiz çoğunluğu küçümsemesinden de açıkça görülebileceği üzere, özellikle demokratik bir düşünür değildi. Ona göre, çoğu insana hayvan reflekslerinden başkaca bildirimleri konusunda güvenilemezdi ve daha yetkin bir azınlık tarafından takdir edilinceye dek bunların pek bir önemi yoktu.[99] Bununla birlikte, Rousseau

98. J. G. M. Itard, *Rapport Fait à son Excellence le Ministre de l'Intérieur sur les Nouveaux Développemens et l'Etat Actuel du Sauvage de l'Auveyron*, Paris, 1807, s. 81-82, *De l'Education d'un Homme Sauvage*, Paris, 1801, s. 81-82, 96-97.

99. John Stuart Mill, *Utilitarianism*, J. M. Dent, London, 1944, s. 38-49. Mill'in demokrasiye karşı lakayt tavrı en çok *Temsilî Hükûmet*'te, özellikle de yerel yönetimlerle ilgili bölümlerde görülmektedir. Faydacılığın doğası gereği ataerkil olduğu da samimiyetle iddia edilebilir.

ve Itard için, hak etmediği bir zarara maruz kaldığını hisseden ve buna mantıklı bir şekilde tepki verebilen bir kimse, adaletsizliği anlama yeteneğini sergilemiş olur. Ahlaki olgunluk için başka da bir şeye gerek yoktur.

Aslında Rousseau, basitçe adaletsizliğin bilincinde olmanın kişinin ahlaki bir varlık olduğunu kanıtladığına inanıyordu. Itard'dan daha radikal olarak, intikam alma dürtüsünü zorunlu bir ahlaki haslet olarak görmemişti. Doğduğumuz andan itibaren sahip olduğumuza kesinkes inandığı salt adaletsizlik duygusu yeterliydi. Kişisel tecrübe, Rousseau'ya, adaletsizce cezalandırılan çocuğun bunun mukabilinde hiçbir şey söyleyemeyeceğini ya da yapamayacağını öğretmişti. Hatta o, tıpkı kendisinin de sahip olduğu gibi, zapt edilmeye karşı bir düşkünlük bile geliştirebilirdi. Böyle bir çocuk ahlaki bilincini kaybetmediği gibi şiddetli bir yenilgi ve öfke duygusu da geçip gitmezdi.[100] Aile içi taciz ve şiddet mağdurları hakkında son zamanlarda öğrendiğimiz her şey, Rousseau'nun gözlemlerini tasdik eder. Şimdi biz, tıpkı Rousseau gibi, bunun da nihayetinde politik bir mesele olduğunu biliyoruz. O, bu nedenle kişisel intikama, eğitim ve demokratik reforma nazaran daha az ilgi duyuyordu. Nitekim Emile'in, Victor'un yaptığını yapmasına, intikamını kendi dişleriyle almasına izin verilmez. Ona, diğer insanlardan tamamen bağımsız olduğu ve bu nedenle eşitsizliğin ve potansiyel ya da fiilî adaletsizliğin alanı dışında olduğu öğretilir. Eğer bir vatandaş olabilseydi pasif olarak adaletsiz olmaz, ama özel ve kamusal gücün kötüye kullanılmasını önlemek için elinden geleni yapardı.

Victor'un hikâyesi, bu arada, Emile'in hikâyesine göre akla daha yatkındır. İntikam, insan ruhunun doyumsuz bir dürtüsüdür. Victor'un ısırığı, örtük bir vaat ya da en azından Itard'ın

100. *Oeuvres Complètes*. c. 1, *Les Confessions*. Pléiade, Paris, 1959, s. 18-20.

beslediği beklentiye karşı doğal bir cevaptı. Çoğu intikam eylemi gibi bu da bir hâkime itiraz etmenin imkânsız olduğu bir anda, müşterek ve kabul görmüş normları ihlal eden kasıtlı bir saldırıya karşı kişisel bir tepkiydi. *Hür intikam* ya kamu kurumlarının ulaşılabilir olmaması ya da sözgelimi kişisel bir vaadin çiğnenmesi gibi yasadışı hiçbir şeyin söz konusu olmaması nedeniyle gerçekleşebilir. Bazen ilgili kurumlar, en azından geçici olarak, tıpkı Vahşi Batı'da olduğu gibi görevini icra etmeyebilir. Bu koşullarda herkes kendi kendine yardım edemez; bunu yapabilenlerse başka hiçbir şeyin bunun kadar tatmin edici olmadığına inanırlar. Bacon, tam da gerçek bir tutku olduğu için intikamı "vahşi adalet" olarak adlandırmıştı.[101] Herhangi bir politik sistemde ortadan kaldırılamaz, bu yüzden demokratik teori de onu görmezden gelemez.

Bireysel, pratik, dolaysız intikam, adaletsizliğin öcünü almanın tek yolu değildir. Toplumsal ya da dinî bir görev olan intikam da vardır. Bir de sosyal misilleme vardır ki bu da daha geniş bir anlamda toplumsal hatalara karşı koyma amacı taşır. Ancak bunların aksine, intikam tamamen özneldir, ölçülemezdir ve muhtemelen kışkırtılmış bir insan ruhundan gelen bastırılamaz bir dürtüdür. Bu, her bakımdan adaletin tam tersidir ve doğası gereği onunla bağdaşmaz. Yasal adalet, her ne kadar zarar görmüş kimselerin ve yakınlarının intikam susuzluğunu en azından bir dereceye kadar gidermiş olsa dahi nihai anlamda bir başarıya ulaşamaz. İntikam bağımsız, gayrimüşahhas, orantılı ya da kurallara tabi değildir. Ve tam da düzensiz doğası nedeniyle Bacon, yasanın onu ayıklaması gerektiğini düşünmüştü. Geçmişte olan, ona göre, haddizatında başka bir zararla tazmin

101. Gillead Bar-Elli ve David Heyd, "Can Revenge Be Just or Otherwise Justified?" *Theoria* 52 (1986): s. 68-86.

edilemezdi.[102] Ama bu durumda adalet de her şeyi yeryüzünden silemez. İntikam, en azından hataları dengeler ve hataya maruz kalmış kişinin, kendisine adaletsizce davrananların da bundan ıstırap çekmelerinin tadına varmasını sağlar.

Etkili adalet her ne kadar intikamı önler, etkisiz hâle getirir, hafifletir ve neredeyse bertaraf edebilirse de gerek bir duygu gerekse de –özellikle kişisel ilişkilerimizde bizim için erişilebilir olan– etkin bir yanıt olarak onu tamamen ortadan kaldıramaz. Çoğu insan için cezalandırıcı adalet adalet*tir*, ancak dürtülerini ortadan kaldıramaması veya tatmin edememesi hasebiyle esasında intikamın lüzumsuz bir yedeğinden başka bir şey değildir.[103] Kaldı ki adaletsizlik duygusu, resmi adalet kurumlarının temas etmediği zararlar neticesinde genellikle daha da alevlenmektedir. Yerine getirilmeyen özel bir vaat ya da kişisel bir ihanet tümüyle kanunun dışında kalabilir, ama elbette bazı insanlar bu konuda bir şeyler yapacaklardır. Örneğin Balzac'ın, karısının sevgilisinin saklandığı gardırobun kapısını onun gözleri önünde tuğlayla ördüren adamla ilgili meşhur bir hikâyesi vardır. Herkesin böyle bir fırsatı olmayabilir. Bir çocuk, keyfî olarak yerine getirilmeyen bir vaat konusunda ne yapabilir ki? Adaletsizlik duygusundan daha özel başka bir şey yoktur. Zarar verme eşitler arasında daha hafif olabilir. İş dünyasındaki insanlar, yerine getirilmemiş gayriresmî vaatleri, ne kişisel bir zaaf ne de bir güç meselesi olduğu için, iş yapmanın normal maliyetleri olarak yazarlar. Burada da bir intikam söz konusu olabilir, ama çok yaygın değildir.[104] Kişisel ihanet

---

102. Francis Bacon, "Of Revenge," *The Essays*, Penguin Books, Harmondsworth, 1985.

103. Robert Hogan ve Nicholas P. Emler, "Retributive Justice," *The Justice Motive in Social Behavior* içinde, ed. Melvin J. Lerner ve Sally C. Lerner, Plenum Press, New York, 1981, s. 125-43.

104. P. S. Atiya, *Promises, Morals and Law*, Clarendon Press, Oxford, 1981, s. 140-42.

ise acı verir ve failinden intikam alma fırsatı doğduğunda, adaletsizlik duygusunun kendisini intikam şeklinde dışa vurma hevesi güçlü bir hal alır. Adaletten farklı olarak intikam, bir hakaret ya da hissedilen bir hataya tepki verme ihtiyacı dışındaki diğer tüm kaygılara karşı kayıtsız bir şekilde, doğrudan belirli bir duruma matuftur.

Başkasının intikamını almak, sıradan bir intikam gibi değildir. Kural olarak, yakınlarının intikamını almak sosyal bir görevdir ve bunu yapmakla yükümlü olan bireyin arzularıyla hiçbir ilgisi olmayabilir. Orestes annesini öldürmek istemez, ancak babasının intikamını almak ve her hâlükârda tevarüs ettiği bir laneti sahnelemek durumunda kalır. Bu işi tamamladıktan sonra, bu sefer de annesinin öldürülmesinin intikamını almak zorunda kalan Erinyeler tarafından takip edilir. Ancak Athena müdahale edip de onları medeni adaleti yöneten mutlu ruhlara dönüştürdüğünde sonsuz intikam döngüsü sona erer. Böylece Aiskhylos'un *Eumenidler*'inde medeni uyum, ancak tanrıça tevarüs edilen lanetlerin kaderciliğini yok ettiğinde ve yakınlarının intikam alma yükümlülüğünü düzenlediğinde elde edilir.[105] Aynı zamanda Hamlet de babasının intikamını alarak işleri düzeltmeye zorlandığından yakınır. Amcasını gerçekten öldürmek istemez ve sonunda bunu yaptığında, eylemi sırasında kendi canından da olur. Danimarka'da işleri düzene sokan yine bir dış güç olan genç Fortinbras'tır. Adalet kurumlarından yerini alması, denetlemesi ve yok etmesi beklenen şey, işte hısımların bu tür kendi kendine yardımlarıdır. Bir kast kanunu olduğu sürece intikamı ortadan kaldırmak mümkün değildir. Birinin onurunu savunmak üzere yapılan düelloları da ortadan kaldırmak zor olmuştu, tıpkı kan davası gibi.

105. Hubert J. Treston, *Poine*, Longmans, Green, London, 1923, s. 23-94.

Kan davası daha eşitlikçi bir intikam biçimidir. Aynı zamanda kültürel olarak dayatılan bir görevdir de. Korsika'da hâlen dahi şiddetle devam etmektedir, çünkü devlet onun kökünü kazıyacak kadar güçlü değildir. Burada adaletsizlik duygusu aristokratik değil, çaresiz bir şekilde anarşiktir. Bu ailevi toplumları canından bezdirmiş olan güvensizlik ve korkunun bedeli inanılmaz büyüktür. Burada özel bir girişim misali kişisel olarak yönetilen adalet öylesine yaygın bir güvensizlik ve şüphe duygusu yaratmış ki, ahlaki açıdan felç olmuş bu toplumda ekonomik ve toplumsal kalkınma imkânsız hâle gelmiştir.[106] İntikam ve onun hazları kan davasında belli bir rol oynarken, burada başkasının intikamını alma kişisel bir tercih meselesi değildir. İntikam peşinde koşan hısımların katliamları gibi, kan davaları da bitip tükenmek bilmiyor.

Son olarak üzerinde durulması gereken, kişisel bir adaletsizlik duygusunun politik zararlara tepki olarak kamu eylemine başvurmasıyla ortaya çıkan politik misillemedir. Bu son derece karmaşık bir kavramdır, çünkü her örnek, parçası olduğu tarihsel duruma bağlı olarak benzersizdir. Tarihçiler, kişisel adaletsizlik ve kızgınlık tecrübelerinin ayaklanma ve devrimlerde oynadığı rolü görmezden gelme eğilimindeler, ama romancılar daha anlayışlı bir tutum içerisindelerdir. Bu tutkuların nasıl işlediğini görmek için *İki Şehrin Hikâyesi*'nden daha ileri gitmemize gerek yok.

Dickens yalnız değil. Derinden hissedilen kişisel adaletsizliğin politik şiddete dönüştürülmesini parlak bir şekilde gösteren aynı masalın iki ayrı anlatımı vardır. Heinrich von Kleist'ın kahramanı *Michael Kohlhaas* ve E. L. Doctorow'un *Ragtime*'ının merkezinde yer alan Coalhouse Walker, politik adaletsizliğe dair özdeş tecrü-

106. Pietro Marongui ve Graeme Newman, *Vengeance*, Rowman and Littlefield, Totowa, 1987.

belerinin anlamını tümüyle farklı kılan birbirinden çok uzak zaman ve koşullarda yaşarlar. İlki genellikle adaletli olduğu söylenen bir toplumda yaşar, ama Kohlhaas müstesna bir öfkeye maruz kalır. Coalhouse ise, yüzyılın başında adaletsiz, ırkçı Amerika'da yaşıyor. Zamanları, yerleri ve ten renkleri dışında ikisi de aynı kişi olmalı.

Luther döneminde, bir Sakson asilzadesi, adaletsiz bir şekilde Kohlhaas'ın iki atını alıkoyar ve istismar eder. Kohlhaas, adaletin çabuk sağlanmasını bekler, ancak genç asilzadenin mahkemede önemli bağlantıları olduğu için kimsenin onun davasına bakmayacağını öğrenir. Davasını sürdürürken öylesine sayısız hakaret ve zararlara maruz kalır ki en nihayet tüm bölgeyi kasıp kavuran bir köylü çetesi kurar. Ama sonunda adalet galip gelir. Brandenburg'un iyi Elektörü tüm kayıtları gözden geçirir, Sakson asilzadesini hapse atar, atları sahibine iade eder ve Kohlhaas'ın oğullarını iyi bir eğitim almaları için okula gönderir. Elbette Emperyal otoriteler Kohlhaas'ın bir suçlu olarak infaz edilmesini talep ederler ki bu da onun hak etttiği şey olarak kabul etmeye hazır olduğu bir karardır. Neyse ki talep ettiği adalete sonunda ulaşır. Aynı zamanda intikamını da almış olur, çünkü bunca zaman ona ihanet eden Saksonya Elektörü, Kohlhaas'ın elde etmeyi başardığı ve perişan hâldeki düşmanının gözlerinin önünde yuttuğu kaderinin yazılı olduğu kâğıt parçasını çaresizce ister. Kleist açısından hiçbir ironi olmadığı varsayılırsa bu, doğruluğunu kanıtlamış bir adalet hikâyesidir. Çünkü yasayı ellerinde tutan prenslerin oluşturduğu adaletli bir politik dünya fikri, Kohlhaas'ın kişisel haklarına yönelik fanatik bir arayışında olsa dahi, bir kere hafife alınmıştır. Burada toplumsal misilleme, şiddetli ve anarşik bile olsa, bir adamın adaletsizlik duygusu tatmin olur olmaz sona eren bir halk protestosu biçimidir.

Bu, tam olarak siyah caz piyanisti Coalhouse Walker'ın dünyası değil. T Model Ford'u ırkçı bir itfaiye şefi ve adamları

tarafından tahrip edildiğinde, hiçbir avukat onun davasına bakmayacaktır. Bunun üzerine o da itfaiye istasyonlarını ateşe veren ve birkaç kişiyi vuran bir grup genç toplar. Gençler New York'taki Morgan malikanesini işgal ettiklerinde, sonunda yetkililer devreye girip itfaiye şefini arabayı tamir etmeye ve Coalhouse'dan özür dilemeye zorlar. Coalhouse, kararlaştırıldığı üzere teslim olur, ama kapıdan çıkarken polis tarafından vurulur. İki hikâye arasındaki benzerlikler burada bitiyor. Ne Coalhouse ne de takipçileri, adil bir toplumda yaşadıklarını ya da resmen ırkçı olan Amerika'da herhangi birinin onlara adil davranacağını düşünüyor. Coalhouse'un genç takipçileri, yalnızca kişisel bir hak talebinde bulunmak yerine kendisinden toplumsal bir ayaklanma örgütlemesini ister. Çünkü sadece onun arabasının geri alınması ve kendisinden özür dilenmesi için çarpışmamışlardı; vatandaş olarak haklarının tanınmasını istiyorlardı. Coalhouse, belki de bir sanatçı olduğu için, toplumsal ayaklanma fikrine fazlasıyla soğuk ve yapayalnız. Aynı zamanda bunun başarılı olamayacağını ve siyah insanların tarifi imkânsız ıstırabına sebebiyet verebileceğini anlar. Her hâlükârda, Kohlhaas gibi, sadece kendi şikâyetlerinin peşine düşer, ne var ki onun için işleri yoluna koyacak iyi bir prens yoktur. Onun dünyasında son diye bir şey söz konusu değildir, çünkü gerçek düşmanı bütün bir toplumdur.[107]

Peki ya Coalhouse'un devrimci şiddete devam etmek isteyen birisi beyaz, geri kalanları siyah takipçileri ne olacak? Adaletsiz ve şiddet eğilimli bir toplumda onların adalet ya da adil muameleye dair umutları yoktur. Diğer siyahlar için bedeli ne olursa olsun, politik olarak yararsız ama mertçe bir misillemeyle tatmin olmayı seçebilirler. Her hâlükârda işlerin bundan daha kötü ol-

---

107. Larry McCaffery, "A Spirit of Transgression," *E. L. Doctorow: Essays and Conversations* içinde, ed. Richard Trenner, Ontario Review Press, Princeton, N. J., 1983, s. 43-45; ve Paul Levine, *E. L. Doctorow*, Methuen, London, 1985.

mayacağını iddia edebilirler. Bu durumda onlara söylenebilecek pek bir şey yok, ancak işler *her zaman* daha da kötüye gidebilir.

Peki ya bu gençler ideolojiye yönelmiş olsalardı? Saldırganlıklarını sürdürmek için ne türden bir ideolojik gerekçelendirme sunabilirlerdi? Birincisi, Amerika'da hiçbir beyazın rasgele öldürülmediğini iddia edebilirlerdi, çünkü bu hadiselerin hepsi ırkçılığın uygulama ve sonuçlarında tazammun edilmiştir. Buna ilaveten, Jean-Paul Sartre'ı okuduktan sonra, şiddetin arındırıcı ve özgürleştirici olduğunu ve yine sadece şiddetin onları mağdur kimselerden özgür insanlara dönüştürebileceğini söyleyebilirler.[108] Baskıcı "öteki"yi öldürmek, esasında sağlıklı ve iyileştirici bir şeydir. Herhangi bir psikolojik kanıtı haiz olmadığı için bu önerme bir kenara bırakılabilir, ama bu bir hata olur, zira fiziksel misillemenin peşi sıra gelen duygusal memnuniyeti betimlemektedir. Herhangi bir politik anlamı yoktur, ama kesinlikle bize intikamın yol açtığı sevincin nasıl bir şey olduğunu göstermektedir. Aynı zamanda bu şiddet romantizminin, savaş ve devrim sırasında kazanılan misilleme alışkanlıklarının nihayetinde dürüst bir yönetimin kurulmasına katkıda bulunmadığı gerçeğini değiştiremeyeceğini de unutmamalıyız.

Bununla beraber, daha da ilginç olan, hiç kimsenin politik anlamda masum olmadığı argümanıdır. Çünkü adalet dilinde formüle edilmiştir ve yine onun ilkelerine başvurmaktadır. Dolayısıyla, bu ilkeler doğrultusunda da yargılanmalıdır. Misillemenin onu hak edenler için adaletli bir ceza olduğu iddia edilmektedir ki baskıcı bir toplumda da istisnasız herkes bunu hak etmektedir. Bu hükümde, cezai adaletin daha sert biçimlerinin talep ettiği gibi, göreceli bir suçluluk ve cezanın orantılı bir ölçü-

108. Jean-Paul Sartre, *Preface to The Wretched of the Earth*, ed. Frantz Fanon, çev. Constance Farrington, Grove Press, New York, 1963, s. 7-26; ve Paul Wilkinson, *Terrorism and the Liberal State*, Macmillan, London, 1986, s. 55-56, 74-77, 100.

sü söz konusu değildir. Hâliyle adalete başvurmak başarısızlıkla sonuçlanmaktadır, zira tıpkı diğer tüm intikam biçimleri gibi bu da "vahşi"dir. Evrensel suçluluk ithamının başarılı olduğu tek husus, tüm modern savaş ve devrimleri yöneten şu ideolojidir: "Bizimle olmayan, bize karşıdır."

Evrensel suçluluk ithamının herhangi bir anlamı olsaydı, etkin değil pasif adalete göndermede bulunurdu. Bununla birlikte, baskıcı bir toplumun her bir ferdinin sorumlu tutulduğu suç, Cicero'nun pasif adaletsizliği ile değil de sadece toplumsal bir bütünün parçası olmasıyla ilgilidir. Nitekim iyi vatandaşlar, aktif taraflarca tutulan ırkçılığın sunduğu politik meselelere daha fazla dikkat etmeli ve genel olarak daha iyi bilgilendirilmeli ve sesleri daha gür çıkmalıydı. Ancak sıradan bir vatandaş, mevcut kanıtlar dengesinden hareketle Jim Crow'un en iyisi olduğu sonucuna varabilirdi, çünkü bu, çoğu diplomalı genetikçi ve politik liderlerinin kendisine söylediği şeydi. Bu, aynı zamanda inanmak istediği şeydi de. Siyah olmanın gerçek bir talihsizlik olduğuna karar verecekti ve vatandaşlarının çoğu onunla aynı fikirde olacaktı. İyi bir vatandaş olmak, bilge, tarafsız, insancıl veya alışılmadık derecede bağımsız olmakla aynı şey değildir. Vatandaşlık namına böyle bir iddiada bulunulamaz ya da bulunulmamalıdır. Rousseau, en iyi vatandaşların yabancı düşmanı ve kavgacı olduğunu fark ettiğinde sağlam bir zemine basmıştı. Pasif adaletsizlik yurttaşlık bakımından bir başarısızlıktır, günah veya suç değil. Bu, anayasal bir demokraside politik rolümüzün taleplerine matuftur, yoksa genel anlamıyla kadın ve erkek olarak görevlerimizle ilgili bir şey değildir. Dahası, sağduyu ve tarih bize, terör saltanatının yurttaşlık erdemini değil, tam tersini öğrettiğini söyler.

Yine de, Coalhouse ve takipçilerinin talihsizliğin değil de sona erdirmek için fazla bir şey yapamadıkları pek çok ada-

letsizliğin mağduru oldukları olgusu hükmünü korumaktadır. Coalhouse bu olguyu trajik bir şekilde öğrendi. Eğer gençlerden oluşan çetesi çarpışmaya devam etmeyi seçseydi bu, adalet değil intikam, hak değil savaş mantığı olurdu, çünkü pek çok adaletsizlik dünyasıyla baş etmenin adil bir yolu yok. Misilleme kesinlikle bir çekiciliğe sahiptir, ancak bir ceza ya da ıslah değildir. Haksızlığı her ne şekilde olursa olsun kabullenme ya da onunla mücadele etme arasındaki seçim, o hâlde, olağan adalet modeli açısından savunulabilecek bir şey değildir. Elbette tekdüze, evrensel suçluluk ithamı, politik anlamda dahi önemsizdir, zira hepimiz nihayetinde bir şeylerden suçluyuz. Erkekler kadınlara baskı yapar, yetişkinler çocuklara ve sair. Hem mağduruz hem de mağdur edeniz, muhtemelen de hepimiz birbirimizi öldürebiliriz. İlk günahın bu iğrenç versiyonu, politik bir fikir değil.

Teröristlerin misilleme savunusu tahammül edilemez olsa da istisnai bir aşırılık değildir. Aslında en alışılageldik olanıdır. Ulus devlet çağımızdaki adaletli savaş teorisyenlerinin çoğu, saldırgan bir devletin vatandaşlarının bir dereceye kadar hükûmetlerinin cinayet suçuna bulaştıklarını ve sivillerin yapabileceklerinin bir sınırı olsa da aidiyetleri dolayısıyla bu tür devletlerin askeri sonuçlarının çoğundan muaf tutulamayacaklarını savunur.[109] Terörizmin kolektivist ulus devlet ideolojisinden farklı olmadığını belirtmek, terör eylemlerini mazur göstermez. Tüm vatandaşları devletle bir tutmak suretiyle bu milliyetçilik, aynı zamanda herhangi bir ayrım gözetmeksizin söz konusu vatandaşların hepsini kendilerini yönetenlerin eylemlerinden sorumlu tutar. Modern savaşın bedelinin onların hak ettiklerinden başka bir şey olmadığı söylenir. Kilise ve devletin vaaz ettiği şey bu olduğuna göre, kolektif

109. Michael Walzer, "The Moral Standing of States," *International Ethics* içinde, ed. Charles Beitz vd., Princeton University Press, Princeton, N. J., 1985, s. 217-36.

suçluluk fikri, sadece birkaç kaçığın öfkesi değil, çağımızın ortak anlayışıdır. Elbette, bunun kendi kendimize dayattığımız ideolojik bir lanet olduğu da pekâlâ iddia edilebilir.

Coalhouse'un mefruz teröristleri, politik misillemeyi bir kurtuluş savaşına, bir "adaletli savaş"a dönüştürmek için tabii ki herkes kadar makul bir savunmaya sahip olacaklardır. Ve "narsisist öfke" damgasını vurarak davranışlarını depolitize etmemeliyiz.[110] Bu mazereti reddedersek, o zaman onların şiddeti Bacon'ın tüm vahşetini üstlenecektir. Çoğu misilleme eylemi gibi, ilk aşağılanmanın üstünü çizmeyecek, öfkelerini yatıştırmayacak, sadece tekrarlanan yeni yollara dönüştürecektir. Yine de belirsiz ve gelişigüzel olmasının yanı sıra misilleme, adaletsizlik duygusunu, uzun vadede kendi kendisini yenilgiye uğratsa dahi doğrudan ve kişisel olarak ifade etmenin en cazip yoludur. Terör, tıpkı kişisel intikam gibi, kimi zaman tatmin edici olabilir, ama tüm savaşlar gibi, emin bir şey olduğu söylenemez.

Misillemeye karşı bariz demokratik itirazlar da var. Ezici bir üstünlükle, savaş, güçlülerin lehine ve zayıfların çıkarlarına karşı işler. Görünen o ki, en büyük felsefi çekiciliklerinden birisi de işte bu hususturu. Ne de olsa Nietzsche'nin gölgesi, soylu intikamcıların tüm hayallerinin üzerinde kararlı bir şekilde asılı duruyor. Üstinsan bunun üzerinde yükselecekti, ancak Yunan soyluları böyle yapmadılar, en azından sağlıklı oldukları için. Kahramanlıktan sivil adalete geçiş, Nietzsche'ye göre, onu asaletten mahrum bırakmıştır ve demokrasi, amansız bir düşüşün sadece son adımıdır. Başlangıçta adalet, bir kimsenin ancak ken-

110. Heinz Kohut, *Self-Psychology and the Humanities*, ed. Charles B. Strozier, W. W. Norton, New York, 1985, s. 97-160, 252-53. Kohut, yalanlamalara rağmen, bu terimi özellikle kahraman Michael Kohlhaas ve ardından da pejoratif, gündelik anlamıyla Hitler ve Filistinliler için kullandı. Sorun, "narsisizm" sözcüğünün psikanalist dağarcıktaki yeriyle değil, siyasetteki kullanımıyla ilgilidir.

disine denk birisine borcunu ödemesinden ibaret bir meseleydi. Eğer bir borçlu sözünde durmazsa alacakl, ondan intikamını alır ya da halka açık bir gösteri, yani sözünü tutmayarak kendisini böyle bir akıbete maruz bırakan borçlunun cezalandırılacağı bir festival düzenler. Böyle bir adalet ancak eşitler arasında var olabilir ve Nietzsche için bu, tüzel kişiliklerin hayalî bir eşitliği değil, soylu bir kastın üyelerinin gerçek eşitliği anlamına gelir.

Genellikle adaletsizlik dediğimiz şey, Nietzsche'nin temerrüde düşmüş soylu borçlularına atfedilemez. Sadece onlardan korkan ve alınanlar onları adaletsiz olarak adlandırır ve papazlığın yardımıyla, suçlamayı sürdürebilirler. Sıradan adaletsizlik duygusu, yalnızca muzaffer bir sürünün süregiden kızgınlığından ibarettir. Güçlülerin karşılıklı vaatleri yerine getirme kabiliyeti dizginlenmiş ve zayıfların uykusunu tehdit etmesin diye sınırlandırılmıştır. İntikamcı ve medeni adaletsizlik duyguları, böylece, çok farklı iki soyağacına sahiplerdir. İlki, güçlü ve potansiyel olarak intikamcı eşitler arasındaki özel anlaşmalardan doğar; ikincisi ise, güçsüzlerin ve papazların korkularından.[111] Nietzsche'nin nazarında kamusal adalet, zayıfların zaferini ve adaletsizlik duygusunu temsil eder. Bu sadece kıskançlık ve korkunun ya da onun ifadesiyle, hıncın bir karışımıdır.

Bu vulgar tarihsel mit, kamusal adalet kurumlarının kaçınılmaz olarak sürünün adaletsizlik duygusuna hitap eden düzenleyici bir ethosun güçleri olduğuna dair basit bir iddia anlamına gelir. Onun kahramanca pathosu, esas itibariyle Orestes'in kaderinin sirayet ettiği bir Yunanistan nostaljisidir. Herhangi bir örgütlü politik topluma karşı tümüyle ilgisiz olmasına rağmen böylesine büyük bir cazibesi olmasaydı muhtemelen pek de ciddiye alınma-

111. Friedrich Nietzsche, *On the Genealogy of Morals*, çev. Walter Kaufmann, Vintage Books, New York, 1969, s. 70-81.

yacaktı. Bu cazibesine kapılan okuryazarlar arasındaki psikolojik gücü, şu ana iddiasında yatıyor olmalıdır: hiçbir şey, risklerinin tadını çıkaracak kadar güçlü olanlardan doğrudan intikam almanın yerini tutamaz ve Nietzsche okurlarının çoğu besbelli ki o soylu meydan okumayı göğüsleyebilmenin hayalini kurar.

İntikam adına söylenmiş ve söylenebilecek her şeye rağmen Athena onu sivil adaletle değiştirirken kesinlikle haklıydı. Müesses adalet kurumları, adaletin, intikamın izin verdiği tatminlerinden çok daha sık tahakkuk ettiğini söylememize imkân tanır. Bunlar, anlaşmazlıkları çözme ve suçluları cezalandırmada çeşitli intikam biçimlerinden çok daha güvenilirlerdir. Yine de bize daha az zevk veriyor gibi görünüyorlar. Adaletsizlik duygusunu tecrübe etme sıklığımız dikkate alındığında, yasal adaleti neden tüm kalbimizle takdir etmiyor ve çabalarından memnuniyet duymuyoruz? Sonuçta, burası bizim için en mantıklı merci. Kalıcı yasal davranış olarak adalet, neden bizi daha fazla hoşnut etmiyor? Belki de kuralların soğukkanlı icrasına yönelik herhangi bir fizyolojik tepki söz konusu değildir. Hâlbuki reddedilen beklentilerin sebep olduğu hayal kırıklığı, öfke ve korku ahlaki olduğu kadar fiziksel tepkileri de içerir. Adaletsizliğin yokluğu, her aklımıza geldiğinde hafif bir memnuniyete neden olur, hakkımız olduğunu bildiğimiz şeyi elde edemediğimizde ise sert tepki veririz. Bir politika olarak adaletin istediğimiz her şeyi başaramayacağını biliyoruz, ancak –kamusal adaletin ne kadar seyrek ve müşkülpesent olduğunu düşünürsek– politik ilgilerimizde yaptığından çok daha iyisini yapması gerekir. Gerçekte ise politik sadakatimizi canlandırma noktasında gelenek, milliyetçilik ve yabancı düşmanlığı ile rekabet edemez. Bunlar, tıpkı intikam gibi, ama kamusal adaletten farklı olarak, aynı zamanda hızlı bir tatmin sağlar. Her nasılsa, adaletsizlik ve adalet, ne psikolojik olarak tamamlayıcı veya simetrik ne de tam karşıtlardır.

Giotto'nun Arena Şapeli'ndeki resimlerine bir kez daha bakmak, adaletsizlik ve adalete karşı tepkilerimizin sıklığı arasındaki farklılığa dair bize pek çok şey söyler. Adaletsizlik tasvirinden karşı duvardaki Adalet tasvirine döndüğümüzde, bizde bıraktıkları etkilerdeki duygusal farklılığın ayırdına varmamak imkânsızdır. Bu iki resim birbirine benzemez, ama birbirinin tam tersi de değillerdir. Adalet, Kıyamet Günü'nün cenneti ya da cehennemine değil, doğrudan bize bakan dingin ve ihtişamlı bir kadındır. O, haris yüzlü Adaletsizliğin aksine, gerçek bir kişi dahi olmayabilir. Yüzü çok hoştur. Ama bunun dışında, adaletin kişileştirilmesinin doğasında var olan tarafsızlıktan bekleneceği üzere, ifadesizdir. Adaletsizlikten korkabiliriz elbette, ama Adalet de duygusal çekicilik yaymaz.

Belki de Adalet, iyiliksever bir hükümdar ya da sadece tüm erdemlerin kraliçesidir. Arkasında mükemmel durumda güzel bir kemer vardır. Sağ elinde kürsüde okuyan ya da çalışan bir adama gönderilen kanatlı bir zafer heykelciği, sol elinde ise infaz edilecek bir kişinin başını kesmek üzere şimşek çakan küçücük bir Jüpiter vardır. Giotto'nun Adaleti bir terazi kullanmaz; doğrudan kendi elleriyle tartar ki bu da büsbütün adaletli olduğunu ve kendisine yardım edecek aletlere ihtiyacı olmadığını ima eder. Aynı zamanda Hıristiyan itikadının yardımına ihtiyacı yok gibi de görünür, zira habercileri, Nike ve Jüpiter, açıkça klasik ve paganlardır. Yaptıkları ortada: erdem ödüllendirilir, suç cezalandırılır. Galiba burada intikam almak için bir sebep yoktur.

Tıpkı Adaletsizlik gibi, Adaletin sonuçları da ayaklarının altında görülebilir. İki avcı, dans eden iki adam, küçük bir kulübenin yanında elinde tef olan birisi ve rahat bir şekilde duran



Giotto, *La Giustizia*, Cappella degli Scrovegni, Padua.
Alinari/Art Resource'ün (New York) izniyle.

diğer iki kişi daha. Sanki söylenmek istenen şey şu: Adalet insanların eğlenmesine izin verir, ancak onları hiçbir kamusal amaca yönlendirmez. İnsanlar ormanda bile rahatlayabilir. Ne politik müzakerelere katılan ciddi vatandaşlar ne de iş birliğine dayalı teşebbüsler: hiçbir şeyin özel ya da kamusal serveti tazammun ettiği düşünülmemelidir. O güzel zamanlar sahnesi olmasaydı Adalet tasviri, suçun burada işe yaramadığı ve emeğin ödüllendirildiği bilgisi dışında hiçbir duygu uyandırmazdı. Pek de heyecan verici olmayan duygular!

Giotto'nun Adaletinin en azından gözleri bağlı değildir, çünkü dürüstlüğü sağlamanın bu özel yolu henüz icat edilmemişti.[112] Bununla birlikte, ödül ve cezasının nesnelerine bakmaz ve bunlar da hiçbir şekilde onun ya da bizim duygularımızı uyandırmazlar. Adaletsizliğin aksine pasif değildir; açıkça herkese hakkını vererek bir şeyler yapıyor ama soğuk değilse bile soğukkanlı olduğu izlenimini veriyor. Ve Adaletsizlik korku ve tiksinti uyandırırken, Adalet huzur ve güvenliği önerir. Ancak olumlu ve olumsuz özelliklerinin eşleşmesi bu noktada artık açık değildir. Dans etmek ve avlanmak gerçekten cinayet, tecavüz ve hırsızlığın zıttı mı? Saldırıya karşı savunma bunları yapmamıza izin verebilir ve adaletli hükûmet, suçlunun infazının da gösterdiği gibi, bizi tamamen güvende değilse bile daha az tehlikede hissettirir. Daha fazlası olmalı mı?

Adalete olağan tepki, yöneten kimselerin etik standartları karşılaması ve resmi sorumluluklarını yerine getirmesi şeklindeki gelişmiş bir güvenlik duygusu olabilir. Bu bir araçtır, kendi başına bir amaç değil. Güvenlik arzusu aptalca değildir ve yasalara bağlı bir hükûmet, toplumsal denetimin en az tehlikeli olan

112. Erwin Panofsky, *Studies in Iconology*, Harper & Row, New York, 1962, s. 109-10, notlar: 48, 49a.

biçimidir. Vatandaşlar suçun sona ermesini umuyorlarsa devlet kurumları, suç ortadan kaldırılmamış olsa bile, en azından adaleti desteklediğini göstererek onların korkularını arttırmak yerine azaltmalıdır.

Cezalandırıcı ve ödüllendirici Adaletin olumlu faaliyeti, görünüşünden daha az olmamak üzere, onu dans eden ve gülüp oynayan yararlanıcılarının dünyasından uzaklaştırır. Resimde memnuniyet yaratan şey bizzat kendisi değil, sağladığı rahatlıktır. Bu, Giotto'nun iki figürü arasındaki başka bir uyumsuzluğa işaret eder. Adaletsizlik sadece ve kendisinden dolayı iğrenç değildir, aynı zamanda kanunsuzluk toprağında büyüyen ağaçları da kesmektedir. O ve ayaklarının altındaki suçlular aynı dünyada yaşamaktadırlar. Adalet ise hem görünüşünde hem de eylemlerinde salahiyetleri güvence altına almak ve intizamsızlığı cezalandırmak için ikincil adaleti dağıtırken, acelesi olmayan öznelerinden de bütünüyle ayrıdır. Muhakkak ki adaletsizlik duygumuzun bir kısmını dindirecektir, ama biz daha fazlasını beklemek durumundayız: etkin bir politik yaşam.

Giotto'nun Adaleti üzerine düşünürken keyif almamamızın nedeni, korkularımızı yatıştırmasının yanı sıra, kahramanca ya da yurttaşlıkla ilgili olsun daha yüksek özlemlerimizi köstekle-mesidir. Soylu bir anarşiste, Giotto'nun Adaleti, kahramanca intikam almadığı için tatsız gelebilir. Donuk yüzü, yıkıcı ve kişisel olan her şeyden olabildiğince uzak. Ölçülü mukabeleye müsamaha gösterir, intikama değil. Hepimizin içinde bulunan intikamcının gözünde onun çekiciliğini arttırmaz. Eğer adaletsizlik duygusunu iyileştiriyorsa bu, asli görevi olmayıp da tesadüfen vaki olan kendi kendine yardımı önlemek içindir. Adaletsizliğin getirdiği ve intikamın da bize sunacağı duygusal darbeden yoksundur. Giotto'nun Adaleti, sanatının demokratik bir hayranının gözündeki Adaletsizlik kabusuna verilmiş mükemmel bir karşılık da değil-

dir. Politik olarak örgütlenmiş herhangi bir toplum için adaletin niteliği hem yapısı hem de eylemleri bakımından büyük ölçüde hükûmetin karakterine bağlıdır. Giotto'nun Adaleti, Adaletsizliğinin aksine, hükûmetin karakteri hakkında şüphede bırakır. Adaletsizliğin cesaretlendirdiği ve yönettiği kimselerin kamusal ve özel hayatları hakkında her şeyi biliyoruz, peki ya bu gülüp oynayanların kamusal tecrübeleri hakkında ne biliyoruz? Suç cezalandırılacak ve emek ödüllendirilecek. Elbette adalet zalim olamaz, ancak burada Cicero'nun cumhuriyetçi değerlerine yahut da modern demokratik değerlere dair herhangi bir işaret söz konusu değil. Vatandaşlar sadece oynuyorlar. Fikir yürütmez, oy vermez ya da yönetmezler. Kraliçe her şeyi yapar, dağıtılacak olan ne varsa dağıtırken vatandaşlar politik olarak tamamen pasif kalırlar. Adaletsizliğin özneleri ise aksine, korkunç yönetimlerinin ahlaki ya da daha doğru ifade etmek gerekirse ahlaksız yaşamına etkin bir şekilde iştirak ederler. Onlar ve yöneticileri bir bütünün parçası gibidirler. Adalet farklıdır. Kaygısız yararlanıcılarının çevresinde dolanıp durmaktadır.

Cicerocu görüşe göre, aksine, adalet her şeyden önce vatandaşın erdemidir. Adalet olmadan bilgeliğin hiçbir şey yapamayacağını, hâlbuki bilgelik olmadan adaletin çok şey başarabileceğini savunmasının sebebi de işte budur. Çoğumuz bilge değiliz, ancak adaletli olabiliriz ve gerçek adalet tüm vatandaşların kararlarına bağlı olmasından dolayı tek başına toplulukları bir araya getirirken adaletsizlik de onları birbirinden ayırır.[113] Bu, Platoncu bir görüş olmaktan çok uzaktır, sadece bir husus hariç. Hükûmet pasif değil, etkin olmak durumundadır. Yalnızca bireylerin adaletli davranışı, neyin özel mülkiyet ve neyin kamu mülkiyeti sayılacağı gibi temel politik meselelere karar vermesi

113. Cicero, *Offices*, 2. kitap, 9-11. bölünler.

gereken cumhuriyetçi vatandaşlar arasında elzem olan güveni yaratabilir. Bu, cumhuriyetçi yönetim için zorunlu koşuldur. Giotto'nun Adaleti, Cicero'nun vatandaşları için yahut da, Augustinus'un hubut etmiş insanlığı için yetersiz görünüyor, kaldı ki Platon'un yeni halkını anmaya bile gerek yok.

Hem bir Cicerocu cumhuriyetçi hem de modern bir demokrat, yurttaşlık faaliyetlerine dair daha olumlu işaretler isteyeceklerdir. Yalnızca birkaçımızın şimdiye kadar keyfini çıkardığı güvenlik ve kaygısızlığı hafife almak adına değil, bunlar politik katılımla aynı şey değildir. Kaygısız bir yaşam da Adaletsizliğin gaddarlıklarına tam bir cevap değildir, çünkü vatandaşlar açıkça mutlu olsalar da, bir kraliçenin bağımlı tebaaları olarak kalırlar. Herhangi bir tarihsel dünyada, herhangi bir rejimin, vatandaşlarının kamusal yaşamına etkin olarak katılamaması durumunda adaletli kalabileceği şüphelidir. Yöneticiler ve yönetilenler arasındaki düpedüz eşitsizlik son derece büyük. Kurallara katiyetle riayet eden ve tamamen öngörülebilir olan pek çok bürokratik rejim söz konusudur ki kimisi de inkâr edilemez bir şekilde adildirler. Kusursuz bir evrensel sınıf tarafından yönetilen Hegelci bir devlet, mevcut kuralların adaletli bir şekilde işletilmesinde hangi standart uygulanırsa uygulansın adil olacaktır. Hukukun üstünlüğü dürüst kamu görevlileri sayesinde her daim güvence altında olacaktır. Bununla beraber, tamamen sivil topluma mahkûm edilmiş pek çok vatandaş, kendilerini yönetme hakkına sahip vatandaşlar olarak tanınmadıkları için bir adaletsizlik duygusuyla yanıp tutuşacaklardır. Fakat kamusal bir adaletsizlik duygusuna karşılık olarak politik değişimin mutlak geçerliliği, düzenli adalet sistemlerine entegre edilmemiştir. Aksine demokrasi, bir ilke meselesi olarak, itiraz seslerini duymalı, dinlemeli, mesajını tartmalı ve çoğu zaman sinir bozucu bir şekilde duygusuz olarak hareket etse dahi gereğini yapmalıdır.

İyiliksever yöneticilerin dahi tüm çabaları, ki nadiren böyle olurlar, nihayetinde kendilerini iktidarda tutmaya ve tebaalarını da itaatkâr yapmaya yöneliktir. Sonuncular beklentileri açısından güvendedirler, ne var ki bu da acınası derecede küçük bir ölçekte tutulmaktadır. Kazanımları ve kaderci bir şekilde bekledikleri tek şey, ceza ve ödülün titizlikle uygulanmasıdır. Müsaade edilebilir olanın sınırları katı ve fakat bellidir. Bu bir keyfîlik değildir ve gerçekten de çok yüksek bir güvenlik derecesi teşkil eder. Giotto'nun Adaletinde gördüğümüz gibi, bu tür toplumlarda kişisel zevk adacıkları bile yaratılabilir. Fakat liberal demokrasinin olanakları ve ideolojileri bir kere yayıldı mı bu rejimler artık kısıtlayıcı olarak algılanır ve dargınlıklar boy göstermeye başlar. Zira rejimin müsaade ettikleri dışında beklentiler yaratmak, bunları ifade etmek ya da ileri sürmek için hakiki olasılıklara izin vermezler. Politik eşitsizlik işte bu demektir ki bu da adaletsizlikten başka bir şey değildir.

Adaletsizlik duygusunu bastırmanın en şiddetli demokratik yolu, vatandaşların kuralları belirlemesine izin vermek ve aynı zamanda onları, kişisel istekleri hiçbir zaman kamusal hedeflerle çatışmayacak şekilde tamamen sosyalleştirmektir. Bu, çoğu ABD vatandaşı için kabul edilemez olduğunu güvenle varsayabileceğimiz dönüştürücü eğitim anlamına gelir. Bunun yerine, kamusal adaletin, son derece radikal görünen arzuları geçerli kılmayan ve kılmayacak bir politik düzenin istikrarını sürdürmesini beklerler. Bazıları öngörülemeyen geleceğin bir noktasında resmi olarak tanınabilir; diğer pek çoğu ise hiçbir şey elde edemeyecektir. Mevcut politik hayatta, kişisel adaletsizlik duygusuyla müesses normlar arasındaki büyük bir uçurumdan kaçınmanın bir yolu yoktur. Bazı iddialar asla saçma taleplerden başka bir şey olarak görünmeyecek, diğerleri ise yalnızca retrospektif olarak bakıldığında açıkça ortaya çıkacaktır. Gerçekte, meşru adaletsizlik duygusu yalnızca galip gelenlere aittir.

Kadınların yaşadığı adaletsizlik duygusunu bir kez daha düşünelim. Asırlar boyunca hep var olagelmiştir. Montaigne yıllar önce, "Kadınlar, onları kendi rızaları olmadan yaratanların erkekler olduğunu göz önünde bulundurarak, dünyaya getirilen yaşam kurallarını reddettiklerinde hiçbir şekilde suçlanamazlar." diye yazmıştı.[114] Harekete geçmeyi önerdiğinden değil. Açıkçası bu adam, kadınlara dayatılan kuralların ne kendilerine göre oluşturulduğu ve uygulandığını ne de onların menfaatine olduğunu ve eleştirel incelemelerine tabi tutulduğunu biliyordu. Yine de kadınların adaletsizlik duygusu dikkate alınmadı. En iyi ihtimalle bir baş ağrısıydı, toplumsal anlamda hiçbir önemi yoktu. Bazı kadınlar, talihsizliği nasıl bir zarafetle kabul edeceklerini dahi bilmiyorlardı. Kadınların neleri beklemeye hakkı olduğuna dair kökleşmiş toplumsal tanımların henüz değişmeye başlamasının nedeni, feminist hareketin ABD siyasetinde büyük bir güç haline gelmesiydi. Eski kurallar, kadınların dirayeti, ideolojisi ve değişen toplumsal güç dağılımı ve demokrasinin iç dinamikleri sayesinde resmen adaletsiz olarak kabul edildi. Bu, geçerli hâle getirilmiş bir adaletsizlik duygusu örneğidir. Peki ya yıllar yılı öfkeleri duyulmayan ve fark edilmeyen diğer tüm kadınlar? Bunlar bilimsel gerçekliği ya da genel kabul görmüş kuralları anlamayan tuhaf kimseler olarak muamele gördüler. Yalıtılmış oldukları ve politik etki ya da mevki sahibi olmadıkları için seslerine kulak veren olmadı.

Bu tarihsel hikâyenin politik anlamı, demokratik hükûmetlerin yavaş çalışması değil, demokratik ilkelerin bizi her bir adaletsizlik duygusunun ifadesini yalnızca gerçek kurallara uygun olarak değil de aynı zamanda daha iyi ve potansiyel olarak daha eşit olanlarına uygun olarak ele almaya zorlamasıdır. Elbette

114. Michel de Montaigne, "On Some Lines of Virgil," *The Essays*.

demokrasi, içkin vaatlerini hemen yerine getirmez, ama en azından değişimin habercisi olduğunu bildiği protesto sesini boğmaz.

Tabii ki tüm olası eşitsizlik biçimlerini ve sebebiyet verebilecekleri ya da veremeyecekleri adaletsizlik duygularını listelemek imkânsızdır, ancak aralarında özellikle de vaatleri yerine getirmeme gibi bazıları hemen göze çarpmaktadır. Yerine getirilmeyen vaatlerin dikkat çekici olmasının nedeni, kamusal hayatta olduğu kadar özel hayatta da yaygın olmalarıdır. Bunlar, her iki durumda da genellikle güçlülerin zayıflara karşı eylemleri, yani bir beklentiyi karşılayabilen ya da reddedebilen kimse tarafından hakarete uğramalarıdır. Vaatler hakkında düşünmenin en iyi yolu, söz konusu kişiler arasındaki ilişkilere bağlı olarak bunları bir süreklilik içinde konumlandırmaktır. Spektrumun bir tarafında, genellikle her iki tarafın da görmezden geldiği gelişigüzel iş vaadimiz, diğer tarafında ise duygusal ve maddi olarak tamamen vaatte bulunana bağlı olan birine verilmiş vaatlerimiz olsun. Bu açıdan bakıldığında taraflar arasındaki eşitsizliğin derecesi, büyük ölçüde, yerine getirilmeyen vaatlerden kaynaklı adaletsizlik duygusunun yoğunluğunu belirler. Aynı zamanda, hayal kırıklığına uğramış kişiyi dinlemeden bir vaadin anlamının tam olarak anlaşılamayacağını da gösterir. Demokratik siyasette onun sesi özellikle önemlidir, çünkü yetkililerin yerine getirilmeyen vaatleri, aleni yanlış davranışlar, yasal olarak tanınan hakların reddi ya da sivil yükümlülükleri yerine getirmede genel başarısızlıklar olabilir. Böyle durumlarda, adaletsizlik duygusu ciddi politik tazammunları haizdir. Nitekim bireysel öfke, haklı iddiaları göz ardı edilirse kamusal güvensizliğe dönüşebilir ve bunun muhtemel sonuçları hiç de önemsiz değildir. Politik vaatlerin yerine getirilmesi hususunda başarısızlık, temsilî hükûmeti zayıflatır, politik sinizmi ve pasifliği teşvik eder ki bunun da en açık örneği oy kullanmama ve suçları bildirmeyi reddetmektir.

Yine de Amerikan vatandaşlarının, politikacılar sözlerinde durmamayı bir alışkanlık haline getirmiş olsalar da, yasaların otoritesine olan inançlarını çabucak kaybedeceklerinden korkmamalıyız. Genel olarak hükûmete karşı şüphelerinin devam etmesinin yanı sıra güvenleri de varlığını sürdürmektedir. İşin aslı, tepki vermede yeterince hızlı davranmıyor olabilirler. Çoğu insanın müesses kurumlara itimadını korumaya yönelik bilişsel önyargısının önemli olduğuna dair güçlü kanıtlar vardır. Ne var ki belirli bir adaletsizlik örneği ile karşılaşmak durumunda kaldıklarında insanlar uzun süredir devam eden inançlarını değiştireceklerdir. Genel hükümlerin insanların bilişsel tepkileri üzerinde büyük bir etkisi yoktur, ancak sansasyonel bir örnek kendilerini mutlaka harekete geçirecektir.[115] Bireylere yahut da onların adına bir şeylere öfkelenebiliriz, ancak genel olarak çok fazla insanı etkiliyor gibi görünen hatalara karşı kayıtsız kalırız. Adam Smith, tam da bu noktayı açıklamak için, insanların, bir katili asmaya hazır olduklarını, ancak çok daha ciddi bir toplumsal suç teşkil etmesine rağmen görev yerinde uyuyakaldığı için vurulan nöbetçiye acıdıkları örneğini verirken sağlam bir psikolojik temele sahipti.[116] Adaletsiz mahkeme kararlarının haksız yasalardan daha can sıkıcı olmasının nedeni de işte budur. Bunlar genellikle, kimliği belli olmayan bir gruptan ziyade kimliği belli bir davacıyı etkilemektedir.

Haksız veya aşırı cezalandırma, keyfî veya yetersiz yargıçlar, gecikmeler, önyargılı jüriler, gereğinden fazla heyecanlı savcılar, rüşvetçi avukatlar, sorumsuz tanıklar; işte sürekli yapılagelen ve yapılabilecek sonsuz hatalar dizisi. Bir mahkeme, yolsuzluk

---

115. D. Kahnemann, P. Slovic, ve A. Tversky, ed., *Judgment under Uncertainty: Heuristics and Biases*, Cambridge University Press, Cambridge, 1982, s. 111-16.

116. Adam Smith, *The Theory of Moral Sentiments*, ed. D. D. Raphael ve A. L. Madie, Liberty Classics, Indianapolis, Ind. 1982, s. 90-92.

veya yetersizlik nedeniyle itibarını yitirdiğinde adaletsizlik duygusu iki katına çıkar. Bu yüzden hiçbir şey satılan ve satın alınan adaletten daha büyük öfke ve infial uyandırmaz. Özellikle mahkeme veya benzeri kurumlardaki usulsüzlük, Amerikalılar tarafından aleni bir şekilde adaletsizliğin özü olarak eleştirilmektedir. Ve bireysel ceza davalarındaki cezai adaletin başarısızlıkları özellikle tepki çekmektedir.[117] Mahkemeler yasal görevlerini yerine getirmeyi bıraktıklarında tamamen başarısız olurlar. Edebiyatımızın mahkeme dramlarıyla dolu olmasına şaşmamalı. Bu eserlerin odağında her zaman bireysel hayatlar vardır.

Bununla birlikte adli hatalar, bireylere tüzel kişiler olarak değil, gerçekte oldukları gibi muamele edememe durumu dışında, yasal sürecin ilkelerinin ayrılmaz bir parçası değildir. Maruz kaldığımız zararlar spesifik ve somuttur, oysa yasanın temsilcileri olarak mahkemeler, adil olma eyleminde meydana gelen adaletsizlik duygumuzu iyileştirmek suretiyle verdikleri kararlarda genel ve soyut kalmalıdırlar. Bu yüzdendir ki adaletsizlik duygumuz her zaman haklı kararlarla bastırılamaz.

Hume'un uzun zaman önce zekice işaret etmiş olduğu üzere, bağnaz ya da cimri birisinin bir mirasa konması, öte yandan ise sağduyulu ve cömert bir kişinin savurgan ebeveynler ya da aptal ve hain bir irade tarafından yoksulluğa sürüklenmesi durumunda öfkeden çıldırırız. Hume'un bu fikri bizim açımızdan mantıksızdır.[118] Meşru iradelerin uygulaması bir mahkemenin yapması gereken şeydir ki bu da bir bütün olarak tertiptir, yoksa adil olan ve herkese fayda sağlayan belirli bir sonuç değildir. Ancak adaletin amacı genel olarak soyut olsa da adaletsizlik duy-

---

117. Edmund Cahn, *The Sense of Injustice*, New York University Press, 1949, s. 11-27; ve Hogan ve Emler, "Retributive Justice."

118. David Hume, *A Treatise of Human Nature*, ed. L. A. Selby-Brigge, Clarendon Press, Oxford, 1983, s. 477-573.

gusu gibi her adaletsiz eylem de bireyseldir. Giotto'nun Adalet ve Adaletsizliği, birbirlerinin zıtlıklarına veya olumsuzluklarına tam olarak karşılık gelmez, çünkü bunlar gerçek hayatta olduğu gibilerdir. Belki de Birleşik Devletlerdeki adaletsizlik duygusu güçlü bireyselciliği bakımından alışılmış bir durum değildir ve dolayısıyla da genelleştirilmemelidir, ancak söz konusu iki resim yüzyıllar ve politik kültürler boyunca bizimle konuşmaktadır. Adeta tüm vatandaşlara yol göstermek için resmedilmişlerdir.

Yine de adaletsizlikten bahsederken evden fazla uzaklaşmamak akıllıca olacaktır, bu yüzden kendimi Birleşik Devletler ve vatandaşları ile sınırlayacağım. Açıkçası hepimiz aynı değiliz, ancak birçok araştırmada sosyal bilimciler, Amerikalıların inançları ve adaletsizlik duyguları hakkında dikkate değer ölçüde benzer açıklamalarda bulunmuşlardır. En çok göze çarpan şey, yargılarda bulunurken mutlak bir biçimde bireyler üzerine odaklanmış olmalarıdır. Filozoflar, yasalar ve sosyal bilimler genelleme yapar, ancak vatandaşlar somut olana sarılır. Bir iş için orantısız bir şekilde çok ya da az ödeme yapmanın adil olmadığı yaygın olarak kabul edilir, ancak bu toplumsal bir hatadan ziyade bireysel bir şey olarak görülür. Başarısızlık da öyle. Ekonomik durumun ve yarattığı eşitsizliğin mevcut değerlendirmesi adaletsiz olarak görülmez. Eşitsizlik kabul edilmiştir ve dolayısıyla da makbul olan, yalnızca belirli bireylere yardım etmeyi amaçlayan yoksulluğun giderilmesine yönelik çarelerdir. Daha büyük fırsatlar yaratan eğitim bireylerin önünü açtığı için tercih edilir, ancak herkese eşit olan yeniden-dağıtıcı refah genel olarak popülerliğini kaybetmiştir.[119] Öte yandan politikada eşitlikçi standartlar hâkimdir. Herkesin politik kurumlara eşit erişimi olmalıdır ve poli-

119. James R. Kluegel ve Eliot R. Smith, *Beliefs about Inequality*, De Gruyter, New York, 1986.

tik hedeflere ulaşmak için para ve nüfuz kullanmak adaletsizlik olarak görülür. Hukuk hizmetleri ve mükellefiyetler birincil politik eylem olan oy kullanma hakkı kadar eşit olmalıdır.

Sadece liyakat değil, aynı zamanda ihtiyaçlar da kişiler ve vatandaşlar olarak bizler üzerinde hak iddia eder, ama insanlar ihtiyacın ne kadar büyük olması gerektiği konusunda hemfikir değillerdir; fiziksel olarak ne kadar çok görünürse, o kadar inandırıcı olur. Hastaneye yatmadan önce ödeme yapamayacağı için birisinin ölmesine göz yummak adaletsizliktir. Ancak bu adaletten ziyade bir şefkat meselesi de olabilir.[120] Elbette, herhangi bir ihtiyaç durumunda çizginin nasıl belirleneceği konusunda çok fazla anlaşmazlık vardır ve insanlar da adaletsizlik duyguları noktasında birbirinden ayrılırlar. Irkçılık ve keyfî olarak engellenen fırsatlar, yaygın olarak bu kabilden görülen iki genel adaletsizliktir. Ayrımcılık kelimesi tam da bir kimsenin düzmece ve uydurma gerekçelerle belirli bir haktan mahrum bırakılması anlamına gelmektedir. Adaletin en yaygın iki ilkesi, ihtiyaç ve liyakat, burada durumun gerektirdiği kadar savaş için konuşlandırılmış bir hâlde değillerdir. Bazen ihtiyaç kimin neyi alacağını belirler; diğer durumlarda ise bunu belirleyen şey liyakattir. Bu, hangisinin çıplak ahlaki göz için daha açık olduğu, hangisinin de bir kural olarak politikayı kişisel bir şekilde gördüğüne bağlıdır.

Amerika'da göreceli yoksunluk, kendisi gibi birisinin aynı zamanda istediği gibi bir şeyi aldığı ve eşit derecede hak sahibi olduğunu hissettiğinde ortaya çıkan kişisel bir tepki olma eğilimindedir. Daha derin bir şekilde sınıflara bölünmüş toplumlarda grup duyguları ve kolektif göreceli yoksunluk daha yaygın olabi-

120. Jennifer Hochschild, *What's Fair?* Harvard University Press, Cambridge, 1981; ve Sidney Verba ve Gary R. Orren, *Equality in America*, Harvard University Press, Cambridge, 1985, s. 1-51.

lir, ancak Amerika'da bu ırk ayrımcılığı dışında kişisel bir olgudur.[121] Bu, lakaytlık anlamına gelmez, fakat pek çok farklı rolümüzün kendi yükümlülükleri ve ödüllerini gerektirdiğini kabul eden sıkı bir bireyselciliği ifade eder. Bu, kendi kendisini öven çoğulculuğun bize dayattığı gelenek ve âdetlere pasif itaatten uzaktır. Zira, Amerikalıların anladığı gibi, rollerin çokluğu, acı çeken bireyin veya vatandaşın münferit bir kişi olarak önceliğini asla ortadan kaldırmaz.

Korkunç olan, insanların bir adaletsizliğe maruz kaldıklarını hissettiklerinde bile hiçbir şey söylememe ve hiçbir şey yapmama eğiliminde olmalarıdır, çünkü akranlarının desteğini ummaz ya da herhangi bir başarı beklemezler. Bu, aramızda hüküm süren hem adaletsizliklerin hem de adaletsizlik duygusunun boyutunu neden asla bilemeyeceğimizin açık gerekçesidir. Çoğu sessiz, unutulmuş ya da kilitlenmiştir ki bu da kendimizi onlara teslim etmemize imkân tanır. Felsefeciler onların kaçınılmazlığının farkındadır, vatandaşlar ise olması gerektiğini bildiklerinden daha fazla adaletsizliğe katlanmaya ve bu adaletsizliğe neden olmaya daha az hazır değillerdir; çünkü bu bizim kaderimizdir. Amerikalılar, münferit adaletsizlik vakalarına hızlı tepki verir, ama toplumsal haksızlığa sabrederler. Bunun aksi nasıl olabilir ki? Toplumsal enformasyon azar azar akıyor, biz de basitçe buna alışıyoruz. Bir kişi hakkındaki tek bir hikâye bile gerçekten hemen yerine ulaşır, ancak günlük yaşamın dayanılmaz adaletsizlikleri sineye çekilir. Zira bunları görmezlikten gelmek kolaydır ve biz de bunu yapıyoruz.

---

121. J. Stacy Adams, "Inequity in Social Exchange," *Advances in Experimental Social Psychology* içinde, c. 2, ed. James M. Olson vd., Academic Press, New York, 1965, s. 267-99; Kenneth L. Dion, "Responses to Perceived Discrimination and Relative Deprivation" aynı eser içinde, s. 159-79; ve W. G. Runciman, *Relative Deprivation and Social Justice*, Routledge & Kegan Paul, London, 1966, s. 247-95.

Tercihen, demokratik vatandaşlar olarak şikâyet etmek için nedene ihtiyaç duymamalıyız, ancak Amerikalıların yüksek politik beklentileri yok gibi görünüyor. Hükûmete hepten kuşkuyla bakarlar. Yaygın güvensizlik ve alaycılıklarının toplumsal bir bedeli vardır. Elbette ki hiç kimse herhangi bir hükûmete kayıtsız şartsız güvenmemelidir, ancak hükûmetin en kötü ihtimalle düşman olduğu ya da en iyi ihtimalle sıradan vatandaşların çıkarlarına karşı kayıtsız olduğu inancı da alkışlanacak bir şey değildir. Bu, anayasal demokrasiye sahip vatandaşlar açısından hastalıklı bir zihin durumudur. Güven ve şüphe arasında belirli bir dengeye ihtiyacımız var.[122] İşin zor yanı şu ki, adalet ve hakkaniyet hâkim olduğunda bile heyecandan uzak ve kolayca unutulabilir olmaktadır, adaletsizlik ise bilakis her zaman keskin ve unutulmaz bir şekilde hissedilmektedir. Gerçekçi bir güvensizlik ve itimat düzeyini korumanın açık bir yolu yok gibi görünmektedir.

Genel olarak adaletsizlik duygusu ve doğal bireyselciliğimizin kişiselleştirici baskısı dikkate alındığında, çoğu vatandaşın tipik adaletsizlikleri düşündüklerinde kamu görevlileri, yargıçlar ve memurların belirli eylemlerine işaret etmesi şaşırtıcı değildir. Hissedilen adaletsizlik kişisel bir tecrübedir ve bu, vatandaşların hükûmete karşı güvensizliğini fazlasıyla gösterdiği gibi, hiçbir toplumsal tazammunu haiz olmayan belirli olaylardan kaynaklanmaktadır. Ancak bu, bir toplum felsefesi değil, yalnızca bir yaklaşımlar toplamı anlamına gelir. Biz doğa filozofları değiliz ve çoğu Amerikan vatandaşı ve felsefecisinin adalet ve adaletsizliğe dair düşünme biçimleri arasında büyük bir fark vardır.[123] Çağdaş

122. Vivien Hart, *Democracy and Distrust*, Cambridge University Press, Cambridge, 1978.

123. Robert E. Lane, "Market Justice, Political Justice," *American Political Science Review* 80 (1986): 383-402.

Amerikan felsefecileri, tıpkı klasik antikiteden bu yana selefle-rinin yaptığı gibi, esas olarak *dağıtıcı*, ya da daha kesin bir ifade kullanmak gerekirse, *birincil* adalet ve adaletsizliği ve adaletli bir toplumu tesis edecek genel politik ilkeleri tartışırlar. Yasa koyucu rolünü üstlenerek *makro-adalet* üzerine kafa yorarlar. Adaletsizli-ğe gelince, bunu sadece genel bir politik mesele olarak görürler.

BİRİNCİL ADALETSİZLİK?

Adaletsizlik duygusunun birincil adaletin felsefi şemalarındaki yeri nedir? Birincil ya da politik adaletin hissedilen adaletsizli-ği ortadan kaldırmaya hizmet ettiği varsayımının en ikna edici nedenleri Aristoteles'in *Politika*'sında bulunabilir. Herhangi bir şehrin zengin ve fakir vatandaşlardan oluştuğunu kabul edersek, neyin kime bağlı olduğu konusunda ideolojik bir çatışmanın or-taya çıkması kaçınılmaz olacaktır. Politik bir duygu ve devrimci bir ideoloji olarak adaletsizlik duygusu burada kendini göster-mektedir. Aristoteles için bu bir sınıfsal öfke kadar önemli, saf ve basittir. Zenginler, onur ve mevkilerin her vatandaşın servetiyle orantılı olarak dağıtılması gerektiğini söyleyeceklerdir. Zenginlik bir meziyet olduğuna göre, zenginler fakirlerden daha fazla po-litik güce sahip olmalılardır. Ancak vatandaşların çoğu fakirdir ve dolayısıyla da en önemli şeyin özgür olmak, yani bir köle ol-mamak olduğunu ve tüm vatandaşların –herkesin eşit derecede şehrin özgür fertleri olması hasebiyle– onur ve mevkiden eşit pay alması gerektiğini dşünüyorlar. Kararlar oy çokluğuyla alınmalı ve eşitlik hâkim olmalıdır.

Ütopya dışında, Aristoteles'e göre en istikrarlı olan, her iki tarafın da karşılıklı tavizler verdiği ve birbirinin ideolojik emelle-rini yokladığı rejimdir. Orta halli bir sınıfın çok geniş olmasında

fayda vardır, zira bilhassa da zenginler bireysel olarak çok hırslılar ve değerleri itibariyle öylesine rekabetçiler ki yönetici seçkinler kadar güvenilmezlerdir. Ancak ideolojilerin ve sınıfların karıştırılmasının amacı sadece darbeleri ve iç savaşları önlemek değildir. Çünkü karma rejim, kurumsal olarak çatışan tarafların hırsını dizginlemek için gayret gösterir ve ayrıca Aristoteles'in adaletsiz davranışın yegâne kaynağının hırs olduğunu düşünmesi hasebiyle de hakiki ve sağlam bir şekilde göreceli adalete dayanan ve hırsları olmayan bir rejimdir.

Bu birincil adalet resminde, adaletsizlik gerçekten de engelleniyor çünkü onu yaratan eğilim kurumsal baskılar tarafından kısıtlanıyor. Politik adaletsizlik duygusu ve yıkıcı ideolojileri de hareketsiz kalıyor. Hakkaniyetli, kendi kendisini denetleyebilen vatandaşlardan oluşan bir toplulukta hazıra konma diye bir şey söz konusu olamaz. Vatandaşları büyük ölçüde geliştirecek olan yetkin bir hükûmet değildir, ancak o yalnızca kendi çıkarlarını gözeten yöneticiler kadar adaletsiz de sayılmaz.[124] Bu düşüncenin Madisoncı versiyonunda ihtiras ihtirası denetler. Bu ne asil ne de geniş bir adalet anlayışıdır ve ancak adaletsizliğin tek nedeninin hırs olduğunu varsayarsak bir anlam ifade edebilir. Eğer korku ve saldırganlık adaletsiz davranışa yönelik eşit derecede ciddi yatkınlıklar olarak kabul edilirse, o zaman zengin ve fakirlerin adalet kaygısı olmadan kendi aralarında gruplara veya bireylere karşı birleştiği kolayca hayal edilebilir. Aristoteles, sürgüne dair açıklamasında, bunlardan, eğer varsa, çok azının hak edilmiş olabileceğini kabul eder. Ardından, vatandaş olmayanlara, yani yabancılara, yabancı yerleşiklere, kadınlara ve kölelere karşı tamamen kabul edilebilir olan saldırganlık gelir. Ama o za-

124. Aristotle, *Politics*, 3. kitap, 1280a-b, 4. kitap, 1295b-1297a, 5. kitap, 1301a-1303a, 6. kitap, 1318a-b.

man onlar ve onların adaletsizlik duyguları Aristoteles'te sayılmaz.

Bununla birlikte, zengin ve fakir geniş kavramlardır ve bunların sadece özgür erkekleri değil, bir toplumun tüm nüfusunu böldüğünü kolaylıkla görebiliriz. Hırs adaletsizliğin tek nedeni olmasa da, kesinlikle önemsiz değildir. Bunu akılda tutarak, Aristotelesçi politik adaletin nispeten eşitlikçi bir versiyonunun adaletsizlik duygusunu azaltmada başarılı olması gerektiğini söylemek doğru olur. Bunun ne kısıtlayıcı ne de ezici olması gerekir. Bu, ancak hâkim bir ideoloji olarak adaletin, zengin ve fakir vatandaşların açık ve özgür bir şekilde ifade edilen arzularının kabul edilmiş bir karışımı olarak değil, yalnızca okunup yorumlanan ve fakat en avantajsız üyelere gerçekten ne istedikleri sorularak sınanmayan cari "müşterek toplumsal anlamlar" kümesi olarak tanımlanması hâlinde böyle olur. Bu müşterek anlam anlatıları, halkın ruhunun peygamberane ya da gelenekselci avatarlar tarafından öngörülmesi hasebiyle asla mevcut kanaatlerle, özellikle de en dezavantajlı ve ürkmüş kimselerin kanaatleriyle kıyaslanamaz. Ortak bir kültürü politik çıkarların uyumu ile karıştırmak, bir el çabukluğundan başka bir şey değildir. Kültürlerin ortak noktası, bir kaide olarak, diğer şeylerin yanı sıra birbirimize olan nefret ve küçümsememizi ve aynı zamanda, eğer çok korkmazsak, adaletsizlik duygumuzu ifade etmemizi mümkün kılan dildir. Duygularının açık ve özgür bir açıklamasının yokluğunda toplumun en az avantajlı üyelerinin konumlarından öfkelendiklerini varsaymalıyız, bir memnuniyet gösterisi içinde, pek çok siyah kölenin yaptığı gibi, gülümsüyor ve şarkı söylüyor olsalar dahi.

Ezilenlerin önceliklerine ilişkin bir araştırmanın herhangi bir anlam ifade etmesi için bunun, toplumun en yoksun üyelerinin korkusuzca ve yeterli bilgiye sahip bir şekilde konuşmasını

mümkün kılacak koşullar altında yürütülmesi gerekir. Efendilerin değerlerini gerçekten paylaşıp paylaşmadıkları başka türlü nasıl öğrenilebilir ki? Tarihçiler gerçekte bunun böyle olmadığını biliyorlar, ama bu yalnızca geçmişi anmaktan ibarettir. Burada ve şimdi, kendisini sahih kılan koşullar altında rızanın yerini alabilecek başka herhangi bir şey söz konusu değildir. Aksi takdirde Sambo bir kölenin gerçek kişiliği olur, evdeki her köle de mutfak zeminini temizlemekten zevk alırdı çünkü bu, bir kadının yapması gereken şeydi ve başka bir şey yapabileceğini düşünemezdi. Hepsi okumak zorunda oldukları, yahut da daha doğru bir ifade kullanmak gerekirse, katlanmak zorunda oldukları kültürel "metnin" satırlarından tamamen memnundu.[125]

Bu, bireylerin neyi adaletsiz olarak gördüklerini belirleyen şeyin büyük ölçüde ideoloji ve inançlar olduğunu inkâr etmek demek değildir. Nitekim, çoğu Ortodoks Yahudi kadın, erkeklere kıyasla daha aşağı konumda bulunmalarının hiç de adaletsiz olduğunu düşünmüyor. Bundan sadece Amerika'da emin olabiliriz, çünkü fikirlerini değiştirmek ve isterlerse dinî cemaatlerini terk etmek için her türlü fırsata sahiplerdir. Kim ne derse desin, onlar rollerine rıza göstermişler ve hallerinden de oldukça memnun görünüyorlar. Başka seçenekleri olmasaydı, duygularını tahmin bile edemezdik.

Rıza için ve bilhassa da en açık ve kolay koşullar altında kalıcı muhalefet ve terk etme fırsatları için kesinlikle bilinen bir alternatif yoktur. İtiraz etmeyen kimselere memnuniyet ve rıza isnat etmekten ve toplumlarının "anlamlarını" efendileriyle paylaştıkları dolayısıyla mahrum ve mağdurların kölelik koşullarını kabul ettiklerini varsaymaktan daha aldatıcı bir şey olamaz.

125. Bu, açıkça Michael Walzer'in *Spheres of Justice*'ine (Basic Books, New York, 1983, özellikle s. 26-28, 313-15) karşı ileri sürülmüş bir argümandır ki hemen hemen hiçbir noktasına katılmıyorum.

Amerika'daki köleliğin tarihini, siyahların bunu kabul etmediğini ve birçoğunun bunun adaletsiz olduğunu gayet iyi bildiğini söylemeye gerek kalmayacak kadar iyi biliyoruz. Kaldı ki Jim Crow'u da adaletsiz bir kaderden başka bir şey olarak kabul etmezler. Çoğulcu bir toplumda çok çeşitli toplumsal adet ve göreneği kabul ve reddetmenin pek çok yolu vardır, ancak bunlar yalnızca aleni olarak duyulabilenlere açıktır. Seçim, söz hakkı, protesto ve reddetme için gerçekçi fırsatların yokluğunda, onun kuralları adaletsizliği teşvik etmekten başka bir şeye yaramaz. Bilhassa gönüllü olmayan damgalanmış gruplar olduğu sürece, rızanın olmayışı başlı başına bir adaletsizliktir. Bir kimsenin istediğinde bırakamadığı ve kendisini toplumsal aşağılığa ya da istenmeyen bir toplumsal kimliğe mahkûm edebilecek toplumsal bir tanımlamanın hiçbir adil yanı yoktur. Bir kimseye hayatını kontrol eden düzenlemelerden gerçekten memnun olup olmadığının sorulmaması, aslında onu görmemek, yani hiçe saymak demektir.

Eğer birincil adalet herkesçe kabul görmüş yerel adetlere saygı duymaktan ibaretse, özellikle politik olarak anlamlı muhalefet ve şikâyetin olmadığı durumlarda, o zaman Güney'in kölelik davası da diğerleri kadar adildi. Aslında, İç Savaş'tan önce ileri sürülmüş en iyi iddia, kölelerin her zaman mülk olarak kabul edilmesi ve mülkiyet haklarının tüm Amerikan vatandaşları için kutsal olması değildi. Mesele şu ki soyut adalet toplumsal olarak anlamsızdı, Güney'in tüm kültürü ve sosyal dokusu köleliği gerektiriyordu ki vatandaşlarının cumhuriyetçi erdemleri dahi buna bağlıydı.[126] Tarih boyunca toplumcu politikaların çoğu

126. Sözgelimi, pek çok örnekten birisi olarak bkz. Güney'in genel anlayışı ve tüm sosyal dokusundan daha zayıf olmayan cumhuriyetçi karakterin siyah köleliğinden kaynaklandığı ve buna bağlı olduğunu iddia eden üniversite profesörü Thomas R. Drew, "Review of the Debate in the Virginia Legislature," *Slavery*

o kadar baskın olmuştur ki, bunların belirleyiciliği altında birincil adalet, oylarını hesaba katmamak ya da bir terk etmeye imkân tanımamak suretiyle çoğu insana köleliği ve sosyal haklardan mahrum bırakmayı tevzi etmiştir. Bu tür adalet aynı zamanda ezilenlerin teslimiyetine de yol açar, çünkü korku ve yoksunluktan ibarettir ve bu ortak toplumsal anlamlardaki paylarını belirleyen şey yanlış bilinç değil, öğrettikleri derslerdir. Neden kast toplumunda herhangi bir anlamları varmış gibi davransınlar? Ve neden kendini beğenmiş gözlemciler, hâkim olan atadan kalma ilişkilerin, karşılıklılık bağlarının yarattığı bir güven ilişkisi olmadığına inanmasınlar? Toplama kamplarıyla birlikte terörist rejimlerden bahsetmek istemiyorum, çünkü bunlar bariz olanı sadece aşırı bir şekilde dramatize ediyorlar. Fakat, pek çok Çin uzmanının bir zamanlar iddia ettiği gibi, Çinlilerin Mao'nun yönetiminden hoşlanmasının nedeninin kültürlerinin onları takdir etmek üzere şartladığına acaba hâlâ inanan var mı?

Açıktır ki, hiçbir demokrat, basitçe her adaletsizlik duygusu ifadesini susturan bir birincil adalet sistemini kabul edemez. Bununla birlikte, adaletsizlik duygusunun meşruiyetini kısıtlamanın daha az itiraz edilebilir görünen daha az katı yolları da vardır. İşitilme hakkı, küçük bir talihli grupla sınırlandırılabilir. Bu, Aristotelesçi düşüncenin seçkin sınıftan az sayıda vatandaş hariç herkesi işitilemez kılan modelidir. Değiştirilemez biçimde aşağıda olmak, onların talihsizliğidir. Şikâyetlerin meşruiyetini azaltmanın bir başka yolu da resmi olarak yalnızca birkaç şikâyeti kabul etmektir. Hume'un çözümü buydu. Bu, birincil adalet alanının radikal bir şekilde daraltılmasına bağlıdır. Samuel Johnson bunu ünlü mısralarında şöyle gerekçelen-

---

Defended içinde, ed. Eric L. McKittrick, PrenticeHall, N.J., 1963, a. 20-33; ve W. S. Jenkins, *Pro-Slavery Thought in the Old South*, University of North Carolina Press, Chapel Hill, 1935.

dirir: "Kalplerin duçar olduğu dertler ne kadar da önemsiz / Ancak sebebi de dermanı da yasalar ve krallardır." Yalnızca kısmen doğru olduğunu kabul etsek dahi bu duygu daha da güçlenecektir. Yasalar ve hükûmetler, büyük ölçüde insani sefalete neden olabilir ve olmaktadır. Ve neden oldukları şeyi önleyebilir ve iyileştirebilirler. Ancak Samuel Johnson'ın kastettiği şey, ıstırabın sonsuzluğuydu.

Minimal hükûmetin savunucuları, onun ıstıraplarımız karşısındaki iktidarsızlığının üzerinde durmazlar. Adaleti sadece dar bir şekilde tanımlarlar, bu yüzden hükûmete neredeyse yapacak bir şey kalmaz. Dolayısıyla talihsizlik son derece geniş bir alana yayılmış olur. Adalet sadece komşularımıza ve onlara ait olanlara zarar vermekten kaçınmamızı talep eder. Adam Smith'in nazarında adaletin erdemlerin en küçüğü olmasının nedeni de budur. Buna göre, hınç, birisinin mülküne ya da bedenine doğrudan bir saldırıya karşı yönelttiği tamamen kişisel bir tepkiydi.[127] Başka herhangi bir adaletsizlik duygusu nevi şahsına münhasırdı. Hume'un "ihtiyatlı ve kıskanç" erdeminin de sahipliği güvence altına almak ve şiddeti önlemekten başka amacı olamazdı. Doğrusu, bu adalet kavramı basitçe barıştır ve yalnızca ilk başta sert bir şekilde açık şiddet eylemleri olarak tanımlanan söz konusu adaletsizliklerle ilgilidir. Ortaya konuluş biçimleri birbirinden farklı olsa da bu fikirler, açık bir şekilde Hayek'in kaderciliğinin öncüleridir.

Elbette sıklıkla adalet yerine barışı seçeriz, ama bunlar aynı şey değildir. Bunları karıştırmak, basitçe pasif adaletsizliğe yol açmaktır. Hareketsiz hükûmet, yalnızca zayıf ve savunmasız olanların kaderlerine terk edildiği münferit durumlarda istismar edici değildir. Aynı zamanda mahkemelere, hukuki hizmetlere

127. Adam Smith, *Theory of Moral Sentiments*, s. 78-82.

ve polis korumasına erişimin engellenmesini istisna olmaktan ziyade kural haline getirecek şekilde toplumsal statü ve refah arasındaki bu tür büyük eşitsizlikleri de arttırır. Ücret ve diğer temel beklentilerin yanı sıra fiziksel sömürü ile ilgili gayriresmî vaatlerin çiğnenmesi sıradanlaşır, eğitim ve sağlık fırsatları adaletin konusu olmaktan çıkıp bir talih meselesine dönüşür. Hume ve Smith'in katı bir şekilde tanımladıkları birincil adaletin, adaletin nesnelerinin çoğunun kadere indirgenmesi durumunda ancak işlevini icra edeceği söylenebilir. Çoğu adaletsiz eylem basitçe talihsizlik olarak yeniden tanımlanıyor ki pek çok insan da, gördüğümüz gibi, bu anlayışı kabul etme noktasında çok isteklidir. Bununla birlikte, pasif olarak adaletsiz bir politik sistem, demokratik hükûmet sistemlerine başvuran Avrupa ve Amerika vatandaşlarının uzun süredir ıstırap çeken çoğunluğu için kabul edilemezdi.

Bu dar ve önyargılı birincil adalet görüşlerine karşı, artık mümkün olduğunca kapsayıcı pek çok demokratik alternatif var. Bunlar, sadece daha fazla eşitlik için değil, aynı zamanda olabildiğince çok sayıda toplumsal talebi meşrulaştırmak için de çaba gösteriyorlar. Amerika'da, birincil adaletle ilgili reform teorileri özgürlüğün ve rızanın önemini ve değerini kesinlikle göz ardı etmemiştir, ancak bunlardan bazıları şüpheli psikolojik teorilere dayanan kalıcı kamusal ahlaki eğitim konusunda rahatsız edici hükümler içermektedir. Daha fazla güç eşitliğinin adalet koşullarını iyileştireceği inkâr edilemez, ancak bunu başarmak için önerilen tasarıların çoğu kusurludur. Bunlara yönelik en ciddi itiraz, radikal olmaları değil, fakat çoğu zaman adaletsizlik duygusu uyandıracak kadar ataerkil olmalarıdır. Daha yetkin bir demokrasiyi hedefleseler de mevcut kurumlarda reform planları genellikle tüm vatandaşların da yeniden üretilmesini gerektirmektedir. O hâlde bu işin üstesinden kim gelebilir?

Teknolojinin cahil ve bilgili arasında büyük farklar yarattığı çağdaş Amerika'daki mütevazı reformcular bile, sanki bir eşyaymış gibi herhangi bir açıklama yapma ihtiyacı hissetmeksizin insanları yönetme eğilimindedirler. Mevcut paternalizm, yoksulları kendi refahını anlamayacak kadar kusurlu görmekle işe başlar. Onların üzerinde ve belki de bir bütün olarak toplumun üzerinde duranlar ancak adaleti gerçekten tanımlayabilir ve uygulayabilirler. Adalet, Giotto'nun kraliçesi gibi, bizden biri değildir. Gerçekteyse, Platoncu filozofların aksine, zenginliği burada ve şimdi yeniden dağıtmak için temiz bir tarihsel sayfayla başlayamazsınız. Nitekim bütün vatandaşlar psikolojik olarak kilden yapılmadılar. Sadece hayatlarını değiştiren kuralların açıklamalarını hak etmekle kalmazlar, aynı zamanda bunları anlama kabiliyetinde oldukları da varsayılmalıdır. Unutulmamalıdır ki, bir kimse bir konuyu gerçekten anlarsa, o konu ne kadar karmaşık olursa olsun, genellikle dinlemek isteyen hemen hemen herkese açıklanabilir. Sosyal politikaların çoğu da her zaman o kadar zor değildir. Ahmaklık iddiasında bulunmak, birisinin hayal edebileceği kadar adaletsizdir.

Paternalizm genellikle bizi kendi iyiliğimiz için hareket etmeye zorlayarak özgürlüğümüzü sınırlamakla suçlanır. Aynı zamanda ve belki daha da önemlisi, adaletsizdir ve adaletsizlik duygusu uyandırmaya mahkûmdur. Paternalist yasalar da diğerleri kadar rızaya sahip olabilir, ancak bunların yürürlüğe konulmasını itiraz edilebilir kılan şey, sözde yararlanıcılarına neden davranışlarını değiştirmeleri veya koruyucu kurallara uymaları gerektiğini açıklamayı reddetmeleridir. İnsanlar, herhangi bir kanıt olmadığında yetersiz sayılırlar. Sonuç tamamen adil olabilir, ancak "müşteriler"in davranışı asla. Nakit yerine ayni yardım alanların kendi menfaatlerinin farkında

olmadığı varsayılır, "yetersizlik aksi kanıtlanana kadar kabul edilir."[128]

Devletin görevlileri ile müşterileri arasındaki bilişsel eşitsizlik öylesine büyük olarak kabul ediliyor ki kalıcı olduğu kadar aşılamazdır da. İster tedavi görsünler, başka yere yerleştirilsinler isterse de kendilerine ayni yardımlar verilsin ve itaatkâr davranıp davranmadıkları gözlensin, asla borçlu sayılmaz ve kendileri *için* ne yapıldığına dair bir açıklama almazlar.[129] Devlet görevlilerinin Tanrının rolünü üstlenme alışkanlığı kendinde saldırgan bir tavırdır, refahı yeniden dağıtma kararı ise kendinde tamamen adildir. Adaletsizlik, bir kez daha, herkes için adalet arayışında gizlidir.

Yeniden dağıtıcı adaletin bir resmi olarak bunun bir karikatür olduğu elbette ki iddia edilebilir. Yine de hiçbir şekilde refah adına yapılanların yanlış bir açıklaması olduğu söylenemez. Zira adaletli reformun muğlaklığının tek nedeni paternalizm değildir. En dürüst kamu reformları ile müesses özel beklentiler arasında dahi kaçınılmaz bir uyumsuzluk vardır. Neredeyse her yeni yasa, ne kadar selim olursa olsun, birisinin beklentileri ve planlarını yerinden eder ve adaletsizlik duygusu uyandırır, çoğunlukla da şiddetli bir şekilde. Anayasal hükûmetlerin yasaları yavaş ve şeffaf bir şekilde çıkarmalarının nedeni işte budur, böylece bireyler planlarını yeni yasal koşullara göre ayarlayabilirler. Her toplumsal değişim, her yeni yasa, toplumsal kuralların her zoraki değişimi, illaki birilerinin adaletsizliğe maruz kalmasıyla neticelenir. Değişim ne kadar sert ve ani olursa, hoşnutsuzluk da o kadar büyük olur. Bu, yasal değişikliklere karşı bir argüman de-

128. John Kleinig, *Paternalism*, Rowman and Allanheld, Totowa, 1984, s. 156-69.
129. Dennis F. Thompson, *Political Ethics and Public Office*, Harvard University Press, Cambridge, 1988, s. 161-70.

ğil, sadece adaletsizlik duygusuna bir çare olmayıp bilakis bunun pek çok kaynağından birisi olduğunun kabul edilmesi anlamına gelir.

Henry Sidgwick, sağduyu etiğinin iki tür adalet arasındaki gerilime hiçbir cevabı olmadığını belirtmiş bulunmaktadır: bir yanda müesses toplumsal beklentileri karşılayan muhafazakâr, öte yanda ise yasaların politik değişim talep eden yenilerine uymasını isteyen reformcu.[130] Er ya da geç taraflardan birisi adaletsizlik duygusunu yaşayacak ve ifade edecek. Bir noktada, görece adaletli toplumsal yeniden-paylaşımlar bile, eğer çok fazla insanı geniş çaplı ayaklanmalara ve yıkıma sürüklerse büyük ölçüde adaletsiz görünecektir. Aynı şekilde, toplumsal olarak bilinçli grupların ve çıkarların talep ettiği değişiklikleri ertelemek, bir dizi kızgınlık ve protestoya sebebiyet verecektir. Politikada sağduyu kesinlikle en iyi rehberimizdir, ama bizi tam bir çıkmaza götürüyor gibi görünmektedir.

İdeolojik ve ahlaki değişiklikler, birincil paylaşımların değiştirilmesini talep edebilir, ancak bu asla ihtilafsız ya da sancısız bir süreç olmaz. Bir adaletsizliği gidermek, bir başkasını yaratmak demektir. Her yeni vergi yasası, hayatlarını mevcut yasaya göre planlayanlara adaletsizce görünüyor veya böyle hissediliyor. Üniversiteye giriş kurallarındaki her değişiklik, üniversiteli olma beklentisiyle büyüyen kesimi hayal kırıklığına uğratır. Yaşlı kadınların birikimlerini eriterek geliri yeniden dağıtan planlı enflasyon, deflasyonal politikalar ve düşük ücretler gibi kendiliğinden açık bir adalet değildir. Bununla beraber tüm bu politikalar, eğer yeni ideolojik taahhütlerle, ek maddi kaynaklarla ya da teknolojik değişikliklerle uyumlu olursa birincil adalet eylemleri

130. Henry Sidgwick, *The Methods of Ethics*, Macmillan, London, 1974, s. 243-46, 266-67.

olarak savunulabilir. Kaçınılmaz olarak bunlar aynı zamanda, yasanın yarattığı beklentileri karşılanmayanlar arasında da bir adaletsizlik duygusu yaratırlar. Uzun yıllar boyunca tüm resmi ve gayriresmî makamlarca onlara, mevcut güç ve mülkiyetlerinin hak olarak kendilerine ait olduğu söylenegelmiştir. Aniden bunun artık sona ermesi gerektiği söylendiğinde neden kendilerini zarara uğramış hissetmesinler ki? Gelecekteki benzer politikalar için kitlesel yeniden eğitimle güçlendirilmiş olsa bile, adil reform çoğu zaman sadece mevcut adaletsizliklerin ortadan kaldırılması olarak görülemeyecek kadar belirsizdir. Bir bütün olarak toplumdaki toplumsal adaletsizlik duygusunu azaltmak adına reformun yapabileceklerinin de bir sınırı söz konusudur. Bunun farkına varmak politik değişime karşı çıkmak değil, bilakis uyumsuz politik değerlerin kaçınılmazlığını ve zaman içinde bunların değiş tokuşu için prosedürlerin zorunluluğunu idrak etmektir.

Bununla birlikte, adalet ve adaletsizlik türleri arasındaki çatışmalar münferit vakalar olarak değil de karşılıklı bir uyum süreci olarak görülürse, politik anlamda tablo iyileşebilir. Müesses beklentiler ile toplumsal değişim talepleri arasındaki açığı kapatmanın en iyi yolu, hiç kimsenin her zaman kazanmadığı veya kaybetmediği etkili ve sürekli bir vatandaş katılımı sistemi olabilir. Bu, demokratik politikanın vaadidir ki bu bağlamda Rousseau'nun *Toplum Sözleşmesi*'ne bir kez daha söz hakkı tanınabilir. Ona göre bir yönetim kurmak üzere olan bireyler zaten bir adaletsizlik duygusuna sahipler, çünkü güç ve mülkiyet bakımından aynı değiller ve zenginler tarafından kandırılarak barışa karşılık olarak politik eşitliği satma tehlikesi altındalar. Aslında bu her zaman ve hemen hemen her yerde olan bir şeydir. Bunun yerine söz konusu uçurumun kenarında durur ve hepsinin eşit şekilde korunacakları genel ve adil yasalar yaratmak için birbirilerine kenetlenirler. Herhangi bir yasal sistem altında mağduru

olmamız gereken adaletsizlik duygusu, böylelikle sonsuza dek ortadan kalkar. Ne yazık ki bu sistemin maliyeti aklı başında insanlar için kabul edilemez. Zira vatandaşlar bu yasaları, özel ve kamusal yaşamları arasındaki mesafeyi hissedemeyecek kadar derinlemesine içselleştirmek durumundadırlar. Bütünüyle dönüştürülmeleri gerekir.[131]

Yine de, Rousseau'nun kişisel ve kamusal adalet arasındaki çelişkilerin üstesinden gelmenin bir yolu olarak kalıcı rıza fikri, herhangi bir demokratik idealin temel bir ciheti olarak kalmaktadır. Pek çok Amerikalı katılımcı demokratın iddia ettiği gibi, katılım bizi nevrozlardan kurtaramaz. Ve Rousseau yönetiminin Spartalı katılığı kesinlikle çoğu şehirli Amerikalının istediği şey değildir. Kaldı ki yabancılara yönelik tüm saldırganlığımızı serbest bırakmayı da göze alamayız, tıpkı Rousseau'nun önerdiği gibi. Modern temsilî demokrasi, çok daha az yoğun veya acil rıza eylemleri gerektirir, ancak en derin umudunu paylaşır: kendi kendimizin efendisi olmak.

Hayalî aşırılıklarından sıyrılan ve mümkün olana indirgenen Rousseau'nun birincil adalet kurallarına dair sürekli müzakere önerisi, yasal değişime eşlik etmesi gereken adaletsizlik duygusunu azaltmanın en azından makul bir yoludur. Kişisel özgürlük koşulları altında devam eden bir süreç olarak rıza, bizi tekrarlanan bir adaletsizlik duygusuna mahkûm eden yasalardan kaçınmanın bildiğimiz tek yolu olabilir. Bu, adaletsizlik duygusu ya da ona yol açan olayları ortadan kaldırmaz, ancak bunlarla ilgili bir şeyler yapmamıza imkân tanır ve değişeceklerine dair umut verir. Dahası, vatandaşlar, tercihlerinin ve inançlarının başka bir konuda ve başka bir günde hâkim olacağını umabilir.

131. Jean-Jacques Rousseau, *Du Contrat Social*, Pléiade, c. 5, 1. kitap, 6-8. bölümler, 2. kitap, 3. ve 5. bölümler.

Biraz kazanır, biraz da kaybedersin. Anayasal demokrasilerde rıza ve muhalefet politikası, dönüştürücü olmasa dahi, kişisel adaletsizlik duygusu ile son derece yavaş ya da aynı şekilde hızlı değişebilen toplumsal yasalar arasındaki aşılamaz uçurumu daraltır.

Peki ya miraslar yasadışı ilan edilir ya da şimdikinden çok daha ağır bir şekilde vergilendirilirse ne olacak? Hayatımı anne babam öldüğünde zengin olacağım varsayımı üzerine planlamış ve biraz da borç almışken, şimdi kendimi borçlarımı ödeyemeyecek durumda buluyorum. Buna rağmen yine de ben iflah olmaz bir reformcuyum ve mirası, Amerika'nın fırsat eşitliği vaadinin ihlali olarak görüyorum. Dolayısıyla, belki mutlu olmayabilirim ama kendimi adaletsizliğin mağduru olarak da hissetmiyorum. Ancak kardeşlerim kendilerini hem ideolojik hem de kişisel anlamda istismar edilmiş olarak hissediyorlar. Robert Nozick'i büyük bir şevkle okumuş ve öfkelenmişlerdi. Onların adaletsizlik duygusu akut kişisel hüsrana karşı mantıksız bir tepki değildir, ancak çoğu toplumsal duygu gibi felsefi olarak savunulabilir ve savunulmuştur da.

Adaletsizlik duygularını hafifletmek için ne yapabilirler? Eğer itiraz ederlerse, bu onlara pek bir fayda sağlamaz, ancak duygularını hafifletebilir ve özgür bir toplumda hoşnutsuzluklarını ifade ettikleri için cezalandırılmazlar. Kendilerini mirastan mahrum bırakan yasanın lehinde oy kullanan Kongre üyelerinin hakkından gelmek için bir şeyler yapabilir ve belki mahkemede bu yasaya itiraz etmeye çalışırlar. Ama bizim durumumuza rıza göstermelerinin benimki gibi olmadığı ortada. Yalnızca bir yönetim sürecini kabul ettiler ve bu, kayıplarını daha katlanılır hâle getirse de özellikle ideolojileri göz önüne alındığında adaletsiz muameleye maruz kalmadıklarını söylemek yanlış olurdu.

Yeni yasaların yarattığı adaletsizlik duygusunun neden olduğu kimi toplumsal olayları da göz ardı etmemeliyiz. O kadar çok kavga ettik ki artık birbirimizle konuşmuyoruz. Ancak son zamanlarda durum düzeldi. Tahmin edilebileceği gibi, emlak vergilerine sınır koyan referandumlarda yalnızca bir felaket gördüm, ama kardeşlerim bu önlemleri desteklediler ve kazandılar. Artık iyi anlaşıyoruz. Ancak hepimize belirli bir yargıyı dayatmanın herhangi bir yolu yok. Adaletsizlik duygusunun geçerliliğini belirleme noktasında herkes kendi kendisinin yargıcıdır. Demokrasi namına söylenebilecek en iyi şey, öz-değerlendirme ile toplumsal yargı arasındaki mesafeyi kısaltmış olmasıdır, ne var ki bu mesafeyi hiçbir rejim tam olarak kapatamaz.

Haksız bir muamele gördüğümüzü düşündüğümüzde kendimizi zarara uğramış hissetmeye hakkımız olmadığı söylenebilir mi? Tabi olduğumuz kural ve yasaları biz icat etmediğimiz gibi onlar menfaatlerimizi gözeterek de ortaya konulmamışlardır. Ve eğer ayıplanan damgalanmış bir gruba aitsek, ayrımcılığa katlanmak zorunda kalabiliriz. Bunun uzun süre daha böyle devam etmesi ihtimali, durumu pek iyileştirmez. Gelenek genellikle sessizliğin kanıtından başka bir şey değildir. Ve yenilginin kabulü, şikâyetin karşılığının hapis cezası olmaması durumunda bile rıza olarak görülemez. Tıpkı hikâyemdeki liberteryenler gibi, sadece bir süreç konusunda hemfikir olanların rızası mı daha iyi? Gerçekten herhangi bir şeye rıza gösterdiler mi? Kuşkusuz, cevap evet olmalıdır. Usul adaleti, sıklıkla suçlandığı gibi, sadece resmî bir ritüel değildir. Bu, ilkece herkesin temyiz kurumlarına bir şekilde erişimini mümkün kılan ve daha da önemlisi, en azından bazen dahi olsa sonuç alacak şekilde bir adaletsizlik duygusunu ifade etme fırsatı veren bir sistemdir. Dâhil edilmek, toplumsal bir konuma sahip olmak demektir. Dahası, oy verme, yasama ve yargılama süreçlerinde usul doğruluğu talepleri psikolojik veya

etik olarak da boş değildir. Bunlar, kamu görevlilerine hakkaniyet konusunda sınırlar koydukları gibi kendi hoşgörü ve görgü kurallarını da var ederler.[132] Dışlananların aksine, bu prosedürlere katılabilenler şikâyetlerini dile getirebilir ve sorunlu yanı ya da işleyiş durumunu işaret edebilir. Politik olarak sessiz olmadıkları için kayıplarını telafi etmek adına her zaman geri gelebilirler.

Bununla birlikte, vatandaşların rıza göstermesine ve muhalefet etmesine imkân tanımanın bir yolu olarak usul adaletinin, adaletsizlik duygusuna bir çare olduğuna inanmak için hiçbir neden yoktur. Mükemmel prosedürler bile belirli durumlarda, özellikle amaçları unutulduğu, belirsiz olduğu yahut da sadece mantıksız olduklarında, büyük ölçüde adaletsiz olabilir. Piyangolar bunun iyi bir örneği olabilir. Genellikle tüm katılımcıların rızasıyla oluşturulur ve kesinlikle adildirler. Herkesin eşit şansı vardır. Büyük bir değeri olmayan sahipsiz mülkiyetten kurtulmanın bir yolu olarak kesinlikle adaletin mükemmelliğidir. Peki ya çekilişin nesnesi nahoş bir şey ve terk edilmiş bir çocuk olursa? Sonuçta hiç kimse anne babasını seçmez ve doğal doğum oldukça tesadüfi bir süreçtir. Bununla birlikte, evlat edinme ne fizyolojik olarak ne de sosyal olarak doğal ebeveynliğe benzemez ve bunun şans eseri olduğunu iddia etmek tamamen yanlıştır. En iyi annenin mutlaka biyolojik olması gerektiğinden emin olmasak bile Süleyman'ın bilge olduğundan genellikle şüphe duymayız. Süleyman, bir karar vermeden önce bu iki kadınla ilgili tüm gerçekleri öğrenmek istedi. Çocuğun geleceğiyle kumar oynamıyordu.

Piyango oynayanların tamamen mantıksız bir prosedüre rıza göstermesi, onu kabul edilebilir kılmaz. Nihayetinde, bazı

132. George Kateb, "Remarks on the Procedures of Constitutional Democracy," *Constitutionalism* içinde, *Nomos*, c. 20, 1979, s. 215-37.

Yunanlıların yaptığı gibi, karar verenin tanrılar olduğuna inanmıyorlar. Çatışma ve tartışmadan kaçınmak için bunu tamamen şansa bırakıyorlar. Adaletsiz bir sonuçtan kaçınmak umurlarında değil. Çocuğa yönelik adaletsizlik tüm çıplaklığıyla ortada, zira onun selameti basitçe görmezden gelinmekte ve kendisi için en uygun ebeveyne verilmediği gibi doğrudan onlar tarafından da seçilmemektedir. Adaletsizliğin lakaytlıkla ilişkisi de bir tür dolandırıcılık olarak öne çıkmaktadır, çünkü ta başından beri mevcut ailelerle ilgili tüm gerçekleri dikkate almama durumu söz konusudur. Ancak öyleyse pasif adaletsizliğin temeli iradi cehalettir. Bu yüzdendir ki irrasyonelliğin kendisi bir adaletsizlik kaynağı ve –özellikle de piyangolarda olduğu gibi barış ve sükûnet gibi faydalar sağladığında– hiçbir sistemin kendisine karşı bizi koruyamadığı bir şeydir.

Piyangolar, tüm bariz dürüstlüğüne rağmen, son derece kadercidir; müzakere ve oylamayla ilişkili belirsizliklerden kaçınır. Kaldı ki insanlar, önemli şeyleri dağıtmak durumunda kaldıklarında onlardan hoşlanmıyor gibi görünüyorlar. Piyangolar makro adalet sunar, ancak salt şans bu amaç için fazla irrasyoneldir. Bireylere karşı bu denli kayıtsız kalan hiçbir prosedür tatmin edici olamaz.[133] Piyangolar da tipik olarak tek seferlik girişimlerdir ve bu açıdan demokratik hükûmetin sürekli prosedürlerinden tamamen farklıdır. Gösterdikleri şey, en kötü hâlde, prosedürlere aşırı ve düşüncesiz itaat etmenin nasıl büyük haksızlıklara yol açabileceğidir. Temsilî bir demokrasinin usulleri böyle olmamalıdır. Bunlar bizi düşünceli olmaya ve müzakere etmeye götürebilir ki bu da adaletin bizatihi kendisinde var olan

133. Philip Brickman vd., "Microjustice and Macrojustice," *The Justice Motive in Social Behavior* içinde, ed. Melvin J. Lerner ve Sally C. Lerner, Plenum Press, New York, 1981, s. 173-202; ve Ronald L. Cohen, "Power and Justice in Intergroup Relations," *Justice in Social Relations* içinde, ed. H. W. Bierhoff vd., s. 65-85.

usul hakkaniyeti ve adaletine bir şekilde sirayet etmiş olabilecek keyfîliği engellememize imkân tanır. Bununla beraber, doğru şekilde yürürlüğe konan ve adil bir şekilde uygulanan yasalar, adaletsizlik duygularımızın çoğundan sorumlu tutulur. Bunlar talihsizlikler değil, kaçınamayacağımız ya da kaçınmak istemeyeceğimiz adaletsizliklerdir.

Kabullenmemiz gereken şey ne acaba? Bize tüm gerçeklere sahip olmadığımızı, toplumsal tecrübeden yoksun olduğumuzu ve seçilmiş ve atanmış yetkililerimiz kadar uzak görüşlü olmadığımızı söyleyenlere mi kulak vermeliyiz? Yoksa adaletsizliğe maruz kaldığımızı düşündüğümüzde talihsizliğin mağdurları olduğumuz şeklindeki resmi hikâyeyi mi kabul etmeliyiz? Tüm kamu görevlileri bir bakıma birbirilerine benzerler: sebep oldukları kırgınlıklar için hepsinin bir sürü mazereti vardır. Bunlar listelenemeyecek kadar tanıdıktırlar, ancak genellikle kaçınılmaz bir hata olarak koşullardan yahut da sadece ithamın değişkenliğinden yakınırlar. Doğrudan ya da pasif olarak sorumlu oldukları adaletsizliklerle yüzleşmeleri istendiğinde, zorunluluk dört bir yandan kendilerini sarmalamış gibi görünüyor. Bahaneler manzumelerinin ifşa ettiği şey, esasında kasvetli bir ahlaki ve dilbilimsel tekdüzeliktir. Ahlaki görecelik konusunda çok endişelenen insanlar bunun üzerine pekâlâ kafa yorabilirler; zira anlaşma kimseyi daha az adaletsiz kılmaz. Velhasıl Amerikan vatandaşlarının aslında her zaman olduğu gibi genellikle uzlaşamadıkları nokta, ilkelerin seçimi değil de belirli durumlarda ne yapılacağına ilişkin alınacak politik kararlardır.

Çok mu kolay pes ediyoruz? Çıkmazlar, çelişen hedefler, amaçların çeşitliliği ve ayrışmaların tamamı özgürlüğün sonuçlarıdır ve hepsi de kayıtsızlığa, kaderciliğe ve pasif adaletsizliğe neden olabilir ve olmaktadır. "Hayat adaletsizdir" der ve daha az acı veren bir şeyler hayal ederiz. Peki yapmamız gereken şey bu

mu? Adaletsizliğin ne kadarı kaçınılmazdır ve ne kadarı insanın seçimleri ve yapıp ettiklerinden kaynaklanmaktadır? Adaletsizlik duygumuzu ne zaman özgürce ifade etmeli ve ne zaman bundan kaçmalıyız? Kötü şans ne, adaletsizlik ne? Amacım ikisi arasına bir çizgi çekmek değildi, nitekim bu kitabın iddiası da genel ya da soyut olarak zaten böyle bir çizginin çekilemeyeceğidir. Ancak her ne karar verirsek verelim mağdurun bakış açısını hesaba katmaz ve tam anlamıyla sesine dikkat kesilmezsek adaletsizlik kaçınılmazdır. Bundan daha azı sadece haksızlık değil, aynı zamanda politik olarak da tehlikelidir. Demokratik vatandaşların en iyi kararları verme olasılığı, insani adaletsizliğin boyutu, çeşitliliği ve dayanıklılığı göz önüne alındığında her zaman değilse bile, yine de daha yüksektir.

DİZİN

Adams, John Quincy 113, 164, 187
Agamemnon 108, 109
Aiskhylos 108, 141, 187
Amerika 9, 10, 15, 16, 87, 92, 98, 107, 113, 114, 143, 144, 145, 163, 164, 169, 170, 173, 174, 179, 187
Amerikan 4, 18, 59, 69, 74, 94, 98, 113, 115, 120, 121, 160, 165, 166, 170, 183, 187
aristokratik 53, 57, 126, 128, 142, 187
Aristoteles 31, 32, 47, 48, 50, 51, 52, 53, 65, 76, 77, 126, 127, 128, 166, 167, 168, 187
Augustinus 36, 42, 43, 44, 53, 64, 156, 187

Bacon, Francis 139, 140, 148, 187
Balzac, Honoré de 140, 187
Beauvoir, Simone de 103, 104, 187
Benton, Thomas Hart 113, 187
Birleşik Devletler 20, 98, 162, 187
Brennan, William 16, 74, 187
Brougham, Lord 106, 187

Cicero 15, 44, 64, 65, 66, 74, 85, 146, 155, 156, 187
Cox, Samuel 113, 187

Darwin 113, 114, 187
Demokrasi 127, 180, 187
DeShaney, Joshua 16, 74, 187
Dickens, Charles 19, 20, 125, 142, 187
Doctorow, E.L. 142, 144, 187

etik 17, 30, 31, 32, 51, 52, 56, 60, 78, 109, 120, 127, 153, 181, 187

Firestone, Shumalith 102, 103, 187
Friedman, Milton 13, 115, 116, 119, 187

Genovese, Kitty 68, 187
Giotto 73, 74, 75, 76, 77, 151, 152, 153, 154, 155, 156, 157, 162, 174, 187
Goethe, Johann Wolfgang von 81, 82, 187
Graham, Billy 92, 119, 120, 187, 188

Hardy, Thomas 101, 187
Hayek, Friedrich 34, 116, 117, 118, 120, 121, 122, 123, 172, 187
Hiroşima 109, 187
Hristiyan(lık) 43, 44, 53, 55, 73, 187
Hume, David 22, 161, 171, 172, 173, 187

Itard, J.G.M. 136, 137, 138, 187

ideoloji 9, 17, 50, 70, 166, 168, 169, 187
İngiltere 20, 107, 187

James, William 51, 62, 63, 88, 89, 94, 134, 162, 164, 187
Johnson, Samuel, 171, 172, 187

Kallikles 55, 56, 57, 187
Kant, Immanuel 81, 84,

85, 91, 112, 113, 187
Kapitalizm 115, 187
Kelsen, Hans 118, 187
Kimmel, Husband Edward 98, 188
Kleist, Heinrich von 142, 143, 188

Lane, Robert 120, 165, 188
Lewis, Cornewall 106, 188

Machiavelli, Niccolo 109, 110, 111, 188
Mill, John Stuart 34, 137, 188
Montaigne, Michel de 19, 36, 44, 45, 46, 109, 110, 111, 112, 113, 117, 158, 188

Nietzsche, Friedrich 54, 55, 56, 57, 148, 149, 150, 188
Nozick, Robert 179, 188

Oakeshott, Michael 118, 122, 188
Orestes 141, 149, 188

Paine, Tom 127, 188
Peel, Robert 105, 188
Platon 19, 36, 37, 38, 39, 40, 41, 42, 43, 44, 45, 48, 49, 50, 52, 55, 64, 65, 117, 156, 188
Pombal, Marquis de 82, 188

Rawls, John 121, 188
Rousseau, Jean-Jacques 25, 54, 81, 83, 84, 127, 129, 130, 131, 132, 135, 136, 137, 138, 146, 177, 178, 188
Russell, Lord John 10, 13, 91, 107, 188

Sartre, Jean-Paul 104, 145, 188
Shakespeare, William 111, 188
Sidgwick, Henry 176, 188
Smith, Adam 73, 107, 160, 162, 172, 173, 188
Sokrates 41, 52, 55, 56, 188
Stoacılık 122, 188
Sumner, William Graham 119, 120, 188

Teknoloji 103, 112, 188
Thomas Aquinas 48, 188
Tobin, Maurice 95, 96, 188
Trevelyan, Charles 106, 107, 108, 121, 188
Truman, Harry 109, 188

Voltaire 81, 82, 83, 84, 87, 96, 124, 125, 188

Walker, Coalhouse 142, 143, 188
Welansky, Barnet 95, 96, 188

"Başkalarının başına gelenleri adaletsizlikten ziyade bir talihsizlik olarak görmek her zaman daha kolay olacaktır. Bir tek mağdurlar bu tutumu bazen benimsemezler. Ancak hepimizin potansiyel mağdurlar olduğunu hatırlarsak o zaman meselenin ciddiyetini kavrar ve sadece adalet konusunu değil, alışılageldik bir girişim olmasa bile, adaletsizlik konusunu derinlemesine incelemeye karar verebiliriz."

Adaletsizliğin Veçheleri, felsefe ve politik teori alanında 20. yüzyılın ikinci yarısında önemli bir yere sahip olan Judith Shklar'ın en önemli eserleri arasında sayılmaktadır. Metin, tarihte adalet hakkında ortaya konan görüşlere karşı edebiyattan politik teoriye, felsefeden görsel sanatlara kadar birçok alanı kullanarak bir resim ortaya koyuyor. Adaletsizliğin doğası hakkında gerçek bir anlatı üretebilmenin yeni bir adalet teorisi inşasına girişerek değil, bizzat adaletsizliğin veçheleri ile ilgilenmekle mümkün olabileceğini iddia ediyor. Yazar, dolaysız, derin ve ayrıntılı bir perspektifle adaletsizlik tecrübelerinin gerçekte neyi içerdiğini göstererek bizi tüm düşünce tarihini işgal eden adalet sorunu üzerine özgün bir biçimde düşünmeye sevk ediyor.

THG
0274874
TLK
THG

9 786257 447126
vb.
YAKIFBANK KÜLTÜR YAYINLARI
0127