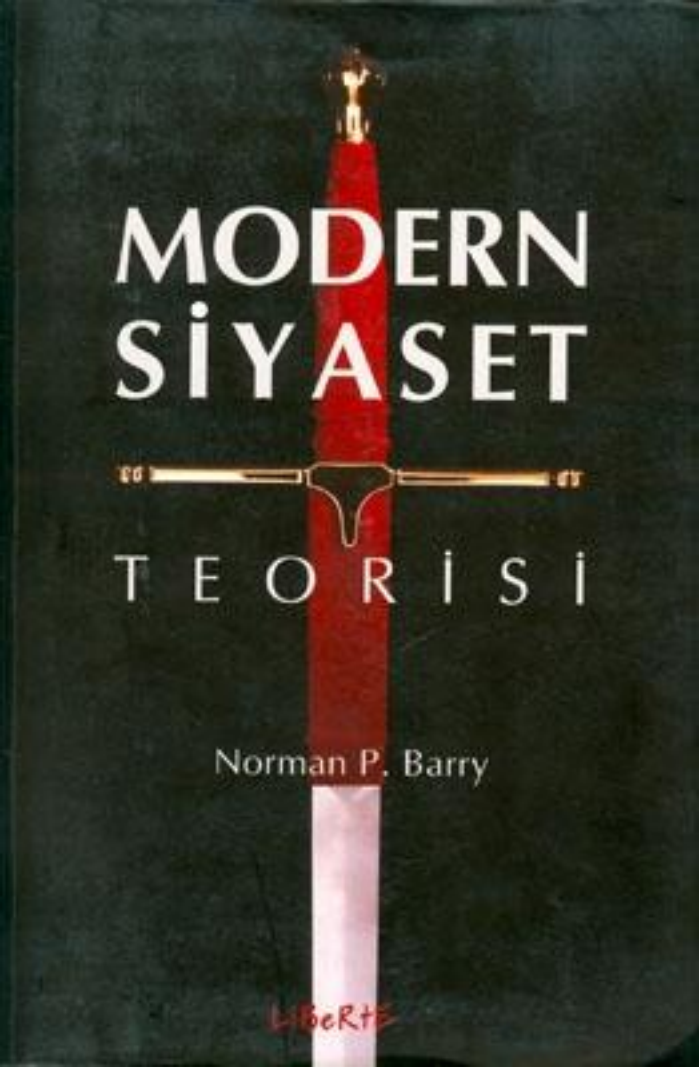
MODERN SİYASET TEORİSİ



Norman P. Barry

Liberte

Modern Siyaset Teorisi

Norman P. Barry
Çevirenler
Mustafa Erdoğan
Yusuf Şahin

Norman P. Barry
Modern Siyaset Teorisi

An Introduction to Modern Political Theory Fourth Edition, 2000 ©MACMILLAN PRESS LTD
Liberte Yayınları: 101 © Liberte Yayınları, 2. Baskı Mart 2004 Tüm hakları saklıdır
ISBN: 975-6877-64-2
Yayına Hazırlayan/ Emrah Akkurt İç Tasarım/ Asuman Köse Kapak Tasarımı/ Sinem Akça Basım/ Cantekin Matbaası
Liberte Yayınları GMK Bulvarı 108/16 06570 Maltepe-Ankara Tel: (312) 230 37 19 Faks:(312)230 80 03 e-posta: liberte@liberte.com.tr www.liberte.com.tr

İçindekiler

Türkçe Baskı İçin
Önsöz.....V
1. Bölüm
Siyaset Felsefesi ve Siyasî
Düşünce.....1
I. Siyaset Teorisinin Bugünkü
Durumu.....3
II.
Dil.....4
III. Liberal
Bireycilik.....13
IV. Siyasî
Liberalizm.....20
V. Marksizmin Gerilemesi ve Toplumculuğun Yükselişi.....22
VI.
Feminizm.....31
2. Bölüm
Hukuk ve Sosyal
Kontrol.....33
I. Hukuk ve Toplum
Felsefesi.....35
II. Tabiî
Hukuk.....36
III. Emir Olarak
Hukuk.....40
IV. Hukukî
Gerçekçilik.....46
V. Kural Sistemleri Olarak Hukuk
Sistemleri.....48
VI. İlkeler, Kurallar ve
Hukuk.....52
VII. Hukukun
Üstünlüğü.....56

VIII. Radikal Hukuk Doktrinleri ve Hukukun Üstünlüğü.....59
3. Bölüm .'-,?
...;„..
Devlet.....
.....63
I. Siyaset Felsefesinde
Devlet.....65
II. Devletin
Tahlili.....
.....70
III. Devletin Ekonomik
Teorisi.....74
IV. Devletin Organik
Teorisi.....83
V.
Anarşizm.....
.....8
VI. Devlet Hakkındaki Çağdaş
Tartışma.....90
4.Bölüm
Otorite ve
İktidar.....
...93
I. Otorite, İktidar ve
Cebir.....95
II. Otoritenin
Mahiyeti.....,.....
..104
III. İktidarla İlgili Bazı
Problemler.....111
IV. İktidar Hakkındaki Sosyal
Teoriler.....117
5. Bölüm
Siyasî
İlkeler.....
.....121
I.Siyasî İlkeler ve Siyaset
Felsefesi.....123
II.Evrenselleştirilebilirlik ve Ahlâkî
Çoğulculuk.....124
; ,
IlI.Sözleşmecilik.....
.....130
IV.Faydacılık.....
.....132
V.
Bireycilik.....
.....142
VI. Feminist
Ahlâk.....
....147
6. Bölüm ' ....
Adalet.....
.....151
I. Adalet
Problemi.....
.....153
II. Adaletin
Anlamı.....
....157

III. Usulî
Adalet.....
.....163
IV. Sosyal
Adalet.....
.....171
V. Rawls'un Adalet
Teorisi.....176
7. Bölüm
Eşitlik.....
.....189
I. Eşitlik
İlkesi.....
.....191
II. İnsan Doğası ve
Eşitlik.....193
III.Fırsat
Eşitliği.....
.....197
IV. Eşitlik, Piyasalar ve
Kaynaklar.....202
V. Eşitlik, Aile ve
Feminizm.....209
8. Bölüm , , ,.....,,.....,.,...-
,.,,,...
Özgürlük.....
.....213
I. Siyaset Felsefesinde
Özgürlük.....215
II. Özgürlüğün
Anlamı.....2
17
III. Negatif ve Pozitif
Özgürlük.....228
IV. Özerklik Olarak
Özgürlük.....234
V. John Stuart Mili ve Özgürlüğün
Değeri.....238
VI. Hukuk, Ahlâk ve
Paternalizm.....245
9. Bölüm
Haklar.....
.....251
I. Siyaset Teorisinde
Haklar.....253
II. Hakların
Tahlili.....
.....256
III. Hakların
Eleştirisi.....
...266
IV. İnsan Hakları, İktisadî ve Sosyal Haklar ve
Refah.....271
V. Hayvan Hakları ve Hayvanların
İyiliği.....278
10. Bölüm
Refah ve Refah
Devleti.....283
I. Refah Teorisinin Kökleri ve
Doğuşu.....285

II. Çağdaş Refah Argümanları.....290
III. Piyasa ve Refah.....293
IV. Eşitlik, Özgürlük ve Refah Devleti.....299
11.Bölüm
Kamu Yararı ve Demokrasi.....307
I. Kamu Yararı.....309
II. Demokrasi.....309
III. Usulî Demokrasi ve Kamu Yararı.....332
IV. Liberal Demokrasinin Radikal Eleştirisi.....344
Kaynaklar.....351
İsim İndeksi.....361
Kavram İndeksi.....364

Takdim

Elinizdeki kitap, Norman Barry'nin An Introduction to Modern Political Theory adlı kitabının 4. baskısının (2000) çevirisidir. Bu, benim {Komünizm Sonrası Dönemde Klasik Liberalizmden [1997] sonra) Barryden yaptığım ikinci tercümedir. Ayrıca, Liberte Yayınevi yazarın Türkçe'ye çevrilmiş bazı makalelerinden tertip edilmiş bir kitabı Birey, Cemaat, Piyasa (1998) başlığıyla yayımlamıştı.

Burada, neden böyle bir kitap yayımlamayı düşündüğümüz konusunda birkaç söz söylemek isterim. Konunun iki yönü var; birincisi, neden siyaset teorisiyle ilgili genel bir kitap yayımlamak istediğimizle; ikincisi ise, neden Barry'nin kitabını tercih etmiş olduğumuzla ilgili.

Türkçe literatürde siyaset teorisine giriş niteliğinde -tabiri caizse- dört başı mamur bir eser ne yazık ki yer almıyor. Bizdeki kitaplar daha çok "siyaset bilimi" diye anılan, siyaseti hukukî, kurumsal ve davranışçı açılardan inceleyen tarzda yazılmış eserler. "Çağdaş siyasal doktrinler" benzeri başlıklarla yayımlanmış olanlar da (ideolojik tarafgirlikle açıkça malul olanları bir yana bırakırsak), ne yazık ki, felsefî ilgisi zayıf ve yeterince analitik olmayan çalışmalar niteliğinde. Bu nedenlerle siyaset teorisindeki eksikliğin ancak iyi bir Batılı eserin çevrilmesiyle giderilebileceğini düşündük.

Norman Barry'nin kitabını tercih etme nedenimize gelince: Her şeyden önce, bu eser yukarıda işaret ettiğim eksiklik ve zayıflıklarla malul değil. Ayrıca, kitap hem güncel tartışmayı izlemeyi mümkün kılan hem de modern siyaset düşüncesinin süreklilik ve kopukluklarını görebilen kuşatıcı bir perspektifin ürünü. Daha açık olarak avantajlarına gelince, bir kere Barry'nin kitabı dar anlamda "siyaset bilimi"ni değil, siyaset teorisini odağa alan bir eser. Dolayısıyla, kitaba kurumsal veya davranışçı (empirik) yaklaşımın yerine felsefî bir bakış açısı hâkim. Ama öte yandan, eser aynı zamanda tematik de olduğundan, bildik anlamda "siyaset bilimi"nin birçok konusu da ele alınmış durumda. Ayrıca, hukukî bakış açısı hâkim olmasa da, yazar hukuk-toplum-siyaset ilişkisini de ihmal etmemiş; hatta bu konuya başlı başına bir bölüm ayırdığı gibi, hukuk ilgisi ve bilgisini eserin başka bölümlerinde de hissettiriyor.

Bence Barry<'nin kitabının en önemli -ve faydalı- yanı, siyaset teorisini "çağdaş"lığın sınırları içine hapsetmemiş, aksine onu "modern" zamanların daha geniş bağlamı içinde incelemiş olması. Onun içindir ki, kitap Rawls'dan,

Nozick'ten, Hayek'ten bahsetmekle yetinmiyor; bizi aynı zamanda çağdaş tartışmanın Locke, Hume, Kant ve Marx'a uzanan kökleriyle de buluşturuyor. Başka bir ifadeyle, Barry'nin kitabını okumakla günümüzdeki ekolleri münferit olarak öğrenmiş olmuyor, fakat daha ziyade modern siyasî düşünce geleneklerini bütünlüğü içinde kavramış oluyoruz.

Nihayet, kitap "klâsik liberal" veya "liberal-bireyci" bir perspektiften kaleme alınmış olmakla beraber, bu onu hakşinas ve dengeli bir çalışma olmaktan çıkarmıyor. Başlıca iki nedenle: Bir kere, Barry konusunu kitabın başlığına uygun bir kuşatıcı perspektifle inceliyor ve dolayısıyla zikre değer hemen hemen hiçbir düşünür veya argümanı görmezlikten gelmiyor. Barry herkesin hakkını vermeğe çalışmış. Bu nedenledir ki, bu kitapta sadece liberal düşünür ve argümanlar değil, aynı zamanda toplumcu (communitarian), sosyalist, Marksist ve feminist siyaset anlayışları da mümkün olduğunca hakkını vererek (yani, ana tartışmaya katkısı ölçüsünde) incelenmiştir.

Öte yandan, Barry'nin bir klâsik liberal olması, onu kendisiyle kabaca aynı siyasî çizgide yer alan düşünürleri kayırma çabasına girmeye sevk etmemiştir. Hatta bazan liberallere başkalarına göre daha keskin eleştiriler yönelttiği bile söylenebilir. Bunun en tipik örneği, yazarın Hayek'le ilgili tutumudur. Barry'nin Hayek'i hem genel olarak çağdaş sosyal ve siyasal teoriye hem de özel olarak liberal teoriye katkısı bakımından takdir ettiği açık olmakla beraber, yine de Hayek'in birçok spesifik (meselâ, adaletle, hukukla, "kendiliğinden düzen"le ilgili) argümanı onun yıkıcı eleştirisinden kurtulamamıştır. Okuyucunun kitabı okurken fark edeceği gibi, benzer bir durum başka liberal-liberteryen düşünürler bakımından da geçerlidir.

Yukarıda belirttiğim nedenlerden dolayı, bu kitap siyaset teorisi meseleleriyle ciddî olarak ilgilenen her görüşten okuyucu için faydalı bir eserdir. Bu, hangi görüşten olursa olsun genel olarak herkesin -ama özellikle de bu alanda lisansüstü çalışma yapanların- el kitabı olmaya aday bir eserdir. Kendi adıma söylemem gerekirse, orijinalini ilk okuduğum 1989 yılından beri bu benim her zaman başucu kitaplarımdan biri olmuştur.

XXX

Exeter Üniversitesi'nden mezun olan Barry İngiltere'de çeşitli üniversitelerde siyaset teorisi dersleri verdikten sonra 1982'de Buckingham

II

Üniversitesi'nin Siyaset Bilimi Bölümü'ne geçti. İki yıl sonra aynı üniversiteye Sosyal ve Siyasal Teori Kürsüsü Başkanı olarak atandı. Bowling Green Eyalet Üniversitesi (Ohio/ABD) Sosyal Felsefe ve Siyaset Merkezi'nde ve Indianapolis'teki Liberty Fund'da (Özgürlük Vakfı) misafir araştırmacı olarak bulundu. Yazar Londra'da faaliyet gösteren Institute of Economic Affairs ile Institute for the Study of Civil Society'nin, Edin-burgh'daki David Hume Institute'ün ve ayrıca Liberal Düfünce'nin Danışma Kurulu üyesidir.

Norman Barry özel olarak politik iktisatla ve siyaset, etik ve iktisat arasındaki bağlantılarla ilgilenen, klâsik liberal çizgideki bir çağdaş siyaset teorisyenidir. Barry'nin yirmibeş yılı aşan entelektüel kariyerinin ürünleri özellikle klâsik liberal yönelim içindeki araştırmacılar için son derece öğretici ve yol gösterici olmuştur. Hatta şunu rahatlıkla söyleyebilirim ki, sırf Barry'nin külliyatını ciddî olarak okuyan bir kişi zaafları ve güçlü yönleriyle liberal toplumsal ve siyasal teori hakkında derinlikli ve kapsayıcı bir bakış açısı kazanabilir.

Norman Barry'nin başlıca kitapları şunlardır:

Hayek's Social and Economic Philosophy (1979), An Introduction to Modern Political Theory (1981, 1989, 1995, 2000), Classical Libemlism and Libertarianism (1986), The New Right (1987, Welfare (1990), The Mo-rality of Business Enterprise (1991), Classical Liberalisin in the Age ofPost-Communism (1996) ve Business Ethics (1998).

Norman Barry'nin 1976'dan bu yana çeşitli dergilerde yayımlanan makaleleri, yazdığı kitap bölümleri ile muhtelif toplantılarda sunduğu tebliğlerin sayısı 100'den fazladır. Makaleleri Political Theory, Political Stu-dies, British Journal of Political Science, Government and Opposition, Social Philosophy and Policy, Constitutional Political Economy, History of Political Thought, Journal of Applied Philosophy dahil pek çok akademik dergide yayımlanmıştır.

.'?-..• / .I..-;- ?.?•,'??..•.:•
Mustafa Erdoğan
20Ocak2003 Emek, Ankara
III

Türkçe Baskı İçin Önsöz
Bu kitabın ilk baskısı 1981'de İngilizce olarak çıkmış olmakla beraber, elinizdeki nüsha yabancı bir dildeki ilk baskıdır. Onun şimdi Türkçe'de yayımlanmasından çok mutluyum. Türk dergilerinde çok sayıda yazım ve bir kitabımın da Türkçe çevirisi (Teni Sağ) yayımlandı.* Türkiye'yi sıkça ziyaret ediyorum, birçok öğretici seminere katıldım. Türkiye'nin konukseverliğinden her zaman zevk aldım ve birçok tarihî yere büyüleyici ziyaretler yaptım. Esasen İstanbul benim dünyadaki gözde şehirlerimden biridir. Bu kadar önemli olan başka bir nokta da şu: Son 15 yılda klâsik liberal düşüncenin Türkiye'de kat ettiği mesafe benim için memnuniyet verici bir sürpriz oldu. Türkiye bugün ABD ve İngiltere'de hâlâ eleştiriyle karşılanan fikirlere çok açık bir ülkedir. Bu ülkelerde akademik siyaset teorisi öğretimine hâlâ itibardan düşmüş devletçi fikirler hâkimdir ve 1970'ler sonlarında başlayan serbest piyasacı fikirlerin canlanmasından kaynaklanan yeni sosyal teorileri kucaklamak konusunda belirgin bir isteksizlik vardır.
Elinizdeki kitap, siyaset teorisinin standart konularını -hukuk, devlet, iktidar ve otorite, adalet, özgürlük, haklar ve demokrasi- klâsik liberal bir bakış açısından inceleyen biraz alışılmadık bir kitaptır. Bunda Friedrich von Hayek'in, Milton Friedman'ın, Robert Nozick'in ve en önemlisi kamu tercihi okulunun fikirlerini kullandım. Devletle ilgili bölümde hatta anarko-kapitalizme de atıf vardır. Bu konuyla ilgili geleneksel eserlerde sadece Marksist anarşizmin türleri ele alınır. Oysa şimdiye kadar devletin sunduğu malların piyasa tarafından üretilmesi sahici anarşizmle tutarlı olan yegane yöntemdir.
Bu kitap esas itibariyle kavramsal tahlille ilgilidir ve Mantıkî Pozitivizmin sona ermesiyle birlikte ortaya çıkan analitik akımlara önemli ölçüde dikkat çekilmiştir. Kitap kabaca iki ana kısımdan oluşmaktadır. İlk dört bölüm modern toplumun siyasî kurumlarının anlaşılmasıyla ilgili kavramları ele almaktadır; geri kalan yedi bölüm ise, siyasî tartışmada öne çıkan normatif argümanlarla ilgilidir.
Kurumsal bakımdan, hukuk teorisini dikkatli bir şekilde ela aldım, buradaki bölüm H.L.A. Harfin hukuk felsefesinden çok fazla etkilenmiştir. Hart kesinlikle bir klâsik liberal olmamakla beraber, ben her zaman onun
* Narman Barrynin daha önce Kominizin Sonrası Dönemde Klasik Liberalizm adlı kitabı ile Birey Cemaat Piyasa adlı makalelerinden oluşan bir derleme kitabı Liberte Yayınevi tarafından yayınlanmıştır.
kurallarla ve kural-izlemeyle ilgili hukuk tahlilini bu doktrinin hukuk teorisini anlamanın uygun bir yolu olarak gördüm. Hart'ın egemenliğin zorunluluğu tezini çürütmesi bir hukuk düzeninde geçerliliği anlamak için özellikle yararlıdır. Ben bu argümanı ileri götürerek İngiltere'nin Avrupa Birliği'ne üyeliğinin egemenlik ve geçerliliği nasıl etkilediğini tartıştım. Bu bölümde ayrıca Ronald Dworkin'in Hart'ınkine rakip olan teorisini tartıştım, ama onun hukuku ilkelerle açıklamasının yargının hukukun oluşumunda çok fazla aktif olmasına izin verdiği kanaatindeyim.
Devlet teorisinde konunun geleneksel olarak ele alınış biçimini çok yetersiz buldum; bu yaklaşım devleti tahlil edişinde çok muğlaktır ve onun rolünü açıklaması teorik değildir. Ben ise, ilgili bölümde kamu tercihi okulunun geliştirdiği kamu malları teorisini ele alıyorum. Bu doktrin devletin geleneksel işlevlerinin bir çoğunun bugün piyasa tarafından özgürlük ve etkinliğe uygun şekilde yerine getirilebileceğini ikna edici bir şekilde göstermektedir. Bu bölümün anlaşılması için siyasî iktisat bilgisi yararlı olursa da, onda teknik denebilecek bir yan yoktur. İktisatçı olmayanlar da onu pekâlâ anlayabilirler.
Kitabın normatif kısmına ise adalet ve eşitlik tartışması hâkimdir. Bu kısımda usulî ve sosyal (veya dağıtımcı) adalet arasında kesin bir ayrım yapıyorum. Buradaki argümanım Hayek'in kendiliğinden işleyen bir sosyal sürecin "sonuçları'nın sözde "objektif' oldukları ileri sürülen ahlâkî ilkelerle değerlendirilebileceği düşüncesini reddetmesinden çok fazla etkilenmiştir. Bu

çerçevede piyasa, üzerinde pek mutabık olamayacağımız ahlâkî liyakati değil, fakat değeri ödüllendirir. Sosyal adaleti savunanlar piyasa sürecine sürekli olarak müdahale edilmesini isterler ki, bu, piyasanın etkin işleyişine büyük maliyet yükler. Adaletle ilgili herhangi bir tartışmada John Rawls'un eserlerini göz ardı etmeye imkân yoktur. Benim onun metodolojisine ve sosyal adalet teorisini rasyonel tercihin koyduğu sınırlar içinde tutmaya dönük cesur teşebbüsüne bir saygım varsa da, kitapta gösterdiğim gibi, onun, eşitsizliğin ancak en fazla mahrumiyet içinde olanların yararına olması hâlinde haklı gösterilebileceğine ilişkin yeniden dağıtım ilkesi devletin eline büyük güç vereceği gibi, bu ilke Rawls'un kendisinin tanımladığı şartlardan da çıkmaz. Rawls "bilmezlik perdesi"nin arkasındaki riskten kaçan rasyonel tercih sahiplerinin bunda mutabık olacaklarını kanıtlayamamıştır. Diğer taraftan, onun doğuştan gelen kabiliyetlerin hiçbir hak edişe temel olamayacağı ve bunların yeniden dağıtım için ortak bir havuzda yer aldıkları yolundaki iddiası uygulanması hâlinde özel haklar ve kişisel özerklik üzerinde yıkıcı bir etkiye sahip olurdu. Kişinin kendisinin sahip olduğu kabiliyetlerden ayrı olarak anlaşılması mümkün değildir. Eşitlikle ilgili bö-

lüm bildik eşitlikçi yanılgıları ele almaktadır. Burada, fırsat eşitliği hakkındaki görünüşte çekici doktrinin beklenmedik sonuçlarının bir kısmı açıklanmakta ve aşırı eşitlikçilerin gösterdiği iktisadî anlama zaafına dikkat çekilmektedir. Fakat bu bölümde feminizme ve onun evlilik ve aile konusunun incelenmesine yaptığı katkılara da önemli ölçüde temas edilmektedir.

Özgürlükle ilgili bölümde, seçeneklerinin kapsamı cebrî hukukla daraltılmadığı ölçüde kişinin özgür olduğunu söyleyen "negatif özgürlük geleneğini izliyorum. Isaiah Berlin'in bu konudaki yaklaşımının bazı zorluklarını ortaya koyuyorsam da, o hâlâ bana özgürlüğün incelenmesinde en iyi hareket noktası olarak görünmektedir. Devlet müdahalesi olmadan (bireysel olarak) karar verme özgürlüğü tercih yapabilmenin şartlarını eşitlemek için önerilen çok sayıda sosyalist tedbirden daha iyidir. Pozitif özgürlük bireylerden çok devleti güçlendirir; çünkü o, özgürlüğü, kısıtlanmamışlık yerine şeyleri yapma iktidarıyla tanımlamaktadır. İlgili bölümde gösterdiğim gibi, pozitif özgürlük hakkında çok sayıda ayrıntılı açıklama yapılmıştır, özerkli olarak özgürlük gibi. Bu doktrinlerin çoğu özgürlüğü basit kısıtlanmamışlık olarak değil de "doğru olanı yapma" olarak tanımlar. Fakat özgürlük doğru olanı yapma değildir. Bir kişi özerk olmayan bir şekilde hareket edebilir -meselâ, tamamen değersiz projeleri gerçekleştirmeye çalışabilir-, ama yine de özgür olabilir. Birçok yazar devlete özerkliğin şartlarını hazırlama yetkisi tanımaktadır, ama bu devletin paternalistik biçimde hareket etmesini gerektirebilir.

Bu kitabın eski baskılarında bulunmayan bir bölüm refahla ilgilidir. Refah 20. yüzyılda çok önemli bir kavram hâline gelmiştir. Devlet daha önceleri bireyin, ailenin ve çok sayıda gönüllü teşekkülün sorumluluğunda olan birçok refah hizmetini üstlenmiştir. Burada meşru devlet faaliyetinin kapsamı hakkında teorik tartışmaya kesinlikle yer vardır. Bu bölümde refahta devletin rolü hakkında soldan sağa başlıca argümanlar açıklanmaktadır, mamafih devletin refahtaki rolü konusunda kesin olarak şüpheci tarafta yer alınmaktadır. Devletçi refah, maliyetlerin sürekli olarak artmasına yol açmıştır ki, bunun uzun vadede iktisadî büyüme üzerinde (olumsuz) bir etkisi vardır; ayrıca refah kurumları yurttaşları devlete bağımlı hâle getirir. Refah teorisyenleri "ahlâkî tehlike" problemini asla çözememişlerdir. Fakirlerin durumunu iyileştirmeye yönelik iyi niyetli çabaların onların sadece sayısını artırması durumunda olan budur. Çok miktarda refah avantajları olduğu zaman çalışmadan cayma eğilimi önüne geçilemez bir hâl almaktadır. Bu Amerika'da evlilik dışı anneliğin artmasıyla çok belirgin bir biçimde ortaya çıkmıştır. Bu bölümde bunlar ve diğer argümanlar tahlil edilmekte ve İngiltere ve Amerika'da kapsamlı refah devletlerinin yaşayabilirliği hakkındaki artan şüphelere dikkat çekilmektedir.

Haklar baştanbaşa Batı dünyasında müdahalecilerin tahribatından zarar görmüştür. Haklarla ilgili ifadelerin kendine özgü bir gücü vardır: Bir hakkı her türlü fayda mülahazasına üstün gelecek kadar önem vererek talep ediyorum. Bir zamanlar hakların kapsamı sınırlı olduğu için, bir hak talebi çok önemli değildi. Bu kapsama girenler kişisel güvenlik hakkı, âdil yargılanma, seyahat serbestisi,

ifade hürriyeti ve din hürriyeti idi. Ama bugün kapsam ciddî olarak genişlemiştir; artık refah haklarımız, çalışma haklarımız (çalışma hakkı bir zamanlar iş aramada engellenmeme hakkı anlamına gelirken, şimdi devletin insanlara iş vermesi gerektiğini ifade etmektedir) ve genişlemiş "ayrıma uğratılmama" haklarımız vardır. Hak sahipleri kategorisi de genişlemiştir. Bugün artık hayvan hakları var, bebeklerin hakları var, hatta çevrenin bile hakları (çevre hakları) var. Faydacı iddialar bir yana bırakıldığından, hak talepleri artık "argüman tıkaçları" hâline gelmiştir.
Demokrasi de aynı şekilde duygusal tanımlardan çekmiştir. Demokrasi başlangıçta siyasî kararları almanın muayyen bir usulünü ifade ediyordu. Bugün ise, demokrasinin delâletleri bütünüyle yüceltici, tazim edicidir. Hiç kimse demokrasiye karşı değildir. Bununla beraber, Schumpeter'in işaret ettiği gibi, demokratik bir sürecin -meselâ çoğunluk yönetiminin- sonuçları zorunlu olarak iyi değildir. Demokrasinin iktisadî teorisinin gösterdiği gibi, iyi örgütlenmiş azınlık gruplar şeklî bir demokratik sistemi manipüle edebilirler. Son bölümde işaret ettiğim gibi, çağdaş demokratik usullerin işleyişi hakkında daha fazla şüpheci olmak gerekiyor. Demokrasi hakkında şüpheci olmak otoriter veya totaliter rejim taraflısı olmak değildir. Aynı şekilde, çoğu popüler kanaatin aksine, "halkın iradesi"nde otomatik olarak herhangi bir erdem yoktur. Çok fazla demokratik "katılma" da seçkinlerin yönetimi ele geçirmelerine yol açar. Çoğunluğun "rasyonel bilgisizlik" ve "kayıtsızlık"ı iyi örgütlenmiş azınlık grupların sistemi manipüle edebilecekleri anlamına gelmektedir. Kollektif tercihin yarattığı problemlerin çözümü daha fazla demokrasi değil, daha az devlettir.
Bu kitap modern siyaset teorisinin bellibaşlı alanlarını kapsamakta ve başlıca analitik ve normatif tartışmaları gözden geçirmektedir. Samimiyetle ümit ediyorum ki, Türk okuyucularım ondan istifade ederler. Ben modern Türkiye'nin siyaset ve iktisadı hakkındaki -maalesef yüzeysel olan- incelemelerimden çok şey öğrendim.
Norman Barry Temmuz 2002

BİRİNCİ BÖLÜM
SİYASET FELSEFESİ VE SİYASÎ DÜŞÜNCE

1. Siyaset Teorisinin Bugünkü Durumu

Siyaset teorisi konusuna girişin başlıca zorluğu bununla uğraşanlar arasında konunun ne olduğu hakkında pek anlaşma olmamasıdır. Başlangıçtan beri son derece tartışmalı metodolojik sorunlarla ilgili olmak bütün sosyal bilimlerin konuları için doğru olmakla beraber -o kadar ki, sosyal bilim kavramları "özü bakımından tartışmalı" kavramlar olarak anılmaktadır (bkz. aşağıya)- siyaset teorisinin zorluğu söz gelişi iktisat teorisininkinden daha büyük görünmektedir. İktisatçılar, özellikle makro ekonomide, şiddetli metodolojik tartışmalara girerken, yine de öğrenciler için bir giriş kitabının muhtevası hakkında önemli ölçüde bir anlaşma vardır. En azından, bu gibi kitapların köklü biçimde birbirinden farklı malzemeyi ele alması ihtimâli yoktur ve Batı dünyasının sınırları içinde bunun yerden yere çok farklılaşması da söz konusu değildir. Fakat siyaset teorisinde bu durum sadece siyasî düşüceler tarihi dersleri bakımından doğrudur. Bu alandaki kitaplar büyük ölçüde belirli siyaset felsefelerinin tasviri ile konunun Platon'dan günümüze kadar gelişmesinin tarihsel bir anlatımından oluşur. Bu gibi araştırmalar önemli ölçüde sofıstikasyon içermekle beraber, bir bütün olarak siyasî düşünceler tarihinin diğer sosyal bilimlerin olduklarını iddia edebilecekleri anlamda sahici bir teorik disiplin olduğu düşünülmez. Siyaset felsefesinin büyük eserlerinde -genellikle siyasî istikrar için gerekli olan şartlarla ilgili olarak-sosyolojik türden genelleştirmeler bulunduğu iddia edilmiş olsa da, bu eserler genellikle daha farklı bir nedenle incelenirler. Bu neden, onların belirli türden kanunların ve kurumların arzu edilirliğine ilişkin normatif önermeler içermeleri ve bu tür tavsiyeleri rasyonel muhakeme ile desteklemeleridir. Siyaset felsefesinin "klâsikleri"nin insan ve toplum hakkında felsefî olarak düşünen herkesi her zaman ilgilendiren hakikatler ve derin kavrayışlar (insights) içerdikleri düşünülür.

Mamafih, tarzı itibariyle analitik olan ve metodolojiyle, kavramların aydınlatılmasıyla (açıklanmasıyla) ve -daha önceki pozitivizme zıt olarak-siyasî değerlendirme mantığıyla ilgili bulunan, siyaset teorisi denen bir ölçüde felsefî bir konu gelişmiştir. Bu kitap esas itibariyle bu tarzda yazılmıştır. Esasen, bunun 40 yıl önce var olandan çok daha zengin bir damar olduğu belirtilmelidir, o zaman bu tarz analitik siyaset teorisinde çok az

ilginç eser vardı. Savaş sonrası dönemin başlarında sadece hukuk felsefesinde yeni ve analitik teknikler toplumu inceleyenler için ilginç sonuçlar getiriyordu. Bununla beraber, son otuz yılda -başkaları yanında- Rawls (1972), Nozick (1974), Dworkin (1977), Walzer (1983), Maclntyre (1981) ve Raz (1986) (ve politik iktisadın kimi temel ilkelerinden yararlanan çalışmalar) disipline yeni soluk getirmişlerdir, öyle ki bir zamanlar güvenle söylendiği gibi siyaset felsefesinin öldüğünü söylemek bugün büyük bir abartma olur. Özel olarak önemli nokta, siyaset felsefesinde geleneksel yöntemin-sözleşmeciliğin- canlanmasıdır. Bundan başka, bu yaklaşımların bir kısmının aşırı bireyciliği insanın sosyal tabiatını vurgulayan düşünürlerin heyecanlı tepkisine yol açmıştır: İnsan toplumsal bağlarından çözülemez ve farazi bir sözleşme yoluyla soyut bir kural seçici yapılamaz. Bu toplumculuğun (communitarianism) temelidir. Bu mülahazalardan açıklık kazanmış olmalıdır ki, siyaset teorisi çeşitli disiplinlerden yararlanan eklektik bir konudur. Münhasıran siyaset teorisine ait olarak tasnif edilebilecek bir bilgi bütünü ve analiz yöntemi yoktur. Bu kitabın geri kalan kısmında siyasetin birkaç farklı alanla ve metodolojik yaklaşımlarla ilişkisini ele alacağız. Dolayısıyla, kitap politikayla ilgili olduğu kadar felsefe, hukuk, etik ve iktisatla da ilgili olacaktır.

2. Dil

Siyaset teorisyenleri dille bugün eskiden olduğundan daha fazla ilgilidirler. Mamafih, dil üstündeki bu vurgu fazla abartılmış olabilir. Biçimsel felsefedeki durum nasıl görülürse görülsün, özellikle Mantıkî Pozitivizmin etkisi altındaki İngiltere'de, siyaset felsefesinin problemleri hiçbir zaman kavramların aydınlatılmasından ibaret olmamıştır. Bunun nedeni, kısmen, siyaset felsefecilerinin daha ziyade adalet, haklar, özgürlük ve devlet üzerindeki sınırlar gibi daha büyük sorunlarla ilgili olmalarıdır; kavramların aydınlatılması ise bu araştırmalara sadece bir giriştir. Keza, siyaset felsefecileri sosyal bilimlerde sahici anlamda açıklayıcı, hatta tavsiye edici (predictive) teorilerle ilgilidirler. Aslında, 20. yüzyılın en seçkin bilim felsefecilerinden biri olan ve siyaset felsefesi alanında da epeyce eser vermiş olan Sir Kari Popper dil felsefesine önemli itirazlar dile getirmiştir (Popper 1976: 22-4). Ona göre, önemli olan kelimelerin anlamları değil, ister doğru ister yanlış olsunlar, teorilerdir. Bununla beraber, kanaatimizce, siyasî tahlilde kavramların aydınlatılması önemlidir. Siyasî argümanların kelimelerin kullanımı üstünde odaklaşması doğru olmayabilir, fakat kavramsal açıklamanın argümanların ne hakkında olduğunu anlamak

bakımından bile gerekli olduğu kesinlikle doğrudur. Birey-devlet ilişkisi hakkındaki çağdaş argümanlarda özgürlük kavramının kullanımı üstünde bir anlık düşünme bunu teyit edecektir.

Diğer taraftan, Popper'ın kendisi siyaset felsefesinde önemli olan türden tahlile de epeyce katkıda bulunmuştur. Onun, Platon'dan Marx'a kadar siyaset felsefesinde keşfettiği özcülüğe - "devlet" ve "toplum" gibi kelimelerin, felsefecinin özel bir entelektüel sezgi marifetiyle kavramakla görevli olduğu zorunlu varlıklara işaret ettikleri düşüncesine- saldırması (Popper 1962: 31-4) bütün çağdaş dil felsefecileri tarafından alkışlanırdı. Büyük ölçüde onun eserleri sayesindedir ki, siyaset teorisyenlerinin "devlet nedir?" veya "hukuk nedir?" gibi özcü soruları sormaları daha az rastlanır bir durumdur. Bununla beraber, Popper'ın dil konusunda bundan öteye gitmediği ve kelimelerin, açıklayıcı sosyal teorilerin otaya çıkışında olguları tanımlamakta kolaylık sağlamak üzere kullanılan yaftalardan başka bir şey olmadıklarını ileri süren metodolojik nominalistin konumunu benimsediği de doğrudur. Mamafih, biz bu kitapta kavramsal sorunlar üstünde biraz daha fazla duracağız. Şu da var ki, sosyal felsefede doğal bilimlerde olduğu kadar güçlü açıklayıcı teoriler

bulamayız. Demokrasinin ekonomik teorisinde gevşek anlamda nominalist bir yaklaşımı kabul edeceğiz; çünkü bu, öngörücü/tahmin etme gücü olan bir sosyal teoridir. Burada anlam sorunları teorinin doğruluk ve yanlışlığından daha az önemlidir. Buna karşılık, hukuk teorisi bakımından bu kesinlikle doğru değildir; çünkü bir hukuk sisteminde -söz gelişi- geçerlilik sorunları veya bir hukuk düzeninin aslî veya talî kurallar şeklinde mi yoksa bir egemenin buyrukları olarak mı tatminkâr olarak anlaşılabileceği problemi can alıcı kavramsal sorunlarla ilgilidir.

Ne yazık ki, siyaset, toplum ve hukuk hakkındaki söylemde tipik olarak kullanılan kelimeleri ayırt eden şey, bunların kesin tanımlarının olmamasıdır. Burada kelimeler güvenli ve istikrarlı anlamalara sahip olmadıkları gibi, bu belirsizliğin kendisi sözde açıklayacakları olguları ciddî olarak çarpıtan siyaset ve hukuk teorilerinin kurulmasına yol açmış olan, bitmez tükenmez anlaşmazlık ve tartışmaları da tahrik etmiştir. Olguların mahiyeti hakkında herhangi bir anlaşmazlığın söz konusu olmadığı bir bilimsel tasnifte kesin tanım uygun olabilir, ama toplumsal olgular için bu doğru değildir (Hart 1961: 14-15). Kesin tanım yoluyla anlam arayışının hayal kırıcı sonuçlarının ana nedeni hukuk, devlet, egemenlik ve

haklar gibi kelimelerin kendi tipik kullanım bağlamlarından koparılıp ayrı varlıklar olarak tanımlanmalarıydı. Meselâ, "devlet" kelimesinin empirik dünyada kesin ve tartışmasız biçimde tanımlanması mümkün olgusal bir karşılığı temsil ettiği varsayılıyordu. Tahlilin görevi, bundan dolayı, karmaşık sözlü anlatımları gözlenebilir olgulara indirgemekti. "Hukukun emir teorisi"nde, geleneksel olarak, hukukun bütünüyle muayyen bir egemenden sadır olan ve müeyyidelerle desteklenen bir tür emir olduğu ileri sürülüyordu. Ne var ki, bu basit ve cazip teorideki hukuk kelimesini içeren ifadelerin tipik olarak tanımladığı çok farklı olgu türleri birbirine karışır.

Bu problem, kullanımdaki pek çok kelimenin -"devlet", "toplum", "sınıf gibi kelimelerin- kollektif varlıklara işaret ettiği sosyal ve siyasal felsefede daha da büyümektedir. Bu gibi kollektif varlıkları empirik dünyada teşhis etmek imkânsızdır, ama bu kelimelerin anlamlı oldukları ve siyasete ilişkin her söylemin vazgeçilmez birer parçasını oluşturdukları da açıktır. Siyaset felsefesinde, anahtar kelimelerin birçoğuna sosyal teorisyenler tarafından çok kere "kışkırtıcı tanımlar" -yani, okuyucudan lehte veya aleyhte bir karşılık gelmesini kışkırtan tanımlar- verilmesi yüzünden problem daha da karmaşıktır. Siyasî düşünce tarihinde, bazan son derece takdirkâr bazan da son derece gözden düşürücü terimlerle tanımlanması nedeniyle, devlet kavramı sıkça bu yaklaşımın mağduru olmuştur.

Dil felsefesi tanımlarla değil, fakat kavramların tipik kullanımlarında sahip oldukları anlamlarla ilgilidir. Ortak kullanımın kendisi anlamlılığın kriteri olduğundan, hukuk ve siyasette dilsel formülasyonların büyük bir çeşitliliği vardır. Burada vurgu kelimelerin tanımı probleminden, daha karmaşık olan anahtar kavramların tipik cümlelerdeki kullanımını aydınlatma işine kaymıştır. Şu hâlde linguistik analiz, siyasete ilişkin ortak dildeki ifadelerin baskın özelliği olan bilmecemsi özelliklerin bir kısmını çözmekten, gündelik dili anlamlılığın temeli olarak almaktan oluşur (bkz. Miller 1983). Şüphesiz, "siyasî itaat yükümlülüğünün nedenleri nelerdir?" veya "gelirin âdil dağılımının ölçütleri nelerdir?" gibi esasa ilişkin sorularda, gündelik dil okulu felsefenin kendi başına bunların çözümünü belirleyemeyeceğinde ısrarlıdır. Mamafih, o en azından bu gibi soruların anlamlı olduklarını kabul ederdi.

Bununla beraber, sadece dille ilgilenmek çağdaş siyaset teorisinin aslî bir özelliği değildir. Bunun birkaç sebebi vardır. Bunlardan en önemli olan ikisi birbiriyle ilişkilidir: Biri linguistik felsefenin kavramlarla ilgili

tarafsız bir araştırma olabileceği, ama kaçınılmaz olarak statükoya bağlılığı yansıtacağı iddiasının reddiyle ilgilidir; diğeri ise, politikanın dilinin karmaşıklığının analitik filozofların hedeflediği türden kesinliği önlediğini iddia etmek suretiyle onun bütün entelektüel programına karşı çıkar.

Dilin önemi üstündeki bu vurgu feminist siyasî düşüncenin ortaya çıkışıyla yeniden canlanmıştır. Feministlerin erkek egemenliğine dayanan, patriyarkal

topluma itirazlarının bir kısmı, siyasî kavramların onları özünde erkeksi olarak gören bir analizinden türetilmiştir: Onların analizinde iktidar, otorite, sorumluluk, haklar gibi kelimeler münhasıran kamusal, siyasal ve erkeksi dünyayla ilgilidir. Bununla beraber, feministler bu kelimelerin aynı zamanda evlilik, aile ve cinsel ilişkilerin özel dünyasını tasvir edici olduklarını belirtmeye de önem verirler; bunlar erkek gücünün ve nüfuzunun esas itibariyle erkek olan siyaset teorisyenlerince bugüne kadar gözden kaçırılmış olduğu alanlardır.

Dil felsefesinin modern eleştirisi zımnen -veya bazen açıkça-onun tarihî olmayan mahiyetine yöneliktir. Dil felsefesi, analitik-sentetik ayrımına bağlılığını izleyerek,1 toplumsal dünya hakkında herhangi bir empirik bilgi taşımayan ikinci-düzen (second-order) bir disiplin olmakla övünür; bu (empirik bilgi) siyaset biliminin, tarihin ve ekonominin bir meselesidir.2 Yine, bu suskunluğun (reticence) siyaset felsefecisini çağdaş dünyanın iktisadî ve sosyal yapılarının doğru bir anlaşılmasından ve içinde -söz gelişi- iktidar kullanılan iktisadî şartların değerlendirmesinden alıkoyan talihsiz bir etki yaratmış olduğu iddia edilir. Onun dünyayı "olduğu gibi onaylamasından ayrı olarak, analitik siyaset felsefesi "hakikat"in (doğrunun) araştırmasından bilinçli olarak kaçınması yüzünden kınanabilir.

Mamafih, linguistik tahlilin kendisinin nasıl olup da felsefeciyi siyasî ve iktisadî statükoyu desteklemeye yönelttiği hiç de açık değildir. Geleneksel siyaset felsefecilerinin yaptıkları "büyük teori"lerle karşılaştırıldığında onun önemsiz kaldığı düşünülmüş olabilir, ama bu tamamen farklı bir noktadır. "(Kavramları) aydınlatmak kâfi değildir" demek onun doğası itibariyle ideolojik olduğunu söylemek değildir. Bunun gibi, çok kere açıkça

1 Analitik önermeler tanımı itibariyle doğrudurlar ve dünya hakkında hiçbir bilgi içermezler. Sentetik önermeler ise empirik olup bize dış dünya hakkında bilgi verirler.

2 Ne kadar fazla olursa olsun "doğrulama"nın bilimsel bir önermeyi onaylayamayacağı bilim felsefesinde bugün genel kabul gören görüştür. Doğru yöntem empirik genellemelerin sürekli doğrulanmasıyla ilgili olmayıp, hipotezleri cerhetmek veya yanlışlamak girişimlerinden oluşur. Bu görüşün sosyal bilime uygulanması için bkz. Popper 1957.

normatif olan bazı siyasî teorilerin özünde yatan kavramsal karışıklığı ortaya sermekte analitik felsefecinin oynadığı keşfedici (heuristic) rol onun bundan dolayı söz konusu teorilerin maddî muhtevasını reddetmesi gerektiği sonucunu doğurmaz. Bir dil felsefecisi, şüphesiz, "doğal hukuk"tan yana geleneksel argümanların çoğunun anlamsız olduğunu iddia edecektir, ama bundan onun pozitif kanunların ahlâkî olarak değerlendirilemeyecek oldukları argümanını kabul ettiği sonucu çıkmaz. Bundan başka, günlük dilde kullanılan siyasî kavramların birçoğu radikal olduğu için -"sosyal adalet" bunun aşikâr bir örneğidir- bunların tahlilinin bir ölçüde "zorunlu olarak" muhafazakâr olduğu sonucuna varmak zordur. Pratikte siyasî bir ilkenin anlamının açıklanması ile maddî bir siyasî argümanın inşası arasında ayrım yapmanın zor olduğu şüphesiz doğrudur, ama bu böyle bir çabanın kendisini mantıkî olarak değeryüklü yapmaz. Siyasî teorisyenlerin değerlere ilişkin konumları bizatihi linguistik tahlilin rolünden ayrılabilir. Gerçi profesyonel felsefî kaygılarıyla herhangi bir ilgisi olduğunu kabul etmeyeceklerdir ama bir bütün olarak analitik felsefecilerin siyasî eğilimleri bakımından ılımlı anlamda kollektivist oldukları da keza işaret edilmeye değer bir noktadır (bkz. Barry, N., 1987: 4-5).

Bununla beraber, son yıllarda analitik siyaset felsefesinin amaçlarına farklı ve daha kurnazca bir itiraz yöneltilmiştir. Buradaki argüman, tam anlamıyla "tarafsız" bir siyasî kavramlar manzumesinin geliştirilmesinin -yani, anahtar kelimelerin anlamlarının hiçbir belirli genel felsefi veya ahlâkî dünya görüşüne işaret etmeyecek şekilde oluşturulmasının- sözde imkânsızlığına ilişkindir. Bunun nasıl oluşturulacağı konusunda farklı düşünebilirler, ama tarafsız bir siyasî sözlük düşüncesi hem pozitivistlerde hem de dil felsefecilerinde ortaktır. Bazı teorisyenler muğlaklıktan ve bulaşmışlık-tan arınmış sağlıklı bir siyasî dilin ciddî bir ahlâkî veya -belki daha önemlisi-bilimsel araştırma için önemli bir hazırlık olduğunu düşünmektedirler (Op-penheim 1981: Dokuzuncu

Bölüm). Denmektedir ki, eğer, diyelim demokrasi hakkında yanlışlanabilir teoriler olacaksa, bizatihi olgular hakkında ya hiç anlaşmazlık olmamalı ya da çok az anlaşmazlık olmalıdır; aksi hâlde bu teorilerin öngörülerinin bir değeri olmazdı. Siyasî dilin karmaşıklığı bunu zor bir görev hâline getirebilirse de, en azından, "objektif' konusu saf bir metodolojik nominalizme daha uygun olan fizik bilimleriyle karşılaştırıldığında, eğer siyasetin bir bilimi mümkün olacaksa, buna girişilmelidir.

Bu tarafsızlık arayışına karşı, siyasî kavramların "özünde tartışılabilirliğinin (Gallie 1964; Gray 1978 ve 1983; Connolly 1983)3 bunu im-

1 Gray'in daha sonraki (1983) makalesinde siyasî kavramların özü itibariyle tartışılabilirliğinin

kansız kıldığı ileri sürülebilir. Belirtmek gerekir ki, buradaki iddia insanların değerler konusunda farklılaşacağından ibaret olmayıp, siyasî düşüncede kullanılan kavramların yerleşmiş/değişmez bir anlam çekirdeğinin bile bulunmadığına ilişkin daha rahatsız edici bir argümandır. Bunun gibi, özü itibariyle tartışmalı kavramlar, kullanıma ilişkin olarak uygun analitik yöntemlerle çözülmesi mümkün bir karışıklık yaratmazlarsa da, hayat tarzları hakkında radikal ve müşkil uyuşmazlıkları ortaya çıkarırlar. John Gray (1978: 394) şöyle yazıyor: "Bir kavram kullanımı farklı hayat biçimleri ve onlara bağlı düşünme kalıpları bakımından taraflı, nötr-ol-mayan bir noktadan hareket ettiği zaman özünde tartışılabilirliğin alanına gerer." Özü itibariyle tartışmalı bir kavramı ayırt etmek için gerekli ve yeterli şartları tanımlamak imkânsız görünüyor. Siyaset felsefesi hakikat arayışını terk ettiği için kınanmayı hak ediyor değildir; mesele, daha ziyade, kavramsal olarak tanımlanabilir herhangi bir şeyin var olduğunu düşünmenin bir aldanış olmasıdır.

Daha sonraki bölümlerde ayrıntılı olarak tartışılacak olan bazı örnekler konuyu aydınlatabilir. Adalet kavramının en azından iki farklı, birbirine rakip yorumu var görünmektedir: Biri onu bireyler arasındaki ilişkilere hâkim olan basit hakkaniyet kuralları marifetiyle anlar; daha doğru olarak "sosyal adalet" denen diğeri ise, adaletin bir varlık (entity) olarak ekonomiye veya topluma uygulanabilir olduğunu ileri sürer. Her ikisi de dağılım hakkında olmakla beraber, bu husustaki ilgileri kökten farklıdır. Bundan başka, her biri rakip hayat tarzlarına, biri adaletin kişisel hak-edişle (entitlement) ilgili olduğu bireyci bir düzen biçimine; diğeri ise, zenginliğin toplumsal ölçütlere göre dağıtıldığı daha toplumcu (commu-nitarian) bir düzenlemeye atıfta bulunur. Bu iki farklı tanımlayıcı iddia arasında karar vermenin herhangi bir yolu var mıdır?

Özgürlük, iktidar, demokrasi vb. kavramlar da benzer özellikler gösterirler. Özgürlük, kişi için mevcut olan fırsatların genişliğinden bağımsız olarak, bireysel eylem üstündeki (değiştirilebilir) kısıtlamaların yokluğundan ibaret olarak anlaşılabilir mi? Bir eylemin özgür olduğunu meşru olarak söylemeden önce herhangi bir rasyonalite ölçütü konmak zorunda mıdır? Tamamen nedensel olarak bir iktidar teorisi kurmak mümkün müdür? Demokrasi açıklaması, partilerin aşağı yukarı pasif seçmenlerin oyları için yarıştığı "temsilî

önemini önemli ölçüde azalttığını kaydetmek gerekiyor. Plant, Lesser ve Taylor-Gooby (1980) refahla ilgili olarak bu düşünceyi geniş ölçüde kullanmışlardır.

'? ? •

demokrasi"nin tanımlanmasıyla tükenir mi yoksa sosyal ve ekonomik qitlik şartları altında yurttaşların aktif katılımı düşüncesi "nümune"ye daha mı uygundur? (Gallie'nin kavramın, ilk başvurulan anlamını tanımlamakta kullandığı terim.)4 Apaçık bir çözülemez farklılıklar dünyasında bu gibi bir ilk numune için bir yer olabileceği tuhaf görünebilir, ama eğer siyasî (ideolojik ?) argüman fiiliyatta bu ilk anlamı ele geçirmek veya yeniden ele geçirmek mücadelesi ise bu düşünce anlamlı olur. İdeolojik tartışmanın özü tam da dille ilgili tartışmanın bütün alanlarını kapatmak veya "yarışma dışı bırakmak" girişimidir. Bu anlamda, siyasî kavramların özü bakımından tartışılabilirliği teorisi liberal, açık bir toplum -yani, argümanların ileri sürülmesine izin veren toplum- fikriyle tamamen tutarlıdır. Esasen, bütün açık siyasî pozisyonlarda kavramın daha az tartışmalı bazı özelliklerinin var olması

zorunludur. Örneğin, liberalizmin sahip olabileceği tartışmalı anlamlar ne olursa olsun, onun bireyciliğe ve devletin kısıtlanmasına (aşağıda göreceğimiz gibi, kısıtlamalar değişebilmekle beraber) bir bağlılığı içermesi elbette zorunludur.

Özü bakımından tartışılabilir kavramların birkaç özelliğini açıklayabiliriz: Değerlendiricidirler, içsel olarak karmaşıktırlar, açık-örgülüdürler, ve uygulanmaları için sabit bir ölçüt yoktur (Onlar "salkım/demet" kavramlardır, bkz. Connolly 1983: 14). Sosyal bilimlerde dil problemiyle özel olarak ilgili olan, "özü bakımından tartışılabilirlik" okulunun anali-tik-sentetik ayrımını reddetmesidir. Politikada hiçbir kelimenin kesin, analitik tanımlarının yapılamayacağı ve onların kesin empirik karşılıklarının bulunmadığı iddia edilir. Şüphesiz ki, bu, kanunları olan (nomotetik) bir siyasal bilimin varlığını neredeyse imkânsız hâle getirir.

Siyasî söylemdeki kavramların birçoğunun kanunları, politikayı ve kurumları değerlendirmekte kullanıldığı ve siyasetteki uyuşmazlıkların hem kavramsal hem de esasa ilişkin oldukları şüphesiz doğrudur. Fakat siyaset teorisindeki kullanımların teorisyenin kendi değerleri tarafından telâfi edilemez bir şekilde tahrif edildikleri hiç de kesin değildir.

Bazı siyasî kavramların karmaşık ve açık-örgülü mahiyeti şüphesiz bir sorundur. Normal olarak, siyaset teorisyenleri, bir kavramın özünde bir ölçüde anlaşma olsa, da dış sınırlarında hatırı sayılır derecede ve belki de çözülmesi zor anlaşmazlık bulunduğunu iddia ederler. Örneğin, Nazi hukukunun gerçekten doğru anlamda "hukuk" olup olmadığı konusunda -

4 Bazı yazarlar, özellikle Gray (1978), "örneklem/nümune" kavramının özü bakımından tartışılabilirlik teorisiyle ilgisi bulunmadığını iddia etmektedirler.

hatta pozitivist yaklaşımla bile- hukuk teorisyenleri arasında açık bir anlaşmazlık bulunmakla beraber, yine de hukukî olguların çeşitliliğine rağmen süregelen hukuk sistemlerini tanımlamakta kullanılan hukuk kavramının yerleşik bir anlamının bulunduğu iddia edilir. Özü bakımından tartışılabilirlik ancak açıkça değer-yüklü argümanlarda kendi yerini bulur ve elbette siyaset teorisindeki bazı kavramlar da tahlil ile değerlendirme arasındaki bir ayrım çerçevesinde anlaşılabilir. Bu zor olabilir, ama eğer imkânsız bir iş olsaydı siyaset teorisi elbette yoksullaşmış olurdu. Tamamen tarafsız bir siyasî sözlük arayışı -hiçbir siyaset tavsiyesi içermeyen bir siyasî sözlük-, siyasî düşüncenin zenginliği karşısında zor olabilir, ama buna karşılık izafıyetçiliğe düşme tehlikesi de her zaman vardır.

Benzer bir problem kavramların kendisine uygulandığı beşerî ve sosyal faaliyetlerin kapsamıyla ilgili olarak ortaya çıkmaktadır. Buradaki en dikkate değer örnek "politika"nın kendisidir; çünkü bu kelimenin sadece oy verme, kanun yapma, baskı grubu faaliyeti ve geleneksel anlamda "hükümet etme" gibi bildik alanlara uygulanabileceğini ileri sürmenin keyfî olduğu sıkça iddia edilir. Bugün artık ailenin, cinsiyetin, sınai örgütlerin ve resmî devlet aygıtı dışındaki başka olguların politikasından da söz edilmektedir. Bunun siyaset incelemeleri üstünde en azından iki zararlı etkisi vardır. Birincisi, eğer meşru olarak bu şekilde genişletilebilirse, "siyaset" terimi tanımlayıcı anlamını yitirir. İkincisi, bu genişleme, ister kasıtlı olsun isterse olmasın, ciddî bir yanlış tanımlamayı içerir: Çünkü o, sosyal hayatın "işbirliğine dayanan" birçok alanının, eğer bunlar "politik" olarak tanımlanırlarsa, çatışmacı olduğunu ima eder. Daha sonraki bölümlerde feministlerin siyasî çatışmanın bir kaynağı olarak aile üstündeki vurgusunun kelimenin bu karışıklık yaratıcı/rastgele kullanımının bir örneği olduğunu göstereceğiz. Eğer "özü bakımından tartışılabilirlik" tezi buna imkân verirse, o zaman dilde zorunlu olmayan bir karışıklık yaratılmış olur.

Özü bakımdan tartışılabilirlik hakkındaki iddiaların en önemli etkisi onun sahici bir siyaset biliminin imkânını şüpheli hâle getirmesinde saklıdır. İktidar söz konusu olduğunda bu özellikle önemlidir; çünkü eğer bu kavramın tanımladığı olgular hakkında sahici bir şüphe varsa, iktidarın sosyolojik teorilerine bağlı olan nicelleştirme anlamsızdır. Bununla beraber, siyaset

biliminin başka dallarında bu tez o kadar ikna edici olmayabilir. Örneğin, demokrasi kavramının özü bakımından tartışılabilir olduğu iddiasına rağmen, rekabetçi parti demokrasilerini mikro ekonomik analizin geleneksel araçlarıyla tahlil eden "demokrasinin ekonomik teorisi" (aşağıda Onbirinci Bölüme bakınız) hatırı sayılır bir ilerleme kaydetmiştir.

Bu nedenle, bu kitap boyunca dil meselesine ilgi gösterilmekle beraber, bunun siyaset felsefecisinin yegâne ilgisi olmadığı da vurgulanmalıdır. İzleyen iki bölümde yer alan, kollektif kelimelerin ve ayrıca normatif araştırmalarımızdaki "duygu belirten" (emotive) ile "tasviri olan" arasındaki ayrımın genel tartışması bu bakımdan özel olarak önemlidir. Ne var ki, linguistik tahlilin bu ve diğer örneklerine bizatihi amaçlar olmaktan ziyade, siyaset teorisinin geleneksel problemlerinin araştırılmasında yardımcı unsurlar olarak yer verilmektedir. Şuna da işaret etmeliyiz ki, analitik sosyal felsefedeki en etkileyici yegâne eserin -H.L.A. Hart'ın The Concept 0/L#w'unun- sırf aydınlatıcı olarak tanımlanması zordur. Bu kitapta okuyucuya "hukuk" kelimesinin çağrıştırdığı lafzî karışıklıkların anlatımından çok daha fazlası sunulmaktadır. Diğer taraftan, bilimsellik iddiasına sahip olan iktisadın ve iktisat teorisinin siyasî ve sosyal alanlara uygulanması gibi konularda anlam sorunları bu teorilerin doğruluğundan ve öngörme gücünden çok daha önemlidir. Bu mülahazalara ilâveten adalet, özgürlük, haklar ve demokrasi gibi esasa ilişkin sorunlar hakkında son zamanlarda önemli kitapların ortaya çıkması, siyaset felsefesine saf linguistik yaklaşımın rakipsiz hâkimiyetinin sona erdiğini düşündürmektedir. Siyaset teorisinin bazı problemlerine yaklaşmanın -ne yazık ki zorunlu olarak kaba da olsa- elverişli olan yolu, açıkça siyasî olmaktan çok metodolojik olan münferit tahlil çerçeveleri marifetiyle yapılanıdır. İzleyen iki alt bölümde liberalizmin farklı türleri (liberal bireycilik ve siyasî liberalizm) ve toplumcu düşüncenin çeşitleri incelenmektedir. Bu alanlarda dil, anlam, toplumsal düzenin açıklanması, esasa ilişkin normatif meşrulaştırma bir araya gelmekte ve siyasî teorileştirme faaliyeti çok büyük ölçüde bu kavramların aydınlatılmasından oluşmaktadır. Liberalizmin genel felsefesi biraz daha ayrıntılı olarak gözden geçirilmektedir; bunun nedeni sadece onun Batılı siyaset düşüncesinin son derece önemli bir tarzı olması değildir (gerçi liberaller arasında esasa ilişkin bağlılıkları bakımından önemli farklar vardır), fakat aynı zamanda çağdaş analitik siyaset felsefesine en önemli katkıların bir kısmının bu gelenek içinde yapılmış olmasıdır. Michael Freeden'ın (1996: 27) ikna edici biçimde ileri sürdüğü gibi: "... siyaset felsefesi ideoloji ile karşılıklı olarak birbirlerini dışlayan bir ilişki içinde değildir." Mamafih, burada zımnen veya açıkça göz önünde bulundurulan ideolojiler geçmişin-kilerle karşılaştırıldıklarında bir ölçüde çekingen, hatta mahcupturlar; bunlar (Marksizmin bir zamanlar ve milliyetçiliğin hâlâ olduğu gibi) saldırgan ve dünya görüşünden döndürmeye çalışan radikal sosyal reform tasarılarından çok, bazı ortak problemlere farklı yaklaşan fikirlerdir.

3. Liberal Bireycilik
Bazan klâsik liberalizm veya liberal rasyonalizm5 de denen liberal bireycilik (bu terimleri birbirinin yerine kullanacağım) hem açıklamayı hem de değerlendirmeyi kapsar. Onun açıklayıcı yanı toplumsal düzenin anlatımıyla ilgilidir; bu da iktisadî, hukukî ve siyasî olguları içine alır. Liberal bireyciliğin değerlendirmeyle ilgisi ise, büyük ölçüde, bireyci bir özgürlük anlayışından hareketle mevcut toplumsal düzenlerin nasıl iyileştirilebileceklerini göstermekten oluşur. Bununla beraber, liberallere göre bu iki yön birbirinden ayrıdır; kendilerinin toplumun bilimsel olarak incelenmesine yaptıkları katkı, değerlendirici ve tavsiye edici yazılarının bireyci tarafgirliğinden bağımsız olarak, kendi başına değerlidir. Esasen, bu kitabın ilk bölümlerinin çoğu, tamamiyle değilse de büyük ölçüde toplumun bilimsel olarak incelenmesine liberal katkıyla ilgilidir, hukuk ve devlet gibi bildik kurumlara ilişkin açıklaması gibi.

Liberaller toplumsal hayatın karakteristik özelliği olan düzenliliklerin bilimsel bir açıklamasının yapılabileceğini iddia ederler, ama onların bu konudaki görüşleri toplumun bilimsel olarak incelenebileceğine inanan başkalarınınkinden önemli ölçüde farklılık gösterir. Önce onların bilimsel açıklama hakkındaki farklı görüşlerini kısaca gözden geçirmek öğretici olacaktır. Geleneksel olarak "bilimsel yöntemin birliği"ne inananlar argümanlarını, toplumsal dünyada fizik dünyadakilere benzer düzenliliklerin mevcut olduğu ve bunların prensip olarak fiziktekinden farklı olmayan mekanik bir açıklamasının yapılabileceği iddiasına dayandırmışlardır. Toplumsal dünyada, davranış hakkında genelleştirmeler yapılmasına imkân veren düzenliliklerin var olduğu düşünülüyordu. Bunlar doğrudan gözlemle ve bunlardan türetilen gelecek olaylara ilişkin tahminler yoluyla tespit edilebilirlerdi. Bu tümevarıma yaklaşımda, toplumun "bilimsel kanunları" trendlerdir^ yani geçmiş olayların gözlenmesine dayanan ihtima-liyet önermeleri veya istatistikî genelleştirmelerdir.

Bu metodolojinin en aşırı savunucuları sosyal gelişmeyi açıklayan ve kendilerinden tarihin gelecekteki akışı hakkında kehanetler türetilebilen

5 Belirtmek gerekir ki, bu, sosyal ve siyasî meselelere ortak bir yaklaşımın geleneksel bir etiketinden başka bir şey değildir. Birçok kişi bu etiketteki sadece "liberal" kelimesine değil "rasyonalist" kelimesine de karşı çıkardı. Çünkü, "rasyonalist" sosyal dünyanın soyut akılcı ilkelere göre yeniden inşasına inanan siyaset teorisyenlerini tanımlamakta kullanılır. Bununla beraber, rasyonalist kelimesi hâlâ hem kuralların ve uygulamaların önemini vurgulayan hem de onlara karşı eleştirel bir fikrî tutum takınan bir teorisyeni tanımlamak için kullanılabilir.

belirli "tarihsel" kanunları keşfetmenin sosyal bilimin işi olduğunu iddia etmişlerdir. Bunun en önemli örneği Marksizmdir. Marksizmin en azından bir yorumuna göre, toplumsal yapılar üretim tarzındaki değişmelere uygun olarak değişirler. Öyle ki, modern sanayi toplumu bir dizi "devrimler"le anlaşılabilir: Burjuva kapitalizmi zorunlu olarak feodalizmden doğmuştur ve kapitalizm de yerini sosyalizme ve en sonunda komünizme bırakacaktır. Şu hâlde, olayların gelecekteki akışı, insan iradesinden bağımsız olarak işleyen tarihin kanunların bilgisinden hareketle kestirilebilir.

Aslında, tamamiyle gözleme dayalı, tümevarıma yaklaşımın bundan daha az göze batan örnekleri de vardır ve tarihselcilerin (historicists) bu yöntemin en sadıkları olmadıklarını söylemek doğru olur. Bununla birlikte, sahici bir toplumsal bilimin empirik gözleme dayanmasının zorunlu olduğuna inanan birçok sosyal bilimci vardır. Bu yüzyılın başlarından iyi bir örnek, kapitalist piyasa ekonomisindeki iniş-çıkışları, kapsamlı tümevarımcı araştırmalardan çıkan trendleri iktisadî döngülerin akışına uygulamak suretiyle açıklamak ve öngörmek yolundaki teşebbüstü. Siyaset sosyolojisinde, toplumda iktidarı siyasî sistemdeki karar-verme süreçlerini tekrar tekrar gözlemek suretiyle açıklamaya çalışanlarda da empirisizme buna benzer bir bağlılık görülmektedir. Psikolojide "davranışçı" okul, bu gibi zihinsel olgular gözlenemeyeceği ve dışarıdan ölçülemeyeceği için, insan faaliyetinin "niyetler" ve "saikler" aracılığıyla yapılan herhangi bir açıklamasını reddeder. Başka farklılıkları ne olursa olsun, bu yaklaşımlar sosyal bilimlerde bilgiyi empirik olarak doğrulanabilir olanla sınırladıkları anlamda pozitivist olarak adlandırılabilirler. Bilimin bu şekilde tümevarımcılıkla özdeşleştirilmesi Mantıkî Pozitivizmin talihsiz miraslarından biridir.

Şimdi liberal-rasyonalistler sosyal bilimleri değerlerden arındırmaları anlamında "pozitivist" olduklarını iddia ederler ama, sosyal bilimin amacının toplumsal dünyadaki empirik düzenlilikleri keşfetmek olduğunu iddia eden pozitivist epistemolojinin temel düsturunu kesin olarak reddederler (Popper 1957: 105-19). Kanunlar tümevarım yoluyla türetilmeyip, insan tabiatı hakkındaki birkaç basit önermeden istihmç edilirler (de-duced). Sosyal bilimin ortaya çıkardığı düzenlilikler tarihsel veya sosyal "gerçekler" değil, fakat insan tabiatının değişmez olduklarını farz edebileceğimiz özellikleridir. Teorik bilginin en sistematik olanını ve, doğrusunu söylemek gerekirse, iktisat

teorisinin insan tabiatı hakkındaki basit aksiyomlardan istihraç edilmiş son derece incelikli çıkarımlardan oluşan büyük bir kısmını şüphesiz klâsik-liberal iktisat üretmiştir. "İktisadın ka-

nunları"nın evrensel oldukları, çünkü sabit bir insan anlayışından türetildikleri söylenir (Hayek 1952: 74-6).

Mikroekonomi bu tür teorik bilginin en iyi örneklerini verir. Piyasa ekonomisinde fiyat mekanizmasının kaynakların tahsisindeki rolünü anlamak istiyorsak, tüketici davranışı hakkında belirli bazı genellemelere başvurmak zorundayızdır. Azalan marjinal fayda teorisi bize, bir malın son biriminin marjinal faydası, onun tüketilmemesi hâlinde tercih edilecek olan başka mallar açısından maliyetine eşit oluncaya kadar onun tüketileceğini söyler. Bu temel genellemeden biz bir malın fiyatı düşerse talebinin artacağını kestirebiliriz. Mamafih, bu türden genelleştirmeler gözleme dayalı tarihsel trendler olmamakla beraber, bunların yine de bir ölçüde tahmin gücüne sahip teorilere vücut verdiklerini de kaydetmeliyiz. Örneğin, tüketici davranışının kanunları, hükümetin kamu konutlarının kiralarını sübvansiye etmesi hâlinde bu gibi konutlara olan talebin artacağını ve kuyruklar oluşacağını tahmin etmekte kullanılabilir. Bu, belli genellemelerin doğru olması ve belli başlangıç şartlarının karşılanması durumunda ne olacağına ilişkin bir teorik çıkarımdır. Bu gibi "kanunlar" "olgular"dan türetilmezlerse de, çoğu liberal-rasyonalist kendi teorilerinden türetilen genel tahminlerin (kestirimlerin) empirik olarak sulanabileceklerini ileri sürer. Esasen, kendi kendini düzelten bir piyasa düzeninin karmaşık yapısının az sayıda aksiyomdan istihraç edilmesi mümkündür (Hayek 1952: Dördüncü Bölüm; ve 1967: Birinci Bölüm). Refah devletinin birçok siyaseti bu "bilimsel" yöntem kullanılarak eleştirilmiştir (Barry, N. 1999a). Bu metodoloji iktisadî sistemlere olduğu kadar siyasî sistemlere de uygulanmıştır; nitekim biz de bu kitabın son bölümünde demokrasinin ekonomik teorisini ele alacağız, ama şimdilik liberal-rasyonalizmin başka özelliklerini gözden geçirmeliyiz. Can alıcı noktalardan biri, (liberal) açıklamanın tümüyle bireyci terimlerle ifade edilmiş olduğudur. "Sınıf, "devlet" veya "toplum" gibi kollektivite ifade eden kelimeler gözlenebilir varlıklara işaret etmezler ve bunları içeren önermeler ancak münferit eylemler hakkındaki ifadelere dönüştürüldüklerinde anlamlıdırlar. Meselâ, bir "sınıfın veya "toplum"un tasarruf ettiğinden veya yatırım yaptığından söz etmeyiz, çünkü tasarruf ve yatırım bireylerin işidir; "devlet"in eylemleri de belirli kurallar çerçevesinde hareket eden tek tek memurların eylemleri olarak yorumlanmalıdır. Bundan başka, -ki bu noktaya kollektivist sosyal teorisyenler ısrarla karşı çıkmışlardır- söz konusu olan olan birey tarihsel ve toplumsal şartlardan tecerrüt etmiş bir bireydir. Metodolojik bireycinin modelinin altında yatan insan kavramı insan tabiatı hak-

kındaki birkaç basit varsayıma dayanmaktadır: insanlar daima kendilerini kayıracak şekilde hareket ederler (mamafih bunu sırf parasal olarak anlamak zorunda değiliz); bugünkü#tatmini gelecektekine tercih ederler; etraflarındaki dünya hakkında ancak sınırlı bir bilgiye sahiptirler. Kişiler hakkındaki bu bilgiye hepimiz "içebakış" (introspection) yoluyla sahip olabiliriz. İnsanların dünyanın her yerinde aynı oldukları, dolayısıyla kendimizi incelemek suretiyle başkalarının nasıl hareket edebileceklerini bilebileceğimiz farz edilir. Örneğin, insan tabiatına ilişkin içebakış yoluyla elde edilen bilgi bize çok yüksek marjinal vergi oranlarının insanların çalışma kalıplan üzerinde bazı etkiler yaratmasının muhtemel olduğunu ve/veya vergiden kaçınma eğilimlerinin yaygınlaşmasına yol açacağını söyleyecektir.

Sosyal düzenlilikler hakkındaki liberal-rasyonalist açıklamanın başka bir yanı kurallar ve kural-izleme üstündeki vurgusudur. ,Bu, bir piyasa mübadele sisteminin muayyen bir kurallar -yani, kişi ve mülkiyet haklarına riayet eden kurallar- manzumesini gerektirmesinden ibaret değildir; burada bütün sosyal düzenin, kesintisizlik ve sürekliliğin ancak kural izleme anlayışıyla açıklanabileceğini ileri süren daha karmaşık bir argüman söz konusudur. Sosyal düzenin açıklanmasında bu görüşün başlıca rakibi olan bilimsel açıklama topluma ilişkin pozitivist teoriden kaynaklanır. Bunun açıklanması liberal-rasyonalizmi

anlamaya yardımcı olacaktır. Sosyal düzenin pozitivist açıklamasında, etkileri dolaysız empirik gözleme elverişli olmadığı için, kuralların ve kural izlemenin bu düzenin bilimsel açıklaması için uygun olmadığı düşünülür. Pozitivistler sınıf ve iktidar gibi "gözlenebilir" olgular ararlar.

Liberal sosyal bilim uyumun (conformity) ve toplumsal düzenin sınıf ilişkilerinin veya herhangi bir toplumsal "şartlanma"nın eseri oldukları fikrini tamamen reddeder ve var olan düzenliliğin bireylerin kuralları izlemesinin ve onları içten benimsemesinin bir sonucu olduğunu ileri sürer (Winch 1958; Hart 1961). Bu, kuralların, uymaları gereken uygun davranış standartlarını koyduklarını bireylerin anlayabilecekleri varsayımına dayanır. Karayolundaki düzenli davranış basit örneğinde, bunun, müeyyide uygulayan kurumlar marifetiyle sürücülerin doğru şeyi yapmaya şartlandırılmalarının bir örneği olmaktan çok, motorlu araç kullanmaya ilişkin standartlar koyan trafik kurallarının bir işlevi olduğunu söyleriz. Örneğin, trafik ışığının kırmızıya dönmesinin sürücüleri durdurduğu yerine, kırmızı ışığın dur anlamına geldiğini söylerdik. Bütün kurallar, izin verilen eylemlerin sınırlarını göstermek suretiyle, bir sosyal sürece katılanlar için hayatı makûl ölçüde öngörülebilir kılmaya yardımcı olacak şekilde işlerler.

Kuralların bazı genel özelliklerini şimdi açıklayabiliriz, ilk olarak, ister hukukî, ister ahlâkî, ister dinî isterse siyasî olsun bütün kurallar normatiftir. Şimdiye kadar normatif kelimesini sadece ahlâkî anlamda -bilimsel ifadeleri ahlâkî veya değer belirten ifadelerden ayırmada-kullandık. Ne var ki, bütün normatif ifadeler ahlâkî değildir, "gereklilik" (ought) kelimesinin bütün kullanımları da ahlâkî kullanımlar değildir. Bunun için, soldan araba sürmeyi zorunlu kılan basit bir hukuk kuralı, ahlâkî kurallarımız gibi, uyulması gereken standartlar koyar. Ayrıca, genel kurallar yapılacak doğru şeyi göstermekle beraber, bu, o şeyin ahlâkî anlamda doğru olduğu anlamına gelmez. Esasen, birçok basit, ilkel toplumun, eleştirel bir Batılı ahlâkîlik bakış açısından itiraz edilmesi mümkün olan örf ve âdet kuralları vardır. Kurala bağlı eylem çok kere itiyadî veya otomatik davranışla karşıtlık içindedir, çünkü birincisinde "içselleştirme" fikri vardır. Bir kural, bir toplumsal pratiğe katılanlar tarafından bazı şeyleri yapmanın doğru ve yanlış yolunu gösterdiği şeklinde anlaşıldığı vakit içselleştirilmiştir (Hart 1961: 55-56). Bundan başka, kurallar tercih fikriyle ilgilidirler; çünkü, eğitilmiş hayvanlardan farklı olarak, insanlar kurallara itaat etmeyebilirler. Müeyyidelere, şüphesiz, azınlık durumundaki kural ihlâl edenlerle baş etmek için ihtiyaç vardır; ama bu, düzenli davranışın güvencesi olarak müeyyidelerin içselleştirmenin yerini alabilecekleri anlamına gelmez. (Kurallara) uymayı temin etmek için yalnızca müeyyidelere bel bağlayan bir sosyal sistemin son derece tehlikeye açık olacağı aşikâr olmalıdır. Her şeyden önce, müeyyideleri uygulamak çok büyük bir polis gücü gerektirirdi. Fakat böyle bir durumda itaat polis tarafından nasıl temin edilebilirdi ki? Kuralların tahminlerden dikkatle ayırt edilmesi gerekir. Empirik zih-niyetli bazı sosyal teorisyenler, eğer bir kuralın yasakladığı eylemin yapılması hâlinde mahkeme bir müeyyide uygulayacaksa, o zaman o kuralın talik değiştirmiş bir tahmin olduğunu, yok eğer ihlâl edilmesi hâlinde toplum daha az kesin bir biçimde bundan hoşnutsuz olduğunu belli ediyorsa onun bir ahlâk kuralı olduğunu iddia etmişlerdir. Fakat bu yanlıştır. Bir kuralın ihlâl edilmesi müeyyide uygulanmasının nedenini veya gerekçesini (justifıcation) oluşturur. Böyledir, çünkü bir kuralın içsel bağlayıcılığı onları tahminlere dönüştürmeye çalışan empirisitlerin düşündüğü gibi dışsal bir gözlemle doğrulanamaz. Onların tahlilinde, kurallar "hayalet varlıklar" olarak ortaya çıkmaktadırlar, oysa bir sosyal sistemin yegâne anlamlı özellikleri gözlenebilir olanlardır.

Ahlâk ve hukuk kuralları kişisel davranışı düzenleme araçlarıdır, oysa siyasî kurallar bir toplumda güç ve otoritenin dağılımını belirlerler. Ahlâk

kuralının bir örneği, kişinin yaşlı ebeveynine bakması gerektiğini söyleyen kural olabilir; bir hukuk kuralı taşıtları soldan sürmeyi zorunlu kılan bir kuraldır; siyasî bir kural ise, Avam Kamarası'nda çoğunluğunu yitiren başbakanın istifa etmesini gerektiren kuraldır. Bu kurallar türedikleri kaynaklar ve.ihlâl

edilmeleri durumunda uygulanan müeyyideler bakımından kesinlikle farklı olmakla beraber, hepsinin mantığı aynıdır. Yani, olgu belirten ifadelerden farklı olarak bunlar normatif önermelerdirler. En önemli özellikleri de, bazı eylemlerin yapılmasını bir anlamda zorunlu hâle getirmek suretiyle bireysel davranışa sınırlar koymalarıdır.

Açıktır ki, kural sistemlerinin ne "yaratılması" ne de belli bir kaynaktan türemesi zorunludur. Esasen, klâsik liberaller en güvenilir sistemlerin common law gibi kendiliğinden gelişmiş sistemler olduklarını ikna edici bir biçimde göstermişlerdir. Siyasî ve anayasal kuralların önemli olduklarını kabul etmekle beraber, toplumsal düzenin tümüyle siyasî iradenin eseri olduğunu reddederler. Aslında, birçok ülke sık sık anayasal değişiklikler ve çalkantılar yaşayabilirse de, bir toplumsal düzenin toptan çökmesi bazan sanıldığından çok daha ender vuku bulur. Siyasî kuralların nispî istikrarsızlığı nedeniyledir ki, çağdaş liberal-rasyonalistler kamu kurallarıyla düzenlenen sosyal hayat alanını sınırlamak isterler ve kural-izleme sayesinde vücut bulan toplumsal düzenin pek fazla siyasî müdahale olmadan varlığını sürdürebileceğini farz ederler. Liberal-bireyci sosyal teorisyenler bakımından özellikle önemli olan, tek bir birey veya grup tarafından tasarlanmış veya amaçlanmış olmadıkları hâlde bilinçli olarak tasarlanmış veya plânlanmış müesseselerden daha etkili olarak beşerî amaçlara hizmet eden hukukî ve iktisadî düzenler gibi genel sistemlerin varlığıdır (Hayek 1967: Altıncı Bölüm; Barry, N. 1988a).

Mamafih, liberal toplumsal teori kendiliğinden bir şekilde doğmuş olmayan belirli türden kurumları açıklamakta zorlanır; savunma, hukuk, düzen ve devletin kendisi gibi "kamusal mallar" bunun açık örnekleridir. Bunun için, İngiliz hukukunda hukuk kurallarının gelişmesini neredeyse tabiî sayılabilecek süreçlerin bir eseri olarak tasarlamak gayet makûl olmakla beraber -örneğin, sözleşme hukuku yazılı kanunlardan değil de mahkeme kararlarından türemişti-, bütün bir hukuku uygulama sistemini ve devletin diğer geleneksel yönlerini aynı yolla açıklamak kolay değildir. Çünkü, bu gibi kurumlar toplumun bir üyesi olmaları itibariyle her bir kişinin yararına olmakla beraber, bir toplumun fertlerini bunları kendi özel çabalarıyla üretmeye sevk edecek herhangi bir saik yoktur. Bunun için, başkaları aynısını yapmaya istekli olmadıkları sürece, tek tek kişiler

devlet faaliyetlerinin bedelini ödemeyeceklerdir ve cebrin yokluğunda öyle yapacaklarının hiçbir güvencesi de bulunmamaktadır.

,-;

"Mahkûmların Açmazı" ve kamu malı tuzakları gibi bildik problemler daha sonra ele alınacaktır (aşağıda Üçüncü Bölüme bakınız), fakat bu aşamada liberal-rasyonalist siyaset teorisinin bu problemlerde kendini gösteren zayıflığına işaret etmeye değer. Bu zayıflık, liberal benin bireyci, faydayı azamîleştirmeye dayanan terimlerle açıklanmasının insanın toplumsal hayatı mümkün kılan özelliklerine ilk bakışta aykırı görünmesidir. Esasen liberal bireyci sosyal teorinin altında büyük kısmı itibarıyla "parçalanmış" bir kişi anlayışının yattığı doğrudur. Bu, piyasanın düzenliliklerinin açıklanmasına ilişkin olarak pekâlâ işe yarar olmakla beraber, başka alanlarda daha az tatmin edici bir görüştür. Kişinin bu parçalanmışlığı öznelerin kendi toplumsal çevrelerinden koparılmalarıyla ve onlara rasyonel tercih-yapıcılar olarak veya faydayı azamîleştirme peşinde olanlar olarak muamele edilmesiyle ilgilidir.

Liberal rasyonalizmdeki bu yetersizlik -onun kollektif kurumları açıklamadaki zorluğu-, esas itibariyle, onun ortak amaçların siyasî önemini kabul etmedeki isteksizliğinden kaynaklanmaktadır. Buradaki varsayım şudur: Beşerî değer ve amaçların çeşitliliği, devletin rolünün genişlemesini meşrulaştıran sosyal amaçlar hakkında yeterli bir mutabakatın varlığına elvermez. Liberalizm istikrarlı bir düzenin bireysel olarak seçilmiş hayat plânlarının çeşitliliğiyle tutarlı olduğunu ileri sürer. Liberalizmin hemen hemen bütün çeşitleriyle ayrılmaz biçimde bağlantılı hâle gelmiş olan bir ifadeyle, devlet "iyi hakkında nötr" olmalıdır; başka bir anlatımla, devletin işlevi ahlâkî amaçların çeşitliliğinin karakterize ettiği topluluklara herhangi bir değer anlayışını dayatmak olmamalıdır. Liberal bir toplumun dikkate değer başarısı, hâkim bir

sosyal ve ahlâkî amacın yokluğunda düzeni ve sürekliliği muhafaza etme kabiliyetidir.
Mamafih, liberalizm çok yönlü bir siyasî doktrindir. Az önce ana hatlarıyla belirtilen özellikler onun kendine has açıklayıcı yanını temsil ederler ki, bu, en azından David Hume'dan bu yana, sosyal düzenin (varlık) şartlarıyla özdeşleştirilmiş olan kurumsal düzenlemelerin açıklanmasıyla ilgilidir. Bireylerin kendi seçtikleri amaçları takip edebilecekleri bir öngörülebilirlik çerçevesi sağlayan adaletin temel ilkeleri liberal bir sosyal düzenin kurallarının en iyi örneklerini oluştururlar. Kollektif kurumların alanı, zorunlu olarak sübjektif olan arzuların barışçı ve uyumlu bir şekilde tatmini için gerekli olanlarla sınırlıdır. Özel faaliyetlerin koordinasyonunun adem-i merkezî usulleri olarak kendiliğinden bir şekilde doğdukları iddia

edilen piyasa düzenlerinde bu apaçık bir şekilde görülür. Hukuk ve devlet gibi kamusal kurumların kendi başına bir değeri yoktur, bundan dolayı da potansiyel olarak birbirinden farklı beşerî faaliyetleri uyumlulaştırmasındaki başarısının yarattığından ayrı hiçbir sadakati hak etmezler.6
Bu bakış açısından, topluma hâkim olan kurallar ve kurumlar evrensellik iddiasına sahiptirler; onlar, aralarındaki diğer farklar ne olursa olsun bütün toplumların peşinde olmaları gereken bir nevi insan türüne özgü (generic) ahlâk kodunu oluştururlar. Klâsik liberal düşüncede mülkiyete saygı ve sözleşmenin ihlâl edilmezliği gibi adaletin temel kurallarını, saf doğal duyguların tersine, insan faaliyetinin eseri olmaları anlamında yapma (artifıcial) olarak gören bir gelenek vardır, ama yine de onlar evrensel ihtiyaçları karşıladıkları için bir bakıma doğaldırlar. Hume'un unutulmaz ifadesiyle: "Adaletin kuralları yapma olsalar da, keyfî değildirler. Eğer 'tabiî' kelimesinden herhangi bir tür için ortak olanı anlıyorsak, onlara tabiat kanunları denmesi de uygunsuz bir ifade olmaz." (Hume 1972: 216).
4. Siyasî Liberalizm
Çağdaş siyasî liberalizm liberal bireycilikten daha tutkuludur, çünkü o artık düzenin kurallarıyla olduğu kadar dağıtım sorunlarıyla da ilgilidir.7 Keza, o daha ziyade Amerikan siyasî düşüncesinin bir özelliğidir; Avrupa'daki liberalizm onun klâsik türüne çok daha yakındır. Amerikan liberalleri bu doktrinlerin kendi kendine yeter bir ideoloji oluşturmak bakımından çokça muhafazakarlık koktuklarını düşünürler. Bununla beraber, liberalizmin her iki türü de kendi pozisyonlarını soyut akla başvurarak haklı gösterme eğiliminde olmak bakımından akılcıdır ve bu anlamda muhafazakârlıktan uzaktırlar. Çağdaş liberalizmin bu iki farklı türü arasında yeniden dağıtım konusunda kesin bir ayrım yapılabilir. Klâsik veya iktisadî liberaller ya bunun etkinlik üzerindeki (olumsuz) etkisi yüzünden ya da bir tabiî hak olarak mülkiyetin ihlâl edilmezliğine bağlılıkları nedeniyle, gelirin ve servetin yeniden dağıtımında devlete hiçbir rol tanımazlar.
6 Hayat tarzlarının seçimi ile kollektif tasarılar/projeler yerine kurallar üzerindeki vurgu liberalizmin bütün türlerinin ortak yanıdır.
7 Çağdaş siyasî düşüncede ahlâkî liberalizmlerin birçok çeşidi vardır. Müdahale karşıtı yandan bakıldığında, bireyselliğin hakların ihlâline bir yasak getirdiği düşünülür; (buna karşılık) müdahaleci yandan bakıldığında da, eşit özgürlüğü genişletmek üzere devlet faaliyeti caiz görülür. Onların ortak oldukları şey, toplumsal bağlamından kopuk bir birey fikri ve beşerî işlerin tedvirinde aklın rolüne ilişkin (aşırı?) iyimserliktir.

Ne var ki çoğu çağdaş liberal daha eşitlikçidir. Onlar liberal bir toplumun kurumlarını bireylerin kendilerinin belirledikleri plânları izleme güvenliği sağlayacak veya sübjektif arzuların koordine edilmesini mümkün kılacak sırf koruyucu araçlar olarak görmezler. Onlara göre, liberal kurumların rolünü bu yollarla sınırlamak aslında liberal tarafsızlığı tehlikeye atardı, çünkü bazı amaçlara başka amaçlar karşısında keyfî olarak ayrıcalık tanır ve kaynakların başlangıçtaki tesadüfi dağılımına sahte bir meşruluk sağlardı Liberalizmin her ild türünde özgürlük, eşitlik, bireysellik, kişisel özerklik ve devletin özel alana esas itibariyle müdahale etmemesi gibi bazı kavramlar ortak olabilir, ama

onların bu ideallere ilişkin farklı anlayışları tamamen farklı siyaset gündemleri ortaya çıkarır. Komünizmin çöküşünden sonra, siyasî düşünce bir dereceye kadar bu rakip liberalizm yorumlarının egemenliği altına girmiştir; mamafih klâsik veya iktisadî liberalizm kamu siyaseti tartışmalarında akademik siyasî felsefede olduğundan muhtemelen daha etkili (ve eski komünist rejimler için daha çekici) olmuştur.

Mamafih, liberalizmin bu iki türünün özellikle temel düzeyde ortak yanı çoktur. Onlar hakları iyiye üstünlüğünü öne çıkarırlar. Bununla anlatılmak istenen, her bir kişinin iyi bir hayata katkıda bulunması bakımından değer verdiği şeyin, toplumun değerlerinden veya herhangi bir kollektiviteden yardım alınmaksızın ulaşılması gereken kişisel karar olduğu inancıdır. Liberaller bu bakımdan daha önce işaret edilen ahlâkî emoti-vizmi benimsemekle suçlanmışlardır. Siyasî liberaller usulî kuralların akıl yoluyla kanıtlanabileceğinde, hatta bunların objektif sayılabileceklerinde ısrar etmekle beraber, hayat tarzları hakkında geniş anlamda "nötr" kalmaya çalışırlar; hiç kimsenin diğerleri üzerinde üstünlüğü olmaması ve elbette hukuktan özel bir koruma sağlamaması gerekir. Bundan dolayı, siyasî liberaller ifade özgürlüğü, din ile devletin ayrılması ve kürtaj hakları gibi konularda siyasî olarak aktif olma eğilimindedirler. Onlar bu konuda özellikle çoğunluk karşıtıdırlar ve pozitif hukukun tanıdığından daha fazlasını talep eden hak anlayışına öncülük etmektedirler.

Bununla beraber, siyasî liberaller bir sosyal sürecin sonuçlarına kayıtsızlığı serbest mübadelenin sonuçlarına teşmil etmezler. Onların serbest piyasaya düşman olduklarını düşünmek gerçi çok yanlış olurdu, ama bu sistemin yarattığı sonuçlara, gelir ve zenginlik dağılımına karşı da çok kere eleştireldirler. Bundan dolayı, usulî kuralların lüzumu konusunda klâsik liberallerle hemfikir olmakla beraber, onların bu kurallara ilişkin normatif tanımları ceza hukuku, mülkiyet ve sözleşmenin icrasının ötesine geçer. Siyasî liberaller zenginliğin serbest mübadelenin başlangıcın-

daki verili dağılımını da şüphesizce onaylamazlar. İleride Altıncı ve Yedinci Bölümler'de göreceğimiz gibi, varlıkların hâlihazırdaki dağılımına karşı bu eleştirel tutum yüksek bir gelir kazandıran zenginlik ve mülkiyetin miras bırakılmasının Ötesine geçerek doğal yetenekleri de kapsar. Bunların tabiatın bir ürünü oldukları ve şanslı sahiplerinin bunları haketmedikleri sıkça iddia edilir. Sahici bir liberal toplumun keyfî nitelikteki bu "adaletsizlikler"i düzeltmesi gerektiğini düşünür. Bu demektir ki, usuli kuralların önemine olan inancı (ve sonuçların dayatılmasına düşmanlığı) paylaşmakla beraber, bu kuralların ne olması gerektiği konusunda liberalizmin iki türü arasında çok fark vardır.

5. Marksizmin Gerilemesi ve Toplumculuğun Yükselişi8

Marksist rejimlerin 1990'dan sonra çökmesi kollektivist çevrelerde bir bozgun havası yarattı. Sovyetler Birliği'nde ve Doğu Avrupa'da uygulanmış olanın aslında Marksizm olmadığı yolundaki savunmacı söylem zavallı bir mazeretti: Sahici Marx'ın ideolojik kimliği konusunda o kadar çok farklı iddialar vardı ki, bu rejimlerin hiç biri onlardan birinin gereklerine uygun düşmüyordu. Daha önemlisi, sivil özgürlüklerin korunması bakımından sosyalizmin herhangi bir biçiminin liberal kapitalist rejimlerin siciline yaklaşmak konusundaki apaçık başarısızlığı sosyalist iktisat ve ahlâkın taraftarlarını dramatik bir şekilde yeniden düşünmeye zorladı. Göreceğimiz gibi, kapitalizm ve birey karşıtı düşünce kollektivizm sonrası dünyada neşvü nema bulmuş, ama bunun ilham kaynağı geleneksel Marksist iktisat olmamıştı. Kollektivist düşünce, Marksizmin sahici anlamını bulmaya dönük aralıksız araştırmalarla birlikte, oldukça skolastik bir tarzda devam etti; ama onun kamu siyasetindeki -ve belki kamu felsefesindeki- etkisi yüzyılın başlarında olduğundan çok daha az oldu.

Uzun bir süredir Marksist düşünce içindeki başlıca uyuşmazlık bu doktrinin objektif, değerlerden arınmış bir sosyal bilim olarak mı yoksa tipik kapitalist kurumların çöküşünü bilimsel olarak tahmin etmekle olduğu kadar, bunların ahlâkî açıdan değerlendirilmesiyle de ilgili olan ahlâkî -hiç değilse eleştirel- bir

doktrin olarak mı yorumlanması gerektiği idi. Marksizmin "bilimsel" türü toplumu açıklayan bir teori olarak galiba
8 Marksizm bir hayli uzmanlık gerektiren akademik bir konu olarak varlığını sürdürmektedir. Onun çağdaş iktisat ve siyasete dair söyleyeceği pek bir şey yoktur.

başarısız oldu; çünkü o, bir bakıma çarpık bir pozitivizm anlayışı ile sosyal bilimlerde tamamen yanlış bir "kanun" düşüncesi etrafında oluşturulmuştu. Geleneksel veya ortodoks Marksizmde, bilimsel kanun, kapsamlı tarih araştırmalarından türetilen, olayların gelecekteki seyrine ilişkin bir kehanetti (Marx 1977). Buna göre, toplumsal değişmenin yapısı ekonominin üzerine kurulmuştu; iktisadî tarih ve sosyal sınıf sistemleri üretim tarzındaki değişmelere uygun olarak değişirdi. Böylece feodalizm kapitalizme yerini bırakacak, onun yerini de sosyalizm alacaktı Son safha ise, en nihayetinde Batı toplumunun bilinen kurumlarına ihtiyacı olmayan komünizmi ortaya çıkaracaktı. Bu Marksist kuramda bütün hukukun baskıcı olduğu düşünülüyor ve devletler sınıf ilişkilerine dayanan baskıyla açıklanıyordu. Kıtlık ve bireysel çıkar gibi sözde evrensel özelliklerin yerini bolluğun ve yeni bir ortaklaşmacılık (communalism) ruhunun alacağı bir dünyada özel mülkiyete ve iş bölümüne gerek olmayacaktı. Marksist ütopyada benliğin değişmesi şartların değişmesiyle paralel gidecekti. Fakat bu, liberal ekonominin genel bir özelliği olandan çok farklı türdeki bir pozitivizmdir. Daha önce işaret ettiğimiz gibi, (liberalizmde) toplumsal kanunlar insanın evrensel olduğu farz edilen belirli özelliklerinden istihraç edilen çıkarımlar olarak anlaşılıyordu. İnsanlar daima en son sınırdakine değer verirler, insan arzuları sınırsızdır, kıtlık kapitalizme özgü bir gerçek olmayıp insanlık durumunun değişmez bir özelliğidir. Diğer taraftan, zorunlu olarak zararlı olmayan bireysel çıkar hangi durum içinde olursa olsun kesinlikle insanın tabiî bir özelliğidir. Bu açıklamanın evrensel (ve tarihsel-olmayan) özellikleri ondan türetilen en mütevazı (gelecekteki olaylara ilişkin kehanette bulunma niteliğinde olmayan) kestirimlerden türer: Enflasyon eğer üretimde de bir artış yoksa daima para arzındaki bir artışın ardından gelir, kira kontrolü daima konut yapımının yetersizliğine yol açar, aşırı refah çalışmadan caydırır ve sosyal davranışı bozar. Marksist kehanetler daha çekici olabilirler, ama daha mütevazı rakiplerinin tahminlerinin kesinlik ve titizliğine sahip değildirler. Marksizmin aldatıcı iktisadî ve sosyal teorilerinin sonucu, gelecekteki bir sosyalist toplumun etkinlik bakımından nasıl işleyebileceğine ilişkin açıklamasındaki boşluktur. İyi bilindiği gibi, Marx müstakbel komünist ekonomi için bir proje ortaya koymamıştır; bu konudaki suskunluk da onun ütopyacı dünya görüşüyle gayet tutarlıdır. Kapitalizm üretimle ilgili başlangıç problemlerini çözmüş olacak ve bir bolluk dünyası bırakacaktı. Ne var ki, bizim sürekli içinde yaşadığımız toplumlar etkinlik ve kaynak dağılımına ilişkin bu soruların cevaplandırılmasını gerektirir.

Plânlı ekonomiler bilginin koordinasyonu problemini hiçbir zaman çözemediler: Büyük bir toplumda tdağınık hâldeki bireylerin eylemleri, malların ve hizmetlerin halkın isteklerini karşılayacak şekilde üretilmesini sağlayacak şekilde nasıl ayarlanabilir ki? Kapitalizmde piyasanın sinyal veren mekanizması üretim faktörlerini etkinlikle uyumlu faaliyetlere çeker ve halkın isteklerini karşılayan mallar ve hizmetler üretilir. Merkezî plâncılar doğru ahlâkî saiklere sahip olsalardı bile, piyasasız bir dünyanın bilgi problemleriyle başa çıkabilmesinin hiç bir yolu yoktur.
Fakat bu problemler çözülse ve merkezî plânlamalı ekonomilerin onlarca yıllık uygulaması daimi yetersizliklerin onların evrensel bir özeliği olduğunu göstermese bile, Marksist sosyal teori liberal sosyal bilimin uzun uzadıya tahlil ettiği bir problemle karşı karşıya gelir. Eğer ileri bir sanayi toplumunda baskı altına alınanlar dağınık hâldeki kendi-çıkarını-güden kişiler ise, bir kişinin eylemlerinin sosyal olaylara getirdiği farkın çok küçük olması hâlinde bunlar arzu edilen bir sonucu (örneğin, kapitalist sınıftan yoksullara gelirin yeniden dağıtılmasını) üretmek üzere nasıl işbirliği yapabilirler? (Bkz.

A. Buchanan 1986). Başkalarının aynı kamusal ruhu göstereceklerinden emin olamadığı bir durumda, bir bireyden umumun amaçları için çalışması rasyonel olarak nasıl beklenebilir? Müstakbel sosyalist bolluğa dair meşkuk vaad böyle bir işbirliğini yaratmak için yeterli bir motivasyon sağlanmamış, hatta daha ılımlı bir sosyalist uygulama bile sınıf işbirliğinden ziyade rakip çıkar grupları arasındaki ağız dalaşıyla sonuçlanmıştır. Kollektivizmin herhangi bir biçiminde (bu amaç) kesinlikle gerçekleşmemişken, sosyalizme ulaşılmasının daha az bencil kişiler yaratacağını söylemek dayanaksızdır. Yukarıda işaret edilen problemleri çözmede başarısız olmak, merkezden plânlanan ekonomilerin bir özelliği olmuş olan, bütünleşmiş bir elitin -komünist partinin- baskıcı yönetimini iyi açıklayabilirdi.

Kapitalist sınıfın da aynı probleme mahkûm olmasının kaçınılmaz olduğu düşünülebilir; çünkü Marksist teorinin mantığı, herhangi bir kapitalist üreticinin işçiden daha fazla artı-değer elde etmek suretiyle başarılı olabileceğini ima eder. Ne var ki bu sadece proleteryayı yoksullaştıracak ve devrime yol açacaktır. Böylece, münferit kapitalistlerin rasyonel eylemi teorik olarak bütün bir sistemi alaşağı edecektir. Bununla beraber, klâsik liberalizm bu problemi zenginliği artırmak ve emeğin marjinal üretkenliğine göre bir getiri elde etmesini sağlamak yoluyla çözmüştür. Galiba kapitalistler de refah devletine geçilmesini uygun görmüşler veya en azından bunu mümkün kılan demokratik reformlara müsamaha etmişlerdir. İşçiler kapitalizmde kesinlikle yoksullaşmamışlardır.

?i Marksizmin bir sosyal bilim olarak iç açıcı olmayan performansı şüp-

hesiz farklı bir vurguya, onun bilim olarak başarısından çok ahlâkî veya eleştirel iddiaları üstündeki vurguya yol açmıştır. İşte bu noktada Marks'ın, komünizme kapitalizmin ahlâkî eleştirisi yoluyla ulaşılacağına dair ilk yazılarının etkisi önem kazanmıştır (Marx 1971). İleri bir iş bölümü ve para ekonomisinin hâkimiyeti gibi tipik kapitalist uygulamalar insanlıktan çıkarıcı etkileri yüzünden kınanmayı hak ederler. Bu, özel olarak pozi-tivist olmayan bir yaklaşımdır ve ona inananları tarihsel gelişmenin yasalarının sonucunu beklemek yerine toplum karşısında eleştirel bir tutum almaya yöneltir. Yine de, Ortodoks Marksizm bile bilimcilik ile -meşhur bir Marksist özdeyişte ifadesini bulan- devrimci eylemciliğin tuhaf bir karışımından oluşur: "Filozoflar dünyayı sadece yorumladılar... oysa mesele onu değiştirmektir." (Marx ve Engels 1968: 30).

Modern Marksist teoriye göre, eleştirel bir akıl açısından kapitalizm kusurludur: Piyasanın güç ve para üretmesi, normal olarak toplumsal ilişkiler karşısında eleştirel bir tutum almaları beklenmesi gereken özerk, rasyonel bireylerden oluşan aşağı yukarı Kantçı olan bir toplum idealini çarpıtır. Fakat kapitalizm, zenginlik yaratma kapasitesi yüzünden, kendisinin baskı altına alınmasına kayıtsız kalan atıl bir kütle yaratmıştır (Mar-cuse 1964, 1969). Piyasa toplumunun en müessif özelliği, onun kamusal alanı aşındırmasıdır. Bu noktada, çağdaş eleştirel Marksistleri harekete geçiren liberal kapitalizme nüfuz etmiş olan araçsal akıl kavramıdır. Bu bizim eleştirel, rasyonel yeteneklerimizi araçların amaçlara göre düzenlenmesine bağlayan ve amaçların kendilerinin sorgulanmasını engelleyen bir kavramdır.

Piyasanın bireyci varsayımları, rasyonel bir toplumun kendilerine bağlı olduğu ortak değerler için görünüşte sürekli bir tehdit oluşturur. Fakat, bireyciliğin daha anlaşılabilir -ve ilk bakışta daha güçlü- bir eleştirisi, aşırı iddialı Marksist metafiziğin veya onun çağın gerisinde kalmış siyasî iktisadının yükünü taşımayan çağdaş toplumculuğun (communita-rianism) eleştirisidir.

Önde gelen toplumcuların çoğu Marksizme fazla borçlu olmamakla beraber, onların taraftarı oldukları görüşler Marksizmin soyut bireyciliğe genellikle gösterdiği düşmanlığı bir ölçüde paylaşırlar. Piyasa ekonomilerinin görünen pratik başarısı bu ekonomik sistemin altında yatan felsefenin -çok evrenselci olmakla ve kendilerine katılan bireyleri (belirleyen olmasa da) şekillendiren ve kayıtlayan sosyal formlardan tamamen koparmış olmakla suçlanan felsefenin- de zaferiyle sonuçlanmış değildir.

Burada iddia edilen, eğer geleneksel ahlakî standartları karşılayacaklara (ki bunların en başta geleni sosyal adalettir) piyasa sistemlerinin toplumsal bir boyuta sahip olmalarının zorunlu olduğundan ibaret değildir (Barry, N. 1993a); aynı zamanda bireylerin hayatlarına anlam veren kurumsal düzenlemelerin liberal iktisadın tercih hesaplamasına irca edilemeyecekleri de ileri sürülmektedir. Başka bir ifadeyle, insanların, bireysel tercihleriyle açıklanması mümkün olmayan toplumsal bağlamlarda yerleşik oldukları değişmez bir gerçektir: Biz hayatımızı yöneten kuralları seçmeyiz, fakat aslında sosyal hayatı mümkün kılan belirli normları ve rolleri kabulleniriz. Sadakat, dostluk ve arkadaşlık, toplumsal bağlar süreklilik ve dayanışmayı açıklamak için gereklidir ve bunların bireyleri toplumsal bağlardan soyutlayan ve onların eylemlerinin ancak kıtlık ve maliyetin bildik iktisadî kısıtlamalarıyla kavranmasını mümkün kılan bir felsefeyle kavranması mümkün değildir. Sadece kendi tatminleriyle ilgilenen bir kişi tam bir yurttaş olamaz, çünkü yurttaşlığın kendisi tercihten bağımsız olarak tanımlanan sosyal rollerle ilgilidir. Aslında, en başarılı piyasa ekonomilerinin bir kısmının (en iyi örneği belki de Japonya'nınkidir)[9] başarısının nedeninin, buralarda piyasanın, bireysel tatmini toplumsal amaçlara önemli ölçüde tâbi kılan normlara bağlı sosyal bir sistem içinde işlemesi olduğu iddia edilmektedir. En kararlı liberal iktisatçılar bile kamu mallarının bireysel tercihlerden nasıl türetileceğini (bkz. aşağıda Üçüncü Bölüm) veya insanların niçin hem oy verip hem de teamüllere ve uygulamalara gönüllü olarak uyduklarını açıklamakta biraz zorlanmışlardır. Dayanışmacı toplumlar Batılı düzenlerin bir özelliği olarak görünen resmî kuralı-izleme olmaksızın gelişirler.

Kişi anlayışını faydanın azamîleştirilmesiyle temellendirdiği için, iktisadî liberalizmin toplumculuğun eleştirileri karşısında kendisini savunmasının zor olduğu ve piyasanın etkisini azaltması muhtemel bir eşitlikçili-ğin eleştirisine de son derece açık olduğu doğrudur. Fakat, tavsiyelerini, sosyal formların inceliklerini göz ardı eden soyut bir evrensellik biçiminde ifade ettikleri sürece, eşit özgürlüklerin yaratılmasında devlete ak-

9 Japonya ve Doğu Asya'nın Anglo-Amerikan kapitalizminin yayılmasına direnmeyi başarıp başaramayacakları tartışmalı bir konudur. Fakat Anglo-Amerikan kapitalizminin hatırı sayılır esnekliği "küreselleşme"nin baskıları ve gerilimleriyle baş etmede onu daha donanımlı yapmaktadır.

tif bir rol tanıyan liberallerin de aynı derecede kusurlu oldukları ileri sürülmektedir. Bireysel isteklerden bağımsız olarak var olan değerlerin kaynağı olarak toplum (community) düşüncesi, görünüşe göre, sosyal olarak zorunlu kurallardan başka hiç bir şeyle kısıtlanmış olmayan başına-buy-ruk (free-floating) bireyi ahlâkın yegâne kaynağı yapan bir felsefî öğreti olarak liberalizmin her çeşidinin bıraktığı eksiği tamamlamaktadır.

Toplum veya topluluk üzerindeki hâlihazırdaki vurgu (bkz. Mulhall ve Swift 1992); sosyal bakımdan kabul edilebilir olmayan eşitsizlikler yarattığı için (ki bu iktisadî liberallerin karşı çıktığı bir noktadır) eleştiriye açık olan haşin bir piyasa sisteminin sertliklerini yumuşatmayı tavsiye eden veya liberal kapitalizmin, yaratma eğiliminde olduğu sürekli değişim yüzünden genellikle yerleşik toplumları tahrip edici olduğunu ileri süren, bir tarafın siyasî doktrininden ibaret değildir. Mesele daha derindir. Onun siyasî olmaktan çok felsefî bir öğreti olduğunu, toplumcuların felsefî yelpazenin hem solundan hem de sağından geliyor olmaları göstermektedir. Nitekim, soyut bireyciliğin en kısa ve özlü eleştirisi; liberalizmi, "bireysel özerkliğin mevcut bütün tuzaklarını taşıması ve 'doğal insan hakları" düşüncesini içermesi bakımından, muhafazakârlığın baş düşmanı" olarak tanımlamış olan muhafazakâr filozof Roger Senaton tarafından yapılmıştır (Scruton 1981: 16). Ayrıca, bazı liberaller (Rawls 1972; Dworkin 1986) iktisadî meselelerde bariz bir şekilde eşitlikçidirler. Liberaller ile toplumcular arasındaki uyuşmazlık kamu siyasetiyle ilgili olmaktan çok, siyasal değerlendirmenin niteliği, benlik (kişi) ve toplum anlayışlarıyla ilgilidir.

Toplumculuk, esas itibariyle, son yıllara kadar ahlâk ve siyaset felsefesinin bir özelliği olan sübjektivizme itirazdan doğmaktadır. Alasdair Maclntyre (1981) kendi toplumculuğunu, subjektivizmin yaratmasının kaçınılmaz olduğu söylenen türden ahlâkî nihilizmin eleştirisinin üstüne bina etmektedir. Ona göre, iyi ile kötünün, doğru ile yanlışın vd. objektif standartlarının reddi, Batı toplumlarının tercihlerin tatmini uğruna sahici ahlâkı terk ettiklerini gösteriyordu. Şüphesiz, liberalizmin bazı türleri objektif değerlere inancı içermektedir; ama bu, normal olarak, bir toplumsal pratiğin -üzerinde anlaşmaya varmanın bir ölçüde mümkün olduğu- kurallarıyla sınırlıdır. Yoksa, bu pratiklerin amaçlarının kendi başlarına herhangi bir değere sahip oldukları düşünülmemektedir; çünkü böyle bir ön kabul, bireysel tercihi aşan bir değerin olabileceği anlamına gelirdi. Serbest piyasa liberalizmi ve eşitlikçi liberalizm, süregelen düzenli bir toplumun hâkim ahlâkî iddialarını reddetmeleri bakımından esasta

birbirine benzemektedir. Maclntyre bu düzensizliğin köklerini Hume'da ve liberal teorinin kurucularında bulmaktadır. Onlar, kişinin, 18. yüzyıl sonlarının oluşum hâlindeki liberal-bireyci düzenleriyle birlikte ortaya çıkan tesadüfi özelliklerini İnsanın evrensel özellikleri olarak görmekle ya-nılıyorlardı (Maclntyre 1981: 214-17). Böylece, liberal toplumun temelindeki anonimliğin ve neredeyse bilinç eseri olan amaçsızlığın, olsa olsa özgül bir durum (particularity) -yani bu toplum içindeki muayyen bir sınıfla ilişkili bir hayat tarzı- olması durumunda sosyal hayatın uygun bir genel biçimi olduğu ifade ediliyordu. Keza, modern liberalizm bireysel haklara dayanan bir siyaset tarzını hareket noktası olarak aldığı zaman da, hukukî bakış açısına benzeyen bu akıl yürütme kişileri toplumdan soyutladığı için, ahlâkîliği özellikle aşındırıcıdır. Toplumcuların başlıca endişesi kişinin kimliğini tesis etmektir; bu ise ne haklardan yola çıkan ne de faydanın azamîleştirilmesine dayanan bir bireycilikle, kısaca mevcut sosyal formlardan bağımsız bir bireycilikle, tatminkâr biçimde başarılabilir. Kendi'nin bilgisi, karakteri belirleyen bütün toplumsal bağların anlaşılması yoluyla keşfedilir; bu da sosyal hayatın "hikâyesi"nin değerinin anlaşılmasına bağlıdır: "(K)işisel kimlik, hikâye birliğinin sonucu olan karakter birliğinin gerektirdiği kimlikten başka bir şey değildir." (Maclntyre 1981: 140). Başka bir ifadeyle, liberalizmin reddettiği bu objektif değer yapısı ortak anlamları temin eden belirli sosyal formlar içinde bulunabilir; bu ise, liberal teorisyenlerin yarattığı sun'î dünyada varlığından eser olmayan bir fenomendir. Somut bir örnek vermek gerekirse, adalet, anonim aktörlerin hayatına yön veren soyut bir kurallar manzumesi olmayıp; içinde tanımlanabilir bireylerin kendi tercihlerinden bağımsız olarak var olan bir sosyal bütün ile bir tür birliği gerçekleştirebilecekleri, bir davranış geleneği tarafından onaylanan dağıtıcı uygulamalardan oluşur. Bunun için, hak etme ve hak ediş (desert and deservingness) ortak anlamlarla kopmaz bir biçimde bağlıdır. Şüphesiz, çoğu toplumcular, toplumun/topluluğun hikâyesine bağlı bir tarihin ortaya çıkardığı liberal bir geleneğin var olduğunu da inkâr etmezlerdi; fakat yine de bu geleneğin, aklın (hatta bazı liberallerin kullandığı çok zayıflatılmış akıl anlayışının bile) emrettiği evrensel bir biçim olmayıp, muayyen bir hayat tarzından doğup gelişmiş olduğunda ısrar ederlerdi.

Bu bakış açısından, devlet ve hukuk gibi bildik sosyal kurumlar farklı hayat tarzları arasında asla tarafsız olamazlar; aksine, bunların, bireylerin kaçınılmaz bir şekilde içine gömülü oldukları hayat tarzını muhafaza etmeleri gerekir. Birey sosyal kurumlardan önce gelmez, fakat onlar tara-

fından inşa edilir. Bu yaklaşım, açık bir biçimde, en azından normatif liberal teorinin başlıca karakteristiği olduğu iddia edilen evrenselcilik fikrini temelinden sarsar ve öyle görünüyor ki, sosyal eleştiriyi hayat tarzlarının anlamlarının keşfedilmesiyle sınırlardı. Bir kişinin özerkliği, başına buyruk benin bireysel olarak belirlenmiş amaçları gerçekleştirmesini mümkün kılacak şekilde sosyal tahditlerden bir nevi kurtarılmasıyla tesis edilemez; fakat yurttaşlık düzenine (civic order) tam katılmayla gerçekleştirilebilir. Bunun değerlere ilişkin olarak bir tür rölativizmle sonuçlanıp sonuçlanmadığını daha

sonraki bölümlerde göreceğiz; ama değerlendirmenin görünüşe göre muayyen sosyal formların bağlamıyla sınırlandırılması, siyaset teorisyenlerinin sıkça yaptıkları çapraz-kültür karşılaştırmalarını engelleyici görünmektedir.
Liberalizmle toplumculuk arasındaki bu ihtilaf siyasî teorinin hem kurumsal hem de normatif yönlerinde kendini göstermektedir. Liberaller için hukuk ve devlet, Hobbes'cu anlamda kendi güvenliğinden endişe ettikleri için veya -daha iyimser olan modern görüşe göre- otoriteye karşı meşru ahlâkî taleplere sahip oldukları için genel bir ahlâkî ve hukukî kurallar sistemine ihtiyaç duyan bireyler bakımından zorunlu kolaylıklar olarak ortaya çıkmaktadır. Böyle bir kurallar bütünü şüphesiz toplumdan topluma önemli ölçüde değişecektir, ama onun varsayılan evrensel insanî saikleri de karşılaması gerekir. Toplumculara göre ise, bu sözde zorunluluklar gerçekte önemsizdir; bir sosyal düzeni anlamanın anahtarı, sosyal ve siyasî kurumları farklılaştıran ve bireysel kimlik ve mensubiyetin mihverini temin eden özelliklerin değerini kavramaktır. Bundan dolayı, kurumların bizatihi bir değeri vardır. Aslında, liberal toplumun toplumculara en itici gelen taraflarından biri, onun teşvik etme eğiliminde olduğu hukukî bakıştır (legalism) ki bu, devlete ve topluma karşı (sahip olunan) bireysel haklar üstündeki hâlihazırdaki vurguda ifadesini bulan bir eğilimdir. Bu, toplumun bizatihi değerini zorunlu olarak baltalayan ve yurttaşlık erdemini tefessüh ettiren bir süreçtir.
Liberalizmle toplumculuk arasındaki gerçek çatışma toplumculuğun gündemine "çok-kültürcülük"ün girmesiyle ortaya çıkmıştır (bkz. Taylor, C. 1992). Çünkü, toplumcular liberal anayasal ilkelerin zaman zaman katı uygulanmasını yumuşatmak ve değiştirmek isterler; (onlara göre) hukuk önünde eşitliğin katı uygulanması liberalizmin bir nevi dayatılmasıyla sonuçlanabilir. Quebec örneği toplumculukla liberalizm arasındaki gerilimi göstermektedir; çünkü çoğu Quebec'li 1982'de liberal bir anayasanın kabul edilmesinden sonra Fransız hayat tarzının İngilizce'nin (ve

Amerikan değerlerinin) yükselmesi tarafından tehdit edildiği korkusunu taşımaktadır. Bundan dolayı dükkân tabelalarında ingilizce'nin kullanılmasını yasaklayan ve Fransızca konuşan çocuklarla göçmenlerin Fransızca eğitim yapan okullarda okutulmalarını zorunlu kılan bir kanun kabul edildi. Liberaller liberalizmin soyut hukukî bakışını çok-kültürcülükle tutarlı hâle getirmek için (Barry, N. 1998) karmaşık fikrî manevraların bütün türlerini kullandılar, ama bu girişim temelden ölüme mahkûm görünüyordu.
Toplumcuları gerçekten endişelendiren, komünizmin çöküşünden ve hatta sosyalizmin daha ılımlı türlerinin bile cazibesinin azalmasından sonra piyasanın bütün dünyada amansızca ilerlemesidir. Görünüşe göre, mülkiyet, haksız fiil ve sözleşme sisteminin aşağı yukarı evrensel/genel kurallarını izleyen piyasanın, faydayı azamîleştirme peşindeki soyut bireylerin ikamet ettikleri bir mekân olduğu için, sivil toplumun (en iyi örnekleri aile ve mahallî topluluk olan) ara kurumlarına bir tehdit oluşturması kaçınılmazdır. Eğer tek amaç kâr ise, bu kurumların çoğu varlıklarını idame ettiremezler ve piyasanın mantığı devleti de özgür bir ekonomide varlığını idame ettiremeyen kurumlara yardım etmekten alıkoyardı. Maclntyre bu süreçten açıkça rahatsızlık duymaktadır. O, iç ve dtş iyiler arasındaki ayrımında (1981: 187-91), liberal piyasa ekonomisinin ancak herhangi bir toplumsal anlam atfedilmesi mümkün olmayan tüketim malları üretebileceğini iddia etmektedir. Piyasa bir pratiğin, yani gayrı iktisadî biçimde tanımlanan bir organizasyon biçiminin idamesi için zorunlu olan iyileri (malları) temin edemez. Buradaki pratik, bir hayat tarzıdır, toplum hayatının ayrılmaz bir parçası olan ortak değerler manzumesidir
Toplumcular piyasayı öyle çok fazla da dert ediniyor değildirler, aslında onlar ortak değerlere hizmet etmesi ölçüsünde piyasayı takdir de edebilirlerdi; esasen, onları kaygılandıran "ruhsuz" büyük iş dünyasıdır. Sandel (1984: 15-17) "iktidarın büyük şirketlerin elinde toplanması (ndan) ve toplumun ara kurumlarının aşınması"ndan endişe etmektedir. Görünüşe göre, büyük şirketler hissedarlar dışında hiç kimseye karşı sorumlu değildirler ve açıktır ki, hissedarlar da yatırımlarını yaparken veya geri alırken toplumu düşünmeyeceklerdir. Esasen, onlar da dışsal malları biriktirmekten başka bir

şeye bağlılık hissetmeyen, aynı dağınık, soyut kişilerdir. Aslında, kapitalist-liberal piyasa sistemlerinin bu eleştirisi bütünüyle yanıltıcıdır; çünkü toplumcular da pekâlâ biliyor olmalıdır ki, kabullenilmiş (yani, tercih edilmiş olmayan) bir hayat tarzını muhafaza etmeye en istekli olan toplumlar Japonya'nın ve Doğu Asya'nın piyasa ekonomileridir. Onlar hatta küçük şirketleri parçalaması ve yerleşik hayat

tarzlarını tehdit etmesi mümkün olan şirket korsanlarına (corporaterider) direnmeyi bile başarmışlardır. Liberal ekonomilerin etkinlik özellikleri hayat tarzlarının çeşitliliğiyle tutarlıdır; Anglo-Amerikan modeli bunun sadece bir örneğidir (Barry, N. 1998b).

6. Feminizm

Feminizmin siyasî düşüncenin dili üzerinde sahip olduğu etkiyi daha önce gördük, şimdi onun temel ideolojik özelliklerinin bir kısmını -çağdaş siyasî argüman üzerinde etkisi olmuş olan özelliklerini- gözden geçirmemiz gerekiyor. Ayrıca, feminizmi de taraf anlamında veya bildik bireyci-kollektivist karşıtlığı içinde ideolojik bir tutum olarak düşünmemeliyiz. Feminist doktrin, siyasî radikalizme eğilim gösterirse de -şaşırtıcı olmasa gerek, feminizmin Marksist türleri vardır- analitik düzeyde çeşitli normatif çerçevelerce kapsanmaya elverişlidir. Hatta, iktisadî hayata sürekli devlet müdahalesinin kadınların konumunu fiilen daha kötüleştirdiğini iddia eden serbest piyasa feministleri de vardır (Taylor, J. 1992). Bunlar devletin erkek gücünün kurumsal tecessümü olduğu düşüncesinden değil, fakat fırsat eşitliği ve hukukun üstünlüğü çerçevesinde işleyen bir mübadele sisteminin kadınlar için fırsatları, onların bağımsızlık ve özerkliklerini artırdığı görüşünden hareket ederler.

Tarihsel olarak bakıldığında feminizm liberal ideolojinin bir kolu olarak görülebilir, feministler (aslında) liberalizmin temel özelliklerinin kadınlara da teşmil edilmesini istemişlerdir. Mary Wollstonecraft'ın Kadınların Haklarının İspatı gibi ilk yazılar kadınların endişelerinin liberal siyasî düşüncenin geleneksel yapısına dahil edilmesi talepleriydi. John Stuart Mill'in Kadınların Tabiiyeti Üstüne adlı eseri kadın siyasî emellerinin erkeksi liberal siyasî düzenle özdeşleştirilmesinin başka bir örneğidir. 19. yüzyıl ile 20. yüzyılın başlarının rüşeym hâlindeki demokrasilerinin özgürlük ve eşitlikleri oldukça geç tarihlere kadar önemli alanlarda kadınlar için söz konusu değildi. Fransa'da kadınlar oy verme hakkına 1946'ya kadar, İsviçre'nin bazı kantonlarında ise daha da sonrasına kadar sahip değillerdi. Fakat, bu usulî kusurlar düzeltildiği zaman bile ayrımcılık ekonomide düzeltilmemiş olarak kalmıştır. Bununla beraber, bu talep siyasî problemleri tanımlamak için hiç bir yeni kavrama ihtiyaç duymadan ileri sürülebilmiştir. Gerekli olan tek şey, geleneksel liberal değerlerin (kadınlara) teşmili idi. Yine de, ırka veya cinsiyete dayalı keyfî farklılıkları nazara almadıkları farz edilen soyut kuralların uygulanması -belki keyfî olarak tayin edilmiş- toplumsal rolleri bakımından kendilerini aşağı bir

konumda bulan kadınlar için çok fazla bir şey sağlamayabilir. Geleneksel kurallar, liberal olup olmamasından bağımsız olarak, kadınlara muayyen toplumsal işlevler tanıyan sosyolojik ve başka faktörleri hesaba katmamıştır. Böylece, feminist tez, kuralların yapılmasında erkeklerin üstün olmaları ölçüsünde kadınların imkân ve fırsatlarının daha az olduğu biçimini almıştır. Feminizmin "ikinci dalgası"nın (Pateman 1983; Mackinnon 1989) "patriarşi" olarak bilinen yapıya -yani, babanın ailedeki rolünden kaynaklanan erkek hâkimiyetine dayanan baskıcı sosyal düzene- çok daha fazla radikal bir saldırı yöneltmesi bundan dolayıdır. Burada önemli olan, "kamusal" ile "özel" (veya aileye ait olan) arasında yapılan ayrımdır. İddia, geleneksel siyaset teorisinin hemen hemen sadece hukukun ve devletin kamusal dünyası hakkında olduğudur (Pateman 1983). Bu, tamamen erkekleri kayıracak şekilde tanımlanan bir haklar ve ödevler dünyasıdır. Liberal siyaset teorisinde bunların meşrulaştırılmasında başvurulan "toplumsal sözleşme" kadınları içine almıyordu; hukuk ve kamu politikası için onların rızası gerekli değildi. Kadınların çoğu zaman keyfî olarak içine hapsedildikleri ailenin, evin ve kişisel ilişkilerin özel dünyasının bir tür

"tabiî" ahlâkîlik tarafından kontrol edildiği farz edilmektedir; bu resmileştirilmiş değildir ama beşerî eğilimlerden kendiliğinden bir şekilde ortaya çıkmaktadır.
Geleneksel liberal siyaset teorisinde özel ile kamusal, sivil toplum ile devlet arasında her zaman bir ayrım olmuştur. Sivil toplum -ki zorunlu olarak özel ekonomiyi de içermektedir- daima saygı görmüştür, çünkü onun özelliği gönüllülüktür. Bireyin kendini geliştirmesine bir tehdit oluşturduğu ve topluma uyumu (conformity) zayıflatan bir neden olduğu için, özellikle kişisel ve ahlâkî meselelerde devlete direnilmiştir. Ne var ki, sivil toplum-devlet ayrımı bir feminist için uygun bir ayrım değildir; çünkü bizatihi sivil topluma hâkim olan, erkek egemenliğini devam ettiren kurallar ve uygulamalardır. (Dolayısıyla) Sivil toplum veya özel dünya kadınlar için bir gönüllülük alanı değildir. Bununla beraber, sivil toplumdaki ayrımcılığı düzeltmek de yeterli olmaz, çünkü bu hâlâ kadınları ev içinde erkeklerin insafına bırakır. Kadın yazarlar aile ile çok fazla ilgili olmalarına rağmen, onların aileyi anlayış tarzı muhafazakârlarınkinden daha farklı olmamıştır: İçinde ahlâkîlikten ziyade güç hâkim olduğu için, aile neredeyse siyasî bir kurumdur; (orada) özgürlük veya eşitlik değil, sadece patriarşi vardır.

İKİNCİ BOLUM

HUKUK VE SOSYAL KONTROL

1. Hukuk ve Toplum Felsefesi

Siyaset felsefesi daima hukuk teorisi veya hukuk felsefesi sorunlarıyla ilgili olmuştur ve bu türden sorunlar da çoktur. Bunların hepsini kuşatan, "hukuk nedir?" şeklindeki esasa ilişkin sorudur. Bu sorunun arkasındaki varsayım, hukuk kelimesiyle ilgili ifadelerin doğruluğu için birtakım gerekli ve yeterli şartların bulunduğudur. Özcü tanımlar, hukuk kelimesinin tasvir ettiği özelliklerin varlığına bağlıdır. Bununla beraber, zorluk şuradadır ki, önerilen bütün tanımlar hukukun esasa ilişkin özelliklerini bir ifadede veya bir cümlede toplamaya çalışırken, hukuk sistemlerinin bildik özelliklerini yanlış yansıtmış veya hukuk kelimesinin uygulama alanını keyfî olarak kısıtlamıştır. Bunun en aşikâr örneği, hukuku münhasıran muayyen bir egemenin emirleri olarak tanımlayan ve bundan dolayı da hukukun birçok bildik biçimlerini (uluslararası hukuk, anayasa hukuku ve kabile hukuku gibi) "doğru" hukuk kategorisine dahil etmeyen, hukukun emir teorisidir. Başka bir örnek, hukuk kuralları kavramını ahlâk kurallarına benzetme girişimidir ki, bu, hukukun ve ahlâkın farklı özelliklerinin ve onların sosyal davranışı farklı şekillerde düzenlediklerinin gözden kaçırılmasıyla sonuçlanır.
Hukukun "ağyarını mani" (exclusive) bir tanımını yapma çabasından artık vazgeçilmiş olduğunu söylemek galiba doğrudur, ama hukuktaki bildik sorunlar varlığını sürdürmektedir. Bunlar bir hukuk sisteminin varlığı için gerekli olan şartlar, hukuk kurallarının geçerliliğinin ölçütleri, müeyyidelerin rolü ve hukuk ile ahlâk arasındaki ilişki sorunları etrafında toplanmaktadır. Meselâ, bir hukuk sisteminin mahkemeleri ve teşkilatlanmış müeyyideleri bulunması zorunlu mudur? Bir hukuk sisteminde hukukun egemen olduğu iddiasının geçerliliği için bir tanım testi getirmek mümkün müdür? Bir hukuk kuralının varlığı için müeyyide zorunlu bir şart mıdır? Herhangi bir hukukun sahici anlamda hukuk sayılabilmesi için onun muhtevasının ahlâkîliğin varsayılan evrensel standartlarını karşılaması zorunlu mudur?
Hukukta yapılabilecek belki de en temel ayrım tabiî hukuk ile pozitif hukuk arısındaki ayrımdır. Çünkü, pozitif hukukun birçok türü var olmakla beraber, onların hepsi de tabiî hukuka temelden karşı olmakta birleşirler (Hart 1958). Bu ayrım hukukun anlamı ve hukuk olduğu ileri sürülenlerin geçerliliği sorunlarını gündeme getirir. Kadim Yunanistan'a kadar geri giden uzun ve saygın bir geçmişi bulunan tabiî hukuk (bkz.

Finnis 1980), hukuku evrensel ahlâkî standartlara uygunluk bakımından değerlendirmemiz gerektiğini iddia etmekle kalmaz, fakat aynı zamanda bir kuralın "hukuk" kelimesinin saygınlık ve statüsünü hak edebilmesi için bu standartları karşılaması gerektiğini de söyler. Geçerlilikle ilgili sorunlar kaçınılmaz olarak bir hukuk sisteminde kuralların muhtevası sorununa dönüşür.

Böylece, belirli bir kural eğer özü itibariyle bir ahlâk ilkesini ihlâl ediyorsa, yetkili bir kaynaktan çıksa ve biçimsel anlamda meşru olsa bile, geçerli bir hukuk kuralı olarak adlandırılmayı hak etmeyecektir.
Buna karşılık, hukukî pozitivistler hukukla ahlâk arasında mantıkî bir ayrım yapılmasında ısrar eder ve bir kanunun muhtevasının (yani, gerçekleştirmeye yönelmiş olduğu amaçların) onun kanun olma statüsü ile hiçbir ilişkisi bulunmadığını ileri sürerler. Bununla beraber, bir sonraki başlıkta göreceğimiz gibi, kendilerini pozitivist olarak adlandıran bütün hukuk teorisyenleri kanunun/hukukun muhtevasına böylesine kayıtsız değildirler. Bu doktrin pozitivist hukuk teorisyenlerinin ahlâkî sorunlarla hiç bir şekilde ilgilenmedikleri anlamına gelmez, aksine bazı hukukî pozitivistler mer'î hukuk sistemlerinin keskin eleştiricileri olmuşlardır; fakat bu, eğer zihinsel vuzuha kavuşulması ve hukukta bir dereceye kadar kesinliğin garanti edilmesi gerekiyorsa, geçerlilik sorunlarının ahlâkî değerle ilgili sorunlardan ayrılması gerektiğine işaret eder. Seçkin bir hukukî pozitivistin ikinci Dünya Savaşı sonrasındaki Batı Alman mahkemelerinde Nazi kanunlarının gerçekten kanun olup olmadıklarıyla ilgili zor sorunların hâllinde tabiî hukuk ölçütlerinin kullanılmasına yaptığı itirazlardan biri, bu gibi ölçütlerin kabul edilebilirliğinin hukukta karışıklık ve belirsizlik ihtimâli yaratacak olduğu iddiasına dönüşmüştür (Hart 1961: 205-7).

2. Tabiî Hukuk

Hukuk tarihi tabiî hukuk teorilerinin zengin bir çeşitliliğini gösterir, bu farklı doktrinlerin belki de yegâne ortak noktası hukukî pozitivizmden hazzetmemeleridir. Kolaylık olması bakımından bunları iki kategoriye ayırabiliriz: Bütün sosyal, siyasî ve kişisel ilişkilere hâkim olması gereken evrensel geçerliliğe sahip ahlâkî ilkeleri belirlemeye insan aklının muktedir olduğu varsayımına dayanan son derece soyut ve "akılcı" teoriler ile toplumların kendiliğinden bir şekilde kişisel hakları ve mülkiyet haklarını koruyan kural sistemleri (İngiliz "common law"u gibi) geliştirdiklerini ve kanun "koyma"nın, kesinlikle, "doğal" sistemlerde peyderpey iyileştirmeler yapmakla sınırlı olması gerektiğini iddia eden daha mutedil doktrinler.

Bu bölümün başında işaret ettiğimiz gibi, "akılcı" doğal hukuk modellerinin karakteristik özelliği, hukukun geçerliliğinin belirli bir muhtevaya sahip olmasına bağlı olduğunu ileri sürmeleridir. Siyaset, hukuk ve ahlâk konusunda bugün de çağdaş Katolik öğretisinin altında yatan Aziz Thomas'ın hukuk teorisi bu özelliği gösterir. Thomas "iyinin yapılması ve izlenmesi, kötüden kaçınılması gerekir" şeklindeki basit bir önermeden hayat ve ölüm, evlenme, aile ve iktisadî ve siyasî ilişkilerle ilgili bütün bir tabiî hukukun istihraç edilebileceğini umuyordu. Ona göre, tabiî hukukla uyumlu olmayan hiçbir kanun doğru anlamda kanun değildi.
Bütün mutlakçı tabiî hukuk teorilerinin zorluğu, insanların izlemeleri gereken amaçlar üstünde mutabakat sağlanmasıyla ilgilidir. Tabiî hukukçular genellikle sanki kendi tavsiyeleri fizik dünyaya hâkim olan kanunlar gibi zorunluymuşcasına yazarlar, ama durum hiç de böyle değildir. Tabiî hukuk insan davranışıyla ilgilidir ve bundan dolayı da bilimsel kanundan büsbütün farklı bir mantığa sahiptir; tahmin edici (predictive) veya tasviri değil, normatiftir. Geleneksel tabiî hukuk teorilerinde tartışmalı olan, bunların hukukun muhtevasını tayin etmesi gereken muayyen ahlâkî ilkeleri aklın belirleyebileceğini varsaymalarıdır. Ne var ki, insanların arzuları ve ihtiyaçları değişkendir ve bir neslin ahlâka aykırı saydığı fiilleri başka bir nesil kabule değer bulabilir. Thomascı tabiî hukukun mutlak niteliği bile tabiî hukukun ikincil kurallarının değişebileceği kabulüyle kayıtlıdır. Esasen, sosyal ve iktisadî sonuçlar Katolik tabiî hukukunda bir kısım değişmelere yol açmıştır, en başta geleni de Ortaçağ'daki tefecilik yasağının kaldırılmasıdır (O'Connor 1967: 78-9). Tabiî hukukçular kendi tavsiyelerinin mutlakçı karakterini onları son derece genel bir biçime kavuşturmak suretiyle göstermeye çalışırlar. Ne var ki, bu, onların somut durumlarda uygulanmasını zorlaştırır. Keyfî can almanın karşısında olan tabiî hukuk görünüşte tartışılmazdır, ama insanlar can almanın haklı olduğu ve olmadığı durumlar hakkında samimi olarak farklı düşünürler.1

Herhangi bir çağdaş tabiî hukuk teorisyeninin bir ülkenin hukuk sisteminin hukukîlik veya geçerliliğinin, daha şeklî veya usulî mülahazalardan bağımsız olarak, akılcı ölçütlerle belirlenebileceğini düşündüğü şüphelidir. Esasen, eğer bütünüyle hukuk kavramını çözümsüz bir tartışılabilirliğe indirgemek istemiyorsak, bir hukuk düzeninin siyasî otoritelerin izleyebilecekleri maddî amaçlardan bağımsız olan bazı özelliklerinin açığa kavuşturulması gerekir.
Modern ahlâk ve siyaset üzerindeki sübjektivist
1 Kürtaj ve hayat hakkı problemi tabiî hukukla ilgili bu türden bir sorundur.
Norman P. Barry
etki, hukukun, üzerinde pek mutabakat olmayan maddî değerler marifetiyle tanımlanmasını fiilen engellemiştir. Bununla beraber, (pozitivizmin yaptığı gibi) hukukun anlamını şeklî kriterlerle belirlemenin hukuk felsefecisinin zorunlu olarak pozitivizmin diğer düsturunu -değer yargılarının aklîbir temeli olmayıp kişinin keyfî kanaatlerinin ifadesinden ibaret olduğuna ilişin ahlâkî doktrini (non-cognitivism)- kabul etmesini gerektirmediğine de işaret edilmelidir. Aksine, Bentham dahil birçok hukuki pozitivist, ahlâk felsefesinde akılcıdır. Burada önemli olan, onların, hukukun doğru bir ahlâkî değerlendirmesini yapmanın ancak iki olgunun mantıkî olarak farklı olduklarının kabulü hâlinde mümkün olduğunu ileri sürmüş olmalarıdır (Hart 1958: 462-70). Aslında, pekâlâ iddia edilebilirdi ki, eğer hukuk münhasıran ahlâkî açıdan tanımlanacaksa, bu, adaletsiz oldukları düşünülen kurallara direnmenin temelini zayıflatabilir, çünkü bu kavramsal bağlantı hukuka ilâve bir saygınlık ve statü atfetmektedir.

Tabiî hukukun modern bir türü, meselâ Lon Fuller'in eseri (1969), kabul edilebilir bir hukuk anlayışının, üzerinde bir ölçüde mutabakat olan belirli temel ahlâkî kavramların kullanılmasını gerektirdiğini, ama bunun başka düzeylerde değer farklılıklarının tanınmasıyla tutarlı olduğunu göstermeğe çalışır. Hukuk teorisi hukukun temel çekirdek anlamını belirleyebilir, ama hukuk sistemlerinin izlemeleri gereken daha maddî amaçlar konusunda sessiz kalmalıdır. Fuller, her neyi amaçlarsa amaçlasın, hukukun ancak adaletin belirli birtakım usulî gereklerini karşılaması hâlinde doğru anlamda hukuk olduğunu vurgulamak üzere "ödev" ahlâkı ile "amaç" (aspiration) ahlâkı arasında ayrım yapar. Hukuku "insan davranışını kuralların yönetimine tâbi kılmanın odak noktası" olarak tanımlar (Fuller 1969: 53). Bu yaklaşımda, tabiî hukukun sınırları "hukukun üstünlüğü"nün ölçütleriyle tanımlanmış görünmektedir. Bu anlayış liberal kapitalizmle kesinlikle ilişkili olmamakla beraber, komünist rejimlerin bununla bağdaşması zordur.

Fuller hukukun bir bakıma "iç ahlâkı"nı ifade eden sekiz temel özelliğini belirtmektedir. Bunlar genellik, ilân edilme, geçmişe yürümeme, açık-seçiklik, çelişmezlik, uyulabilirlik, nispî süreklilik ve resmî faaliyetle ilân edilmiş kural arasında uyum gerekliliklerdir. Bir kuralın sahici bir hukuk kuralı olması için bu şartların hepsini taşıması gerekmez (bir ölçüde geçmişe yürürlük kaçınılmaz olabilir; örneğin vergi hukukuyla ve common law'un işleyişiyle ilgili olarak), ama şeklî ve usulî görünmekle beraber, bunların hukukun eğer hukuk sayılacaksa hizmet etmesi gereken asgarî amaçları ifade ettikleri kabul edilir.
38
Modern Siyaset Teorisi

Bu türden teorilerin zorluğu, hukukun temel unsurlarını tartışılmaz kılma -en azından maddî bir ahlâkî anlayışa bağımlı olmama- arzusuyla, onların müelliflerinin tam da bu teorilerin dışta bırakmayı plânladıkları düzenlerin hukuk kategorisine girmesine açık kapı bırakmalarıdır. Meselâ, Güney Afrika'nın ırk ayrımına dayanan hukukunun Fuller'in usulî gereklerini karşılamayacak olduğu hiç de kesin değildir. Irkçı tasnifler keyfî olmalarına ve aşikâr haksızlıklar kadar saçmalıklara da yol açmalarına rağmen, onların Fuller'in belirttiği anlamda "hukuk olmadıkları" kesin değildir. Bu kurallar elbette önceden ilân edilmişlerdi, genel olarak geçmişe yürümez ve makûl ölçüde vazıh idiler. Sadece bu değil, fakat demokratik ülkelerdeki ırkî azınlıkları kayıran bazı tersine-ayrımcı kanunlar da aynı mantığı gösterirler, ama çok az kişi bunların hukukîliğinden şüphe etmiştir (bkz. Harris 1980: 132). Hukukun üstünlüğüyle ilgili diğer ölçütlere gelince, Fuller'in hukuk için öngördüğü "iç ahlâk" diktatörlüğün hukukla bağdaşmasını zorlaştırma da imkânsız kılmaz. Belki daha da

şaşırtıcı olan, Fuller'in ölçütlerinin, bağımsız yargı ve yasama organları üstündeki sınırlamalar gibi geleneksel hukukîlik ölçütlerini kap-samamasıdır. Hukukla ahlâk arasında doğrudan doğruya bir ayrım yapmamanın yararının ne olduğu meraka değer bir sorudur. Tabiî hukukçuların bunu yapmayı reddetmeleri hukuk kavramına değişmez bir anlam vermeyi çok fazla zorlaştırmaktadır. Diğer taraftan, hukukla ahlâk arasındaki açık bir fark, ikincisi normal olarak insan davranışının önemli yanlarıyla ilgili iken, ilkinin bazan önemsiz meselelerle ilgili olmasıdır (bir kural bulunduğu sürece yolun hangi yanından gittiğimiz önemli değildir). Yine de hukukun gerçekte ne olduğunu belirlemek için hâlâ ölçütlere ihtiyacımız var..

Tabiî hukuk hakkında tek söylenebilecek olan negatif bir şeydir: Hukukun muhtevasının herhangi bir şey olabileceğini söyleyen; hukukun geçerliliğinin, insan tabiatına veya insanın amaçlarına hiç atıfta bulunmayan, tamamiyle şeklî ölçütlerin bir fonksiyonu olduğunu ifade eden pozi-tivist enderdir. H.L.A. Hart gibi kendini açıkça pozitivist olarak tanımlayan birisi bile tabiî hukukta bir hakikat payı bulunduğunu kabul etmiş ve bir "asgarî muhtevalı tabiî hukuk" teorisi inşa etmiştir (Hart 1961: 189-95). Bu muhteva, herhangi bir hukuk düzeninin eğer hayatiyetini koruyacaksa tanımak zorunda olduğu insanlık durumunun temel özelliklerinden ibarettir; ama bu özellikler ahlâkın değişmez standartlarını teşkil etmekten ziyade zaruretin tanınmasını ifade eder. Bu yaklaşım, kıtlık ve sınırlı iyilikseverlik gibi değiştirilemez "gerçekler"in bütün toplumların ihtiyaç duyduğu belirli teamüllerin ve "sunî" (insan yapısı) kuralların ge-

lişmesine yol açtığını iddia eden Hume'dan (1972) kaynaklanmaktadır; adaletin bu kuralları teamül kaynaklı olmalarına rağmen pekâlâ "tabiî kanunlar" olarak adlandırılabilirler.

Bunun gibi Hart da şiddet kullanımının sınırlanmasına ilişkin bazı kuralların, mülkiyet kurallarının, devletin elemanter biçimlerinin ve müeyyidelerin varlığının zorunlu olduğu türünden, herkesçe bilinen bazı doğruların bulunduğunu ve bunların insan tabiatının veya toplumun zorunlulukları olmayıp arızî (contingent) olduklarını ileri sürmektedir. Bununla beraber, bunlar hukuk düzeninin sözde "akılcı" bir biçimini zorunlu kılmazlar. Meselâ, kıtlık gerçeğinin değişmezliği mülkiyete ilişkin kuralların varlığını zorunlu kılar, ama bunların kamu mülkiyeti şeklinde mi, özel mülkiyet şeklinde mi yoksa ikisinin karışımı şeklinde mi olacağını buyurmaz. Yine, Hart'ın teorisi esas alındığında birçok baskıcı kanun hukukî sayılabilir ve azınlıkları tam olarak koruma altına almayan hukuk düzenleri onun geçerlilik testini geçebilir. Esasen, Hart'ın kuralları o kadar asgarîdir ki, onun hukuk teorisinin bu yönü geleneksel tabiî hukuk teorisyenlerine kabul edilemez gelecektir.

3. Emir Olarak Hukuk

Hukukun emir teorisi oldukça basit bir teoridir, şu anlamda ki, hukukî fenomenin özünü tek bir kesin tanıma sığdırmayı ümit eder. Austin hukuku ahlâktan ayırmıştır.2 Hukukla ahlâk arasında tarihî bir bağlantı bulunduğunu veya İngiliz hukukunda ahlâk ilkelerini yansıtan kanun örnekleri bulunabileceğini inkâr etmemekle beraber, o, yine de bir ahlâk ilkesini ihlâl eden bir kuralın eğer muayyen bir egemenden sadır olmuşsa hâlâ bir kural olduğunu ve bir kuralın ahlâkî olarak arzu edilirliğinin onun sahici bir kanun olması için yeterli olmadığını kesin olarak ileri sürmüştür.

Austin kanunu "akıl sahibi bir varlığın davranışına yön göstermek üzere onun üzerinde iktidar sahibi olan akıl sahibi bir varlık tarafından vaz edilen bir kural" (1954: 14) olarak tanımlamıştır. Bir ulusal hukuk sisteminin yapısında dört esaslı unsur vardır: Emir, müeyyide, ödev ve egemenlik. Bu özelliklere ayrıntılı olarak bakmadan önce, bu tanımın mahiyeti hakkında birkaç noktaya işaret etmek uygun olur; çünkü o ilk bakışta hukukî fenomenin bildik bazı türlerini -başta örf ve âdet hukuku,

2 Bentham ve Austin hukuki pozitivist olmakla beraber, emir teorisi ile faydacılığın normatif doktrini arasında yakın bir bağlantı vardır (bkz. Beşinci Bölüm).

uluslararası hukuk ve anayasa hukukunu- kapsamamaktadır. Austin bunlara sadece "benzerlik yoluyla hukuklar" (hukuk benzerleri) demektedir. Ona göre, uluslararası hukuk kurallarına uyulmasını cebren sağlayacak müeyyideleri bulunan herhangi bir egemen var olmadığından, bunlar pozitif ahlâk kurallarından ibaretti. Austin'in, ulusal hukuk sisteminin münhasıran cezaî yönü üstünde odaklaşmak suretiyle hukuk sistemlerinin bildik özelliklerini sistematik olarak tahrif ettiğine sıkça işaret edilmiştir. Eğer Austin'in hukuk açıklaması hukukun bir tanımı olmak üzere düşünülmüşse, o zaman, egemenleri bulunmayan hukuk sistemi örneklerine işaret etmek suretiyle onu çürütmek diye bir mesele olmayacağından (böyle bir sistemdeki kurallar zaten "kanun" olmazdı), onun yanlışlığını göstermek mümkün değildir; fakat böyle kısıtlanmış bir şartlı tanımın dünyadaki bütün hukukî fenomenlerini anlamakta pek yardımı olmazdı. Austin için bir emri istek belirten diğer ifadelerden ayıran şey, "isteğe uymaması hâlinde... muhatabının bundan sorumlu olmasıdır." Bir hukuk sisteminde emirleri karakterize eden şey, onların müeyyidelerle desteklenmesidir; onlar tehditlerle desteklenen emirlerdir. Şu hâlde ödev müeyyide korkusuyla tanımlanmaktadır. Bir emir çıkarılmış ve bir müeyyideyle desteklenmiş olduğu zaman kişi (ona uymakla) ödevli hâle gelmektedir: Ödevin bundan başka bir açıklaması -diyelim, ahlâktan türediğinin söylenmesi- metafizik nitelikte ve hukuk bilimiyle ilgisiz olduğu için geçersizdir.

Austin'in hukuk teorisinin anlaşılmasında egemenlik kavramının can alıcı bir yeri vardır. Egemen, yani hukukun kaynağı, kendisi başka bir kişiye veya topluluğa itaat borçlu olmadığı hâlde, halkın kendisine alışkanlıktan dolayı itaatle yükümlü olduğu muayyen bir kişi veya kişiler topluluğu olarak tanımlanmaktadır. Bir hukuk sisteminin var olması için bir egemenin hem mantıkî olarak zorunlu olduğu hem de onun sınırlanamaz (yani, bir temel kanunla/anayasayla kısıtlanamaz) ve bölünmez (yani, birliği tahrip edilmeden egemen gücün iki veya daha fazla organa bölünmesi mümkün değildir) olduğu söylenmektedir. Austin'in hukuk teorisinin iki ayrı unsurun birleşmesinden oluştuğunu kaydetmek gerekir; bunlar emir ve mutlak egemene itiyaden itaattir. İlk unsur (emir) kanunların eğer kanun olarak niteleneceklerse ifade edilmeleri zorunlu olan mantıkî biçime; ikincisi ise, bir hukuk sisteminin varlığının olgusal veya sosyolojik şartına işaret etmektedir ki, bu da egemene alışkanlıktan dolayı itaat edilmesi olgusudur.

Mantıken bütün kanunların doğru anlamda kanun sayılmaları için egemenden kaynaklanmaları zorunlu olmakla beraber, Austin common

Wun -kuralların çeşitli davalarda mahkemelerce tekrar tekrar yorumlanmasıyla yaratılan hukukun- varlığının da elbette farkındaydı. Emir teorisinde, hukuk sisteminin egemenin tam kontrolünde olamayacağı, dolayısıyla mahkemelerin görevlerini yerine getirirken yeni kurallar yaratabilecekleri, ama bunların varlıklarını egemenin iradesine borçlu olan, egemenin temsilcileri (agents) konumunda oldukları kabul edilmektedir. Üstelik, common law kesin olarak mevzu hukuka (statute law) tâbidir ve muhtevası egemenden başka bir kaynaktan doğuyor, gibi görünse de, emir teorisyenlerine göre, ancak onun rızasıyla varlığını sürdürdüğü için zımnen egemenin iradesinin bir ürünüdür. Egemen istediği anda bütün common law sistemini yürürlükten kaldırabilir.

Bu teorinin birçok eleştiricisi, sırf egemen common law sistemini fiilen yürürlükten kaldırabileceği için egemenin bu sistemin kaynağı (müellifi) hâline gelemeyeceğini ileri sürmüştür (Hayek 1973: 45-46). Common lav^un muhtevası yüzlerce yıllık bir hukukî muhakemenin eseridir ve emir teorisinin eleştiricilerine göre bu onun erdemidir. Çoğu emir teorisyeninin gözünde hukuktaki gereksiz teknik ayrıntılardan, mantıksızlıklardan ve muhafazakâr unsurlardan yargı sorumludur. Bentham "Hâkimler Şirketi" dediği şeye karşı özellikle eleştireldi ve hâkimlerin takdir yetkisine sahip olmadıkları ve rollerinin vaz edilmiş kanunlara dayanan bir hukuk sistemini idare eden katipler konumuna indirildiği bir hukuk ütopyası özlemi içindeydi.

Austin'in emir teorisine yöneltilen ortak eleştiri onun bütün hukuku tek bir tipe (ödev- yükleyen hukuk) irca etmeğe çalıştığı şeklindedir. Bireylere ceza tehdidi altında belirli fiilleri yapma veya yapmaktan kaçınma ödevleri getirdiği

için, ceza hukuku bir dereceye kadar bu tipe benzemektedir. Keza, haksız fiil hukuku da hukuka aykırı fiillerden doğan zararlarla ilgili olduğu için emir modeline uygun düşebilir. Fakat, yine de modern bir devletin hukuk sistemini karakterize eden sırf ödev-yükleyen kanunlar olmayıp, aynı zamanda yetki-veren kurallardır (Hart 1961: 27-33). Yetki -veren kurallar insanları evlenme, vasiyet bırakma,- mülk edinme gibi belirli şeyleri yapma yetkisiyle donatan hukukî araçlardır. Açıktır ki, bunların herhangi birini yapmak gibi bir hukuki ödev yoktur, ama bunların yapılması için bir kurallar çerçevesine gerek vardır. Büyük ölçüde yetki-veren kurallardan oluşan bütün bir medenî hukuk emir teorisi marifetiyle açıklanabilir görünmüyor.

Basit emir modelindeki canalıcı bir hata onun modern devletlerde var olan yasama yetkisinin karmaşık yapısı için bir açıklama getirmemesidir.

Modern Siyaset Teorisi

Tali organlara yasama yetkisi verilmesi pekâlâ mümkündür, ama bu gibi yetkilendirmeleri düzenleyen anayasal kurallar ödev-yükleyen kurallar olarak anlaşılamazlar (Hart 1961: 30-3). Bu kurallar tali organın kanun yapma yetkisinin sınırlarını gösterirler; eğer o organ bu yetkiyi aşacak olursa, o zaman onun yaptığı kanun yürürlüğe girmemekle kalmaz, o, esasen kanun sayılmaz. Tali otoritelerin işlemlerinin hukuka uygunluğunu belirleyen kurallar onlara, emir modelinin tanımladığı anlamda ödev yük-lemezler. Kurallar alt derece organlara sadece yetkisizlikler yükler. West-minster Parlâmentosu'nun 1920 yılında kabul ettiği İrlanda Hükümeti Kanunu Kuzey İrlanda'daki tali Parlâmentoya bu kanunda gösterilen şartlara bağlı kalarak bölge için kanunlar yapma yetkisi vermiştir. Bu gibi hukukî sınırlamaları emrin bir türü olarak yorumlamak yanlış olurdu; tali yasama organlarını düzenleyen kurallar yetki-verici kurallardır. İskoçya'ya 1998 yılında hükümet yetkisi devredilmesi de tam olarak bununla ilgilidir.

Emir teorisine yöneltilen belli başlı eleştirilerden biri de onun herhangi bir hukuk sisteminde, bütün hukukun kaynağı olarak, halkın kendisine itiyadî itaatle yükümlü olduğu, ama kendisi hiçbir kimseye itaat borçlu olmayan bir egemenin varlığının zorunlu olduğu temel ilkesine yöneliktir. Bu ilkenin ilk eleştiricileri, onun, herhangi bir sınırsız ve bölünmez egemenin var olmadığı federal sistemlerdeki hukuku açıklayamadığına işaret etmekte aceleci davrandılar. Keza, ilkel toplumların hukuk yoluyla bir sosyal kontrol biçimine sahip olmakla beraber, bunlarda egemenlerin veya teşkilatlanmış müeyyidelerin bulunmadığına da dikkat çekilmişti. Esasen, Ortaçağ Avrupa tarihini karakterize eden, Austin'in modeline bir anlamda uysalar da, "hukuk" yapmaya yetkili sayılmayan despotik hükümdarlar idi. Bu empirik kanıtlar Austin'in teorisini çürütür gibi görünüyorsa da, eğer bu teori bir tanım olarak görülürse gerçekte böyle yapmaları mümkün değildir: Austinciler federalizm örneğinde egemenin var olduğunu ileri sürerler; ilkel toplum gibi diğer sapma örneklerde ise, doğru anlamda hukukun var olmadığı iddia edilebilir.

Egemenliğin zorunluluğu tezine daha etkili bir itiraz, onun bir hukuk sisteminin -hukuk teorisiyle ilgili Batılı yazarların aşina oldukları ulusal hukuk sisteminin- belirli can alıcı özelliklerini teorinin kendisini en fazla kayıracak şekilde açıklayıp açıklamadığını görmek üzere tezin iç mantığını araştırmaktır. Emir teorisinin başlıca eleştirilerinden biri, onun, bir hukuk sistemindeki süreklilik unsurunu açıklayamadığıdır. Austin'in kendisinin tecrübî olarak bildiği, çok az sun'î "kesintiler"e (veya devrimlere) maruz kalmış olan siyasî/hukukî bir düzendi ve bir hukuk sistemini

örgütlü bir çetenin liderinin rastgele emirlerinden ayıran da bu sürekliliktir. Egemenlik kavramı hukuk düzenlerini kesin olarak karakterize eden süreklilik unsurunu sağlayabilir mi?

Egemenlik sırf^fle tanımlandığı sürece -ki emir teorisine göre meşruluğu yaratan odur-, onun kendisine atfedilen (kendisinden beklenen) işi yapamayacağı kesindir. Emir teorisinin yaratıcısı olan Hobbes egemen gücü bir kişiden (veya bir heyetten) başka birine aktarmanın zorluğunun farkındaydı. O, halefiyet sorunuyla ilgili olarak egemenin kendi halefini gösterdiğini veya onu işaret ettiğini ve yeni egemenin otoritesinin hâlihazırdaki egemenin iktidarının bir

sonucu olduğunu söyler (Hobbes 1968: 247-9). Ne var ki, egemen iktidar modelinde, yurttaşların yükümlülüğü halefin kendisine değil, onu gösteren kişiye karşıdır. Egemen ölünce onun emirlerinin otoritesi/bağlayıcılığı da kendisiyle birlikte ölür. Aslında otoriteyi kurallar veya usullerden ziyade kişilere atıfla tanımlayan egemenlik modeli, egemenin öldüğü veya yerine başkasının geçtiği her defasında hukukî bir boşluğa yol açar.

Egemenlik tezinde sadece Austin'in hukuk teorisiyle değil, genel olarak siyaset teorisiyle de ilgili olan başka problemler vardır. (Bu tezde) en üstün yasama gücüne hukuken hak iddia edebilme anlamında de jure egemenlik ile gücün fiilî kullanımı anlamında de facto egemenlik birbirine karıştırılmaktadır. Dicey'nin ve daha sonra gelen başka egemenlik teorisyenlerinin kabul ettikleri gibi, bu iki tür egemenlik her zaman aynı elde olmayabilir. Üstün yasama gücü parlementoda olduğu hâlde, gerçekte o haricî bir heyetin/iradenin buyruğu altında olabilir. Austin, egemenliği itiyadî itaatle tanımlamak suretiyle, en üstün yasama gücünün başka güçlü bir iradeye itiyadî olarak itaat ettiği, ama bu sonrakinin emirlerinin doğru anlamda hukuk olmadığı ve dolayısıyla onun de jure egemen de olmadığı bir durumun doğru bir açıklamasını yapamaz. Austin'in geçerlilik teorisi bununla kısmen ilgili olsa da, o, egemenliğin olgusal temeline ilişkin sosyolojik sorunlarla çok fazla ilgili değildi.

Sınırsız egemenlik teorisi, anayasaları hukukun tanımına dahil edemediği için başarısızdır. Austin'e göre, bütün hukukun müellifi kendisi olduğu için bir egemen pozitif hukukla sınırlanamaz, bundan dolayı anayasa hukuku gerçekte hukuk değildir. Böyle olması kaçınılmazdır, çünkü Austin'in teorisinde bir hukukî sınırlamanın varlığı bir ödevin varlığına delalet eder ve hiç bir egemen de bir ödevle yükümlü olamaz. Fakat aşırı egemenlik teorisyeni bile bir hukuk sisteminin anlaşılmasına bazı usulî

mülahazaları dahil etmek zorundadır, çünkü neyin egemen addedileceği önemli bir sorundur. Kimin egemen olduğunu belirleyecek asgarî bazı kuralların bulunması zorunludur. İtibarî olarak egemenlikçi hukuk sistemlerinde "Parlâmento nedir?" sorusu geçen 40 yılda çok gerçek bir soru hâlini almıştır. Keza, egemenin işlemlerinin maddî muhtevası üstünde hiçbir şeklî/resmî sınırlama olmadığı kabul edilse bile, egemenliği düzenleyen usulî kurallardan söz etmek çok anlamlıdır. Austin anayasa hukukunu apriori nedenlerle reddettiğinden, onun sisteminde egemenin kamusal ve özel işlemleri arasında hiçbir şekilde ayrım yapılamaz (Raz 1970: 38).

Aslında, anayasal devletin varlığının fazlasıyla gösterdiği gibi, egemen otorite üstündeki sınırlamalardan pekâlâ söz edilebilir: Genel kurallar üstün kanun-koyucuları sınırlayabilir veya federal bir sistemde olduğu gibi yasama otoritesini birkaç organ arasında bölüştürebilirler. Yasama üstünlüğünün varlığı mantıkî olarak bir egemenin varlığına delalet etmez, çünkü bu münhasır kanun-koyma yetkisi hâlâ kurallara tâbi olabilir. Fakat kanunları sadece ödev-yükleyen türde tasarladığı için, Austin, bütün karmaşık kural yapılarının arkasında nihaî bir egemenin var olması gerektiğini düşünüyordu.

Austin meselâ Birleşik Devletler'de Anayasa'nın "arkasında" bir egemenin var olmasının zorunlu olduğunu düşünüyor ve onu Anayasa'yı değiştiren "sayısal toplam'da -Kongre'nin üçte ikisi ile eyaletlerin yasama organlarının dörtte üçünde- buluyordu. Ne var ki, yasama yetkisini böyle nadiren kullanan bir heyete egemenlik atfetmek şüphesiz tuhaf bir durumdur. Üstelik, Amerikan Anayasası'nda değiştirilemez bir hüküm de vardır.3 İlk bakışta Austinci modele benzeyen İngiliz sistemini bile, emir teorisinin müellifinin kabul etmek durumunda olduğu gibi, egemen güç modeliyle tam olarak tanımlamak zordur. Parlâmentonun terkibi kısmen seçim sürecinin ürünü olduğundan, Austin Britanya'da gerçek egemenin seçmenler olduğunu ileri sürmüştü. Bununla beraber, seçmenler kütlesini terimin orijinal anlamında bir "egemen" -yani, genel nüfusa emirler veren ve kendisine itaat edilmesi gereken muayyen bir heyet- olarak anlamak son derece zordur (Hart 1961: 76). Emir teorisinin Bentham'cı yorumunun (Bentham 1970b) Austin'inkinden daha derinlikli olduğu doğru olmakla beraber, o da bu teorinin mantığını esaslı olarak değiştirmemektedir.

Emir teorisiyle ilgili problem onun hukuku ahlâktan ayırması bakımından pozitivist olması değil, fakat aynı zamanda bir hukuk sisteminin
1 Bu hüküm eyaletlerin Senato'da eşit temsilini güvence altına alır.

varlığını gözlenebilir müeyyidelerle açıklaması anlamında da pozitivist olmasıdır. Bu teori hukuk sistemlerini kuralların diliyle açıklayamaz, çünkü otorite iddialarına yetki veren ve onları geçerli hâle getiren kurallar, müeyyidelerle desteklenen emirler için söylenebileceği gibi, tam olarak gözlenebilir değildir. Bu sorun, emir teorisinin yaratıcısı olan ve kuralları bir egemenin müeyyideli emirlerininki gibi hukukî yükümlülükler yaratması imkânı bulunmayan hayaletimsi veya metafizik varlıklar olarak gören Hobbes'a kadar geri gider. Ne var ki, gördüğümüz gibi, bağlayıcı (uyulması zorunlu) nitelikleri müeyyidelerle açıklanması mümkün olmayan kuralların varlığı, hukukî otoritenin devrinin açıklanması için mantıken zorunludur.

Bir hukuk düzeninin açıklanmasında kuralların mahiyetini ve amaçlarını yanlış anlayan başka pozitivist hukuk teorileri de vardır. Siyaset teorisi bakımından en ilginç olanı Amerikan gerçekçiliğidir. Bunun nedeni, teorinin savunucularının, hukukun "bilimsel" bir açıklamasını yapmaya girişmekle yetinmeyip, aynı zamanda hukukun nasıl bir sosyal denetim aracı olarak kullanılabildiğini göstermeye de istekli olmalarıdır.

4. Hukukî Gerçekçilik

Gerçekçilik yargısal kararı genel bir kuraldan yapılan mantıkî bir çıkarım (istihraç) olarak gören ve 20. yüzyılın başlarında Avrupa'da yaygın olan hukuk anlayışlarının şekilciliğine karşı bir tepki olarak ortaya çıkmıştır. Amerikan gerçekçiliği, bunun aksine, dikkati hukukun yaratılmasında mahkemelerin oynadıkları bağımsız role, yargısal kararı belirleyen sosyolojik faktörlere ve toplum hakkında doğru bir empirik bilginin varlığı hâlinde hukukun sosyal denetim için kullanılmasına yoğunlaştırmıştır.

Hukukun bağlayıcı niteliği hakkındaki şüpheciliğin Birleşik Devletler'de ortaya çıkmış olması şaşırtıcı değildir; çünkü bu ülkenin federal sistemi içtihadî hukuka, parlamentonun egemenliğine dayanan ve yargısal denetimin rolünün sınırlı olduğu Britanya gibi bir ülkede olduğundan çok daha fazla yer bırakır. Kongre'nin veya bir eyalet yasama organının yaptığı bir kanunun anayasaya aykırı ve dolayısıyla geçersiz olduğunu tespit edebilmesinden dolayı, Yüksek Mahkeme'nin bir hükümetin hukuk ve siyasetinin şekillenmesinde hatırı sayılır bir etkisi vardır. Hart'ın hukukun "açık örgüsü/yapısı" (öpen texture) dediği şey (Hart 1961: 121-7)- yani, belli hukuk kurallarının ne anlama geldikleri ve nerede uygulanmaları gerektiği hususunda anlaşmazlıkların ortaya çıkmasının kaçınılmaz olduğu bazı du-

rumlarda kesinlikten yoksun oldukları gerçeği- yüzünden, yargısal kararı bir genel kuraldan yapılan aksiyomatik bir çıkarım olarak gören bu biçimci model kesin olarak uygun (doğru) değildir. Aslında, Yargıç Holmes'ın "benim hukuktan kastettiğim mahkemelerin gerçekte ne yapacak olduklarına ilişkin öngörülerdir, daha fazlası değil" (1897: 461) şeklindeki meşhur ifadesine haklılık kazandıran hukukun bu "açık örgüsü"ydü. Holmes keza bunu "kötü adam"ın (haydutun) hukuk görüşü olarak adlandırmıştır; yani insanlar herhangi bir mahkemenin muhtemel kararını merak ederler ve bu olgu onların davranışını bir kuralı anlamaktan çok daha fazla belirler.

Amerikan gerçekçiliğinin başlıca iki yönü vardır: Hukuka teorik bir yaklaşım ve hukukun sosyal kontrolün bir aracı olarak sosyolojik temelli kullanımı. Kaynağı Holmes olan fikrî yaklaşıma göre, kurallar ancak mahkeme kararlarını tahmin etmeye yardımcı oldukları ölçüde yararlıdırlar. Bununla beraber, önemli nokta şudur ki, çoğu gerçekçi, sadece hukuk kurallarına güvenmek durumunda olurlarsa gözlemcilerin kararları daha az öngörebileceklerini vurgulamıştır. Bundan dolayı fiilî yargısal davranışta düzenlilikler bulunmaya çalışılmıştır. Bazı gerçekçilerin "kaba empirisizm" veya pozitivizmini yaratan budur; şöyle ki, bu anlayışta kanunlar standartlar koyucu ve (belli bir) davranışı emredici normatif karakterlerini kaybetmekte ve bilimsel araştırma amacıyla gözlenebilen "olgular" olarak görülmektedir.

Gerçekçiliğin diğer özelliği olan hukukun toplumsal mühendislikte kullanılması da bir anlamda Holmes'tan kaynaklanmaktadır. Gerçekçiler hukukun sosyal siyasetle ilgili olması ve gelişmekte ve değişmekte olan bir toplumun ihtiyaçlarıyla bağdaşması gerektiği görüşündedirler. Bundan dolayı, hukukçu buna uygun empirik bilgiyle donanmış olmalıdır. Holmes'un genel yaklaşımının klâsik bir örneği, onun, Locbner v. New Tork davasındaki (1905) muhalefet şerhidir; bu davada Yüksek Mahkeme bir fırın işçisinin çalışma süresini sınırlayan bir kanunu anayasaya aykırı bulmuştu (bkz Lloyd 1972: 432-3). Holmes "Ondördüncü Değişiklimin) Mr. Herbert Spencer'in Social Statics'mm. kanunlaştırılmış hâli olmadığı"nı ileri sürmüş ve dava konusu kanunun hürriyeti ihlâl ettiği düşüncesine karşılık olarak, mahkemenin kişisel özgürlüğe sürekli olarak müdahale ettiğini ve toplumsal ihtiyaçlar ve amaçların ışığında böyle yapmaya da devam edeceğini söylemişti. Holmes'un görüşleri sadece hukuku bir kural sistemi olarak gören mekanik hukuk anlayışını değil, fakat aynı zamanda geleneksel common law'un bireyciliğini de reddediyordu. Aslında, Holmes hukukun sosyal işlevlerini kabul eden bir faydacı idi. Fakat, bu onun kuralların bir dereceye kadar göz ardı edilmesi gerektiğini

düşündüğü anlamına gelmiyordu. Bir faydacı, kurallara formalistlerin yaptığı kadar saygı göstermese bile, kuralları izlemenin sonucu bakımından -en azından öngörülebilirlik sağlaması bakımından- değerini kabul edebilir. Bununla beraber, birçok kişi hukukî gerçekçiliğin Birleşik Devlet-ler'de ortaya çıkışını, son derece bireyci bir toplumdan ekonomide ve refah, sağlık ve konut işlerinde hatırı sayılır derecede bir merkezî otoriteye yer veren daha kollektivist bir topluma geçişle ilişkilendirmiştir (Siegan 1980) .4

Amerikan gerçekçiliğinin hukuk teorisine yaptığı kalıcı katkı, onun yargısal kararla ilgili kuralların, kanunların, davaların vd. tanımı ile kararın kendisi arasındaki açıklık üstündeki vurgusu olmuştur. Şekilci hukuk anlayışında bu açık nispeten küçüktür; çünkü, bu anlayışa göre hukukî karar genel bir kuraldan somut bir olay için çıkarımda bulunmaktı ve hukukta "kesinlik" ve öngörülebilirliği (sözde) sağlayan da buydu. Hukuk sosyologları yargısal karar vermeye ilişkin empirik, davranışçı araştırmalarda bunun yerine konabilecek bir şey bulmaya çalışmışlardır. Ne var ki, bunun sonucu, hukukun özerkliğini ortadan kaldırmak ve toplumdaki düzeni "kuralların yönetimi"nin eseri olmaktan çıkarmaktır. Hukukun özerkliğini korumaya istekli başka hukuk teorisyenleri bu açığı, hukukîlik kavramını kuralların tanımlanmasının ötesine taşıyan birtakım yorum ilkelerinden istifadeyle kapatmaya çalışmışlardır. Her iki hâlde de bu gibi teorileştirmeler hukukun değişmez bir anlama sahip olma imkânını şüpheli hâle getirme eğilimindedir.

5. Kural Sistemleri Olarak Hukuk Sistemleri

Batı demokrasilerinde galiba hâkim olan hukuk teorisi, hukuk sistemini şu veya bu anlamda bir kurallar sistemi olarak gören yaklaşımdır. Bu görüşün en açık anlatımını H.L.A. Hart'ın The Concept ofLaw (1961) adlı eserinde bulabiliriz. Elbette, bir hukuk sisteminin bir kurallar sisteminden oluştuğunu söylemek herkesçe bilinen bir hakikati dile getirmek değildir, çünkü iki önemli teorinin -hukukun emir teorisinin ve hukukî gerçekçiliğin- bunu reddettiğini daha önce gördük. Esasen, Hart'ın hukuk teorisi de kuralların bünyevî yapısını görmezlikten gelmeleri nedeniyle her iki teorinin de kusurlu oldukları yolundaki eleştiriden doğmaktadır (bkz.

4 Birleşik Devletlerde Yüksek Mahkeme 1937ye kadar iktisadî hayatın ve özel mülkiyetin düzenlenmesiyle ilgili kanunları anayasaya aykırı bulmuşken, bu tarihten sonra bu gibi mevzuatı istikrarlı olarak onaylamıştır.

Birinci Bölüm). Bundan, kurallar teorisinin sırf bir hukuk doktrini olmayıp, hukuk sisteminin genel özelliklerini toplumun genel teorisi bağlamı içinde tanımlama girişimi olduğu sonucu çıkar. Böylece, Hart, "gerçek tanım"la, "hukuk" kelimesinin kullanılması için gerekli ve yeterli şartların açıklanmasıyla değil; fakat, ulusal bir hukuk sisteminin başlıca özelliklerinin tanımlanmasıyla ilgilidir. Bu nedenledir ki, Hart, hukuku ahlâktan ayırması anlamında hukukî pozitivist olmakla beraber, hukukun bir amacı olması gerektiğinde ısrarlıdır.

İnsan ve toplumun belirli değişmez özellikleri kuralların bazı türlerini esaslı hâle getirir.
Hukukun emir teorisinin eleştirisinden hareketle ödev-yükleyen ve yetki-veren kurallar arasında bir ayrım yapılmıştır. Gördüğümüz gibi, bu, belirli davranış biçimlerini zorunlu kılan (örneğin, ceza hukukunun yaptığı gibi) kurallar ile bireylere veya kamu makamlarına belirli eylem tarzlarını takip etme yetkisi veren kurallar arasındaki ayrımdır. Hart, aslî ve talî kurallar arasında bir ayrım daha yapar ve bunu bir hukuk sisteminin temellerini açıklamakta kullanır. Bununla beraber, bazı eleştiriciler Hart'ın tahlilinde yetki-veren kuralların aslî mi talî mi olduklarının açık olmaması bakımından bir tutarsızlık bulunduğunu ileri sürmüşlerdir (Sartorius 1971: 136-8).
Hukuk teorisinin "kilit" noktası "aslî ve talî kuralların birliği" olarak tanımlanmaktadır. Ceza hukuku ve medeni hukuk sistemleri gibi asli (primary) kurallar davranış standartları koyar, davranışı düzenler ve böylece bir hukuk sisteminin "muhtevası"nı oluştururlar; oysa -yasama organının) ve mahkemelerin işleyişini) düzenleyen kurallar gibi-, talî (se-condary) kurallar bizatihi aslî kurallarla ilgilidirler (Hart 1961: 77-99). Yalnız başına bir aslî kurallar sistemiyle bir toplum idame ettirilebilirse de -ki birçoğu böyle de yapmış olabilir-, böyle bir sistemin başlıca üç dezavantajı vardır: ihtilaflı kurallar sorununu çözmek için bir mekanizmanın mevcut olmaması anlamında, belirsizlik; yalnız başına aslî kurallardan oluşan bir sistemde değişmenin yavaş olduğu gerçeği; ve böyle bir sistemin kuralların ihlâli durumunu kesin olarak belirleyecek bir organdan yoksun olduğu gerçeği (Hart 1961: 92). Hart'a göre, mütekâmil bir hukuk sistemi bu kusurları gidermek üzere yargılamaya ve değişikliğe ilişkin talî kurallar ile aslî kuralların ihlâlinin tespitine ilişkin kuralları geliştirecektir. Böylece, bir tanıma kuralı ortaya çıkacaktır; bu, aslî kuralların, yasama organlarının ve yeni aslî kurallar koymakla yetkili diğer kurumların işleyişini düzenleyen kuralların ve mahkemeleri kuralların ihlâli hakbnda karar vermeye yetkilendiren kuralların geçerliliğini belirleyecek olan nihaî bir anayasal kuraldır (Hart 1961: 92-3).

? Hart'a göre (1961: Ch. 6), sadece aslî kuralların yönettiği ilkel toplumdan talî kuralları da içine alan daha karmaşık bir sisteme geçiş insanlık için tekerleğin keşfi kadar önemli bir adımdır. Sosyal teorisyen için daha yararlı bir analoji, paranın keşfi olabilir. Nasıl ki, ortak bir mübadele aracının kullanımı insanları takas ekonomisinin zorluklarından ve etkin-sizliğinden kurtarır, aynı şekilde, talî kuralların keşfi de sadece aslî kurallardan oluşan sistemlerin özelliği olan adem-i merkeziyetçi kural uygulama sistemlerindeki belirsizlikleri, güvensizlikleri ve savurganlıkları ortadan kaldırır. Üstelik, teorisyen, bunların önemini takdir etmek için ilkel toplumları gözlemek zorunda da değildir; çünkü, talî kuralları olmayan veya para kullanmayan bir toplumun neye benzediğini tasavvur edebilir.
Hart'ın doktrininin en önemli tek özelliği tanıma kuralıdır, bu kural bir hukuk sisteminde geçerlilik sorununu çözmek bakımından Austin'ci egemen kavramının yerini alır. Mütekâmil bir hukuk sisteminde türev (subordinate) kuralların geçerliliğinin ölçütü olmak üzere bir nihaî kural olmalıdır. Hukukun nihaî otoritesinin kaynağının parlâmentonun iradesi olduğuna ilişkin (İngiltere'deki) parlâmentonun egemenliği kuralı basit bir tanıma kuralı örneğidir, Amerikan Anayasası ise bunun son derece karmaşık bir örneğidir. Belirtmek gerekir ki, tanıma kuralının kendisi -sözleşme hukuku gibi- bir hukuk kuralı olmayıp, mahkemeler tarafından benimsenmesi gereken bir kuraldır, zira mahkemelerin bunun anlamına ilişkin yorumu geçerliliğin anahtarıdır. O, bir talî kural olmakla beraber, yargıçlara bir ödev yükler. Şu anlamda ki, tanıma kuralı yargıçlar tarafından neyin hukuk olup neyin olmadığına ilişkin ihtilâfları kesin olarak çözecek şekilde uygulanmalıdır. Mütekâmil bir hukuk sisteminde halk kurallara neredeyse düşünmeden (Austin'in tanımladığı şekilde) uyar, ama mahkemeler daha hayatî bir rol oynarlar. Bir hukuk sisteminin devamlılığını sağlayan yargının yorum faaliyetidir; kaba egemenlik modelinde iktidarın hukukîlikten önce gelmesi kaçınılmazdır, ama süregelen bir hukuk düzeninde hukukî otorite iktidardan bağımsız olarak vardır. Şüphesiz ki, bu, hukuk sistemlerinin çökebileceklerini,

kuralların -resmî olarak geçerli olsalar da- artık içselleştirilmiş olmaktan çıkabileceklerini, inkâr etmek değildir. Bu gibi durumlarda, egemen güç modeli devreye girer. Fakat bu, iktidardan ziyade otoriteye bağlı olan süregelen bir hukuk düzeninin bir tanımı olmaktan çok, hukuk tarihindeki geçici "anlar"ın bir özelliğidir.

Bunun için, parlâmento egemenliği kavramı Austin'ci sisteme uyar gibi görünürse de öyle değildir. Çünkü, "parlâmento'nun irade ettiği şey hukuktur" ifadesinin geçerliliği bu kuralın önceden kabul edilmiş olma-

sına bağlıdır. Parlâmento bu kuralı emir yoluyla yaratamaz, çünkü o zaman "bunu geçerli kılan nedir?" diye sorabilirdik. Parlâmentonun emirleri hukukun en üstün biçimidir, common law\ın üstündedir, çünkü 18. yüzyıldan bu yana mahkemeler egemenlik yetkisini veren bir tanıma kuralını kabul etmişlerdir (aslında, geliştirmişlerdir). Tanıma kuralının kendisinin geçerliliği test edilemez, çünkü o mahkemeler tarafından bütün hukukîlik iddialarının bir ölçütü olarak kullanılmaktadır.

Mamafih, Hart'ın geçerlilik teorisinde problemli bir taraf da vardır, çünkü mahkemeler hem tanıma kuralını hukukîliğin mihengi olarak kullanmakta hem de bir dereceye kadar onun evrimini belirlemektedirler. Tanıma kuralı yargısal faaliyet yoluyla zamanla değişebilir ve bir hukuk sisteminin devamlılığı halkın çeşitli yargısal yeniliklere "uyup uymamasına" bağlı olabilir. Tanıma kuralının (veya kurallarının) değişmesinin merakı mucip ve siyasî bakımdan önemli bir örneği İngiltere'nin Avrupa Topluluğu'na (şimdi Birliği'ne) girmesinin bir sonucu olarak ortaya çıkmıştır. Açıktır ki, parlâmentonun egemenliğine ilişkin eski anlayış bu ülkede hukukun yapısını artık doğru olarak tanımlamamaktadır (bkz. Barry, N. 1994a). Belli alanlarda Avrupa hukuku Roma Antlaşması'nın imzalanmasının ve müteakip Avrupa anlaşmalarının bir sonucu olarak şimdi iç hukuka üstündür. Bunların hepsinin parlâmentonun yaptığı yasalarda somutlaşmış olduğu doğrudur, bunların en önemlisi Avrupa Toplulukları Kanunu'dur (1972); böylece eski tanıma kuralına uyulmuştu, ama daha sonraki gelişmeler önemli anayasal değişikliklere yol açmıştır. Bunların en önemlisi, parlamento egemenliği kuralının ayırt edici özelliğinin (bir parlamentonun başka birini bağlayamayacağı) artık geçerli olmadığı gerçeğidir. Geçmişte, iki kanun arasında bir çatışma olması durumunda sonraki kanun eski kanunu zımnen ilga ediyordu, ama bu artık böyle değildir: 1972 tarihli Kanun'a dahil edilmiş olan Avrupa hukukî hakları daha sonraki bir kanunla yürürlükten kaldırılamaz. Bu, Factortame davasında yaşanmıştır. Bu davada 1988 tarihli bir İngiltere kanunu yabancı Avrupa yurttaşlarının Avrupa hukukunda güvence altında olan haklarını tanımıyordu. Daha sonraki bir davada, istihdamla ilgili bir kanunun Avrupa hukukunun eşitlikle ilgili bazı hükümlerine aykırı olduğuna hükmettiği için onaylamayı reddettiği zaman, Lordlar Kamarası, tanıma kuralında meydana gelmiş olan değişikliği yeniden teyit etmiştir.5 Bu yargısal ka-

! Mamafih, Avrupa'nın hukukî düzenlemeleri de açık ve tartışma-dışı bir "anayasa"dan yoksundur.

rarlardan açıkça ortaya çıkmaktadır ki, İngiliz Parlamentosu Dice/nin tanımladığı türden bir egemenliği artık kabul etmemektedir.

İngiltere'deki anayasal gelişmelerin geleceğini kestirmek mümkün değildir. Avrupa mevzuatının iç hukuk sistemini gitgide istila etmesinden duyulan siyasî rahatsızlık pekâlâ artabilir. O kadar ki, aşağı yukarı parlâmentonun egemenliği demek olan o eski tanıma kuralı geri gelebilir. Yine de bu gelişmelerin hiç biri kaba egemen "iktidar" modeliyle açıklanamaz; hukukî olgular ancak siyasî değişime hâkim olan kurallar marifetiyle anlaşılabilir ve bu kurallar çok kere belirsiz oldukları için bu noktada kaçınılmaz olarak yargının önemli bir rolü olacaktır. İngiliz hukuk sisteminde egemenliğin önemi azaldıkça onun daha tartışmalı hâle gelmesi ihtimal dahilindedir, çünkü neyin hukuk olduğunun belirlenmesi İngiltere'nin Avrupa Birliği'ne girmesinin bir sonucu olarak daha fazla politik hâle gelmiştir. Yine de, bu, hiçbir bakımdan, pozitivistin geçerliliğin tespiti için yalnız başına şeklî kriterlerin yeterli olduğu iddiasını etkilemez, bu da mahkemelerin görevini daha karmaşık hâle getirir.

6. İlkeler, Kurallar ve Hukuk

Hart'ın teorisinin esas çağdaş rakibi, yargıyı açıkça hukukî sürecin ilk sırasına yerleştiren ve ona daha doğrudan bir politik rol tanıyan Ronald Dworkin'in teorisidir (1977, 1986). Hukukî pozitivizme sürekli bir saldırı hâlinde olan Dworkin şunu ileri sürmektedir: "Hukuk ziyadesiyle... ve adamakıllı politiktir. Hukukçular ve hâkimler siyaset teorisindeki geniş anlamlı politikadan kaçınamazlar." (1986: 146) Bu, hâkimlerin ideolojik veya partizan-politik bir tutum almaları gerektiği değil, fakat yorum yaparken genellikle paylaşılan ahlâkî ve siyasî ilkelere başvurmalarının kaçınılmaz olduğu anlamına gelmektedir. Dvrorkin, geçerliliğin, başında tanıma kuralının bulunduğu bir kurallar hiyerarşisine başvurarak belirlendiğini kabul etmemekte ve hukukîliğin kuralların şeklî ifadelerinin altında yatan ve onlara anlam veren ilkeleri belirleme meselesi olduğunu iddia etmektedir. Bu, geçerliliği evrensel bir ahlâkın varsayılan buyruklarına bağlayan eski tarz bir tabiî hukuk teorisi değil, fakat daha ziyade hukuk sistemlerinin sosyal düzende mündemiç olan ahlâkî değerlere başvurmadan doğru olarak anlaşılamayacaklârı iddiasıdır.

"Zor davalar" -yani, ya hiçbir kuralın uymadığı ya da kuralların açık-seçik olmadıkları davalar- yüzünden bunun böyle olduğu iddia edilmektedir. Bu gibi durumlarda pozitivistler, yargının başlangıçta yasama or-

gani veya emsaller tarafından müeyyideye bağlanmamış (desteklenmemiş) olan yeni kurallar keşfettiğini ve yenilikçi kararlar verdiğini söylerler. Onlar hakimlerin kararlarını genel sosyal mutabakat sağlayacak türden ilkelere dayandırmaları gerektiğini ve belki de kanun koyucu olsaydı onun nasıl hareket edecek olduğunu kestirmeleri gerektiğini iddia ederler, ama yine de hukuk sisteminde belli bir tür (kural) yaratma yoluyla doldurulan boşluklar bulunduğunda ısrarlıdırlar. Common Wun bu şekilde geliştiği ve hukukun ne olduğunu davacılar önceden bilemeyecekleri için, onun bir ölçüde geçmişe yürümesinin kaçınılmaz olduğu doğrudur. Bununla beraber, hukuk genel olarak öngörülebilir bir kurallar sisteminden oluştuğu sürece, zor davalar hukukun çok küçük bir parçasını oluştururlar.

Mamafih, Dworkin'in argümanı, hukuk sistemi karmaşık olsa da, doğru bir cevabın bulunmadığı hiçbir davanın var olmadığı şeklindedir. Bütünlüğünün (bir bütün olarak var oluşunun) hukuk-dışı ölçütlere başvurulmasına bağlı olmaması anlamında, hukuk sistemi özerktir. Ona göre, hukuk sistemleri kurallar ve ilkelerden oluşmakla ve ilkeler de hukuk düzeninin mantıken bir parçası olmakla beraber, bu iki olgu arasında hukukun doğru anlaşılması bakımından hayatî olan farklar vardır. Kurallar kesindirler ve bir kuralın uygulanacağı durumları saymak mümkündür, oysa ilkeler zorunlu olarak kesinlikten yoksundurlar ve onların "düşünüp taşınılması" gerekir. Ayrıca, ilkeler belirli bir kararı sadece buyurmaz, fakat bir kararın gerekçesini de ilham ederler. Bir hukuk ilkesi, bir kuraldan farklı olarak, bütün olaylarda uygulanmayabilir. Dworkin'in verdiği bir "ilke örneği şudur: "Hiç kimse kendi kusurundan istifade edemez' (Dworkin 1977: Ch. 2). Şu hâlde, Dworkin, ilkenin belirli davalarda uygulanabileceğini veya uygulanamayacağını ve bunun bir yargısal yorum meselesi olacağını söylemektedir. Hâkimler kararlarını verirken zorunlu olarak siyaset teorisine başvurmak durumundadırlar, yani onlar ilkeler üzerinde düşünüp taşınacak ve bunları birbirleriyle dengeleyeceklerdir. Bununla beraber, hâkimlerin yorumlama yetkisi tam bir özgürlüğe sahip oldukları anlamına gelmez, çünkü yürürlükteki anayasal standartları yansıtan ilkelerin denetimi altındadırlar ve hâkimlerin kararları daima eleştiriye tâbidir. Dworkin, bir hukuk sisteminin karmaşıklığının kurallar modeliyle tanımlanamayacağını ve geçerliliğin belirleyicisi olarak bir temel kural -tanıma kuralı- düşüncesinin ilkelere uygulanmasının mümkün olmadığını iddia etmektedir (Dworkin 1977: 39-45). İlkeler, türev kuralların geçerliliğini belirleyen üstün bir ilkeye sahip bir hiyerarşi oluşturmazlar; ama hukuk doğru anlamda özerk ise, ilkelerin varlığı zorunludur.

Bununla beraber, Dworkin, kurallarla ilkeler arasındaki ayrımı bir kuralın bütün uygulamalarının gösterilebileceği olgusuna dönüştürmek suretiyle, kuralların toplumdaki rolünü çarpıtmaktadır. Oysa, bu doğru değildir. Bütün kurallar bir

ölçüde belirsizlik gösterirler, ama yargının belirli kuralların yorumlanmasında yine de daha genel kurallar ve usuller tarafından kontrol edildiği bir hukuk sisteminin meziyeti, onun, hayatı yurttaşlar için daha öngörülebilir kıldığı gerçeğidir.6 Müphem ve kesinlikten yoksun ilkeleri hukuka dahil etmek ve hukukta karar-vermenin ancak genel bir siyasî teoriye atıfla gerçekleşebileceğini -ki bu durumda hukuk kuralları ahlâkın bir türü hâline gelirler- iddia etmek suretiyle, Dworkin'in yaklaşımı siyasetle hukuk arasındaki ayrımı neredeyse ortadan kaldırmaktadır. Bu, onun kurallar manzumesinin, genellikle pozitif kanunlara karşı başvurulan radikal bir "liberal" haklar anlayışına varması durumunda aşikâr hâle gelmektedir. Yine de, Dworkin, hâkimlerin zor davalarda hukuk-dışı ölçütlere başvurmayıp, doğru veya yanlış olarak değerlendirilmesi mümkün ilkelere göre kararlar vereceklerinde ısrar eder. Hâkimlerin geniş yorum yetkisine sahip oldukları yegâne alan kamu siyasetidir; çünkü, Dworkin, burada hiçbir temel anayasal hale veya ilkenin tehlikede olmadığını kabul etmektedir. Dworkin'in hukuk teorisi Birinci Bölüm'de ana hatları açıklanan siyasî liberalizmden türemiş görünmektedir. Hukukun bireylerin -fayda veya çoğulculuk mülahazalarına karşı ileri sürülen "kozlar" niteliğinde olan-hak iddialarını ortaya attıkları bir arena olduğu fikrine bağlı olması, onu bu türden boğucu bir hukuk-merkezciliğin (legalizmin) değerinden son derece şüphe duyan toplumculardan açıkça ayırmaktadır. Toplumcu soldan yazarlar karmaşık problemlerin hâllinde hâkimlere üstün bir rol atfe-dilmesini ve Dworkin'in yargının sosyolojisini nazara almamasını özellikle eleştirirler. Bununla beraber, Dworkin de hakları ve ilkeleri nihayetinde toplum filerine dayandırır ve "mahkemeler gibi kollektif organlar(ın), bireyler olarak toplumun üyelerine olmaktan ziyade bir bütün olarak topluma ait olan münferit davalara baktıkları'nı iddia eder (Dworkin 1986:

6 Liberaller ısrarla insanın bilgisizliğinin değişmez bir gerçek olması nedeniyle kurallara ihtiyaç duyulduğunu vurgularlar. Her bir kişi kendisi hakkındaki dünyaya ilişkin olarak ancak sınırlı bir bilgiye sahip olduğundan, sosyal hayatı bireyler için öngörülebilir kılacak şekilde davranış standartları koymak için kurallar gereklidir. Bundan gelecekte ortaya çıkması mümkün bütün vakaları öngören bir kanunlar manzumesi tasarlamanın (hazırlamanın) imkânsız olduğu sonucu çıkar. Bu nedenledir ki, bazı liberal-rasyonalistler hukukta kesinliğin bir common law sisteminin tedricî evriminden doğmasının vazedilmiş kanunlara dayanmasından daha muhtemel olduğunu iddia ederler.

146). Aslında, Dworkin böyle de yapmak zorundaydı, aksi hâlde yargı, zor davaların hâllinde aşağı yukarı tam bir takdir yetkisine sahip olurdu. Mamafih, topluma hakların kesin bir kaynağı olarak başvurulabileceği şüphelidir. Dworkin'in örnekleri, esas itibariyle, yazılı Anayasası (ve Haklar Yasası) yer yer haklarla ilgili olarak aynı derecede geçerli farklı iddialarda bulunulmasına imkân veren çok belirsiz bir dile sahip olan Amerika'dan alınmıştır. Kürtaja ilişkin (tartışmalı bir "mahremiyet hakkı"ndan türeyen) bir anayasal hak yaratmış olan meşhur Roe v. Wade (1973) davasında, bunun yargısal yaratıcılığın bir parçası olmayıp hukukun bir ifadesi olduğunu iddia etmek kolay değildir. Esasen, kararlı bir toplumcu, Amerikan federal sisteminde eyaletlerin bu çözümü zor meselede söz konusu davadan önce kendi görüşlerini ifade etmiş oldukları makûl olarak ileri sürebilir; eyaletlerin bazılarının tamamen liberal kürtaj kanunları vardı diğerlerininki ise son derece kısıtlayıcıydı. Belki de meselenin böyle müşkül bir hâl almasının nedeni, iki tarafın da iddialarını böylesine zorlayıcı bir güce sahip olan haklardan hareketle geliştirmiş olmalarıydı. Hem "hayat hakkı"nın hem de "tercih hakkı'nın taraftarları Anayasa'nın (hayat, hürriyet ve mülkiyet hakkını eyaletlerin hukuka aykırı olarak kaldıramayacaklarını belirten) Ondördüncü Değişikliği'ne başvurabilirlerdi. Dworkin'in hukuk teorisi, şüphesiz, yargısal yorumun haklarla ilgili anlayışlardan muhtemelen çok fazla etkilenmiş olduğu Amerika bakımından büyük ölçüde makûl bir teoridir. Gerçi orada bile pozitivistler hâkimlere yaşama organlarınınkiyle yarışır görünen bir otorite veren yaklaşımı zaman zaman pekâlâ sorgulayabilmişlerdir. Başka yerlerde, özellikle böyle güçlü bir yargı denetimi kurumuna sahip olmayan ülkelerde, bu teori daha az ikna edicidir. Bu ülkelerde,

Dworkin'in hukuk teorisinin son tahlilde dayandığı hukuk ile siyaset (policy) arasındaki ayrımı sürdürmek çok daha zordur. Pozitivist yaklaşımın en asgarîsinden normatif bir delâleti şudur: Bir hukuk düzeninin öngörülebilirlik ve kesinliği (şüphesiz bu özellikler hiçbir zaman tam olarak güvence altına alınamaz), hukukun ne olduğunun belirlenmesinde ahlâka başvurulmaması durumunda muhtemelen çok daha iyi korunur. Pozitivistler yargısal yorumun önemini küçümsemezler, ama bunun aşağı yukarı hâkim konumda olan ahlâkî anlayışla yapılması gerektiğini de kabul etmezler. Yargısal faaliyetin tanıma kuralının gelişmesindeki yerine daha önce işaret etmiştik, ama bunun etikle çok az ilgisi vardır. Ama, o, geçerlilikle ve hukukun başka sosyal kontrol türlerinden farkıyla her bakımdan ilgilidir.

Norman P. Barry

7. Hukukun Üstünlüğü

Son zamanlarda hukukun üstünlüğüne (hukuk devletine) olan ilginin artması tamamen komünist dünyadaki hukukîliğin çökmesinin bir sonucu değildir; çünkü, bu doktrine inananlar çok daha mutedil refah ve plânlama politikalarının da bunların yaratıcılarının kastetmedikleri totaliteryen sonuçlar meydana getirdiklerini de söylemektedirler. Son kırk yılda Batı ülkelerinde devlet faaliyetindeki büyük artışın sadece iktisadî sonuçları olmadığı, bunun aynı zamanda bu toplumlarda işleyen hukuk sistemlerinin niteliğini de ustaca değiştirdiği ileri sürülmektedir. Bir toplumun hukuk sisteminin, bireylerin, kendi özel plânlarını makûl bir güvenlik ve öngörülebilirlik içinde izlemelerine imkân veren bir genel kurallar manzumesi olmak yerine; refah hizmetlerinin (sağlık, eğitim, emeklilik vd.) kollektif olarak sağlanmasının, memurlara kamu plânlarını gerçekleştirme yetkisi veren kamu hukukunun büyük ölçüde genişlemesine yol açtığı söylenmektedir. Bugünkü kamu hukuku memurları bireyler üzerinde geniş takdir yetkisiyle donatmaktadır (Hayek 1960: eh. 17).

Şu hâlde, hukukun üstünlüğü doktrini, yürürlükteki kanunları eleştirel bir değerlendirmeye tâbi tutması bakımından tabiî hukuk doktrininden farklı değilmiş gibi görünmektedir. Fakat, geleneksel tabiî hukuk doktrinlerinden farklı olarak, hukukun üstünlüğü doktrini bu değerlendirmeyi hukukilik iddiasının hukuk sayılması için karşılaması gereken usulî gereklerin gözetilmesine dayandırır; aynı değerlendirmeyi objektif olarak doğru olduğu kabul edilen haricî ahlâkî normlara dayanarak pek yapmaz. Böylece, pozitivistin hukuk sistemindeki tanıma kuralının hukukun üstünlüğü doktrininin ihtiva ettiği ölçütlerle değerlendirilmesi mümkündür. Esasen, parlâmento egemenliği kuralı hukukun üstünlüğüyle bağdaşmaz olduğu için özellikle eleştirilmiştir; çünkü, o, bir kuruma neredeyse sınırsız bir yetki vermektedir. Hukukun üstünlüğü doktrininde hukukla devlet arasında bir ayrım saklıdır. Buradaki düşünce şudur: Hukuk sistemleri bireyler arasındaki serbest mübadelelerin korunması için gerekli olan kuralları kendiliğinden geliştirirler ve bunları geçerli kılmak için devletin cebir gücüne gerek yoktur. Common law geleneği bunun belki de en iyi örneğidir ve bu, geçerliliği özel olarak egemenin iradesine bağlayan emir teorisiyle taban tabana zıttır.

Hukuk devleti doktrininin amacı, kişilerin kanunların kendilerini nasıl etkileyeceğini bilmelerini sağlamaktır. Doktrinin ana unsurları kısaca şöyle özetlenebilir (Hayek 1960: 153-61; Lucas 1966: 106-17; Raz

1977). Kanunlar şekil itibariyle tam olarak genel olmalıdırlar. Öyle ki, hiçbir birey veya grup özel olarak tercihli muameleye tâbi tutulmasın; onlar herkese eşit olarak uygulanmalıdırlar; geçmişe yürür şekilde uygulanmamalıdırlar; bütün kanunlar devlet dahil herkesi bağlamalıdır. Son nokta, hukukun üstünlüğü düşüncesini anayasacılık düşüncesine bağlamaktadır; anayasal devlet sistemlerinde katı bir kuvvetler ayrılığı, yazılı anayasalar ve memurların faaliyetlerini genel kurallarla sınırlayacak diğer araçlar vardır. Hukukun üstünlüğünün geleneksel olarak anlaşılan şekliyle egemenlik kavramıyla, prensip olarak, çatıştığında tereddüt yoktur. Çünkü, bir egemenlik sisteminde parlâmentonun sınırsız yetkisi her ne kadar tanıma kuralından kaynaklanırsa da, yasama organı hukukun üstünlüğüyle çatışan şeyleri yapmaya yetkilidir, ingiltere'de yazılı bir anayasa istekleri esas itibariyle yasama organını

hukukun üstünlüğüne tâbi kılma taleplerdir. Parlâmentonun egemenliği sadece teknik geçerliliği sağlar, ama geleneksel ahlâkî standartları ihlâl eden kanunlarla pekâlâ bağdaşır.
Mamafih, hukukun üstünlüğünün ölçütlerini keyfî kanunları dışlayacak şekilde formüle etmek son derece zordur. Bireylere özel muamele edilmesini gerektirecek şekilde tam olarak genel kanunları formüle etmenin mümkün olduğuna sıkça işaret edilmiştir. Çoğunluğun Protestan olduğu bir ülkede Pazar günü spor karşılaşması yapmayı yasaklayan bir kanun şeklen pekâlâ genel olabilir, ama yine de normal olarak Pazar günü spor yapan Roma Katolik Kilisesi müntesiplerine karşı ayrım yapar. Ayrıca, yukarıda işaret edildiği gibi, common law sistemlerinde kaçınılmaz bir geçmişe yürürlük unsuru vardır, çünkü bunlarda bütün kurallar önceden bilinemezler: Daha geleneksel bir tabiî hukukçu (Fuller gibi), bir kanunun aldığı biçime bakmanın kendi başına yeterli olmadığını ve onun "hukukîliği"ne karar verebilmek için muhtevasına da bakılması gerektiğini ileri sürebilir.
Bu probleme ek olarak, hukuk devletinin kollektivist eleştiricileri şu iddiada bulunabilirlerdi: F. A. Hayek (1960: Onuncu Bölüm) gibi yazarlar tarafından tanımlandığı şekliyle hukukun üstünlüğü doktrini hukukîliğin "tarafsız" bir ölçütü olmak şöyle dursun, özel mülkiyet hakları sistemine bağlılığıyla birlikte, kapitalist piyasa ekonomisiyle zorunlu olarak bağlantılıdır. Buradaki önemli nokta, birçok hukuk teorisyeninin hukukun üstünlüğünün en iyi common la^da örneklendiğini düşünmesi ve 20. yüzyıl boyunca kamu hukuku ve mevzuu hukukun hukuk dünyasına yaygın bir şekilde girmesinden hoşlanmamasıdır (bkz. Barry, N. 1988b). Common law, prensip olarak, öncelikle bireyler arasındaki uyuşmazlıkları çözmek üzere büyük ölçüde içtihat hukuku (sözleşme, haksız fiil ve ceza

hukukunun büyük kısmı) yoluyla doğmuş olan bir kurallar sistemidir; o aslında hukukçuların "hukuk"la kast ettikleri şeydir. Fakat, kusursuz olarak kabul edilebilecek hukuk düzenleri bu özelliklerin bir kısmına - hatta tümüne- sahip olmadan var olabildikleri için, hukukîliği hukuk devletine ilişkin bu anlayışla birleştirmek yanlış olurdu. Hukuk devletinin hukukîliğin bir tanımı olmaktan ziyade ekonomiyi, mülkiyeti ve hakları kapsayan tam bir sosyal felsefe olduğu söylenebilirdi. Bu bakış açısından, hukuk devleti, (hukukî olarak gerçekleştirilmesi aynı derecede mümkün olan) başka sosyal amaçlarla rekabet hâlindeki belirli bir normatif düşünceyi temsil eder.
Yine de hukukun üstünlüğüne ilişkin bu anlayıştan yana ileri sürülebilecek ilginç iddialar vardır. Onun çok kere iktisadî anlamda etkin olduğu düşünülür (bkz. Posner 1990: eh. 12). Böylece, sözleşme hukuku bireyleri belli bir güvenlik ve öngörülebilirlikle sözleşmeler yapmaya yetkilendirir. Haksız fiil hukukunun, haksız fiillerden doğan zararın telâfisini zorunlu kılmak suretiyle, hem fiilden bireysel olarak sorumlu olmayı teşvik etme hem de zarar gören bireyleri haksız fiilin gerçekleşmesinden önceki durumlarına getirme etkisi vardır. Common law'un yargılama süreçlerinin kamu hukukundan ve düzenlemeden daha "etkin" olup olmadığı belki de bir hukuk sorunu olmaktan ziyade, iktisadî bir sorundur. Çünkü, açıktır ki, etkinlik bir hukuk sisteminin yegâne amacı değildir. Esasen, Dworkin'in hukukun üstünlüğü anlayışı, ona haklara ilişkin güçlü bir anlayışı eklemek suretiyle hukukîlik kavramını genişletmektedir ki, bu hakların bir kısmının (eşit fırsatlarla ve olumlu faaliyetle ilgili olanlar gibi) etkinlikle ilgisi çok azdır. Şu hâlde, hukukun üstünlüğünün tarafsız bir kavram olup olmadığı bir hayli tartışmalıdır.
Kamu hukukunun özel faaliyetler alanına girmesinin haklılığı kaçınılmaz olarak modern toplumda devletin rolü sorunuyla ilgilidir. Common law/özel haklar sisteminin eksikliklerinin -onun sahici kamu hizmetlerini sağlamadaki başarısızlığının ve tamamen özel faaliyetleri korumasının-çaresi her zaman devlette görülmüştür. Hukuk kurallarının teorik olarak siyasî otoritelerden kaynaklanmamaları ve tarihsel olarak da birçok örnekte onların özerk olarak gelişmiş oldukları anlamında, hukukla devleti ayırmak kavramsal olarak mümkün olmakla beraber, modern dünyada "devlet"le "hukuk" içice geçmiştir. Yine devlet ve hukukun tahlili kaçınılmaz olarak normatiftir, belki de ideolojiktir, çünkü

bu iki olgu arasında kavramsal ayrım yapanların bunu siyasî bir nedenle yaptıkları gerçektir; yani, özellikle refah ve plânlama alanlarında kamu hukukunun özel hukukun yerini almasından yana olan -ve çok kere aşırı istekli ya-

sama organlarından kaynaklanan- modern eğilim common law sistemlerinin özellikleri oldukları düşünülen öngörülebilirlik ve istikrarı zayıflatmaktadır. Fakat bu durumda, devletin rolü sorununun iktisadî ve ahlâkî nedenler üzerinde tartışılması gerekecektir. Bu ise, (Hayek'in yapar göründüğü gibi) yalnız başına hukukun kavramsal analiziyle cevaplandırılamaz.

8. Radikal Hukuk Doktrinleri ve Hukukun Üstünlüğü

Hukukun üstünlüğü idealini son yıllarda sadece komünizm ve refahçılık değil, fakat hukukîlikten geleneksel olarak anladığımız şeyin tam özünü ve onun özgür ve öngörülebilir bir sosyal düzeni idame ettirmedeki rolüne itiraz eden kimi Batılı doktrinler de tehlikeye atmıştır. Bunu söylerken, özel olarak Eleştirel Hukuk Araştırmaları'nı ve feminizmi kastediyorum (bkz. Posner 1990: eh. 13). Bu hukuk felsefelerinin ikisi de geleneksel hukukiliğin hakkaniyet ve tarafsızlığı garanti edebileceği fikrini reddeder; onlar hukuk kurallarının hegemonik bir iktidar sistemini korumaktan fazla pek bir şey yapmadıklarını iddia etmektedirler. Eleştirel Hukuk Araştırmaları'na göre, sahte bir "hukukîlik"in koruduğu, hâkim mülkiyet ve sınıf sistemidir, feminist hukuk teorisine göre ise, hukukî biçimlerin ustaca maskelediği erkek hâkimiyetidir.

Eleştirel Hukuk Araştırmaları ilk bakışta Marksizmin başka bir türüymüş gibi görünürse de, aslında onun kökleri Amerikan hukuk felsefesinde, özellikle de daha önce gözden geçirdiğimiz hukukî gerçekçilik doktrinindedir. Gerçekçilikte, hukukun mekanik olarak uygulanan bir kurallar sistemi olmayıp, onun zor davalarda aktif bir yargı tarafından fiilen yaratıldığının iddia edildiği hatırlanacaktır. Kural ile karar arasındaki açıklık yüzünden, hâkim bir hükme ulaşmak için sosyolojik ve diğer malzemeleri kullanmaya ve dolayısıyla da yeni bir kural yaratmaya yetkiliydi. Eleştirel Hukuk Araştırmaları biraz daha ileri giderek, hukukî süreçlerin radikal belirsizlik, sübjektivizm ve belirlenmemişliğinin hukuki kararların objektif akıl yürütmenin ürünü olmadığı anlamına geldiğini iddia eder; bu kararlar kaçınılmaz olarak hâkimlerin sınıf çıkarlarını -ve egemen sınıfın çıkarlarını- yansıtacaklardır. Açıkça böyle yapmadıkları zaman bile -özellikle, Amerika'da haksız fiil hukukunun iş adamlarının çıkarlarını olumsuz olarak etkilediği medenî hukuk davalarında- sapma örnekler bu sınıfın kurnazca aldatma sürecinin parçası olarak tevil edilmektedir; yani, zaman zaman kendi sınıf çıkarlarına aykırı karar veren hâkimler böyle yapmakla aslında hukukîliğe tamamen bağlı oldukları izlenimi yaratmak

istemektedirler. Esasen, birçok Eleştirel Hukuk Araştırmaları yazarı (Böyle 1985) hukukî muhakemenin uyuşmazlığın her iki tarafını da destekleyebileceğini iddia eder; hukuk hiçbir tartışılmaz çözümü zorunlu kılmaz. Bu teorilerde postmodernist7 bir yan da vardır: Onlar hiçbir kolay çözümleri bulunmayan zor davaların varlığından dolayı hukukun büsbütün bir belirsizlik kütlesi olmasının kaçınılmaz olduğunu ve common law\ın yargıya verdiği takdir yetkisinin kaçınılmaz bir sübjektivizmi teşvik edip, pekiştirdiğini ileri sürerler. Burada kayda değer ilginç bir nokta, Eleştirel Hukuk Araştırmaları'nın ana hedefinin Dworkin olduğudur: Hukukî malzemeyi okumadaki radikalliği en azından muhafazakârları kızdırsa da, Dworkin, hukukun bütünlüğünü ve özerkliğini vurgular. Fakat Kennedy'nin (1982: 47) iddia ettiği gibi: "Bu hukukî problemin doğru ahlâkî ve siyasî çözümü dışında 'doğru bir hukukî çözüm'ü hiçbir zaman yoktur." Hukuk bütünüyle politikadır.

Bu akımın eğer ikna edici bir yanı varsa, o da tamamen, hukuk felsefecileri tarafından öteden beri işaret edilmiş olan şu gerçekten kaynaklanır: Hiçbir mekanik hukukî süreç yoktur, bütün önemli hukukî kararlar belli bir "yaratıcılık"ı gerektirir. Esasen, temel düzeyde, Eleştirel Hukuk Araştırmaları ile hukukî iktisat arasında bir benzerlik vardır. Çünkü, siyaset tercihleri bakımından taban tabana zıt pozisyonlara yol açmalarına rağmen, ikisi de hukukun

anlaşılmasında hukukî olmayan ilkelere başvurur. Örneğin, iktisatçılar bu süreci etkinlik terimleriyle yorumlar ve zor davaların sosyal adalete başvurmaksızın toplam yararın azamîleştirilmesine uygun olarak karara bağlanması gerektiğini düşünürler. Fakat, hukukî süreçleri karakterize eden eğer radikal belirsizlik ise ve geleneksel kurallar mülkiyetin cari dağılımını onaylamaktan başka bir şey yapamazlarsa, başka hangi doktrin herhangi bir toplumda vuku bulacak olan uyuşmazlıkların çözümü için gerekli fikrî malzemeyi sağlayacaktır? Eleştirel Hukuk Araştırmaları'nın taraftarları bildik hukukî bilmecelerin çözümü için zaman zaman topluma atıfta bulunurlar. Fakat, toplumcu düşüncenin çeşitliliği - ve zaman zaman da göze batıcı belirsizliği- yüzünden, onun hukukta kurucu bir rol oynayabileceğini tasavvur etmek zordur. Esasen,

7 Postmodernizm hakikatin veya objektif bilginin -bilimde bile- mümkün olduğunu kabul etmeyen radikal doktrindir. Bilimsel düşüncede modernizm empirik bilimi kendi epistemolojik örneği olarak alır ve bilgide ilerleme düşüncesinin kabulünü veya ilkel düşünme biçimlerinin aşılmasını temsil eder, fakat postmodernistler bunun bir kuruntu olduğuna inanırlar. Bu Marksizm ve liberalizmin bütün türleri için aynı derecede doğrudur (bkz. Harvey 1989).

Eleştirel Hukuk Araştırmaları'nın Amerikan hukukî süreci üstünde doğrudan çok az etkisi olmuştur.

Feminizmde de benzer şekilde geleneksel hukukun reddini görüyoruz, ama burada hukukilik hakkındaki şüphe o kadar belirgin biçimde telaffuz edilmez. Bu, feministlerin hukukun ve hukuk ilkelerinin insanın müşkül durumuna uygulanabilirliğini inkâr etmeleri değil, onların bu ilkelerin farklı -ve rakip- bir seçimini sunmalarıdır. Feminist hukuk teorisi münhasıran çocuk doğurma, tecavüz gibi kadınların meseleleri üstünde odaklaşmaz, o aynı zamanda dikkatini daha genel temalarda yoğunlaştı-rır. Buradaki vurgu hukuk dilinin ve hukukî sürecin erkekten yana olması üstündedir. Hukuku erkekçi bir disiplin olarak gören bu yaklaşım -ki muhtemelen hukukî pozitivizmden türemektedir (Posner 1990: 404-5)-neredeyse tamamen haklar, ödevler, sorumluluklar vb. soyutlamalarla ilgilidir. Ve, ayrıca, erkek yanlısı hukukçuluk (bu arada Eleştirel Hukuk Araştırmaları da) hukukî problemlere genel bir kural yardımıyla muayyen çözümler bulunmasıyla ilgilidir. Bu kabil evrensel kurallar davanın nüanslarına bakılmaksızın uygulanmaktadır. Feminist hukuk teorisi, özgül durumlarla, bir sorun hakkındaki -genel bir kuralın yakalayamadığı veya değerlendirmediği- özel gerçeklerle çok fazla ilgilidir. Geleneksel olarak hukuk, örneğin bir haksız fiil davasında, sadece tazminat hakkına sahip olan kişiyle ilgilidir ve ahlâkî bakımdan önemli olması mümkün vakalarla ilgilenmez. Şüphesiz, kadınların karşılaştıkları özel zorlukların bu hukuk görüşünden yana özel bir yansıması vardır. Feminist hukuk feminist ahlâktan türetilir, nitekim onun hukuk teorisyenleri, Carol Gilligan'ın (1982) tarafgir olduğu gözetme (çare) ahlâkını benimsemektedirler. Robin West (1988) ise, empatik bir yaklaşım tavsiye etmektedir; bu sayede hukukî özneler kendilerini bir hukukî davayla ilgili meseleler ve kişilere yakınlaştıracak ve onları derunî bir bakışla anlayacaklardır.

Aslında bu yaklaşım feminizme özgü değildir; çünkü, gerek teorisyen gerekse uygulamacı olarak çoğu erkek hukukî muhakemenin daha az evrenselci olması taraftarı olmuştur. Bir doktrin olarak faydacılık özel olarak toplam mutluluğun hesabıyla ilgilidir, toplam mutluluğun artırılması ise, resmî hukukî hakların eğer durum gerektiriyorsa bu ilkeye öncelik tanımasını icap ettirir. Bunun gibi, uygulamada, sözleşmenin potansiyel katılığı, eğer bir anlaşma geçerli olacaksa karşılanması gereken özel şartların yardımıyla yumuşatılmıştır. Fakat hukuka bu partikülarist yaklaşımla ilgili şöyle bir problem vardır: Eğer onu yargısal karar-vermenin ciddî bir kılavuzu olarak alacak olsaydık, empati duygularımızın kapsadığı insanların sayısı sınırlı

olur ve bunlar aile ve yakın arkadaşların ötesine pek geçmezler. Oysa, hukuk eğer tutarlı ve öngörülebilir bir sistem olacaksa, o zaman onun genel kurallarla işletilmesi gerekir. Belli bir ölçüde şeklilik hukukun üstünlüğünün muhafazası için ödememiz gereken zorunlu bir bedeldir. Medenîliğin bu kaçınılmaz şartı, Eleştirel Hukuk Araştırmaları'nın ve feminist hukukun potansiyel tahribatından

zarar görebilir. Burada özel olarak önemi olan iki ekolün de sahip göründüğü, insan tabiatının bir biçimde değişebileceğine olan inançtır.8 Ne var ki, geleneksel hukuk düzenlerinin büyük başarısı, aşağı yukarı değişmez bir insan tabiatının zaman zaman ortaya çıkan zararlı etkilerine karşı uygun cevaplar ve kurumsal korumalar geliştirmiş olmalarıdır.
Hukuk için hayatî derecede önemli olan, belirsizliğin azaltılmasında kuralların oynadığı roldür. Bütün insanî etkileşimler gelecekte ortaya çıkabilecek ve insanların karşı karşıya kalabilecekleri olaylara, insan faaliyetinin -özellikle siyasî olanının- sonuçlarına ve teknolojide vukuu muhtemel değişmelere ilişkin bir şüphe ortamında gerçekleştirilir. Eğer davranışları yönlendirecek sabit bir kural var olursa, biliyoruz ki bir ölçüde güvenlik de vardır: Sözleşmeler korunacak ve sebep olunan zararlar telâfi edilecektir. Bunlar normal olarak kendi çıkarını güden kişiler için esaslı bir müşevvik sistemi sağlar.
Eleştirel Hukuk Araştırmaları'nın ve feminist hukuk teorisinin ima eder göründüğü gibi, kuralların gevşetilmesiyle daha büyük bir sosyal faydanın sağlanabileceği şüphesiz doğru olabilir, ama yerleşik uygulamalara sadık kalmanın sağlayacağı mütevazi faydanın bu şekilde terk edilmesinin hatırı sayılır bir riski de vardır. Kuralların hakim olduğu bir toplumun sosyal avantajlarının özellikle kadınların farkında olmaları gerekir, çünkü ulaşılması çok zaman almış bulunan bir hukukî olgu olan tarafsızlığın katı standartlarının gevşetilmesinden en fazla kayba uğrayanlar onlar olmuştur.
8 Hem Eleştirel Hukuk Araştırmaları (Okulu) hem de feminizm sosyal şartlardaki bir değişmenin insan tabiatında da bir değişiklik yaratacağına ilişkin Marksist inancı paylaşır görünmektedirler. Öngörülebilir hukuk sistemleri ise, davranışta belirli düzenliliklerin varlığına dayanır.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM
DEVLET
11

1. Siyaset Felsefesinde Devlet
Siyaset felsefesi tarihinde devlet üzerindeki vurguya rağmen, 20. yüzyılın karakteristiklerinden biri, bu kavram hakkındaki felsefî tefekkürde dikkate değer bir gerilemenin varlığıdır. Son zamanlara kadar analitik felsefe, geçmişte devlet kavramının anlamının açıklanması sadedinde siyaset teorisinin tipik sorunları olan siyasî (itaat) yükümlülüğü ve devlet otoritesinin sınırları hakkındaki değerlendirici (değer-yargısı-veren) düşüncelerden kaçınmıştır.' Bununla beraber, burada bile sonuçlar hayal kırıcı olmuştur. Empirisistlerin devlet kelimesinin tanımladığı kendine özgü bir fenomen tespit etme çabaları başarısız olmuş ve esasen devletle ilgili olarak onu başka bazı sosyal kurumlardan ayırt eden herhangi bir şeyin mevcut olmadığı garip sonucuna götürmüştür. Örneğin, cebir gücünün devlete özgü olmadığı söylenmiştir: Bazı durumlarda, sendikalar ve kiliseler de üyeleri üzerinde benzer bir gücü kullanmışlardır. Gündelik dil filozofları devletle olduğundan çok daha fazla hukuk, otorite, iktidar gibi kelimeler etrafındaki karmaşık sorunlarla ilgilenmişlerdir. Bütün bunlarda, galiba, dikkati devlet üzerinde yoğunlaştırmanın zımnen onu metafizik bir varlık olarak gören değerden düşmüş doktrine; yani, bireylerin eylemleri hakkındaki önermelere tercüme edilmesi mümkün olmayan ve alelade insanî öznelerinkinden daha üstün değerleri temsil eden önermelere itibar kazandıracağı korkusu vardı.
Bütün bunlarda, siyaset felsefesi empirik siyasal bilimle bilinçsiz bir ittifak içindeydi. Nitekim, empirik siyasal bilim siyasî fenomeni gruplar, partiler ve -davranışının sınanabilir teorilerle prensip olarak açıklanabilir olduğu düşünülen- diğer teşekküller hakkındaki kolayca gözlenebilir olgular"a ayrıştırmaya saplantı derecesinde istekli olmuş olan bir disiplindir. Yine de böyle yapmak elbette modern siyaseti en belirgin özelliklerinden arındırmaktır, çünkü belirli otoritelerin faaliyetlerini sadece tasvir ederek siyaset hakkında yeterli bir bilgiye/anlayışa ulaşamayız. Otoriteler, hükümet ve memurlar başka topluluk ve birliklerden tamamen farklı olan bir birliğin -devletin- kuralları çerçevesinde hareket ederler; bundan dolayı da bu gibi kuralların anlamını açıklığa kavuşturmak siyaset felsefesinin görevidir. Nitekim, Resmî Sırlar

Kanunu'yla ilgili mahut Clive Ponting davasında (Peele 1986) mahkeme hükümet faaliyetlerinin devlet tasarrufları olarak görülmesi gerektiğine karar verdi, bu bir hukukî maslahattan (Gönye-

nience) başka bir şey değildi. Bu karar hükümet sırrı hakkındaki bilgiyi ifşa etmenin devlete karşı bir eylem olmadığını ileri süren savunmayı önlemiş olmakla beraber, elbette bize devlet hakkında hiçbir şey söylememiştir.

Herhangi bir felsefî yaklaşımın yönlendirmesi altında olmaksızın, normal konuşmada -ve özellikle siyasî argümanda- devletten toplumdaki diğerlerinden niteliği bakımından farklı bir kurum, hatta bir kurumlar kompleksiymiş gibi söz ederiz. Bir devletin varlığı, muhtemelen bir hukuk sisteminin durumundan farklı olarak, kendi kendisini haklı gösteremez. Bir kimse belirli kanunlara muayyen ahlâkî ilkelere uygun olmadıkları gerekçesiyle elbette karşı çıkabilir, ama bizim bir tür kurallar sistemi olmadan edebileceğimizi düşünmek tuhaf olurdu, insanlık durumu üzerinde çok kısa bir düşünme bir tür düzenleme ihtiyacını akla getirir: Esasen, toplum kavramı kurallara bağlı -dolayısıyla aşağı yukarı öngörülebilir- eylem ile, koordinesiz olarak rastgele yapılan asosyal davranış arasında bir ayrımı ima eder. Kıtlık, bilgisizlik, incinebilirlik (vulnerability) gibi insan tabiatının değiştirilemez "gerçekler"i, muhtevaları ne olursa olsun, bazı kuralları zorunlu kılar. Ama bu "gerçekler/olgular" bir devleti zorunlu kılar mı!1

Böylece, modern devletin özellikleri hakkındaki en gelişigüzel gözlem -muayyen sınırlar, merkezî otorite, cebir tekeli (her zaman başarılı olmasa da) iddiası ve hukuk yaratma gücü (veya egemenlik) varsayımı-, insan tabiatında mündemiç olan bir şeyden ziyade haricen (ahlâk ve belki de siyasî iktisat açısından) meşrulaştırılmaya ihtiyaç duyan bir kurguyu (artifice) veya icadı çağrıştırır. Hume'un ileri sürdüğü gibi, çoğu devletin gücün eseri olması bunu düşündürmektedir. Esasen, tarihsel olarak Batı Avrupa'da devlet ancak 16. ve 17. yüzyıllarda ortaya çıkmış olan, nispeten yeni bir olgudur. Bu tarihten önce, sosyal ilişkileri düzenleyen örf ve âdet hukuku, Roma hukukunun kalıntıları ve Hristiyan tabiî hukuku idi. Hukukun merkezî bir organ tarafından bilinçli olarak yaratılabileceği düşüncesi Ortaçağ zihniyetine yabancıydı; aslında "ülke" kavramı bile böyleydi. Antropologlar da gayet canlı "devletsiz" toplum tasvirleri yapmışlardır (Krader 1968): Hukuk tarafından düzenlenen, hatta "hükümet"in nüve hâlindeki formlarının karakterize ettiği, ama devlet olmanın az önce işaret ettiğim özelliklerini taşımayan toplumlar/topluluklar.

Fiilen var olan devletlerin karakteristik özelliği siyasî eşitsizliktir; bazı bireylere başkalarının yapmasına izin verilmeyen faaliyetleri yerine getirme, vergi koyma, bireyleri zorla orduya alma ve belki daha da önemlisi, hukuk yaratma yetkisi veren bir kamusal kurallar manzumesinin var-

lığıdır. Felsefî anarşist R. P. Wolff (1978), varlığı, sırf devlet olduğu için emirler verme yetkisini tazammun ettiğinden dolayı devletin gayrımeşru olduğunu iddia etmektedir. Keza, bu gibi emirlere itaat (belki basiretli olabilir ama) ahlâkî bir eylem olamaz, çünkü bu kaçınılmaz olarak kişisel özerkliğin azalması demektir; otoriteye sırf devletin olduğu için boyun eğmek Kantçı anlamda ahlakî özgürlüğü bertaraf etmektir.1

Mamafih, devletle ilgili problemler hakkındaki yukarıdaki düşüncelerin, meşruluk sorununu zımnen bireyci bir metodolojiden yana bir biçimde ortaya koyması bakımından ciddî olarak kusurlu oldukları söylenebilir. Yani, devlet, meşruluğu tercih ve özgürlük gibi geleneksel liberal değerlerle uyumlu olmasına bağlı olan, yabancı bir varlık olarak ortaya çıkmaktadır. Bunun için, modern devletin, kurallarının kamusal mahiyeti, sınırlarının belirliliği, egemenlik vb. ile açıklanması -faaliyetlerini iktisadî etkinlik ve insan hakları gibi başka ilkelere atıfla değerlendirmek hususunda bizi özgür bırakan- "tarafsız" bir tanım olmayıp, fiilen insan tabiatı, hukuk ve ahlâk hakkındaki bazı tartışmalı varsayımlara bağlıdır. Elbette devletin anlamının aynı derecede makûl başka açıklamaları da vardır.

Eğer devlet, hakkında rakip ve birbiriyle bağdaşmayan teoriler var olan, tartışmalı bir kavram ise -ki bu daha sonra bazı eleştiriler yönelteceğim bir

önermedir-, (o zaman bu konuda) en azından iki rakip görüş ayırt edilebilir. Bu ayrım birey ve bireysellik kavramıyla ilgilidir ve devlet hakkındaki bütün büyük felsefî teorilerde tekrarlanan bir motiftir. Liberal bireycilikte, birey, önceden mevcut sosyal ve siyasî formlardan tecerrüt etmiş bir soyutlama olarak anlaşılır ve doğru veya meşru devletbenzeri kurumlar bireysel, soyut tercihin bir fonksiyonu olarak görülür. Bu durumda devlet tatminleri azamîleştirmeye yarayan bir kurum veya organ olarak ortaya çıkar. Bu metodoloji en saf ifadesini devletin iktisadî teorisinde bulur. Toplumcu veya organik teorilerde ise, devlet, bireylerin rasyonel tercihlerinden bağımsız olarak var olan objektif 'bir düzen olarak anlaşılır: Devlet zorunlu kamu hizmetlerine ilişkin bireysel tercihleri yansıtan sırf bir mekanizma olmayıp, bütün bireysel tercihlerin varlığının zorunlu bir ön şartıdır.

Tarihsel olarak sınırlı bir devlet anlayışıyla birlikte ortaya çıkmışsa da, liberal görüş, her zaman toplumcu veya organik teorilerden farklı siyaset

1 Kant'çı anlamda ahlâkî özgürlük cari, empirik şartların değil, rasyonalitenin zorunlu kıldığı evrensel ilkelere uymaktan oluşur.

reçeteleri önermez. Organik teori 20. yüzyılda mutlak (sınırsız) devletin ortaya çıkması yüzünden mahkûm edilmiş olmakla beraber, bunlar arasındaki bağlantı mantıkî bir bağlantı değildir.2 Bu tür teoriler hakkındaki önemli nokta, bunların devlet faaliyetinin sınırlarını soyut tercih teorisi yerine tarihten ve gelenekten hareketle belirleyecek olduklarıdır.

Organik teoride devletin tabiatçı bir temeli vardır: Devlet toplumdan soyutlanmış bireylerin tercihlerinden ziyade, tabiî tarihsel evrimin bir ürünüdür. Organik teorilerde ahlâkîliğin (bireysel) tercihten türetilebileceği kabul edilmediğinden, siyasî ve hukukî kurumların kendileri, mücerret bireylerin kendiliklerinden yaratamayacakları süreklilik ve istikrar değerlerinin mücessem ifadeleridirler. Bu, Hegel'in siyasî felsefesinin (1942: 160-223) iyi bilinen bir özelliğidir. Burada, devlet "sivil toplum"un münferit (atomised) bireyleri arasındaki çatışmanın üstünde ve üzerinde duran -ve onu düzenleyen- objektif bir hukuk düzeni olarak kavranır.3 Tarafsız bir hakemin -devletin- yokluğunda sivil toplum kaotik bir şey olurdu. Hegel'in burada dikkat çektiği husus, eğer bireyler liberal siyasal iktisadın onları tanımladığı gibi sadece sübjektif yararı azamîleştirme peşinde olsalardı, o zaman onların kendi sübjektif tercihlerinden tarafsız bir kurum yaratamayacak olduklarıdır. Bundan dolayı, organik teori taraftarları için devlet tarihte ve gelenekte yerleşiktir ve dolayısıyla da "fayda" veya "haklar" gibi bireyselci ilkelerle sınırlanamaz.4

Devletin organik teorileri, tanımı icabı, bu kuruma, liberal bir bakış açısından bireyselliğin yok edilmesi anlamına gelen, neredeyse sınırsız yetkiler tanırken, rakip bir teori zorunlu olarak onun rolünü asgarî bir düzeye indirir. Nitekim, klâsik-liberal teoride devlet münhasıran cebirle tanımlanır ve bundan dolayı da rolü, sahip olduğu cebir tekeli marifetiyle hukuku uygulamakla sınırlanır. Devlet gönüllü olmayan özelliği nedeniyle toplumla karşıtlık içinde tanımlanır. Klâsik-liberal teorinin birçok türü vardır. O, genellikle, "koruma ve hukuku uygulama" gibi sınırlı yetkilere sahip belirli temel kurumların ku-

2 Aşırı derecede organik ve otoriteryen bir devlet teorisi Bosarujuet'de (1899) bulunabilir. L. T. Hobhouse The Metaphysical Theoty ofthe State'dc (1918) bu kitaba şiddetli biçimde saldırmıştır. Mamafih, Hobhouse'un kendisi de aynı düşünce geleneğine mensuptu.

3 Bunun nedeni, onun, bütün sosyal düzenin egemen gücün eseri olduğunu düşünmesiydi.

4 Bunlar devlet faaliyetinin sınırlarının teorik olarak farklı temellendirmeleri olmakla beraber, pratikte aynı sonuçlari-ortaya çıkarmaktadırlar.

rulması hususunda bireylerin -farazi veya fiilî olarak- oybirliğiyle mutabık kaldıklarını tasavvur eden, toplumsal sözleşme düşüncesinin bazı türleriyle, en başta Locke'unkiyle, birlikte düşünülür. Devletin, kendisini yaratan bireylerin amaçlarının ötesinde herhangi bir amacı yoktur; devlet tabiî hukukla bağlıdır ve vatandaşlar ona karşı direnme hakkını korumaya devam ederler. Bu sınırlı devlet teorisinin en bilinen türü muhtemelen 19. yüzyıl laissez-faire iktisat

teorilerinde rastlanan "gece-bekçisi devlet" felsefesidir. Daha sonra göreceğimiz gibi, bu düşünce tarzı hâlihazırda bir bakıma diriliş yaşamaktadır ve son yirmi yılda iktisatçılar tarafından devlete çok sınırlı bir rol tanıyan son derece sofistike bazı teoriler geliştirilmiştir (bkz. Barry, N. 1986).

Bu tür teorilere yöneltilen ortak eleştiri, devleti münhasıran cebirle; toplumu ise, gönüllü faaliyetle tanımlamak suretiyle, bunların iki ihtimali göz ardı ettikleri idi. Birincisi, devletin sadece cebrî bir tarzda -ki bu hukuk ve düzeni idame ettirmekle ilgilidir- değil, fakat cebrî olmayan şekilde de hareket edebileceğidir. Devletin refah hizmetleri sunması bunun tipik bir örneği olarak zikredilir. İkincisi, devletin münhasıran cebir gücü tekeliyle tanımlanması toplumdaki başka kurumların da bireylere karşı cebredici şekilde davranabilecekleri gerçeğini göz ardı eder. Şüphesiz, birçok teorisyen (buna karşı) "refah devleti"nin de hizmetlerini ancak vergileme yoluyla finanse edebileceği için cebredici bir devlet olduğunu ve keza toplumdaki aynen devlet gibi gönüllü olmayan birçok kurumun da -kiliseler ve sendikalar gibi- ancak devletin kendilerine tanıdığı özel ayrıcalıklar sayesinde böyle olduklarını ileri sürebilirdi.

Aslında devlet hakkındaki liberal teori kendi açıklamasındaki bir kilit unsuru -onun cebrî yanını- öne çıkarmıştır, ama bu bazı bakımlardan kusurluydu. Devletin tamamen cebrî bir kurum olarak açıklanması yetersizdir; şu anlamda ki, o bize hukuk ile devlet arasındaki ilişki ve devletin yönetiminin mahiyeti veya devletlerin nasıl ortaya çıktıkları hakkında pek bir şey söylemez. Var olan devletler hakkında aslında çok az şey söyler. Bundan başka, o, tanım görünümü altında, gerçekte devletlerin "hukuk ve düzen" işleviyle sınırlı olması gerektiğini tavsiye eden bir anlatımdır. Devletin sınırlı olması gerektiği doğru bir tez olabilir, ama bunun teorik akıl-yürütme yoluyla geliştirilmesi gerekir; yoksa bu devletin bir tanımı olarak görülmemelidir.

Devlet kelimesinin siyaset felsefesindeki kullanım tarzına ilişkin bu kısa tartışma, devletin, kesin (tartışmasız) bir anlamı bulunmayan, kar-

maşık ve büyük ölçüde normatif bir kavram olduğu şeklindeki ilk iddiamızı doğrulamaktadır. Devletin, hedeflerinden veya amaçlarından bağımsız, tarafsız bir tanımını vermek imkânsız görünmektedir. Mamafih, tamamen tartışmasız olmasa da, siyaset bilimciler ve siyaset felsefecilerinin dış sınırları hakkında bilgi sahibi oldukları bir varlık olarak modern devletin bazı özelliklerini ayırt etmek mümkün olabilir. Bireycilerle kollektivistler arasındaki devlete ilişkin tartışmalar kavramsal düzeyde her zaman sonuçsuz olmayabilir. Devletin rolüyle ilgili olarak rekabet hâlindeki ideolojiler devlet kavramının kendisinden ziyade, onun farklı anlayışları hâline dönüşebilirler.

2. Devletin Tahlili

Devletin özelliklerinden bir kısmını sosyal hayatın onsuz nasıl bir şey olacağını tasavvur etmeye çalışarak anlayabiliriz. İlk işaret edilmesi gereken, Hobbes aksini düşünmüş olsa da, devletin yokluğunun kuralların yokluğu anlamına gelmeyeceğidir. Devletin yokluğunda bir kuralın ihlali "kamu'nun çıkarlarının bundan olumsuz olarak etkilendiği değil, fakat sadece bir kişinin zarar gördüğü anlamına gelirdi. Bu kişinin, uğradığı zararın telafisini sağlamak için kurallar çerçevesinde uygun davranışı yapmaya hakkı olurdu. Uzmanlaşmış devlet kurumlarının gelişmemiş olduğu kabile toplumlarında kuralları ihlâl edenlere karşı genel olarak kamuyu koruyacak bir "polis gücü" zorunlu bir ihtiyaç değildir. Bir kişinin uğradığı haksızlığın telafisini sağlayabileceği çeşitli yollar var olabilir ve bir kabile toplumunda bu gibi yöntemler muhtemelen adem-i merkezî olup, bireylerin ve akraba gruplarının inisiyatifindedir. Bundan dolayı, devletsiz toplumlarda işleyen kurallar esas itibariyle ortak akrabalık bağlarıyla bir araya gelmiş bulunan insanlar arasındaki ilişkileri düzenleyen özel kurallardır. Memurlara müeyyideleri uygulama yetkisi veren veya kurallarla ilgili ihtilaflı sorunlar hakkında kesin kararlar verecek merkezileşmiş bir mahkeme sistemine yetki veren hiçbir kamusal kural yoktur (Gluckman 1965: Üçüncü Bölüm). Devletsiz toplumlarda sürekli olarak kan davası, husumet ve öç alma fiillerinin yaşandığını söylemek bir abartma olabilir, ama merkezî bir polis gücünün bulunmadığı bir toplumda bunların vuku bulacaklarını anlamak zor değildir.

Bir devlet örgütüne sahip olan modern, karmaşık toplumlarda hırsızlık, şiddet, cinayet vb. fiillerin sadece bireylere değil, fakat aynı zamanda topluma veya kamuya da zarar verdikleri düşünülür. Bu gibi kural ihlâllerini işleyenlere karşı uygun tedbirleri almak devletin sorumluluğudur; bu

işlev kamusal kurallar çerçevesinde tali organlara devredilebilirse de, özel bireylerin veya örgütlerin eline bırakılamaz.
Sınırlı devletin liberal teorisyenleri şüphesiz devletin rolünü şiddeti ve bireylere yönelik başka türden haksız ve hileli fiilleri yasaklayan temel kuralları uygulamaya inhisar ettirmek isterler. Liberallere göre, bir hukuk sistemi bireysel ilişkileri devletten bağımsız olarak düzenleyecek genel kuralların ortak çerçevesini kendiliğinden bir şekilde geliştireceğinden, devletin bu alanda yeni kanunlar koymasına fazla ihtiyaç olmazdı. Devlet belirli eylem biçimlerini yasaklayan uyulması zorunlu bu temel kuralları uygulayacaktır, ama sosyal ve iktisadî ilişkilerin düzenlenmesini medeni hukukun cebrî olmayan kurallarına bırakacaktır ki, burada devletin yegâne görevi ihtilafları çözmek üzere genel bir mahkeme sistemi kurmaktır.
Devletin otoritesinin kapsamının bir ölçüsü aslında "cebrî" hukukun hacmidir. Modern karmaşık toplumlarda bile devletin tümüyle kaldırılmasını tasavvur etmek mantıken mümkündür. Eğer, meselâ, hayalî bir devletsiz modern toplumda iki kişi bir trafik kazasına karışsaydı, uyuşmazlık tamamen bireyler arasında özel bir mesele olan zarardan sorumluluk üstünde toplanırdı Devletin, meselâ tehlikeli araba kullanmayı koğuşturma gibi, bir yolla işin içine karışması gibi bir sorun olmazdı. Aynı mantık şiddete başvurma, hırsızlık gibi daha aşikâr suç durumlarına da uygulanabilirdi; bunlara karşılık gelen koruma işi de da devletin tekeline ihtiyaç olmaksızın özel düzenlemeler -belki sigorta şirketleri- yoluyla sağlanabilirdi. Buna karşılık, devletin gelişmesi devletsiz toplumlarda tamamen özel nitelikte olan çeşitli fiillerin artık kamusal bir boyuta sahip olduklarının düşünüldüğü anlamına gelmiştir. Mamafih, bunun devletin varlığı için uygun bir neden sağlayıp sağlayamayacağı ayrı bir meseledir.
Şu hâlde, devletin teşhis edebileceğimiz ilk iki özelliği, onun kurallarının kamusal mahiyeti ve otoritesinin merkezîleşmiş olması olgusudur. Devletin kamusal olarak faaliyet gösterdiği gerçeği, şüphesiz, onun kamu yararına hareket ettiği anlamına gelmez; devletin genellikle belirli sınıfların veya grupların yararına hareket ettiği elbette ileri sürülebilir. Yukarıdaki özellikler sadece belirli eylem türlerinin kamusal bir yanı bulunduğu ve bundan dolayı da bireyler arasındaki özel müzakerelerle halledilemeyecekleri anlamına gelir. Keza, devletin merkezîleşmiş bir kurum olduğu gerçeği, belirli devletlerin merkezîleşme dereceleri bakımından önemli ölçüde farklılık göstermedikleri anlamına gelmemektedir. Meselâ, eski Doğu Almanya ile ABD'yi karşılaştırabilirsiniz.

Devletin, en önemlisi muayyen coğrafi sınırlara sahip olması olmak üzere, başka özellikleri de vardır. Bu demektir ki, belirli bir mülkî bölgenin (territory) sınırları bir "devlet" olarak çizilince, sosyal ilişkileri düzenleyen kuralların mahiyeti de değişir. Resmî devlet aygıtına sahip olmayan bir kabile toplumunda kurallar sadece kabilenin veya sosyal grubun mensuplarına uygulanır. Kuralların uygulanma sahası coğrafi alanın değil, bireyleri birbirine bağlayan sosyal bağların bir fonksiyonudur. Fakat, modern bir devletin kanunları sırf yerli halka değil, fakat coğrafî alanın sınırları içinde kalan herkese uygulanır.
Sık sık egemenliğin devletin zorunlu bir özelliği olduğu ileri sürülür. Aslında Batı Avrupa'nın modern tarihi genellikle egemen devletin ortaya çıkışının tarihi olarak yazılmıştır. Birleşmiş Milletler Örgütü'nün egemen devletlerden oluştuğu söylenir. Mamafih, siyaset teorisyeni için egemenlik kavramının önemini anlamak kolay değildir. Eğer egemenlik sınırsız hukukî otorite olarak tanımlanıyorsa, devletler tek başına egemenlikle tanımlanamazlar; çünkü bu, hukukî-siyasî sistemlere bakmanın en yanıltıcı yollarından biridir. Bireylerle ilişkileri bakımından devletler büyük ölçüde farklılık gösterirler. Federal sistemlerde -örneğin ABD'de- egemenlik federe devletlerle federal organlar arasında bilinçli olarak bölünmüştür ve orada egemenlik kelimesinin kullanılmasının çok az hatta

hiç tasvirî değeri yok gibidir. Devlet görevlilerinin faaliyetlerinin müesses kurallara ve temel haklar yasalarına tâbi olduğu bütün devletlerde, geleneksel egemenlik anlayışı ilgisiz görünmektedir.
Uluslararası alanda bile "egemen devlet" ibaresi aynı şekilde aydınlatıcılıktan yoksun olabilir. Bir devlete egemen demek, onun, uluslararası hukuka göre yükümlülük altına giremeyeceği anlamına gelmemektedir. Birleşik Krallık 1973 yılında Avrupa Ekonomik Topluluğu'na girmekle uluslararası kurumlardan kaynaklanan hukukun iç hukuka üstünlüğünü bir dereceye kadar kabul etmişti. Şimdi Avrupa Birliği denen bu örgütün daha sonraki gelişimi "egemenlik"in tedricen aşınmasına yol açmıştır. Öyle ki, İngiltere şimdi bazı alanlarda doğrudan doğruya kendi yapımı olmayan hukuk tarafından düzenlenmektedir. Şüphesiz, Birleşik Krallık, siyasî anlamda egemenliğini kullanmak suretiyle, bu örgütten ayrılabilir; ama bu, devletin bu noktaya kadar bir tür uluslararası hukukun üstünlüğüyle bağlı olduğu gerçeğini değiştirmez.
Bundan dolayı, Avrupa'daki uluslararası hukukun bağımsız "egemen" devletler yapısını ciddî olarak tahrip edecek şekilde gelişmesi mantıken

mümkündür. Bazı liberaller Avrupa'yı pekâlâ bütün geleneksel iktisadî ve sivil özgürlükleri güvence altına alan genel davranış kurallarının karakterize ettiği ve her bir devletin kendi vatandaşları üzerindeki tekel yetkisine fiilen son verecek olan bir tür ütopya olarak tasavvur edebilirler. Devlet sınırları bir tür hukukî bütünlüğün göstericisi olmaktan çok sırf itibarî olabilir. Ortaçağ Hristiyan camiasının modern laik bir türü pekâlâ ortaya çıkabilir. Mamafih, Avrupa kurumlarından kaynaklanan kuralların genel olmama ve hâlihazırdaki millî devletlerinkiler kadar cebredici olma ihtimali de vardır. Mevcut devletlerin sahip oldukları özellikler daha büyük bir ölçekte yeniden ortaya çıkmış olacaktır. Mamafih, bu gerçekleşmiş olsa bile, ortaya çıkmış olan varlığı bir egemen devlet olarak tanımlamak tuhaf olurdu.
Açık olmalıdır ki, devletin işaret ettiğimiz bu özellikleri -yani, coğrafî bütünlük, kuralların kamusal niteliği, cebir gücünün merkezîleşmesi ve tekeli- devletin özcü bir tanımının unsurlarını oluşturmaz. Sıkça belirtildiği gibi, cebir gücü tekeline sahip olma iddiası uygulamada gerçekleşmiş olmayabilir, İngiltere'nin Kuzey İrlanda'daki durumunda söz konusu olduğu gibi. Ayrıca, toplumda başka örgütlerin de bizatihi devlet kadar zorlayıcı ve cebredici olabileceği de söylenir. Belki de bir devletin varlığının yegane zorunlu şartları coğrafî bütünlük ve bazı kamusal kurallar koyma mekanizması olarak görünmektedir. Ne var ki, sınırları ihtilaflı olduğu hâlde veya kuralları tam bir genel kabul görmeden de yahut her ikisi bir arada olduğu hâlde de devletler uzun süreler devam edebilirler.
En önemlisi, devletin ayırt edici özelliklerinin tahlilinin bizi onun vatandaşlarınınkinden üstün, kendi ayrı "iradesi" olan bir varlık olduğu gibi yanlış «bir düşünceye götürmemesi gerektiğidir. Esasen, siyasî düşünce tarihinde -daha önce tartıştığımız- bir tür devlete-tapma geleneği de vardır. Ne var ki, devletin tasarrufları her zaman devletin kurallarının yetkilendirdiği memurların işlemleridir ve devletin amaçları da daima onun mekanizmasını kullanan bireylerin ve grupların amaçlarıdır. Bizim devlet hakkındaki görüşümüz en azından onu herhangi bir belirli amaçla tanımlamamak anlamında tarafsızdır (neutral). Devlet bir kurallar manzumesinden fazla bir şey değildir; bu kuralları ahlâkî ve başka gerekçelerle eleştirmek pekâlâ meşrudur ve devlete ilişkin antropomorfik anlayışların tehlikesinden de kaçınılması zorunludur. Normal olarak, belirli önermelerdeki devlet kelimesinin yerine, önemli ölçüde anlam kaybı olmaksızın, hükümet kelimesinin konamayacağına dayanarak, devlet ile hükümet arasında bir ayrım yaparız. Devletin ku-

ramları "hükümet"le kesinlikle aynı değildir. Belirli grupları (normalde cebrî tarzda) faaliyet yapmaya yetkilendiren bir kurallar manzumesini belirtmek istediğimiz zaman devletten söz ederiz. Bununla beraber, devletin iktisadî alandaki denetiminin derecesinden söz ettiğimizde pekâlâ hükümetin rolünden de söz ederiz, çünkü her iki durumda da biz normal olarak iktisadî meselelerde kamusal veya özel denetimin nispî faydaları hakkında konuşuyoruzdur. Bu gibi

tartışmalarda tezin, devlet kelimesinin tanımında kendiliklerinden mündemiç olmayan ilkeler marifetiyle geliştirilmesi gerekir. Başka bir ifadeyle, devlet kelimesinin anlamına ilişkin açıklamadan devletin ne yapması gerektiğine dair hiçbir şey çıkmaz. Bunlar, devlet faaliyetinin olması gereken (doğru) kapsamını belirleyen değerlendirici ilkeleri normal olarak içeren devlet anlayışlarıdır. Aslında, 20. yüzyılda Batı demokrasilerinde devlet faaliyetlerinin sınırının önemli ölçüde genişlemesinde, siyaset felsefecilerinin kamu alanının böyle bir genişlemesini haklı gösterebilecek bir teori geliştirmek şeklinde pek katkısı olmamıştır. Belirli mal ve hizmetlerin kollektif olarak (devlet tarafından) sağlanmasının onların özel yoldan üretimine üstün olup olmadığı sorununun kesinlikle hiçbir sistematik tahlili yoktur, hatta kollektif bir kurum olarak devletin bireysel tercihleri ifade ettiğinin doğru olarak söylenip söylenemeyeceği sorunu ise hemen hemen hiç incelenmemiştir. Siyasî düşünce tarihinde devlet çok sıkça özel bir tür varlık olarak gösterilmiş ve devletin amaçlarıyla bireylerin amaçları arasındaki ilişki hiçbir zaman tam olarak açıklanmamıştır.

Devlet faaliyetinin, tamamen kişisel çıkar güttüğü düşünülen özel iktisadî işlemlerin tersine, zorunlu olarak ortak iyi için olması gerektiği kesin olarak kabul edilmektedir. Devletin ancak memurları eliyle faaliyet yapabileceği ve ister seçilmiş isterse atanmış olsunlar bu memurlara özel bireylerinkiyle aynı saiklerin hâkim olmayacağının hiçbir garantisinin olmadığı anlaşılamamaktadır: Eğer onlar bu saiklerin hâkimiyeti altındaysalar, o zaman bundan devletin "ortak iyilik"i temsil edeceği sonucu çıkmaz.

3. Devletin Ekonomik Teorisi

Devletin ekonomik teorisi veya telakkisi prensip olarak metodolojik anlamda bireycidir. Yani, bu teori sadece bireysel değerler ve amaçlarla ilgilidir ve kollektif varlığın bireysel amaçlardan ayrı bir amacı bulunduğunu kabul etmez. Ekonomik teori devletin ancak, piyasa işlemlerinin bireylerin istediklerini karşılayamaması durumunda başvurulması gereken, kamusal

malların üretimi için bir aygıt veya kurum olduğunu kabul eder. Şüphesiz, liberal iktisat geleneği devlet faaliyetine ilişkin birkaç farklı teoriyi içermektedir, ama onların hepsi de bu bireyci öncüle dayandıklarını iddia eder, (Baumol 1965; Whynes and Bowles 1981). Bu teoride bireyler, onların amaçlarını ve değerlerini belirleyen önceden mevcut sosyal örgütlerin mensupları olmaktan çok, anonim fayda-azamîleştiriciler olarak tanımlanırlar.

Ekonomik teori, serbest bir piyasada bireyler arasındaki mübadelelerin kaynakların etkin veya optimal bir tahsisini sağlayacağını kabul eder. Adem-i merkezî piyasa sistemi bireylere kendi faydalarını azamîleştirme imkânı verir ve o, üretimin tüketicilerin arzularını yansıtmasının yöntemidir. Serbest bir piyasada, faydalarını azamîleştiren bireyler ticaretten kazanç elde edeceklerdir; öyle ki, bir piyasa bütün mübadele ihtimallerinin tüketilmesine imkân verecek ölçüde etkindir. Bu sürece yapılacak siyasî müdahale, üretimi bireylerin özgür mübadelelerinden hasıl olacak olan mal ve hizmetlerden saptırmak suretiyle etkinsizliğe neden olur. Bunun çarpıcı örnekleri, üretimin bireylerin yerine bürokratların amaçlarına yönlendirilmesi sonucunda, kuyrukların, üretim yetersizliğinin (kıtlığın) ve tabiî karaborsanın ortaya çıktığı devlet-güdümlü ekonomilerde görülebilir.

Bir piyasa ekonomisinin etkinlik ölçütü, İtalyan iktisatçı ve sosyolog Vilfredo Pareto'nun adından mülhem bir deyimle, Pareto-optimalitesi kriteri olarak anılır. Eğer herhangi bir kimsenin durumunu kötüleştirmeden bireylerin durumlarında hiçbir iyileştirme yapılamıyorsa, bu durum Pareto-optimalidir (bkz. Ng 1979: Böl. 2). Eğer ilâve iyileştirmeler herhangi birisini daha kötü duruma sokmayacaksa, o zaman durum optimalin altındadır (sub-optimal) ve mübadeleden kazanç sağlamak mümkündür. Pareto ölçütü, sadece, etkin bir tahsisin bireyler arasındaki özgür mübadele yoluyla gerçekleşeceğini kabul eder, zenginliğin bireyler arasındaki ilk dağılımı hakkında herhangi bir şey söylemez. Pareto-optimal bir sonuç zenginliğin muayyen (verili) herhangi bir dağılımından doğabileceğinden, onun eşitlik veya sosyal adalet ahlâkî ilkeleriyle mantıken herhangi bir ilişkisi yoktur. Bir sosyalist, ahlâkî bir gerekçeye dayanarak,

devletin zenginliği eşitlemesi gerektiğini tavsiye edebilir, ama hâlâ bu noktadan ileriye doğru Pareto optimaline bağlı olabilir. Liberal iktisatçıların iddiası, muayyen bir dağılım ve özgür bireysel tercih şartlarında, bilimsel olarak kanıtlanabilir şekilde, devletin ancak özel durumlarda piyasayı düzeltebileceğidir. Devletin ekonomik teorisi işte bu noktada ortaya çıkmaktadır. Onun temel tezi, devletin ancak üyelerinin sübjektif tercihlerini yerine getirmesi gerektiğinden ibarettir. .

A. Pigou'yu (1920) takip eden iktisatçılar piyasanın etkin olmadığı-yani insanların istediklerini doğru olarak yansıtmadığı- bazı özel durumlar bulunduğunu söylemişlerdir. Dolayısıyla, devlet faaliyeti Pareto-optimal sonuçlar üretebilir. Buna göre, piyasa "dışsallıklar" ve kamusal mallar konularında etkin olamaz. Aslında bu kavramların ikisi de mantıken benzer olmakla beraber, onları birbirinden ayırmak âdettendir. Dışsallık, bir faaliyette marjinal özel maliyetle marjinal sosyal maliyet arasında bir fark bulunduğu zaman ortaya çıkar. Bunun için, bildik örneği düşünürsek, üretimde en az maliyet yöntemini kullanan bir üretici, havayı kirletmek suretiyle genel olarak topluma maliyet yükler ve bu maliyet onun kârın azamîleştirilmesine dayanan hesabında görünmez. Mamafih, bütün dışsallıklar "kötü" değildir; bireysel etkinliğin bazı dış etkileri pozitiftir, yani onların üreticisi tam olarak karşılığını almadığı hâlde genel olarak toplum onlardan yararlanır. Kamu malları gerçekte dışsallığın aşırı örnekleridir. Kamu malı normal olarak bir kişi tarafından tüketilmesinin başkalarının yararlanabileceği miktarı azaltmadığı bir mal olarak tanımlanır; yani kamu malının tüketiminde rekabet söz konusu değildir. Bunun aşikâr örnekleri, savunma, temiz hava ve hukuk sisteminin varlığıdır. İkinci bir özellik sahiplenilemezlik veya dışlamanın imkânsızlığıdır (non-excludability). Yani, bu gibi mallar bir kişi için bir kere kullanılabilir hâle getirildi mi, artık ona herkes ulaşabilir. Bu demektir ki, karşılığını ödememiş olan başka birisinin bir kamu malını tüketmesini önlemek imkânsızdır. Bu "bedavacı" (free rider) problemi olarak bilinir; bunun varlığı, yalnızca faydayı azamîleştirme arayışında olanların bulunduğu bir serbest piyasada tam da bu kendi çıkarlarını güden bireylerin çıkarlarına ters sonuçların ortaya çıkacağı anlamına gelir.

Burada eğitim ve sağlığın kamu malları olmadığına dikkat edilmelidir; çünkü, bunlar refah devletlerinde sıfır fiyatla sunulmalarına rağmen, tüketiminde rekabet edilememe söz konusu değildir ve bedavacılar pekâlâ dışlanabilirler. Bununla beraber, bazı refah iktisatçılarına göre, bireylere sağladıkları yararlara ilâveten genel olarak topluma "dışsallıklar" sağladıkları için, bunlar serbest bir piyasada yeterince üretilemezler ki bu da devlet müdahalesini haklı kılar. Mamafih, burada gözden kaçan nokta şudur: Bu malların üretiminden piyasa mekanizması bir kere dışlanırsa, bu mal ve hizmetlerin optimal arzının ne olduğunu bilmek zorlaşır. Bir demokraside bile, devletin tercihlerin tespiti için yetersiz bir mekanizma olduğu kabul edilir. Aynı şekilde, kamu mallarının da ya fazla ya da eksik

arz edilmesi kuvvetle muhtemeldir. Her durumda, bu malların sağlanması bir ölçüde paternalist bir tutumdur.

Şu hâlde, dışsallıkların ve kamu mallarının varlığı "Pigo'cu" okula mensup refah iktisatçılarına devlet müdahalesinin gerekçesini sağlamıştır. Bu, haricî bir ahlâkî ilkeyle değil de, Pareto-optimal tahsise daha da yaklaşmak üzere piyasayı "düzeltmek" ve iyileştirmek gerekçesiyle meşrulaştırılan bir müdahale biçimidir. Devlet, kesin olarak, kurallarının genelliği ve cebir tekeli dolayısıyla, genel olarak arzu edildiği hâlde, özel yoldan üretilmeyecek olan şeyleri üretebilirdi. Devlet müdahalesinden yana ilâve bir kanıt bilgi probleminden türemektedir. Bazı piyasa teorisyenleri, piyasanın ancak her bir bireyin bütün mümkün seçenekler hakkında tam bilgiye sahip olması durumunda etkin olarak işleyebileceğini iddia etmektedirler (bütün piyasa savunucuları mutabık olmasa da, bazıları bilgi birikiminin ve dolaşımının gerçekte piyasa sürecine bağlı olduğunu, bununla

beraber etkinsiz olabileceğini, iddia etmektedirler (bkz. Barry, N. 1990), dolayısıyla bilgi eşitsizliğinin bazı kişilere diğerleri üzerinde güç sağladığı yerde devlet (müdahalesi) için bir haklılık vardır. Tıbbî bakımın (devletçe) kontrolünün veya sosyalleştirilmesinin haklılığı kısmen bu nedenlere dayanmaktadır. Bu okulun taraftar olduğu müdahale türleri devlet yardımları (yetersiz üretimi önlemek için), üreticilere vergi konması (zararlı dışsallıkları önlemek için) ve bazan da basbayağı devletleştirmedir. Devlete daha da geniş bir rol tanınmasının haklılığının ilâve bir kaynağı, serbest piyasaların belirli bazı tabiî kaynakları bireylerin istediğinden daha hızlı şekilde tüketeceğine ilişkin olarak son zamanlarda belirginleşen kaygıdır. Çevreye ilişkin olarak da, kısıtlanmamış piyasa mübadelelerinin zararlı dışsallıklar yaratacağı sıkça ileri sürülmektedir. Ne var ki, bu, devlet için bir görev ima etmekle beraber, kirlilik çok kere ülke sınırlarını aştığı için, aynı zamanda devletin iç otoritesinde bir azalma anlamına da gelebilir. Bu durumda, eğer başlangıçtaki amaç gerçekleştirilecekse, devletin uluslararası kurallara boyun eğmesi gerekebilir.

İktisadî liberal için devletin bu şekilde tanımlanan teorisi normatiftir; o bize devletin ne yapması gerektiğini söyler: Piyasanın başarısız olduğu durumlarda kamu mallarını sağlamak. Ne var ki, bu teori devletin doğuşunu veya daha doğrusu varlığını açıklamaz. Devlet çeşitli olağandışı durumlarda başvurulacak, bir tür haricen "verili" bir şeydir. Bunun özel olarak rahatsız edici yanı, onun, geleneksel piyasadaki davranışın açıklanmasında yararlı bir kavram olan kişisel çıkar kavramının siyasî ve sosyal ol-

guların (hukuk ve devlet) izahı için de elverişli olduğunu düşündürmesi-dir. (Oysa) hukuk ve devletin varlığı bireyci liberal teorinin ön kabulleri tarafından engellenir görünen bir sosyal işbirliği biçimine bağlıdır.

Kamu mallarını ve hizmetlerini saf bir bireyciliğin öncüllerinden türetmeye ilişkin bu problem modern oyun teorisindeki "Mahkûmların Açmazf'nın bir uygulamasından ibarettir (bkz. Pettit 1984). Bu "oyun"da iki şüpheli, Smith ve Jones, işledikleri bir hırsızlıktan dolayı Bölge Savcısı tarafından ayrı ayrı sorgulanmaktadır. Eğer onların ikisi de sessiz kalırsa, üç yıl hapis gibi daha hafif bir mahkûmiyetle karşılaşacaklardır; eğer ikisi de suçu itiraf ederlerse, bu sefer her biri onar yıl hapse mahkûm olacaktır. Eğer birisi, yani Smith, itiraf eder ve (sessiz kalan) Jones'u da ele verirse Smith kurtulacak, fakat Jones on iki yıl ceza alacaktır. En iyi işbirlikçi sonuç -yani, asgarî toplam mahkûmiyetle (toplam altı yıl) sonuçlanacak sonuç- her iki mahkûmun da sessiz kalmasını gerektirir. Ne var ki, onlar birbirlerine güvenemeyeceklerinden, akılcı tutum, daha az ceza almak için diğerini de ele verme ümidiyle, itiraf etmelerini gerektirmektedir. Sorgucu "ödüller"i (pay-offs) öyle ayarlamıştır ki, Jones hangi stratejiyi seçerse seçsin Smith için itiraf etmek daha iyidir veya bunun tersi. İtiraf her ikisi için de "hâkim" stratejidir. Problem bütün mümkün sonuçları gösteren aşağıdaki tabloda görülmektedir. Mahkûmlar haberleşebilselerdi bile, her biri diğerinin işbirliği yapacağından emin olamazdı.

Şekil 3.1. Mahkûmların Açmazı

Smith'in tercihleri

r

Sessiz Kalırsa İtiraf Ederse

Sessiz Kalırsa Tones'un tercihleri

İtiraf Ederse

Hücre 1 3,3

Hücre 4 12,0

Hücre £ 0,12

Hücre 3 10,10

Hukuken uygulanabilir mülkiyet haklarının ve sendikalarla hükümetler arasında enflasyon dönemlerinde ücretleri düşük tutmak amaçlı gönüllü "toplumsal" antlaşmaların yokluğunda, kirlilik, doğal çevrenin yağmalanması, kıt kaynakların hızla tüketilmesi gibi bildik kamu malı problemlerinin hepsinin söz konusu

Açmaz'ın örnekleri olduklarını göstermek kolaydır. Bu aynı zamanda klâsik liberallerin hukuk ile devlet arasında dikkatli bir şekilde yaptıkları ayrımı da baltalar; çünkü suç, mülkiyet, haksız fiil ve sözleşmeye ilişkin bütün kurallar, hiçbir akılcı bireyin üretmesi veya idame ettirmesi için bir müşevvikinin bulunmadığı bir kamusal sistemin yaratılmasını ve uygulanmasını gerektirmektedir. Bu problem, şüphesiz, ilk olarak Hobbes tarafından teşhis edilmişti ki, onun çözümü (içinde hukukla devletin kavramsal olarak ayrılmadığı) mutlak egemenliğin yaratılmasına dönük oybirliğine dayalı bir anlaşma idi. Devletin modern ekonomik teorisi bundan farklı olmayan çizgiler üstünde ilerler: Devlet serbest mübadele ile üretilmeyen mal ve hizmetleri sağlamak üzere farazi bir "sözleşme"yle veya genel yararla ilgili mülahazalarla yetkilendirilen bir kurum olarak görülür. Fakat, devlet faaliyetinin bu doğrultuda meşrulaştırılmasının zorlukları yok değildir. Çünkü, eğer devletin tek gerekçesi onun vatandaşlarının sübjektif arzularını karşılama kabiliyeti ise, bir piyasa mübadele sisteminin yokluğunda bunların neler olduklarını nasıl bilebiliriz? "Mahkûmların Açmazı"ndaki anahtar özellik, rasyonel kendi çıkarını düşünen bireylerin kamu malları uğruna kendi tercihlerinden vazgeçmek için her nedene sahip olduklarıdır. Devletin ekonomik teorisi şu hâlde bireysel tercihlerin kamu mallarına/iyilerine aktarılması için bir oy verme usulünü gerektirir. Mamafih, (bu konuda) tümüyle tatminkâr olan hiçbir sistem geliştirilmemiştir (bkz. aşağıda Onbirinci Bölüm). Oybirliğinden her ayrılma bazı seçmenlerin kendi tercihlerini diğerlerine dayatabilecekleri anlamına gelir, oysa oybirliği gerçekleştirilmesi hemen hemen imkânsız olan bir şarttır. Küçük azınlıklar bir kamu malının arzı hususunda işbirliğinde anlaşmak için çok yüksek bir fiyat isteyebilirler.

"Mahkûmların Açmazı'ndan hareket eden tezin, sübjektif tercihle ancak uzak bir bağlantısı olan kamu politikalarını haklı göstermek üzere kullanılabileceğinden korkan liberal iktisatçılar koordinasyonun devlet olmadan da gerçekleşebileceğini göstermek amacıyla çeşitli düşünceler geliştirmişlerdir (bkz. Sugden 1986). "Mahkûmların Açmazı"nın tekrarlanan oyunlarında ("süper oyun"), bireylerin öğrenme süreci sayesinde işbirliğinin faydalarını görecekleri konusunda artık fikir birliği vardır

(Axelrod, R. 1984). Az sayıda insanın söz konusu olması ve sosyal oyununun tekrarlanması durumunda bu gerçekleşmesi muhtemel bir durumdur (bu bölümdeki ilk örnekte o bir "tek atışlık" açmaz idi): Bu faktörler işbirliği yapmayan ve bedavacılık peşinde olan kişilerin cezalandırılacağı anlamına gelir.5 Bununla beraber, çok sayıda insanın söz konusu olduğu ve dolayısıyla kamu malının arzının her bir bireyin katılımına bağlı olmadığı durumda, kütle hâlinde (süreçten) ayrılma ihtimali yüksektir: Böylece o malın arzı yapılmayacak ve devlet de boşluğu doldurmak için -belki bir sosyal sözleşme gereği- müdahale etmek zorunda kalacaktır. Belirtmek gerekir ki, Mahkûmların Açmazı'na önerilmiş olan sofistike ve ustaca çözümlerde, bu kişilerin başarısı her bir kişinin kamu malının arzına yaptığı katkıya bağlıdır. İşbirliğinin akılcı olmaya bağlı olmasının nedeni budur. Büyük, anonim toplumlarda ise bu söz konusu değildir. Devletin ekonomik teorisinin zorluklarından birinin onun hukuk ile devlet arasındaki bir ayrıma dayanması olduğu daha önce belirtilmişti: Yani, bireyler genel kurallar çerçevesinde işlem yapabilir ve böylece bireysel tatminler yaratabilirler, oysa devlet (ancak) piyasanın başarısızlığı yüzünden üretilemeyen kamu mallarını sağlamaya yetkilidir. Ne var ki, bizatihi (sözleşme, haksız fiil, mülkiyet, suç vd. ile ilgili) genel kuralların uygulanmaları kadar yaratılmalarının da güçlü bir devleti gerektiren kamu malları (iyileri) olması ölçüsünde teorinin bireyciliği bundan zarar görür. Hobbes'u hukuk ile devletin özdeşliğini kabul etmeye götüren de bu düşüncedir. Ona göre, devlet olmasa sadece anlık sözleşmeler geçerli olabilirdi, çünkü kısa bir zaman dilimi için geçerli olan işlemler bile bir "güven" unsurunu -yani, anlaşmanın hükümlerine cebir tehdidi olmadan uyulacağına olan inancı- gerektirir. Ona göre, en küçük bir yerine getirmeme şüphesi sözleşmeyi geçersiz kılacağı için, ticarî toplumun yaşaması için her şeye gücü yeten bir egemen devlet zorunludur.

Mamafih, Hobbes'cu çözümün kaçınılmaz olduğu kesin değildir. Hepsi bir yana, Avrupa tarihinde hukuk modern devletin gelişmesinden
5 Açmaz'ın başarıyla üstesinden gelinmesi insanların diğerkâm olmalarına bağlı değildir. Kamu malları sorununun çözümü için gereken tek şey, bir toplum içinde yeterince "cesur misillemeciler"in -yani, kollektif faaliyette işbirliğine istekli ama bundan cayanlara karşı misilleme yapmaya hazır kişilerin- bulunmasıdır. "Oyunbozanlar"la (nasties) işbirliği yapmayacakları için, doğal ayıklamaya dayanan bir evrim süreci işbirliği yapanların başarılı olmasına pekâlâ yol açabilir (bkz. Sugden 1986, Altıncı ve Yedinci Bölümler). Fakat Sugden bile büyük sayıların söz konusu olması durumunda problemin üstesinden gelinemeyebileceğini kabul etmektedir.
Modern Siyaset Teorisi
önce ortaya çıkmıştır. Birçok örnekte, vaz edilmiş kanunların yaptığı, kendiliğinden bir şekilde gelişmiş olan kuralları ve uygulamaları kanunlaştırmaktan ibarettir. Esasen bunun gayet makûl bir teorik izahı da vardır. İnsanlar sözünü tutmanın yararlarını kavrayacaklardır ve her ne kadar saf kişisel çıkar bakış açısından bir kişinin anlaşmanın tek taraflı ihlalinden daha fazla kazançlı çıkacağı düşünebilirlerse de, bir projeler serisi söz konusu olduğunda bu taktiğin ters etkiler yaratacağı kesindir: İnsanlar sürekli olarak güvenilmezlikleri ortaya çıkan kişilerle iş yapmayacaklardır. Bu yolladır ki, zorunlu güven unsuru zamanla kurulacaktır. Bundan dolayı, evrim, ticaret hukuku gibi fenomenlerin devlet yardımı olmadan nasıl geliştiğini açıklamakta kullanılabilir (bkz. Trakman 1983). Bu elbette devletin zorunluluğunu nefyetmez. Geniş modern toplumların anonimliği anlaşmalardan cayanların tespit edilip cezalandırılması ihtimalini zayıflatır. Ne var ki, bu bir şekilde comon law\ın ortaya çıkışına ilişkin açıklamayı destekler ve her koordinasyon problemini çözmek için devletin zorunlu olduğuna ilişkin modern iddiayı da şüpheli hâle getirir. En azından hukuk ile devlet arasındaki kavramsal ayrımı muhafaza eder.
Devletin ekonomik teorisi son yıllarda vurgusunu kaydırmıştır. Bu teorinin ilk formülasyonunda hükümetin rolü piyasanın başarısızlığı durumunda kaynakların optimal tahsisini sağlamak idi. Devlet kamu mallarına olan talebi karşıladığı ölçüde "meşru" idi. Ne var ki, yukarıda gözden geçirilen nedenlerle, bu talep hiç bir zaman bilinemeyeceğinden, devlet faaliyetinin keyfî olması ihtimali yüksektir. Kamu Tercihi-Mülkiyet Haklarrpolitik iktisat okulu (bkz. Buchanan 1975; Cheung 1978; de Jasay 1985) bu argümanla ilgili olan en azından iki şeyi vurgulamaktadır. İlki, kamu görevlilerinin (sıradan piyasa işlemcileri kadar kişisel çıkar tarafından yönetilen) fayda-azamîleştiriciler olarak ele alınmaları gerektiğidir ki, bundan dolayı hükümet başarısızlığı da piyasa başarısızlığı kadar varittir, ikincisi, bu noktanın ışığında, eğer insanların mülkiyet hakları çerçevesinde mübadele yapmalarına imkân verilirse kamu malı problemlerinin üstesinden gelmenin buraya kadar düşünülenden daha fazla imkânı bulunabileceği ileri sürülmektedir.
Mübadeleden elde edilecek bütün kazançların gerçekleşmesine kadar tarafların işlem yapmaya devam etmelerine imkân verecek doğru bir hukukî-siyasî çerçevenin var olması hâlinde, hava kirliliği gibi dışsallıkları "içselleştirme"nin mümkün olduğu iddia edilmektedir. Bu demektir ki, duman bacaları sorunları mülkiyeti zarara uğrayan kişilerin tazminat almalarına ilişkin hukukî iddialarla çözülebilir. Bundan dolayı, eğer birey-
'•??.- Norman P. Barry
ler bilinen bir hukukî çerçeve içinde gönüllü müzakereler yapabilecek durumda olsalardı, vergilere ve optimal sonucu sağlamaya dönük devlet faaliyetine olan ihtiyaç ortadan kalkardı Devlet faaliyetiyle ilgili sıkıntı, hem onun kendisinin etkinsiz olması -çünkü, devlet görevlilerinin saik-leri özel bireylerinkilerle aynıdır- hem de -bireylerin mülkiyet hakları çerçevesinde mübadele yapma fırsatlarını kısıtlayıcı kanunlarla azaltmak suretiyle- mülkiyet haklarını "zayıflatma" ihtimalidir.
Devletin kirlilik kamu malı problemini çözmek üzere kullanılmasına yönelik başlıca itiraz, bu gibi "komuta-kontrol" yöntemlerinin insanların zorluktan kendi yöntemleriyle çıkma fırsatlarını azalttığıdır. Hemen hemen her sınai faaliyet bazı olumsuz etkiler meydana getirir, bu durumda gerçek sorun şudur: Aynı anda piyasanın kaynak tahsisinden doğan etkinliğin avantajlarını da ortadan

kaldırmaksızın zarar nasıl telafi edilebilir? Eğer mülkiyet hakları doğru şekilde tanımlanabilirse, potansiyel zarar-verenin zarar görmesi muhtemel kişinin haklarını satın alması (teorik olarak) mümkün olurdu. Elbette, zarar veren kişi üretken etkinliğe denk düşecek miktarı ödeyecektir. Aslında, bu alandaki öncülerden biri olan Ronald Coase (1960), işlem maliyetlerinin sıfır olması ve gelir etkilerinin bulunmaması -yani, farklı gelir seviyelerinin talep yapısını etkilememesi-durumunda, mülkiyet haklarının dağılımı ne olursa olsun kaynakların etkin bir tahsisinin mümkün olduğunu ileri sürmüştü.6 Böylece, dışsallıkların varlığı durumunda kişilerin pazarlık yoluyla ticaretten kazançlar elde etmelerine imkân veren şartlar altında birçok dışsallık devlet müdahalesi olmaksızın içselleştirilebilir. Mamafih, kirlilik uluslararası bir boyut kazandığında problemler çözülmeden kalır gibi görünmektedir.

Bu modelde devletin görevi mülkiyet haklarını belirlemekle sınırlı olurdu (gerçi, bu hakların bir çoğu kendiliğinden bir şekilde doğmuş olacak olmalarına rağmen, açıktır ki, sahiplik konusunda bazı şüpheler var olacaktır). Bu gibi tasarılar biraz hayalî görünebilir; ama hatırlamalıyız ki, en vahim kirlilik problemleri özel mülkiyet haklarına pek yer vermeyen ve sınai üretimden ve çevre korumasından yalnız başına devletin sorumlu olduğu sosyal sistemlerde (eski komünist rejimlerde) ortaya çıkmıştır (Berstram 1991). Problemler, temelde, hukukla devletin ta-

6 Coase, kamu malı problemlerine etkin çözümlerden söz etmekteydi, dağıtım sorunlarıyla ilgilenmiyordu.

mamen kaynaşmış olmasından ve devlet görevlilerinin çevreyi düşünmeleri için müşevviklerinin bulunmamasından kaynaklanmaktadır.

Bununla beraber, özellikle büyük sayıların söz konusu olduğu durumlarda işlem maliyetlerinin sıfır olması ihtimalinin çok zayıf olduğu doğrudur. Atmosferin kirlenmesinden etkilenen insanların fabrika sahiplerine karşı uygun biçimde birlikte harekete geçmeleri çok zordur. Bundan başka, denebilir ki, mülkiyet haklarının dağılımı bir iktisadî sürecin sonucu üzerinde, azınlıkların zenginliğinin (ve belki sosyal gücünün de), ancak siyasî faaliyet yoluyla giderilebilir olan dışsallıkları başkalarına yüklemeye devam etmelerine imkân verecek şekilde bir etkiye sahiptir. (Oysa) Kamu Tercihi-Mülkiyet Hakları Okulu'nun bazı mensupları mülkiyet haklarının hâlihazırdaki dağılımını dokunulmaz görür gibidirler (Furniss 1978: 402-3).

Problemlerin bir kısmı devletin ekonomik teorisi çerçevesindeki kolay çözümlere duyarlı değildirler. Eleştiricilerine göre bunun nedeni, devlete, münhasıran yurttaşların sübjektif (ve geçici) isteklerini tatmin etmesine bakarak meşruluk atfedilmesinin yanıltıcı olmasıdır. Bu belki de iktisatçının meşruluğun "hesabı"nı yapmak suretiyle "kişi"yi sosyal ve kurumsal çevresinden soyutlamasının tipik bir örneğidir. Ne var ki, rakip anlayışlar açısından, kamusal ve özel rolleri bakımından parçalanmış, soyut birey düşüncesi anlamsızdır: Kişileri ancak muayyen, objektif sosyal ve siyasal düzenlerin (soyut tercihten bağımsız olarak var olan siyasî "hayat biçim-leri"nin) üyeleri olarak anlayabiliriz.

4. Devletin Organik Teorisi

Devletin organik teorisi meşruluğu bireysel tercih yerine otoriteyle tesis etmeye çalışır. Buradaki temel argüman, otorite fikrinin bütünüyle topluma has tarihi tecrübeyle ve kuralların geleneksel yapılarıyla temellendirilmesi ve bunların bireysellik kavramından önce gelmesi gerektiğidir (Barry, N. 1991). Burada evrensel geçerlilik iddiasına sahip bir meşruluk kıstası özel olarak reddedilmektedir; böyle bir geçerlilik iddiasının faydasını azamîleştirici insana mı yoksa tabiî haklara sahip insana mı dayandığının önemi yoktur. Devletin, bireylerin kendisine belirli şeyleri yapmak üzere otorite vermeleriyle oluşmuş olan ve özel istekleri kamu mallarına dönüştürme kanalı niteliğinde bir varlık olmadığı, onun otoritesinin görevlilerinin fiillerinden önce var olduğu söylenmektedir. Bunun apaçık bir delaleti, kamu iyiliği problemine bir çözüm olarak sık sık tav-

siye edilen sosyal sözleşmenin meşruluğun temeli olamayacağıdır; çünkü bu teori otoriteyi ahlâkî bir boşluktan türetmeye kalkışır. Organik teoriler, büyük ölçüde, devam edegelen bir siyasî düzenin (veya herhangi bir kamusal kurumun) ancak, bireysel istek ve niyetleri tanımlamaya kolaylıkla dönüştürülmesi mümkün olmayan kavramlarla tanımlanabileceği aşikâr gerçeğinden yararlanırlar. Şu hâlde, bir sosyal kurumun meşruluğunun, onun bilinçli olarak seçilmiş veya kastedilmiş (olmasından kaynaklandığını) farz etmek bireyci rasyonalizmin özel bir biçimidir. Siyasî kurumların niteliği, onların esas itibariyle kamusal olmaları ve geçerliliklerinin sübjektif tercihin bir fonksiyonu olmamasıdır, Eğer devletin meşruluğunu belirleyen şartlar ne seçilmiş ne de kastedilmiş iseler, o zaman onlar nasıl anlaşılabilirler? Roger Scruton'un siyasî teorisinde, insanların yükümlülükleri insanlık durumuna ilişkin sözde evrensel özellikler yerine muayyen vakıalarla tanımlanır. Bireyler kendi tarihlerinden tecrit edilemezler ve onlar sırf mücerret tercih-yapıcılar olarak görülemezler. Scruton şöyle yazıyor:

Onların kendi varlıkları sevgi ve minnettarlık borcu altındadır ve bu borca "olması gereken"in gücünü tanımaya başlamakla karşılık vermiş olurlar. Bu, liberal teorinin soyut evrensel "olması gereken"i değildir... fakat aile bağlarının somut, şimdi var olan "olması gereken"idir. Geçici ve tarihle kayıtlı yerel bağları tanıyan, sadakatin "olması gerekenedir. (Scruton 1980: 201-2)

Bu düşüncelerin kaynakları, şüphesiz, Hegel'in "ahlâkî devlet" fikridir. Buna göre, devlet geçici heveslerin ve arzuların sübjektif benini somutlaşmış yükümlülüklere tâbi objektif benle birleştiren bir siyasî organizasyon biçimidir. Organizasyonun bu biçimine boyun eğmek özgürlüğü azaltmaz, çünkü liberal teorinin özgürlüğü bir yanılsamadır; ancak anlık, gelip-geçici arzuların tatminiyle gerçekleşen bir özgürlük anlayışıdır. Kamu malları problemine neden olmuş olan da bu gelip geçici arzulardır. Esasen, sözleşmelerin geçerli olabilmesi için, önce söz verme diye bir fikrin toplumda geçerlilik kazanmış olması gerekir.

Buradaki siyasî otorite görüşünün özü bakımından zorunlu olarak muhafazakâr olmadığını kaydetmek gerekiyor. Aslında, bu görüş klâsik liberal bir düzenin özellikleriyle (özel mülkiyet, piyasa mübadelesi, hukukun üstünlüğü vd.) kolaylıkla tutarlı hâle getirilebilir; ama bu olguların ahlâkî değeri mutlak geçerliliği olan bireyci iddialara ilişkin bir anlayıştan çok, devam eden bir otorite geleneğinin bir fonksiyonudur. Keza sol ka-

nat düşünürlerin bundan farklı olmayan bireycilik karşıtı teorik görüşlerden yana oldukları da gerçektir. Onlar, ticarî ahlâkın sosyal hayata nüfuz etmesinin düzen için zorunlu olan komünal (toplumcu/cemaatçi) yükümlülükleri baltaladığını ileri sürerler. Bu, aslında, "soyut" bireyin sadece kavranabilir bir şey olmadığı değil, fakat aynı zamanda toplumu temelden tahrip edici olduğu anlamına da gelir.

Bu görüşlerin hepsinde, siyaset felsefesinin hayat biçimlerinin araştırılmasıyla ve kuralların anlumlanyh^ onları tamamlayan kurumlar ve uygulamalarla ilgilenmesi gerekir ki, politika bunların sadece bir yanıdır. Böyle bir araştırmanın bir anlamı da şu olurdu: (Liberal teoriye ait) hukuk ile devlet arasındaki ayrım hatalıdır, çünkü -iddiaya göre- bütün siyasî ve sosyal hayat zorunlu olarak kamusal olduğu hâlde liberal görüş benliği özel ve kamusal kapasiteler olarak parçalamaktadır. Daha basit olarak ifade edersek, bu, bir kamusal yetkilendirmeden ve özellikle de kamusal icradan bağımsız olarak bir özel kurallar manzumesinin hiçbir zaman var olamayacağı anlamına gelir. Bunun için, common law bugün bizim devlet olarak düşündüğümüz şeyden önce varmış gibi görünebilirse de, bunun yegane nedeni bizim devleti modernist (yani, liberal) anlayışla sırf bir kurum (agency) olarak düşünme eğiliminde olmamızdır.

Organik teoriden, zorunlu olarak, siyasete eleştirici bir tutumun dışlandığı sonucu çıkmaz. Bir hayat biçiminde mündemiç anlamların keşfinin kendisi siyasî faaliyetin değerlendirilmesine ilişkin ilkeler ve değerler ortaya çıkaracaktır. Bu tür değerlendirmenin bildik bir örneği, luissez-fnire ekonomisinin siyasî hayatın süregelen biçimine dayatılmasının pekâlâ kınanmayı hak ettiği şeklindedir. Eğer, meselâ, piyasada ayakta kalamamaları yüzünden bazı toplum

kesimlerini siyasî hayattan dışlamak suretiyle, bir topluluk duygusunu teşvik etmeyi ihmal etseydi, bu böyle olurdu. Para ağıyla ilgili olanlardan başka her bağı reddeden bir serbest piyasa toplumu, sadece, -devletin üstesinden gelmek için var olduğu- bu yabancılaşmayı yeniden üretirdi. Reddedilen, devletin otoritesinin soyut ilkelerle sınırlanmasıdır. (Oysa) biz muayyen, objektif bir siyasî düzenin (ve onun tarihinin) dışında duramaz ve onu kendi dışındaki değerlerle değerlendiremeyiz.

Siyasî düzenin bu anlatımı her ne kadar ikna edici olursa olsun, bunun iktisat teorisinden kaynaklanan can alıcı derecede önemli bir eleştiriye dayanması zordur. Bu eleştiri şudur: Organik teori, "yönetme"nin çeşitli yönlerini hukukî ve siyasî olarak ayrıştırmayı reddetmek suretiyle, devlet. görevlilerinin eylemlerini eleştirel olarak incelemekten kendini mahrum

etmektedir. Çünkü, devleti objektif bir kurallar sistemiyle tanımlamak anlamlı olabilir; ama şu da bir gerçektir ki, onu çekip çeviren bireylerdir ve onların davranışları da liberal-bireyci siyasî iktisadın faydayı-azamîleştirme teorisiyle tahlil edilebilir (ve aslında tahmin edilebilir). Devlet görevlilerinin aldıkları kararlar, onları önceden var olan kurallar yetkilendirmiş olsa da, yine de sübjektif kararlardır. Devletler hareket edemezler. Elbette, organik teori taraftarları hayatın siyasî bir biçiminde mündemiç olan amaçları yeniden üretmemeleri hâlinde hükümetlerin eleştirilebileceklerini iddia ederler, ama eğer bireylerin sübjektif tercihleri değilseler bu amaçlar nelerdir? Devlet ile hukuk arasında hiçbir gerçek ayrım yapılmadığı için, organik teoride devlet faaliyeti üstünde hiçbir teorik sınır olamaz. Bunun için, bu teori en nihayetinde, devletin faaliyetlerinin meşruluğunun normatif bir teorisinden ziyade, onun ne olduğunun bir anlatımına dönüşür. Sırf devletin faaliyetleri "haklı" (doğru) olduğu veya bunlar objektif bir otoriteden doğdukları için, onların eleştiriden muaf oldukları veya otorite yapısının kendisinin rasyonalitenin yegane odağı olduğu sonucuna varamayız.

Esasen, bütün Batılı demokrasilerde en azından 20. yüzyılın başından itibaren devletin hacminde gerçekleşen görünüşe göre değiştirilemez büyüme ancak ekonomik teori aracılığıyla tatminkâr olarak açıklanabilir. Nereye kadar gidebileceği konusunda bir tartışma var olmakla beraber, bugün devlet kesinlikle sahici kamu mallarının arzıyla sınırlı değildir, fakat o şimdi teknik olarak özel mallar - yani, rekabet edilemezlik ve dışlanamazlık özelliklerine sahip olmadıkları için piyasa tarafından üretilebilecek olan mallar- üretmektedir. Modern devlet, içinde rakip grupların kendi grup yararlarını, kendilerinin de paylaştıkları (sınırlı) kamu yararı pahasına gerçekleştirmek için devlet mekanizmasını kullandıkları bir savaş alanı olarak tanımlanmıştır. Başka bir ifadeyle, Mahkûmların Açmazı piyasada olduğu kadar devlette de gerçekleşmektedir. Modern siyaset, topluma ilişkin iyi tasavvurunun kollektif çabadan grup bencilliğine kaydığı, Hobbes'cu bir "herkesin herkese karşı savaşı" olarak tasvir edilmiştir; şu var ki, bireylerin olmaktan çok grupların savaşıdır bu.

5. Anarşizm

Daha önce ileri sürüldüğü gibi, felsefî veya ahlâkî anarşizmin ortaya attığı soru şudur: Başka kişilerin bütünlüğünü tanıyan bir ahlâkî sistemin gereklerine uymaya hazır olan bir kişinin, sırf bu nedenle, devlet otoritesine itaat etmesi niçin gerekli olsun? Bu, iktidar tekeline sahip merkezî

bir kurumun varlığı lehindeki saf sağduyu gerekçelerine başvurmadan cevaplandırılması zor bir sorudur. Mamafih, sosyal bilimler ve siyaset felsefesinin geniş geleneği içinde (bkz. Miller 1984) devletsiz bir toplumun sadece felsefî olarak haklılaştırılabilir olmayıp, aynı zamanda yaşayabilir olduğunu da göstermeğe çalışan anarşist teoriler var olmuştur. Anarşizm, siyasî yelpazenin hem sol hem de sağ kanadından kaynaklanır. Bununla beraber, aşırı, bireyci laissez faire iktisat felsefelerinin devletsiz bir toplumun gerekleriyle kollektivist felsefelerden mantıken daha tutarlı olacağı beklenebilir. Bireyci ve kollektivist teoriler arasındaki gerçek farklılık şuradadır: Özel mülkiyetin ve parasal mübadelenin olmadığı devletsiz bir toplum eğer gerçekleştirilebilir bir şeyse, kollektivist felsefe insan tabiatının değişmesine çok fazla bağlı

olurdu. (Oysa) bireyciler, belki de makûl olmayan bir şekilde, kendi tavsiyelerinin böyle bir dönüşümü gerektirmediğini iddia ederler.
Marksist teori nihayetinde anarşist olabilir ama, uygulamada komünist devletler totaliteryen olmuşlardır. Bu teorinin gerektirdiği insan tabiatındaki dönüşüm hiç bir zaman gerçekleşmemiş ve komünist devletler tarihteki en baskıcı devletler arasında yer almışlardır. Marksist tahlil devleti sınıf çatışması bağlamına yerleştirir: Devlet hâkim sınıfın iktisadî çıkarlarını korumak için vardır ve dolayısıyla objektif, tarafsız bir kurum olamaz. O, hukuk, ahlâk ve dinle birlikte toplumun üst yapısının parçasıdır ve toplum devrimci değişimler yoluyla ilerledikçe onun biçimi de değişir. En sonunda mülkiyetin, paranın ve iş bölümünün kalkmasıyla birlikte devlet de "ortadan kaybolacak" ve onun cebrî işlevlerine ihtiyaç kalmayacaktır. Devletle hukuk arasında kavramsal bir ayrım yoktur, çünkü sınıf ilişkileri bir kere aşılınca doğacak olan yeni "birey" (şelf) cebrî hukuku değil fakat sadece rutin idareyi gerektirecektir.
Ne var ki, Marksizm'de (Marx'ın Louis Napokon'un Onsekizinci Bru-mairei''nde tanımlanan) başka bir devlet teorisi vardır ki, bu daha akla yatkındır ve devleti sınıf ilişkileriyle değil de, belirli toplumlardaki fonksiyonel bir zorunluluk olarak tanımlar (Marx 1971). Devlet çatışan gruplar arasında düzeni idame ettirmek için gereklidir. Fakat Marx'ın ve daha sonraki Marksistlerin işaret ettikleri gibi, devletin kendisinin iktisadî olarak veya "mülkiyet"le tanımlanamayan bağımsız bir sınıf olma yönünde bir eğilimi vardır; o, başkalarının üretken faaliyetlerinden nemalanarak yaşar. Bu görüşle laissez-faire siyasal iktisadı arasında bir benzerlik vardır. Bu noktayı ve komünist toplumların tamamen cebrî devlet marifetiyle işledikleri (onların yöneticileri Marx'ın daha sonraki

devlet açıklamasında tanımladığı sömürücü tarzda davranırlar) gerçeğini göz önüne aldığımızda, kollektivizm altında cebrî devletin yok olacağına ilişkin ilk görüşten geriye ne kaldığını görmek zordur.
Bireyci anarşi teorileri sıkça laissez-faire kapitalizmi (anarko-kapitalizm) ile özdeşleştirilmiş olmakla beraber, bunlar arasındaki bağlantı mantıkî bir bağlantı değildir (Barry, N.P. 1986: Dokuzuncu Bölüm). Tersine, kapitalist ilişkiler tekelci devletin geri çekilmesinden türeyebilirler, ama bunun için herhangi bir zorunluluk yoktur ve esasen eğer mülkiyet kuralları toplumcu olsaydı, bu pekâlâ meşru olurdu. Bireyci anarşist (Rothbard 1970) devleti etkinlik (özel piyasanın kamu hizmetlerini fiyata göre etkin olarak sağlayacağı iddia edilmektedir) ve ahlâkîlik (devlet sıradan bireylere müsaade edilmeyen şeyleri yapma yetkisine sahip olduğunu iddia eder) gerekçeleriyle reddeder. Siyasî ilişkilerin özünde eşitsiz olmasının kaynağı budur.
Bu tezlerin felsefî olarak en ilginç olanlarından birini Robert Nozick'in Anarşi, Devlet ve Ütopya adlı kitabında (1974) ortaya atmıştır. Çünkü, bu kitabın büyük bir kısmı anarşinin (onun bireyci, mülkiyet haklarına dayalı türünün) çürütülmesinden oluşmakla beraber, Nozick, asgarî ölçüde bir devletin varlığının anarşistin temel önermesiyle tutarlı olduğunu da göstermeye çalışmıştır: Hiçbir siyasî otorite özel bireylerin sahip olduğundan daha fazla haklara sahip olamaz. Mamafih, bu bir ölçüde fazla iddialı bir girişimdir.7 Nozick, içinde her bir bireyin temel haklara sahip olduğu Locke'çu bir tabiat hâlinden bir tür "Görünmez El" yardımıyla bir devletin doğuşunu tasavvur etmenin mümkün olduğunu iddia etmektedir. Bir "Görünmez El", piyasa ekonomisinde kaynakların etkin tahsisi gibi, herhangi bir bireyin özel niyeti bu olmasa da, toplumda bireyler için yararlı sonuçlar üreten bir süreçtir (Nozick 1974: 18-22; Ullman-Margalit 1979; Barry, N.P. 1988a). Nozick'in tasarımında, cebir gücü tekeline sahip olan devlet tabiat hâlinden aşama aşama doğar. İlk önce birkaç şirket koruma hizmeti sunmakta yarışır, fakat hizmetin niteliğinden dolayı -bir tür doğal tekel- koruma şirketlerinden biri hâkim duruma geçecektir. Hakim koruma şirketi başka koruma şirketlerini kendi alanında faaliyet yap-
7 Nozick, daha sonraki bir eserinde (1989) Atmr§i, Devlet ve Ütopycfnm tavizsiz bireyciliğinden önemli ölçüde ayrılmıştır.

maktan alıkoyunca ultraminimal devlet ortaya çıkar. Mamafih, ultraminimal devlet koruma hizmetini bu aşamada sadece bedelini ödeyenlere sağlar, hizmeti onun bedelini ödemeyecek olanlara da sağladığı anda o minimal devlet hâline dönüşür (Nozick 1974: 26-8). Bu sürecin herhangi bir kişinin hakları ihlâl edilmeden gerçekleşeceği ileri sürülmektedir. Minimal devlet "riskli" faaliyetleri (yani, rakip koruma şirketlerinin faaliyetlerini) yasaklaması bakımından meşrudur; çünkü o riskli faaliyetlere girişecek olanların durumunu, korumayı sıfır fiyattan sağlamak suretiyle, telafi eder (Nozick 1974: Dördüncü Bölüm).
Nozick'in düşüncesinin bu yönüne yöneltilen başlıca eleştiri minimal devletin hiç kimsenin haklarını ihlal etmeyen bir "Görünmez El'in ürünü olduğunu kabul etmeyen özgürlükçülerden (anarko-kapitalistlerden) gelmiştir (bkz. Barry, N.P. 1986: Sekizinci Bölüm). Minimal devlet, iradesini ancak bireylere zorla dayatmak suretiyle vücut bulabilir. Nozick'in tasarımındaki esaslı özellik devletin sahip olduğu cebir tekeli olduğu için, anarko-kapitalistler asgarî büyüklükteki devletten azamî büyüklükteki (maksimal) devlete geçişin bir sınırı bulunmadığını iddia ederler. Doğrudur: Nozick'in devletinde sınırlı devlet, kuvvetler ayrılığı vb. geleneksel araçlardan hiçbir şey yoktur ve kendisi her ne kadar devletin "koruma"nın ötesine geçmesinin gayrımeşru olacağını iddia ediyorsa da, anarko-kapitalistler onun sisteminin bu sonucu önleyemeyeceğini iddia ederler (Rothbard 1977). Aslında, bu, Nozick'in kendi teorisinin mantığından pekâlâ çıkarılabilir. Çünkü, bireyler "bağımsız" kalmak (Hâkim Koruma Şîrketi'nin üyeleri olmamak) yönünde rasyonel bir müşevvike sahip olur ve koruma hizmetini bedelini ödemeden elde ederlerdi. Bu durumda şirket ya çözülür ya da faaliyetlerini finanse etmek için cebre -yani vergilendirmeye- başvurmak zorunda kalırdı.
Devletsiz toplumun özgürlükçülerce tanımı (bkz. Rothbard 1973; Friedman, D. 1973; Bary, N.P. 1986: eh. 9) siyasî gerçeklikten uzak olabilir, ama o devlet hakkındaki anlayışımıza tuttuğu ışık bakımından ilginçtir. Devletsiz bir toplumda kişi haklarının ve mülkiyet haklarının ihlâl edilmezliği temel öncülüne dayanan bir hukuk kodu var olurdu. Firmalar piyasada korumayı sağlardı, ve -iddia edilir ki- başka her piyasada olduğu gibi, rekabet riski azaltırdı. Gerçekte, anarko-kapitalistler, bireyin tekelci devletin insafına terk edilmesi hâlinde risklerin ciddî olarak artacağını ileri sürerler. Devletsiz toplumun en önemli özelliği onun tamamen bireyci olmasıdır; kollektif (devletçe sağlanan) mallar veya hizmetler diye bir şey yoktur.
,
Norman P. Barry
Bu kabil teoriler, zekice oldukları itiraf edilmiş olsa da, gerek devletin iktisatta ve refahta daha aktif olarak rol almasını isteyen sosyalistlerce gerekse devletin organik felsefesini benimseyen muhafazakârlarca beyhude spekülasyonlar sayılıp reddedilirlerdi (Scruton 1981). Bu ikinciler, anarko-kapitalizmin, bireyci toplumun parçalanmış benini hareket noktası olarak alan siyasal felsefenin mantıkî (ve tuhaf) sonucu olduğu kanaatindedirler: Yegane siyasî sadakatlerin sözleşmeler ve anlaşmalarla belirlenmiş bağlardan ibaret olduğu, tabiî toplumdan tecerrüt etmiş bir ben. Bu, denmektedir, üzerine istikrarlı bir sosyal düzen bina edilemeyecek kadar kırılgan bir düşüncedir.
6. Devlet Hakkındaki Çağdaş Tartışma
Hâlihazırdaki siyasî tartışmada devletin rolü hakkında merakı mucip bir tezat vardır. İnsanlar bir yandan devletin 20. yüzyılda hacim olarak muazzam büyümesinden açıkça rahatsızdırlar, ama öbür yandan onun alanını daraltacak radikal tedbirleri tavsiye etmek konusunda da isteksizdirler. Siyasî liberaller, tabiatıyla, devletin kapsamının genişlemesinin sivil özgürlükler için potansiyel bir tehdit oluşturmasıyla ilgilidirler, ama tarihsel olarak kişisel özgürlüğe en büyük tehdidin devletten gelmiş olduğunu nadiren kabul ederler. Onlar devlete refah rolü yüklemekte de çok isteklidirler. Keza, feministler de (Mackinnon 1989) devletin erkek iktidarının ana kaynağı olduğuna ve kadınları ciddî siyasî rolden mahrum bıraktığına işaret etmeğe teşnediler, ama genellikle -devlet karşıtı bir kurum olarak tarihi işlevine rağmen- piyasaya düşmandırlar.8 Her iki grup eleştirici de, devletin bir şekilde ahlâkîleşmiş olsaydı kabul edilebilir olacağı yanılgısı içindedirler ve doğru ellerde olması hâlinde onun baskıcı özelliklerinin kabul edilebilir olacağından emindirler. Devlet egemenliğinin hukukî sınırlarını çizmeyi ve onun baskıcı özelliklerini kültür ve dille ilgili

"romantik" ideallerle uyumlu hâle getirmeyi isteyen milliyetçilik de bireyci ve kollektivizm karşıtı değerleri teşvik etmek hususunda hiçbir arzu beslemez. En azından kamu tercihi (okulu), insan davranışının aşağı-yukarı evrensel özellikleri üstündeki vurgusuyla, keskin bir tutarlılığı savunur:
8 Serbest piyasa feministleri devlete onun erkeklerin egemenliğinde olduğu için değil, fakat kadınların ilerlemesini rekabetçi şartları azaltmak yoluyla engelleyen düzenlemeler yaptığı için karşı çıkmaktadırlar.

Kamu mallarının temini için devlete ihtiyaç olmakla beraber, onun yağmacı ve rant güden faaliyeti bireysel özgürlük için her zaman bir tehdittir.
Devletin rolü hakkındaki argüman, çok defa, piyasa ile devlet veya kollektivizm ile bireycilik şeklinde ortaya konan yanıltıcı bir dikotomiyle maluldür. Gerçekte ise, bu çelişik değer pozisyonları arasında çok sayıda ara kurumlar vardır. Kiliseler, gönüllü teşekküller ve hatta mahallî idareler bizim şimdi sivil toplum dediğimiz yapıyı oluşturur ve bütün bunlar serazad (free-floating), potansiyel olarak yabancılaşmış anonim birey ile yeknesak ve cebrî devlet arasında yer alırlar. Komünist devletin dehşetli miraslarından biri onun sivil toplumu tahrip etmiş olması ve devleti (Marksist teoriye rağmen) toplumsal hayatta her şeye hâkim, hegemonyacı bir konuma yükseltmesi idi.
.
Bu noktadadır ki, toplumculuktan bazı önemli katkılar beklenebilirdi; çünkü o, prensip olarak, ara kurumlara, bireylerin piyasadan veya devletten göremeyecekleri dayanışmayı sağlayacakları gözüyle bakar. Ne var ki, toplumcular piyasa-devlet karşıtlığını öylesine saplantı hâline getirmiş ve serbest mübadele sisteminin "insanlıktan uzaklaştıran" (dehumani-sing) rolünü o kadar kafalarına takmışlardır ki, bu tali sosyal kurumların piyasayla tamamen aynı kaynaktan - hukuk devleti çerçevesinde özgürlükten- doğdukları gerçeğini gözden kaçırmaktadırlar. Göreceğimiz gibi, bugün otomatik olarak devletin tasarrufunda olan refah düzenlemelerinin birçoğu, başlangıçta sivil toplum kurumlarının sorumluluğundaydı; sivil toplumun üyeleri mahallî meseleler hakkında bilgi sahibi olduklarından, refah, eğitim ve sağlıkla ilgili tipik problemleri hâlledebilir konumdaydılar. Charles Taylor (1992) azınlık grupların tanınma taleplerini öne çıkarmış, buna karşılık refahın temininde piyasayı -aslında bütün devlet-dışı kurumları- mahkûm etmiştir. Taylor kültürel grupların tekelci devletten "çıkma" hakkına sahip olmaları ihtimalini göz önünde bulundurmamaktadır. (Çünkü) bu piyasadaki tercihi çok hatırlatırdı. Aslında, toplum toplumcular tarafından belirli faaliyetlere piyasanın "bulaşması"nı önleyecek şekilde "devletleştirilmiş"tir (Grasso 1998: 20-2). Siyasî meselelerin kamusal tartışmasının yüzeysel cazibesi (bkz aşağıda. Onbirinci Bölüm), ister piyasada isterse mahallî toplumda olsun, tercihi engellemiş görünüyor.

DÖRDÜNCÜ BOLUM
OTORİTE VE İKTİDAR

1. Otorite, İktidar ve Cebir
Otorite ve iktidarın incelenmesinde büyük bir zorluk, bunların farklı olguları ifade eder görünmelerine rağmen, çok kere birbirlerinin yerine kullanılabilmeleri ve dolayısıyla aralarındaki farkların göz ardı edilmesidir. Normal olarak insanlar otorite ilişkilerini "meşruluk" ve "haklılık'la; iktidar ilişkilerini ise, -bir kişi veya grubun başkalarının eylemlerini belirlemesini mümkün kılan- nedensel faktörlerle tanımlamak isterler. Ne var ki, polisin veya hükümetin "iktidarı"ndan (gücünden) söz etmemizin daha uygun olacağı durumlarda da bunların otoritesinden söz ederiz. Sosyal bilimcilerin "toplumdaki güç (veya iktidar) yapıları"nı araştırdıkları zaman uğraştıkları şey bu nedensel anlamdaki iktidarı belirlemeye çalışmaktır, yoksa meselâ mafyanın kullandığı türden gücü değil. Günlük dilin bu serbestliği iktidarın sıkça otoriteyle özdeşleştirilmesine yol açmıştır, öyle ki bunların ikisi de nedensel etki (nüfuz) türleri olarak ortaya çıkmakta ve -oldukça farklı biçimde işleseler de- rasyonalite ve özgürlüğe bir tehdit olarak görünmektedirler.

Sadece analitik kesinlik için değil, fakat sosyal bilimde farklı açıklayıcı kavramların değerini takdir etmek için de bu kavramsal ayrımı akılda tutmak yine de önemlidir. Otorite ile iktidar arasındaki ayrımı aydınlatmak için ilkinin felsefî, buna karşılık ikincisinin sosyolojik bir kavram olduğunu düşünmek yararlı olabilir. Otorite sahibi bir kişi hakkında sorular sormak, özünde, bu kişinin emir vermek veya kurallar çerçevesinde bildirimlerde bulunmak yahut kararlar almak hakkına ilişkin normatif bir soru sormaktır. Bununla beraber, muayyen kurallara dayan(dırıl)mayan otorite örneklerinden söz etmek de mümkün olabilir. Otoriteyi tanımlamakta kullanılan dilin tamamen gereklilik-belirtici (prescriptive) olduğuna dikkat ediniz. J. R. Lucas'ın (1996: 16) söylediği gibi, "eğer bir kişinin 'x olsun' demesinden x'in olması gerektiği sonucu çıkıyorsa, o kişi otoriteye sahiptir." Otoritenin etkili olması ve otoriteye dayanan kanunlara itaat edilmesi için belirli sosyolojik şartların var olması gerektiği doğrudur, ama bir otorite iddiasının geçerliliği etkinlik kriterlerini değil, meşruluğun belirli kriterlerini karşılamasına bağlıdır. Bir kişinin otoriteye sahip olup olmadığı onun kendi isteğini yürütebilmesindeki gözlenebilir başarısıyla geçerlilik kazanamaz. Fakat, otoritenin her zaman felsefî anlamda kullanılmadığını ve -onu iktidardan sırf derece bakımından ayıra-

cak şekilde- bazı teorisyenlerin meşruluğu daha fazla sosyolojik bir anlamda ele aldıklarını da göreceğiz.

Bununla beraber, toplumdaki iktidar hakkındaki sorular görünüşe göre daha kesin olarak sosyolojik sorunlardır ki, bunlar gözlemle şüphesiz çok yakından ilgilidirler. İktidar ilişkisinden söz etmek, zımnen, var sayılan bir nedensel açıklamadan hareketle gelecekteki davranış hakkında bir öngörüde bulunmaktır. Bundan dolayı, iktidar hakkındaki bir ifadenin geçerliliği kurallar sorunuyla değil, fakat toplumsal karar vermede hangi kişi veya grubun baskın olacağını öngörmeye çalışan nedensel teorinin uygunluğuyla ilgilidir. Siyasî karar almaya ilişkin empirik araştırmalar yapan sosyal bilimcilerin amacı, toplumda iktidarı kimin elinde tuttuğunu bulmaktır. Empirik araştırmalarda kullanılan ibareler - iktidar hakkındaki doğru teorinin ne olduğu konusunda araştırmacılar arasında pek mutabakat olmasa bile- iktidarın bu ayırt edici özelliğinin gücünü gündeme getirir. Sosyologlar herhangi bir siyasî toplumda bir "iktidar eliti"nden söz ettiklerinde, onlar -en azından zımnen- muayyen bir sorunlar alanında - gözlenebilir, empirik özellikleriyle teşhis edilebilir- belirli bir grubun hâkim olduğunu anlatmak istiyorlardır. Bu grubun kararlarının haklı veya "otoriteye dayalı" olup olmadığı sorununun grubun kendi iradesini yürütebilir olup olmadığı sorunuyla ilgisi yoktur.

İktidarı saf sosyolojik bir kavram olarak ele almakla ilgili sorun, kullananları arasında onun neye işaret ettiği konusunda hiçbir gerçek anlaşmanın var olmamasıdır. Esasen, birçok yazar (örneğin, Connolly 1983; Lukes 1974) iktidarın, zorunlu olarak, "özü bakımından tartışmalı" bir kavram olduğunu ileri sürmektedir. Eğer iktidara ilişkin tatminkâr öngö-rücü teoriler olacaksa, bunların kavramın tartışmasız bir yorumuna dayanmaları gerekecektir; ne var ki, empirik siyasal bilimde eksik olan da budur. Metodolojik nominalizmin yapılarına tamamen uygun olduğu fizikî bilimlerle karşılaştırıldığında, sosyal bilimler tanımlar üzerindeki anlaşmazlıklarla malûl görünmektedirler. Bu nedenle olgular hakkındaki empirik araştırmaların sonuçları, neyin ölçülmesi gerektiği konusunda aynı fikirde olmayanları kaçınılmaz olarak ikna etmeyecektir. İktidar eliti teorilerinin çürütülmesi görünüşe göre imkânsızdır. Bunun için, eğer belirli bir seçkinler grubunun başarısının kanıtları kolayca elde edilebilecek durumda değilse, o zaman genellikle, iktidarın yine de kullanıldığı, ama bunun alışıldık empirik gözleme elverişli olmayan bir biçimde gerçekleştiği ileri sürülür. Karar alınmaması durumlarında da iktidarın mevcut olduğu iddiasının nedeni budur.

İktidar kavramını nedensellik ve öngörmeye (prediction) atıfla ayırt etmek ve bununla otorite kelimesinin normatif kullanımı arasında karşıtlık kurmak iktidar kullanımının meşru olabileceğini inkâr etmek değildir. Alelade vatandaşın polisin otoritesine mukabele etme ihtimali vardır, ama suçlu bir kişi sadece polisin gücüyle (iktidarıyla) kısıtlanabilir. Başbakanın, Kabine'nin veya Parlâmento'nun "iktidarından (yetkisinden) söz ettiğimiz zaman, bunların

işlemlerinin bireylerin özel tercihlerini çok katı bir biçimde sınırladıkları anlamında, bu iktidarın çok büyük olduğunu söyleyebiliriz, ama bu iktidar -nedensel olmakla beraber- bir banka soyguncusunun iktidarından farklı olarak elbette meşru bir iktidardır. Fakat devlet görevlisiyle banka soyguncusunun, ellerinde cebir gücü bulunduğu için insanları istedikleri yönde hareket ettirmeye muktedir oldukları doğrudur. Bundan dolayıdır ki, iktidar ile otorite arasıdaki farklılıklara rağmen, iki kavram da bildik bazı toplumsal ve siyasal durumlarda aynı zemini işgal eder görünmektedir. Aşağıda göreceğimiz gibi, otoriter bir devlet, içinde bireylerin hür tercihlerinin otoritelerin emirleriyle -bireyi neredeyse tamamen nedensel olarak etkileyen emirlerle- katı biçimde sınırlandıkları bir devlettir.

Bununla beraber, iktidar kelimesinin kullanımında bazan menfi-kötü-leyici (pejorative) imalar da olabilir. Bu anlamda iktidar politikada cari olan şey olarak sunulur ve siyasî araştırmalarda dikkatin iktidar ilişkileri üstünde odaklanmasının doğru bir "gerçekçi" yaklaşıma işaret ettiği düşünülür, iktidarın politikayla ilişkisinin paranın ekonomiyle ilişkisiyle aynı olduğu düşüncesinin yüzeysel bir çekiciliği vardır, ama bu (iktidarın incelenmesinde) hiç de işe yaramaz. İktidardan farklı olarak, para kesinlikle ölçülebilir bir şeydir. Esasen, paranın anlamı ve onun mübadelede kullanılması işlem yapanlar arasındaki anlaşmanın bir ürünüdür, oysa iktidar hakkında böyle bir mutabakatın çok az kanıtı vardır. Ayrıca, paradan farklı olarak, iktidar farklı bağlamlarda değişkenlik gösterir; onun alanı ve kapsamı bakımından -parada olmayan- bir çeşitlilik söz konusudur (bazı sosyal ilişkiler iktidar tarafından yönetilmez) (Baldwin 1989: 28-30). Her neyse, paranın kullanımı kurallar tarafından idare edilir, oysa iktidara sosyolojik yaklaşım onu bu anlayıştan (galiba yanlış olarak) ayırmak ister.

Siyasî aktörlerin davranışının kurallarla sınırlanamayacağı düşüncesinin modern zamanlardaki kaynağı, iktidarın mekaniği üstüne belki de en meşhur deneme olan, Machiavelli'nin Praw'idir. Bu eser, Hristiyan camiasının, kuralların altında yatan ve herkesin eylemlerine ahlâkî sınırlar koyan bir tabiî hukuk tar-afından düzenlendiğine ilişkin Ortaçağ anlayışının

özel bir reddiyesi olarak okunabilir. Politikayı tamamen tehditlerin bir ürünü olan iktidar ve sosyal düzen arayışı olarak gören modern gerçekçileri Machiavelli'ci geleneğin mirasçıları olarak görmek yanlış olmaz.1

Bu bakış açısından, iktidarın çağdaş eleştiricileri onun kullanımının ahlâkî olarak haklı gösterilmesini isterler. Böyle yapmalarının sebebi, iktidar kullanımının çok kere bazı kişilerin çıkarlarının, başkaları tarafından engellenmesiyle ilgili olmasıdır. Steven Lukes bütün yorumların "iktidar kavramının altında yatan bir ve aynı şeyin" örnekleri olduklarını ileri sürmektedir: aA, 5'yi -B'nin çıkarlarına aykırı bir tarzda etkilediği zaman A, B üzerinde iktidar kullanır" (1974: 27; ayrıca bkz. Connolly 1983: 88). Bir kişinin "çıkarları"nı tartışmasız biçimde tespit etmenin hiç de kolay olmadığı, şüphesiz, doğrudur; bu kavramın anlamı bizatihi iktidar kadar çetrefil olabilir. Bununla beraber, iktidarın eleştirisinde mündemiç olan şey, onun kullanımının yol açtığı tercih özgürlüğü ihlâlinin prima facie arzu edilmez olduğu gerçeğidir.

Bununla yakından bağlantılı olan, iktidarın doğru bir izahının, iktidar kullananlara sorumluluk atfedilebileceği düşüncesini ihtiva etmesi gerektiği fikridir: "/4'nın B üzerinde iktidar sahibi olduğunu söylemekle, A'nın .B'nin davranışından veya durumundan bir dereceye kadar haklı olarak sorumlu tutulabileceği sonucuna varmak arasında özel olarak yakın bir ilişki vardır." (Connolly 1983: 95). Bu gibi yaklaşımlarda iktidar "(bir şeye) iktidar" (ki bir şeyi -söz gelişi- toplumun yararına yaptırabilme gücü olarak iktidara işaret eder) anlamında olmaktan ziyade hemen hemen her zaman "(bir şeyin) üzerinde iktidar" anlamında yorumlanır (ki bu durumda bir kişi veya grup başkalarının eylemlerini belirleme gücüne sahiptir). İktidarın bu anlamına, açıktır ki, biraz daha fazla itibar edilmektedir, çünkü bazı durumlarda kollektif olarak hareket eden insanların tamamen bireysel olarak hareket etselerdi yapabileceklerinden daha fazla şey yaptırabilir oldukları doğrudur. Fakat, bu anlayış geçen bölümde açıklanan malûm kamu malları problemiyle karşılaşır (bkz. Dowding 1996). Meşru

sayılan bir anlaşmayı çiğnemek ve bedavacı olmak için her türlü müşevvikin var olduğu bir durumda, insanlar kendi yararlarına olacak şekilde nasıl işbirliği yapabilirler? Yine de böyle bir davranışı önlemek,
1 Bununla beraber, bunun Machiavelli'ye haksızlık olduğu, onun gerçekte siyaset, meşruluk ve hukukun üstünlüğünü kapsayan cumhuriyetçi hükümetin bir teorisyeni olduğu da iddia edilebilir.

tehdidi ve cebir gücünü ahlaken kabul edilemez bir dereceye kadar elinde tutacak olan bir infaz organını gerektirebilir (üzerinde iktidar).
Şüphesiz, "üzerinde iktidar"ın anlamı gözle görülebilir fillerle sınırlı değildir; bu kavram bir kişinin veya grubun başkalarının çıkarına hareket etmek gücüne sahip olduğu hâlde böyle yapmayı kasden reddettiği durumlarda söz konusu olan ihmalleri (omissions) de içine alabilir. (Bu gibi durumlarda) ihmalin (selbi fiilin) bir çıkarın gayrı meşru olarak engellenmesini ifade ettiği düşünülür. İktidarın açıklanmasında faillere (agents) sorumluluk affedilmesinin bir zorluğu toplumsal iktidar sorunuyla ilgilidir: Sorumlu failleri teşhis etmeyi -eğer imkansızlaştıran değilse- zorlaştıran, toplumsal yapılar ve kurumlar tarafından kullanılmakta olan bir iktidardan meşru olarak söz edebilir miyiz? Radikal iktidar teorileri belirli sosyal kurumların ve "iktidar yapıları"nın başkalarının çıkarlarının olumsuz olarak etkilenmesi sonucunu verdiklerini söylemeye isteklidirler, ama buna rağmen iktidar ve sorumluluğun bu yapılar içinde hareket eden veya hareketsiz kalan kişilere veya gruplara atfedilebileceğini de ileri sürerler. Onlara iktidar veren, bu yapıları kontrol etmeleridir.
İktidar hakkındaki bu eleştirel görüşlerin güçlü bir normatif unsuru vardır. Şöyle ki, onların amacı, içinde iktidarın bertaraf edilmese de asgarî bir düzeye indirildiği bir toplum modeli kurmaktır. Doğru olarak düzenlenmiş bir toplumda hiçbir gerçek çıkar çatışması olmayacağı ve bundan dolayı da bazı insanların fiillerinin başkaları tarafından belirlenmesi gibi bir zorunluluğun ortaya çıkmayacağı farz edilmektedir. Siyasî ideolojideki farklılık -çeşitli yazarların keşfettikleri- iktidar kaynaklarındaki farkların bir fonksiyonu olacaktır. Bundan dolayı, bir klâsik liberal için bireyler arasındaki (gönüllü) mübadelelere müdahale eden devlet iktidarın para-digmatik örneğidir. Sosyalistler için ise, bizatihi mülkiyetin eşitsiz dağılımı bir iktidar kaynağıdır, bazılarının başkalarını kullanabilmelerine veya tehdit edebilmelerine yarayan araçtır. Bundan başka, "çıkarlar"ın2 farklı yorumları da konuyla ilgilidir: Bireyciler için çıkarlar normal olarak "verili"dirler; sosyalistler için ise, çıkarların kendileri manipulatif güçlerin ürünüdürler. Bununla beraber, iktidarla ilgili yukarıdaki yorum kesinlikle kavramın anlaşılabileceği tek yol değildir. Bütün yazarlar ona kötü gözle bakmazlar
2 Burada daha iyi bir kelime istekler olabilirdi. Çıkarlar ile istekler arasındaki bağlantı Onbirin-ci Bölüm'de tahlil edilmektedir.

ve sorumluluk düşüncesinin ona kolayca bağlanamayacağını düşünürler. İktidar -belli bir güç türü olarak- belki de tarafsızdır ve övgü veya kınamayı ancak onun kullanılma tarzı için kullanabiliriz. Şüphesiz, iktidarın bulunmadığı bir toplumun var olabileceği teorisi pek anlaşılabilir değildir. İnsanların çıkarlarının çeşitliliği ve insanlık durumunun belirli durumları, iktidarın ortadan kaldırılmasının veya -daha doğrusu- iktidarın azaltılmasının kendisine bağlı olduğu "ortak amaçlar" ümidinin bir yanılsama olduğuna işaret eder. Bu bakış açısından, iktidar sadece temelini tehditler veya müeyyidelerin oluşturduğu durumlarda kullanılıyor değildir, fakat insanlara aksi hâlde yapamayacak oldukları şeyleri yaptırmak üzere özendiriciler sunulduğu zaman da iktidar söz konusudur. İktidar siyaseti sadece kaçınılmaz değildir, aynı zamanda çok değerlidir de. Bu iktidar anlayışı bir dereceye kadar kurallar ve meşruluğun üzerine otu-rurur. Esasen, iktidar hukuk kurallarıyla, ortak inançlarla uyumuyla ve geçerliliğinin rızaya bağlılığıyla meşrulaştırılabilir (Beetham 1991).
Yine de gayet açıktır ki, toplumun süreklilik ve iç tutarlığı (cohesion) yalnız başına iktidara atıfla açıklanamaz. Toplumsal ilişkilerde sürekliliğin ayırt

edici özelliği, şüphesiz, "şeyleri yapmanın doğru yolları"nı ve izin verilen usulleri gösteren toplumsal değerler ve kurallar hakkındaki asgarî bir mutabakattır. Otorite mevkiindeki bir kişinin bağlayıcı kararlar almasına olan ihtiyacın kaynağı, şüphesiz, her konuda anlaşamamamızın bazı -sosyal amaçlar olmasa da- sosyal usuller üzerinde asgarî bir anlaşmayı gerekli kılmasıdır. Devrimci durumlarda, başkalarına istenen fiilleri yaptırma iktidarı vtyzgücü yöneticinin davranışını doğru olarak tanımlayabilir, ama bu sadece geçici bir durum olabilir. Eğer toplumsal düzen varlığını sürdürecekse, o zaman iktidar otorite olmalı veya en azından meşru olmalıdır; sırf orduya, polise vd. harcanması gereken kaynaklarda tasarruf yapmak için bile bu gereklidir. Fakat, düzen tehditlere dayandığı zaman bile, sırf ordunun sadakatini garanti etmek için dahi meşruluğa benzer bir durum var olmalıdır. Bu, Hume'un, güç her zaman kütlelerde olduğu için, yöneticilerin kanaate dayandıklarını söylediği zaman kastettiği şeydir.

Mısır Sultanı veya Roma İmparatoru zararsız tebaalarını onların duygularını ve temayüllerini nazara almaksızın kaba hayvanlar gibi güdebilmişler-dir. Fakat, onlar, en azından kendi memlüklerini veya proteryen muhafızlarını onların kanaatiyle, yani insanlar gibi yönetmişlerdir. (Aiken 1948: 307).

Toplumda otoritenin çökmüş olduğunun göstergelerinden biri, insanları itaat ettirmek için başvurulan güç/iktidar kullanımındaki artıştır.

Toplumsal düzenliliklerin anlaşılmasının, toplumun -siyasî ve iktisadî meselelerde karar alma gibi- haricî, gözlenebilir yönlerini ortaya çıkaran iktidarın incelenmesinden çok, davranışın içsel yönlerini tanımlayan otoritenin açıklanmasından türetilebileceğini göstermek felsefî bir sosyal bilim anlayışının bir unsurudur.

h " :c* ?<?, rr> ?.<,-?

İktidarın kendine özgü önemini ortaya koymanın başka bir yolu, onu mübadele ile karşılaştırmaktır. Mübadele ile, iki veya daha fazla kişi arasındaki gönüllü bir işlemi kastediyoruz; bu, özgür olduğu ve zora dayanmadığı için onlara bu mübadeleyi yapmama tercihi tanıyan bir işlemdir. Bir özgür mübadele ekonomisinde kaynakların nasıl tahsis edildiğini açıklarken bir iktisatçının iktidar kavramını kullanmaya hiç ihtiyacı yoktur; çünkü bu modelde eylemler müeyyide tehditlerinin değil, tercihlerin sonucudur. Mübadelenin işbirliğine dayandığı, oysa iktidarın ayırt edici özelliğinin çatışma olduğu söylenir. İktisatçı fiyat değişmesinin talebin yapısı üzerindeki etkisini, bir sosyologunla gibi gözlemler yaparak değil, insan tabiatına ilişkin belirli temel varsayımlar altında ne olacağına dair bir çıkarım (tümdengelim) yaparak açıklar. Mübadele teorileri bundan dolayı çok geneldir ve onların doğruluğu belirli toplumlar hakkındaki gözlemlere bağlı değildir; oysa iktidar teorileri belirli tarihsel ve toplumsal şartlara özgüdür ve kökleri onlardadır. Bu, iktidar teorilerinin, tarihselci olmak zorunda bulunmasalar da -ki çoğu zaman değildirler-, sosyal bilimin pozitivist-empirisist dalına ait olduklarını söylemenin başka bir yoludur. Bununla beraber, mübadele ile iktidar arasındaki bu ayrıma yöneltilebilecek bir İtiraz vardır. Bu, bizatihi iktidar ilişkilerinin mübadele terimleriyle açıklanabilir olduğuna ilişkin bir itirazdır (Barry, B. 1976: 67-101). Böylece, eğer^4'nın5 üstünde onun eylemlerini tehdit yoluyla belirleyebilmek anlamında iktidarı varsa, B teorik olarak başka şekilde hareket edebilecek olduğu için, bu ilişkinin bir mübadele ilişkisi olduğu hâlâ iddia edilebilirdi. Müeyyide korkusuyla itaat eden bir kişi bir tercih yapmakta olduğundan, bu tür iktidar ilişkilerine formel iktisatta kullanılan "tercih mantığf'nın aynısıyla yaklaşmak mantıken mümkündür. Ne Var ki, siyaset teorisyeninin bakış açısından, bu bazı önemli ayrımları maskeler. Müeyyide tehdidiyle tercih özgürlüğü kısıtlanan bir kişi, böyle olduğu ölçüde başkası tarafından belirlenen bir iradeye sahiptir; oysa başka birisiyle bu gibi tehditler olmadan mübadelede bulunan bir kişi iradesini özerk olarak kullanır. Özgürlüğün azalmasıyla ilgili olması iktidar ilişkilerinin özündendir, oysa bu normal olarak mübadele ilişkilerinin bir özelliği değildir. Gerçi, mübadelenin otoriteye dayanan kurallar çer-

çevesinde gerçekleşmesi ölçüsünde özgürlük ile otorite bağdaşmaz olmayabilir. Mamafih, otoritenin bu biçimi özgürlükle bağdaşabilirken, başka tür otorite ilişkileri pekâlâ böyle olmayabilir. Aşağıda göreceğimiz gibi, meşru olarak tesis edilmiş otoritelerin bireysel özgürlüğe kan tecavüzlerde bulunduğu yerde bu durumu tanımlamak için "otoriter" devlet kavramını kullanırız.

İktidar, cebir (coercion) ve şiddet (force) arasındaki ilişkiyi gözden geçirmedik, ama bunlar -sık sık birbirinin yerine kullanılsalar da- analitik olarak elbette ayrı kavramlardır. Otorite ve iktidar itaati sağlamanın, istenen şeyleri yaptırmanın vs. farklı yollarıdır. Ancak cebir tehdidinin iktidarın en önemli temellerinden biri olduğu doğru olmak beraber, cebrin kendisi iktidarla aynı şey değildir. Aşırı şiddet kullanımı iktidarın yokluğuna ve B'yi A'nın iktidarı altına almaya yönelik tehditlerin bulunmadığına işaret eder. Çoğu durumda şiddet tehdidi itaati sağlamak için yeterli olacaktır, ama ezici güce (şiddete) boyun eğmeyi reddedecek kadar güçlü dinî veya ahlâkî inançları olan insanların durumunda görülebileceği gibi, bunun böyle olması zorunlu değildir. Cebre dayanan iktidar başarılı bir tehdidin -hiçbir aklı başında kişinin karşı koyması beklenemeyecek olan bir tehdidin- fonksiyonu olan iktidar türü olarak tanımlanabilirdi.

Siyaset teorisindeki büyük eseri -LeviMhan- yanlış olarak çok kere "güç haklıdır" doktrininin bir meşrulaştırılması olarak alınırsa da, Tho-mas Hobbes iktidar ile güç/şiddet arasındaki ayrımın çok iyi farkındaydı. Hobbes siyasî iktidar ile fizikî iktidar (veya nesneler üzerindeki iktidar) arasında ayrım yapmıştır. Birincisi, ^4'nın 5'nin itaatini sağlayabilmesi gibi, sahici bir sosyal ilişkiye işaret eder. Bu itaat ezici müeyyideler tehdidi sayesinde elde edilebilir ise de, o yine de bir tür rızaya dayanır. Bundan dolayı, iktidarı yaratan yalnız başına cebrin varlığı olmayıp, insanların "gönüllü olarak" itaat etmeye -korku marifetiyle de olsa- motive edildikleri gerçeğidir. Bu nedenle, Hobbes "kazanma yoluyla egemen-lik"in (yani, fetih yoluyla egemenliğin) bireyler arasında anlaşma/sözleşme yoluyla egemenliğinkiyle tamamen aynı sonuçları bulunduğunu söyleyebilecek durumdadır. Hobbes bu noktayı şöyle belirtir:

> Bundan dolayı mağlûp olan üzerindeki hâkimiyet hakkını veren galibiyet olmayıp, mağlubun kendi rızasıdır (covenant). O fethe-* dildiği için değil... fakat kabul ettiği ve ona boyun eğdiği için yükümlülük altındadır. (1968: 255-56).

Siyasî iktidar döngüsel veya ilişkisel (karşılıklılık ifade eden) bir kavramdır ve onun varlığı çatışma hâlindeki taraflar arasında bir etkileşimi şart koşar.

Fizikî iktidar ise, tersine, boyun eğmeme durumunda şiddet/güç kullanmadır. Başka birini vuran bir kimse, onun bunu yapması ona başkaları üstünde iktidar kazandırmak için yeterli olmakla beraber, vurduğu kişi üzerinde iktidara sahip değildir. Şüphesiz, güç kullanması bir kişinin istediklerini elde etmesini mümkün kılabilir. Bir yol kesici kurbanını öldürebilir ve bundan para elde edebilir, ama bunun iktidarla herhangi bir ilişkisi olduğunu söylemek son derece saçma olurdu. Bu sebepledir ki, Hobbes, "fizikî iktidar"la çok az ilgilenmiştir, çünkü -siyasî iktidardan ferklı olarak- bu kavramın açıklayıcı değeri çok azdır. Bu tahlilden şiddetin miktarındaki artışla birlikte iktidarın da pozitif olarak arttığını söylemenin hatalı olduğu sonucu çıkmaktadır. Vietnam'daki Amerikalılar muazzam bir şiddet uygulayabilecek durumdaydılar, ama açıktır ki bu onlara iktidar vermiyordu. Aslında, ABD'nin Vietnam'a müdahalesi onların şiddet araçlarına sahip olmalarına rağmen iktidarları bulunmadığını gösteriyordu. Şiddet itaati sağlayamamıştır. Eğer iktidar ilişkisel bir kavram ise, bundan, zorunlu olarak, fizikî şeylere sahip olmanın ardından emir ve itaat ilişkilerinin geleceği sonucu çıkmaz.

Bununla beraber, modern bir tahlil Hobbes'unkinden hayatî bir noktada önemli ölçüde ayrılırdı. Hobbes sonunda rızaya dayandığı için bütün iktidarın otoriteyle aynı şey olması gerektiğini söylemektedir. Eğer bir kişi korku nedeniyle itaate razı olursa, o zaman o egemenin bütün fiillerinin yaratıcısıdır (author) (Hobbes 1968: 232) ve korkudan dolayı rıza gösterme Hobbes için cebre dayanmayan bir söz verme veya anlaşma kadar gönüllüdür. Egemenin bütün fiillerine onun tebaası yetki vermiştir. Böylece, bütün iktidar meşru olduğu için "iktidarın kötüye kullanılması" ifadesi anlamsızdır. Şüphesiz, Hobbes'un

bunu söylemek için iyi nedenleri vardı. O devamlılık ve toplumsal bütünlüğün siyasî iktidarın eseri olduklarını ve gözlenebilir bir egemen olmadan istikrarı sağlayan kanunların ve kurumların "tabiî" evriminin kavranabilir olmadığını düşünüyordu.
Modern siyaset teorisi iktidar ile otoriteyi, itaati hangi yolla sağlandığına bakarak birbirinden ayırır. Otorite mevkiinde bir kişi veya kişiler grubunun var olması itaatin tehditten başka araçlarla sağlandığını ve otorite kullanımının kuralların bir sonucu olduğunu ima eder. Diğer taraftan, iktidar bir toplumun değişmesindeki devrimler ve hükümet darbeleri gibi geçici anları açıklayabilirse de, yalnız başına onun devamlılık ve istikrarı güvence altına alamayacağı ileri sürülür. Aslında, Hobbes'un kendisinin siyasî iktidarın intikalini egemenden bağımsız olarak mevcut olan kurallara atıfta bulunmaksızın açıklamakta büyük bir güçlüğü vardı.

2. Otoritenin Mahiyeti
Bazı teorisyenler bütün otorite örneklerini bir şekilde kurallara dayanan ve "haklılık" anlayışına bağlı durumlar olarak görürler. Bu, içsel ilişkilere atıfta bulunan bir kavramdır ve otorite ilişkilerinin emir ve itaat meselelerinden ibaret olamayacağını, ayrıca rasyonalite ve eleştiri düşünceleriyle zorunlu olarak ilişkili olduğunu söylemektir. Buna karşılık, başka bazıları da otoritenin rasyonalitenin -aslında özgürlüğün- ertelenmesini gerektirdiğini, yani otoriteye itaatin rasyonel eleştiri ile tutarlı olamayacağını ileri sürerler.
Otoriteyle ilgili modern tartışma Alman sosyolog Max Weber'in otorite tiplerine ilişkin tasnifiyle başlar (1947: 324-29). Weber rasyonel-hu-kukî otorite, geleneksel otorite ve karizmatik otorite arasında ayım yapar. Rasyonel-hukukî otorite modern, bürokratik sanayi devletinin karakteristiğidir; orada kararları almaya yetkili olanlar bunu, varlıkları aşağı yukarı rasyonel gerekçelerle haklılaştırılabilir olan gayrışahsî kurallar sayesinde yaparlar. Geleneksel otoritede, bireylerin itaatini sağlayan, yazılı olmayan, ancak içsel olarak bağlayıcı kurallardır ki, bunların izahı rasyonel olmaktan çok tarihseldir. Kabile şefinin otoritesi bunun bir örneğidir. Buna karşılık karizmatik otorite kurallarla ilişkisiz olup, bir bireyin sahip olabileceği ve kendisine itaati sağlayan kişisel özelliklerle açıklanır. Karizmatik otoritenin standart örnekleri İsa ve Napolyon'dur; daha yakın örnekler Hitler veya de Gaulle olabilir. Weber bu otorite tiplerini "ideal" tipler olarak ortaya atmıştır; yani bunlar gerçekliğin kesin tanımları olmaktan çok, sosyal analiz için önemlidirler. Çoğu toplumlarda bunlardan birisi baskın olsa da, gerçekte bu üç tipin de unsurları vardır.
Belki de, Weber'in otorite tipleri kurallara bağlı otorite anlayışlarına irca edilebilirler. Bu, şüphesiz, karizmatik otoritenin otoritenin özel bir türü sayılmamasıyla sonuçlanırdı Esasen bazı yazarlar karizma fikrinin, bir anlamda bireyleri yetkilendiren ve bunun zorunlu bir sonucu olarak kişinin kararları alırken yapabileceklerini sınırlayan bir kurallar sisteminin dışında anlamlı olmadığını iddia etmişlerdir. Bu gibi kurallar yöneticinin eylemlerinin rasyonel eleştirisi için gerekçeler sağlardı. Esasen bir bireyin sırf bir tür kişisel cazibe yüzünden otorite kullanabileceğini ileri sürmek zordur. (Nitekim) bir iddiaya göre, karizmatik otoritenin örnekleri oldukları ileri sürülmüş olan bütün kişilerin eylemleri bir anlamda kurallardan ayrılmalar şeklinde ortaya çıkmış olsalar bile, bunlar süregelen bir geleneksel kurallar manzumesiyle ilişkili oldukları ölçüde başarılı olmuşlardır

(Winch 1967: 107-8). Karizmatik otorite örneklerini, karizmatik lider olduğu ileri sürülen kişinin vasıflarından bağımsız olan, uygun davranışı» standartlarını yansıtacak "testler" uygulamak suretiyle açıklamak mümkündür. Weber otorite kavramının felsefî analizinden ziyade, otorite tiplerinin sosyolojik araştırmasıyla ilgilenmişti. Bu otorite analizinin kendisi, esas itibariyle, defacto ve dejure otorite arasında önerilen bir ayrımla sonuçlanır. Dejure otorite, her zaman etkili olmasa da, bir kişinin bir kuraldan dolayı

itaat edilmeye hakkı olduğu anlamına gelir. Buna karşılık de facto otorite, bir kişi ne bir nedene ne de bir yetkiye sahip olduğu hâlde tehdide başvurmadan kararını yürütebildiği zaman mevcuttur. Otoritenin bu yolla kullanılabileceği doğru olmakla beraber, de facto otorite kavramını, dayanılan -zorunlu olarak hukukî olmasa da- bir neden veya yetki fikri olmadan kavramak zordur. Peters'ın defacto otorite örneği olarak, sinema yangınında böyle bir yetkisi olmadığı hâlde insanların içeriyi boşaltmalarını sağlayan adamı vermekteyse de (1967: 84), bu pek iyi bir örnek olarak görünmemektedir.3

Eğer de facto otorite kavramı sosyal teoride bir şekilde kullanılacaksa, onun elbette geçici krizlerden daha kalıcı türden durumları tanımlaması gerekir. Bu kavrama daha uygun düşebilecek bir örnek, taraftarları üzerinde daimi bir otorite kullanabilen ve devam etmesi büyük ölçüde onların rızasına bağlı olan çete liderinin konumu olurdu. Yine de bu saf de facto otoriteden bir ölçüde uzak görünmektedir; şu anlamda ki, çete lideri daha başarılı oldukça taraftarlarının itaatine daha fazla hak kazanacaktır. Otorite kavramının kurallar çerçevesi dışında bir kullanımının var olduğu ileri sürülebilirse de, onu bu durumla ilişkilendirmek zordur ve otoritenin toplumun birlik ve tutarlığını açıklamada oynadığı rolü anlamamıza pek faza katkıda bulunmaz. Bununla beraber, halkın bir bütün olarak kurallar sistemine itaatinin açıklanmasında de facto otorite bir ölçüde kullanılabilir görünmektedir. Bu kurallar aslında fiilî bir durum olarak kabul edilmektedirler, çünkü böyle bir kabule geçerlilik kazandıran daha üstün herhangi bir kural bulunmamaktadır. Şu hâlde muhtelif kişilerin -hâkimler, polisler, siyasî liderler vd.- sistem içinde belirli roller oynamasını dejure otorite kavramı garanti etmektedir.

Otorite mevkiinde olan insanların en kolay örnekleri, bir hukuk sisteminin kurallarının belirli bireyleri kararlar almaya yetkilendirmesi duru-

! Bu daha doğru olarak psikolojik nedenselliğin meraka değer bir örneği şeklinde tanımlanabilir.

munda bulunabilir. Buradaki otorite türü polisler, hukuk sisteminin memurları, bakanlar vd. tarafından kullanılan otoritedir. Bu gibi kişiler kurallar sayesinde otorite mevkiindedirler, ama şüphesiz bu kurallara bu yetkiyi verenin ne olduğunu sormak da meşrudur. Hukuk teorisi bahsinde gördüğümüz gibi, çok basit olmayan herhangi bir hukuk sisteminde, kişileri kuralları yapmaya ve değiştirmeye yetkilendiren ikincil kurallar vardır. Parlâmento egemenliğine dayanan bir sistemde bile yeni kanunlar yapmak otoritesi, nihayetinde, parlâmentonun kendisinin eseri olması mantıken mümkün olmayan bir ikincil kurala bağlıdır. Hukuk söz konusu olduğunda, ikincil kurallar kavramı olmadan bir kimsenin otorite mevkiinde olmasına anlam veremeyiz. Fakat, otorite mevkiinde olma durumları hukuk sistemi tarafından tüketilmez, otoritenin hukuk kurallarının bir ürünü değil de, ahlâkî veya dinî kuralların bir fonksiyonu olduğu yerde de (örneğin, ebeveynin veya din adamının durumunda) bir kimsenin otorite mevkiinde olduğundan söz etmek pekâlâ caizdir.

Hepsi değilse de çoğu yazarlar otoritenin zorunluluğundan yana olsalar da, hatta bazıları otoritenin özgürlük ve akılla otomatik olarak bağdaşmaz olmadığını ileri sürseler de, bizatihi otoritenin varlığı yine de belirli değerlere, özellikle özerkliğe en azından bir tehdit oluşturur (Wolff 1976). Otoritenin gerçekleştirdiği itaat tehditle sağlanan itaatle aynı değilse de, kişinin kendi yargısından (kararından) vazgeçmesini gerektirir. Bir kurumun veya pratiğin kuralları öyle geretrirdiği için onların buyruklarına uymak haklı olabilir, ama bunun düzenli usullerin ötesinde eleştirel bir ahlâkın ilkeleriyle haklı gösterilmesi mümkün olmayabilir. Bir ölçüde öngörülebilirliği garanti eden kuralların uygulanması gereği özgürlüğün kullanılması için önemli olmakla beraber, onların varlığı en azından özgürlüğün tehdit edilmesinin -muhtemel değilse de- imkân dahilinde bulunduğu anlamına gelir. Bir kişi özerk olarak hareket ettiği zaman nedenlere göre hareket eder ve kişinin eylemleri haricî bir otoritenin taleplerinin -hatta istenen sonuçların elde edilebileceği düşüncesinin- etkisi altında oluşmaz. Bu olgular bireysel yargıyı tek başına belirlemesi gereken haklılık (doğruluk) duygusunu ciddî olarak zayıflatır. Otoriteye itaat ettiğimiz zaman, bunu kolayca görülebilir herhangi bir sebeple

yapmayız: Komutana sırf onun görevinden dolayı itaat edilmesi gerekir. Önemli olan emretme hakkıdır, hakkın nedeni değil.
Zaman zaman itaatle ilgili (ve hiyerarşik bir mevkiin ötesinde) bir özelliğe atıfta bulunduğumuz durumda otoriteden söz ettiğimiz şüphesiz doğrudur. Meselâ, bilimsel otoriteye boyun eğdiğimiz zaman bunu haklı gösteren, uzmanlık bilgisine sahip olma durumudur. Bir kurala atıf

yapan "otorite konumunda/mevkiinde" ifadesine karşıt olarak (bir şeyde) "otorite" ifadesinin anlamı kesin olarak budur. Bir bilimsel topluluktaki herhangi bir kişi, unvan veya makamından dolayı değil, bilgiyi akılcı testlere göre geliştirmedeki başarısından dolayı bir otoritedir. Bundan başka, bir otoritenin sözleri daima aşağı yukarı objektif standartlara dayanan bir meydan okumaya açıktır, oysa emirleri meşruluğun dışına çıkmadığı sürece otorite mevkiindeki birinin söyledikleri böyle değildir.
Politikacılar, memurlar ve hâkimler gibi tipik otoritelerin, itaatin temelini oluşturan üstün bilgiye sahip oldukları için kendilerine itaat edilmeye hakları olduğunu söylemek hiç de uygun olmazdı. Onlara otoriteye veren sadece kurallardır. Hata yaptıkları zaman bile bu onların yeterliklerini kaldırmaz (gerçi hataların tekrar tekrar ortaya çıkmasının otoritenin etkinliğini tedricen aşındırması ihtimal dahilindedir). Burada önemli olan, otoriteye dayanan sözlerin "muhtevadan bağımsız" olmasıdır (Hart 1982: 254; Green, L. 1988: 49-51). Bununla kastedilen, otoritenin belirli bir emrin özelliklerinin bireysel olarak değerlendirilmesini engellediğidir (Raz 1990: 123). Bundan dolayı, otoriteye itaat bir dereceye kadar akılcı değildir.
Eğer kararlı bir anarşist, kurallara olan ihtiyacı kabul ettiği hâlde özerkliği ortadan kaldırdığı gerekçesiyle otoriteyi reddederse bir tür ikilem içindedir. O zaman yegâne meşru kurallar kişinin kendisine koyduğu tahditler (self-imposed restraints) olur ve bunlara yönelik talep de gönüllü birlikler yoluyla (veya kamusal kararların oybirliğiyle alınması kuralıyla) karşılanabilir. Fakat, bunlar bile zaman içinde tahditler koymak suretiyle özerkliği zayıflatırlar. Sahiden özerk bir kişi kendi fikrini değiştirir mi? Söz verme kavramı bile sahiden özerk bir kişiyi bağlayıcı değildir, çünkü değişen şartlar önceki anlaşmaların otorite verici niteliğini zayıflatabilir (Green L 1988: 32). Keza, varlığı kamusal malların üretimini potansiyel olarak önleyeceği için, otoriteyi aşırı faydacılar da kabul edemezler. Gerçi, ılımlı faydacılar veya kural faydacıları otoriteye dayanan usulleri, -ara sıra gevşetilmeleri iyi sonuçların üretilmesine fiilen yarayabilirse de- uzun vadede toplumsal bir değeri bulunduğu gerekçesiyle haklılaştırabilirler.
Başka yazarlar otoritenin varlığının nedensizlik anlamına geldiğini reddeder ve otoritenin hiçbir zaman emirler çıkarma meselesinden ibaret olmayıp, daima nedenler gösterilebilecek olan bir eylemle ilgili olduğunu ileri sürerler. C. J. Friedrich, otoritenin akıl yürütmeyle ilgili olduğunu iddia eder ve bunun matematiğin ve mantığın akıl yürütmesi değil, "eylemleri kanaatler ve inançlarla, kanaatler ve inançları değerlerle ilişkilendiren

bir akıl yürütme" olduğunu söyler (1973: 172). Ona göre, her sosyal sistem değerler ve inançların komünikasyonunu gerektirir ve bu değerler ve inançlar da otoritenin temelini oluşturur. Bunun için, otorite(nin) fiillerinin rasyonel değerlendirmeye tâbi oldukları söylenebilir, mamafih bu mutlak türden bir rasyonalite olmayacaktır. Friedrich otorite ile akü arasındaki bağlantıyı koparanların otoriteyi totaliterizmle karıştırdığını söyler.
Fakat, otorite ilişkilerindeki akıl yürütme sadece matematik ve mantı-ğınkinden değil, aynı zamanda ahlâkîlikteki akıl yürütmeden de farklıdır. Çünkü, otoritenin kararlarına isnat edilen haklılık/meşruluk zorunlu olarak ahlâkî değildir, yeterince sayıda insanın kabul edip içselleştir-mesinin bir ürünüdür. Bunun için, otorite meşruluğu da içermekle beraber, bu ahlâkî bir meşruluk olmayabilir. Aslında pek az kişi otoriteye dayanan kuralların her zaman kişileri (ahlaken) bağladığını kabul ederdi. Otoriteyle ilgili problemler sadece resmî kurallar ve uygulamaların bir toplumun temel ahlâkî değerlerini (mores)

yansıtmadığı (yani, kuralların otoritenin etkinlik kaybına uğramasına yol açacak ölçüde içselleştirilmemiş olduğu) zaman değil, bireyler kendi vicdanları ile otoriteye dayanan kurallar arasında bir çatışmayla karşı karşıya kaldıkları zaman da ortaya çıkar.
Bundan dolayı, otorite ile akıl arasındaki aşikâr ayrışmaya rağmen, otorite akılcı yoldan haklı gösterilebilir, gerçi bu, meselâ ahlâkî muhakemede gördüğümüzden farklı bir haklılaştırmadır. Otorite, özellikle mensuplarının her şeyi değil de, sadece anlık şartları bilebildikleri büyük ölçekli, az çok anonim toplumların ihtiyaçlarından doğar ve geçerliliğini ondan alır. Belki de bundan dolayı, bu gibi toplumlarda hukukî otoriteye nispeten küçük, daha samimi topluluklarda olduğundan daha sık başvurulur. Bireyciliğin toplumsal (communal) bağların yerini aldığı büyük ölçekli toplumlarda ciddî koordinasyon sorunları vardır. Bu toplumlar zaman zaman soyut adalet anlayışlarına uymayan yargılar üretseler bile, bunlarda otoriteye dayanan usullerin âdilliği önemli hâle gelir. Mamafih, bir dereceye kadar sosyal uyum zaruridir. Daha önce (Üçüncü Bölüm'de) gördük ki Mahkûmların Açmazı devleti ve otoriteye dayanan kuralları zorunlu hâle getirir, çünkü işleri bireysel yargıya bırakmak bizatihi bireylerin uzun vadeli çıkarlarını tahrip edicidir. Şu hâlde otorite geçerliliğini, nihaî hakikatleri meşrulaştıran akıldan çok pratik akıldan alır. Esasen, yerleşik âdet ve uygulamalarda sağlam kökleri bulunduğu zaman, otorite sadece "soyut" bir akılla donanmış bireylerin sahip olduğundan (zımnen) daha fazla bilgiyi içerecektir. Bunun ışığında, otoritenin özerkliğe verdiği zarar eleştiricilerinin varsaydıkları kadar büyük değildir; bir öl-

çüde öngörülebilirliği garanti eden otoriteye dayanan kuralların varlığı, kişilerin aksi durumda olduğundan daha fazla projeye girişebilmelerine ve daha fazla plânı gerçekleştirebilmelerine imkân verir. Otoriteye dayanan kurallara boyun eğmek suretiyle kaybedilen özgürlük "rasyonel özgür-lük"ün özel bir biçiminden ibarettir. Daha sade bir özgürlük kavramı toplumda öngörülebilirliğin olması için otoriteye dayanan kuralların varlığına bağlıdır. Yine de, otoritenin muhtevadan bağımsızlığı vicdan ile yerleşik kurallar arasında bir çatışma imkânının daima var olduğu anlamına gelir.
Otorite ile rasyonaliteyi sıkı bir şekilde birbirine bağlayanlar muhtemeldir ki, siyasî otoriteyi genel olarak otoriteyle karıştırmaktadırlar. Görünen o ki, faaliyetlerinin -bunlar aklî muhakemeyle prensip olarak meş-rulaştırılabilir olsalar da- insanları otoritenin diğer türlerinden daha farklı olarak etkilemesi modern devletin mahiyetinde vardır. Devletin veya daha ziyade onun memurlarının vergi koymak, askere almak ve başka biçimlerde cebir uygulamak hakkına -en azından hakkın pozitif anlamında-sahip olduğu gerçektir; ama bu, Friedrich'in ileri sürdüğü doğru faaliyetle aynı anlama gelmez. Devletin otoritesinin ayırt edici özelliği, şüphesiz, onun müeyyidelere başvurmasıdır ve bu -meselâ- bir din adamının otoritesinden çok farklıdır. Bundan başka, doğrudan emirlere itaat geleneksel yetkilendirici kuralların tanınmasına çok fazla benzememektedir.
Bazı siyaset teorisyenleri arasında modern dünyada bir otorite "kaybının var olduğuna ilişkin bir görüşün doğmasına yol açan, şüphesiz ki, modern devletin gücü ve onun işleyiş tarzıdır. Bunun ne anlama geldiği her zaman açık olmamakla beraber, bunu vaktiyle kiliseler, aile ve diğerleri tarafından kullanılan ahlâkî otoritenin gerilemesiyle örneklendirmek mümkündür; öyle ki, bireyler geleneksel standartların yol göstericiliğinden mahrum olarak bir anlamda kendi yetenekleriyle idare etmek zorunda bırakılmışlardır. Daha önemlisi, 20. yüzyılda birçok kere siyasî liderlerin müstebitçe hareket etmiş ve birçok örnekte bunu kütlelerin onayıyla yapmış olmaları gerçeği otoritenin toplumları artık bir arada tutmadığı görüşünü desteklemektedir. Hannah Arendt (1961) bunun esasen böyle olduğu ve modern dünyada otoritenin çöküşünün totaliteriz-me yol açtığı kanaatindeydi. Ona göre, sahici otorite özgürlükle çatışa-maz, bundan dolayı otorite kaybının özgürlükte bir artışa yol açtığını düşünmekle liberaller yanılmaktadırlar. Otoriteryenizmin olumsuz çağrışımlara sahip olması gerekmez, nitekim Arendt otoriter olarak tasnif edilen birçok yönetime her hâlde totaliter derdi. Mamafih, geleneksel liberaller gerçekte sadece siyasi otoritedeki gerilemenin özgürlüğü artırdığını

söylerlerdi; yoksa onlar özgürlüğün otoriteye dayanan genel davranış kurallarına bağlı olduğunu inkâr etmezlerdi.
Bu görüşte, otoriter yönetim, aynı anda genel olarak toplum için amaçlar tayin etmeksizin, bireye açık olan tercihler alanını kesin bir biçimde sınırlar. Bunun için, askerî rejimlerin ayırt edici özelliği olan "hukuk ve düzen"in bu modelinde bir birey belirli emirlere sadece fizikî olarak uymak zorunda olabilir, ama otoritelere herhangi bir ideolojik destek göstermesi istenmez. Gerçekte, bu tip rejimlerin istikrarın sürdürülmesinin dışında büyük tasavvurları ve toplum için kapsayıcı amaçları olmayabilir. Bu gibi otoriter rejimler, özgür eylemin, otoriteler tarafından hukuk, düzen ve sosyal istikrar olarak görülen şeylere bir tehdit oluşturmaması şartıyla, belirli bazı tanımlanmış alanlarda hatırı sayılır ölçüde bireysel özgürlükle bağdaşabilir.4
Totaliter rejimler ise, tersine, otoritenin emirlerine uymayı talep etmekle yetinmeyip, topluma pozitif amaç ve hedefler konmasını da isterler. Şu hâlde otoriterlik ile totaliterlik arasındaki fark -ikincisinin kişisel özgürlüğü ilkinden daha fazla sınırlaması anlamında- bir derece farkından ziyade, iki sosyal düzen türünün farklı amaçları olmasıdır. Totaliter bir rejim sırf istikrarla değil, bir ideolojinin gerçekleştirilmesiyle ve yeni bir kişiliğin aşılanmasıyla da ilgilidir. Böyle bir sosyal düzen, en azından teorik olarak, önemli ölçüde katılmayla ve şüphesiz kendi amaçlarından yana bir pozitif coşku ifadesiyle bağdaşabilir.
Bu iki sosyal düzen türü her birinin muhaliflerine muamele etme tarzına bakarak karşılaştırılabilir. Otoriter bir toplumda bir muhalif sadece hapsedilebilir ve alacağı ceza ağır bir ceza olsa da muhtemelen sabittir ve önceden bilenebilir. Buna karşılık, totaliter rejimde siyasî muhalif çok kere toplumun hakiki amaçlarını benimsemediği için bir bakıma fikrî olarak aşağılanabilir. Bundan dolayı onun resmen cezalandırılmaktan çok "tedavi"ye. ihtiyacı vardır. Muhalefetin sonuçlan gerçekte otoriter rejim-lerdekinden daha az şiddetli olabilir ve bazı durumlarda alenen aşağılanma ve küçük düşürülmeyle sınırlı olabilir.
Mamafih, uygulama bu teorik ayrıma çok uymayabilir. Totaliter demokrasiler yeni bir "insan" yaratmak amaçlarındaki başarısızlıkla maruf-durlar ve istikran çok kere şiddetli, baskıcı tedbirlerle sürdürme duru-
4 Bunun bir örneği Franco dönemi İspanya'sı olabilir.

muna düşerler, öyle ki yeni bir toplum yaratma şeklindeki nihaî ideolojik amaçlar ihmal edilir. Marksist "totaliter demokrasiler"in tarihleri, başlangıçtaki ideolojik coşkunun sonunda olağan hâle gelmiş bir otoriter uygulamaya yerini bırakmaları bakımından, bunu doğrular görünmektedir. Bununla beraber, bu ayrım hâlâ korunmaya değer, çünkü liberal olmayan yönetimlerin çeşitli biçimleri arasındaki bazı farklılıklara işaret eder ve saf otoriter rejimlerde sınırlı bir tercih özgürlüğünün muhafazasının mantıken mümkün olduğunu gösterir.

3. İktidarla İlgili Bazı Problemler

Empirik bakış açısına sahip olan modern siyaset teorisyenleri, ilke olarak, iktidar hakkındaki ifadeler -otorite hakkındaki ifadelerden farklı olarak- gözleme ve kantitatif analize çok uygun göründüğü için iktidarla ilgilenmişlerdir. Bazı iktidar teorisyenleri daha da ileri giderek, sanki her toplumda iktidarın tek ve muayyen bir kaynağının var olması zorunluymuş gibi, toplumların iktidar kullanımı yoluyla bir arada tutulduğunu ileri sürerler. Bu teorileri, her hukuk sisteminde "egemen iktidar"ın veya başka kişilerin fiillerini belirleme gücünün bir yerde olması gerektiğini kabul eden geleneksel hukuk doktrininin modern türleri olarak yorumlamak çok yanlış olmazdı. "İktidar seçkinleri" hakkındaki çağdaş teoriler otoritenin şeklî/resmî yapısı (anayasa ve kurallar sistemi) ne olursa olsun, daima belirli sorunlarda fiilen kendi hükmünü yürüten bir grup insanın var olduğunu söylemektedirler. Sosyal bilimcinin görevinin modern toplumda iktidarın karmaşık yapısını ortaya çıkarmak olduğu varsayılmaktadır.5
Siyaset teorisinin normatif tarafında ise, iktidar, esas itibariyle, ya tarafsız olarak yorumlanmış ya da prensip olarak istenmedik bir şey olarak görülmüştür.

İktidarın tarafsız bir yorumu, iktidarın kendisinin iyi veya kötü olarak değerlendirilemeyeceğini, fakat böyle bir değerlendirmenin ancak onun kullanımlarına uygun olduğunu ileri sürmektedir. Toplumda arzuya şayan amaçları gerçekleştirmek üzere iktidarın kullanılmasının bizatihi övgüye değer olmadığı düşünülmektedir. Şüphesiz, bu görüşün ikna ediciliği toplumun önerilen amaçlan üzerinde hatırı sayılır derecede bir anlaşmanın varlığına bağlıdır.
5 Brian Baninin İktidar ve Siyaset Teorisi (1976) adlı eseri bu konuda birkaç önemli makaleyi ve geniş bir bibliyografyayı içermektedir.
'?e
111
w Norman P. Barry .A ? . •. ? .
İktidarın normatif eleştiricisi işte bu noktada itiraz ederdi. Eleştirici, eğer amaçlar üzerinde böyle bir anlaşma varsa, o zaman onları uygulamak için iktidara hiç ihtiyaç olmayacağını, onların zorlama olmadan gerçekleşeceklerini söylerdi. Başka bir ifadeyle, iktidar hiçbir zaman tarafsız olamaz; iktidarın var olduğu her durum bir kimsenin değerlerinin başka birine dayatılmasını ifade eder. Bu nedenle, iktidarın liberal eleştiricileri iktidar kullanımına, onun kaynağı ne olursa olsun, isterse "tertemiz halk" (uncorrupted people) olsun, kesin sınırlar konmasını tavsiye ederler. "Kuvvetler ayrılığı" ve genel olarak anayasacılık gibi doktrinler tamamen iktidarın kısıtlanması problemiyle ilgilidirler. Oysa, ister eski tarz hukukî pozitivistler isterse kantitatif yaklaşım taraftarı modern sosyologlar olsun, "egemen iktidar" teorisyenleri" bunu imkânsız görürler.
İktidar ilişkilerinin, bir kişi veya grubun belirli fiilleri başkalarında gerçekleştirebildikleri türden bir nedensel ilişki olduğunu ve otorite ilişkilerinden farklı olarak bu fiillerin belirleyicilerinin tehditler, müeyyideler, propaganda ve psikolojik baskı gibi şeyler olduklarını biliyoruz. Fakat, bu olguyu diyelim ki "nüfuz"dan ayırmak zor olabilir. Aslında, nüfuzu iktidarın bir türü olarak görmek yanlış olmayabilir; çünkü nüfuzun belirli bir şekilde hareket etmeye yönlendirdiği kişinin, onu harekete geçiren güç açık bir müeyyide tehdidi olmasa da, öyle davranmasına sebep olunduğu söylenebilir. Bununla beraber, eğer nüfuz iktidarın bir türü ise, onun iktidarın çoğu modellerine nasıl benzetilebildiğini anlamak zordur, çünkü harekete yönlendirilen veya hareket ettirilen kişi normal olarak bunun farkında olmayacaktır.
Bertrand Russel'ın meşhur bir tanımına göre, iktidar "kastedilen etkilerin ürünü"dür. Ne var ki, bu açıkça iktidarın önemli bir yönünü göstermekle beraber, kavramın hayatî bir özelliğini gözden kaçırmaktadır: Toplumda iktidar kullanımı daima bireylere açık bırakılan tercih alanını daraltır, oysa kastedilen etkilerin ürünü olan iktidar örneklerinin hepsi bunu gerektirmez. Zaman zaman, bir kişinin belirli sonuçları yaratma gücüne sahip olduğundan söz ederiz ki, bu, başkalarının özgürlük kaybını gerektirmez, bilim adamının gücü gibi. İktidar kullanımının sosyal alana özgü önemi, onun bireylere açık olan tercihlerin alanını sınırlama-sındadır. İktidar kastedilmemiş sonuçların ürünüyle de yakından ilişkili olabilir. Bazı insanların, bilinçli olarak böyle yapmayı kastetmeksizin, başkalarının eylemlerini belirleme anlamında onlar üzerinde iktidara sahip oldukları söylenir; meselâ bir pop yıldızı hayranlarının giyimini ve hayat tarzlarını özel olarak bunu kastetmeksizin belirleyebilir, gerçi bu-
112
Modern Siyaset Teorisi
nun iktidardan ziyade nüfuzun bir örneği olduğu da söylenebilir. Bununla beraber, iktidarın bazı sosyolojik teorileri bir grubun doğrudan doğruya görülebilir olmayan bir şekilde -belki de iktidara sahip olduğuyla ünlendiği için- siyasî iktidar kullanabileceğini ileri sürmüşlerdir.
İktidar problemine kesin bir tanım aramaktan daha verimli bir yaklaşım, bu olguya ilişkin olarak ileri sürülen açıklamaların bazılarını gözden geçirmek olurdu. Biliyoruz ki, iktidar kullanımının, bir anlamda, bir kişinin başka birinin eylemlerini belirleme gücüyle ve böylece başkasının tercih alanını -onun davranışını iktidarı kullanan kişinin iradesine uyduracak şekilde- daraltmakla ilgili olduğunu düşünmek yanlış değildir, ama ilginç olan sorun tam da bunu üreten faktörlerle ilgilidir. Başka bir ifadeyle, iktidarın sosyal temelleri

nelerdir? Bu bölümün son başlığında iktidarın bazı sosyolojik teorilerim gözden geçireceğiz, ama bu aşamada iktidarı yaratan sosyal olgu türleri hakkında bazı değerlendirmeler yapmalıyız. İktidarın temelleriyle ilgili olarak birçok yaklaşım ileri sürülmüştür, ama bunlardan üçü özellikle önemlidir: Cebirle ilgili, psikolojik ve iktisadî yaklaşımlar.

Hobbes'un iktidar hakkındaki görüşlerini tartışırken cebrin bazı yönlerini zaten gözden geçirmiştik, şüphesiz ki, cebir iktidarın en önemli kaynağıdır. Askerî iktidardan bahsettiğimizde, müeyyidelerin uygulama gücünün bazı kimselerin başkalarını istenen doğrultuda harekete geçirmesine imkân verdiğini kastederiz. Devletin iktidarı, aynı şekilde, her zaman bu şekilde davranmasa da, onun tehditler aracılığıyla (insanları) itaat ettirebilmesinden oluşmaktadır. Daha önce söylediğimiz gibi, cebirle ilgili olarak hatırlanması gereken önemli nokta, bundan kaynaklanan iktidarın yine de nihaî olarak bir tür tercihe bağlı olduğudur: Bütün insanlar müeyyidelerle desteklenen tehditlere itaat etmeyi seçmeyeceğinden, cebir gücüne sahip olmak iktidarı otomatik olarak garanti etmez. Cebirden kaynaklanan iktidar ilişkileri döngüseldir; silahlar şeklinde bir toptan iktidar diye bir şey yoktur.

Varlıkları insanları ödüllerin yokluğunda hareket edecek olduklarından farklı şekillerde hareket etmeye yönelten veya onların bu şekilde hareket etmesine sebep olan pozitif müeyyideleri (ödülleri) de ele almamız gerekiyor. Pozitif müeyyidelerin bu kapsamda düşünülmesi dikkati iktidarın ilişkisel yönlerine çekmektedir. Öte yandan, belirli şartlarda bir teklif, vazgeçilmesi negatif bir müeyyideye (veya tehdide) eşdeğer olacak kadar hayat için esaslı olan bir şeyi gerektirebilir. Çöldeki

bir kişiye su teklif etmek (Oppenheim 1981: 41) kesinlikle iktidarla ilgilidir, çünkü onu reddetmesi, hiçbir fiilî cebir tehdidi söz konusu olmadığı hâlde, mağduru çok daha kötü bir duruma sokar.

Psikolojik iktidara geldiğimiz zaman iktidarın döngüsel yönleri azalır gibidir. Cebre dayanan iktidarda olduğu gibi tercihi çok sınırlanmaksızın psikolojik olarak belirli şekillerde hareket ettirilen kişinin durumunda, şüphesiz, iktidardan söz edebiliriz. Bu gibi psikolojik iknanın açık örnekleri, beyin yıkama ile endoktrinasyonun başka şekilleridir. Burada bir kişi açık müeyyideler olmaksızın başka birinin aracı hâline getirilmektedir. Burada "nüfuz" kelimesini kullanmak doğru olmazdı, çünkü o ezici baskının can alıcı unsurunu ortaya çıkaracak kadar güçlü değildir.

Psikolojik iktidar kavramıyla ilgili zorluk, onun açık bir beyin yıkamaya varmayan durumları tasvir etmekte kolayca kullanılabilir olmasıdır. Bir iddiaya göre, reklamcılar tarafından kullanılan "ikna edici güçler" tüketicilerin özgürlüğünü ortadan kaldıracak veya son derece azaltacak, kadar önemlidir. Bunun gibi, gazete editörleri ve sahiplerinin de, siyasî ve iktisadî olayların akışını önemli ölçüde etkileyecek şekilde kanaatleri yönlendirmek ve propaganda yapmak suretiyle okuyucuları üzerinde iktidar kullandıkları söylenir. Günlük dilde sık sık "basının gücünden" tamamen bu anlamda bahsederiz.

Pek muhtemeldir ki, bu "ikna edicİler"in güçleri büyük ölçüde abartılmıştır. Reklamı beyin yıkamaya benzetmek son derece tuhaf olurdu, çünkü beyin yıkamada hiçbir şekilde tercih özgürlüğü söz konusu değildir. Bazı reklam kampanyaları başarısızlıklarıyla ünlüdür. Aslında, reklamcının tekniği istekleri yönlendirmeye çalışmak yerine, insanların ne istediğini ortaya çıkarmak ve sonra buna uygun ürünü tanıtmaktır. Şüphesiz, reklamcıların iddia edildiği şekilde iktidar kullanma kabiliyetleri olduğuna ilişkin ikna edici kanıt getirmek son derece zor olurdu. Basının iktidarı bakımından da aynısı geçerlidir. Gazete "propaganda"sının açık toplumun ayırt edici özelliği olan daimi ikna sürecinin bir yönünden başka bir şey olmadığı pekâlâ söylenebilir. Bütün siyasî liderler tamamen aynı şeyi yaparlar, bu liberal demokratik siyasetin ayrılmaz bir parçasıdır. Basının tekel durumuna yaklaştıkça kanaatleri şekillendirme ("kamu oyu oluşturma") gücü hakkındaki iddialar daha ikna edicidir. Yine de, basının davranışları etkileyebildiğini inkâr etmek aptalca olurdu, etkileme (influence) ise iktidarın bir alt kategorisidir.

Sosyal hayatın, açık müeyyide tehdidi olmadan iktidarın kullanıldığının söylenebileceği başka bir alanı ekonomidir. Serbest piyasa ekonomi-

sinin felsefî savunucuları bu sistemin ayırt edici özelliğinin -gönüllü olduğu varsayılan- mübadele olduğunu, mübadelenin her bir tarafının bu işlemi yapmakla kendisini tercihli bir konuma koyduğunu ileri sürerler. Mübadele sürecinin meziyetleri, bireylerin kendi tercihlerinde ifade ettikleri isteklerini karşılaması anlamında, mal ve hizmetleri etkin bir şekilde tahsis etmesi ve iktidarı asgariye indirirken özgürlüğü azamîleştiren bir sosyal düzen üretmesidir. Bu argümanın akla yatkınlığı, iktidarın simetrik olduğu -yani, A'nın sahip olduğu iktidar arttıkça B'ninkinin azaldığı- iddiasından kaynaklanmaktadır. Oysa mübadele iki tarafa da fayda sağlar. Fakat, eğer bir mübadelenin şartlarını taraflara bariz biçimde nispetsiz faydalar sağlayacak şekilde belirler ve iktidarı temin için getirilmek zorunda kalınabilen pozitif müeyyideleri göz önüne alırsak, bu iki tür sosyal ilişki arasındaki tezat bazılarının ileri sürdükleri kadar büyük olmayabilir.

Mübadele sürecinin iktidarı azaltmadığına ilişken kollektivist argümanı kesin olarak formüle etmek zordur. O şu anlama gelebilir: Mübadelenin içinde gerçekleştiği şartlar, yani hâkim mülkiyet hakları sistemi, mülk sahiplerinin mülksüzleri neredeyse köleleştirmelerine imkân veren bir piyasa iktidarı sistemi yaratacak kadar eşitsiz olabilir. Veya mübadelenin kendisinde, belli şartlar altında, sosyal ve iktisadî iktidar yaratan bir şeyin var olduğu da kastedilmiş olabilir.

İlk argüman daha makûldür; piyasa iktidarının hangi şartlar altında mevcut olduğunu anlamak ve empirik olarak göstermek mümkündür. Mirasa dayalı eşitsizlik, sanayiinin temerküzü ve işçilerin tekel tarafından sömürülmesi gibi faktörler itibarî olarak özgür toplumlarda, özellikle de iktisadî durgunluk veya daralma zamanlarında, insanlara pekâlâ az hakiki tercih imkânı bırakabilir. Bir işçiye ağır şartlar dayatabilecek durumda olan bir işveren onun üzerinde iktidar kullanabilir ve dolayısıyla da bu şartları kabul etmekten başka pek seçeneği olmayan bir işçi özgürlük kaybına uğrayabilir. Bu gibi durumlar gerçekten de vardır ve ayrıca başka bir kimseyi hayatî bir hizmetten mahrum bırakabilen bir kişi de iktisadî iktidarın benzer bir örneğini teşkil eder; bununla beraber, bunların olabilirliği muhtemelen çok abartılmıştır.6

Yine de, 20. yüzyıldaki en sofistike piyasa teorisyenlerinin bazıları -bazen sosyal piyasa teorisyenleri olarak anılan (Barry, N. 1993a) Alman

6 Tekel gücü hakkındaki kalıplaşmış neo-klâsik görüşün "Avusturya iktisat ekolü"nün perspektifinden yapılmış bir eleştirisi için bkz. S. Littlechild (1981).

Ordo liberalleri- kendi başına bırakılan piyasaların tamamen kendiliğinden bir biçimde tekeller ve karteller gibi piyasa iktidarı yaratma eğiliminin çok iyi farkındaydılar. Sınırsız sözleşme hürriyeti zamanla bireyler için var olan tercih alanını daraltmak suretiyle sözleşme hürriyetinin kendisini tahrip edebilirdi. Bu, tehditler olmadan gerçekleşebilir. Bundan dolayı, siyasî iktidarın belirli bir refah, fayda veya eşitlik türünden ziyade, özerklik olarak özgürlüğü artıracak şekilde kullanılması gerektiği ileri sürülmüştür. Gerçekte, İkinci Dünya Savaşı sonrasında Almanya'da tam rekabetçi piyasa ekonomisinin ayırt edici özelliği olan iktidarın olmadığı bir durumu siyasî yöntemlerle yeniden üretme teşebbüsünde bulunulmuştur. Bu, iktidarın iyiye kullanılmasıdır. Gerçi bu, bir şey üzerinde iktidar (yani, politikanın bir şekilde zorlamayı gerektirmesi) olarak tanımlanması mümkün bir durum olabilir; ama (onlara göre), bu, eğer iktisadî toplum büsbütün kendiliğinden işleyen süreçlere bırakılsaydı insanların kendi proje ve plânlarını özgürce yapabilmeleri anlamında, bir şeye iktidara yönelik olacaktı. Bu gibi politikaların (bireylerin) iktidarlar(ın)da genel bir artışa yol açıp açmayacağı galiba empirik bir sorundur. Fakat iktidarın çok yönlü mahiyeti bunun kesin bir cevabının verilebileğini şüpheli hâle getirmektedir.

Mübadele modeline ikinci itirazın (piyasaların tabiatı icabı cebrî oldukları) özünde, tamamen kendi çıkarını azamîleştirme peşinde olan insan görüşünün insan

tabiatı hakkındaki kusurlu bir anlayış olduğuna ilişkin metafizik iddia vardır. Mübadele süreci sırf kendini gözetmeye dayandığından, insanların mübadele yoluyla kendi sahici güçlerini gerçekleştirmedikleri kabul edilir. İşbirliğine dayalı etkinlik yoluyla yarattığı şeyin kendisine ait olması anlamında, toplumsal bir varlık olarak kendi sahici potansiyelini gerçekleştirmek yerine, piyasa sisteminde insan kendi gelip geçici arzularının mahkûmu olmaktadır. Bu, Marx'ın muhtemelen "yabancılaşma"yla kastettiği şeydir. Marksizmin ölümü bu piyasa karşıtı felsefenin çekiciliğini yitirdiği anlamına gelmemektedir. Toplumculuğun (communitarianism) bazı türleri piyasanın iktidarın özel bir türüyle -insanları bireysel kendini-geçekleştirmeye sevk eden ve onları sosyal bağlarından koparan bir iktidarla- ilgili olduğu görüşüne dayanmaktadır. Daha fazla mal ve hizmetin üretimi piyasa yöntemlerine bağlı oldukça toplumsal üretim ve tüketim için var olan fırsatlar azalmaktadır. Eğer iktidarın bir örneği ise, bu, kesinlikle bir bireyin (veya bireyler grubunun) başkaları üzerindeki iktidarı değildir, çünkü ortaya çıkan hasıladan sorumluluk kavramını teşhis edilebilir öznelere atfetmek imkânsızdır. Belirli bir

tür iktidarı ürettiği ve sonunda özgürlük kaybına yol açtığı söylenen gayrışahsi bir sistemdir.

4. İktidar Hakkındaki Sosyal Teoriler

Bu bölümün başında iktidarın sosyolojik bir kavram olduğu belirtilmişti; yani, iktidar hakkındaki önermelerin prensip olarak sınanabilir önermeler oldukları düşünülmektedir. İktidar hakkındaki incelemelerinde siyaset bilimcileri ile sosyologlar tarafından kullanılan tanımların operasyonel bakımdan önemli oldukları söylenir, yani bu tanımlar gözlenebilen ve em-pirik sosyal bilimin geleneksel yöntemleriyle açıklanabilen olgulara işaret ederler. İşaret edilmek gerekir ki, bu hususta iktidarla ilgili olarak ortaya konmuş bu gibi incelemeler aşırı pozitivist türdendirler. Bu, iktidar(ın) biliminin hemen hemen tümüyle belirli vaka incelemelerine dayanan em-pirik çalışmalardan oluştuğu anlamına gelmektedir. İktidara ilişkin olarak ne genel teoriler vardır ne de -iktisadın teoremleri gibi mantıkî tutarlığı ve açıklayıcı değeri olan- evrensel olarak doğru genellemeler. Siyasî ve sosyal düşünce tarihinde görünürde iktidarın genel teorisi niteliğinde olan birkaç teori elbette bulunabilir, ama bunların hiç biri gerçek bir bilimsel itibar elde edememiştir.7

İktidarla ilgili teoriler çok kere siyaset bilimi disiplinine ait olanlar ile sosyolojiden kaynaklananlar olarak ikiye ayrılır. Bu kolaylık sağlayan bir ayrımdır; çünkü her iki yaklaşım da empirisist gelenek içinde yer aldığını iddia edebilirse de, bunlar iktidarın mahiyetine ilişkin olarak önemli ölçüde farklı sonuçlara ulaşmışlardır. Sosyolojik yaklaşım iktidarın merkezîleşmesi tezini vurgulamaya meyleder; buna göre, her toplumda bütün temel kararları dayatabilen küçük bir grup var olacaktır. Siyaset bilimi ise, toplumda birkaç etkili siyasî grubun var olduğunu ve bunların hiç birinin bütün kararları belirleyemeyeceğini kabul eden çoğulcug'&riişU ilişkilidir.

İktidarın sosyolojik modellerinin en meşhurlarından biri C. Wright Mills'in 1959'da yayımlanan İktidar Seçkinleri adlı eseridir. Mills bu kitabında Amerika Birleşik Devletleri'nin, kararların adem-i merkeziyetçi bir şekilde alındığı ve kuvvetler ayrılığına dayanan, demokratik-çoğulcu bir

7 Modern sosyal teoride seçkinler yönetimi teorisyenlerinin, başta Pareto ve Mosca'rıın, iktidar hakkında belirli genel önermeler vaz ettikleri söylenebilir. Onların fikirlerinin demokrasiyle ilişkili bir tartışması Onbirinci Bölüm'de yapılacaktır.

toplum olarak tasvir edilmesinin yanlış olduğunu ileri sürmüştü. Anaya-sallık örtüsünün altında, gerçekte, her zaman önemli kararları kendi istediği gibi alabilen birleşik bir sınıf veya iktidar seçkinleri vardı. Bu seçkinler grubunun üyeleri Amerikan toplumundaki birbiriyle kenetlenmiş üç kesimden gelmekteydi: İş dünyası, siyaset ve ordu. Bu seçkinlerde grup bilinci vardı, uyum ve dayanışma içindeydiler ve (topluma karşı) birlikte hareket etme (conspiracy) özelliğine sahiptiler. Mills'e göre, onun eseri bir empirik sosyoloji çalışmasıydı; yani, grubun üyelerinin aynı aile ve sınıf kökenlerine sahip olmaları ve benzer

okullarda ve üniversitelerde eğitim görmüş olmaları gibi, grubun uyumunun altında yatan temel sosyolojik etkenleri teşhis etmiş olduğunu düşünüyordu. Mills geleneksel olarak Amerikan toplumunun özellikleri olduğu kabul edilen açıklık, çoğulculuk ve bireyciliği yalanlayan bir seçkinler grubu hâkimiyeti manzarası sunuyordu.

Bu teze (verilebilecek) çoğulcu cevap, esas olarak, metodolojik mülahazalara dayanır. Bir insan grubunu birleştirebilen özelliklerin sosyolojik bir tasviri, çıkarların çatıştığı tartışmalı sorunlarda o grubun kendi iradesini yürüteceğini öngören (haber veren) bir teori oluşturmaz. Çoğulcu ekole mensup siyaset bilimciler iktidar eliti teorilerinin bilimsel bir biçimde ortaya atıldıkları her defasında kolayca çürütülmüş olduklarını ileri sürmektedirler (Dahi 1958; Polsby 1963).

Bununla beraber, tam da bu alandadır ki, iktidarla ilgili araştırmaların bilimsel olma iddialarına şiddetle karşı çıkılmış ve empirisizmin kendisini açıkça pozitivist olarak tanımlayan türünün zayıflığı ortaya serilmiştir. Çoğulculuğun, iktidarın ancak gözlenebilir çatışma durumlarında var olduğuna ve halkın çıkarlarının onların açık tercihlerinin ortaya koyduklarından ibaret olduğuna ilişkin (birbiriyle ilişkili) iki temel iddiası özellikle eleştirilmiştir. Bu eleştiri, toplumda aşikâr bir mutabakatın varlığının -yani, gözlenebilir çatışmaların yokluğunun- iktidar ilişkilerinin var olmadığı anlamına gelmediğini kabul eden bir konuma gelmiştir. Öte yandan, bireylerin cari sosyal ve iktisadî düzenlemelerle açığa vurulan tatmininin onların özerk tercihler yaptıkları anlamına gelmediği ileri sürülmektedir.

Çoğulcu modelin bu eleştiricilerinin daha ılımlı olanı P. Bacrach ve M. Baratz'ın "iktidarın iki yüzü" tartışmasında (1970) ortaya konulmuştur. Onlara göre, çoğulcular iktidarın sadece bir yüzünü, gözlenebilir çatışma durumlarındaki hâlini görmektedirler. Oysa, gerçekte belirli sorunlar, çoğunlukla da ırk ve etnik çıkarlarla ilgili olanlar, aslında iktidar ilişkilerinin sonucu olmalarına rağmen, siyasî gündemde görünmezler:

Onlar kurumsal yapıdan dışlanmışlardır. Bu görüş, çoğulcuların ihmal ettikleri, "hakkında karar alınmamış olanlar"a (non-decisions) siyasî önem atfetmektedir. Burada söz konusu olan, insanların bir şeyler yapmaya zorlanması -bir çatışma durumundaki kaybedenler için olduğu gibi- olmayıp, isteklerinin hesaba katılmamasıdır. Sorunlar ortaya çıkmamaktadır, çünkü belki de onları gündeme getirmenin yararı olmayacaktı. Bu ihmalin, esas itibariyle, çoğulcuların - iktidarın incelenmesini gözle görünür çatışmayla ilgili gözlemlere inhisar ettiren- davranışçı metodolojisinin bir sonucu olduğu belirtilmektedir.

Mamafih, daha radikal bir teoride Lukes (1974: 21-33) iktidarın "üçüncü (bir) yüzü"nü göstermektedir. Lukes'ın tahlili, Bachrach ve Baratz'ınkinden de öteye giderek, davranışçı yaklaşımı tamamen reddetmektedir. Ona göre, iktidarın doğru bir teorisi, örtülü kişi veya gruplara iktidar kullanma fırsatları veren hâkim sosyal yapılar tarafından çıkarların (tercihlerin) nasıl şekillendirildiğini hesaba katmak zorundadır. Bireylerin kendi hakiki çıkarlarını gerçekleştirmeye muktedir özerk özneler olmalarını önleyen, (işte bu) gözlenemeyen iktidarın varlığıdır. İktidar sadece insanların bastırılmasında değil, fakat onların arzularının manipüle edilmesinde de mevcuttur. Lukes kendi teorisinin anti-pozitivist olmakla beraber empirik bir teori olduğunu ileri sürmektedir; yani, ifade edilmemiş olsalar bile insanların hakiki çıkarlarının ne olduğunu ve hangi çıkar çatışmalarının mevcut olduğunu belirlemenin mümkün olduğunu düşünmektedir. Lukes kendi iddiasını örneklemek için Crenson'ın hava kirliliği politikası hakkındaki meşhur incelemesinden (1971) yararlanmaktadır. Cren-son, US Steel'in hâkim olduğu Gary kasabasındaki (Indiana) çelik endüstrisi hava kirliliğine yol açmakla ün salmış olmasına rağmen, bu kasabanın kirliliğe karşı kamusal düzenlemeler yapmakta başka Amerikan şehirlerinden çok daha geç kalmış olması olgusunu incelemişti. Ne var ki, kirliliği önlemek için hiçbir açık baskı ortaya çıkmamıştı ve şirketin yerel siyasal süreçte doğrudan bir etkisi de yoktu. Öyle görünüyor ki, US Steel'in güçlü olduğuna dair şöhreti o kasabanın geleneksel siyasal arenasında bunun bir mesele olarak ortaya çıkmasını engellemek için yeterli olmuştu. Bu duruma göre, şirketin kullandığı iktidar bir şey yapmaktan

çok yapmamak iktidarı (icabî değil, selbî iktidar) idi.
i
Bu olay iktidarın "iki yüzü" yaklaşımının bir örneği gibi görünmekle beraber, Lukes onda sosyal yapılar marifetiyle çalışan grupların bireylerin tercihlerinin oluşumu üzerinde sahip olabilecekleri belirleyici etkiyi teşhis

eden bir teorinin özünü görmektedir. Ona göre, toplumda kirlilik karşıtı düzenlemelerin yokluğu üzerindeki görünüşteki mutabakat bir illüzyondur; çünkü, toplumun gerçek çıkarlarının bu gibi tedbirlerle artırılacağı açıktır. "İktidar kullananların çıkarları ile iktidardan dışlananların gerçek çıkarları arasında... gözle görülmeyen bir çatışma" vardır (Lukes 1974: 24).
Mamafih, Lukes meseleyi kendi davasına çok elverişli bir şekilde ortaya koymaktadır: "diğer şeyler eşit olmak kaydıyla, (özellikle, kirlilik denetiminin zorunlu olarak işsizlik anlamına gelmediğini varsayarak) insanların aksi yönde hareket etmeyeceklerini beklemek için iyi bir neden vardır -onların kendi tercihlerini açıkça dile getirmedikleri durumda bile." (1974: 27). Görünüşe göre, burada, özerk faillerin kendi sahici çıkarlarını eğer onları sistematik olarak çarpıtan bir iktidar yapısı var olmasaydı gerçekleştirecek oldukları varsayılmaktadır. Fakat eşit ölçüde "gerçek" çıkarlar arasında kirlilik kontrolü sorunu üstünde sahici bir çatışmanın var olabileceğini düşünmek de elbette akla uygundur (bkz. Gray 1983: 86) ki, bunun çözümünde US Steel bir çok sosyal güçten sadece biri olabilir. Öte yandan, kirliliğin, üretim maliyetlerini artırmak suretiyle, istihdam beklentileri üstünde de bir etkisi vardır; bu yok sayılamaz. Bundan dolayı, Gary kasabasının yerel siyasal sisteminin, insanların iş fırsatlarını temiz havaya tercih ettiklerini yansıttığım düşünmek akla aykırı değildir. Şu hâlde, sonuç iktidar sisteminin halkın gerçek çıkarlarını çarpıtması nedeniyle değil fakat başka nedenlerle istenmeyen bir durum olabilirdi. Mamafih, bütün sorunu klâsik bir kamu malı problemi olarak yeniden tanımlayabilir ve yeniden tahlil edebiliriz. Kirlilik karşıtı tedbirler, üretilmesinde hiçbir kişinin çıkarı bulunmayan kamu mallarıdır. Çevreye zarar verdiği için U.S. Steel'i topluca dava etmekten yurttaşları alıkoymuş olan, işlem maliyetleri veya orada mülkiyet haklarının iyi belirlenmemiş olması olabilirdi: Yani yurttaşlar belki "(bir şeye) iktidar"dan (bir şey yapma gücünden) yoksundular. Bu bağlamda, bir bütün olarak piyasa sisteminin burada etki kullandığını söylemek makûl olabilirse de, Lu-kes'ın yapmaya çalıştığı gibi, U.S. Steel'e doğrudan iktidar (ve sorumluluk) atfetmek daha az ikna edicidir.
Bütün bunların doğruluk derecesi ne olursa olsun, açıktır ki, sosyolojik bir kavram olarak iktidar ile felsefî bir kavram olarak otorite arasındaki basit ikilik bir ölçüde yanlıştır. Çünkü, daha sofistike empirik araştırmaların iktidar hakkındaki bilgimizi sürekli olarak artırması diye bir şey söz konusu değildir. Esasen, "iktidar"ın ne olduğu ve hangi olguların ölçülebileceği sorunları sırf gözlemle çözülemeyecek olan bizatihi felsefî sorunlardır.

BEŞİNCİ BÖLÜM
SİYASÎ İLKELER
1. Siyasî İlkeler ve Siyaset Felsefesi
Önceki bölümlerde sosyal ve siyasal olguların tasvirinde kullanılan başlıca kavramların bir kısmını inceledik. Sosyal ve siyasal felsefenin odağında yer alan normatif sorunların bazılarına, özellikle de devletin mahiyeti ve rolüyle ilgili olanlara temas etmekle beraber, bunu bu gibi sorunların altında yatan ilkeleri açık bir şekilde incelemeden yaptık.
Değerler ve ilkeler siyaset felsefecisinin geleneksel ilgi alanıdır. Eğer siyaset hakkında felsefe yapma etkinliği siyasî söylemde kullanılan kavramların aydınlatılmasıyla ilgilenen tamamen ikinci-düzen bir etkinlik olarak görülürse veya günümüzde daha sıkça olduğu gibi, siyaset felsefesinin esas rolü politikaların, hukukun ve kurumların değerlendirilmesinde ortaya çıkıyorsa, bu doğrudur. Bu ikinci durumda da kavramların aydınlatılması (şüphesiz) daha ilgi çekici olan haklılaştırma çabasından önce gelmesi gereken önemli bir iştir.

Devletin rolü söz konusu olduğunda ilkeler özellikle önemlidirler. Üçüncü Bölüm'de, esas itibariyle, kamu alanı ile özel alan kavramları arasındaki bazı önemli farklılıkları açıklama işiyle ve devlet hakkındaki hangi özel kurumsal olguların belirli türden mal ve hizmetlerin temin ve te-darikne onu özel olarak daha elverişli kıldığını anlamaya çalışmakla ilgilendik. Fakat, devletten ilkelerle ilişkisi bakımından söz ettiğimizde, bununla ilgili de olsa, biraz farklı bir soru soruyoruzdur. Bu, devletin otoritesinin eşitlik ve sosyal adalet gibi şeyleri artırmak veya insan haklarını korumak için kullanılmasını haklılaştırma sorunudur. İlkeler muhtemelen her zaman çatışma içinde olacaklarından, siyaset hakkındaki felsefi argümanlar devletin cebir gücünün bu ilkelerden kaynaklanan politikaları uygulamakta kullanılmasının haklılaştırılmasına gelip dayanacaktır. Şüphesiz, ilkelerle ilgili bütün sorunlar cebir kullanımının haklılaştırılmasına bağlı değildir: "Liberal" kelimesinin serbest piyasa ekonomisi ile bağlantılı olan eski anlamında, daha liberal bir toplum arzu eden bir kişi devletin cebir gücünü daha az kullanmasını talep eder.1

1 Bununla beraber, belirli alanlarda -özellikle belirli hak edişlerin (entitlements) yaratılmış olduğu refah alanında (bkz. Barry, N. 1985)- devlet faaliyetinden vazgeçmenin hatırı sayılır derecede zarara sebebiyet verebileceği doğrudur.

Fakat bu, zorunlu olarak ilkelerin siyasî ve sosyal meselelerle ilgisizliğine değil, cebir kullanılmasının gayrı meşru olduğuna ilişkin felsefî bir argümandır. O teorik bir argümanla ilgilidir: Cebir yasağı etkinlik mülahazalarına (serbest piyasaların daha fazla tatmin yarattıkları iddiasına) mı dayanmaktadır yoksa bireyin dokunulmazlığından mı türemektedir (yani, haklarla ilgili bir argüman mıdır)?

y. Eğer ilkeler meşrulaştırmayla çok yakından ilgiliyseler, o zaman normatif siyasal ilkelere yer veren ifadelerin mantığının sosyal bilimlerdeki başka tür ifadelerin mantığından çok farklı olduğu açık olmalıdır. Pozitif sosyal bilimde, özellikle de onun aşırı empirisist olanında, gözlem yoluyla doğruluğu veya yanlışlığı gösterilmesi mümkün olan önermeler öne çıkar. Sosyal bilimin daha az empirik olan alanlarında bile -hukuk teorisi ve iktisat teorisinin belirli bazı alanları gibi- araştırmacı kendi açıklamalarının belirli bir bakış açısına veya politika önerisine müncer olacağını kabul etmez. Bir hukuk kuralları manzumesini normatif olarak tasvir eden bir gözlemcinin bunlara ahlâkî olarak bağlı olması gerekmez.

Politika hakkında iddiada bulunurken yaptığımız şey kanıtlama ve çürütme veya doğrulama ve yanlışlama olmayıp, bir politikayı ilkelere atıf yoluyla meşrulaştırma, haklı göstermedir, insanlar çok kere belirli kanunlar veya politikalara kuvvetle muhalif olurlar, bu gibi muhalefetler ancak belirli siyaset tavsiyelerinin, onların içtenlikle benimsedikleri ilkelerle bağdaşmadığının -tahlil sonucunda- ortaya çıkması hâlinde çözülebilir. Mamafih, eğer nihaî ilkeler düzeyinde bir anlaşmazlık varsa bazı siyasî uyuşmazlıkların gerçekten çözülemez oldukları, çünkü uyuşmazlığın çözümü için bunun ötesinde kendisine başvurulabilecek hiçbir şey bulunmadığı söylenir. Gerçi, bütün siyaset teorisyenleri bu son iddiaya katılmazlar, nitekim en ilginç yeni çalışmaların bir kısmı nihaî ilkeler üstünedir. Mantıkî Pozitivizmin ve emotivizmin (ahlâkî ilkelerin bilinemez oldukları ve bunların bilgiyle değil sırf duygularla ilgili olduğu iddiası) çöküşüyle bunun değeri artmıştır. Siyasî ilkelerin güçlü duygusal unsurlar taşıdıkları şüphesiz doğru olmakla beraber, bu gibi mülahazalar yüzünden siyasî argümanın tamamen imkânsız olduğu da artık doğru değildir.

2. Evrenselleştirilebilirlik ve Ahlâkî Çoğulculuk

İlkelerin esas özelliğinin onların evrenselleştirilebilirliği olduğu görüşü ahlâk felsefesindeki tavsiyeci (prescriptive) okulla ilişkilidir, ama bu aynı zamanda siyasî ilkelere de uygulanabilir. Siyaset felsefesindeki yeni

önemli çalışmalar zımnen (bazı örneklerde ise açıkça) bu öğretiye bağlıdır. Ahlâkın temelleri hakkındaki bir doktrin olarak evrenselleştirilebilir-lik R.M. Hare'in eserini (1963) akla getirir.2

Bu teorinin temel unsularını kısaca özetlemek gerekirse: Ahlâkî önermelerin ana işlevi onların tavsiye edici (gereklilik belirtici) olmalarıdır; başka bir ifadeyle, bu önermeler eylem kılavuzlarıdır. Bununla beraber, propaganda ve psikolojik iknadan farklı olarak, ahlâkî önermeler arasında mantıkî ilişkiler vardır. Sahici bir ahlâkî önerme evrenselleştirilebilir olmalıdır. Bu demektir ki, eğer bir kimse x'e iyi derse, o zaman bütün diğer benzer x örneklerine iyi denmesi zorunludur, meğer ki ilgili bir yönü bakımından farklılık göstersinler. Şu hâlde, evrenselleştirilebilirlik, benzer durumlara benzer şekilde muamele edilmesi gerektiği anlamına gelir. Evrenselleştirmenin bir örneği adaletin kurallarının bir türünde ortaya çıkar: "Farklı muamele için ahlâkî olarak ilgili bir neden gösterilmedikçe, insanlara eşit muamele edilmelidir." Ahlâkî bir ilkeye bağlanan bir kimse, mantıken, bu kuralın bütün benzer durumlara genel olarak uygulanması gereğine de bağlanmış olur. Bu, şüphesiz, eylemlerinizin onun kapsamına girmesi durumunda ilkeyi kendinize de uygulamalısınız demektir. Bundan dolayı, ahlâk kuralları ve ilkeleri gelecekteki bilinmeyen durumlara uygulanacak soyut davranış kılavuzlarıdır. Bu demektir ki, bir ilke eğer özel isimlere atıf yapıyorsa, o artık evrenselleştirilebilirükten yoksun olduğu için bir ahlâk ilkesi de olamaz. Burada "tarafsızlık"ın (impar-tiality) önemli bir unsuru devreye girmektedir; şu anlamda ki, eğer ilke evrenselleştirilebilir olacaksa kişi kendisini onun uygulamasından muaf tutamaz. Rawls, meşhur adalet ilkelerini türetirken (bkz. aşağıda Altıncı Bölüm), bilmezlik şartları altında gelecekteki bilinmeyen durumlara uygulanmak üzere rasyonel ahlâkî faillerce hangi ilkelerin benimsenecek olduğunu belirlemeye çalışmak suretiyle, benzer bir stratejiyi benimsemektedir.

Mamafih, Hare evrenselleştirilebilirliğin ahlâkî argümanın mantıkî bir özelliği olduğunda ısrar etmektedir. Evrenselleştirilebilirlik, tarafsızlığın veya bireylere âdil muamelenin bir ifadesi değildir; çünkü, diyor, evrenselleştirilebilir oldukları sürece herhangi bir ilkeler manzumesini benimsemek mantıken mümkündür. Bundan dolayı, Hare için ahlâkî argüman ilkeler hakkında onların muhtevasına bakarak karar veriyor değildir, o,

2 Hare'in metaetiği modern iktisatta, özellikle aklın refah ekonomisindeki rolüne ilişkin olarak, fazlasıyla etkili olmuştur (Bkz. Hamlin (1986).

benimsediğimiz ilkeler ne olursa olsun benimsemenin ne ifade ettiğini ortaya koymaktadır. Hangi durumların benzer oldukları empirik bir sorun olduğu için, bu gibi incelemeler olguları hesaba katacaktır, ama argümanın kendisi şekil olarak tümdengelimdik (Hare 1963: 30). Söz gelişi, sözünü tutma yükümlülüğü tek başına söz vermeden türetilemez, fakat hem söz vermeden hem de ilâveten sözünde durmanın gerekli olduğu öncülünden çıkarılır (deduce). Hare bundan dolayı ahlâkî tabiatçılığın -yani, "iyi" gibi kelimelerin "haz" gibi tabiî özellikleri simgelediği doktrininin- her türlüsüne karşıdır, çünkü bu ahlâkî muhakemenin tavsiye edici gücünü zayıflatır.

Ahlâkî bir ilkeyi benimseme kararı kişisel bir karardır, ona hiçbir rasyonel haklılaştırma getirilemez; benimsenebilecek ahlâkî ilke türleri üstünde de mantıken hiçbir sınır yoktur. Tutarlılık ahlâkî muhakemenin temel özelliği olduğu için, çok kötü ilkeler de benimsenebilir, ama Hare, insanların evrenselleştirilmeleri hâlinde, kendi çıkarlarına, zarar veren ilkeleri benimsemelerinin ihtimal dışı olduğunu düşünmektedir (1963: 86-111). Bunun için, meşhur örneğinde, Yahudiler'in imha edilmeleri gerektiğine inanan bir Nazi, kendi atalarının da Yahudi olduğunun ortaya çıkması hâlinde kendisinin veya ailesinin de imha edilmesi gerektiğini (mantıken) kabul etmek zorunda olurdu. Evrenselleştirilmeleri hâlinde, neler olduğunu görmek suretiyle, kötü ahlâkî ilkeleri saf dışı bırakırız. Hare "bağnazlar"ın -yani, evrenselleştirildiklerinde kendi çıkarlarına karşı işleyecek olması durumunda bile kötü bir ilkeyi desteklemeye devam edecek olanların- son derece nadir olduğunu düşünmektedir (1963: 172).

Herhangi bir durumun bir ilkeyi uygulanamaz hâle getiren bir farklılığını göstermek hemen hemen her zaman mümkündür; bundan dolayı, evrenselleştirilebilirlik tezinin saçma olduğu ileri sürülmüştür. Başka bir şekilde söylersek, "benzer durumlara benzer muamele edilmesi"ni ifade eden adalet kuralı, nelerin benzer sayıldığına bağlı olarak, muamelelerin çok farklı olmasıyla tutarlı olabilir. Ahlâkî muhakemenin bir özelliği evrenselleştirilebilirlik olduğu zaman, o en fazla asgarî ölçüde de olsa bir hakkaniyet sağlar. Ne var ki, bir tercih ilkesinin evrensellqtirilmesinin nihayetinde sübjektif olduğu gerçeği, ahlâkîliği somut toplumsal tecrübeye dayan-dıranlarca bu teorinin emotivist olarak mahkûm edilmesi için yeterlidir. Bununla beraber, ahlâkî muhakemenin tutarlı olması talebi saçma değildir ve tamamen cehalete ve peşin hükme dayanan ilkeleri tasfiye etmekte epey işe yarayabilir. Bizden gelecekteki bilinmeyen durumlara uygulanacak ilkeleri benimsememizi istediği için, evrenselleştirilebilirlik ka-

bul edilebilecek türden ilkelere kesin sınırlar koyar. Rawls'un Bir Adalet Teorisi adlı kitabında, rasyonel olarak kendi çıkarını düşünen bireyler, fa-razî bir bilmezlik durumunda, gelecekteki ilişkilerine hâkim olacak bir ilkeler manzumesi üstünde mutabakata varmak zorundadırlar. Bu ilkeler tamamıyla evrenselleştirilebilirdirler. Bu usulde bir ilkenin, kendimizi belirli durumların içinde bulacak olsaydık, bizi nasıl etkileyecek olduğunu tasavvur etmemiz gerekmektedir ve bunun sonucunun da hiç de saçma olmadığı gösterilmiştir. Şüphesiz, Rawls hangi ilkelerin benimsenecek olduğunu göstermeye çalıştığı için, onun tezi alışıldık evrenselleştirilebi-lirlik tezinden çok daha kuvvetlidir.

Normatif akıl yürütmenin başka bir yöntemi çoğulculuktur. Çoğulculuk evrenselleştirilebilirlikle şeklî olarak bağdaşmaz olmamasına, esasen bunlar bizim nihaî ahlâkî ve siyasî ilkelerimizin rasyonel olarak haklılaştı-rılamayacağını kabul etmek bakımından birbirine benzemesine rağmen, çoğulculuk ahlâkî ve siyasî akıl yürütmenin önemli ölçüde farklı bir tarzını oluşturmaktadır.

Bu yaklaşımı tanımlarken, önce, çoğulculuk kelimesinin buradaki kullanımım, siyasî faaliyeti rekabet hâlindeki gruplar arasındaki bir yarışma süreci olarak tanımlayan sosyolojik anlamdaki kullanımından ayırt etmeliyiz. İlkeler söz konusu olduğunda çoğulculuk, politikaların değerlendirilmesi amacıyla benimsenmesi mümkün olan ilkelerin çeşitliliği anlamına gelir; onları üstün bir ilkenin altında sıraya koymak veya merte-belendirmek mümkün değildir. Belirli bir politikanın haklı gösterilip gösterilemeyeceği kişinin bu rakip ilkelere ne ölçüde değer verdiğine bağlıdır. Bir kimse hem özgürlüğe hem de eşitliğe değer verebilir ve bundan dolayı bir politikayı değerlendirirken eşitlikçi bir vergilemenin getireceği daha eşit bir gelir ve servet dağılımının faydalarını, bireyin gelirini muhafaza etme özgürlüğündeki kayıpla dengelemek zorundadır. Bu ilkelerin ve onlara verilen ağırlıkların nihaî kaynağı basit sezgi olmalıdır. Değerlerin nihaî çoğulluğunun ve onların tek bir ilkeye indirgene-mezliğinin açık seçik bir ifadesi Sir Isaiah Berlin'in Hki Özgürlük Kavramı" (1969: 125) adlı denemesinde bulunabilir: "Her şey ne ise odur: Özgürlük özgürlüktür; eşitlik veya hakkaniyet yahut adalet, kültür veya insan mutluğu veyahut vicdan huzuru değildir." Bir özgürlük kaybı eşitlikteki bir artışla telâfi edilebilir; ama, hatırlanmalıdır ki, artırılan eşitliktir, özgürlüğün başka bir türü veya hatta "sosyal fayda" değil. Bu yaklaşımın en eksiksiz biçimde işlenmiş türü Brian Barry'nin Siyasi Ar-

güman (1965) adlı kitabında bulunmaktadır. Bu önemli eserinde, Barry, ilkelere çoğulcu yaklaşımın akılcı temelini mikro ekonomideki kayıtsızlık eğrisi teorisine benzeterek açıklamıştır. Bir kişi, kendi tercih haritası marifetiyle, diyelim ki özgürlük ve eşitliğin çeşitli kombinasyonları arasında kayıtsız olduğunu, aynen bir tüketicinin üzüm veya patates yığınları arasında kayıtsız olması gibi gösterebilir. Harita sadece onun eşitlikteki artışlar karşılığında ne kadar özgürlükten vazgeçmeye hazır olduğunu, ama yine de tatmin derecesinin

aynı kalacağını gösterecektir. Rasyonalite için gerekli olan tek şey, insanların kendi tercihlerinde tutarlı olmasıdır.
Barry bu çoğulculuğu çoğu insanın ilkeler karşısındaki tutumunun makul ölçüde doğru bir açıklaması olarak görmektedir. İnsanlar normal olarak tekçi (monist) değildirler; yani, ilkeleri bir üstün ilkeye tâbi kılmazlar ve marjinal değiş-tokuşlar (trade-offs) yapmaya hazırdırlar. Çağdaş dünyadaki siyasî muhakemedeki belki de tartışmalı değiş-tokuş etkinlik ile eşitlik arasındakidir. Gelir dağılımındaki eşitliği artırma amacının ancak etkinlikteki bir kayıp pahasına gerçekleştirilebileceği kabul edilmektedir.
Barrymn yaklaşımında politikaların insanların isteklerine ilişkin olduğu kaydedilmelidir. Onun en sık verdiği örnekler bir toplumda toplam istek tatminini azamî düzeye çıkaran politikalar (toplamcı ilkeler) ile istek tatminini belirli bir biçimde (meselâ, daha fazla eşitliği sağlayacak şekilde) dağıtan politikalar arasındaki çatışmayla ilgilidir. Bu, spesifik ihtiyaçları ve istekleri bilmediğimiz zaman, bizden gelecekteki bilinmeyen durumlara uygulanacak bir dizi ilkeyi kabul etmemizi isteyen evrenselleştirme türlerinden farklıdır.
Çoğulculuk, siyaset teorisyenleri arasında önemli ölçüde bir destek sağlamıştır ve insanların politika problemlerine yaklaşım tarzının iyi bir tasviri de olabilir, ama bir değerlendirme yöntemi olarak onun ciddî sakıncaları vardır. Problem, bireylerin çeşitli ilkelere verdikleri ağırlıkların muhtemelen farklı olması -yani, onların kayıtsızlık eğrilerinin farklı şekillerde olması- ve ilkeler arasında seçim yapmanın hiçbir yolunun bulunmamasıdır. Münferit tüketicilerin rasyonalitesi bu yöntemle kolaylıkla gösterilebilir, ama hükümet politikasının haklılaştmlması çok farklı bir şeydir. Hükümet politika belirlerken kaçınılmaz olarak belli bir ağırlıklar dizisini seçecektir, oysa Barry belirli bir dizinin tercih edilmesini gerektiren hiçbir neden sunmamaktadır. Hem "sol" hem de "sağ" iktisat politikalarını savunanların kendi programlarının rasyonel olduğunu çoğulcu tekniği kullanarak ileri sürebilmeleri tesadüf değildir.
Modern Siyaset Teorisi
Çoğulcu yaklaşımın reddinin, Baninin de kabul ettiği gibi (1973: 6), zorunlu olarak tekçiliği gerektirmediği de doğrudur. Rawls Bir Adalet Teorisinde bir ilkeler dizisi sunmakta ve bir öncelik kuralım, kullanarak münferit ilkelerin nasıl sıraya konacağını göstermeye çalışmaktadır (bkz. aşağıda Altıncı Bölüm). Baninin kendisi nihaî ilkelerin mahiyeti konusunda garip bir biçimde sessiz kalmıştır ve bu ilkelerin gerçekten tartışılamayacağını ima etmektedir; rasyonalite sübjektif olarak ağırlık atfedilmiş muayyen bir diziden tutarlı tercihler yapmaktan ibarettir. Fakat, siyaset teorisyenleri bunlar hakkında bazı şeyler söylenebileceğini ileri sürerler. Bir kimse eşitliğe çok fazla ağırlık verebilir ve bundan dolayı eşitlikteki küçük artışlar karşılığında özgürlükten büyük miktarda fedakârlıkta bulunmaya hazır olabilir ve burada böyle bir politikanın kabul edilmesinin normalde kastedilmiş olmayan sonuçlan hakkında elbette bir soru sorulabilir. Diğer taraftan, eğer normatif siyaset teorisinde keyfîlikten kaçınılacaksa, bir evrensellik nosyonuna pekâlâ ihtiyaç duyulabilir. Bununla beraber, ahlâkî değerlerin çoğulcu niteliğini inkâr etmek yanlış olurdu. Değerler karşılaştırılamaz görünürler, yani evrensel kabulü garanti edebilecek hiçbir ölçü, iyi veya doğru hakkındaki rakip anlayışlar arasında hakem olabilecek hiçbir miyar yoktur. Bir anlamda bu, liberal toplumların ayırt edici özelliğidir; onların kural sistemleri, ister tasarlanmış bir şekilde isterse evrim yoluyla olsun, bu çeşitliliği korur. Ne var ki, hangi şekilde yorumlanırsa yorumlansın, liberalizm aklımız üzerinde zorunlu desteğe sahip bir değer sistemi olarak önerilmiştir. Bununla beraber, Berlin'in bakış açısından liberalizm çok sayıda rakip doktrinden sadece biridir. Liberalizmin özgürlük ve eşitlik üstündeki vurgusunun nedeni geleneksel hiyerarşiye değer veren düzenlerin niçin teorik olarak kabul edilemez olduklarını gösterecek hiçbir nihaî sebep bizatihi doktrinin içinden hareketle üretilemez (Gray 1989). Liberal yazarlar bir tür genel veya temel ahlâkîliği tanımlamış olabilirler (H.L.A. Harfin "asgarî muhtevalı tabiî hukuk"unda olduğu gibi), ama bu farklı ve çoğunlukla liberalizme aykırı hayat tarzlarıyla tamamen tutarlıdır. Bununla beraber, bir kimse liberalizmi kabul etse bile, onun unsurlarının belirli politika kararları

bakımından neyi ima edecekleri sorunu hâlâ varlığını korur; farklı liberal adalet teorilerinin arasındaki çözülmesi imkânsız gibi görünen çatışma bunun sadece bir örneğidir.

Yukarıdaki mülahazalar normatif teorileştirmenin "meta-etik" yönleri hakkındadır. Meta-etik sorunlar değer yargılarının nihaî temelleri veya mantıkî statüsü hakkındadır ve bunların cevapları da herhangi belirli bir

ahlâkî veya siyasî ilkeler dizisiyle sonuçlanmazlar. İlkeleri tespit etmek için ilâve akıl yürütmelerin yapılması gerekir. Hare ve Ravds'un meta-etik teorileri birbirine benzemez değildir, fakat ilki kendi maddî ahlâkî teorisi olarak faydacılığın bir türünü benimserken; ikincisinin başlıca kaygılarından biri, faydacılığı çürütmektir. Eğer ahlâkî kararlar nihaî olarak sübjektif iseler biz nasıl seçmeler yaparız?

3. Sözleşmecilik

Bilinemezciliğin (non-cognitivism) ve çeşitli pozitivizmlerin etkisi, normatif siyasal felsefedeki bu çıkmazı yaratması ve sonuçta aklın rakip değer sistemleri arasında nihaî bir ayrım yapmaya ehil sayılmaması olmuştur. Değer yargılarının bu sübjektif niteliği bizatihi siyaset felsefesinin imkânını önler gibi görünmüştür. Mamafih, ahlâkî kararın kişisel niteliğini kabul etmekle beraber, aynı zamanda rakip sosyal ve siyasal düzenler arasında nasıl ayrım yapılabileceğini göstermeye çalışan, geleneksel bir siyaset felsefesi yönteminde son yıllarda bir canlanma ortaya çıkmıştır. Bu yöntem sözlesmeciliktk. Sözleşmeci yöntem, belirli şartlar altında, kendi sübjektif çıkarlarını artırmak üzere bireyler tarafından -ahlâkî olanları dahil olmak üzere- hangi kural sistemlerinin seçilecek olduğunu gösterir. Sözleşmecilik esas itibariyle metodolojik olmakla beraber (aslında o çeşitli maddî siyasî felsefeler de üretmiştir, örnek olarak bkz. Rawls 1972; Buchanan 1975; Gauthier 1986), onun taraftarları insan tabiatı, akıl ve toplum hakkında bazı tartışmalı görüşler ortaya koymaktadırlar. Bundan dolayı, normatif siyasî araştırmanın saf kavramsal problemleri ile bu bölümde daha sonra gözden geçirilecek olan maddî doktrinler arasında sözleşmecilik yararlı bir bağlantı sağlamaktadır.

Sözleşmeci yöntemin şüphesiz uzun bir tarihi vardır ve onun çağdaş taraftarları (Hobbes, Locke ve Rousseau'nun ana ahlâkî sorun olan) geleneksel siyasî (itaat) yükümlülüğü problemiyle daha az ilgili olmakla beraber, seleflerininkinden sadece derece bakımından farklı varsayımlar kullanmaktadır. İlke olarak, sözleşmecilik meşru ahlâkî kuralların anlaşmadan kaynaklandığını varsayar: Biz bir (sözde) objektif moralitenin buyruklarıyla değil, gönüllü olarak yapılan taahhütlerle bağlıyızdır. Bazı sözleşme teorilerinde belirli ahlâk kuralları ile iktisadî ve siyasî kurumlar özel olarak ahlâki olmayan bağlamlardan çıkar: Onlar bir pazarlık süreci marifetiyle doğar veya keşfedilirler. Başka teorilerde ise, sosyal sözleşme önceden var olan (çok kere bireysel haklar biçiminde ifade edilen) bir

ahlakî yapıyı korumak için bir araçtır. İlk görüş çağdaş düşüncede daha baskın olan görüştür. "Söz verme" düşüncesi -ki onda söz verenler kendi iradeleriyle bağlanmaktadırlar- objektif olarak arzuya şayan bir durumdan ziyade siyasî ve iktisadî düzen için model olmaktadır. Hiçbir çağdaş sözleşmeci, şüphesiz, böyle bir söz vermenin fiilen vuku bulmuş olduğunu veya söz vermelerin tarihsel zamanda yükümlülükler yükleyebileceklerini varsay-mamaktadır; bununla beraber, ümit edilmektedir ki, bu soyutlama yöntemiyle, hâlihazırda içinde bulundukları (ve çok kere ayrıcalıklı olan) şartlardan kaynaklanan saiklerin etkisinden arınmış olan akılcı bireylerin tercihleriyle uyumlu olan, uygun kurallar oluşturulabilir. Modern refah iktisadında kamu mallarıyla ilgili problemleri çözmek için sıkça bu yönteme başvurulur (bkz. yukarıda Üçüncü Bölüm). Bu problemler ortaya çıkmaktadır, çünkü eğer bireyler hakkındaki varsayımlar -yani, bireylere rasyonel kişisel çıkar arayışının ve kısa vadeli düşünmenin hâkim olduğu varsayımları (bkz Hamlin 1986)- doğru ise, o zaman bu bireyler kendi uzun dönemli çıkarlarına olan kanunlar, kurumlar ve politikaları meydana getirmek

için hiçbir müşevviğe sahip olamazlar. (Hayalî veya başka türden) bir sözleşmeyle insanlar kendi amaçlarına hizmet eden faaliyetlere bağlanmaktadırlar. Bütün potansiyel kollektif anlaşmazlık durumlarında bireysel davranışın sınırlanmaya ihtiyacı vardır.

Bu kısa mülahazalardan anlaşılmaktadır ki, (Hobbes örneğinin açık bir şekilde gösterdiği gibi) sözleşmeciliğin belirli bazı türleri maddî anlamda liberal olmayabilirse de, sözleşmeci yöntem metodolojik anlamda liberaldir.3 Keza, o daha özel bir anlamda akılcıdır da. Elbette, objektif bir "aklın" davranış biçimlerini tarihten ve gelenekten bağımsız olarak belirleyebileceği anlamında değil, fakat bireylerin kendi akıllarını kullanmak suretiyle uygun kurumları kurabileceklerinin söylenmesi anlamında akılcıdır. Şu hâlde sözleşmeciliğin yaklaşımı sübjektivisttir.

Sübjektivist siyasî görüşlerde sözleşmeci bakış açısı dolayısıyla ortaya çıkan farklılık, büyük ölçüde, sözleşme ortamına hâkim olacağı söylenen farklı varsayımlardan doğmaktadır. En ünlü çağdaş sözleşmeci John Rawls (bkz. aşağıda Altıncı Bölüm), güçlü bir yeniden dağıtımcı unsuru içeren, genel olarak sosyal demokrat bir devlet tasavvuru geliştirmekte-

3 Bireyleri toplumların/toplulukların üyeleri olmak yerine rasyonel özneler olarak ele aldığı için, sözleşmecilik özel olarak liberal bir yöntemdir.

dir; bunun nedeni, büyük ölçüde, onun, ahlâk duygusuna sahip ve kendi özel yetenekleri hakkında bilgi sahibi olmayan, riskten kaçan insanların, içinde en küçük bir mahrumiyete düşmeleri ihtimali bulunan bir topluma geçmek üzere sözleşme yapmayacak olduklarına inanmasıdır. Diğer taraftan, temel varsayımlan^bakımından çok daha Hobbes'cu olan James Buchanan (bkz. Barry, N. 1984) bireylerin (zorunlu olarak ahlâkî olmayan [amoral] bir tabiat hâlinde güç yoluyla kazanılmış olması mümkün) mülklerini koruyan ve kamu mallarının temin ve tedarikine yetki veren bir kurallar manzumesini seçecek olduklarını ileri sürmektedir.

Eğer sözleşmeci yöntem kurallar, kurumlar ve politikaları insanların sübjektif tercihlerinden türetmenin tamamen "nötr" bir aracı olacaksa, o zaman bundan ortaya çıkacak olan sonuçlar ne olursa olsun, usulî nedenlerle bunların meşru olmaları gerekir. Bunun için, diyelim ki sosyal refah konusundaki belirli bir sonuç, tamamen ahlâkî duyguların sözleş-mecîler arasındaki dağılımına bağlıdır. Bundan dolayı, bazı sözleşmeciler sözleşmenin şartlarını fıtraten arzuya değer olan belirli sonuçları ortaya çıkarabilecek şekilde tanımlamaya meyledebilirler. Esasen, bazı siyaset teorisyenleri (Rawls gibi) değerlerle ilgili belirli sonuçları sezgiden türetip sonra da onların sözleşmeciler tarafından tanımlanan rasyonel tercih şartlarından nasıl ortaya çıkacak olduğunu göstermişlerdir. Sonuçta değerlere ilişkin belirli bir akla yatkınlık sağlanmaktadır, ama bu, bizatihi sözleşme yönteminin varsayılan tarafsızlığına (neutrality) halel getirilmesi pahasına olmaktadır.

Gözle görünür sakıncalarına rağmen sözleşmeci yöntemin bir faydası vardır: O bizden, mevcut sosyal pratiklere, kendi çıkarını azamîleştiren akılcı kişiler olmamız yüzünden uzun vadeli amaçlarımıza hizmet edecek olan kararlar almaktan alıkoyan özgül çıkarlardan bağımsız olarak ve onları görmezlikten gelerek bakmamızı istemektedir. Klâsik liberaller piyasa toplumunda ortaya çıkması kaçınılmaz olan "Mahkûmların Açmazlarının üstesinden gelmekte bunu özel olarak yararlı görmüşlerdir.

Bununla beraber, siyaset felsefesindeki eğilim hâlâ belirli maddî doktrinleri öne çıkarmaktır ki biz de şimdi bunları ele alacağız.

4. Faydacılık

Faydacılık ahlâkî ve siyasî doktrinlerin görünüşte en cazip olanıdır (bkz. Sen & Williams 1982). Her zaman insanın mutluluğunun azamîleştiril-mesiyle ilgili olduğundan, faydacılık, insanlara acı verdiği zaman bile ku-

ralları izlemenin önemini vurgulayan alternatif doktrinlerin dogmatizminden uzakmış gibi görünür. O aynı zamanda gelecekte arzuya şayan durumların gerçekleşmesiyle ilgili olması bakımından ileriye dönük bir doktrindir ve

geçmişteki yanlışların düzeltilmesiyle ilgilenmez. Bu sebeple faydacılık daima sosyal reformcuları ve -politikaların oluşturulması sürecine bilimsel teknikleri uygulamak isteyen ilerici düşünürleri-cezbetmiştir. Bu ölçüde o "rasyonalist" bir öğretidir; onun taraftarları toplumsal problemlerin bilimsel olarak çözülebileceğine ve toplumsal uyumun plânlanıp düzenlenebileceğine inanırlar. Faydacılık aynı zamanda çok kere sınıf çıkarlarını artırmak üzere tertip edilmiş olan başka ideolojilerin dar dogmatizminden uzak olduğunu da iddia ederdi; şu anlamda ki, faydacı yargılar "ideal" veya tarafsız gözlemcinin bakış açısından türetilir vejjenel çıkarı artırmak üzere oluşturulurlar. Faydacılığın aynı zamanda bireyci öncüllerden türetildiği de söylenir.
Geçmişte faydacılık meta-etik bir doktrindi ve maddî ilkelerden oluşuyordu. Faydacılar "iyi"yi hazla özdeşleştirmiş, bundan dolayı da arzuya değer olanı fiilen arzu edilenle özdeşleştirmek suretiyle "tabiatçı bir ya-nılgı'ya ("naturalistic fallacy") düşmüşlerdi (Moore 1903). Faydacıların en meşhuru olan J. Stuart Mili fayda ilkesinin bir tür "deliP'ini ortaya koymaya çalışmıştı. Bununla beraber, faydacıların önemli başarıları ahlakî yargıların temellerinde değil, fakat inandıkları değerleri siyasete uygulamalarında yatmaktadır. Günümüzde faydacılar hemen hemen tamamiyle bir tür pratik ahlâk ve siyasetle ilgilenmektedirler.
Kişinin mümkün olan her durumda genel mutluluğu (faydalı sonuçlar anlamında) üretecek şekilde hareket etmesi gerektiğine ilişkin faydacı ahlâkî doktrin ile, devlet faaliyetini -ve dolayısıyla cebir kullanımını- ha-yırhahlık (yardımseverlik) ilkesiyle meşrulaştıran iktisadî, sosyal ve siyasal doktrin arasında önemli bir fark vardır. Biz esas olarak iktisadî ve sosyal doktrinle ilgileneceğiz, çünkü klâsik faydacıların asıl ilgilendikleri bu olduğu gibi, faydacılık bu özelliğini bugün de korumaktadır. Keza, şuna da işaret etmek önemlidir ki, faydacılığın önemi sadece onun insan faaliyetini -ve genel olarak siyasî ve sosyal politikayı- genel olarak faydalı sonuçlarıyla değerlendirmesinde değil, aynı zamanda sonuçlar kavramını kendine özgü yorumlama tarzında da yatar. Faydacılık bir bütün olarak toplumun, gözlenebilir ve ölçülebilir olan ve bireysel fayda fonksiyonlarının toplamından oluşan bir "fayda fonksiyonu" bulunduğunu kabul eder. Bunun ne anlama geldiğini anlamak için doktrinin kurucularına kadar geri gitmeliyiz.

Faydacılığın ilk sistemli teorisini Bentham'da buluyoruz; onun temel fikirleri Devlet Hakkında Bir Risale'dc (1948) ve Ahlâkın ve Yasamanın İlkelerine Girifte (1970) ifade edilmiştir. Bentham'ın ilk amacı, insan davranışının azamîleştirilmesi mümkün, gözlenebilir bir özelliğine dayanacak bir "ahlâk bilimi" kurmaktı; bu, faaliyet veya siyasetin değerlendirilmesini tamamen sübjektif olan soyut, metafizik ilkelere bağlı kılmayacak bir bilimi olacaktı. Bir faaliyeti doğru yapan onun tabiî hukukun bir kuralına uyması olmayıp, sadece mutluluk üretmesiydi. Bentham için yegâne iyi, haz veya mutluluktu, bundan dolayı da eylemler ve politikalar ancak sonuçlarıyla, mutluluk üretmeleriyle değerlendirilebilirdi.
Bentham'ın, ahlâkî ve siyasî teorisinde iki çelişik fikri, faydacılık ile psikolojik bencilliği birleştirmeye kalkıştığı söylenir. O şöyle demişti: "İnsan iki hükümran efendinin, haz ve acının, hâkimiyeti altındadır; ne yapacağımızı tayin eden de ne yapmamız gerektiğini gösteren de sadece bunlardır." Bu, hem insanların mutluluk (aslında, genel mutluluk) peşinde koşmaları gerektiğini hem de her bir kişinin kendi mutluluğunun peşinden koşmaktan başka bir şey yapamayacağını ima eder. Belirli şartlar altında, bireyin genel mutluluğu artırması aynı zamanda onun kişisel yararını da artırır, ama her zaman faydacılıkla bencillik arasında hatırı sayılır bir gerilim olduğu düşünülmüştür. Aslında, Bentham bu gerilimi, her bir kişiye hukukî müeyyideler aracılığıyla genel mutluluğu artırmak için bir motif sağlayarak çözmeye çalışmıştır.
Bentham hazzın her faaliyete bağlı objektif bir özelliğinin bulunduğunu varsaymıştır; öyle ki, bir politikanın etkinliği onun her bir birey için ne kadar haz (veya acı) ürettiğine bakarak ölçülebilirdi. Hazlar sadece miktar olarak değişirdi ve Bentham hazzın yedi boyutu bakımından nasıl ölçülebileceğini göstermek üzere bir "mutluluk hesaplaması" da geliştirmişti (1970, Dördüncü

Bölüm). Farklı insanların arzuları arasında nitelik bakımından hiçbir fark yoktu: Hiçbir bireyin isteği sözde üstün niteliği nedeniyle öncelikle tatmin edilme iddiasına sahip değildi. Şu hâlde faydacılıkta "tarafsızlık" bünyevî bir unsurdur.
Bundan başka, Bentham metodolojik bir bireyci idi. "Devlet" ve "toplum" gibi kelimeler hayalî (kurgusal) varlıklardı ve bunları ihtiva eden önermelerin eğer bir anlamları olacaksa, bunların bireysel davranışa ilişkin önermeler hâlinde ayrıştırılmalârı gerekiyordu. Bunun için, topluluğun/toplumun çıkarı ancak onun tek tek üyelerinin çıkarlarının aritmetik bir toplamı olabilirdi. İdeal olarak bilgili bir kanun koyucu objektif

bir haz ölçütü kullanarak, söz gelişi vl ve B politikalarının etkisini, her bt. rinin ürettiği acıdan ne kadar fazla haz ürettiğine bakarak hesaplayabilir ve en fazla miktarda hazza yol açan politikayı yürürlüğe koyabilirdi. Bentham'a göre, haz öylesine objektif bir ölçüm aleti idi ki, A politikasının B politikasına kıyasla ne kadar iyi olduğunu, metre ve santimetrenin fiziki nesnelerin uzunluklarını karşılaştırmamızı mümkün kıldığı kadar kesinlikle (bize) söyleyebilirdi. Kanun koyucu suçluları cezalandırma politikasını tespit ederken, cezaları (acıları) suçun gelecekte ortaya çıkmasını önlemeye ancak yetecek miktarda belirlemelidir ki, toplum daha iyi durumda olsun. Cezalandırma meselâ çok aşırı olmamalıdır; çünkü bu, suçluya onun toplum için yaratacağı hazdan daha fazla acı verecektir. Bu süreçte "hak etme/lâyık olma" ve ahlâkî kusurluluk gibi sorunlar nazarı itibara alınmaz, çünkü bunlar tamamen sübjektif kavramlardır ve geleceğe bakan bir kanun koyucuyu ilgilendirmeyen^pm/ eylemlere ilişkindirler. Mevzu hukukunun önemi şimdi belirginleşmiş olmalıdır. Bir kanun koyucu bütün bir toplum için sosyal fayda fonksiyonunu bireysel tercihlerden türetmekle beraber, her bir birey kendi hazzının peşinde koşmaktan başka bir şey yapamayacağı için, bunun otomatik olarak gerçekleşeceğinin hiçbir garantisi yoktur. Bundan dolayı, egemen, müeyyideleri kullanmak suretiyle özel yarar ile kamu yararı arasındaki uyumu sun'î olarak yaratmak zorundaydı. İktisadî meselelerde Bentham'ın, özel eylemlerin tabiî bir şekilde kaynakların optimal tahsisine yol açacağına inandığı ve onun bundan dolayı kısmen bir Ictissez-faire savunucusu olduğu doğrudur.4 Fakat öyle görünüyor ki, buradaki mantık şudur: Eğer kanun koyucu özel piyasada bir iyileştirme yapabilseydi, prensip olarak, bunu gerçekleştirmek üzere mevzu hukukun kullanılmasını engelleyecek hiçbir şey olmazdı Bir fayda ölçeğine yerleştirilemeyecekleri için, bireysel hürriyet ve haklar gibi soyut kavramların sosyal fayda üretiminin yolunda durmasına izin verilmezdi.
Siyasetin (policy) bir bilimini kurmaya ilişkin bu girişimdeki belli başlı kusurları göstermek zor değildir. Bir kere, haz, A siyasetinin B siyasetinden çok daha fazla mutluluk birimi sağladığını söylemeye imkân verecek şekilde toplanıp da bir teraziye konabilecek objektif bir özellik de-
4 Adam Smith'in özel çıkarlarla kamu yararının nasıl uyum içinde olduğunu gösteren "Görünmez El" mecazı da faydacılığa benzer bir doktrin olmakla beraber, Bentham'ınkinden bariz biçimde farklıdır.

ğildir. O her bir bireyde mündemiç olan sübjektif"bir özelliktir. Hazların tek bir ölçekte ölçülebilmesini sağlayacak mutluluk hesabı düşüncesine bugün hemen hemen saçma gözüyle bakılmaktadır. Fakat, galiba daha da kesin bir itiraz, Benthamcı "sosyal refah" fonksiyonunun inşasının ideal, tam bilgili kanun koyucunun kişiler arası fayda karşılaştırması yapmaya muktedir olmasını gerektirdiği gerçeğidir. Bu, x durumunun y durumundan daha tercihe değer (daha fazla fayda sağlar) olduğunu söylemenin, politikanın yürürlüğe konmasının bireylere getireceği kazanç ve kayıpları karşılaştırmanın bir yolunun var olmasını gerektirdiğini söylemek anlamına gelir. Söz gelişi, bir vergi politikasının faydacı nedenlerle haklı olduğunu söylemek, kazananların nazlarının kaybedenlerinkine ağır basmasını gerektirir; ama böyle bir karşılaştırma yapmanın hiçbir bilimsel yöntemi yoktur. Ne var ki, gerçek şudur: Faydacılar böyle karşılaştırmalar yapmaktadırlar ve ahlâkî yargılarla ilgili oldukları kabul edilmek şartıyla, bunlara hiçbir itiraz da yapılamaz.

Faydacıları kendi doktrinlerini hazların bir toplamını azamîleştirmekle değil de tercih veya istek tatmini yaratmayla ilişkilendirmeye götürmüş olan şüphesiz hazzın ölçülmesiyle ilgili zorluklardır (Pettit 1980: Onikinci Bölüm). Ortodoks faydacılığın aynı varsayımı -yani, her bir kişinin istek veya tercihlerine eşit değer verilmesi gerektiği varsayımını-mümkün olduğunca çok sayıda bireysel tatmini azamîleştirmeyi kanun koyucu için emir hâline getirir. Bir kişinin çıkarlarının koliektivite adına bilinçli olarak bastırıldığı yerde, eşit değer veya saygı kişiler arası karşı-laştırılabilirliğin en göze batan örneklerini önlerdi. Bununla beraber, bu yaklaşımın da zorluklan yok değildir. Sırf istekler mi azamîleştirilecektir yoksa kanun koyucu sadece tam bilgili kişileri mi göz önünde bulunduracaktır? Muhtelif istekler hakkında hangi bilgi vardır? Kamu malı probleminde gördüğümüz gibi (bkz. yukarıda Üçüncü Bölüm), belli durumlarda (eğer bedavacı olabileceklerse) bireyler kendi sahici tercihlerini ortaya koymamak için her türlü müşevvike sahiptirler. Bu gibi durumlarda, kanun koyucu istekler hakkında bir yargıda bulunmak, böylece doktrinin -tercihlerin niteliği hakkında yargıda bulunmamaya ilişkin-orijinal iddiasını gözardı etmek zorunda olabilir.

Ne var ki, normatif bir teori biçimindeki tercih tatminiyle ilgili olarak daha da ciddî başka bir problem vardır. Eğer sadece ifade edilen istekleri göz önüne alacaksak, bu, başka gerekçelerle kınanmayı hak eden -meselâ, ırkçı veya cinsiyetçi- isteklere de diğerleriyle eşit saygı gösterileceği anlamına gelir mi? Faydacılar bunu yapmanın başkalarının çıkarlarını baltala-

? ? -.

yacağını ileri sürebilirlerdi, ama buradaki mesele şudur: Bu gibi hoşa gitmeyen tercihlere izin vermemek faydacılıktan bağımsız olan başka ilkelere -adalet veya eşitlik gibi- başvurmaktır. Bu ilkeler ise faydacı doktrinin gerektirdiği türden hesaplamaya elverişli değildir. Eğer faydacılık isteklerin kamu poitikasına aktarılması için kollektif bir karar verme usulüne güveniyorsa, potansiyel olarak ahlâka aykırı sonuçlardan nasıl kaçınılabileceğini anlamak zordur. Esasen, azınlıkların ve başka potansiyel olarak mağdur veya mahrum grupların anayasal korunması bazan faydacı iddiaları hükümsüz bırakan ilkelere dayanır. Faydacılık, ifade edildiği şekliyle, ahlâkîliğe ilişkin dar bir görüşü benimser. O, tercihlerin azamîleştirilmesiyle açıklanamayan ahlâkî pratikleri -özellikle de geçmiş eylemlerden kaynaklanan ödevler yükleyen ve gelecekteki faydaların hesaplanmasıyla ilgisiz olan olguları- mistik ve metafizik diye reddeder. Vaadlerin ve anlaşmaların bağlayıcılığı bunun belirgin örnekleridir. İhlâl edilmeleri meşru beklentilerde hayal kırıklığı yaratacağı için sözlerin tutulması gerektiğini söylemek faydacı için yetersizdir; bir anlaşmanın ihlâlinin kınanmayı hak etmesinin nedeni bunun sırf fayda yaratmaması değil, yanlış olmasıdır. Faydayı azamîleştirme buyruğunun onun talepleriyle çatışması mümkün kuralların devreye sokulmasıyla kayıtlanması gerektiğini söylediğimiz anda, bu gibi çatışmaları çözmek için başka bir ilkeye ihtiyaç duyarız ve bundan dolayı da faydacılık ahlâkî ve siyasî problemlere kesin çözümler sunma iddiasını yitirir.

Klâik faydacılıkta neredeyse totaliter bir unsur bulunduğu sıkça ileri sürülmüştür. Sözümona bireyci öncüllerine rağmen, faydacılık bir bütün olarak topluma kollektif bir değer yargısı dayatmakla sonuçlanır. Eğer bireysel tercihlerden türetilemezse, o zaman bunun kanun koyucunun sübjektif iradesinden kaynaklanması kaçınılmazdır. Fakat eğer Bent-ham'ın psikolojik aksiyomu -her bireyin kendi faydasını azamîleştirdiği-doğru ise, o zaman kanun koyucu sosyal faydadan çok kendi çıkarlarını azamîleştirecektir. Onun ilk önerdiği çözüm hayırhah bir despotun faydacı ütopyayı yürürlüğe koyabileceği idi, ama daha sonra ancak bir tür temsilî demokrasinin genel faydayı artıracağını ileri sürmüştür. Bu görüş Onbirinci Bölüm'de gözden geçirilecektir.

Benthamcı formül, ilk şeklinde iç yapısı bakımından tutarsız olduğu gerekçesiyle de keskin eleştirilere uğramıştır. Bir toplum için değerin ölçüsünün fayda olduğu veya En Büyük Sayının En Büyük Mutluluğu olduğu söylenmektedir; ama sıkça gözlendiği gibi, bu en azından iki şe-

kilde yorumlanabilir. Mutluluğun mümkün olan en büyük miktarını mı sağlayacağız yoksa ondan en büyük sayıda insanın yararlanacağı şekilde mutluluğu dağıtacak mıyız? Aşağıdaki örnek faydacılığın iki amacının nasıl çatışma içinde olabileceğini göstermektedir. Faydacı politikaların birine A diğerine B dersek:

A Politikası	B Politikası	
Bir kişi 60 birim mutluluk	İki kişi 50 birim mutluluk	Üç kişi 0 birim mutluluk
30 birim mutluluk	30 birim mutluluk	40 birim mutluluk

A politikasında B politikasından daha fazla mutluluk üretilmektedir, ama ikincisinde daha fazla insan mutluluktan yararlanmaktadır. Mesele, faydacılığın politika problemlerine kesin bir çözüm getirmemesi ve dolayısıyla rakiplerine üstün olduğu iddiasını kaybetmesidir. Aslında, Bent-ham'ın kendisi muhtemelen Büyük Mutluluk ilkesini toplama (aggre-gative) bir anlamda (yani, politika en büyük toplam mutluluğu üretmeyi amaçlamalıdır) yorumlamıştır ve kendisinin dağıtımcılığı çağrıştıran ölçütünü (en büyük sayı ilkesini) terk etmiştir. Bugün de faydacılık normal olarak bu şekilde yorumlanmaktadır. Bu elbette daha tutarlı bir görüş olmakla beraber, sadece fayda üretimindeki sonuçlarla ilgili olduğu için bizim ahlâkî ve siyasî sözlüğümüzdeki önemli unsurları -yani eşitlik, adalet ve hakları- sildiği şeklindeki çok ciddî itiraza hâlâ açıktır.5

Faydacılığın tamamen toplama yanlarını eleştirenler bu doktrinin fazlasıyla rahatsız edici imalarına sıkça dikkat çekmişlerdir. Onun cezalandırmaya ilişkin caydırma teorisi, eğer bu başkalarını suç işlemekten fiilen caydırabilmenin tek yolu ise, masum bir kişiyi "cezalandırma"yı onaylamaz mı? Faydanın kişiler arası karşılaştırmalarının yapılabileceği varsayımına istinaden, köle sahiplerinin tatmininin kölelerin acılarına ağır basması hâlinde, faydacılık köleliğe izin vermez mi? Popüler bir örnekte, birine kalp nakli, diğer ikisine böbrek nakli gereken üç kişinin var olduğu

5 Haklarla ilgili ifadelerin faydacı bir çerçeveden nasıl (üretilebileceğini gösteren bir argüman için bkz. J. Gray(1984).

bir hastahane koğuşuna giden sağlıklı bir kişiyi tasavvur etmemiz istenir. En büyük sayının en büyük mutluluğunu gerçekleştireceği kesin olduğuna göre, faydacılık sağlıklı kişinin organlarından vazgeçirilmesini gerektirmez mi? Faydacılar bunların hayali örnekler olduğunu haklı olarak iddia edebilirler, ama bunlar sadece gelecekteki kollektif istek-tatminini azamileştirmekle ilgilenen bir doktrinin açık kusurlarını göstermiyor mu?

En ünlü faydacı John Stuart Mili, Bendıam'ın siyasî ve ahlâkî değerin yegâne ölçütü olarak sırf istek tatminine olan ilgisinden derinden rahatsızdı. Özgürlük Üstüne adlı kitabında, Mili, eylem özgürlüğünün, basit kantitatif bir anlamda faydaya katkısı ne olursa olsun, bizatihi bir değer olduğunu ileri sürmüştür. Esasen, Faydacıhk'da. "yüksek" ve "aşağı" hazlar arasında yaptığı meşhur ayrımla bu doktrinin temellerini zayıflatmıştı. Mili bununla, belirli etkinliklerin kantitatif anlamda daha az mutluluk sağlasalar bile diğerlerinden daha üstün bir niteliğe sahip olduğunu kastediyordu. Entelektüel düşünme, bilimsel ve sanatsal araştırma istekleri vb. bundan dolayı faydacı bir toplumda tatmin iddiasına sahiptir ve onların değeri kaba hedonistik hesaplamayla takdir edilemez. Mili bu gibi yüksek arzuların tatmininin fayda ile uyumlu olduğunda ısrarlıydı; ama bu, "ilerlemeci bir varlık olarak insanın çıkarları üzerine oturan genişletilmiş" bir faydaydı (1974: 70). Daha yüksek nazların elde edilmeye çalışılması uzun vadede daha fazla tatmin sağlayacaktı.

Kamu siyasetinin bazı alanlarında, özellikle sanatlara devlet yardımında, MilPinkilerden farklı olmayan mülahazaların işler hâlde olduğunu görebiliriz. Eğer bir mahallî makam tiyatro veya opera koltuklarının bedelini karşılıyorsa, o, gerçekte bütün bireysel istekler arasından belirli isteklere tercihli muamele yapıyordur, çünkü böyle bir yardım olmadan operaya veya tiyatroya gidenlerin hissettiği isteklerin yoğunluğu bu etkinliklerin sürdürülmesi için yeterli olmayacaktı. Bu gibi yardımlar saf Bentham'cılıkla gayet tutarsız olurdu. Mill'in fikirleri faydacılığın kesinlikle daha "medenî" bir türünü temsil etmektedir ve kişisel özgürlüğe bağlılığı onun daha geniş liberal geleneğe dahil

edilmesini gerektirir (aşağıda bkz. Sekizinci Bölüm). Fakat o adalet ile fayda arasındaki çatışma problemini çözememiştir.6 Doğru olarak ifa-

6 19. yüzyıl filozofu Henry Sidgvvick Methods ofEthics'K. (1874) faydacılığın nihayetinde sezgiye dayanmak zorunda olduğunu ve adaletin ayrı bir ilke olarak ele alınması gerektiğini ileri sürmüştür.

de edilmiş bir fayda anlayışının adalet ve dağıtım mülahazalarını ihtiva edeceğini iddia etmekle beraber, böyle bir anlayış gerçekte kavramın içini boşaltacak kadar geniştir ve politika sorunları için hiçbir yol göstericilik sağlayamaz.

Bazı çağdaş faydacılar sonuçları esas alan teoriye (consequentalism) yapılan geleneksel itirazların bir kısmını karşılamak için kuml-faydacılığı doktrinini geliştirmiş ve onu eylem-faydacılığımn karşısına çıkarmışlardır (Mabbott 1956; Lyons 1965; Smart & Williams 1973). Eylem faydacılığına göre, ahlâk, bireyin her durumda toplam insan mutluluğunu artıracak şekilde hareket etmesini gerektirir. Bu, adalet kuralları ve sözünde durma gibi ahlâk kurallarının geçici oldukları ve onlara sıkı sıkıya bağlı kalmanın toplam insan mutluluğunu azaltması hâlinde bu kuralların ihlâl edilebilecekleri anlamına gelir. Eylem faydacılığı, normal olarak, ahlâkî-liği, ahlâk kurallarına sırf ahlâk kuralı oldukları için sıkı sıkıya bağlı kalmak olarak tanımlayan doeontolojik ahlâk teorilerine karşı ileri sürülmüştür (Mackie 1977: Yedinci Bölüm). Çok kere bu gibi teoriler büyük acıya sebebiyet vermesi muhtemel ahlâk kurallarına da uymayı tavsiye ederler. Bentham gibi bir eylem faydacısı deontolojik ahlâk ilkelerinin hiçbir akılcı temeli olmadığını, onların sezgiye dayandıklarını söylerdi.

Eylem faydacılığına yüzeysel bir akla yatkınlık veren örnekler düşünmek kolaydır. (Örneğin, Hitler'e veya Stalin'e) yalan söylemenin fiilen insan mutluluğunu artıracağı ve adaletin kurallarını (bazı suç tiplerinde) katı biçimde uygulamanın gayet gereksiz olduğu birçok durum vardır. Kuralları, insan ihtiyaç ve istekleriyle yakından ilişkili olmayan bir ahlâk sisteminin pek tavsiyeye değer olmadığı da keza doğrudur. Fakat, bu gayet cüzi gözlemler eylem faydacılığını ona yöneltilen başlıca suçlamalardan kurtaramaz.

Siyasî ve iktisadî anlamda, tam bir eylem faydacılığının sonuçlan muhtemeldir ki çok şüphelidir. O, hükümetlere, her neyin genel yarara olduğunu düşünüyorlarsa o yönde hareket etmek üzere bir takdir yetkisi verir. Bentham'cı bir genel yarar bireysel faydaların toplanmasını ve kişiler arasında karşılaştırılmasını gerektirdiğinden, onun uygulamaya konması hatırı sayılır derecede bir keyfîliğe yol açabilir. Ne var ki, eylem faydacılığı keyfîliği sınırlayan bağlayıcı anayasal kuralları da kabul etmez görünür. Egemenlik ve mevzu hukukla (statute law) karakterize edilen Bentham'cı sistem kanun koyucuya büyük takdir yetkisi verir. Fakat, bu noktada iki büyük problem vardır: Birincisi, alternatif politikaların sonuçlarını hesaplayan ve karşılaştıran bir kanun koyucunun imkânsızlığı-

dır; ikincisi ise, kanun koyucunun kendi kişisel çıkarını değil de, genel yararı artırmasını temin edecek usullerin tesbitidir.

Kural faydacılığı ise, belirli eylemlerin sonuçlarına değil de, kurallara uymanın sonuçlarına değer verir. Sözünde durmak, hakikati söylemek ve adaletin kuralları gibi genel kurallar faydacı gerekçelerle meşrulaştırılır. Bunun için, mutlulukta bir artış meydana getirmesi mümkün bir kuralın ihlâli hoş görülmezdi, çünkü insanın iyiliğine katkıda bulunan, kurallara uymanın kendisidir. Kurallara uymanın meziyeti, kısmen, mutluluk he-saplayıcısı bir kanun koyucunun elinde bulunmayan bir tür kollektif bilgeliğin kurallarda tecessüm ettiği iddiasına dayanır. Esasen, yerleşik bir kuralın varlığı insanları -eylem faydacılarının gerekli gördüğü- sonuçları hesaplama yükünden kurtarır.

Bu, Hume'un aklında olan faydacılık türüdür. Kural faydacılığı kuralların önemini vurgulamakla beraber, onları "sezgi"ye veya insan istekleriyle ve toplumun idamesiyle ilgisiz soyut bir metafiziğe dayandırmaz. Hume'cu modelde kurallar öyle pek plânlanmış ve tertip edilmiş olmayıp, neredeyse kendiliğinden bir şekilde gelişir; insanlar yararlı olduğu ortaya çıkan kuralları benimser ve

muhafaza ederler (Miller 1981: Üçüncü Bölüm). Adaletin kuralları soyut bir "sosyal sözleşme" düşüncesinden hareketle aklî olarak ispatlanmış olmayıp, bireylerin ilişkilerini öngörebil-melerine yarayan araçlar olarak ortaya çıkmışlardır (Aiken 1948: 42-69). Bunun için, kurallar, yakın sonuçlardan bağımsız olan ama uzun vadede fayda ve refahla bağlantılı olan bir geçerlilik kazanırlar.

Bununla beraber, kural faydacılığı kuralların çatışması hâlinde eylem faydacılığına geri dönme eğilimi gösterir. Çünkü, burada kurallar arasındaki bir tercihin hemen ortaya çıkan sonuçlar açısından yapılması gerekecektir. Diğer taraftan, eğer bir kural -herhangi bir faydacının muhtemelen tavsiye edeceği gibi- istisnalara izin verecek şekilde formüle edilirse, o zaman istisnaya izin verilip verilmemesine ilişkin kararlar tamamen eylem faydacılığını etkileyen aynı mülahazalara bağlı olacaktır.

Faydayı azamîleştirme buyruğuna getirilecek, kural faydacılarının aklında tuttukları türden istisnalar temel hakların korunmasıyla ilgili olanlardır. Mamafih, eğer haklar (bir kural marifetiyle) faydacı hesaplamaya dahil edilirse, ortaya çıkacak olan şey, faydayı azamîleştirmenin bir ölçüde kısıtlanmasıdır, ama eğer haklara tam değeri verilirse bu faydayı azamîleştirme amacını ciddî olarak zayıflatacaktır (Frey 1985: 65). Kollekti-

vist faydacılar, şüphesiz, özel mülkiyet haklarının bir azamîleştirme hedefinin önünde durmasına hiçbir zaman izin vermezlerdi.

'' Kural faydacılığı makûl bir sosyal doktrin olsa da, onun geleneksel faydacılıkla ilgili olarak ne yapması gerektiğini anlamak zordur. İlk olarak, bütün bir toplum için bir fayda fonksiyonu veya kollektif refah önermesi tanımlamak yönünde hiçbir teşebbüs yoktur; sonuçlarına bakarak haklı gösterilmekle beraber, kurallar kollektif bir amacı tecessüm ettirmezler. İkincisi, ilk noktadan devam ederek, faydayı ölçmek için de hiçbir teşebbüs yoktur. Üçüncüsü, kural faydacıları ister kişisel isterse siyasal düzeyde olsun takdir yetkisinden şüphe duyarlar. Bu, kural faydacılarının "kurala-tapanlar" oldukları ithamını tahrik etmiştir.

Çağdaş siyaset teorisinde faydacılık bazı ciddî başarısızlıklara uğramıştır (bkz. Sen & Williams 1982). Bunların hemen hemen hepsi onun değerin ölçüsü olarak "haz"za teslim olmasından ve bireysel faydalardan toplama bir sosyal refah fonksiyonu türetme teşebbüslerinden kaynaklanmıştır. Bu gibi teşebbüsler "kişilerin bağımsızlığını tahrip edici olmakla suçlanmıştır (Rawls 1972: 22-7). Bu eleştiri hemen hemen tümüyle, bireylere başkalarının veya toplum denen "hayalî" varlığın amaçları için sırf birer araç olarak muamele edilmemesi gerektiği, onların bizatihi "amaç" oldukları şeklindeki orijinal Kant'çı düşünceden kaynaklanmaktadır. Bu ahlâk felsefesinde, adalet sorunları her zaman fayda veya refah sorunlarından önce gelir. Bütün bunlar değerin ana odağı olarak adalet ve birey haklarını gösteren ahlâkî ve siyasî teoriler ile sonucu esas alan (consequentialist) mülahazaları öne çıkaran teoriler arasında aşılamaz bir gediğin var olduğunu göstermektedir.

5. Bireycilik

Çağdaş siyasî düşüncede bireycilik gitgide artan bir şekilde etkili bir ses hâline gelmiştir. Ne var ki, bireycilik çok çeşitli normatif pozisyonları kapsayan karmaşık bir kelimedir. Bir anlamda bütün liberal doktrinler (Birinci Bölüm'de açıklandığı gibi) bireycidirler, çünkü bireylerin ahlâk teorisinin bir anlamda odağı oldukları ve aşina olduğumuz sosyal kurumların kişilerin sahip olacakları farklı iyi anlayışları arasında tarafsız olması gerektiği temel varsayımından hareket ederler: Kurallar gerçekte geliştirilecek değerlere ilişkin bir çoğulculuğa imkân veren ve ahlâkî muhtevası bulunmayan usullerdir. Âdil kurallar ve uygulamalar hakkında bir anlaşma olması zorunludur, ama bu anlaşma özel hedef ve amaçlarla

ilgili kanaatlerin çeşitliliğiyle tutarlıdır. Mamafih, burada gözden geçirilecek olan bireycilik konvansiyonel liberalizmden önemli ölçüde farklıdır, çünkü bu ikincisi özellikle bir tür yeniden dağıtımcılıkla ilişkili hâle gelmiştir.

Altıncı ve Yedinci Bölümler'de göreceğimiz gibi, konvansiyonel liberalizmde bireyler kaynaklar üzerinde ancak sınırlı bir iddiaya sahiptirler. Öyle ki, sosyal adalet ve eşitlikten türetilen argümanlar toplumda servetin yeniden tahsisini haklı göstermek üzere kullanılır. Esasen, eşitlikçi liberaller, eğer devlet farklı iyi anlayışları arasında doğru anlamda tarafsız olacaksa ve insanlara eşitler olarak muamele edilecekse, ciddî bir yeniden dağıtıma girişmenin devletin ahlakî ödevi olduğunu iddia ederler; çünkü, aksi hâlde belirli kişiler ve gruplar keyfî olarak mahrum bırakılmış olacaklardır. Çeşitli liberal-bireyci doktrinler arasındaki farklar onların eşitlik ilkesini -ki hiç birisi onu reddetmez- nasıl yorumladıklarına bağlıdır.

Bununla beraber, bireyciliğin öncelikle geleneksel liberal siyasal iktisattan kaynaklanan ve daha az rastlanan türü, kaynakların tahsisinde piyasaya seçkin bir yer veren daha tavizsiz doktrin adına, konvansiyonel liberalizmle (ve onunla ilişkili refah kurumlarıyla) bağlantılı olan yeniden dağıtımcılığa itiraz eder. Temel iddia şudur: Eğer devlet dağıtım konusunda hâkim konumda olursa sahici bireyciliği ciddî olarak zayıflatacaktır. Bunun nedeni, siyasî faaliyetin mülkiyet haklarına ve hukuk devletine zarar vermesi ve özgürlüğü tehdit etmesidir. Bireyciliğin bu türü (belki daha doğru olarak, ekonomik liberalizm) için, kişisel başarı ve kendini gerçekleştirme politikadan ziyade piyasa mübadeleleri yoluyla gerçekleşir. Özel ekonomiye aşırı siyasî müdahaleye geçmişte onun etkin olmadığı gerekçesiyle itiraz edilmişse de, çağdaş bireyciler önceden hemen hemen tümüyle iktisadî olan delile ahlâkî bir açıklama da ilâve etmişlerdir. Piyasa bireyciliğinin ahlâkî sistemi tam olarak geliş (tiril)miş olmamakla beraber, onun aynı zamanda metafizik bir eğilimi de vardır; şu anlamda ki, katı ekonomik liberaller toplumsal tahlile dönük bir dikkatin odaklanması gereken yegâne yerin, toplumsal şartlardan tecerrüt etmiş ve aşağı yukarı (kendi çıkarını) azamîleştiren akılcı özneler olarak ele alınan bireylerin davranışı olduğunu kabul ederler. Bireyciliğe tavsiyelerinde evrenselcilik iddiası veren ve kesinlikle toplumcuların husumetini tahrik eden bu metodolojik tarafgirliktir.

Komünizmin çökmesi, merkezî iktisadî plânlamanın hemen hemen her türlüsünden ve refah devletinin bazı yönlerinden tatminsizlik duyulması, piyasa düzenlemelerinin dünya çapında yaygınlaşması... şüphesiz bütün bunların hepsi bireyciliğin kısmî dirilişine katkıda bulunmuştur (mamafih bu, Batılı liberal demokrasilerde başka yerlerden daha az belir-

gin olan bir diriliştir). Amerika'da ve Britanya'da iktisadî bireycilik muhafazakarlığı çağrıştırır. Bu galiba en talihsiz ve yanlış bir özdeşleştirmedir, çünkü doktrinin teorik imaları kesinlikle muhafazakârlığa aykırıdır ve -birçok gelenekçinin işaret ettiği gibi- bir dereceye kadar da devletin kabul görmüş faaliyetlerine bir tehdit oluşturur. Bireycilik bir parti siyasî doktrini olmayıp, kanunları, politikaları ve kurumları kendine özgü bir teorik bakış açısından tahlil etmenin bir yöntemidir.

Bireyci, kişisel özerkliği ve tercih özgürlüğünü ciddî olarak sarstığı için - böyle eylemler (teknik ekonomik anlamda) etkin olsun olmasın-devlet müdahalesine karşı çıkan bir haklar teorisyeni olabileceği gibi, devlet faaliyetinin bireyler üzerinde yarattığı iddia edilen olumsuz etkilere dikkat çekmesi bakımından sonuçlan esas alan bir kişi de olabilir. Bu ikinci pozisyon daha konvansiyoneldir ve bireyci düşüncenin bir özelliği olmuş olan kamu politikasının sorgulanmasında etkin olmuştur. Bununla beraber, bunu ortodoks faydacılıktan ayırmak gerekiyor. Çünkü, bunlar kişilerin bağımsız varlıklar olmalarını ciddî olarak tehlikeye attıklarından ve bireylere toplumun amaçlarının birer aracı olarak muamele ettiklerinden dolayı, bireyciler toplumun bütünü için fayda fonksiyonları inşa edilmesine itiraz ederler. Bireycilerin gösterdikleri sübjektivizme bağlılık topluma atfedilebilecek hiçbir objektif amacın var olmadığı anlamına gelir; toplumun kurumları bireylerin arzularını uyumlulaştırmak için zorunlu olan mekanizmalar olup, bireysel iyilerin aritmetik toplamı olan bir sosyal iyinin tedarikçileri değildirler. Bunun içindir ki, bireycilik, plânların, yeniden dağıtım modellerinin ve akılcı projelerin topluma daya-tılmasına sıkça yapılan itirazlarla yakından ilişkilidir. Onun delilleri

sosyalizm ve komünizmin daha göze batan tecrübelerine olduğu kadar konvansiyonel liberal eşitlikçiliğe de yöneliktir. Buradaki deliller sırf iktisadî olmayıp, aynı zamanda hiçbir bizatihi sosyal amacın olmadığı, sadece bireysel çabalar ve amaçların olduğu yolundaki felsefî ve ahlâkî iddiadan da kaynaklanırlar. İktisadî bireyciler liberal eşitlikçinin yeniden dağıtıma bağlılığının bireysel plânlar ve niyetlere indirgenmesi mümkün olmayan bir sosyal amacın izlenmesi olduğunu ileri sürme eğilimindedirler; her ne kadar, sosyal adalete inanan çoğu kimse bu ad altındaki politikaların, fiilen, tanımlanabilir bireylerin iyiliğini artırmak üzere tertip edildiklerinde ısrar edecek olsalar da.

Değerler hakkındaki bireyci sübjektivizm ile ahlâk teorisindeki emoti-vizm arasında bir bağlantı vardır. Objektif ahlâkî standartların yokluğunda, bireyciler sosyal kuralların esas itibariyle özel kişilerin kendi amaçla-

rını gerçekleştirmelerini mümkün kılacak araçlar ve üzerinde mutabık kalınan usuller olduklarını iddia etme eğilimindedirler. Böylece, devlet kamu mallarına dönük özel istekleri bireylerden sun'î bir kollektiviteye aktaran bir aracı veya iletken olmaktadır. Burada bireycilik ile toplumculuk arasındaki karşıtlık çok açıktır; çünkü toplumculuk, objektif ahlâkî standartları süregelen toplumların incelenmesinden ortaya çıkacak, paylaşılan anlamlardan türetmek suretiyle sübjektivizmi aşar.

İktisadî bireyciliğin, belli belirsiz formüle edilmiş etiğine ve faydacılıktan farkına rağmen, başlıca siyasî başarılarının çeşitli kamu politikalarını sonuçları nazara alan ve kısmen empirik düzlemdeki eleştirilerinden kaynaklandığı inkâr edilemez. İlgili literatür korumacı ticaret politikası, kira kontrolü ve genelleştirilmiş refah ödemeleri gibi şeylerin piyasa süreci üzerindeki üretkenlik karşıtı ve koordinasyonu bozucu etkilerinin ispatlanmasıyla doludur (bkz. Friedman, M. 1962; Barry, N. 1987: İkinci ve Üçüncü Bölümler). Bununla beraber, bu deliller esas itibariyle etkinlikle ilgilidirler ve adaletin, hakların ve özgürlüğün temelleri gibi siyaset felsefesi meseleleri hakkında çok şey söylemezler. Bu boşluk bireyci düşüncenin bir özelliği olan ahlâktaki sübjekti-vizmden ileri gelir. İktisadî liberallerin kamu politikası delillerini faydacılıktan ayıran, kişiler arası fayda karşılaştırması yapmayı ve toplumun bütünü için bir "refah fonksiyonu"na ilişkin fikirleri reddetmesinden ibarettir. Fakat, sadece birkaç bireycide, başta Üçüncü Bölüm'de kısaca tartıştığımız aşırı özgürlükçülerde, bu itirazlar bireysel haklara ilişkin ahlâkî önermelerden kaynaklanır.

Bununla beraber, garip bir şekilde bireyci sosyal teorisyenler Pareto ilkesini haklar doktrinini ikame edecek şekilde kullanmaktadırlar. Hatırlanacaktır ki, bu ilke aslında etkinlikle ilgilidir; piyasanın mübadele sisteminin kaynakları nasıl bireysel isteklere göre tahsis ettiğini ve devletin piyasada ancak kamu mallarını arz etmek suretiyle iyileştirmeler yapabileceğini gösterir. Fakat, bireylerarası fayda karşılaştırmaları yapılmasını reddetmesi, onu, iktisadî bireyciler için toplama faydacılığa uygun bir seçenek hâline getirmektedir. Hepsi bir yana, faydacılar genellikle artan oranlı gelir vergisini (gelirin azalan marjinal faydası gerekçesiyle) haklı gösterirler, çünkü o toplam sosyal faydayı azamîleştirir. Ne var ki, Pareto ilkesi bunu dışlamaktadır, çünkü en azından bir kişinin durumunu daha da kötüleştiren her değişikliği reddetmektedir. Pareto doktrininin, sosyal refah fonskiyonlarının oluşturulmasında herhangi bir kişinin çıkarlarına (çok az da olsa) zarar verilmesine müsaade edilemeyeceğine yaptığı atıf, bundan dolayı, iktisadî liberallerin bi-

reyciliğin ahlâkî taleplerini refah ekonomisinin temel yapısına dahil etmeyi ümit ettikleri uygun bir yol olmuştur. Aynı akıl yürütme bireycilerin çeşitli oybirliği biçimlerinden ve demokrasilerde kamusal kararların oluşturulması için ağırlıklı çoğunluk usullerinden yana olan tercihi de izah eder. Bu deliller iktisadî yeniden dağıtımcılığın kâba türlerini bertaraf etse de, bireyciliğin sahici bir ahlâkî felsefesini tatminkâr bir şekilde ikame edemezler.

Bu birkaç nedenle böyledir. En önemlisi, Pareto ilkesinin piyasada mübadelenin başladığı andaki kaynakların dağılımı hakkında herhangi bir yorum yapmamasıdır. Bu gerçekte statükoyu imtiyazlı bir pozisyona koymaktadır. Ne var ki, piyasa bireyciliği lehindeki kâmil bir delil meseleleri orada bırakamaz. Çünkü, ahlâkî olarak kabul edilebilir -ve etkinliği artırıcı- olsa da, mübadele süreci karşılıklı fayda sağlayan iktisadî etkinlik yoluyla elde edilmiş olmayan nesnelerle başlamak zorundadır. Burada aşikâr örnekler arazi ve belli tabiî kaynaklardır. Esasen, Locke'dan bu yana liberal bireyciler kıt kaynakların sahipliği hakkıyla saplantı derecesinde ilgilenmişlerdir. Pareto ilkesinin "ahlâkîliği" sadece verili kaynaklardan mübadele etmekle ilişkilidir. Aslında, birçok Pareto'cu başlangıçtaki kaynakların (ahlâkî gerekçelerle) yeniden dağıtımından yanadır ve dolayısıyla sonuçtaki serbest mübadelenin yarattığı etkinlik iyileştirmelerini onaylar. Şu hâlde, muayyen bir kaynak dağılımının ahlâkîliğini gösteren delilleri geliştirmek bireyciye düşer. Bu, şüphesiz, miras haklarının, kıt bir kaynağa tekelci sahipliğin ortaya çıkardığı problemlerin ve mülkiyetle bağlantılı olarak ortaya çıkan diğer sorunların hepsinin gözden geçirilmesini zorunlu kılardı. Pareto ilkesi kaynakların ilk dağılımını ne onaylar ne de reddeder, o bu meselede sessizdir. Bundan başka, bazı liberal bireyciler (bkz. Rowley & Peacock 1975), özgürlük ilkesine dayanmadığı için Pareto ilkesinden hoşnutsuzluklarını ifade etmişlerdir. Bu hoşnutsuzluk onun tamamen bir etkinlik ölçütü olduğu ve bu nedenle de hatırı sayılır derecede bir devlet müdahalesini teorik olarak onaylayabileceği gerçeğinden kaynaklanır. Meselâ, bir piyasanın doğru anlamda etkin olması için belli katı şartların karşılanması gereklidir. Tüketiciler, satıcılar onların bilgisizliğini istismar edemesin diye bütün seçenekler hakkında tam bilgi sahibi olmalıdırlar (bu, tıbbî bakım gibi hizmetlerin sunulmasında önemlidir) ve dışsallıklar var olmamalıdır. Bu mülahazalar konvansiyonel kamu mallarının arzının ötesine geçen bir devlet müdahalesini haklı gösterebilirdi. Liberal bireyciler sıkça kendilerini etkinlik taleplerine karşı kişisel özgürlük ilkesini onaylamak durumunda bulabilirler: Piyasayı Pareto'cu anlamda daha etkinkştirmek onu ahlâkî anlam-

da daha özgür kılmaz. Özgürlükten yana ahlâkî deliller Pareto-etkinliği mülahazalarından farklı istikametlere işaret edebilir. Esasen, Pareto ilkesinin potansiyel olarak sınırsız olan piyasa başarısızlığına dayanarak müdahaleye izin verebildiği gerçeği onu bireyciler için güvenilmez bir kılavuz hâline getirir. İlerideki bölümlerde göreceğimiz gibi, bireycilik özgürlük, adalet ve özellikle de mülkiyet hakkı konularındaki ahlâkî argümanlarla meşgul olmak zorundadır. Saf iktisadî görüntüsü içinde, serbest piyasaların işleyiş tarzının, özellikle de onların bilginin koordinasyonundaki rollerinin anlaşılmasına (bkz. Hayek 1960) bireycilik çok katkıda bulunmuş olmakla beraber, bu, siyasî teorinin sadece bir yanıdır.

6. Feminist Ahlâk

Feminizmin siyaset teorisinin diline yeni unsurlar kattığını daha önce zaten belirtmiştik. Kamusal ile özel arasındaki ayrım (ve bu ikincisinin keyfî olarak aile hayatına inhisar ettirilmesi) geleneksel siyasî kavramların siyaset ve hukukun geleneksel alanlarının ötesine giden bir uygulamaya sahip olduklarını göstermiştir. Birçok siyaset meselesinde, feministlerin yaptıkları tavsiyeler cinsiyet gözetmeyen liberal felsefeye dahil edilebilirlerdi, mamafih onların bu geleneğin değerleriyle zaman zaman çatışması mümkündür. Yine de, siyasî değerlendirmeye sıra geldiğinde, feministlerin çok kere yukarıda tanımlanan ilkelerden yararlandıkları fakat bunu pratik olduğu kadar teorik problemlere de sebep olacak bir tarzda yaptıkları doğrudur.

Burada en önemli olan, liberal ilkelerin, özellikle de adalet ve eşitliğin, genişletilmiş kullanımıdır. Çünkü, feministlerin yaptığı, geleneksel liberalizmin cinsiyet ve ırk "körlüğü"nün ötesine gitmek ve -toplumsal mahrumiyetleri çok kere tarihsel erkek egemenliğinin sonucu olan- kadınların konumunun özel bir açıklamasının yapılması gerektiğini iddia etmektir. Bunun için, iş yerinde "kayırıcı faaliyet" (affırmative action) ve geçmişteki

haksızlıkları düzeltmek için başka tedbirler feministlerin taleplerinin ön cephesinde yer alırlar.
Bütün bunlar bazı feminist taleplerin yukarıda temas edilen evrensel-leştirilebilirlikle çatışır gibi göründükleri anlamına gelmektedir. Kadınların özel konumu göz önüne alındığında, ahlâk kuralları daha az genel olacak ve özgül şartlara uyarlanacaklar demektir. Kurallar davranışın tarafsız kılavuzları olmaktan çıkmakta ve cinslerin savaşındaki silahlar hâline gelmektedir. Çünkü, bir tür ahlâkî partikülarizme başvurulması hâlinde diğer bazı grupların mağdur edildiklerini liberal ilkeler yardımıyla

ileri sürmeleri kaçınılmazdır. Birleşik Devletler'de genç beyaz erkekler kadınlara ve siyahlara karşı geçmişte yapılmış olan ayrımcılığın bedelini ödemekte haksız olarak kullanıldıklarını iddia ederler. Bu açıkça adalet ve hakkaniyetle ilgili tartışmalı sorunlarla ve keza bireyleri toplu gruplara sokmanın ve onları çok kere kendi çıkarlarına zarar veren belirli koruyucu politikalara tâbi kılmanın müsaade edilebilir olup olmadığı problemiyle ilgilidir.
Feministler kadınlara biçilen rollerin onlar için doğal olmayıp,7 "sosyal olarak inşa edilmiş" olduğunu ileri sürmektedirler (Okin 1989). Biyolojik farklılıklar kadınların kendi en yüksek tatminlerini kadın veya anne olmakta bulabileceklerini emretmez; bu roller onlara, kamusal alanda başarılı olmayı kendileri için daha da zorlaştıran ve özel ekonomiyi de içine alan sosyal yapılar tarafından verilmiştir. Esasen, Marksist "yanlış bilinç" kavramı, çok kere, ev hayatını seçen ve kendilerini onun "doğal" ahlâkına tâbi kılan kadınlara da uygulanmaktadır. Feministlere göre, bu sahte bir gönüllülüktür, çünkü kadınların tercihlerinin altında yatan sosyal faktörleri hesaba katmaz. Liberal fırsat eşitliği ideali şeklen kabul edilir, ama hâkim sosyal düzenlemeler onun maddeten gerçekleşmesini imkânsızlaştırmaktadır. Gerekli olan, liberalizm, toplumculuk veya başka erkek yönelimli doktrinlerin kabul etmedikleri çeşitli sosyal yapıları ve gelişmeleri hesaba katmamızı gerektirecek şekilde, değerlendirmeye bağlı sorunlar hakkındaki geleneksel düşünce tarzımızda yapılacak bir devrimdir.
Fakat, feminist düşüncede yukarıdaki mülahazalarla bağdaşmadığı düşünülebilecek başka bir muhakeme çizgisi vardır. Bu, geleneksel siyasî ahlâkın başka bir şekilde erkekten yana taraflı olduğu görüşüdür: Geleneksel siyasî ahlâk bütün bir etiği dar bir biçimde kapsamaya kalkışır ve bunu yaparken ahlâkî tecrübenin aynı derecede önemli yönlerini görmezlikten gelir. Erkek ahlâkîliği genel terimlerle inşa edilme eğilimi gösterir; o ödevleri ve haklan özgül şartlara kayıtsız olan kuralların özellikleri olarak vurgular (Gilligan 1982). Onun özelliği, hayırhahlık değil, veya hatta evrensel bir kural altında toplanması mümkün olmayan ihtiyaçlar yaratabilecek özel şartları dikkate almak bile değil, fakat tamamiyle şeklî bir

7 D. Hume (1972) doğal ve sun'î ahlâk arasında, feministlerin kabul etmeyecekleri bir ayrım yapmıştır. Doğal ahlâk kişisel ilişkileri ve aile ilişkilerini yönetirken, sun'î ahlâk adalet gibi cebren uygulanabilir kurallarla ilgilidir.

tarafsızlığın soğukluğudur. Geleneksel siyasî ahlâkın eylemden sorumluk üstündeki vurgusu onu kamusal dünya için büsbütün uygunsuz kılar. Aksı ne, kadın ahlâkîliği durumların özelliklerine uyarlıdır ve bundan dolayı da bir kuralın gereklerinin anlaşılmasından kaynaklanan yargılardan bağımsız -zaman zaman da onlara üstün- olarak ahlâkî yargılarda bulunabilir.
Dış görünüşüne bakılırsa, bu tahlil geleneksel siyasî teorinin zımnen kadınlara ve erkeklere verdiği ayrı rollerin yeniden teyidine çok fazla benzemektedir. Erkekler rasyonalite ve sorumluluğun odağındadırlar, oysa kadınlar özenle, diğerkâm eğilimlerle ve şeklî kuralları aşan ahlâkî talepleri sezgisel olarak anlamakla ilgilidirler. Bununla beraber, bundan, kadınların geleneksel sosyal rollere ebediyyen hapsedilmek durumunda oldukları sonucu çıkmaz. Burada ileri sürülen şey psikolojik, hatta episte-molojiktir; ahlâkîliğin geleneksel, nakledilebilir (communicable) ilkelerden ibaret olmadığına ilişkin bir iddiadır.

Bununla beraber, tipik ahlâkîliğin kural-izlemeden ibaret olarak tasvir edilmesinin tümüyle doğru olduğu söylenemez. Hepsi bir yana, ahlâk teorilerinin en soyutu bile bireylerin özgül durumlara uygulanacak kuralları kabul etmesini gerektirir. Esasen, insanlar kuralları büyük ölçüde onların özel durumlarda kendilerini nasıl etkileyeceği hakkındaki anlayışlarına dayanarak tercih eder. Ahlâkî karar vermede tarafsızlık unsurunu vur T gulayan teoriler böyle yapmakla özgül şartların ilgili olabileceğini dışlıyor değildirler, onlar sadece hiçbir kişi veya grubun imtiyazlı bir konumu olamayacağında ısrar ederler. Bazı teoriler ahlâkî karar vericilerden kendilerini diğer insanların yerine koymalarını isterler. Meselâ, Hume sempatiyi, yani başka insanların zor durumunu anlamayı, faydacı ahlâkının temeli yapmıştır. Adalet teorisinde, muamele farklılıklarının kararla ilgili şartlardaki farklılıklarla haklı gösterilmesi zorunludur. Böylece, adalet kuralları şeklî ve evrenselleştirilebilir görünmekle beraber, âdil bir kararın verilmesi özgül şartların göz önünde bulundurulmasını gerektirir. Sosyal iyinin faydacı hesaplamaları her zaman durumlara özgü isteklerin bir değerlendirilmesinden hareketle oluşturulur (Kymlicka 1990: 273). Esasen, faydacı politikaların etkin olabilmesi için, bunların kanun koyucunun özel olgular ve şartlara ilişkin bilgisine dayanmaları gerekir.
Diğer taraftan, davranışın değerlendirilmesinde ilkelerin ihmâl edilmesi bireyleri sadece bir durumun özelliklerini göz önünde bulunduran bir gözlemcinin muhtemelen güvenilmez olan yargısına maruz bırakabilir. Kurallar siyasî argüman için önemlidir, çünkü onlar hiç değilse insan

davranışı için zorunlu bir öngörülebilirlik sağlarlar: Bir kişinin veya bir hükümetin herhangi bir faaliyetinin doğru veya yanlış olduğunu bilmek önemlidir, bu ise bir ilkenin yardımıyla mümkün olacaktır. Aslında, feminist argümanların en makûl olanı çok kere konvansiyonei ilkelerin anlamlarının ortaya çıkarılmasından doğar ki, disiplinin ortodoksilerine sıkı sıkıya bağlı, dar görüşlü geleneksel siyaset teorisyenlerinin yapmadıkları bir şeydir bu.

ALTINCI BOLUM
ADALET

1. Adalet Problemi

Siyaset teorisinin iki bin yıldan daha uzun bir geçmişi olmasına rağmen, adalet kavramı hâlâ kesin bir anlama kavuşturulmuş değildir; o özü bakımından tartışmalı kavramların tipik bir örneğidir. Mesele, normatif düzeyde köklü uyuşmazlıkların var olmasından ibaret değildir (belirli kanunların, politikaların veya kurumların âdilliği veya adaletsizliği hususunda bireylerin farklı görüşte olacaklarından başka bir şey beklenmemektedir); asıl mesele, bu kavramın neyi simgelediği üzerinde güçlü bir mutabakatın bulunmayışının ciddî problemlere sebep olmasıdır.
Kavramın anlamıyla ilgili zorluk sosyal adaletin ahlâkî ve siyasî bir değer olarak son yıllardaki hâkimiyeti yüzünden daha da artmıştır. Son otuz yılda, gerek müstebit komünist rejimlerin pratik örneklerinin gerekse sosyal bilimlerin başka alanlarındaki verimli fikrî gelişmelerin etkisiyle Marksizmden uzaklaşmış olan ilerici sosyal düşünürler radikal sosyal ve ekonomik politikaları Batılı liberal demokratik değer sistemlerinin genel çerçevesi içinde sosyal adalete müracaatla haklı göstermişlerdir. Bunun bir sonucu olarak, adalet kavramı zenginlik ve gelirin doğru dağılımıyla ilgili problemlerle ayrılmaz bir şekilde ilişkili hâle gelmiştir. Bundan dolayı, savunucuları sosyal adaletin onayladığı belirli dağıtım politikalarının kıstaslarını göstermekle ilgilenmişlerdir. Kıstaslar genellikle hakediş (desert), liyakat (merit) ve ihtiyaç, bazan da daha fazla eşitliktir. Bu farklı ve çok kere çatışan ölçütler üzerindeki vurgu değişebilir, ama sosyal adalet ekolünün mensupları bu kavramın devlete pozitif bir rol verdiği inancında birleşirler. Bu görüşün sırf bir politika açıklamasından veya maddî bir değerler manzumesinin meşrulaştırılmasından ibaret olmayıp, adaletin anlamının radikal görüşe inhisar ettirilmesini gerektirmesi onun önde gelen savunucularından birinin, Brian Barry'nin, bir yorumunda görülebilir. Kural-temelli, muhafazakâr bir adalet anlayışını savunmuş olan

David Hume'un görüşlerini eleştirirken Barry şöyle demektedir: "Hume mülkiyet hakları gibi şeyleri kapsamak üzere 'adaletin kuralları' ifadesini kullanmakla beraber, 'adalet' artık analitik olarak 'hak ediş' ve 'ihtiyaçla bağlantılıdır, öyle ki Hume'un 'adaletin kuralları' de-

1 Bu bölüm büyük ölçüde N. Barry (1979: Yedinci Bölüm'den) alınmıştır.

diklerinin bir kısmının adaletsiz oldukları gayet doğru olarak söylenebilir" (Barry, B. 1967a: 193). ,.....?

Mamafih, geleneksel olarak adalet kelimesini kullananların çoğu zorunlu olarak radikal olmadıkları gibi, çağdaş kullanım da zorunlu olarak reformist bir ahlâkî ve siyasî görüşe bağlı değildir. Sosyal adalet hakkında şüpheci olanlar kendilerini doğru olarak ifade edilen bir adalet anlayışının karşısında görmezler. Gündelik dilde adalet ve adaletsizlikten, genellikle, bunların bir durumun arzu edilirliğine veya arzu edilmezliğine yahut belirli gelir veya zenginlik dağılımlarına değil de, sosyal pratikleri karakterize eden kurallar ve usullere işaret ettikleri ve bu pratiklere katılan bireylerin eylemlerine uygulandıkları zaman bahsederiz. Bu daha dar anlamda adalet, normal olarak, bireylerin bir özeliği olarak görülür. Common Law bağlamında "doğal adalet" kurallarının ihlâl edildiğinden söz ettiğimizde, kuralların belirlediği bir süreçte bir bireyin maruz kaldığı bir keyfîliğe işaret ederiz. Bu anlayışın şüphesiz hukukî delaletleri vardır, ama onun saf şeklinin adalet kavramından kesin olarak ayrılması gerekir. Adalet hukuka uymadan ibaret değildir ve radikal görüşe bağlanmadan da bir kanunun adaletsiz olduğu elbette düşünülebilir.

Çağdaş düşüncede sosyal adalet teriminin kullanımı geleneksel olarak haklar ve ödevlerle ilişkili olmuş olan adalet kavramına açıkça refah düşüncesini dahil eder: âdil olarak hareket etmek her bir kişiye "hakkı olanı" (due) veya "hak ettiğini" (entitlement) vermek idi. Somut durumlarda "hak edilen"in ve "hakkı olan"ın ne olduğu üstünde uyuşmazlık var olabilirdi, ama adalet bir bireyin (veya toplumun) iyiliği veya refahıyla bağlantılı değildi. Cebrî hukukun uygulanması geçmiş bir adaletsizliği telâfi etmek veya düzeltmek ödeviyle sınırlıydı. Esasen, bir kimse sırf hareketsiz kalmak suretiyle de âdil davranabilirdi. Adam Smith'in Ahlaki Duygular Teorisi'nde yazdığı gibi: "Sırf adalet çoğu durumda negatif bir erdemdir ve sadece bizi komşumuza zarar vermekten alıkoyar." (1969: 160) Adalete özgü olan, Smith'e göre, onu güvence altına almak için güç kullanılmasına izin vermesiydi.

Adalet ile refah arasındaki bağlantı faydacılıkla, özellikle de Bentham'la başlamıştır. Çünkü, onun eserlerinde hiçbir ahlâkî kavram toplam iyilik veya refahtan bağımsız bir anlama sahip olamazdı. Siyasî düşüncede belki de ilk defa bir adalet kuralı ilave bir haklılığı, yani bir kişinin hak ettiğini garanti etmenin ötesine geçen bir şeyi, gerektiriyordu. Bunun için faydacılık bireysel adalet iddialarının zorunlu olarak sosyal bir

hesaplamanın içine dahil edilmesini öngören tekçi bir doktrindir. Bir şüpheci özü bakımdan tartışmalı görünen bir kavramın gerçekte öyle olmadığını pekâlâ iddia edebilirdi. Ortada adalete ilişkin iki rakip iddiadan ziyade, adalet ve eşitlik olarak birbiriyle çatışan iki kavram vardır.

Adalet kelimesi çapraşık ilişkileri olan bir kavramlar ailesinin bir unsurudur. Adaletle aynı bağlamda çok sık kullanılan kavram eşitliktir ve bu iki fikir arasında karmaşık bir bağlantı vardır. Adaletin eşitlikle ilgili olan kullanımları bulunmakla beraber -kanun önünde eşitlikten bahsederiz ve eşitsizliğin muayyen şekillerini çok kere keyfi ve adaletsiz sayarız-, bu iki kavram arasında zaman zaman da gerilim vardır. Meselâ, adalet çok farklı hizmetler gören kişilere eşit ödül verilmesini onaylamaz. Geleneksel liberaller eşit olmayanlara maddî eşitlik uygulanması girişiminin hukukun üstünlüğünü tahrip ettiği ve totaliterizmi ve bunun sonucunda da bireylere karşı adaletsizliği zorunlu kıldığı görüşünü savunmuşlardır. Adalet ve eşitlik kavramlarını birbirinden büsbütün ayırmak imkânsızdır, ama kolaylık olsun diye eşitlikle ilgili belirli problemlerin bir kısmı gelecek bölümde ele alınacaktır.

Maddî adalet teorilerine gösterilen çağdaş ilgi tesadüfi değildir, bunu açıklayan iyi felsefî ve siyasî nedenler vardır. Önce siyasî nedenleri kısaca

ele alabiliriz. İkinci Dünya Savaşı'ndan bu yana siyaset felsefesi hakkındaki en önemli kitabın -John Rawls'un Bir Adalet Teorisinin (1972)-Amerika Birleşik Devletleri'nde ortaya çıkmış olması dikkate değerdir.2 Bu kitabın yayınlanması azınlıklar için (ki onların en büyük kısmını zenciler oluşturuyordu) eşit haklar hareketinin ve siyasî muhalefetin başka biçimlerinin en parlak döneminde olduğu zamana rastlamıştı. Buna ilâveten, kapitalist ve karma ekonomilerin insanların istediği mal ve hizmetleri diğer üretim ve mübadele sistemlerinden daha etkin olarak sunduğunda, gerçi çoğu kişi bu konuda hemfikir olabiliyordu, söz konusu ekonomilerin bunu kabul edilemez gelir, zenginlik ve belki güç eşitsizlikleri pahasına yaptıkları yolunda sürekli bir şikâyet de vardı. Batı'da gelir ve zenginliğin bazı acayip dağılımlarının meşru sayılmasını gerektiren, adalet bakımından hiçbir neden yok gibi görünmektedir. Azınlık ve birey hakları sorunları konusunda siyasî düzenleme yapılmasını talep eden siyasî radikaller açıkça adalet kavramına başvuruyorlardı. Rawls'un kitabı-

2 Kaydetmek gerekir ki Rawls fikirlerini 1950'ler başlarından bu yana yayımladığı çeşitli makalelerde dile getirmişti.

nın yayımlanması, yüz yıldır belki de ilk defa, hem haklar hem de dağılım alanlarında soyut, felsefî teori ile özgül siyaset tavsiyeleri arasında doğrudan bir bağlantı sağlamıştır.

Adalete felsefî ilgi, kavramın kendisinin sosyal ve siyasî teorideki özel önemiyle ilişkilidir. Rawls'un kendisinin söylediği gibi, "adalet toplumun birinci erdemidir" (1972: 3) ve bir toplumda adaletten başka ahlâkî değerler görülebilse de, çoğu insan adaletsizliğin karakterize ettiği bir toplumun özellikle kınanmayı hak ettiğinde mutabık olabilir. Adaletin kurallarının, onlar her neyse, başka ahlâkî erdemlerin sahip olmadığı özel bir bağlayıcı güce sahip oldukları düşünülür. Âdil olarak hareket etmek doğru olduğu gibi, adaletsiz olarak davranmak da yanlıştır. Gelirinin büyük bir kısmını hayır işlerine ayırmak gibi başka ahlâkî fiiller de elbette iyi veya ahlaken takdire değer olarak görülürlerdi, ama bunlar birer yükümlülük olarak görülmedikleri gibi onları yapmamak yanlış da olmazdı. Haklılık ile (rightness) ile adalet arasında güçlü bir bağlantının var olduğu görülüyor, Rawls da ahlâk ve siyaset felsefesinde hakkın iyiye öncelikli olduğunu ikna edici bir şekilde ileri sürmüştür. Yenilerde ortaya atılmış bazı radikal, eşitlikçi adalet anlayışlarının, adalet ile haklı olarak yükümlülük getiren eylem arasında bir zamanlar var olan bağlantıyı ciddî olarak zayıflatma tehlikesini ortaya çıkaracak şekilde, kavramı şişirmiş oldukları da iddia edilebilirdi. Günümüz sosyal felsefesinde muhafazakârlar bir toplumun adaletten başka da teşvik etmesi gereken şeyler bulunduğunu ileri sürdüklerinde, akıllarında olan bu radikal anlayıştır.

Bu sebepledir ki, ahlâk ve siyaset teorisyenleri, onun kendine özgü özelliklerini açıklamak suretiyle, adaleti genel olarak ahlâkîlikten ayırmaktadırlar. Adalet dağılımla ilgili bir kavramdır. Yani, adalet öncelikle kuralların hâkim olduğu bir uygulama içinde ödüllerin ve cezaların bireylere dağıtılma tarzıyla ilgilidir ve onun hakkaniyetle (fairness) yakın bağlantısı da bunu göstermektedir. Meselâ, çocuk evliliği, çok eşlilik vb. sosyal pratikleri gayrı ahlâkî bulabiliriz, ama onların adaletsiz olduklarını pek söylemeyiz. Belli bir kuralı veya politikayı, siyahlar veya kadınlar gibi belirli gruplara karşı keyfî olarak ayrımcılık yaptıkları zaman veya bireylere ve gruplara hiçbir haklı neden yokken eşitsiz külfetler yükledikleri zaman adaletsiz olarak niteleriz. Bir toplumun kanunları ve iktisadî politikaları genel iyilik üretebilirler, ama aynı zamanda büyük gelir ve zenginlik eşitsizliklerine, hatta sivil hakların hakkaniyete aykırı şekilde tahsisine de izin verebilirler. Faydacılığa yöneltilen geleneksel itiraz şüphesiz budur.

Ne var ki, adaletin sadece bir kuralın âdil uygulanmasına işaret ettiğini ileri sürmek yanıltıcı olurdu. Bazı kurallar, hakkaniyetle uygulansalar bile, adalete ilişkin sezgisel anlayışlarımıza aykırı sonuçlar üretebilirler. Ayrıca, elbette,

ayrım yapmadıkları hâlde âdil olarak nitelemekte tereddüt edeceğimiz kurallar da vardır. William K. Frankena'nın şu düşüncesinden daha az hayalî olan örnekler düşünülebilir: "Eğer bir yönetici tebaasını kızgın yağda kaynatacak ve sonra da kazana kendisi atlayacak olsaydı, bu adaletsizlik olurdu, ama burada hiçbir muamele eşitsizliği söz konusu olmazdı." (1962: 17) J. R. Lucas katı sorumluluk kurallarının, tam olarak genel oldukları ve ayrım yapmadıkları hâlde, açıkça "herkese hak ettiğini veremedikleri için, adaletin bazı bildik anlamları bakımından adaletsiz olabileceğini ileri sürmektedir (1972: 230-1). Mamafih, adaletin kurallarına, adaleti genel olarak ahlâkîliğe bağlamayan ve ödüllerle cezanın, haklarla ödevlerin ve özgürlüklerin dağılımıyla bağlantısını koruyan bir muhteva verilebilir.

2. Adaletin Anlamı ; .

*>-

Daha önce adalet kavramının anlamının bazı yönlerine zaten işaret ettik. Şimdi de onun temel özelliklerini ortaya koymamız gerekiyor. Adalete ilişkin geleneksel anlatımlar, normal olarak, Aristo'dan kaynaklanan temel bir kuralı ifade ederek başlar. Bu kural şudur: Eşitlere eşit, eşit olmayanlara farklı muamele edilmelidir, eşit olmayana yapılacak muamelenin de eşitsizlikle orantılı olması gerekir. Bu aslında ahlâk felsefesindeki evrensellik (genellik) ölçütünde saklı olan düşüncenin bir türünden başka bir şey değildir: Benzer olaylara benzer muamele edilmelidir. Bu, şeklî bir kural olarak, farklı muamelenin daima bir nedene dayandırılması gerektiğini söyleyen rasyonalîte ilkesi olarak nitelendirilmiştir ki, doğrudur. Bunda, kendi başına, sezgisel veya sağduyuya dayanan adalet anlayışlarından herhangi bir unsur yoktur, çünkü insanlara hangi şekillerde farklı muamele edilebileceğini göstermez. Tamamen şeklî bir kural olduğu için, bu elbette insanların temelde eşit oldukları varsayımına dayanmaz. Bununla beraber, tutarlılık ahlâkî ve siyasî argümanın zorunlu bir özelliği olduğundan, bu şeklî kural büsbütün yararsız da değildir. Kimi durumlarda, farklı muamelenin haklılaştırılmasında nelerin konuyla ilgili farklılıklar olarak görüleceği üstünde büyük ölçüde anlaşma olması ihtimali kuvvetlidir. Sivil ve siyasî haklarının tanınmasında, akademik kurumlarda yazılı eserlerin değerlendirilmesinde, spor takımlarının elenmesinde veya personel atamasında ırk, din ve cinsiyet farklılıklarının ilgili oldukları ka-

bul edilmez. Bununla beraber, bu gibi özellikleri ilgili yapan, genelleştirilebilir nitelikteki kurallar geliştirmek de zor değildir. Aristo'nun köleliği adaletle bağdaştırmakta hiçbir zorluğu yoktu: Belirli insanlar vatandaşlığa "doğal olarak" uygun değildi.

Bize benzer durumlara benzer muamele etmemizi söyleyen şeklî ilke, eşitlikle tamamlandığı zaman bile, eşitlikten her ayrılmanın gerekçelendi-rilmesi gerektiğini kabul eden maddî eşitlikçi adalet ilkesiyle karıştırılmamalıdır. Eşitlikten yana olan bu ön kabul veya karine (presumption) Rawls'un şu iddiasında görülmektedir: "Bütün sosyal değerler -özgürlük, fırsat, gelir, zenginlik ve kendine saygının temelleri- bu değerlerin veya bunlardan herhangi birinin eşitsiz dağılımı herkesin yararına olmadıkça eşit olarak dağıtılmalıdır." (1972: 6) Bu görüş tartışmaya açık bir değer yargısıdır ve Rawls'un durumunda üretim ile dağıtım arasında bir ayrım ima eder; öyle ki, toplumda üretilen her şey ancak iyi nedenlerin gösterilmesi hâlinde eşit olmayan şekilde dağıtılabilecek ortak bir değer olarak görülür. Rawls'un durumunda, daha sonra göreceğimiz gibi, dağılımdaki eşitsizlikler ancak en kötü durumda olanların yararına olduğu zaman haklı görülebilir. Eşitlik lehindeki bu ön kabule, kolaylıkla, bireyin kendi ürettiği şeyi hak ettiğine ilişkin aynı derecede geçerli ahlâkî ilkeyle karşı çıkılabilir.3 Bu sonraki görüş açısından, bir piyasa toplumundan kaynaklanan eşitsizliklerin, eşitlikçiye uygunsuz görünse de, ilgili bir farklılıkla haklı gösterilmesi zorunlu değildir.

Şeklî ilke bireyleri kategorilere ayırır ve sadece bu kategoilere uygulanan kurallara tutarlı olarak bağlı kalınmasını gerektirir; bundan dolayı da herhangi bir maddî adalet anlayışıyla bağdaşması mümkündür. Yukarıda değinilen ayrım(cılık)la ilgili yasaklar ancak onların altında yatan ilkelerin kabul edilebilir olması ölçüsünde zorlayıcıdır. Şeklî ilke olsa olsa bir na-safet (equity) ilkesi olarak tanımlanabilir ve eğer "benzer durumlara benzer şekilde

muamele edilmesi" ilkesi katı bir şekilde konulacaksa, belirli kurallar ve kanunlar iç yapılan bakımından değerlendirilebilirler. Esasen, Batı ülkelerindeki vergi kanunlarının birçok hükmünün onların altında yatan ilkelerle bağdaşmaz olduğu gösterilebilir.

Eğer adalet teorisi kuralların tutarlı olarak uygulanması gerektiğine ilişkin saf şeklî bir ilkeden daha fazla bir şey olacaksa, insan eşitliğine iliş-

3 Bu ayrımın dikkate değer bir tanışması için bkz. K. J. Arrow (1973: 247). Kayda değer bir nokta, Rawls'un benimsediği türden yaklaşıma yöneltilen çoğu itirazın, onun "üretkenlik" ilkesiyle çatışmasından çok, varsayılan muhtevasızlığı üstünde yoğunlaşmaktadır.

kin bir temel düşüncenin varlığı zorunludur. Mamafih, adaletle eşitlik arasındaki ilişki hararetle tartışılan bir sorundur. Bazı sosyal teorisyenler adaletin insanlara bazı bakımlardan eşitler olarak muamele edilmesini gerektirdiğini iddia ettikleri hâlde, maddî bir sosyal eşitliğin bizatihi arzuya şayan olduğu düşüncesini ve keza adaletin mevcut bütün eşitsizliklerin rasyonel gerekçelerle haklı gösterilmesi gerektirdiği yolundaki çağdaş hâkim görüşü reddederlerdi. Bundan dolayı, adalet hakkındaki normatif söylemde eşitliğin güçlü ve zayıf anlamı arasında bir ayrım yapmak önemlidir. Daha muhafazakâr adalet teorisyenleri sadece zayıf anlamı kabul ederler, çünkü onlara göre başka bir anlam özgürlük, kurallar ve sosyal istikrar için bir tehdit oluşturur. Muhtemeldir ki, bu teorisyenler bu fikrin en iyi açıklamasının, insanların güçlü anlamda eşitliğin uygulanması hâlinde ihlâl edilecek olan mülkiyet haklarına sahip oldukları düşüncesiyle yapıldığını iddia ederlerdi.

Bu normatif ifade eşitliğe değer veren olgusal bir önermenin doğruluğuna dayanmamakla beraber, adalet kavramının içerdiği zayıf anlamda eşitlik, belirli amaçlar bakımından bireylere eşitlermiş gibi muamele edilmesini gerektirir. Bu, sadece, hukukun amaçları bakımından hiçbir kişinin zenginlik, doğum, cinsiyet, ırk veya din gibi ilgisiz bir özelliği dolayısıyla tercihli muameleyi hak etmediği anlamına gelir. Eşitliğin zayıf anlamı kamu otoritelerinin atamalar yaparken bu gibi gerekçelerle ayrım yapmamalarını gerektirir (Mamafih, bazı özgürlükçüler [libertarians] özel sektörde ayrımcı olmayan istihdam uygulamalarının hukuk yoluyla zorunlu kılınmasına itiraz ederler). Siyasî alanda bu ilke, bir göreve gelebilmek bakımından hiç kimsenin başkaları üzerinde bir önceliğinin olmadığı anlamına gelecek şekilde, eşit anayasal hakları garanti eder. Bununla beraber, bu noktanın, adaletin (demokratik) bir siyasal eşitliğe bağlılığı gerektirmediği gerçeğiyle kayıtlanması gerekir. Âdil kurallar sınırlı bir siyasal katılmaya izin veren rejimlerde tarafsız olarak uygulanabileceği gibi, çoğunluk yönetimine dayanan demokrasilerde de bireylere ve azınlıklara keyfî muamele ortaya çıkabilir.

Eşitliğin yukarıda tanımlanan asgarî anlamı, galiba en iyi ifadesini, bütün insanların "eşit saygı"ya hakkı olduğunu belirten ilkede bulmaktadır. Bu, bireylerin tabiî yetenekleri bakımından gösterdikleri farklılıklar ne olursa olsun, hukuk ve devletin belirli amaçlar için bu farklılıkları görmezlikten gelmesi gerektiği anlamına gelir. Meselâ, refah alanında devletlerin bu saygı eşitliğini ne dereceye kadar göz önünde bulundurmaları gerektiği, şüphesiz, başka ilkelerin de göz önüne alınmasını ge-

rektiren tartışmalı bir konudur. Bununla özde aynı olan bir fikir Kant'ın, insanlara hiçbir zaman sırf araç olarak değil de daima bizatihi amaçlar olarak muamele edilmesine ilişkin meşhur buyruğunda ifadesini bulmaktadır. Bu sebepledir ki, kölelik her zaman adaletsizdir. Benzer sebeplerle masum bir kişiyi cezalandırmanın adaletsizliği hiçbir zaman genel olarak toplumun iyiliğindeki bir artışla telâfi edilemez. Bu argümanın tek başına herhangi bir eşitlikçi sosyal politikayı haklılaştırmakta kullanılamayacağının, onun daha ziyade bireysel hakları kaldıran devlet faaliyetine bir yasak getirdiğinin vurgulanması gerekir.

Çağdaş sosyal felsefede adalet kavramı eşitsizliklerin haklılaştırılma-sıyla eşitlikle olduğundan daha fazla ilgili olmuştur. Adaletle ilgili bildik kavramlar hak ediş (desert) ve ihtiyaçtır. Hak edişleri ve ihtiyaçları

bakımından farklı olan insanlara eşit olarak muamele etmek kesinlikle adaletsiz olurdu. Hak edişin farklı muamele için bir sebep teşkil ettiği açık olmakla beraber, ihtiyaç durumunda mesele biraz daha karmaşıktır. Bazı siyaset teorisyenleri ihtiyacı eşitlik ilkesinin bir yönü olarak görmekte ve insanların devlet faaliyetini gerektiren belirli temel ihtiyaçlara sahip olmak bakımından eşit olduklarını iddia etmektedirler; başkaları ise, insanların bu ihtiyaçlar bakımından farklı olmalarının farklı muameleyi haklı gösterdiğini ileri sürmektedirler. Biz daha sonra ihtiyacı hem adaletin hem de genel eşitlikçiliğin bir unsuru olarak ele alacağız.

Bununla beraber, hak ediş ile ihtiyaç arasında analitik bir ayrım yapmak önemlidir. Hak ediş kavramı bir kişinin eylemlerinin özel muameleye değer olan özelliklerine işaret eder. Bir kişinin ödülü veya cezayı hak ettiğini söylemek eylemler, çabalar ve sonuçların kişiye muamele etme tarzıyla ilgili şeyler olduklarını söylemektir. Buna karşılık, bir kimsenin bir şeye ihtiyaç duyduğunu söylemek, iyi durumda olmanın belli -tanımlanmış- bir standardının gerçekleşmesi bakımından hayatî olduğu düşünülen belirli şeylerden -para, uygun bir beslenme, giyecek vb.- o kişinin mahrum olduğunu söylemektir. Fakat, ihtiyaç hak edişin bir dayanağı olamaz, çünkü o bir kişinin yaptıklarıyla veya çabalarıyla özel olarak ilgili değildir. Bunun için bir kişi eylemleri, çabaları veya sonuçlarıyla onları hak etmiş olmadığı zaman bile hâlâ belirli şeylere ihtiyaç duyabilir. Eşitlikçi refahla ilgili son zamanlardaki sosyal felsefelerde ihtiyaç kavramının hak edişin yerini neredeyse tamamen almış olduğunu söylemek yanlış olmaz. Konut yardımı, tıbbî bakım gibi "refah hizmetlerinin sunulması tamamen ihtiyaçla haklı gösterilmektedir. Mamafih, ihtiyaçları hak ediş düşüncesinin bir unsuru hâline getirme girişimleri de yapılmıştır. Meselâ,

bir kişinin kendi kusuru olmaksızın zor bir duruma düşmesi hâlinde refaha ihtiyaç duyacağı değil, onu hak edeceği iddia edilmiştir (Campbell 1988: 158). (Böyle bir durumda) refah bir hayırhahlık meselesi olmaktan çok, bir hak ediş meselesi olacaktır.

Hak edişe dayalı adaletin bu özellikleri onu "geçmişe-dönük" bir kavram hâline getirir; çünkü, ceza ve ödülün dağılımına ilişkin sorunlara cevaplar önermek suretiyle, o, bizi bireyin geçmişte yaptıklarının kendisine muamele edilme tarzıyla ilgili olan özelliklerini aramaya yöneltir. Bu, tamamen hak ediş düşüncesine bağlı olan ve faydacılığın "ileriye-dönük" teorisine kesinlikle aykırı olan, 'hak edilen karşılığı verici' (retributivist) cezalandırma teorisinde açıkça böyledir. Oysa bir faydacı, cezanın takdiri bakımından bireyin geçmişteki eylemleriyle veya onun ahlâkî kusurlulu-ğuyla hiç ilgilenmez; o cezayı veya herhangi bir cezalandırıcı tedbiri sadece onun caydırıcı etkisine atıfla haklılaştırır.

Farklı ödülleri haklılaştırmaya gelince, kavram biraz daha karmaşıkla-şır. Hak edişin geçmişteki eylem, çaba ve sonuçlara işaret ettiğini daha önce söyledikse, de bunun biraz açıklanmaya ihtiyacı var. Açıktır ki, biz hak edişi sadece çabalarla ilişkilendirmeyiz, çünkü bir kişinin çabaları takdire değer olabilirse de, onlar onun ürettiğinden soyutlanarak ödüllendi-rilemezler. Hak edişin ürünün değeriyle ilişkili olması zorunludur, ama bir ürünün' nasıl değerlendirildiği bütün bir sosyal ilkeler ve uygulamalar ağına bağlı olacaktır. Az rastlanır bir istidada sahip olması nedeniyle bir bireyin çok az çabayla son derece değerli bir şey üretmesi mümkün olabilir. Yine de onun yeteneklerinin kendisine kazandırdığı farklı ödülü hak etmediğini söylemeyiz. Bununla beraber, burada şöyle bir problem vardır: Bazı sosyal felsefeciler, bazı yüksek ödüllerin meşru olarak kazanılmış olsalar bile, şanslı birey bakımından hiçbir liyakatin (merit) sonucu olmadıkları için, hak edilmemiş olduklarını söyleyebilirler. Popüler sanatçıların, arsa spekülatörlerinin ve finansçıların kazancı bu kategoriye girebilir. Aynı akıl yürütmeyle, tevarüs edilmiş zenginliğin hak edilmemiş olduğu da düşünülebilir. Bu görüşe göre, ücretler münhasıran ürünün değeriyle ilgili olmayıp, çabanın ve emeğin bir tür karşılığıdır. Bunun modern ekonominin ücret yapısı bakımından radikal sonuçları vardır, çünkü yüksek ücretli meslekler (en azından fizikî anlamda) en az emek sarfedilenler olma eğilimindedirler.

Geleneksel klâsik liberal hak ediş anlayışı bu problemi hak ediş kavramını ahlâkî hak edişten ayırmak suretiyle çözer (mamafih, göreceğimiz

gibi, bazı aşın laissez-faire liberalleri sorunu hak ediş kelimesini kullanmayı büsbütün terk ederek açıklarlar.) Liberal bir piyasa toplumunda, bir kişinin hak edişi tamamen onun ürettiği şeyin değerinin bir fonksiyonudur ve bu değer bireylerin mübadele ilişkilerindeki tercihleriyle belirlenir. Bunun, onun çabalarının -tamamen sübjektif bir mesele olarak görülen-ahlâtd niteliğiyle hiçbir ilişkisi yoktur. Herbert Spencer gibi sosyal felsefecilerle birlikte anılan hak edişe ilişkin bu katı düşünce, devletin insanların ihtiyaçlarını karşılamasını men eder.4 Bundan, şüphesiz, devletin bireye karşı çok az haklı talebi olduğu sonucu çıkar.

Bununla beraber, hak edişi ahlâkî anlamda yorumlayanlar, bir piyasa toplumunun ürettiği sonuçların özel beceri ve hasletlerin geliştirilmesinden ziyade şansın veya becerinin sonucu olduklarında, bunları düzeltmenin devletin işi olduğunda ısrar ederler. Aslında, rekabetçi bir piyasa ekonomisinde bile, bir kişinin ücretinin sübjektif bir değerlendirmesine başvurmak zorunlu olabilir, çünkü büyük ölçekli işletmelerde bir kişinin katkısının değerini objektif olarak belirlemek zor olabilir. Belki daha da önemli bir nokta, tevarüs edilen zenginliğe yüksek vergi konmasının ve artan oranlı yüksek vergilerin (hepsinin değilse de) bazı gerekçelerinin altında hak edişe ilişkin bu görüşün yatmasıdır. Daimi gelirlerle ilgili politikaları savunanların akıllarında, galiba, farklı mesleklerin ödüllerinin belirlenmesinde tayin edici olması gerektiğini düşündükleri bir ahlâkî hak ediş görüşü vardır.

İktisadî alana uygulandığında dikkatli bir açıklamayı gerektirmekle beraber, hak ediş kavramının liberal ilkelerin geleneksel yorumunda ağırlıklı bir yeri vardır. Eylemlerden kişisel olarak sorumlu olmayı vurguladığı ve ihtiyaçtan ziyade çabayı ve sonuçları ödüllendirmekten yana olduğu ölçüde, bu oldukça tavizsiz bir sosyal felsefeyi yansıtır. Liberal anlayış kişinin eylemlerini sosyal bir nedenselliğin sonuçları olarak değil de, özerk bir iradenin ürünleri olarak değerlendirmesi anlamında bireycidir. Cezalandırma söz konusu olduğunda, hak ediş kavramı, suçun "tedavi edilmesi" gereken bir tür hastalık olduğu görüşüne manidir, çünkü bu görüş bireysel sorumluluğu ortadan kaldırır. Esasen, bir suçluyu onun hak ettiğine göre cezalandırmamak onu bir birey olarak aşağılamak ve ona sosyal politikanın sırf bir nesnesi olarak muamele etmektir.

4 Şüphesiz, bu soğuk doktrinin çoğu taraftan insanların muhtaçlara karşı ahlâkî ödevleri bulunduğunu inkâr etmez.

Siyaset teorisyenleri için, adaletle ilgili önemli sorunlar onun sosyal ve ekonomik politikayla bağlantısını ortaya çıkarır. Sosyal meselelerde adalet sorunları, insanın aşağı-yukarı değişmez özellikleri olarak alabileceğimiz "kıtlık" durumlarında ortaya çıkar; buna karşılık, bolluk durumlarında kimin neyi niçin alması gerektiği sorunu ortaya çıkmaz. Ne var ki, böbrek makinalarının arzının nasıl tahsis edilmesi veya gelirlerin doğru dağılımının nasıl olması gerektiğiyle ilgili can sıkıcı sorunlara hepimiz aşinayız. Bu sorunlarda, adalet ailesinin üyeleri -eşitlik, hak ediş ve ihtiyaç- en önemli rollerini oynarlar.

Adalet teorisyenleri bu sorulara birçok cevap üretmişlerdir; meseleyi basitleştirmek için, sosyal ve siyasal teoride bugün olağan hâle gelmiş olan bir ayrımı -usulî adaletle sosyal adalet arasındaki ayrımı- yapabiliriz. Her iki yaklaşımın da birçok türü bulunmakla beraber, her birinin ana özellikleri kısaca özetlenebilir. Usulî adalet teorilerinde belirli kurallara uyulması hâlinde adalet talepleri karşılanır. Bundan dolayı, bu gibi usullerin sonuçları hakkında adalet bakımından herhangi bir yorum veya değerlendirme yapılamaz. Adalet sadece kurallar çerçevesindeki bireysel davranışın bir özeliğidir ve "toplum"un veya "şeylerin durumu"nun bir özelliği olamaz. Buna karşılık, sosyal adalet teorilerinde adalet tam olarak kimi sosyal durumların bir özelliğidir. Bir toplum, meselâ ondaki gelir dağılımı belirli bir kriteri karşılıyorsa âdildir ve devletin bu durumu gerçekleştirmek için cebir gücünü kullanmaya ahlaken hakkı

vardır. David Miller etkili bir kitabında: "Adil durumları önceden tanımlamadan eylemlerin âdilliğini değerlendirmek imkânsızdır." (1976: 17-18, italikler eklendi) derken bu görüşü iyi ifade etmektedir.

3. Usulî Adalet

Usulî adalet okulu sosyal adaleti reddederken kesin olarak metodolojik bireycilik geleneği içindedir: Sadece bireylerin eylemleri adalet ve hakkaniyet açısından ahlâkî değerlendirmeye tâbi tutulabilir; sosyal süreçleri veya gelir dağılımı kalıplarını onaylamak veya kınamak saçmadır. Bununla beraber, usulî adalet teorisyenleri kesinlikle emotovist değildirler; adalete ilişkin önermeler anlamlı olup, onlar duygu ifadelerinden ibaret olarak görülemezler. Mamafih, bunlar ancak geleneksel common law gibi genel kural sistemleri bağlamında anlamlıdırlar. Eylemler mülkiyet haklarını koruyan ve sözleşmelerin yapımında sahtekârlığa başvurulmasını veya cebir kullanılmasını yasaklayan genel kurallarla uyumlu olmaları hâ-

ünde âdildirler. Usul adaletinin tipik örnekleri yarışmalardır. Âdil bir yarış kişinin ahlâkî olarak kazanmayı hak ettiğini elde ettiği değil, fakat hiçbir aldatmanın olmadığı, kimsenin silaha davranmadığı veya hap içmek gibi haksız bir avantaja sahip olmadığı bir yarıştır (Barry 1965: 103).

Usul adaleti teorisyenleri kollektivistlerin yaptığı üretim ile dağıtım arasındaki ayrıma karşıdırlar. Soyut dağıtım ilkelerine göre bölüştürüle-• bilecek bir "sosyal pasta" yoktur; var olan sadece bireysel hak edişlerdir (entitlements) ki, cebrî kanunlarla bunlara müdahale edilmesi adaletsiz olurdu. Usul adaleti ile piyasa ekonomisi arasında açık bir bağlantı vardır. Piyasa, üretim faktörlerini en etkin kullanılacakları alana çeken bir sinyal mekanizması olarak işler; bu süreci -söz gelişi gelir politikaları yoluyla- bozacak her girişim, kaynakların etkin olmayan bir şekilde kullanılmasına yol açacaktır ki, bu da en sonunda herkesin durumunu daha da kötüleştirir. Ayrıca, sosyal adaleti gerçekleştirmeye çalışmanın, iktisadî ve sosyal hayatta sürekli artan şekilde cebir kullanımını gerektirdiği için, totali-terizmle sonuçlanmasının kaçınılmaz olduğu da iddia edilir (Hayek 1944).

Usul adaleti teorisyenleri (Hayek 1960 ve 1976) gelirin bütün piyasa-dışı kriterlerinin -"hak ediş"e veya "ihtiyaç"a dayananlar gibi- zorunlu olarak sübjektif olduklarını ve ancak sıkı disiplinli, baskıcı ve illiberal bir toplumda işleyebileceklerini ileri sürerler. Çoğu usul adaleti teorisyeni "refah" endişesi taşır ve devletin piyasada uygun bir gelir elde edemeyenler için bir sorumluluğu olması gerektiğini kabul ederken (meselâ, Hayek fakirlere piyasa dışı ödemeler yapılması gerektiğine inanır), bunun adaletle ilgili bir mesele olmadığını düşünürler. Hayek temelde Hume'cu adalet anlayışını benimser: Adalet mülkiyetin kazanılmasını, rıza yoluyla transferini ve sözleşmenin ihlâl edilmezliğini yöneten kurallardır. Öte yandan, eğer insanlar kendi işlerini görmekte aşağı-yukarı özgür bırakılırlarsa kurallar kendiliğinden ortaya çıkabilirler. Devletin rolü kuralları uygulamaktan ibarettir, bu bildiğimiz kamu malı probleminin ortaya çıkardığı bir zorunluluktur: Genellikle böyle davranılması herkesin durumunu kötüleştirecek olsa da, insanlar her zaman kısa vadeli bir fayda uğruna kuralları ihlâl etme eğilimindedirler. Bundan dolayı, usulî adalet kurallarının muhtevasından aslında devlet sorumlu değildir. Adaletsiz fiiller özel kişilere karşı yapılmış yanlışlıklardan ibarettir. Gelir dağılımına adalet ve adaletsizlik sıfatlarını yakıştırmanın yanlışlığının esas olarak iki nedeni vardır. Birincisi, piyasalar öngörülemezdirler, bir zaman çok değer verilen hizmetlerin yerini başka bir zaman başka

hizmetler alacaktır, bu da devletin piyasaya telâfisi imkânsız bir zarar vermeksizin (bunun kişisel özgürlük üzerinde yapabileceği etkiyi bir yana bırakalım) bir âdil gelir tespit etmesini ve onu uygulamasını imkânsızlaş-tıracaktır. İkincisi, sosyal adalet teorileri, hak edişler ve ihtiyaçlara ilişkin ayrıntılı bilgiye sahip olması ve dolayısıyla dağıtım hakkında otoriteli yargılar vermesi mümkün olan bir dağıtıcının varlığını öngörürler. Ne var ki, hak ediş ve ihtiyaç hakkındaki yargılar özünde sübjektiftir; Hayek'i sosyal

adaleti bir "serap" olarak nitelendirmeye götüren de bunların üzerinde bir anlaşmanın bulunmaması, bunların hiç bir tutarlı anlamının olmamasıdır. Piyasa tarafından belirlenen gelir en nihayetinde insanların mallar ve hizmetlere ilişkin sübjektif değerlendirmelerinin sonucu olsa da, merkezî otoritenin düşüncesinin ürünü olmadığı için, o yine de önemli bir anlamda objektiftir. Bu gelir sayısız anonim ve adem-i merkezî aktörün düşüncelerinin plânlanmamış sonucudur. Bunun için hiç kimse gelirin belirli bir dağılımından dolayı, bilinebilir aktörlerin bir sözleşmenin veya mülkiyet hakkının ihlâlinden sorumlu tutulabilmesinde olduğu gibi, kınanamaz. Hayek'e göre, piyasa değerle (value) ilgilidir, onun -kendisini yöneten kuralların dışında- adaletle hiçbir ilgisi yoktur.

Bu doktrin hakkında birkaç noktaya daha temas edebiliriz. Pratik düzeyde, mesele sosyal adaletin bir tür lingüistik karışıklığa dayandığının doğru olmasından ibaret değildir. İnsanların hak ediş hakkında tutarlı görüşleri vardır (Hochschild 1981) ve burada bir ölçüde anlaşmazlık olsa da, bu başka siyasî kavramlar hakkında olduğundan daha fazla değildir. Eğer bazı görüşler yanlış ise, onları kelimenin kötüye kullanımına dayandıklarını ileri sürerek reddetmek yerine, yanlış olduklarının gösterilmesi gerekir. Hayek'in bütün gösterdiği, sosyal adalet politikalarının uygulanmasının teknik etkinsizliklere yol açabileceğidir, ama bunun ahlâkî anlamda adalet veya adaletsizlikle zorunlu olarak ilgili hiçbir yönü yoktur. Şüphesiz, Hayek piyasa sonuçlarının adaletle herhangi bir ilişkisi oluğunu kabul etmez, ama bu sadece bir iddiadır. Öte yandan, adalet hakkındaki popüler inançların reddedilmesinin piyasaların sosyolojisi için rahatsız edici sonuçları olabilir. Piyasalar ancak genel bir meşruluğa sahip olmaları hâlinde ayakta kalabilirler ve eğer gelirin piyasa tarafından belirlenmesi ile haklılığa ilişkin genel kabul gören görüşler arasında büyük bir kopukluk varsa, bu bütün bir sistemi tehlikeye atabilir (Kristoî 1972).

Fakat, Hayek'in teorisiyle ilgili galiba daha derin bir problem vardır; bu teori adaletle koordinasyonun kurallarıyla ilgili olduğu kadar ilgili bir teori değildir. Eğer muamelelerinde bir öngörülebilirlik ve güvenlik var

olacaksa, bir piyasa sürecinin bu gibi kurallara ihtiyacı olduğu şüphesiz doğrudur, bunun içindir ki biz sözleşme kurallarına ve mülkiyet haklarına sahibiz. Bununla beraber, adalet teorisi kesinlikle bu kuralların tanımlanmasından ibaret değildir. Hatta Hayek'in kendi teorisinde (bile) . bazı önemli problemler cevapsızdır. Bunların en önemlisi başlangıçtaki (orijinal) mülkiyet haklarına ilişkin iddianın adaletiyle ilgilidir. Bir mübadele sürecinin başlayabilmesi için önce ilk kazanımların meşruluğunun açıklanmasına ihtiyaç vardır. Locke'dan bu yana liberal teorinin bütün dalları içinde mülk elde etmenin âdilliği hakkında ciddî bir tartışma var olmuştur. Bir kişinin, söz gelişi, arzı sınırlı bir mal olan arazinin sahipliğine ahlâkî olarak hakkı var mıdır? Bunun eşitsiz sahipliği birçok kişinin mübadeleye katılma fırsatlarını katı biçimde kısıtlayabilir mi ve kısıtlar mı? Aynı mülahaza başka kıt kaynaklara da, meselâ, usulî kuralların basit bir tanımıyla izah edilmeyen, adaletsizliğe yol açabilecek tekelci sahipliğe de uygulanabilir. Normal veraset gibi daha az dramatik örneklerde bile, bazı kişileri başkaları karşısında avantajlı kılan kuralların varsayılan tarafsızlığına ilişkin sorunlar ortaya çıkabilir.

Hayek bize en fazla kurallara tâbi belirli süreçlerin etkinliğinin bir açıklamasını vermiştir. Onun eşitlikçi ücret yapılarının emek arzını azaltıcı bir etkisi olduğu şeklindeki iddiası da şüphesiz akla uygundur; ama bu, esas olarak, sadece gelirlerin keyfî emirlerle tespit edildiği merkezî plânlamaya dayanan ekonomilerle ilgilidir. Kapitalist piyasa toplumlarında, ödüllerin bir kısmı sırf şansın bir ürünü olarak ortaya çıkar. Şüphesiz, hak edişe dayanmayan kazanımlar (entitlements) olabileceği doğrudur, yani, insanlar ahlâkî liyakate dayanan bir hak ediş olmaksızın bir şey üzerinde âdil olarak hak iddia edebilirler; ama adaletin tamamen şeklî hak etmelerle açıklanabileceğini söylemek gelir ve zenginliğin dağılımıyla çok ilgili görünen mülahazaları devre dışı bırakmak demektir. Bir kimsenin bir kural gereğince bir ödüle hakkı

olduğunu söylemek, kuralın kendisinin âdil olduğunu söylemekle aynı şey değildir. Hayek'in bütün gösterdiği, piyasaların kurallara ihtiyacı olduğudur, yoksa geleneksel piyasa kurallarının âdil olduklarını göstermiş değildir. Hayek'in argümanının, gerçekte, serbest piyasaların toplam sosyal refahı bilinen alternatiflerinden daha fazla azamîleştirdiğini söyleyen faydacı bir argüman olduğundan şüphe edilebilir. Fakat bu, onun, adalet sadece usul kurallarına uymak anlamına gelebilir şeklindeki ilk iddiasına bağlıdır.

Hatta, piyasa teorisyenleri girişimcilerin ödüllerini tüketici talebini doğru olarak öngörmedeki beceri ve öngörü yetenekleri yüzünden hak et-

tiklerini söylemeğe hazırdırlar. Ne var ki, bu daha mütevazı ahlâkî iddia bile Hayek'in kırılgan adalet tanımının dışında kalır. Başarılı girişimciler (elde ettikleri) ödülleri hak etmez fakat sadece onları piyasanın koordinasyon sürecinin bir sonucu olarak elde ederler. Dikkat edilirse, bu eleştiri, sosyal adalet teorilerinin tipik olarak yaptıkları gibi, piyasa süreçlerinin sonuçlarının değerlendirilmesine hiçbir şey borçlu değildir; o genel kurallar çerçevesindeki insan eylemlerinin değerlendirilmesiyle sınırlıdır. Hayek'in hak edişi adaletten tümüyle çıkarması, onun iktisadî süreçler içinde gerçekleşen çeşitli etkinlikler arasında ahlâkî olarak ayrım yapmasını imansızlaştırmaktadır. Miras veya tesadüfi buluşlar gibi yollarla elde edilen saf talih eseri kazançlar girişimcinin hakikaten yeni bir değer keşfetmesinden veya yaratmasından ahlâkî olarak hiç de farklı değildirler. Aslında, Hayek'in teorisinde servet biriktirmenin hiçbir ahlâkî haklüaş-tırması yoktur, var olan sadece hayatı muameleler bakımından öngörülebilir kılacak bir dizi koordinasyon ölçüleridir.

Robert Nozick Anarşi, Devlet ve Ütopya, adlı eserinde Hayek'in tahli-lindeki açıkların bir kısmını dolduracak ayrıntılı bir usulî teori geliştirmiştir. Nozick kapitalist adalete daha ahlâkî bir temel getirmeye çalışmıştır. Nozick teorisinde adaletin tarihsel ilkeleri ile amaç-durum ilkeleri arasında bir ayrım yapar. Tarihsel ilkeler "insanların geçmişteki durumlarının veya eylemlerinin farklı kazanımlar veya nesnelere ilişkin farklı hak edişler yaratabilecekleri"ni söyler (Nozick 1974: 155). Amaç-durum ilkeleri ise, tersine, dağıtımın uyması gereken belirli amaçları/hedefleri öngörürler. Faydacılık ve sosyal adalet teorileri amaç-durum doktrinleridir. Ayrıca, Nozick, adaletin kalıplı ve kalıpsız ilkeleri arasında da ayrım yapar. Bir kalıplı adalet ilkesi "doğal bir boyuf'a göre dağıtıma değer verir (1974: 156). İnsanların ihtiyaçlarına göre ödüllendirilmelerini söyleyen bir adalet ilkesi kalıplı bir ilke olurdu. Bütün kalıplı adalet ilkeleri amaçdurumcu değildir. Meselâ, bireylerin kendi hak edişlerine göre ödüllendirilmeleri gerektiğini ifade eden kalıplı ilke, dikkati geçmişteki eylemlere yönelttiği için tarihseldir.

Nozick'in kendi adalet teorisi tarihseldir: ve kalıplı değü&vc. O, bireysel mülklerin dağılımının (sahtekârlık veya güç kullanımını olmadan) âdil kazanımın veya transferin bir sonucu olması hâlinde âdil olduğu bir hakediş (entitlement) teorisidir. Geçmişteki adaletsizliklerin -yani, haksız kazanımların- düzeltilmesine izin veren düzeltme (rectıfıcation) ilkesi adaletin başka bir yanıdır. Bu teorinin ana noktası bireylerin kendi mülkleri üzerinde hakları bulunduğu ve "toplum" içinde zenginliğin dağılımının yeniden düzenlenmesinin ahlâkî bir haklılığı bulunmadığıdır. Bu ne-

denle, Nozick üretim ile dağıtım arasındaki ayrımı şiddetle eleştirenlerdendir; mallar dünyaya yokluktan gelmezler, onlar bireysel mülkler sayesinde üretilirler. Bundan dolayı, mülklerin dağılımı insanların kendi mal varlıklarını mübadele etmelerinin bir sonucudur. Asgarî büyüklükteki devlet bireyleri haklarının tecavüz edilmesine karşı korur ve eğer bunun ötesine giderek serbest mübadelenin sonucu olmayan bir durumu yaratırsa bireylerin haklarını çiğnemiş olur. Bunun için bütün cebrî refah programları gayrımeşrudur. Nozick'e göre, kalıplı adaleti veya amaç-du-rum adaletini tesis etmeye kalkışmanın eninde sonunda özgürlüğün tahribine yol açması kaçınılmazdır.5

Nozick'in âdil kazanımlara ve gönüllü mübadelelere getirdiği yegâne kısıtlama bunların "Locke'cu §arP°ı ihlâl etmemeleridir (1974: 175-82); bu, söz konusu işlemlerin başkalarının durumlarını daha da kötüleştir-memeleri gerektiği anlamına gelir. Fakat bu şart çok dar yorumlanmaktadır. Başka birinin durumunun daha kötü hâle gelmesi için birisinin hayat için zarurî olan bir şeyin arzını tümüyle eline geçirmesi gerekir; meselâ, "bir kişi çöldeki tek su kuyusunu sahiplenip ona istediği gibi fiyat biçemez" (1974: 179). Ne var ki, bu şart, Nozick'in teorisi çerçevesinde, ölümcül bir hastalığın tedavisini keşfeden bir kimsenin ona istediği fiyatı koymasını önlemezdi; çünkü bu durum, yaşamak için zorunlu olan bir şeyin arzını tümüyle eline geçiren tekelciden farklı olarak, başkalarını daha önce zaten olduklarından daha kötü duruma koymaz.
Daha da önemli bir nokta Nozick'in mülkiyet haklarının kazanılmasına ilişkin kendine özgü açıklamasıdır. Hayek'in kapitalizmin adaletine ilişkin açıklamasının burada yetersiz olduğu ve Nozick'in bu boşluğu meşru mülk edinmeyle ilgili anlatımıyla doldurmaya teşebbüs ettiği daha önce belirtilmişti. Mübadele ve transferin başlayabilmesi için önce şeylere meşru olarak sahip olunması zorunludur. Bu meşruluk Hayek'çi mübadele kurallarından başka bir şeyden oluşmalıdır. Yukarıda belirtilen Loc-ke'cu şarta tâbi bir kazanım adalete ne ölçüde uyar? Bir anlamda, yeni değer yaratanın ona sahip olma konusunda primafacie bir hakkı vardır; çabanın bir ürünü olması nedeniyle onun hak edilmiş olduğu söyle-

5 Wilt Chamberline örneğinde Nozick şunu ileri sürmektedir: İnsanlar eğer meşhur bir basketbol oyuncusu olan Chamberlain'e "sosyal olarak âdil" bir normun üstünde gelir sağlayacak şekilde para ödemeğe istekli iseler, o zaman bu normun uygulanması özgürlükle büsbütün bağdaşmaz. Ona göre, "hiçbir amaç-durum ilkesi veya kalıplı dağıtıcı adalet ilkesi insanların hayatlarına sürekli müdahale olmadan gerçekleştirilemez" (1974: 163).

nebilirdi. İleri kapitalist bir ekonomide, emeğini önceden sahiplenilmiş olmayan şeylere (meselâ araziye) katmak suretiyle, Locke'çu anlamda, değer yaratmak için hiçbir fırsat var olmasa bile, İsrael Kirzner'in iddia ettiği gibi (1973, 1989), bir girişimci hangi malların fayda getirebileceğine ilişkin sezgisiyle bir değer yaratabilir. Aslında, Kirzner değer yaratmaların çoğunun nasıl bireylerin bu öngörme yeteneğinin sonucu olduğunu göstermek suretiyle Nozick'i tamamlamaktadır. Hepsi bir yana, bir kimsenin onun bir piyasa fiyatının olacağını doğru olarak öngörmediği sürece, yerin altındaki petrol iktisadî bir mal olarak mevcut değildir.6
Sınırlı kaynakların -onlara sahip olmayanları haklı gösterilmesi imkânsız olan daha kötü bir duruma sokar görünen- özel mülkiyeti problemini, Nozick, özel mülkiyetin daha üretken oluşu sayesinde mülkiyetsizlefin refahını fiilen artırdığını iddia ederek aşmaya çalışmaktadır (1974: 178-82). Bu ise haklarla ilgili olmaktan çok faydacı bir argümana benzemektedir, dolayısıyla adalet sorunu çözülmeden kalmaktadır. Kesin olarak açık olmayan şey, Nozick'in onayladığı birikim türünün insanları daha kötü bir konumda bırakıp bırakmadığıdır. Hatta saf ekonomik yararlar, bir bakıma tekel durumundaki kaynağa sahip olanlar için çalışmaya zorlanan bireylerin özerklik kaybını tam olarak telâfi edemezler. Keza, sahip olunan zenginliğin çoğu çalışmadan ziyade şansın bir ürünü olarak görünmektedir. Arazi sahipliğinden (elde edilen) kira geliri elbette böyledir. Arazi sahipliğinin başka insanları haklarından mahrum etmediğini ileri sürmek rahatsız edici bir saflık olurdu (Barry, N. 1986: 158-9). Bu mahrumiyetler telâfi edilmemeli midir? Aslında, Nozick daha sonraki bir eserinde (1989)7 mirasın sınırlanması gerektiğini ileri sürmek suretiyle bunu kabul etmektedir. Buna göre, sadece ilk kuşak varisler mirasın tümünü alabilirler. Bu durumda, Nozick'in tezi şu hâle dönüşmekterdir: Zenginliğin sahibi ilk aşamada onu istediği kişiye transfer etme hakkına sahip olmakla beraber, değerin ilk yaratımıyla adalet bakımından hiçbir ilgisi olmayan daha sonraki kuşakların miraslarına vergilendirilmiş olarak sahip olmaları gerekir. Bu ise varlıklar üzerindeki meşru talepler/iddialar olarak hakların, (liyakat, çaba vb. geleneksel ahlâkî kriterlerle ölçülen) hak ediş-

6 Kirzner'e göre, bu şekilde biriktirmenin âdil olduğunu geleneksel ahlâkın "bulan sahip olur" kuralı onaylamaktadır (1989: Böl. 4)
7 Nozick Gözden Geçirilen Hayat adlı sonraki kitabında (1989) Anarşi, Devlet ve Ütopya'daki fikirlerin bir kısmından vazgeçmiş görünmektedir, hatta toplumcu ilkelerin uygunluğunu bile kabul etmektedir.

terden (deserts) ayrılmalarına ve devletin müdahalesinden korunmaları gerektiğine ilişkin başlangıçtaki görüşün önemli ölçüde değiştirilmesidir. Anarşi, Devlet ve Ütopyada., düzeltme ilkesi -geçmişteki gayrımeşru kazanımların düzeltilmesi kuralı- yoluyla önemli ölçüde yeniden dağıtıma bir yer olduğu çok kere gözden kaçmıştır. Bir şey ancak âdil olarak kaza-nılmışsa ona mübadele veya transfer yoluyla âdil olarak sahip olunabilir. Pek muhtemeldir ki, günümüzdeki varlıkların çoğunun kaynakları başlangıçtaki adaletsiz bir kazanıma dayanmaktadır. Her bir hakkı geriye doğru izlemek imkânsız olacağından, Nozick genel bir kural tavsiye etmektedir: Günümüz toplumunda daha kötü durumda olanların geçmişteki adaletsizliklerin mağdurları olmaları muhtemel olduğundan, onların telâfi edilmesi gerekir (1974: 231). Devlete oldukça büyük bir rol yükleyecek olan bu durumun Nozick'in tavsiye ettiği başlangıç ilkelerini ayakta tutması zor görünmektedir.

Sırf kurallara dayanan adalet anlayışını eleştirenler bunun adaletin sadece bir yönü üstünde durduğunu ve kurallara uyulduğu hâlde sonucun yine de adaletsiz olduğu bir durumun her zaman ortaya çıkabileceğini söylerlerdi. J. R. Lucas, kendisi sosyal adaletin keskin bir eleştiricisi olmasına rağmen, yine de serbest piyasa ekonomisinde mündemiç olan adaletin asgarî kurallarının bütün sonuçlarını kabul edememektedir. O "serbest mübadele (nin) zorunlu olarak âdil mübadele olmadığı"nı söylemekte ve laissez-faire'm iktisadî teorisini ahlâka aykırı bulmaktadır (1972: 245). Şüphesiz, Hayek piyasanın sonuçlarını ahlâk açısından tanımlamanın hiç de meşru olmadığını iddia ederdi. Fakat, günlük dilde adalet kavramı âdil kuralların uygulanmasının ötesine geçen ölçütleri akla getirdiği için, biz bir piyasa sürecinin sonuçlarını ahlâkî açıdan değerlendirme eğilimindeyizdir, ama âdil hak edişe çok bağlı olmayan eşitlikçi bir dağılımı da her zaman önermeyiz.

Teorisyenler adalet ile kişisel davranış arasındaki ilişkiyi korumayı isteselerdi bile, hem bu dili korumak hem de piyasa sonuçlarını bir ölçüde değişikliğe uğratmak mümkündür. Bazı ürkütücü nitelikte öngörülemez sonuçların ortaya çıkması hâlinde, kişisel sorumluluğun dilini yine muhafaza ederek, bu gibi sonuçlardan ahlâkî olarak sorumlu olmayan mağdurlara yardım etme amaçlı bir müdahaleyi haklılaştırmak hâlâ mümkün olurdu. Kendi umursamazlıkları yüzünden kötü duruma sürüklenen ve dolayısıyla yardımseverliğe bağımlı olmak zorunda kalan başkalarından farklı olarak, bunların adalet adına telâfi istemeye hakları olurdu. Hayek,

şüphesiz, iki kategori arasında hiçbir ayrım yapmadığı hâlde, ihtiyaç sahiplerine piyasa-dışı ödemelerin ahlâkiliğini yine de inkâr etmezdi; ama bunun adaletle bir ilgisi yoktu. Amartya Sen (1981) âdil usul kurallarının hâkim olduğu sistemlerde, fiilen herkese yetecek kadar gıda var olmadığı zaman nasıl açlığın ortaya çıkabildiğini ayrıntılı olarak göstermiştir. Bu gibi durumlarda adalet ilkesinin yeniden dağıtımı onaylamadığında ısrar etmek ahlaken -sapkın değilse- uygunsuz görünmektedir. Nozick bile kendi adalet kurallarının ertelenmesini gerektiren "felaketler"in ortaya çıkabileceğini kabul etmektedir (1974: 246).

4. Sosyal Adalet

Bireyler arasındaki mübadele sürecinin soyut, haricî ahlâkî ilkelere uygun olarak kontrol edilmeleri gerektiğini önerdikleri için, bütün sosyal adalet teorileri amaç-durum teorileridir ve kalıplıdırlar. Sosyal adalet bireylerin eylemlerinin değil de, bir bütün olarak toplumun adaleti ve adaletsizliği bakımından değerlendirilmesini gerektirir. Çoğu sosyal adalet teorisi eşitlikçi ve sosyalist olmakla beraber, bunun istisnaları da vardır. Muhafazakârlığın bazı türleri, toplumculuk ve dine dayalı sosyal felsefeler birlik, düzen ve hiyerarşiye dayanan ideal bir uyumlu toplum tanımlarında bu kavramdan

yararlanabilirler. Adalet hakkındaki bu gibi görüşler, bireyci anlayışların tersine, amaç-durum teorileri olmaları ve tabiatları icabı kollektivist olmaları bakımından sosyalistlerinkilerle aynı mantık kutusu içinde yer alabilirler. Bununla beraber, burada radikal argümanlar ele alınacaktır. Başa bir problem de, sosyal adalet sorunuyla ilgili çoğu tartışmanın eşitliğin güçlü anlamıyla bağlantılı olmalarıdır, bundan dolayı gelecek bölümle bir ölçüde örtüşme söz konusudur. Bununla beraber, sosyal adalet ile eşitlik arasında analitik bir ayrımı korumak önemlidir, çünkü, en azından bazı alanlarda, sosyal adaletin taraftarları bazı eşitsizlikleri haklı göstermek isterler. Radikal sosyal adalet teorilerinin ayırt edici özelliği peşinen eşitlikten yana olmalarıdır, eşitlikten ayrılmaları meşrulaştırmaya isteksizdirler.
Sosyal adalet yaklaşımının önemli bir özelliği üzerinde özel olarak durmak gerekiyor. Çeşitli teoriler, insanların ihtiyaçları ve istekleri ne olursa olsun kendilerine göre yaşayabilecekleri kurallar veya ilkeler bütünü önermek yerine, ihtiyaç ve istekleri ve onların tatminini bir toplumun adalet açısından değerlendirilebilmesinin ölçütleri olarak alırlar. Bir toplum eğer is-tek-tatminini belirli bir biçimde dağıtırsa âdildir. Sosyal adalet teorileri ki-

min -söz gelişi- tıbbî bakıma, eğitim fırsatına, konuta vd. ihtiyacı olduğunu belirlemek için kurallar sisteminin ötesine geçmeye çalışırlar.
İhtiyaç sosyal teoride özellikle zor bir kavramdır. Normal olarak, tamamen sübjektif olan isteklerin tersine, ihtiyaçlara bağlı bir objektivite-nin var olduğunu ileri süren yazarlar tarafından kullanılır. Piyasa sisteminin ihtiyaçları karşılamaya tamamen yeterli olduğu teslim edilir; mallar ve hizmetler insanların tercihlerine göre üretilecektir, bundan dolayı modern liberal teorinin bireycilik ve çoğulculuğuyla gayet tutarlıdır. O insanların neyi tüketmeleri gerektiğini belirleyen merkezî bir plânlayı-cının ahlaken kabul edilebilirliğine özellikle engeldir, çünkü böyle bir durumda plânlayıcının üreteceği mal ve hizmetler onun sübjektif tespitinin sonucu olurdu. Bununla beraber, piyasa özel olarak sırf isteklerle ilgili olmayan ihtiyaçları karşılayamaz. Birçok piyasa teorisyeni ihtiyaçlarla istekler arasında ayrım yapılamayacağına ve yiyecek, giyecek ve barınağa ilişkin sözde objektif ihtiyaçların gerçekte kılık değiştirmiş istekler olduğuna inanır. Buradaki argüman, ihtiyaçların, sözde objektiflikleri üretilmelerini devlete özel bir rol yüklenmesini haklı gösteren özel bir kategori oluşturduğuna ilişkin sıkça ileri, sürülen iddiayı haklı gösterecek veya ihtiyaç tatmininin istek-tatmininden daha öncelikli olduğu iddiasını destekleyecek değerler ve amaçlar üstünde bir anlaşmanın var olmadığıdır. Bunların hiç biri, istek-tatmininin çeşitli nedenlerle artırılması veya hatta eşitlenmesi gerektiğine ilişkin bir argümanı zorunlu olarak geçersiz kılmaz. Fakat istekleri vurgulayan liberaller, şüphesiz, ihtiyaçların objektif olduğu tezinde saklı olan paternalizme itiraz etmektedir. Bununla beraber, liberal görüşe ters olan muhtemel imalarına rağmen, ihtiyaçların objektifliğini destekleyen bir durum vardır. Bu, ihtiyaçların bir istek kategorisi olarak değil, fakat insanların hayat şartları hakkındaki tasvirî ifadelerin parçası olarak yorumlanmaları gerektiği iddiasına bağlıdır. İstekler münhasıran kişisel psikolojiye bağlı görünürler, bir şeyi istemek, isteğin yerine getirilip getirilmeyeceği veya onun hayatın idamesi için zorunlu olup olmadığı hakkında hiçbir şey ima etmez. O tamamen sübjektif tercihe bağlıdır. Fakat, bir kişi bir şeye ihtiyaç duyduğu hâlde onun farkında bile olmayabilir; bir kimsenin hiç haberdar olmadığı bir durum için acil tıbbî tedaviye ihtiyaç duyması gibi. Bunu bir istek olarak tanımlamak çok tuhaf olurdu, çünkü (bu) ifadenin doğruluğunun kişinin psikolojik inançlarıyla hiçbir ilgisi yoktur. Şüphesiz, sosyoekonomik bağlamlarda ihtiyaç içindeki insanlar çoğu zaman durumlarının tamamen farkındadırlar, ama durumun kendisi yine de özelliklerini hevesler

veya isteklerden başka bir şeyden türetir. İhtiyacın objektif kanıtını bir gözlemci kolaylıkla elde edebilir: "Bir kişinin ihtiyaç duyduğu şey nesnenin

gerçek karakterinin bir fonksiyonudur, onun hakkındaki inançların değil." (Plant 1991: 194)
İhtiyaçlar, tatmin edilmemeleri kişiye zarar vermekle aynı anlama gelecek derecede mübrem olarak görülebilirler; mamafih, bu, bilinç ve irade eseri olan bildik anlamda zarardan farklıdır. İhtiyaçlar eğer bu şekilde yorumlanırsa, o zaman onlar kesinlikle katı adalet talebinin unsurlarını oluşturacaktır; yani ihtiyaçların karşılanması, mantıken, aynen devletin usulî adalet kurallarını uygulama işlevi gibi bir ödev olacaktır. Raymond Plant (1994) Hayek'in adalet teorisini eleştirirken bununla ilgili bir noktayı dile getirmektedir. Hayek, herhangi bir kişinin öngörülemeyen iktisadî değişmeden kaynaklanan zor durumlara sebebiyet vermekle suçlanamayacağını ileri sürmüştür. Plant buna karşı iki önemli noktaya işaret etmektedir. Birincisi, bu değişmenin bir kısmının pekâlâ öngörülebilir olduğudur, dolayısıyla bir toplum onunla başa çıkacak plânları yapabilir, ikincisi, kötü durumdan hiç bir kimsenin doğrudan doğruya sorumlu olmaması gerçeği, (kişiyi) bu durumdan kurtarma ödevinin herhangi bir şekilde ortadan kalktığı anlamına gelmez. Çünkü, Plant'ın ikna edici şekilde gösterdiği gibi, adalet sadece bu gibi durumlardan kimin nedensel olarak sorumlu olduğunun tesbiti meselesinden ibaret olmayıp, bu durumlara nasıl karşılık vereceğimizle ilgili bir meseledir. Keza, düzeltici faaliyet sırf istek-tatminine değil, kişinin bilinçli eylemlerinden bağımsız olarak ortaya çıkan ihtiyaçlara yönelik olacaktır.
Yine de, Plant ile Hayek arasındaki farklar en azından bu meselede göründüğü kadar büyük değildir. Çünkü, Hayek sosyal adalet eleştirisinde, esas itibariyle, bir toplumda gelirlerin genel dağılımının piyasanın hükmünü hiçe sayarak merkezî bir otorite tarafından belirlenmesi gerektiği iddiasını çürütmekle ilgilenmiştir. O adaleti refahtan ayırmış ve böylece refahı sağlama ödevlerinin zorlayıcı bir mahiyeti bulunmadığı izlenimi vermiş olsa da, hiçbir zaman bir kısım refah sorumlulukları bulunduğunu inkâr etmemiştir (yine de, onun konumu Anarşi, Devlet ve Ütop-^«'daki Nozick'ten farklıdır). Kesinlikle, temel ihtiyaçların karşılanması bir refah talebi olmasına rağmen, bir refah devletinin kurulmasıyla aynı şey değildir (refahın sağlanmasının bir kısmı isteklerle ilgilidir). Esasen, dikkatle ta-nımanması hâlinde, objektif ihtiyaçların kabul edilmesi çoğu usulî teorinin doğruluğunu etkilemezdi. Aslında, refah devletinin ahlâkî meşrulaştırmalarının çoğu objektif ihtiyacın varlığından çok, doğru olarak istekler diye tanım-

lanan malların ve hizmetlerin tüketiminde yeniden dağıtımın bir biçiminden yana olan eşitlikçi argümana bağlıdır. İhtiyacın en mübrem olanlarının hiç de piyasa süreçlerinin bir ürünü olmayıp, genetik ve diğer az çok değiştirilemez dezavantajlardan kaynaklandığı da vurgulanmalıdır.
Toplumcu8 sosyal adalet teorileri usulî teoriden olduğu gibi objektif ihtiyaç argümanlarından da farklıdırlar, çünkü bu iki doktrinin ortak noktası bir ölçüde evrenselliğe bağlılıktır. Bunlar kültüre-bağlı değildirler. Usulî teoriler bireylerin âdil kurallar altında sahip oldukları hak iddialarının, sınırlı da olsalar, belli bir toplum üyeliğinden değil, fakat onların insan olmasından türediğini kabul ederler. Benzer şekilde, objektif ihtiyaç teorisinin bireylere uygun gördüğü refah haklarının bunlardan yararlananların (bunun gerçekleştirilebilir olduğu durumlarda) toplumsal kökenlerinden bağımsız olarak verilmesi gerekir (Doyall ve Gough 1992). Bu, zorunlu olarak, dünyaya şamil bir yeniden dağıtım programını, yani toplumlara özgü düzenlemelerden bağımsız olarak ortaya çıkan ahlaken meşru taleplerin tanınmasını gerektirmezdi.
Adaletin toplumcu teorileri ise, tersine, adalet taleplerini belirli sosyal değer yapılarına dayandırırlar. Bu teoriler, ister piyasa bireyciliğine bağlı olanı isterse kapsamlı yeniden dağıtımı onaylayanı olsun, liberal teorinin bir özelliği olan değerler konusundaki subjektivizme doğrudan doğruya bir cevaptır. Çünkü, liberaller âdil kuralların objektif olduklarını iddia edebilirlerse de, bütün diğer değerler bireysel tercih meselesidir. Eşitlikçi bir liberal, şu hâlde, tipik refah mallarının tüketiminde önemli ölçüde tercih özgürlüğüne izin verebilirdi. Oysa, Michael Walzer (1983) adaletle ilgili sorunların ancak belli bir toplumun "paylaşılan anlamları"nın keşfi yoluyla cevaplanabileceğim ileri

sürmektedir. Bunun ima ettiği şey, sosyal adaletin yeniden dağıtıma ilişkin genel bir kuralı (gelirin fakirlere ödenmesi veya belli bir hizmete bağlanması gibi) değil, fakat farklı insan etkinliklerinin farklı adalet ilkeleri çerçevesinde yürütülmesi gerektiği gerçeğinin anlaşılmasını icap ettirdiğidir. Meselâ, sağlık bakımı (Walzer 1983: 10) sadece ihtiyaca göre dağıtılmalıdır, oysa diğer mallar ve hizmetler tamamen farklı ölçütlere göre tahsis edilmelidirler. Tezinin genel yapısı oldukça karmaşık bir eşitlikçiliği yansıtsa da, Walzer'in itiraz ettiği, kapitalist toplumdaki gelir eşitsizliğinden çok, onun bazı bireylerin paranın

8 Marksizm çekiciliğini kaybetmiş olmakla beraber, Zyad Husami dağıtıcı adalet hakkındaki ilginç bir makalesinde (1978) onun teorisini geleneksel etiğe dahil etmeye çalışmıştır.

büsbütün uygunsuz olduğu alanlarda avantajlar elde etmesine izin vermesidir. Mallara değerini veren şey toplumdur ve onun paylaşılan anlamlarıdır; toplumu gemi azıya almış bir sübjektivizmden koruyan toplumun yargısıdır.

Bütün bunlar toplumun paylaşılan anlamlarının bireysel ve piyasa temelli tercihin bastırılmasına izin verdiğini ima etmektedir. Fakat, bu paylaşılan anlamlar ne kadar objektiftir? Sağlık gibi görünüşe göre tartışmasız olan alanlarda bile insanlar bu hizmete farklı sübjektif değerler yük-. lerler. Sağlık bakımı her zaman hayat veya ölümle değil, sık sık harcamanın nereye yöneltilmesi gerektiği hakkındaki tercihlerle ilgilidir. İnsanlar sağlıksız hayat tarzları yaşamayı tercih edebilirler (ve özgür bir toplumda sigortaya dayalı bir sağlık sistemi yoluyla risk de üstlenirler), fakat objektif ihtiyaca dayanan sağlık bakımının tüketiciye muhtemelen sıfır fiyatla verilecek olması dolayısıyla, paylaşılan değerlere başvurmak şartlar koyma ve tercihleri kısıtlama hususunda topluma yetki verir mi? Şüphesiz, paylaşılan anlamların varlığı tartışmayı bitirmemektedir, anlamlar her zaman açık olmayabilir ve onların keşfi için epeyce felsefî çabaya ihtiyaç olacaktır, fakat Walzer'da adaletin belirli etkinliklerle ilişkili olduğu yönünde bir ima vardır. Bu adalet teorisi çerçevesinde, toplum başka bireyler ve onların tercihleri üstünde, hayırhah da olsa, güç kullanabilirdi ki, bu hemen hemen her türden bireyci tarafından reddedilirdi.

Walzer'ın açık rölativizmi farklı kültürlerin sosyal düzenlemelerinin adalet açısından karşılaştırılmasını da engeller veya bunu en azından olağanüstü derecede zorlaştırırdı. (Ona göre), adalet soyut bireyler arasındaki ilişkilere hâkim olan bir kavram değil, fakat anlamı belirli kültürlerle sınırlı olan bir fikirdir. Walzer'ın gönülsüz olarak kabul ettiği gibi: "Sosyal anlamların bütünleştirici ve hiyerarşik olduğu bir toplumda adalet eşitsizliğe hizmet edecektir" (1983: 313). Walzer geleneksel sınıflı toplumlarda veya kast toplumlarında kamunun paylaştığı makbul anlamların yanıltıcı olduklarını, çünkü bunların keyfi olarak dışlanmış grupların anlayışlarını içermediğini pekâlâ iddia edebilir. VValzer'ın projesinde aslında var olan radikal sosyal eleştiri galiba bu çerçeve dahilinde mümkün olurdu. Fakat, değerin aslî kaynağı olarak topluma bağlılığın bunu ciddî olarak sakatladığı ve mahsus durumları (particularity) esas almanın sosyal eleştiriciyi -adalet ve sosyal adalet teorisyenlerinin daima ilgilenmiş oldukları- az çok evrensel temalardan uzaklaştırdığı kesindir.

5. Ravvls'un Adalet Teorisi

İşaret edilmesi gereken ilk nokta, Ravvls'un teorisinin usulî bir teori olduğu, ama başka usulî teorilerden birçok önemli yönlerden ayrıldığıdır. Rawls'un amacı, adaletin, çeşitli durumların ihtiyaç ve hak ediş gibi ölçütleri kullanarak değerlendirilmesiyle değil, fakat bir toplumsal pratiğe hâkim olması gereken kurallarla ilgili olduğunu göstermektir; ama yaptığı, bu yaklaşımın, kuralların titiz bir şekilde izlenmesinin bizim adalete ilişkin sağduyu anlayışlarımızla bağdaşmayan sonuçlar üretebileceğine ilişkin başlıca eleştirisini karşılamaya çalışmaktır. Bundan dolayı, Rawls, dikkatle belirlenmiş şartlar altında rasyonel faillerin bizim dağıtıcı adalete ilişkin sezgisel

fikirlerimizle uyuşan bir dizi adalet ilkesini seçecek olduklarını ve bunun üreteceği sonuçların -bunlar her ne olurlarsa olsunlar-ahlâkî olarak kabul edilebilir olduğunu göstermek istemektedir.
Bununla beraber, usulî özelliklerine rağmen Rawls'un teorisi sosyal adalet teorisine bir katkı olarak görülmelidir, çünkü o eşitlikten her türlü ayrılmanın rasyonel olarak haklı gösterilmesi gerektiğini ısrarla vurgulamaktadır. Eşitlikten yana bir ön kabulü vardır ki, bu, hak etme (entitlement) teorilerinin çeşitli türleriyle kesinlikle bağdaşmaz. Buna ek olarak üretim ile dağılım arasında zımnî bir ayrım vardır. Rawls ücretlerin belirlenmesinde marjinal verimlilik teorisinden çok yararlanmakla ve onun uygulanmasının doğal yeteneklerin herkesin yararına olacak şekilde en etkin kullanımlarına götürebilecek yegâne yolu olduğunda mutabık olmakla beraber, piyasa ölçütlerinin her zaman sosyal adalet ilkeleriyle denetlenmesi gerektiğini ileri sürmektedir.
Rawls'un adalet teorisinin ayrıntılarını göstermek için, (tartışmaya) onun ahlâkî problemlere sözleşmeci sosyal felsefe geleneği (bkz. yukarıda Beşinci Bölüm) içinde yer alan yaklaşım yöntemiyle başlamalıyız. Bu yaklaşım, bireyleri kendi mahsus sosyal ve ekonomik şartlarından soyutlamak ve benimseyecek oldukları kuralları, ilkeleri ve kurumları gelecekteki herhangi bir toplumda onların çıkarlarını azamîleştirmek üzere yeniden yapılandırmakla ilgilidir. Bunun için Rawls'un programının iki esaslı unsuru vardır: Rasyonel sözleşmecilerin hangi şartlar altında müzakere edeceklerinin tasviri ve onların seçecek oldukları ilkelerin muhtevası.
Şartlarla ilkelerin kabulü arasındaki ilişkinin dedüktif (tümdengelimci) olduğu söylenmektedir; yani, tasvir edilen durumdaki rasyonel fail-ler,zorunlu olarak, kendi iyiliklerini (refahlarını) Ravvls'un adalet ilkelerini seçmek suretiyle artıracaklardır. Bunun için ilkeler üzerinde oybirli-

ğiyle anlaşmaya varılacak ve ilkeler lâyıkı veçhile evrenselleştirilebilir olacaktır. Şüphesiz, Rawls'un ilkeleri üzerinde mutabık kalınması mümkün olabilir, ama tümdengelimin geçerliliği reddedilebilir veya bireyleri çevrelerinden soyutlayan Rawls'un "ilk durum" u (original position) kabul edilebilir, ama bundan farklı ilkeler türetilebilir.
Ravvls'un metodolojisinin merkezinde "düşünmeye dayalı denge" (reflective equilibrium) yer alır (1972: 48-51). Bu, ahlâkî akıl yürütmemizin sonuçlarını sezgisel ahlâkî düşüncelerimizle sürekli olarak kontrol etmek ve muhtemelen ilk durumun şartlarını bu temel ahlâkî inançlarla tutarlı olan ilkeleri türetecek şekilde yeniden düzenlemek zorunda olmamız demektir. Galiba, Rawls'un teoreminin inşasında sezgiye onun metodolojisinin şeklî anlatımında var olandan çok daha fazla bir güven vardır. Bununla beraber, Rawls'un metodu sezgisel adalet anlayışlarımızı da felsefî akıl yürütmeyle değişikliğe uğratır. Bu, adaletin kurallarının hipotetik bir durumda üzerinde mutabık kalınacak şeyler olduklarını ileri süren (bkz Buchanan 1975) diğer sözleşmecilerle ters düşen bir durumdur. Burada, üzerinde anlaşmaya varılan kuralları düşünmeye dayalı denge içinde sezgisel yargılarla kontrol etmek gibi bir teşebbüs söz konsu değildir. Burada, şu hâlde, Rawls'un yaklaşımında saklı olan türden sürekli yeniden dağıtıma yer yoktur.
Önce ilk durumun tasvirini gözden geçirelim. Rawls insanları "bilmezlik perdesi" (veil of ignorance) dediği şeyin arkasına yerleştirmektedir (1972: 36-42). Bu, içinde bireylerin istekleri, çıkarları, becerileri, yetenekleri vd. hakkındaki temel bilgilerden yoksun oldukları farazi bir durumdur. Bireyler ayrıca gerçek toplumlarda çatışmalar yaratan şeyler hakkında da bilgi sahibi değildirler. Böylece, onların beyaz mı siyah mı, Katolik mi Protestan mı... olduklarına ilişkin bilgiye de yer olmayacaktır, çünkü toplumdaki -söz gelişi- belirli ayrım(cılık) modellerini bilmemektedirler. Bununla beraber, ilk durumdaki bireyler ekonomi ve psikoloji hakkında temel bir bilgiye ve "adalet duygusu"na sahip olacaklardır.
Sonra, bilmezlik perdesinin arkasında (bireylere) getirilen belirli tahditler vardır ve bunlar bir ahlâkîliğe sahip olma düşüncesinde mündemiçtirler. Rawls'un anlayışında, "insanları anlaşmazlığa iten ve onların önyargıları tarafından yönetilmelerine imkân veren arızî durumların (contingendes) bilgisi" devre dışı

bırakılmaktadır. (1972: 19) Rawls'cu insanlar kendi çıkarını düşünen kişiler olmakla beraber, onların bencil olmadıklarını da kaydetmek gerekir. Kişinin hayatının ahlâkî kurallarla

kayıtlanmış olduğu düşüncesi herkesin mümkün olan her durumda kendi amaçlarını gerçekleştirmeye çalışması anlamında bencilliği önlemektedir. Kendi çıkarını düşünen bir kişi, kendi davranışını yönetecek ahlâk kurallarını, bunların uygulanması her zaman bencillik anlamında onun yararına olmasa bile, rasyonel olarak kabul edebilir. Bencillik Rawls'un hak anlayışına ters düşmektedir; ona göre hak "herkesin, ahlâkî kişilerin hususî taleplerini sıraya koymak için nihaî başvuru mercii olarak tanıdığı, şekil bakımından genel ve uygulama bakımından evrensel olan bir ilkeler dizisidir' (1972: 135).

Bu, ahlaken onaylanması uygun olmadığı düşünülenler dahil olmak üzere, bütün isteklerin tatmin edilmeye hakkı olduğunu kabul eden ve dolayısıyla istek tatmininin toplam miktarını azamîleştirmeye çalışan faydacılıkla da çok rahat ters düşebilir. Rawls ilk durumun şartları ve ahlâ-kîliğin kısıtlamaları sayesinde, onaylanmayan bu istekleri dışarıda bırakmaktadır. Faydacılıkla Rawls arasındaki gerçekten önemli fark şudur: Rawls'un kişilerin ayrı (bağımsız) kimlikleri üstündeki vurgusu onların isteklerinin herhangi bir sosyal fayda fonksiyonuyla bütünleştirilmesini önlemektedir. Bireyler başkalarının amaçlarının aracı olarak kullanılmaması gereken özerk faillerdir.

Bilmezlik perdesinin arkasındaki insanların özel olarak yüceltilen bir iyi hayat anlayışına sahip olmaları zorunlu değildir; akılcı maksimize ediciler olarak onlar kendi "asli iyiler"ini -özgürlük, fırsat, gelir ve zenginlik, ve kendine saygıyı- artırmayı isteyeceklerdir (1972: 90-95). Hak iyiden önce gelir, temel kurallar hakkındaki anlaşma -ve belli bir düzeyde kaynak garantisi- çok sayıda iyi anlayışlarının gerçekleştirilmeye çalışılmasını mümkün kılar. Aslî iyilerdeki bir artış bireylerin sahip oldukları rasyonel hayat plânlarını -onlar her neyse- izlemelerine imkân verir. Sadece aslî iyilerin azamîleştirilmesine izin veren bir adalet teorisi kurmak suretiyle, Rawls adalet hakkındaki anlaşmazlıkların ihtiyaçlar, hak edişler vb. hakkındaki argümanlar biçimini aldığı zaman ortaya çıkan geleneksel zorlukların bir kısmından kaçınabilmeyi ümit etmektedir; asli iyilerin aza-mîleştirilmesiyle ilgili olan ilkeler bu türden karşılaştırmaları önler. Yine de aslî iyilerin ötesine geçmeyi ve belirli ihtiyaçları göz önüne almayı bu şekilde reddetmek güçlü eleştirileri tahrik etmiştir. Adalet teorilerinin istek tatminine bir atıfla ilgili olmasının zorunlu olduğu söylenmektedir (Barry, B. 1973: 49-51). Meselâ, belirli bir gelir düzeyi, farklı şartlardaki insanlar için farklı şeyler anlamına gelmektedir.

Rawls'un kendi çıkarını düşünen rasyonel failler hakkında kabul ettiği son derece önemli iki varsayım vardır. Birincisi, onlar kıskanç değildirler. Bu onların sadece kendi aslî iyilerini azamîleştirmekle ilgilendikleri ve başkalarının durumundan etkilenmedikleri anlamına gelmektedir. Böylece, kıskanç olmayan insanlar, başkalarının da çok daha aza sahip olduklarının düşünerek daha düşük bir seviyeye sahip olmak yerine; başkaları çok daha büyük miktara sahip olsalar bile, kendileri için asli iyilerin mümkün olan en yüksek miktarını elde edeceklerdir, ikinci olarak, onların risk karşısında muhafazakâr bir tutuma sahip oldukları var sayılabilir. Yani, bilmezlik perdesinin arkasında kendi şanslarını bilmediklerinden, bir belirsizlik durumunda kendilerine sunulan herhangi bir seçenekte en az dezavantajlı sonucu seçeceklerdir.

Bu şartlar altında Rawls şu iki adalet ilkesinin seçileceğini ileri sürmektedir:

1. Herkesin başkalarının benzer özgürlüğüyle bağdaşan en kapsamlı özgürlüğe eşit hakkı vardır.
2. Sosyal ve ekonomik eşitsizlikler öyle ayarlanmalıdır ki, bunlar hem
a) en az avantajlı olanların en büyük yararına olmalı, hem de
b) âdil fırsat eşitliği şartları altında herkese açık olan görevlere ve mevkilere, bağlı olmalıdır. (1972: 302)

Bu ilkeler öncelik kuralı çerçevesinde lexical sırayla yer alırlar (1972: 40-45); yani 1, 2'ye ve 2 içinde de 2(b) 2(#)'ya önceliklidir. Öncelik kuralı

ilkelerin dengelenmesine ilişkin çoğulcu yaklaşımla karşılaştırılabilir. Çoulcu yaklaşımda ilke dizilerine faklı ağırlıklar veren insanlar arasındaki bir ihtilafın nasıl çözüleceğini göstermenin hiçbir yolu bulunmadığına işaret etmiştik. Rawls (iye (2)'nin üzerinde mutlak öncelik veren bir kuralı seçmenin rasyonel olduğunu göstermek istemektedir. Daha açık olarak ifade etmek gerekirse, ona göre, muayyen bir iktisadî gelişme düzeyi karşısında, (iyin kapsadığı bir eşit özgürlükten (meselâ, eşit oy hakkından) iktisadî fayda lehine vazgeçmek hiçbir zaman rasyonel olmazdı.

Birinci ilke kapsamındaki eşit özgürlükler liberal demokratik rejimlerin bildik haklan olarak somutlaştırılabilir. Bunlar siyasal katılma, ifade özgürlüğü, din özgürlüğü, hukuk önünde eşitlik vb. eşit hakları içine alır. Rawls bazı eşit özgürlüklerin, ancak bunun genel özgürlükte bir artışa yol açması şartıyla zayıflatılabileceğini ima etmektedir.

2(b) 2(a)yz teknik olarak öncelikli ise de, Rawls 2(a)''mn üzerinde çok durmuştur ve en çok ilgi çekmiş olan da budur. Kendisinin "farklılaştırma" ("difference") ilkesi adını verdiği bu ilke üstünde biraz durmalıyız. Rawls başlangıçta bir eşitlik olduğunu kabul etmekte ve bundan her ayrılmanın ancak kesin kazançlarla sonuçlanması hâlinde meşrulaştırılabile-ceğini ileri sürmektedir. Açıktır ki, bir piyasa sisteminde gelir eşitsizlikleri, emeği en üretken etkinliklere çekmek suretiyle refahı artırır ve bundan da ideal olarak herkes yararlanır. Rawls'un bu ilkeye ilişkin ilk yorumu herkesin eşitsizlikten kazançlı çıkması gerektiği yolundayken, Rawls daha sonra bunu eşitsizliğin en az avantajlının yararına olması gerektiği şeklinde değiştirmiştir.

Adaletin, bütün eşitsizliklerin ancak en az avantajlının yararına olması hâlinde kabul edilebilir olmasını gerektirdiğini Rawls nasıl kanıtlamaktadır? O bu sonuca şu şekilde ulaşmaktadır: Rawls, Pareto ilkesinin veya etkinlik ilkesinin (bkz, yuk. Üçüncü ve Beşinci Bölümler) toplumda kaynakların optimal tahsisinin ölçütü olduğunda mutabıktır. Dışsallıkların yokluğunda, serbest mübadele etkin bir tahsisi üretecektir; etkin tahsis, başkalarının (en azından bir kişinin) durumunu kötüleştirmeden hiçbir değişikliğin yapılamayacağı durumdur. Optimal duruma, mübadeleden hiçbir ilâve kazancın elde edilmesi mümkün olmadığı zaman ulaşılır. Ne var ki, bu anlamda etkin bir tahsis mal ve mülklerin başlangıçta herhangi bir şekilde dağılımıyla bağdaşır. Hatta bir köle toplumu bile, eğer bundan uzaklaşma köle sahiplerinin durumunu daha kötü yapacaksa, teknik olarak etkindir. Bundan dolayı, zenginliğin mevcut dağılımının şans, siyasî güç ve geçmişteki haksızlıklar tarafından belirlenmiş olması muhtemel olduğundan, Rawls yalnız başına Pareto ilkesinin adaletin tatminkâr bir ölçütü olamayacağını ileri sürmektedir. Dolayısıyla, rekabetçi piyasa başlangıçta âdil fırsat eşitliği ilkesine göre düzenlenmelidir. Bu ilke ise, bazı gruplara ve bireylere başkalarının üzerinde hakkaniyetle bağdaşmayan avantajlar kazandıran sosyal tesadüflerin etkilerini azaltacak sosyal politikaları onaylar. Rawls bu noktada usulî adalet teorisinden açıkça ayrılmaktadır, çünkü âdil fırsat eşitliği ilkesi miras vb. yollarla gerçekleşen bütün avantajları bertaraf eder.

Bu kendi başına bayağı eşitlikçi bir tezdir, ama Rawls daha da ileri giderek bu değişikliğe uğratılmış yapının "zenginlik ve gelirin dağılımının kabiliyet ve istidatların doğal dağılımı tarafından belirlenmesine hâlâ izin verdiği"ni iddia etmektedir (1972: 73-4). Bazılarının becerilerinin karşılığında yüksek getiriler temin etmelerine imkân veren, doğal istidatların

herhangi bir şekilde dağılımı ahlâkî bakış açısından tamamen keyfîdir ve Rawls bu "doğal piyango"nun etkilerinin farklılaştırma ilkesiyle hafifletilmesi gerektiğini düşünmektedir. Doğal istidatları olanlar ancak bu gibi eşitsizlikler en az avantajlıların yararına ise yüksek kazanımları hak ederler. Mamafih, bu şartlar bir kere karşılanınca, rekabetçi bir ekonomde etkinlik ölçütü işleyebilir -ki Rawls bunun hem özel mülkiyet hem de kamu mülkiyeti rejiminde mümkün olduğunu düşünmektedir- ve kaynak tahsisinin geleneksel ilkeleri hiç kimsenin durumunun herhangi bir iktisadî sonuç bakımından kötüleşmeyeceği şekilde işleyecektir. Ne var ki, belirli bir yapının adaletsiz olması ölçüsünde,

adaletin ilkeleri, daha kötü durumda olanlara daha iyi durumda olanlar pahasına yardım edecek ve dolayısıyla Pareto ilkesinin katı formülasyonunu ihlâl edecek olan değişmeleri onaylayacaktır.
Kazançların meşruluğunda hak'edişin nazara alınmaması üzerinde biraz daha durulmayı hak ediyor. Rawls, hiçbir kimse kendi yeteneklerinin "sahibi olmadığı" için, onların bu yeteneklerinin yarattığı gelir üzerinde ahlaken hale iddia edemeyeceklerini söylemektedir. Bu, usulî adalet teo-risyenlerinin hak edişi reddetmelerinden tamamen farklıdır. Onlara göre, piyasa, kazançları işlem yapanların yarattıkları değere uygun olarak belirlemektedir ve ahlâkî hak edişin bununla hiçbir ilgisi olmayabilir. Ne var ki, piyasada işlem yapanların kendi doğal yetenekleri üzerinde haklan vardır ve toplum bireyin sahibi değildir. Rawls ise, bireylerin kendi yeteneklerini hak etmediklerini ve toplumun bunların kullanılmasından elde edilen ödülleri yeniden dağıtma hakkına sahip olduğunu iddia etmektedir. Ne var ki, böyle bir hayalî varlığın bireyler üzerinde niçin herhangi bir iddiası olması gerektiği hiç de açık değildir.
Fakat, Rawls'un yeniden dağıtımcı niyetinden hoşlanan birinin bile onun yöntemlerinden çok şüphe duyması oldukça doğaldır. O, doğal yeteneklere sahip olma ile onları kullanma arasında hiçbir ayrım yapmamaktadır. Birincisinin hiçbir ahlâkî hak edişi olmadığını ileri sürmek makul olabilirse de, insanların gayretlerinin tasvirinde ve bu kazançlar hakkındaki yargılarımızda hak ediş ve lâyık olma gibi kelimeleri kullanmak, eşitlikçi bir bakış açısından da tamamen akla uygundur. Bu argüman, yeteneklerini kullanıma sokmak için sıkı çalışan kişilere farklılaştırılmış ödemeler yapılmasının gerekli olması anlamında, faydacı olmanın ötesinde, bizatihi adaletten türemektedir. Eğer yegâne meşru eşitsizlikler en az avantajlıların iyiliğini artıranlar ise, o zaman Rawls'un öğretisi kendi ye-

teneklerini kullanmayı tercih edenleri hakkaniyete aykırı olarak cezalandırıyor değil midir?
Rawls kendi ilkelerinin -ve öncelik kuralının- bilmezlik perdesinin arkasındaki kendi çıkarını düşünen akılcı özneler tarafından niçin seçilecek olduklarını göstermek zorundadır. Ona göre, bu bireyler bir maximin stratejisini benimserlerdi ki, bu da söz konusu bireyleri adalet ilkelerine götürmektedir (1972: 152-8). Maximin, bireylerin çeşitli çıktıların gerçekleşme ihtimalleri hakkında herhangi bir bilgiye sahip olmadıkları belirsizlik durumlarına uygulanır. Bu şartlar altında, kendileri için risk ihtimalini bilmeyen akılcı özneler riske karşı muhafazakâr bir tutum takınacak ve gelecekteki bir toplumda yetenek ve beceriler bakımından en kötü durumda olanların durumunu maksimize eden ilkeleri seçeceklerdir.
Rawls'un buradaki argümanları faydacılığın çeşitli biçimlerine yöneltilmiştir. Faydacılık, dağılım nasıl olursa olsun, toplam yararı azamîleş-tirmekle ilgili olduğundan, bir birey bu azamîleşmeden kazançlı çıkacağından emin olamaz. Eğer o kendisi için risk ihtimalinin ne olduğunu bilseydi ve çeşitli sonuçların ihtimaliyetleri hakkında bilgisi olsaydı, faydayı azamîleştiren bir toplumda zengin olarak ortaya çıkması ihtimaline oynamak onun için rasyonel olurdu. Fakat bir belirsizlik durumunda, kendisinin sonuçta tepede yer almak veya en altta kalmak konusunda eşit şansa sahip olduğunu kabul etmek zorundadır. Bir köle toplumu en yüksek fayda seviyesine çıkabilmekle beraber, Rawls'un şartları altında rasyonel bir özne köle sahibi olmak kadar köle olmak konusunda da eşit şansa sahip olduğunu kabul etmek zorundadır ve bundan dolayı da riske girmeyecektir. Şüphesiz, Rawls'un sisteminde daha iyi durumda olanların hazları, büyük olsa da, en kötü durumda olanların acılarını telâfi edemez.
Bununla beraber, "ilk durum"daki şartların, kendi çıkarını azamîleştirme arayışı cindeki bireylerce Rawls'un tercih ettiği adalet ilkelerinin seçilmesini temin edecek şekilde tasarlanmış olduklarını düşünmek kesinlikle akla uygundur. Esasen, Rawls "düşünmeye dayalı denge" kavramıyla -rasyonel tercihe hâkim olan şartlar ile bizim sezgisel ahlâkî ve siyasî yargılarımız arasında bir tür uyumun var olması gerektiği düşüncesi- bunu kabul etmektedir. Böylece, kurgu, saf sübjektif tercihten doğacak bir âdil kurallar sistemine imkân veren "tarafsız" bir kurgu olmayıp, belli bir ilkeler dizisinden yana olan bir kurgudur.
Bilmezlik perdesi öyle kalın çizilmiştir ki, insanlar (elemanter iktisat ve

psikoloji dışında) kendi rasyonel tercihlerini etkileyebilecek olgular hakkında hiçbir bilgiye sahip olamamaktadırlar.

Bu yaklaşım açıkça akılcı bireylerin maximin stratejisini seçmelerini sağlamaya yöneliktir. Yine de bireylerin, gelecekteki sonuçların ihtimalleri hakkında bir bilgiye sahip olmalarının muhtemel olduğunu ileri sürmek elbette makûldür. Eğer böyleyse, o zaman onlar pekâlâ beklenen yararı azamîleştiren bir kuralı (Rawls'un reddettiği bir stratejiyi) seçebilirlerdi).9 Maksimin stratejisi hayata "önce güvenlik" yaklaşımıdır ki, bunun Rawls'un arzu ettiği sonuçları doğurması hemen hemen kaçınılmazdır. Fakat, daha "doğal" bir sözleşme kurgusu bireylerin risk alma ihtimalini içeren bir kurgu olacağından, bu durumda Rawls'un sosyal adalet ilkelerinin kısık sesli eşitlikçiliğinin ortaya çıkması daha az ihtimal dahilinde olur. Rawls'cu sistem ancak bilgisizlik varsayımı sayesinde işleyebilir.
Bununla beraber, Ravvls'un yaklaşımının önemli avantajları da vardır. Rawls onu safusulî bir adalet sistemi olarak tasvir etmektedir ki, bu, ilkeler üzerinde ittifakla mutabakata varılırsa ondan çıkan dağılımın ne olursa olsun zorunlu olarak âdil olduğu anlamına gelmektedir. Böylece o, bir dağılımın değerlendirilmesinde hak edişe ve ihtiyaca dayanan kişiler arası karşılaşmaları devre dışı bırakmaktadır. Bireyler temel ilkeler üzerinde anlaşmaya varabilseler bile, bu özgül yargılarda bulunacak bilgiye sahip olmadıkları gibi, bunu yapma gücüne sahip olmaları da beklenemez. Aslında, Rawls'un yaptığı yegâne kişiler arası karşılaştırma en az avantajlı temsilî kişinin tanımlanmasında saklıdır.
Ravvls'un sisteminin şüpheli olduğu düşünülebilecek özel bir yönü daha vardır. Daha iyi donanımlı olanların kendi yeteneklerini -bir anlamda- en az avantajlıların iyiliği için kullanmalarını makûl kılan nedenler nelerdir? Rawls bu itirazı beklediği için, sosyal hayatın bireysel muamelelere indirgenemeyeceğini ileri sürtmektedir. Sosyal hayat en yeteneklilerin kendi fırsatlarını ancak daha az yetenekli olanlarla işbirliği içinde gerçekleştirebildikleri, birlikte çalışmaya dayanan bir etkinliktir (1972: 103). Bu nokta Rawls'u açıkça sosyal adalet ekolüne yerleştirir, çünkü bu, eylemlerin, bireyler arasında âdil oyunun genel kuralları çerçevesinde muameleler yapılmasının ötesine geçen kollektif bir boyutuyla ilgilidir.
Rawls'un teorisine itirazlar kısmen onun çıkarımlarının geçerliğine kısmen de onun sosyal felsefesinin muhtevasına yönelmiştir. Biz burada esas itibariyle adaletin maddî bir teorisi olarak teorinin genel özellikle-
9 Bazı yazarlar faydacı sonuçları Rawls'unkinden farklı olmayan bir metodolojiden türetmiş' T-dir (bkz. Harsanyi 1976).

riyle ilgileneceğiz. Ancak bu teorinin, onu bazı eleştiricilerin gayet radikal eşitlikçi bir teori olarak görüp, başkalarının liberal kapitalizmin sosyal ilkelerinin zarif bir yeniden ifadesi olarak görmelerinden kaynaklanan bir zorluğu söz konusudur. Her iki görüşü de destekleyecek kanıtlar vardır.
Farklılaştırma ilkesinin niteliği üzerinde epeyce durulmuştur. Rawls'un adalet hakkındaki sezgisel anlayışlarımızla bağdaşan bir teori geliştirmeyi ümit ettiğini, ancak yüksek derecede özel dağıtımlarla uyumlu olduğu için ilkenin bunu başardığının kesin olmadığını daha önce belirtmiştik. Eğer eşitsizlikler en az avantajlıyı kayırdıkları ölçüde meşru ise, o zaman bu, herhangi bir alternatifine göre fakirlerin geleceğinde en küçük bir iyileşme yarattığı sürece zenginlerle fakirler arasında büyük eşitsizliklere mantıken izin verirdi. Bu bireyler arasında Rawls'un reddettiği karmaşık karşılaştırmaları yapmak anlamına gelse bile, biz yine de, sezgisel olarak, bizatihi eşitsizlikler üzerinde yorum yapmayı arzu edebiliriz. Aynı şekilde, bir faydacı da, eğer bu en kötü durumda olanların beklentilerinde küçük bir kayıpla sonuçlanacaksa, daha iyi durumda olanların büyük kazançlarına izin vermeyen Rawls'cu teoremin sonuçlarına itiraz edebilir; zira bir faydacı, Rawls'un sisteminin gerektirdiği toplam sosyal faydanın bu şekilde feda edilmesinden mutsuz olur.
Rawls bu itirazları, uygulamada bu gibi sonuçların doğmasının ihtimal dışı olduğunu, çünkü kendi ilkelerinin eşitlik yönünde bir doğal eğilim ortaya

çıkaracağını ileri sürmek suretiyle karşılamaya çalışmaktadır (1972: 200-105). O, en iyi durumda olanlarla en kötü durumda olanlar arasında bir "zincir(leme) bağlantı"nın işlediğini ve en iyi durumda olanların şansındaki bir artışın bütün bir sistemde başka herkesin durumunu iyileştirme etkisine sahip olacağını iddia etmektedir. Bu düşünce, insanların iktisadî bir süreçten ancak daha iyi durumda olanlara biriktirme özgürlüğü verilmesi hâlinde bunun kazançlı çıkacaldanna ilişkin geleneksel liberal-kapitalist argümanın bir rasyonalizasyonu olduğunu söyleyen kollektivistlerin büyük düşmanlığını çekmiştir. Kollektivistler daha iyi durumda olanların başarılı olmalarının tek nedeninin, Rawls'un âdil fırsat eşitliği ilkesinin katı uygulanmasının bile pek az hafifletebileceği, geçmişteki ayrıcalıklar ve sınıf avantajları olduğunu iddia ederler. Mamafih, Rawls'un buradaki düşüncesinde önemli bir nokta var olabilir. Deliller, ödüllendirmeye dayanan bir piyasa sisteminin en kötü durumda olanların refahını, en azından bilinen ve uygulanan alternatiflerine kıyasla, artırdığını düşündürmektedir. Bazı kimselerin diğerlerine göre sahip oldukları bütün avantajları ortadan kaldırmak elbette imkânsız ol-

makla beraber, daha ciddî eşitsizliklerin kalkmamasının piyasa sisteminin kendisinin bünyevî bir özeliği olmaktan çok siyasî otoriteler tarafından verilen ayrıcalıkların bir ürünü olduğu doğru olabilir. Plânlı ekonomilerde bu ayrıcalıklar çok büyük güç eşitsizliklerine yol açar.

Rawls için çok zor bir problem de en az avantajlının tanımlanmasıdır. Bu kesinlikle herhangi bir toplumda en kötü durumda olan lafzı anlamda belli bir kişi olmayıp, bir kişiler grubuna işaret eder. Rawls her zaman en az avantajlı grubu temsil eden kişiye atıfta bulunur. O böyle bir kişinin iki tanımını verir (1972: 98), ama onun buradaki genel yaklaşımı ağır biçimde eleştirilmiştir. Bunun nedeni, onun metodolojisinin, bireylerin ve grupların fiilî dezavantajlarını göz önünde bulundurmaktan kendisini alıkoymasıdır; denmektedir ki, gelir veya zenginliğin belli bir şekilde ölçülmesini esas alan soyut bir ölçütün sosyal politikanın miyarı olması hâlinde, özel şartlar yüzünden gerçek ihtiyaç içinde olan insanlar gözden kaçacaktır.

Öncelik kuralının mahiyeti ve meşruluğu da eleştirilmiştir. Bu kural, teorik olarak, ilkeler arasındaki muhtemel çatışmalara belirli bir çözüm sağlamaktaysa da, eşit özgürlüğün iktisadî avantaja önceliğine karşı çıkılmıştır. Doğrudur, liberal demokratik rejimlerde bir bireyin kendi oyunu satmasına izin verilmez, ancak bu ve başka yasaklar bu siyasî sistemlere özgü teamüllerin (mores) bir sonucu olup, bunların Rawls'un tanımladığı rasyonel tercih durumundan nasıl türetilebildiklerini anlamak zordur. İktisadî bir iyileşme uğruna eşit özgürlükten vazgeçmenin akılcı olacağı durumlar elbette düşünülebilir.

Rawls'a bazı etkileyici eleştiriler iktisadî liberallerden gelmektedir. Onlar Rawls'un teorisini kuvvetli bir eşitlikçi doktrin olarak görmektedirler ki, galiba Rawls bunu inkâr etmezdi. İktisadî liberaller, özel olarak, usulî bir adalet teorisi gibi görünmesine rağmen, onun yine de belli bir amaç-durumu - yani, en az avantajlının refahını azamîleştiren "âdil" dağılımı- tercih ettiğini iddia etmektedirler. Onlar eşitlikten yana olan karineye ve doğal yeteneklerin sosyal adalet ilkelerine göre dağıtılacak bir "ortak havuz" teşkil ettiği varsayımına da itiraz etmektedirler. Esasen, Nozick'in bireyin kendi bedeninin maliki olduğuna ilişkin teorisi Rawls'un modelinin sofitike bir reddidir ve bu bakımdan Kantç'ı değildir.

Bu mülahazalardan çıkan Rawls'un kişi anlayışıyla ilgili önemli bir nokta vardır. Rawls kişi ile onun (tamamen keyfî olarak) sahip olabileceği doğal yetenekler arasında garip bir ayrım yaptığı için, bu yetenekler bireyden alınıp ortak bir havuza konduğunda (kişiden) geriye ne kalaca-

ğını anlamak zordur. Ne var ki, kişiler olarak biz şüphesiz öncelikle bütün özelliklerimiz, yeteneklerimiz ve benzerlerinden oluşmaktayızdır, ahlâkî değerlendirme de bir bütün olarak özneye yöneliktir. Eğer kişiliğin belirli aşikâr özellikleri özneden ayrılırsa, o zaman geriye takdir ve takbihe konu olacak ne tür bir varlık kalır? Aslında, bu yaklaşım Rawls'un -kendi doktrinini

faydacılıktan ayırt eden bir yol olarak- kişilerin özerkliği üstündeki ilk vurgusunu zayıflatmaktadır, çünkü artık bireylerin dağıtımla ilgili olabilecek bütün önemli özellikleri farklılaştırma ilkesinin altında toplanmıştır.
Rawls daha sonraki eserinde (1993) Bir Adalet Teorisi''nin özelliklerinden olan evrenselcilikten önemli ölçüde ayrılır gibidir. Bu eserde bireyler kendileri hakkındaki az sayıdaki gerçekler veya kendi toplulukları hakkında bilgi sahibidirler; aslında özneleri yöneten "iyi" hakkında önceden sahip olunan bir anlayış değil, rasyonel tercih ilkeleridir. Oysa Siyasî Liberalizm'deki iddia adalet teorisinin felsefî değil, siyasî bir meşruluğu bulunduğudur ve bu da liberal siyasete ilişkin özel bir Amerikan telakkisinden kaynaklanıyor görünmektedir. Toplulukların -özellikle dinî meseleler söz konusu olduğunda- farklı iyi anlayışları bakımından bölünmüş olabilecekleri doğru olmakla beraber, Rawls şimdi iyi düzenlenmiş bir toplumun bu farklılıklara müsamaha edilmesine izin veren, bir "örtüşen mutabakat"a sahip olacaklarını ileri sürmektedir. Bu örtüşen mutabakatın Bir Adalet Teorisinden kalan dağıtıcı ilkelerle tutarlı olduğu söylenmektedir. Bununla beraber, mutabakatın kendisi John Stuart Mill'in liberalizminin -rasyonel tercihe olduğu kadar Amerikan toplumundan türetilen mülâhazalara da bağımlı olan- bir yeniden ifadesinden pek öteye geçmiyor gibi görünmektedir. Fakat bu sapmalar bir kere kabul edildiğinde, başka siyasî toplumların, kimilerinin Amerikan liberal önyargılarından ibaret olduğunu düşünebileceği şeyleri paylaşacaklarını varsaymak için hiçbir neden kalmaz gibi görünüyor. Rawls'un birinci adalet ilkesinden kaynaklanan hoşgörüyü kabul etmeyen dinleri düşünebiliriz ve toplumcu düşüncede kendi müminlerini bunun aksine ikna edecek az şey vardır. Rawls'un sürekli olarak başvurduğu (1993: Altıncı Bölüm) "kamusal akıl" zaten bizatihi liberalizmin etkisi altında oluşmaktadır. Komünizm sonrası dünyada bile güçlü bağlılıklara dayanan rakip ideolojiler hâkimdir ve Amerikan liberalizmi bunlardan sadece biridir. Rawls'un başlangıçtaki öğretisi siyasî gerçekçilikten bunun kadar uzak olabilir, ama onun rasyonel tercihten türetilmesi ona belirli bir görkem vermektedir ve onun yöntemi -özellikle de arızî olguları ilk durumun dışında bırakması-bizim adaleti genellikle düşünüş tarzımızla belirli bir uyuma sahiptir.

Rawls'un teorisinin tahlili adaletin bildik problemlerinden bazılarını ortaya çıkarmaktadır.10 Bir kurallar sistemi olarak adalet üstündeki vurgu kavramın kullanılmasında belirli bir özen sağlamaktadır, ama o aynı zamanda bizim gelir ve zenginliğin ne şekilde dağıtılması gerektiğine ilişkin çoğu köklü ahlâkî kanaatlerimizin bir kısmını da dışlar görünmektedir. Yine de daha kapsamlı bir adalet anlayışının nelerden oluşması gerektiği hakkında, eşitlikten her ayrılmanın meşrulaştırılmasına ihtiyaç bulunduğuna inanlar arasında bile, az da olsa anlaşma var gibi görünmektedir. Bu gibi problemlere yaklaşmanın en iyi yolu, genel dağıtıcı ilkelerin sosyal politikaya ilişkin hangi delaletleri bulunduğunu anlamaya çalışmaktır. Ayrıca, sosyal adalet gündemindeki başka bir maddenin -eşitliğin- de incelenmesi gerekiyor.
10 Hayek (1976: Yedinci Bölüm) Rawls'un kuralları bilinmeyen durumlarla ilgili oldukları için onların klâsik liberalizmin adalet doktrinine benzer olduklarını iddia etmektedir. Mamafih, Rawls'un doktrinindeki yeniden dağıtıma unsur bu doktrine tamamen yabancı görünmektedir.

YEDİNCİ BÖLÜM
EŞİTLİK
1. Eşitlik İlkesi
R. H. Tawney, 1931'de Eşitlik adlı meşhur kitabını ilk kez yayınladığı zaman, İngiliz toplumundaki "Eşitsizlik Dini" olarak adlandırdığı şeyden ya-kınmıştı. Şiddetli bir eşitlikçi olarak onun için sorun, sadece gelir ve zenginlikteki aşırılıkların var olması ve sosyal tabakalaşmanın eskiden kalma sınıf farklılıklarını muhafaza etmesi değil; bunların, kaldırılmalarından daha fazla getiri elde etmeyi bekleyenler -çalışan sınıflar- tarafından kaçınılmaz olarak kabul edilmesi ve hatta onaylanmasıydı. İlkel insanların kabile toplumunun ayinlerini kabul etmeleri gibi, insanlar sosyal ve iktisadî eşitsizliklerin

aşkın gücünü (mana) ve bu gücün hayatın her anında hissedilmesini (karakia) (Tawney 1969: 35) kabullenmişlerdi. Tavraeyye göre, eşitsizliğin hiçbir rasyonel haklılığı yoktu, onun varlığını sürdürmesi bir önyargı meselesiydi.

Bugün, durumun neredeyse tamamen tersine dönmüş olduğunu iddia etmek pek de yanlış olmayacaktır. Eşitliğe yönelik her hareketin zorunlu olarak iyi bir şey olduğu ve refah devletindeki sosyal reformların hemen hemen hepsinin, özel muamelelerle ortaya çıkmayacak bir eşitlik türünü kolektivist önlemlerle teşvik etmek için tasarlandığı konusunda, en azından sosyalist görüşün bütün dallan arasında, yeni bir mutabakat var gibi görünmektedir. Bununla birlikte, eşitlik ilkesine saygının, toplumun tamamı tarafından ne ölçüde kabul gördüğünü söylemek zordur.

Hedeflenen eşitlik türü kadar, eşitliğe doğru ilerlerken izlenen yol da bir Batılı ülkeden diğerine değişmektedir. Örneğin ABD'de, sosyal eşitliği geliştirmeye ve azınlıktaki ırk ve gruplara daha fazla fırsat eşitliği yaratmaya yönelik olarak yasal ve yargısal düzeyde oldukça önemli gelişmeler olmuşsa da, iktisadî eşitliğe yönelik ilerleme çok yavaş olmuştur. Ayrıca, İngiliz işçi sınıfının iktisadî ve sosyal eşitsizliği kabullenmesi üzerine Tawney'nin eleştirilerinin çoğu, bugün ABD için de oldukça doğru eleştiriler olabilir. Eşitlikçi bir iktisatçı olan Arthur M. Okun, ABD'de, hatırı sayılır ölçüde mahrumiyet içinde olan grupların bile, piyasa ekonomisinin bir özelliği olan eşitsizliklere yönelik güçlü bir ahlâkî kabullenme içinde olduklarını, esefle kabul etmiştir (1975: 128).

Bununla beraber, son yıllarda, eşitlikçi düşünce karşıtı bir gelişmenin canlandığına şahit olunmuştur (bkz. Flew 1981). Siyaset felsefecileri arasında yıllardan beridir devam eden bir tartışma, eşitlik ve özgürlük ara-

sındaki ilişkiyle ilgilidir; disiplinde eski bir geçmişi olan gelenek, kendiliğinden ortaya çıkmayan eşitliği sağlamak için devlet gücünü kullanmanın zorunlu olarak kişisel özgürlükte bir azalmayı beraberinde getirdiğini kabul eder. Bu gelenek, siyasî iktisadın son yıllarda yeniden canlanmasıyla birlikte daha da güçlenmiştir. Siyasî iktisat, iktisadî alanda, eşitlikçi önlemlerin zorunlu hâle getirilmesinin toplumdaki kaynakları etkin bir şekilde tahsis eden mekanizmaları bozduğunu ileri sürer. Çünkü, siyasî iktisada göre, bu önlemlerin beraberinde getirdiği sıkıntılar, eşitlikçi önlemlerle yardım edilmek istenenler de dahil, herkesin durumunun daha da kötüleşmesine sebep olacaktır. Bu iktisadî felsefede, eşitlik ile özgürlük arasındaki gerilime ilişkin siyaset teorisyenlerinin bildik sorunu yer almadığı gibi, özgürlük, eşitlik ve zenginlik arasındaki değiş-tokuşun (trade-off) incelendiğine de rastlanmamaktadır (Brittan 1973: 128).

Bu bölümde, adaletin bir unsuru olarak eşitlikle değil de, kendi başına haklılaştırıcı bir ilke olarak eşitlikle ilgileneceğimizi vurgulamalıyız. Adaletin usûlî kurallarıyla ilgili bütün teorilerin, zayıf bir eşitlik duygusunu içerdiğini zaten belirtmiştik. Bu teorilerde, farklılıkları ne olursa olsun, ortak insanî doğalarından dolayı, bütün insanların, sosyal bir pratiğin kuralları tarafından eşit bir şekilde muamele görmeye hakları olduğu kabul edilir. Tabiî ki bu, özel anlamında eşitlikçi olmadığı gibi, sosyal ve iktisadî eşitsizliklerin büyük bir kısmıyla da tamamen uyum içindedir. Bir kimsenin bu ahlâkî ilkeyi kabul edebileceği; ancak yine de bütün eşitsizliklerin gerekçelendirilmesinin zorunlu olduğu fikrine katılmayabileceği-nin de doğru olduğunu belirtmek gerekir. Görmüş olduğumuz gibi, çoğu adalet teorisi, adaletin kesinlikle eşitlikten ayrılmaları haklı göstermekle ilgili olduğunu ileri sürer (ki Rawls'un yöntemi de budur). Klâsik liberaller, eşitliğe yönelik bir hareketin haklı gösterilemeyeceğini, çünkü bunun bir ekonomideki toplam hâsılaya çok farklı düzeyde katkılarda bulunan bireylere aynı gelirin ödenmesini gerektireceğini iddia ederler.

O hâlde, güçlü bir eşitlik duygusu veya eşitlikçilik sosyal adaletin temel taşı olmasına rağmen, eşitlik adalet (özellikle hakediş temelli [desertbased] adalet) ilkeleriyle çatışma hâlinde olabilir. Eşitlik talebi, bazı haklı olmayan eşitsizliklerin ortadan kaldırılmasına yönelik kılık değiştirmiş bir talep değildir; çünkü, bütün iktisadî ve sosyal farklılıkların rasyonel temeli olabilir. Eşitlik talebi kendi başına bir iddiadır (Barry, B. 1965: 120). Bir

demokraside eşit oy hakkı gibi, siyasî ve anayasal haklar, tıpkı cinsiyetçi ve ırkî ayrımı yasaklayan kanunlar gibi, eşitliğin uygulanmasının örnekleridir. İnsanlar, eşitliğin ne ölçüde sağlanabileceği konusundaki görüşlere makûl gerekçelerle

katılmayabilir; ama eşitlikçi politikalar, keyfî ayrıcalıkları kaldıran politikalara indirgenebilir politikalardır demek, eşitlik ilkesinin (emredici) anlamının yanlış anlaşılması demektir. Berlin, eşitlik üzerine söylediği şu sözleriyle bu noktaya işaret etmektedir: "Bütün beşerî gayeler gibi, eşitlik ilkesi de rasyonel olarak haklılaştırılamaz; çünkü başka eylemleri haklılaştıran onun kendisidir..." (1955-6: 326). Çoğulcu(luk yanlısı) bir düşünür olarak Berlin, eşitliğin diğer değerlerle değiş tokuşa tâbi tutulmasının zorunlu olduğu kanaatindedir. Biz, siyasî bir ilke olarak eşitliğin bağımsız statüsünü kabul etmekle beraber, eşitlik ve özgürlük gibi "amaçlar"ın rasyonel olarak tartışılamayaca-ğı görüşünü kabul etmiyoruz. Esasen, son yıllarda, sosyal ve siyasî teori alanında yapılan ilgi çekici çalışmaların çoğu amaçlar hakkında olmuştur.

Sosyal adaletin asıl özelliği olarak eşitlik üzerine yapılan vurgu, eşitlikçilerin, belirli gelir dağılımlarını gerekçelendirmek için ahlâkî hak ediş (desert) kavramına başvurmak zorunda olmadıkları ve onların bu bakımdan laissez faire liberalleriyle ortak bir yanları bulunduğu anlamına gelir. Özgürlüğün önemine inancı muhafaza eden bir eşitlikçi, bir kimsenin değerini ancak siyasî kontrollere bağlı olarak belirleyen merkezîleştirilmiş kurumlar konusunda son derece şüpheci olmak zorundadır. İhtiyaç sorunu daha karmaşıktır; çünkü ihtiyaçların tatmini, eşitlikçilerin sosyal programının esaslı bir unsurudur. Ne var ki, ihtiyaçların neler olduğunu ve bunların eşitlikle nasıl ilişkilen-dirilebileceğini belirlemede ciddî sorunlar bulunmaktadır. İnsanların gıda, giyim, barınma ve bunun gibi şeylere ihtiyaç duyduğu doğrudur; ancak onların bu şeylerden eşit paylara ihtiyaç duydukları kesinlikle söylenemez.1 En belirgin sosyal adalet durumları oldukça farklı ihtiyaçların tatmininin haklı gösterilmesiyle ilgilidir. Sorun, eşitlikçiliğin, insanların belirli bir ölçek üzerindeki konumları hakkında karşılaştırmalı değerlendirmeler yapan ilişkisel (relational) bir öğreti olması ve onları eşitlemekle ilgili olmasıdır. Ama bunda kendiliğinden değerli olan hiç bir şey yoktur. İnsanların hak edişler ve ihtiyaçlara ilişkin iddiaları, eşitliğe dayalı karşılaştırmalı bir yargıya başvurmaksızın karşılanabilir.

????*:?'?.::? ı 2. İnsan Doğası ve Eşitlik

Çağdaş eşitlikçiler, öğretilerini sunarlarken iki şeyi inkâr etme eğilimindedirler. İlk olarak, eşitlik talebinin mutlak eşitliğe ilişkin bir talep anla-

1 Mamafih, ihtiyacın önemini kabul etmek, eşitliğin en azından asgarî bir anlamda ilgisini kabul etmektir.

mına geldiğini inkâr ederler. Gerçekten, bu tür bir eşitlik, eşitlikçi düşünce tarihinde, herhangi bir düşünür tarafından nadiren .talep edilmiştir. Onlar, bundan dolayı, daha eşit bir toplumun özelliğinin aynılık (same-ness) ve tek-biçimlilik (uniformity) değil, fakat belirli ölçüde bir çeşitlilik olacağını düşünürler. İddia edilen, hâlihazırdaki iktisadî ve diğer eşitsizliklerin büyük bir bölümünün ortadan kaldırılmasının sosyal bir iyileşmeyi ifade edeceğinden ibarettir. İkincisi, daha fazla eşitlik iddiası, normal olarak, insanlarda olduğu varsayılan doğal eşitliğe atıfla haklı gösterilmemektedir. Geçmişteki eşitlikçi iddiaların "bütün insanların eşit yaratıldıkları" gibi önermelerden yola çıkarak gündeme geldiği doğrudur; ama bu tür ifadelerin eşitlikçi teorilerin inşasında çok fazla kullanılmadığı konusunda genel olarak bir görüş birliğinden söz edilebilir. Siyasî söylemde, terim, oldukça az tasvirî bir içeriğe sahiptir; çünkü, bütün en önemli yönleri bakımından insanlar, çok açıktır ki eşit değildirler. Bundan dolayı, terimin kullanımı esas itibariyle tavsiye edicidir (prescriptive); yani eşitlik idealini geliştiren politikalar önerilir ve bunlar için başvurulan gerekçeler insanoğlunun bazı tasviri

özelliklerine dayanmak zorunda değildir. Eşitlikçilerin iddialarını insan doğasına dayandırmaları akıllıca olmazdı. Farazî fiilî eşitlik hakkındaki bir ifadeden, insanlara eşitlikçi bir anlamda nasıl muamele edilmesi gerektiği hakkında mantıken hiçbir şey çıkmaz. Normatif etiğin başka alanlarında olduğu gibi, burada da olan ile olması gereken arasında bir açık vardır. Eşitlikçi birisi, eşit oldukları yönler bakımından insanlara eşit muamele edilmesi gerektiğini söyleyebilir: İnsanlar x bakımından eşittirler; o hâlde onlara x bakımından eşit muamele edilmelidir. Ama bu emredici varsayım üzerinde bir anlaşmaya varılabilse bile, uygulanması hâlinde bu argümanın eşitlikçinin arzu ettiği politikaları ortaya çıkarması ihtimali yoktur; çünkü insanların eşit olduklarının fiilen söylenebileceği noktalar cüzidir. Eşitlikçiler ancak şunu söyleyebilirler: İnsanlar bazı bakımlardan eşit oldukları için onlar diğerleriyle eşittirler, dolayısıyla da onlara eşit olarak muamele edilmelidir (Lucas 1971: 140). "Olandan olması gerekene" geçen iddialar ileri sürmenin meşru olmayışı da keza, yalnız başına olgusal öncüllerden hareket ederek ırklara ve cinslere farklı farklı muamele eden politikalar türetmeye teşebbüs eden eşitlikçilere karşı işler. Bazı psikologların ileri sürdüğü, ölçülebilir zekâ ile ırk arasında kuvvetli bir korelasyon bulunduğuna2 ve doğal kabiliyetler

2 Bunun felsefî yansımalanyla ilgili bir tartışma için bkz. A. Flew (1981: 32-40).

yönünden bazı ırkların ortalamasının diğer ırklara üstün olduğuna ilişkin (çok tartışmalı) iddia hiçbir şekilde ırkların ve grupların münferit üyelerine nasıl muamele edileceği konusunda normatif politikayla ilgili sonuçlar doğurmaz. Ayrımcılık sorunlarıyla ilgili politika önerileri, son tahlilde, olgulardan yola çıkarak elde edilemeyecek olan ahlâkî değerlere dayanır. Olgulara dayanan eşitlikçi bir iddia geliştirmenin tehlikesi şuradadır: Böyle bir çaba, eşitlikçileri, insanlara eşit olmayan şekilde muamele edilmesi yönünde bir durumun var olduğuna ilişkin iddialarını kuvvetlendirmek için doğal eşitsizlikle ilgili deliller üretmeye sevk eder.

Bu tür ahi yürütme eşitlik ilkesinin bir türünün hiç de doğal eşitliğe dayanmadığını göstermeye dönük iddiaların altında yatar. Bazıları, kanun önünde eşitlik ilkesinin ve bir hukuk sistemi içerisindeki kuralların genel ve ayrım gütmeyen nitelikte olması gereğinin, temelde eşit olmayan in-sanlartn kendi hayatlarını makûl bir öngörülebilirlik ve güvenlikle sürdürebilmelerini güvence altına alabilen yegâne yöntemler olduğunu ileri sürmektedirler. İnsanların eşit olmamaları devletin ve hukukun onlara farklı muamele etmesinin bir gerekçesi olamaz. Bu bağlamda, eşitlik ile özgürlük arasındaki fark azalmaktadır: Hukuk her ikisini de korur. Bununla beraber, bu muamele eşitliği maddî iktisadî ve sosyal eşitsizlikle tamamen tutarlıdır. Aslında, ona böyle bir eşitsizliğin eşlik edeceği kesindir, çünkü doğal donanımları bakımından eşit olmayan bireylerin yararlandığı hukuk önünde eşit özgürlüğe ilişkin bu ideal zorunlu olarak bazılarının diğerlerinden daha iyi duruma gelmesine yol açacaktır. Yine de, daha fâzla maddî eşitliği gerçekleştirmek insanlara farklı bir şekilde muamele etmeyi içermek zorundadır ki bu şekli eşitliğe aykırıdır. Bunun en açık örneği gelirlerdedir; eğer gelirlerin eşitlenmesi yönünde hareket etmeyi istiyorsak, vergi sisteminin kurallarıyla insanlara farklı muamele etmek zorundayızdır. Burada bir özgürlük sorunu ortaya çıkar; çünkü eşitleştirici bir vergi kuralının, bazılarını, gelirlerini istedikleri gibi harcamaktan alıkoyması kaçınılmazdır.

Eşitlik kavramının emredici kullanımlarının, ahlâkî ve siyasî iddialarda, tasvirî kullanımlarındakine göre daha faydalı olduğu doğruysa da, yine de, şimdiye kadarki tartışmamızda saldı olan eşit özgürlük hakkıyla ilgili daha fazla şeyi bilmeye ihtiyacımız vardır. Bu hak rasyonel bir şekilde desteklenebilir mi yoksa bu ilkeye bağlanma büsbütün kişisel bir tercih sorunu mudur, yahut tarafsızlığın ahlâkîlikten ayrılması imkânsız bir unsuru var mıdır? Bernard Williams (1963), olgu ile değer arasındaki ayrımın ahlâkî iddia kisvesi altında katıksız keyfîliği saklamak için kulla-

nılamayacağını söylerken bunun var olduğunu bir şekilde ima eder gibidir. Bunun içindir ki, o, bir kimsenin tamamen ırkî nedenlerle ayrıma tâbi tutulması gerektiğini ileri sürmenin özel bir ahlâkî ilkeye başvurmak değil de keyfî bir şekilde -yani, ilgisiz gerekçelere dayanarak- hareket etmek olduğunu söylemektedir.

Ahlâkîliğin kendisinin tarafsızlığın bir unsuruna işaret ettiği düşüncesi, maddî eşitlikçi sonuçlar üretmemesine rağmen, anlamsız değildir. Bir "ortak insanlık" (common humanity) düşüncesini -yani, bütün insanları ahlâkî muhakemenin amaçlan bakımından tek bir referans grubu içinde birleştiren asgarî, ama temel eşitlik fikrini- ondan türetebiliriz. İnsanlar birçok yönden birbirinden farklılaşmakla beraber, başka türlerle karşılaştırıldığında da birbirine benzerler. Bunun içindir ki, insanlarla köpeklere (ahlâkî olarak) eşit muamele etmezken, insanlara eşit muamele ederiz (Wilson 1966: 103), ama aynı zamanda kişiler arasındaki farklılıkları da dikkate alırız.

Eşitlikçi birisi için anlaşmanın bedeli çok yüksek olabilir; çünkü yukarıya doğru hareketliliğin olmadığı hiyerarşik bir toplum veya aşırı bir laissez faire toplumunun her ikisi de bu ilkeyle tutarlı olurdu. Bununla beraber, bu ilke önemsiz değildir; çünkü açıktır ki bu ilkeyi tanımayan ve bireylere bireyler olarak değil de sadece -söz gelişi- din, ırk veya cinsiyete dayanan kategorilere göre muamele eden ülkeler vardır. Ayrıca, söz konusu edilen eşitlik, "insan" denen varlığa analitik olarak bağlı değildir; çünkü, başka nedenler söz konusu olduğunda insan kimliğini nazara alacaklarımızın bu özelliğini göz ardı etmek kesinlikle mümkündür. Bu eşitlik anlayışında bizim atıfta bulunduğumuz şey, insanların rasyonel tercihler yapabilme kabiliyetini tanımlayan yönüdür: İnsanlar, en azından, hiç kimsenin tercihlerinin başkasının tercihlerine a primi üstün olmaması anlamında eşittirler. Bununla beraber, burada işaret ettiğimiz gruba zihinsel özürlüleri ve çocukları dahil etmezdik; çünkü ahlâkîlik, ya rasyonel tercih yapabilme yeteneğine sahip olmadıkları veya henüz sahip olmadıkları için bunları dışlar. Tabiî ki bu, zihinsel olarak özürlü olanlara ve rasyonel tercihte bulunanlar olarak nitelendirmediğimiz başkalarına karşı kesin ahlâkî ödevlerimiz olmadığını söylemek değildir.

Filozofların kimi kahramanca teşebbüslerine rağmen, "evrensel insanlık" mefhumunda mündemiç olan eşit özgürlük hakkından maddî eşitlikçi sonuçlar türetmek imkânsızdır. Fırsat eşitliği ve gelir ve zenginliğin doğru dağılımı üzerine geliştirilen iddialar, ahlâkî afal yürütmede taraf-

sızlık düşüncesini kabul eden siyasî teorisyenler ile her insanın onura ve öz saygıya (izzetinefs) hakkı olduğunu ileri sürenler arasında ortaya çıkmaktadır. Eşitlikçilik karşıtları, çoğu kere, sosyalist eşitlikçi tedbirlerin dayatılmasının bu onuru ve öz saygısını tahrip ettiğini ve çoğu zaman bu tür tedbirlerle birlikte giden paterncüizmm kişilerin rasyonel tercihte bulunan varlıklar oldukları düşüncesini reddettiğini iddia ederler. Bundan dolayı, güçlü anlamında eşitlik davası "evrensel insanlık"a başvurulmaksızın savunulmak zorundadır. İlginç sorunlar, eşitlik ile diğer ilkeler arasındaki bağlantı ve eşitlikçi politikaları kabul etmenin sonuçları üzerinde yoğunlaşmaktadır.

3. Fırsat Eşitliği

Eşitlikçilerin ne kadar eşitliğin gerekli olduğu üzerinde anlaşamadıkları doğru olsa da, fırsat eşitliğinin niteliksel değerinin gerekliliği konusunda neredeyse bir görüş birliği vardır. Eşitlik eşitlikçi olmayan kimilerinin bile çekici buldukları bir değerdir. Bununla beraber, fırsat eşitliğinin eşitlikle zorunlu olarak ilişkili olduğunu anlamak zordur. Sıkça işaret edildiği gibi, eğer bu ilke katı biçimde uygulanacak olsaydı, çoğu Batılı demokrasilerde hâlihazırda var olandan çok daha büyük iktisadî ve sosyal tabakalaşmaya sahip bir durum ortaya çıkarabilirdi.

Bu, en tutarlı ifadesini Platon'un otoriter siyaset felsefesinde bulan katı bir meritokratik bir öğretidir. Platon'un Cumhuriyet'inde, erkeklerin ve kadınların (ki, Platon, cinsiyet eşitliğinin ilk ve şiddetli savunucuların-dandı) kendilerini içerisinde buldukları toplumsal konumların tamamıyla kendi kabiliyetlerinin ve çabalarının bir sonucu olacak şekilde, bir kimseyi başka bir kimse karşısında keyfî olarak avantajlı kılan bütün faktörler, aile de dahil

olmak üzere, ortadan kaldırılmıştır. Bir bireyin geleceğini etkileyebilecek hiçbir şans unsuru kalmamıştır.
Bu öğretinin modern taraftarı, keyfî avantajların ortadan kaldırılmasıyla ve sosyal ve iktisadî sistemin genel olarak tesviye edilmesiyle sonuçlandığı için, fırsat eşitliğinin eşitlikçi inancın bir boyutu olduğunu ileri sürebilirse de, bu ilke, eşit bir özgürlüğün azamileştirilmesinin bir örneği olarak da yorumlanabilir. Bu bakış açısından, fırsat eşitliğini talep etmek, bireyin kendi potansiyelini gerçekleştirmesinin önünde duran engellerin kaldırılmasını talep etmektir; fırsatlardaki bir artış özgürlükteki bir artıştır. Bu görüşte belirli ölçüde bir akla yatkınlık vardır; çünkü, en azından "mesleklerin yeteneklere açık olması" şeklindeki orijinal ifade biçiminde,

öğreti, belirli sosyal, iktisadî ve siyasî mevkileri sınıflar, ırklar veya belli bir cinse tahsis eden, haklı nedenlere dayanmayan hukukî ve diğer imtiyazların ortadan kaldırılmasını talep etmiştir. Ne var ki, öğretinin modern temsilcileri, burdan daha fazlasını, hukukî bir imtiyaz olmaktan ziyade şansın bir sonucu olarak sahip olunan bazı imtiyazların da (başarılı bir girişimcinin kızı olarak doğmak gibi) ortadan kaldırılmasını istiyorlar. Bu imtiyazları ortadan kaldırmak eşit özgürlükleri azamîleştirmek değil, miras hakkı gibi belli özgürlüklerin ilgasını kesinlikle içerecek olan genel bir denkleştirmeyi uygulamaya koymaktır.
Fırsat eşitliği üzerine geliştirilen modern düşüncelerin fikir babası şüphesiz Rousseau'dur. O, Toplumdaki Eşitsizliğin Kaynakları Üzerine (On the Origins of Ineauaüty in Society) adlı kitabında, 18. yy. Avrupa toplumunun gayrı ahlâkîliğini bir insanı başka bir insana bağımlı hâle getirmiş olan eşitsizlikle izah etmeye çalıştı. Rousseau, mutlak eşitliğe inanmıyordu ve hatta bir keresinde "kutsal mülkiyet hakkı"nı dile getirmişti; ama, aynı Rousseau, özel mülkiyeti yaygınlaştırdıkları zaman insanların bazı insanları köleliğe düşüren insan yapısı ve keyfi eşitsizlikler yarattıklarını da söylemiştir. Rousseau zaman zaman da cinsler arasında eşitliğin de kesinlikle savunucusu değildir. Rousseau'nun eşitlikçiliğinin altında yatan doğa ile teamül (convention) arasında yaptığı ayrımdır. Fizikî güç, akıl, güzellik ve benzeri doğal eşitsizlikler kabul edilebilir, ama tamamen teamülün bir ürünü (insan yapısı) olan sosyal eşitsizlikler kabul edilemez. Doğa ve teamül arasındaki ayrım, doğal eşitsizlikler düzeltilemezken, teamülî eşitsizliklerin düzeltilebilir olduğu varsayımına ulaşmaya matuf gibi görünmektedir. Öyle görünüyor ki, fırsat eşitliğiyle ilgili çağdaş öğretinin arkasında yatan da bu anlayıştır (Rees 1971: 14-26). Ticarî toplumun yarattığı eşitsizlik problemine Rousseau'nun çözümü, halk iradesi tarafından yönetilen eşit insanlardan oluşan küçük tarım topluluklarına geri dönmekti. Oysa modern eşitlikçi daha fazla ileriye bakar ve toplumun bütün suni avantajları ortadan kaldıracak şekilde rasyonel olarak planlanabileceğim ümit eder: Kabul edilebilir olan yegâne eşitsizlik değiştirilemez olan doğal eşitsizliktir.
Görünüşte ilgi çekici gelen bu düşünceyle ilgili en önemli sorun, doğa ile teamül arasında yaptığı ayrımla ilgilidir ki bu eşitlikçilerin ima ettikleri kadar kesin değildir. Güç, güzellik ve zekâ ile ilgili doğal eşitsizlikler ile - ırkî ve dinî grupların mensuplarının siyasî mevkilere gelmesini yasaklayan hukukî kurallarda olduğu gibi- yapay hukukî ayrımlar arasında açık bir

ayrım varsa da; sosyal hayatın, doğa ve teamül terimlerinin tamamen ilgisiz olduğu geniş bir alanı bulunmaktadır. Rousseau'nun eşitsizliklerin "toplum" tarafından yaratıldığına ilişkin iddiası gerçekten saçmadır; çünkü çeşitli ayrımların meşru olup olmadığını belirlemekte mihenk taşı olabilecek, toplumdan soyutlanmış işe yarar bir insan anlayışına sahip değiliz. İlgili bir doğal ayrım olarak düşünülebilecek olan şey de, zekaya dayanan ayrım gibi, sadece toplum birçok amaçlar bakımından onu kon-vansiyonel olarak böyle düşünmüş olduğu için ilgilidir.
Benzer bir şekilde, konvansiyonel kanunlar ve kurumlar olarak düşü-nülebilen şeyler, tamamıyla konvansiyonel veya tercih ürünü değildirler. İngiliz common la sisteminin veya parlamenter yönetim biçiminin bilinçli olarak seçilmiş olduğu

söylenebilir mi?3 Bu tür teamüllerin hava gibi doğal olgular olmadıkları doğrudur, ama kesinlikle keyfî de değildirler. David Hume mal-mülk sahipliği ile bunların devrine yetki veren adalet kurallarını "yapma" (artificial) olarak tanımlamıştı; ama o, bunları temel "doğa kanunları" olarak nitelendirmenin de pekâlâ doğru olacağını söylemiştir; bununla kastettiği, her toplumda bu türden - sarfı nazar edilemeyecek veya iradî olarak esaslı surette değiştirilemeyecek- bazı kuralların bulunmasının zorunlu olduğu idi.

Eşitlikçi bir kimse için bunun önemi şudur: Kurallar değiştirilebilirse de, doğa ve teamül arasında varolduğu ileri sürülen ayrım, hangi değişikliklerin yapılması gerektiğini belirlemek için tartışılmaz bir kriteri sağlayamamaktadır. Yönetimin varlığı ve genel kuralların uygulanması ihtiyacı, yanlış olarak "doğal" addedilmeyebilecek bazı siyasî eşitsizliklerin zorunlu olarak var olacağı anlamına gelir. Gelir ve zenginlik yönünden bireyler arasındaki farklılıkların, iradî olarak değiştirilmesi mümkün yapay kurallara dayandıkları için, teamüli ve keyfî oldukları söylenebilir. Bu mümkündür; ama böyle yaparken yeni teamüli eşitsizliklerin kaynağı olabilecek mülkiyet haklarını yönetecek için yeni kurallar bulmak zorunlu olacaktır. Bu, fırsat eşitliğini artırmak lehinde hiçbir delilin var olmadığım söylemek değil, sadece, doğa ile konvansiyon arasındaki ayrımın bu delillerin tatminkâr temeli olmadığını ileri sürmektir.

3 Bu düşünce tarzı Rees (1971: 22) tarafından geliştirilmiştir. İddia, Hayek'inkine benzemektedir. Hayek, doğa ve konvansiyon arasındaki ayrımın yanılncı olduğunu ve hukuk ve para gibi birçok sosyal kurumun (fiziksel olgular gibi) doğal olmadığı gibi tamamen tercih ürünü olmaları anlamında bütünüyle konvansiyonel de olmadığını ileri sürmüştür. Onun 'The Results of Human Action but not of Human Design" (1967) başlıklı makalesine bakınız.

Fırsat eşitliğiyle ilgili güçlü kanıtlar eğitimle ilgili olarak ileri sürülmüştür ve bu kavramla ilgili bildik problemler en kolay bu alanda ör- neklendirilebilir. Eğer eğitim fırsatını doğum veya zenginlik belirliyorsa, o zaman, görünüşe göre, bu tamamen konvansiyonel veya keyfî dir (ve dolayısıyla, değiştirilmeye açıktır); çünkü "rasyonel" bir eğitim politikasının üzerine bina edilebileceği, zekâyla ilgili çok iyi, doğal ve aslında son derece ilgili bir kritere sahibizdir. Ama zekâ eğitimle ilgili tercihleri belirlemek için daha iyi bir nitelik değildir; çünkü bu kritere göre dışlananlar, haklı olarak, bu kriterin de doğum ve zenginlik kadar keyfi olduğunu ileri sürebilirler. Esasen, eğitimin devletleştirilmiş olduğu bir sistemde, sistemin ayrıcalıklı hâle getirdiği çocukların eğitimini sübvanse etmeye zorlandıkları için, daha az yetenekli çocukların aileleri vergi ödeyen vatandaşlar olarak kendilerinin adaletsiz bir şekilde muameleye tâbi tutulduklarından haklı olarak yakınabilirler. Keza, daha az yetenekli çocuklara bununla orantısız miktarda paranın harcanması gerektiği de ileri sürülebilirdi.

Bütün bunlar, keyfî nedenlere dayalı olarak (çeşitli) insan gruplarını engelleyen bir eğitim sisteminin adaletsizliklerine karşı çıktığı zaman, fırsat eşitliği savunucusunun haklı olduğu bir nokta bulunduğunu inkâr etmek değildir. Bununla birlikte, tam da keyfî olmayan veya ilgili olan gerekçelerin neler olabileceğini belirlemek bazılarının sandığı kadar kolay değildir. Çoğu eğitim eşitsizliğinin kaynağı ailedir; ama bu eşitsizliklerin çoğu aile kurumu kaldırılmadıkça değiştirilemez veya düzeltilemez.

Böyle bir ayrım yapılabilse bile, bunun arzuya şayan bir toplumu meydana çıkaracağı hiçbir şekilde kesin değildir. Michael Young'ın harika parodisi Meritokmsinin Yükselişi (1961) adlı çalışmasında göstermiş olduğu gibi, rrie- ritokratik bir toplum, Batılı toplumların hâlihazırda sahip olduklarından çok daha katı ve kötü bir sosyal tabakalaşma sistemi ortaya çıkarırdı. Çok belirgin biçimde meritokratik olduğu için, böyle bir sistem muhtemelen hoşnutsuzluk yaratacak ve uyumsuzluk nedeni olacaktır. Toplumun en alt tabakasına mahkûm olanlar, bu onların bulunmayı hak ettikleri yer olduğu için kendi yerlerinden haklı olarak hoşnutsuz olmanın rahatlığına bile sahip değillerdir. Çoğu kere işaret edilmiş olduğu gibi, böyle bir dünyada, insan kişiliğinin temeldeki eşitliği düşüncesinin kabul edilme şansı ne olurdu?

"Doğal" eşitsizliklerin bir kısmının tıp bilimindeki ilerlemelerle birlikte değiştirilebilir olduğu sorununa da değinmek gerekir. Genetik mühendisliği yakın bir gelecekte insanlardaki genetik farklılıkları ortadan kaldırabilir; böylece herkesin hayata sahiden aynı yerden başlaması sağla-

nabilir. (Bu durumda) en az başarılı olanlar, doğanın yetenekleri haksız bir şekilde dağıtmadaki adaletsizliğinden artık şikâyet edemeyeceklerdir.
.
Fırsat eşitliği öğretisinin temelinde tatmin edici olmayan bir şeyin bulunduğunu anlamak için, bu konu hakkında daha fazla fikir yürütmeye ihtiyaç yoktur. Öğretiyi, ırka, dine ve cinsiyete dayalı olarak yapılan keyfî ayrımcılığın en açık türlerini ortadan kaldırmayı haklılaştırmanın ötesine taşımak akıllıca olmazdı; çünkü eşitlikçi ideallerin çoğu, doğa ile konvansiyon arasında doğruluğu şüpheli bir ayrım yapmaya gerek duyurmayan yollarla ortaya konulabilir. Fırsat eşitliği öğretisinin katı bir şekilde uygulanmasıyla ilgili sorun, kişinin başarısının önündeki değiştirilebilir engellerin günden güne daha da yaygın hâle gelmesidir. Bunun, gelir, ödüller ve diğer bildik sosyal saygınlıkların elde edilmesinin hak-ediş temelli gerekçelerinin neredeyse tümünü ortadan kaldıran bir etkisi vardır. Eğer bir kimsenin başarıları her zaman bazı keyfî avantajlarla açıklanabili-yorsa, o zaman, son tahlilde başarının ne olduğunu hiçbir biçimde bilemeyiz. Bizler, normal olarak, bir kimsenin kendi çabalarının sonucunda neyi hak ettiği ile neyin sırf şansın bir ürünü olduğu (ki şans haklar verebilir, ama hak edişler veremez) arasında ayrım yapmanın bir yolunu bulmak isteriz. Ne var ki, böyle bir ayrım yapmaya kalkışmak özgürlüğe yönelik tehdider içerir.
Bununla beraber, bildik politika alanlarında bile felsefî sorunlar ortaya çıkaran güçlükler vardır. Örneğin, üniversite eğitiminin, sadece bu eğitimin maliyetini karşılamaya gücü yetenler için ulaşılabilir olmasının gerekli olduğu görünüşte saçmadır. Fırsatları eşitlemek üzere, belirli eğitim standartlarına sahip olanların devletten yardım almalarının gerekli olduğu düşüncesi doğal gözükür. Ne var ki, bu (usulî ve sosyal) adaletin açık bir ihlâli olur. Çünkü, böyle bir durumda, diplomalı olmayanlardan daha fazla gelir elde eden diplomalılar, açıkça, nispî olarak daha kötü durumda olanlar tarafından sübvanse edilmiş olacaktır (Maynard 1975: 51). Devletin -yani, vergi mükellefinin- sıkıntıya girmesinden üç yıl boyunca yararlanan bir kimse açıkça hatırı sayılır ölçüde bir imtiyaz elde ettiği için, ingiltere'de zaman zaman kredilerin yardımların yerini alması gerektiği ileri sürülmektedir. Çoğu kere anlaşılmayan şey, bunun adaletten yana bir iddia olduğudur. Daha fazla eşitliği gerçekleştirmek amacıyla tasarlanan birçok müdahaleci tedbirin tersine sonuç verdiği artık bazı sosyalistler tarafından da kabul edilmektedir (Le Grand 1982). Bu, büyük ölçüde, bu yardımların, bunların şeklini siyasî nüfuz sahibi olanların belirlemesine imkân veren "tür"den -konut ve eğitim yardımları gibi- olmaları ve çok kere kişilere gelirlerinden bağımsız olarak sunulmaları ne-

deniyledir. Hizmetlerin eşit olarak sunulması zorunlu olarak eşit tüketimi beraberinde getirmemektedir; çünkü (özellikle yüksek eğitimi) tüketme kararı ortamın genel şartlarına bağlı olacaktır. Orta sınıfa mensup çocukların yüksek eğitimi nispî olarak daha fazla tüketmelerinin bir nedeni, onlar için fırsat maliyetinin -yani, çalışma yoluyla elde edileceği önceden bilinen gelirin- daha fakir çocuklara göre çok daha düşük olmasıdır. Onuncu Bölümde eşitlik ve refahı daha ayrıntılı olarak inceleyeceğiz.

4. Eşitlik, Piyasalar ve Kaynaklar

Fırsat eşitliği kavramıyla birlikte gündeme gelen sorunların bizatihi eşitlikle ilgili -özellikle iktisadî alanda- tutarlı bir anlayışa sahip olmadığımız sürece çözümlenemeyeceği açıktır. Buradaki güçlük, hemen hemen bütün siyaset teorisyenlerinin normatif iddialarının merkezine belli bir eşitlik anlayışını yerleştirmelerine rağmen, bu konuda bir anlaşmaya varamamış olmalarıdır. Sosyal politikayla ilgili olarak büsbütün farklı sonuçları olan rakip eşitlik anlayışlarının var olduğu görülmektedir. Kavram üzerindeki mutabakatın sınırlı

olduğu ve insanlara -cinsiyet, ırk veya din gibi özelliklerle tanımlanmış- farklı kategorilerin üyeleri olarak muamele edilmesinin yasaklanmasına inhisar ettiği görülmektedir. Gerçi bu sınırlamalar bile, özel düzenlemelere değil de, sadece kamusal sorunlara uygulanabilir. İnsanlar özel hayatlarında keyfî sebeplerle ayrım yapabilir ve bunun maliyetini üstlenebilir; ama yine de, sınırlı bir kamu hukukunun eşitlik hükümleri çerçevesinde muamele görmeyi talep edebilirler. Denebilir ki, tartışılmaz bir eşitlik kavramından ziyade farklı eşitlik anlayışları vardır.

' Bir serbest piyasa iktisatçısı, mübadele sisteminin eşitlik ilkesinin karşılığını çok iyi verdiğini ileri sürebilir. Piyasada işlem yapan her bir kişi -cinsiyet veya ırk gibi ilgisiz özellikleriyle tanımlanmayan- soyut bir özne olarak muamele görür ve istediği kişiyle işlem yapmakta özgürdür. (Kamunun korunması için gerekli olan durumlar dışında) bu tür mübadelelerin yasaklanması eşitlik ilkesinin ihlâli olurdu; çünkü bu tür yasaklar merkezî bir otoritenin haldi olmayan bazı ayrımcılıklar yapmasını gerektirirdi. Hatta, piyasa iktisatçıları, eşitsizliğin, tarihsel olarak piyasadan değil devletten kaynaklandığını iddia ederler. Amerika'nın güney eyaletleri ile Güney Afrika'daki deneyimler bunun en iyi örnekleridir. Irka ve cinsiyete dayalı ayrımcılık yapmak amaçlanan sonucu da doğurmaz. Serbest piyasa keyfî sebeplere dayalı bütün ayrımcılıkları ortadan kaldırmayacalctır (insanlar

özel adaletsizliklerin gerektirdiği maliyetleri karşılamaya istekli olabilirler), ama en azından piyasa düşüncesi belli bir eşitlik anlayışına aykırı değildir.

Bazı piyasa teorisyenleri daha da ileri giderek, rekabetçi bir piyasanın, daha fazla maddî eşitliğin gereklerinin bir kısmını -yani, gelir farklılıklarının üretkenliği olumsuz etkileyecek şekilde tesviye edilmesini değilse de azaltılmasını- karşılayabileceğini ileri sürerler. Bundan dolayı, bu anlayış "rasyonel" eşitsizlikleri kabul eder, ama bunları, mevcut kapitalist toplumlardaki, iktisadî ihtiyaçlarla hiçbir ilişkisi olmayan, iktidara (veya belki Tawneynin kastettiği anlamda önyargıya veya mistiğe) dayanan eşitsizlikler olarak görürdü. Böylece, tam rekabetçi bir piyasa ekonomisinde, her bir üretim faktörüne (işgücü, sermaye, toprak), onu azamî üretkenliğe sevk etmeye ancak yetecek kadar bir gelir ödenir. Marjinal verimliliğe göre ödeme "kâr"ı ortadan kaldırırdı, çünkü bu, üretim faktörlerini kullanıma sokmak için gerekenin üstündeki ödemedir ve bu genellikle tekel gücüyle açıklanır. Şüphesiz, bazı piyasa iktisatçılarının; kârın piyasalarda sürekli olarak gerçekleşen keşfin haklı bir ödülü olduğunu (bkz. Kirzner 1989) ve tam etkin bir piyasanın -böyle bir şey kavranabilir olsaydı bile-fıilen statik olacak olduğunu ileri sürmeleri için iyi nedenler vardır. Yine de, piyasa sisteminin, en azından yeni bir keşif bir kimseye geçici bir avantaj sağlamadığı sürece, kârı azaltma eğilimi vardır. Kârı ortadan kaldırmak, fiyatı uzun dönem üretim maliyetlerine eşit hâle getirmeye kalkışmak olurdu. Ama eğer bu ödülün ölçüsü hâline getirilseydi, piyasalarda hangi yaratıcılık ortaya çıkabilirdi?

Piyasaların (pratiği değilse de) teorisi eşitlikçiler için cazip olabilir, ama buna rağmen piyasa onların gözünde ahlaken çok kötü ve tatminkâr olmayan bir modeldir. Onun esas kusuru, insanların piyasaya eşit olmayan kaynaklarla girmesidir; bu sadece başlangıçta sahip olunan fizikî varlıklar bakımından değil, fakat aynı zamanda bazılarına aynı yeteneklere sahip olmayanlardan sürekli olarak çok daha fazla kazındıran doğal yetenek farklılıkları bakımından da söz konusu olan bir eşitsizliktir. Ayrıca, sakat oldukları için güç belâ yarışabilenlerle ilgili olarak ortaya çıkan ciddî bir ahlâkî problem de vardır. Mesele, piyasaların, bazıları için kabul edilebilir olmayan eşitsizliklerle pekâlâ işleyebilmesidir.

Bir önceki bölümde dikkat çektiğimiz gibi, Rawls, tabiatın yetenekleri çok eşitsiz olarak dağıtmadaki keyfîliğinden kaygılıydı, bundan dolayı da hak-edişi sosyal adaletten tamamen dışladı. Mamafih, Rawls doğal yetenekler ile çabaları tam olarak birbirinden ayırmamıştır; böylece, onun te-

orisi ile bizim olağan ahlâkî dilimiz arasında bir mesafe kalmıştır. Rawls, dezavantajlı olanlarla ilgili de hiçbir şey söylemedi; onların kaderi, sadece, farklılık ilkesinin işleyişine bağlı alacaktı. Eşitlikçilik, eşitsiz konumları kendi hatalarının sonucu olarak ortaya çıkmış olmayanların durumunun telâfisini gerektirmez miydi?

Çağdaş eşitlikçilik (bkz. Dworkin 1981) aslında Rawls'ın bitmemiş gündemini tamamlamaya yöneliktir. "Neyin eşitliği" (bkz. Sen 1992) sorusuna cevaben, hayata başlama noktalarının, bazılarının başka bazıları üzerinde hakkaniyete uygun olmayan avantajlara sahip olmasına imkân vermeyecek şekilde sosyal şartların düzenlenmesi ve dolayısıyla ortaya çıkan eşitsizliklerin (değiştirilebilir) sosyal şartlardan ziyade insanların tercilerini ve çabalarını yansıtması gerektiği söylenebilecektir. Bütün şans unsurlarının planlanması değil, fakat -ya maddî varlıklar ya da doğal yetenekler ve genetik şanssızlıkla ilgili olan- kaba şansın telâfi edilmesi gerektiği ileri sürüldüğü için, bu düşüncede şans tamamiyle bertaraf edilmemektedir. Piyasa hiçbir şekilde dışlanmamaktadır, çünkü sonucu tercihten bağımsız olarak plânlamanın temel bir liberal ilkeyi -yani, hiçbir kimsenin iyi anlayışının başkalarınınkine üstünlüğü bulunmadığı ilkesini-ihlâl edeceği kabul edilmektedir.

Bu yaklaşım (bu gelenek içinde yer alan Dworkin ve başka yazarlar tarafından kabul edilmese de) birçok bakımdan iktisadî düşüncedeki klâsik bir sorunu andırmaktadır; iktisadî "rant" sorununu. Eğer belirli bir üretim faktörünün hiçbir alternatif kullanımı yoksa, o zaman, onun kazandığı gelir, etkinlik üzerinde hiç etkisi olmadan -veya çok az etkisi olacak şekilde- bir vergiye tâbi tutulabilir. Toprak bunun en açık örneğiydi ve 19. yüzyılda toprak sahiplerinin hiçbir girişim çabası olmadan gelir (rant) elde ettikleri iddia ediliyordu. Bu, bir şeye sahip olma şansının bir getirişiydi. Tabiî ki o dönemde, (mülk sahiplerinin toprağa yaptıkları iyileştirmelerden kaynaklanan gelirler için olmasa da) birçok vergilendirme şeması bulunmaktaydı. Bir anlamda, modern liberal eşitlikçiler doğal yetenekleri kullananların elde ettikleri getiriyi, bu yetenekleri üretken kullanıma sokmak bakımından önemli olmayan bir rant biçimi olarak görmektedirler. Dezavantajlılara karşı ahlâkî ödevlerimiz yanında, bununla ilgili birçok başka faktör de vardır, ama bu rant unsuru teorinin önemli bir parçası gibi görünmektedir.

' Dworkin'in farazî eşitlikçi toplumu "doğuştan yeteneklere duyarlı (endowment sensitive)" olan ile "başarma tutkusuna duyarlı (ambition

sensitive)" olan eşitsizlikler arasındaki bir ayrım üzerinde kurulur. Birinci türden eşitsizlikler, kaynakların tamamen keyfî bir şekilde dağı (ti) İmasına bağlı avantajlardan doğar ve bu, kişilerin tercihleri, çabaları ve başarılarıyla tamamen ilgisizdir. İkincisi ise, kişinin kendi başarısını gerçekleştiren eylemlerinden kaynaklandığı için hiç de tesadüfi etkenlere/şansa bağlı (contingent) değildir. Dworkin, bu ayrımı yapmak ve çabaların sonuçlarının ahlâkî değerini takdir etmek suretiyle, dağıtım sorunları bakımından hak ediş düşüncesini geri getirmektedir. Usulî adaletin bir özelliği olan, hak edişler (deserts) ile hak etmeler (entitlements) arasındaki ayrım terk edilmektedir; çünkü Dworkin'in şemasında, adaletsiz olarak hak edilen hiçbir şey söz konusu olmayacaktır. Bu, her bir kişinin "eşit ilgi ve saygı"ya hakkı bulunduğu ve insanlara buna uygun kaynakları vermemenin bu hakkı kaldırmak olacağı yolundaki (bkz. Dworkin 1977) Dworkin'in daha önceki argümanının geliştirilmiş hâlidir. Ne var ki, bu iddia (usulî adaleti de içeren) liberal pozisyonlarla bağdaşmayacak kadar bulanık görünmektedir.

Burada, şu hâlde, hareket noktası olarak eşitliğe bağlılık vardır ve eşitlikten ayrılmak ancak bunun ahlâkî olarak haklı gösterilmesiyle mümkündür. Dworkin, müzayedeye çıkarılmış 'Verili" kaynaklar için insanların fiyat verdikleri tamamen hipotetik bir düzen tasavvur etmektedir. Kaynaklar -toprak, maddî araçlar vb.- eşit bir şekilde dağıtılmamaktadır; çünkü insanlar farklı şeyler yapmak isteyeceklerdir, bir kişinin bir nesneyle yapmayı isteyebileceği şey başka birinin isteyeceğinden farklı olacaktır. Bunun yerine, insanlara, kaynakları için fiyat vermelerini sağlayacak eşit miktarda markalar verilir. Kaynakların nihaî dağılımı insanların sübjektif tercihlerini yansıtacak ve

"kıskançlık ve hasedden arınmış" olacaktır, yani hiç kimse başkasının kaynaklarının kendisinin olmasını tercih etmeyecektir. İnsanların kendi kaynaklarıyla ne yapacakları tamamen kendilerine kalmıştır ve kendi eylemlerinden kendileri sorumlu olacaklardır. Yanlış tercihler yapanların, toplum üzerinde primctfacie bir talebe sahip bulunduklarına dair hiçbir ima yoktur.

Bununla birlikte, sürecin başka bir yönü doğal yeteneklerin eşit olmayan dağılımıyla ilgilidir. Çünkü, teoriye göre, doğal yeteneklerin kötü dağılımından kaynaklanan eşitsizlikler, fizikî kaynakların keyfî bölüşü-münde olduğu gibi tercihin sonucu değildir4 İnsanların kendi yetenek-

4 Müstehzi bir şekilde, bütün bu yöntemin, vücut parçalarının yeniden dağıtımını haklılaştırmakta kullanılabileceği ileri sürülmüştür.

lerinden yararlanmalarına hiçbir itiraz söz konusu değildir, esasen bunların en üretken kullanımlara yönlendirilmesinden toplum kazançlı çıkar; ama Rawls gibi Dworkin de, kaynakların başlangıçtaki tesadüfi dağılımına karşı çıkar. Bir başka sorun da, hemen hemen hiç yeteneği olmayan talihsiz insanların durumudur. Dworkin (buna cevap olarak), insanların, doğanın değişken şartlarına karşı kendilerini bir dereceye kadar koruyacak primler satın almalarına imkân verecek bir sigorta piyasası önermektedir. Aslında, yetenekleriyle birlikte doğan insanlar, sigorta piyasası yoluyla, bir bakıma onları tekrar satın almak durumunda olacaklardır. Böylece, bir avukat, bir muhasebeci veya bir doktor olarak yüksek bir gelir elde etmelerini sağlayacak olan doğuştan yeteneklerle donatılmış olan bir kimse bunların bedelini ödemek zorunda olacaktır. Bu yolla, toplum, onlar için herhangi bir rant ödemek zorunda olmadan bu yeteneklerden istifade eder. Yüksek gelirli mesleklere sahip olmayı çok isteyenler başka kaynaklara daha az harcama yapacaklardır. Bu yaklaşım, Nozick'in kendi bedenine sahip olma(ya dayanan) modeliyle bariz bir karşıtlık içindedir.

Bunların hepsi bir parça bilim kurgu gibi görünmektedir; oysa gerçek dünya, burada ortaya konandan oldukça faklıdır. Mamafih, daha fazla kazananların ödedikleri yüksek vergiler, onların yetenekleri için ödemek zorunda oldukları fiyat olarak yorumlanabilirdi. Şüphesiz, (bunun sonucunda ortaya) kaba ve hazır bir denge (aproximation) çıkacaktır; ve gerçekte, ciddî sakatlıklarla birlikte doğanların durumu, (vergi tahsilatının bir kısmı doğrudan onlara ödenmedikçe) tamamen telâfi edilmiş olmayacaktır. Yine de, Dworkin'in şemasında, (her ne kadar prim satın almayacak ve genel refah düzenlemelerinden istifade edeceklerse de) onların nasıl tamamen telâfi edileceği açık değildir. Elbette, Dworkin, doğru olarak düzenlenmiş bir vergi ve refah sisteminin kendisinin teorik önerilerinin yerini alacağına inanmaktadır. Bir bakımdan, düzenlemeler çaba ve tutkuya duyarlı olduğundan, yüksek prim ödemelerine rağmen yetenekliler yine de daha iyi durumda olacaklardır. Ayrıca, toplum yeteneklere değer verdiği için, rant unsuru ortadan kaldırılsaydı bile, onların ödülleri hatırı sayılır ölçüde yüksek olabilirdi.

Bununla beraber, başka bir yönden bakıldığında, yeteneklere sahip olma bir külfet olabilir (bkz. Miller 1990: 90-1). Primlerin fiyatları, toplumun belirli yeteneklere verdiği değerleri yansıtacaktır. Çok yetenekli insanlar, yeteneklerini, hatırı sayılır ölçüde yüksek bir maliyetle satın almak zorunda olacaklardır. Ama, eğer bir kimse, yeteneklerini toplumun ödüllendirdiği tarzda kullanmayı istemeseydi, primleri ödemek için yine de

çalışmak zorunda olacaktı. Bu ise insanların çalışma ile çalışmama arasında yaptıkları tercihleri ciddî bir şekilde bozardı. Matematiksel kabiliyetini sosyal olarak faydalı bir yolla kullanmak istemeyen, diyelim ki akademik yaşamı tercih eden bir kimse, kendisini yine de bu yeteneğin yüksek maliyetini öder durumda bulacaktır. Burada, arazinin alternatif kullanımları az olduğundan ona yapılan ödemenin adaletsiz olduğunun düşünüldüğü klâsik rant teorisinden oldukça uzak bir noktaya ulaştığımız söylenebilir. Yeteneklerini kullanmak için çok az alternatifi olan - dolayısıyla, gelirlerinin bir kısmının rant olarak kabul

edilebileceği- insanlar bulunabilir; ama bunu işgücü piyasasının genel bir özelliği olarak görmek akıllıca olmazdı.
Kabiliyeti vergilemeye uğraşan şemalara yönelik, piyasa sürecindeki bilgi ve değerle ilgili daha genel bir itiraz vardır. Hem fizikî kaynakların hem de doğal yeteneklerin dağılımıyla ilgili olarak, bunların piyasaların fiilî işleyişinin önünde ne ölçüde değerli olduklarını söylemek imkânsızdır. Dworkin'in önerdiği gerçek piyasalar değil, piyasa benzerleridir. Gerçek piyasaların özelliği belirsizlik ve öngörülemezliktir; zevkler sürekli değişir ve yeni üretim teknikleri tamamen plânlanmamış bir şekilde ortaya çıkar. Bunun için, insanların fizikî kaynaklar yönünden eşit satın alma gücüne sahip olarak başlamak zorunda oldukları kabul edilse bile, bu kaynakların değerlerinin hızlı değişmesi sonucunda yeni eşitsizliklerin ortaya çıkması ihtimali oldukça yüksektir. Dworkin'in bireysel tercihlerden kaynaklanan eşitsizliklere hiçbir itirazı yoktur, ama eşitsizliğin önemli bir kısmı başkalarının zevklerindeki değişmelerden kaynaklanmaktadır ve bireyin bunda hiçbir sorumluluğu yoktur. Bu, kaba şansın -belki müzayedeyi yeniden başlatmak suretiyle- düzeltilmesi gereken bir yanı olarak mı değerlendirilecek, yoksa oyunun kaçınılmaz şans unsurundan ibaret mi görülecektir? Varlıkların değerini ve onun hakkındaki bilgimizi hayali değil gerçek piyasalar ortaya çıkarır.
Benzer bir sorun, doğal yetenekler sorununda kendisini göstermektedir. Yeteneklilere yüklenen primin keyfî olması kaçınılmazdır ve rekabetçi bir piyasa çok hızlı bir şekilde yeni değerler yaratacaktır. Bu tür durumlarda, çabalardan kaynaklanan ve bir anlamda hak edilen eşitsizlikler ile kabiliyetlerin adaletsiz dağılımından kaynaklanan eşitsizlikler arasında bir ayrım yapmak çok zor olacaktır. Aslında, çok kaynağa sahip olmadığı hâlde oldukça yüksek bir talep yaratan yeni bir keşifte bulunan bireyler tarafından da çok sayıda yeni değer yaratılır (Kirzner 1989). Dworkin'in şeması, şanstan mı yoksa sahici çabalardan mı kaynaklandıklarına bakarak, bir toplumda eşitsizliklerin genel dağılımının ahlâkî olarak değerlen-

dirilmesine imkân verecek şekilde, kaynakların (ya fizikî mallar ya da doğal yetenekler türünden) objektif bir ölçüm birimi olduğunu ima etmektedir. Ne var ki, kaynaklar, onları yaratmak veya kullanmak için zorunlu olan beşerî faaliyetten bağımsız olarak varolmazlar. Onların hak edilmiş olup olmadıkları o kadar karmaşık bir sorundur ki, Dworkin'in terimleriyle buna kesin bir çözüm getirilebileceği çok şüphelidir.
Kişinin refahının onun başkalarına kıyasla hangi durumda olduğuna bakarak değerlendirilmesi hâlinde, sonuç pekâlâ ilişkisel bir kavram olarak eşitlikten ziyade bizatihi refah kaygısı gütmemiz gerektiği olabilirdi. Bunun bir ölçütünün, bir kimsenin -en alttakilerin kaynaklardan şüphesiz yoksun olacağı- gelir ve zenginlik ölçekleri üzerindeki yerini belirlemek suretiyle bulunabileceği doğrudur; ama eşitliğin bunun ötesinde işe yarayacağı kesin değildir. Hatta kaynaklara sahip olmak da uygun bir ölçü olamaz, çünkü farklı şeyler insanlar için farklı anlamlara geleceğinden onları sırf eşitlemek refahın eşit olarak artırılmasına katkıda bulunmayabilir. Fakat belki de eşit refahı azamîleştirmeyi amaçlamamalıyız (Dworkin, 1981), çünkü bunun oldukça ters etkileri olabilir. Bir kimsenin refahı olağanüstü pahalı zevklerin geliş (tiril)mesine bağlı olursa ne olacak? Mesele şudur ki bizatihi eşitliği, en azından onun daha maddi, eşitleştirmeci görünümlerini elde etmeye çalışmak gerçekleştirilebilir bir amaç olmayabilir. Kaynaklardan yoksun olmaları yüzünden özerklikleri zedelenen insanlara, ilişkisel bir kavram olarak eşitliğe başvurmadan yardım etmek için başlı başına nedenlerimiz vardır, insanlar, başkalarıyla karşılaştırmaya gerek olmaksızın fena hâlde dışlanmışlardır ve eşitleştirme saplantısı, bizi, bu konu üzerinde tamamen kabul edilebilir bir şekilde yoğunlaşmaktan alıkoyabilir.
Eşitliği gerçekleştirmeye çalışmanın, başta özgürlük olmak üzere, başka ilkeler üzerinde de etkisi vardır. Bunların her zaman çatışma içinde olmaları zorunlu değildir. Her şeyden önce, liberal yelpazenin serbest piyasa ucundan bakan bir kimse, bir mübadele sisteminin, başkalarıyla rekabetçi işbirliği içinde kendileri için en iyisini yapmaları için insanlara sağladığı özgürlükler

bakımından hukukun bir ayrım yapmamasını sağlayacak bir eşit özgürlükler sistemine gerek duyduğunu iddia edecektir. Daha fazla devlet müdahalesine inanan bir kimse ise, özgürlüğün değerinin kaynaklara sahip olmaya bağlı olduğunu, eşit özgürlük ilkesinin tamamen biçimsel bir uygulamasının birçok insanı anlamlı bir özgürlükten yoksun bırakacağını ileri sürecektir. Ne var ki maddî anlamda eşit özgürlük talebi tartışmasız bir şekilde karşılanabilir bir şey değildir. Öz-

gürlüklerin ne zaman eşitlendiğini nasıl bileceğiz? Eşitlikçiler, zenginlerin özgürlüğündeki bir azalma eğer yoksulların özgürlüklerini artırıyorsa bunun tamamen meşru olduğunu iddia edebilirler. Ne var ki, ortak ve tartışmasız bir değerler ölçeğinin olmadığı bir durumda, böyle bir değiş tokuşun sosyal ve ahlâkî olarak en uygun (optimtd) olduğunu söylemek mümkün değildir.

Eşitlikle ilgili mesele, her zaman "neyin eşitliği" meselesidir. Bu soruya verilen cevaplar her zaman çatışma hâlinde olduğu için, başka insanların hayatını anlamlı ve yaşanmaya değer kılmakla daha fazla ilgili başka bir soru sormak daha iyi olabilir. Bunun için, sosyal politikanın amacı insanlar arasında maddî eşitliği tesis etmek değil, fakat bazılarını düşük refah düzeylerine mahkûm etmeyecek şekilde şartlan değiştirmek olmalıdır. Eşitlikçiler, bunun ancak iktisadî yeniden dağıtımla, yani başarılı olanların mal ve mülklerinin ellerinden alınmasıyla sağlanabileceğini çok kolayca kabul ederler. Oysa, iktisadî alanda eşitliği tesis etme girişimleri ampirik olarak başarısız olmamakla kalmamış (Phelps Brown 1988), fakat aynı zamanda özellikle siyasî alanda yeni eşitsizlik biçimleri de yaratmışlardır. Eşitlikçiler pek sık olarak devletin, özü itibariyle arzu edilmesi gerektiğini varsaydıkları amaçları hemen hemen maliyetsiz bir şekilde gerçekleştireceğine güvenilebilecek nötr bir araç olduğunu kabul ederler..

5. Eşitlik, Aile ve Feminizm

Feminist düşüncede, kamusal ve özel olan arasında Beşinci Bölümde yapılan ayrım dikkate alındığında, feministlerin en orijinal yazılarından bir kısmının, geleneksel siyasî teorinin önemli ölçüde ihmal etmiş olduğu aile hakkında olması, şaşırtıcı değildir. Susan Okin'in Adalet Cinsiyet ve Aile (1989) adlı eseri ilgili literatüre önemli bir katkıdır. Başlığı bu şekilde konulmuş olsa da, kitap, daha çok eşitlik hakkındadır; çünkü onun önerileri, eşitliğin bugüne kadar geleneksel siyasî teori tarafından gözardı edilmiş olan alanları da kapsayacak şekilde genişletilmesinin genel bir teorisi çerçevesinde ortaya konulmaktadır. Bunun için Okin, istihdamda, eşit fırsatlar mevzuatında ve benzeri konularda adaletin başarılarından tatmin olmamaktadır; çünkü bu kurallar biçimsel olarak âdil ve cinsiyet gözetmez nitelikte olsalar da, zaten cinsler arasındaki eşitsizliğin kuşattığı bir çevre içinde işlemektedirler; yani sosyal pratiklerin yarattığı bir eşitsizlik söz konusudur. Bu pratiklerin çoğu kadınlara karşı doğrudan doğruya baskıcı bir nitelik taşımamakla beraber, bunların toplam etkisi eşitsizliği güçlendirmek ve ona bir meşruluk cilâsı giydirmektir. Bunun için,

hukuk cinsler arasında şeklen bir ayrım yapmasa da, kadınların belirli mesleklere hapsoldukları ve meslek sahibi evli kadınların cinsiyet-temelli bir toplumda özel olarak dezavantajlı durumda oldukları bir vakıadır.

Okin, beşerî sermaye bakımından cinsler arasındaki farklılıklara çok önem vermektedir; bu durum kesinlikle eşitsizliği yaratmakta ve korumaktadır. Erkekler, kadınlara göre daha fazla değer verilen bir beşerî sermayeye sahiptirler (kadınların evlilik hayatlarının bir kısmını çocuk yetiştirmeye hasretmeleri onların beşerî sermayelerinin değerinde bir azalmaya neden olmaktadır), ama bunun nedeni onların tercihleri ve çabaları olmayıp burada eşitliği önleyen yerleşik toplumsal pratiklerdir. Marjinal verimliliğin cinsler arasında farklı olduğunu var saymanın (münhasıran fizikî güce dayanan belirli meslekler dışında) hiçbir gerekçesi yoktur. Bu, normal olarak ailesi için mesleğinden vaz geçecek olan evli kadınların durumuna son derece uygundur. Çünkü, bunlar beşeri sermayelerinin değerindeki düşüş yüzünden, tekrar çalışmaya dönmeleri hâlinde erkeklerden daha az kazanacaklardır. Kurumsallaşmış normlar

yüzünden, çocukların büyütüldüğü dönemlerde kadınlar evde kalırlarken erkeklerin çalışmaya devam etmeleri hemen hemen her zaman zorunludur ki bu da bir tür kadınların erkeklere gereksiz bağımlılıklarına yol açmaktadır. Aynı şekilde, cinsiyet normlarından dolayı, çocuk yetiştirme döneminden sonra çalışmaya yeniden başlayan kadınlardan ev içi işlerin yükünü de üstlenmeleri beklenmektedir.

Aile hakkında yazmış olan az sayıdaki erkek (bu konuda) rasyonel iktisadî bir tutum alma eğilimindedir. Bu meyanda Gary Becker (1981) aileyi iktisaden etkin bir birim olarak görür. Kadınların evde kalmasına ve erkeklerin işe gitmesine dayanan işbölümünü tasvip eden, Becker, bu değiş-tokuştan her iki tarafın da bilinen kazançları elde etmekte olduğunu ileri sürmektedir. Bu işbölümü son derece rasyoneldir; çünkü muhtemelen (iktisadî etkinlik nedenlerinden ziyade) sosyal nedenlerle, kadınlar erkeklerden daha az kazanma eğilimindedirler. Ahlâkî kusurları ne olursa olsun (gerçi, savunucuları bunun değer yüklü olmadığını iddia edebilirler), bu model bazı ilginç tahminlerde bulunmaya imkân vermektedir. Bunlardan biri, kadınların çalışma hayatına geri dönmesi ölçüsünde boşanma oranlarının artma eğiliminde olmasıdır; çünkü bu durumda söz konusu değiş-tokuştan kazanç sağlanması o kadar kolay olmayacaktır.

Fakat, bu model "âdil" midir? Dar anlamda, evet, çünkü bu modelin tanımladığı sorumluluklar taraflarca gönüllü olarak üstlenilmektedir. Bu-

rada sanki çiftler bir seri kural (veya açık bir şekilde olmasa da cinsiyet-önyargılı toplumsal kurallar) üzerinde anlaşmış gibidirler ve bir anlamda kendilerinin yarattıkları sonuçlarla -eşitsizlik dahil- bağlanmışlardır. Ne var ki, bir feministe göre, hem iktisatçıların tanımladığı "gönüllülük"ün sahici olarak kabul edilemeyeceği ve kararları dolaylı olarak üreten sosyal faktörlerin aranması gerektiği için, hem de evliliğin tam da iktisadî yapısı aile içinde iktidar ilişkisi yaratacağı için, bu sonuçlar bariz biçimde adaletsizdir. Kadının bağımlılığını ortaya çıkaran, bunu yaratan gönüllü düzenlemeler olsa da, ailenin kocanın ücretine bağımlı olduğu gerçeğinin kendisidir.

Okin'in aileyle ilgili tahlilinin en eşitlikçi sonuçları, onun evlilik ve boşanmaya ilişkin tartışmasında kendisini göstermektedir. Özellikle Amerika'da hukuk kadınlara (geleneksel liberal anlamda) eşitler olarak muamele ederken, evliliğin koşulları kadınları eşit olmayan bir konuma itmektedir. Bunun nedeni yine beşerî sermayeyle ilgilidir. Boşanmadan sonra kadınlar, eski eşlerinin beşerî sermayeden elde ettiği gelirden ancak ölçülü (diluted) bir talepte bulunma hakkına sahiptirler. Nafaka kararlarını uygulamak zordur; nafaka ödemeleri Amerika'da geçici olma eğilimi taşır; öyle ki ev ve diğer mal varlıkları bir kere değerlendirilip bölüşülünce, koca yükümlülüklerinden aşağı yukarı kurtulmuş olur. Karılar normal olarak çocukların velayetine sahip oldukları ve onların beşerî sermayelerinin değeri erkeklerinkinden daha az olduğu için, kadınların evlilik sonrası gelirleri hızla düşer (bunların hepsi empirik kanıtlarla doğrulanmıştır). Okin, bunların çoğunun suçunu boşanmadaki kusursuzluk kuralına yüklemektedir.

Siyaset teorisinin bütün bunlarla ilişkisi nedir? Okin, ilke olarak, "boşanma sonrası her iki tarafın da aynı hayat standardından yararlanması gerektiği"ne ilişkin iddiasında (1989: 183) açıkça eşitlikçidir. Böylece, kadınlar eski kocalarının gelirindeki müstakbel -muhtemelen beklenmedik- artışlar üzerinde sürekli bir hak talebine sahip olmalıdırlar. Bununla beraber, bir geleneksel liberalin -usulî adaletin katı bir uygulanmasından türetilen- evlilikle ilgili görüşü, boşanmada kusursuz olmayı nazara alan kanunların kaldırılmasını ve böylece evliliğin yıkılmasının sorumluluğunun eşler arasında paylaştırılmasından yana olabilir (Barry, N. 1994b). Bu, çözümde her iki tarafın yaptığı hataların bir dereceye kadar hesaba katılmasını sağlayacaktır. Elbette, çocukların bakımıyla ilgili düzenlemeler bundan bağımsız olarak işleyecektir. Bu öneri, evlilik ve aileye eşitlikçi ve adalet-temelli yaklaşım arasındaki farkı ortaya koyuyorsa da, onun kadınlar için daha fazla eşitliği sağlayıp sağlamayacağını söylemek- zordur.

Amerika'da, kadınların boşanma sonrasında iktisadî olarak haksız surette daha düşük konumda olmaları sorununu Okin'in eşitlikçiliğini kabul etmeden de çözebilmenin birçok yolu vardır (Aslında, Okin taraftarı olduğu geniş anlamda eşitliğe bağlılığını özel olarak gerekçelendirmemektedir).
Siyaset teorisi perspektifinden bakıldığında, kadınların maddî bakımdan eşitsiz konumlarını ele almanın en iyi yolunun ne olduğunu bilmek zordur. Bir görüşe göre, bu durum tercihlerin kendiliğinden işleyişinin ve sosyal pratikler ile kurumların gelişiminin bir sonucudur. Mamafih, feministler bunda doğal olan hiçbir yan bulunmadığını söylerken haklıdırlar: Bu, rollerin sosyal olarak yapılanma tarzından kaynaklanmıştır. Yine, Okin, cinsiyetin hayat tarzlarını belirlememesi gerektiğini vurgulamakta da haklıdır; insanların refahı, yaptıkları tercihlerin bir fonksiyonu olmalı ve mantıken ilgisiz etkenler tarafından tayin edilmemelidir. Ne var ki, cinsiyetle ilgili farklılıkları belirleyen bütün etkenleri tamamen ortadan kaldırmak devletin (özellikle aile yaşamıyla ilgili konularda) büyük ölçüde müdahaleci bir rol üstlenmesini gerektirecektir. Bu ise, birçok kişi tarafından şikâyet konusu yapılacaktır; bunlara, bu gibi eylemleri pekâlâ özel hayatın bütünlüğünü tahrip eden eylemler olarak görmeleri muhtemel kadınlar da dahildir. Bundan başka, kadınların toplumdaki konumlarının gönüllü olarak mı kabul edilmiş olduğu yoksa (değiştirilebilir) sosyal güçlerin eseri mi olduğu hususu tartışmaya açık bir sorundur.
Aslında Okin'in önerileri, yaptığı tahlilin düşündürebileceğinden daha ılımlıdır. Okin, cinsiyetin sosyal meselelerdeki genel -ve belki de kaçınılmaz- etkisine toptan bir saldırı yöneltmek yerine, boşanma hukukunun evlilik sonrasında eşitliği sağlayabilecek yönde değiştirilmesini ve kadınların işgücü piyasasında eşit şartlarda yarışabilmelerine imkân vermek üzere çocukların bakımının kamusal olarak sağlanmasını tavsiye etmektedir. Siyasal (özellikle liberal) teorinin geleneksel dili, feministlerin tanımladıkları olguların üstesinden gelmek için yeterince geniş olabilir. Şu hâlde, şikâyet edilmesi gereken, siyaset teorisyenlerinin geçmişte liberalizmin hukuk ve devletle ilgili geleneksel alanlar dışındaki imalarını görememiş olmalarıdır.

SEKİZİNCİ BÖLÜM
ÖZGÜRLÜK

1. Siyaset Felsefesinde Özgürlük

Özgürlük kavramı, bütün siyasî kavramlar içinde izah edilmesi belki de en güç olanıdır. Bu kavramın, duygusal cazibesiyle karıştırılarak kullanıldığı aşikârdır. Hiçbir siyasî program yazarı, kendi spesifik önerilerinin özgürlüğün açılımı ve örneklerle somutlaştırılması olmadığını söyleme cesaretini göstermez. Özgürlüğün tarihinde, çok az siyaset felsefecisi (bir yandan kavrama çılgınca farklı anlamlar verirken) onun cazibesine karşı koyabilmiştir. Bunun sonucu şudur: Özgürlük, diğerlerinin yanında yerini alacak ayrı bir ilke veya değer olmaktan çok, birbiriyle yakından ilişkili ve sözde simetrik değer sistemlerinin kısaltılmış bir ifadesi olma eğilimindedir. Özgürlük, tamamlanmış bir sosyal felsefenin yerini tutan bir terimdir.
Kanunları ve kurumları ne şekilde değerlendirebileceğimizi bir kez belirginleştirdiğimiz anda, bu sorunun hemen ortadan kalkacağı ileri sürülmüştür (Dworkin 1977: Onikinci Bölüm). Bunun için, Dworkin'in liberalizminde ayrı bir özgürlük "hakkı" yoktur; o herkese eşit saygı hakkında mündemiçtir. Bundan dolayı, siyasî argüman özgürlük ilkesinden ziyade bu iddianın değeri etrafında dönmektedir. Her toplumda özgürlüğe getirilmiş tamamen meşru pek çok sınırlama bulunduğu için, ancak -siyasî, sanatsal, seksüel vb.- özgürlük türleri hakkında belirli argümanlar var olabilir. Bu anlaşmazlıklar ancak önerilen bir sınırlamanın her bir kişinin eşit ilgi ve saygı hakkını nasıl etkilediğine bakılarak çözülebilir: Trafik kanunları bu hakkı etkilemez, ama ırk ayrımına dayanan kurallar etkiler. Mamafih, bunun, hangi özgürlüklerin korunması gerektiğini kesin bir şekilde belirlemeyi oldukça kolaylaştıran bir etkisi vardır. Örneğin, çağdaş Batı dünyasında, eşitlikçi liberal felsefeciler kişisel özgürlüklere fazla değer verirken, iktisadî özgürlükler için aynısını yapmazlar. Oysa, eğer genel bir özgürlük hakkı olsaydı, bu ayrımı yapmak zor olurdu.

Bağımsız bir özgürlük kavramını muhafaza eden bazı çağdaş siyaset felsefecileri (örneğin, Oppenheim 1981), "nötr" bir tanım bularak özgürlük hakkındaki karmaşık tartışmayı aşmaya çalışmışlardır. Başka bir ifadeyle, kavramı kullananların farklı değerleri benimsemelerine rağmen; farklı hayat tarzları, ahlâk sistemleri, benlik ve rasyonalite anlayışları arasında ayrım yapmayacak bir şekilde özgürlüğün kavramsal olarak açıklanabileceği ileri sürülmektedir. Özgürlüğün anlamı sorununun onun de-

• Norman P. Barry

gerinden ve amacından kesin olarak ayrılması gerekmektedir. Yine de, cebir gibi şeyler söz konusu olduğunda, bunları değer yargısı belirtmeyen bir şekilde tanımlamak zor olabilir.

Bununla beraber, sosyal teorinin bazı alanlarında özgürlük aşağı yukarı nötr şekilde kullanılmaktadır. Örneğin, mikro iktisatta, tüketici, sadece çeşitli mallara ve hizmetlere yönelik "özgür" tercihlerinde kendisini gösterdiği varsayılan, kendi faydasını en çoğa çıkaran rasyonel bir özne olarak ele alınır ve -bu tercihleri yapanın kendisi olduğu dışında- bunların kaynakları ve değeri hakkında soru sorulmaz. Böylece, eylemlerinde bir anlamda "özgür olmadığı" düşünülebilecek bir uyuşturucu bağımlısı, en azından fiyat teorisi açısından, diğer tüketiciler kadar rasyonel tercihte bulunan birisidir. Tercihleri etkileyen psikolojik faktörlerle ilgili olan içsel (derunî) sınırlamalar, özgürlükle alâkalı değildir.

Ne var ki, bu yöntem, bir dereceye kadar geleceği öngörmeye dayalı bir bilimi sürdürebilmek amacıyla özgürlük hakkındaki felsefî sorunlardan kaçmak için tasarlanmış bir kolaylıktan başka bir şey değildir. Aslında, bu yaklaşımın nihaî sonucu pekâlâ özgürlüğü ortadan kaldırmak olabilir; çünkü tüketicilerin tercihleri tamamen öngörülebilir olsaydı, özgürlük kavramıyla ilgili geleneksel sorunlarda bunun ne yararı olurdu? Gerçekte iktisat bilimi bunu hiçbir zaman başaramamıştır ve çoğu gözlemci bunun başarılamayacağında da hemfikirdir. Çünkü, iktisat koşullanmış davranışla değil, özgürlük sorunlarını daima gündemde tutan insan eylemiyle ilgilidir. İktisat en iyi tercihleri tahmin eden bir yöntem olarak değil de, tercihlerin sonuçlarını açıklayan bir bilim olarak anlaşılabilir. Ama yine de, felsefî bir özgürlük kavramıyla ilgili olan değer ve amaç sorunları normal olarak dikkate alınmaz.

Asıl zorluk, özgürlüğün analitik felsefenin aydınlatabileceği bir tanımının olup olmadığıyla veya özgürlüğün her biri ayrı bir takım teorik ön kabullere dayanan farklı anlamlarının olup olmadığıyla ilgilidir. İkinci Dünya Savaşı'ndan sonra özgürlük konusunda en fazla tartışılan çalışmada (Sir Isaiah Berlin'in ilk defa 1958 yılında yayımlanan "İki Özgürlük Kavramı" adlı denemesi [bkz. Berlin 1969]) yazar, tanımladığı iki özgürlük kavramının her birinin belirli bir siyasî teoriye ve ben(lik) anlayışına işaret ettiğini ileri sürer. Başka yazarlar (bkz. özellikle Connolly 1983 ve Gray 1987), tartışmaları sona erdirecek kesin bir tanımın mümkün olduğunu kabul etmezler. Bununla birlikte, özgürlüğü, "kısıtlamanın yokluğu" olarak anlayan geleneksel "sağduyu"ya uygun düşen empirisist

görüşü tartışmak ve Berlin'in teorisini daha ayrıntılı olarak tartışmadan önce kavramda mündemiç olan zorlukları göstermek yararlı olabilir. Tanıma ilişkin şu özel zorluklar, özgürlüğü azalttığı söylenen kısıtlamaların niteliğiyle ve özgürlüğün öznesi olan beşerî ajanın açıklanmasıyla ilgilidir.

2. Özgürlüğün Anlamı

Gündelik konuşmada özgürlüğü, sınırlamaların veya engellerin olmaması olarak anlarız. Bir kimse, eylemlerinde ve tercihlerinde başkalarının eylemleri tarafından engellenmediği ölçüde özgürdür. Çoğu liberal düşünür, bireyin özgürlüğünü engelleyenin başkalarının kasıtlı eylemleri olduğunu -ve bildik sosyal ve siyasî bağlamlarda, özgür olmamanın örneklerinin bu türden olduklarını- söylemekle beraber, bu zorunlu olarak böyle değildir. Bir kimsenin başka birisini yanlışlıkla bir odaya kilitlemesi durumunda olduğu gibi, kişinin özgürlüğünün başka birisinin eylemleri tarafından kasıtlı olmayan bir şekilde sınırlanabileceği ileri sürülmüştür. Bu örnekte, bu durum herhangi bir kişinin kasıtlı bir plânının sonucu olmasa da, talihsiz mağdur elbette özgür değildir

(Parent 1974: 151). Bununla birlikte, bu tür örnekler sosyal ve siyasî teorisyeni fazla ilgilendirmemektedir; çünkü onun asıl derdi siyasî ve başka otoritelerin özgürlüğe getirdikleri sınırların hakhlığıyla ilgilidir ve kasıt elbette bununla bağlantılıdır.
Hapsedilme, kölelik, tüketim malları tercihine getirilen katı sınırlamalar ve müeyyidelerle desteklenen bir kanunun bir eylemi yasaklaması gibi örnekler, özgürlük kavramını çok açık bir şekilde aydınlatan özgürlüksüzlük örneklerdir. Bunun için, eğer çevre insanların başkalarının iradesine cevap verecekleri şekilde düzenlenirse, fiilen zincire vurulmamış veya doğrudan doğruya fizikî anlamda bir müdahaleye maruz kalmamış insanlar yine de özgür değildirler. Sınırlamaların türleri o kadar çok ve çeşitlidir ki, özgürlükle ilgili önermeler belirli yasaklamaları göstermedikçe ciddî olarak eksiktir. Siyasî düşüncede, insanlar bizatihi "özgürlük"ü veya "özgür bir toplum"u talep etseler de, hangi sınırlamaların kaldırılmasının gerekli olduğunu göstermedikleri sürece, bunlar tutarsız sloganlardır. Bütün toplumlarda çeşitli sınırlamalar var olduğundan, eğer bütün sosyal ilişkilerinden vazgeçmeyi ve tamamen kendi kendisine yeten bir hayata yönelmeyi isteyen münzevinin çığlığından bahsetmiyorsak, tam özgürlük talebi anlamsızdır. Ama bu durum mümkün olsaydı bile, orada yararlanılan "özgürlük" siyasî teorisyenin ilgi alanının büsbütün dışında kalan bir özgürlük olurdu.

Bizler özgürlüğü, sosyal ilişkilerde ortaya çıkan belirli sınırlamalar bağlamında düşünürüz. Kişisel özgürlüğü sınırlayanım^ kısıtlamalardan söz etmek bazen anlamlı olsa da, bu normalde hiç de yararlı bir yol değildir. Normal olarak, bir kimsenin bir kuş gibi uçmakta özgür olmadığı veya birisinin İngiltere'den Amerika'ya seyahat etme özgürlüğünün Atlas Okyanusu'nun varlığı tarafından engellendiği söylenemez (Lucas 1966: 146); bu tür örneklerde eksiğini duyduğumuz şey güç tür. Bu oldukça aşikâr gerçeğin üstünde durulmasının önemi, özgürlüğü en önemli boyutuna -değiştirilebilir şartlarla ilgili olan boyutuna- dikkatimizi çekmesiyle ilgilidir. Eğer belirli bir sınırlama ortadan kaldırılabilir nitelikteyse, o zaman bireysel özgürlüğün sınırlandırılmış olduğundan söz ederiz. Eğer sosyal hayatın belirli bazı özellikleri değiştirilebilirse, o zaman özgürlük de artırılabilir. Ne var ki, neyin değiştirilebilir neyin değiştirilemez olduğu, özellikle iktisadî alanda, son derece tartışmalıdır.
Özgür eylem, şu hâlde, gönüllü eylemdir; tehditlerle veya başka cebrî yollarla dayatılan veya tayin edilen değil, bireysel tercihin ürünü olan eylemdir. Şüphesiz, bu da bizi çok fazla ileriye götürmemektedir; çünkü neyin bir sınırlama sayılacağı can sıkıcı sorusu yerinde durmaktadır. Bireylere psikolojik baskı yapılması şeklinde ortaya çıkan etkileme örnekleri -belki reklâm örneğinde olduğu gibi- özgür olmama nedenleri sayılır mı? Ayrıca, çoğu özgürlük teorisyeni kanunun varlığının özgürlüğün yokluğuna delalet ettiğini söylemekle beraber, insanların hukuku ihlâl etmeyi özgürce seçtiklerini ve dolayısıyla, kelimenin lafzı anlamında, engellenmiş olmadıklarını söylemek şüphesiz anlamlıdır. Modern zihniyete saçma gibi gelen bir akıl yürütmeyle, Hobbes özgürlük ile "tehdit"in birbirinin zıddı olmadıklarını, korkunun harekete geçirdiği bir kimsenin yine de özgür olduğunu iddia etmişti.
Özgürlüğün gönüllü, zorlamaya dayalı olmayan eylem olarak anlaşılması insan davranışı hakkında bir tür ahlâkî değerlendirme yapılmasını mümkün kılmaktadır: Özgürlükle sorumluluk arasında sıkı bir bağlantı vardır. Gönüllü olmayan eylemleri övmek veya kınamak anlamsız olurdu. Bir kimsenin eyleminin tercihin bir sonucu olduğunu söylemek, onun yaptığından farklı bir şekilde eylemde bulunabilecek olduğunu söylemek, yani öznelere rasyonellik ve sorumluluk izafe etmek demektir. Sorumlu rasyonel özne düşüncesinde ciddî zorluklar bulunmakla beraber, böyle bir mefhum olmadan da özgür bir toplum düşüncesi anlaşılamaz. Şüphesiz, bütün özgürlük teorisyenleri çocuklar ve zihinsel özürlüler gibi belli kategorilerdeki insanları dışta tutarlar; ama onlar bunu mümkün oldu-

ğunca küçük bir sayıyla sınırlarlar. Fakat, rasyonel ve irrasyonel davranış arasındaki çizgi nerededir?
Sınırlamaların yokluğu anlamında özgürlüğün önemli bir özelliği, onun özgür eylemleri doğru veya erdemli eylemlerden ayırmasıdır. Yegâne doğru özgürlüğün doğru şeyi yapmak veya değerli amaçları gerçekleştirmeye çalışmak olduğunu ima eden bazı "pozitif özgürlük teorilerinin aksine, özgürlüğün ortak kullanımdaki anlaşılışı eylemin içeriğiyiz değil, sadece onun engellenip engellenmediğiyle ilgilidir. Özgürlüğünü değersiz etkinliklerde tüketen bir kimse potansiyellerini en yüksek noktasına çıkaran bir kimse kadar özgürdür. Geleneksel liberaller özgürlüğün zorunlu olarak hatalı davranma veya yanlışlar yapma özgürlüğünü içerdiği gerçeği üstünde titizlikle durmuşlardır. Bu doktrinde özgürlüğün çok geniş alanının haklılığı insanların hatalarından bir şeyler öğrenebilecekleri ve sosyal ilerlemenin buna bağlı olduğu düşüncesine dayandırır. Buradaki sorun özgürlüklerin çatışabilmesidir; yani bir kimsenin edebiyatın belirli alanlarında yazma, yayınlama ve sahneye koyma özgürlüğü başka bir kimsenin bunları engelleme özgürlüğüyle çatışabilir. İşte tam da bu, özgürlük ile kanun/hukuk arasındaki ilişkilerin nasıl olması gerektiği hususu liberal teorisyenler için en karmaşık ve nazik problemlerden biridir.
Şu hâlde, özgür bir toplumda da özgürlük üstünde çok sayıda sınırlamalar olacağı doğrudur. Mülkiyet sahibi, mülkünü başkasının kullanmasını yasaklayabilir ve bu hukuk tarafından korunacaktır. Bu aşikâr nokta bazı yazarları (örneğin Cohen 1979), (onların görüşünce) prole-terya mülk sahibi olmadığından kapitalist bir toplumun bu sınıfın özgürlüğünü zorunlu olarak sınırlayacağı sonucuna götürmüştür. Proleterler daima mülk sahiplerinin hizmetkârıdırlar; çünkü, Marksist bakış açısına göre, özgürlük etkin güç anlamına gelir ve bu da mülkiyette ve hukuk sisteminin ona sağladığı korumada somutlaşır. Mamafih, özgür bir toplumun insanların mülkiyet biriktirmelerine imkân sağladığı ve dolayısıyla başkalarının onu kullanmalarına izin vermediği bir anlamda doğru olmakla beraber, bu, özgürlüğün sadece ahlâkî bir anlamda kullanılmakta olduğunu gösterir. Burada atıfta bulunulan, çeşitli sosyal olguların bir tasvirinden ziyade, özgür olma hakkıdır. Onun insanlar için eşit değere sahip olması gerektiğini ima etmeden, özgür olma hakkının evrensel olarak kabul edilebileceğini iddia etmek gayet anlamlıdır. Esasen, bir kimse hiçbir şeye sahip olmadan da başka bir kimsenin emirlerine tâbi olmama anlamında özgür olabilir. Çok kere, bu karşıtlık, parasız bir şekilde yol kenarında yürüyen, yoksul olan ama özgür olan bir kimse ile iyi bes-

lenmiş ama sürekli olarak emirlere tâbi olan asker arasında yapılan karşılaştırmayla ortaya konulmaktadır.
Kıtlıkların dünyasında, mülkiyetten yararlanma hakkının tahsisi için bazı kuralların varlığı zorunludur ve bu kuralların uygulanması, Cohen'in ima ettiği anlamda, bazı insanların özgürlüğünün azalmasını gerektirir. Sahipliğin özelden kamuya transferinin özgürlüğü artırdığıyla ilgili, kolektif olarak sahip olunan malların kullanımı için her bir kişiye bir şekilde eşit zaman verecek bazı esrarengiz düzenler dışında, elimizde hiç bir delil bulunmamaktadır. Kolektif sahiplikle ilgili bütün tecrübeler bunların özgürlükte ciddî ölçüde azalmalara yol açtığını göstermektedir. Bunu söylemek, özgürlük ile mülkiyet arasındaki ilişkilerin karmaşıklığını inkâr etmek değildir. Özel mülkiyetin varlığının kişisel özgürlüğün yeterli bir şartı olduğu kesinlikle doğru değildir. Nitekim, özel mülkiyete izin verdiği hâlde, ifade özgürlüğünün bütün biçimlerini yasaklayan pek çok otoriter rejim örneği vardır. Bununla beraber, deneyimler özel mülkiyetin özgürlük ve (kişisel) bağımsızlık için zorunlu bir şart olduğunu düşündürmektedir.
Özgürlüğün buraya kadar yapılan açıklaması görünüşte benzer olan başka bir özgürlük tanımıyla karıştırılmamalıdır. (Çünkü) bu yaklaşım, özgürlüğü isteklerin tatmininin önünde engellerin bulunmaması olarak tanımlar. Bu bakış açısında, bir kimse, yapmak istediği şeyleri yapabiliyorsa özgürdür; yapamıyorsa değildir. Bu yaklaşım özgürlüğü hoşnutlukla veya istek tatmini ile özdeşleştirir1. Bu yanıltıcıdır, çünkü bir kimsenin yapmayı istemediği şeyi yapmasını önleyen engellerin var olması durumunda bile özgür olduğunu ima

etmektedir. Bundan, bütün arzularının tatmin edildiği ve özgür bir insanın yapmak zorunda olduğu türden tercihlerin yükünü üstlenmek diye bir arzusu olmadığı için, bir kölenin özgür olduğu sonucu çıkardı. Özgürlükle ilgili karşılaştırmalı yargıları ancak şu veya bu durumda ulaşılabilir olan seçeneklerin çokluğuna bakmak suretiyle verebiliriz. Bireylerin varolan özgürlükleri gerçekten isteyip istemedikleri özgürlüğün tahliliyle kesinlikle ilişkili değildir.

Bu yanlış özgürlük tanımından, ayrıca, arzuların fiilen bastırılması ve yönlendirilmesiyle özgürlüğün artırılabileceği sonucu da çıkardı. Böylece sadece kolayca tatmin edilebilecek arzular kalırdı. Sınırlamaların yokluğu anlamında özgürlükle ilgili en önemli nokta, onun istek tatmini için bir

1 Bentham'ın teorisinde özgürlüğün varlığı egemenin izniyle bağlıydı.

potansiyel gücü barındırmasıdır. Bir kimse, zaten yapmayı istemediği bir şeyi yapmaktan yasaklanabilir; ama, o bu durumdan hoşnut olsa bile, onu özgür olarak nitelendirmeyiz; çünkü yasaklama gelecekteki muhtemel bir eylemi ortadan kaldırmaktadır. Özgür bir toplum, bireylerin isteklerinin tatmin edilmiş olduğu bir toplum değil, cebrî hukuku en eza indirerek, bireylere alabildiğince geniş seçme imkânı sağlayan bir toplum demektir. Bu sebeple, bazen, özgürlüğün her zaman hoş bir şey olmayabileceği söylenir; tercihler yapma zorunluluğu esasen bazıları için bir külfet olabilir. Bir hoşnutluk hâli olan "özgür hissetme" ile, tercihler yapmanın önündeki başlıca engellerin kaldırıldığı bir durum olan "özgür olma" arasında ayrım yapabiliriz. Sabıkalı bir kimse, hapis hayatının güvenliğine yeniden kavuşmak için kasten bir suç işleyebilir; ama bu eylemden ortaya çıkan sonucu bir özgürlük durumu olarak nitelendirmek saçma olur.

Her ne kadar siyaset teorisyenleri arasında evrensel bir kabule mazhar olmamışsa da, zaman zaman, bir şeyi yapmak için (yapmaya) özgür olma ile bir şeyi yapmaya muktedir olma arasında da bir ayrım yapılmaktadır. Bir şeyi yapmak için özgür olmak kısıtlanmış olmamak demektir; oysa muktedir olmak bir şeyi yapma gücüne (malî olarak veya başka bir şekilde) sahip olmak demektir. Böylece, eğer beni seyahat etmekten meneden bir kanun yoksa, Fransa'ya gitmekte özgürüm demektir; ama eğer bu seyahati karşılayacak malî gücüm yoksa, bu özgürlükten yararlanmaya muktedir değilim demektir. Bu ayrımı benimseyen liberaller, özgürlük (kısıtlanmamış olma) ile özgürlüğü değerli hâle getiren şartlar arasındaki kavramsal ayrımı berraklaştırmak isterler.

Bu ayrıma karşı çıkanlar ise bir şeyden özgürlük (freedom from) ile bir şeye özgürlük (freedom to) arasında bir ayrımın var olduğunu iddia etmektedirler. Burada mesele pahalı bir lokantada yemek yemesi hukuken engellenmiş olmayan aç bir kimsenin ancak müstehzi bir özgürlükten yararlandığı gerçeğinden ibaret değildir; bu aynı zamanda bizatihi özgürlüğün devletin pozitif faaliyetini de gerektirdiği anlamına gelir. Bireylerin fırsatlarını artırmak için tasarlanmış olan sosyal mevzuatı meşrulaştırmada kullanılan akıl yürütme biçimi budur. Şüphesiz, burada, gerçekte bir özgürlük kaybına yol açabilen bazı politikalar için elverişli bir özgürlük tanımı elde etme çabası vardır. Şu hâlde, özgür olmayı bir şeyi yapabilmeyle özdeşleştirmeye karşı çıkanların, zorunlu olarak, bu politikalara değil onların amaçlarını tanımlama biçimine karşı çıktıklarını vurgulamak gerekir. Bunlar özgürlüğü artırıcı olmaktan çok, refahı azamîleştirici politikalardır.

Bu özdeşleştirmenin zararlarından birisinin özgürlüğün özel önemini tahrip etmesi olduğuna sıkça işaret edilmiştir. Eğer özgürlük belirli bir kapasiteye (güce) sahip olma anlamınageliyorsa., o zaman, bir zenci barının faaliyet gösterdiği bir ülkede zengin bir zencinin bir restorana girmekten men edilmesi durumunu nasıl açıklayacağız? Özgürlüğün haklarla yakın bir ilişkisi vardır ve haklara, esas itibariyle, yönetimlere ve bireylere karşı sahip olunur (bkz. Dokuzuncu Bölüm). Eğer kabul edilebilir olmayan bir eşitsizliği düzeltmeye yönelik bir müdahale özgürlükte bir artış olarak sunulursa, bu haklar pekâlâ gözden kaçırılabilir. Aynı akıl yürütme özgürlüğü bir tür etkin güç olarak kabul etme girişimlerine de uygulanabilir; buna göre, kişilerin özgürlükleri bir şeyleri yapmak için daha fazla güce veya kabiliyete sahip oldukları ölçüde

artar. Bu ancak görünüşte makûl bir akıl yürütmedir. Kısıtlanmamışlık anlamında özgürlüğün tamamen biçimsel açıklamasının, insanların özgürlüklerini kullanmaya fiilen nasıl muktedir olabileceğine ilişkin olarak bize hiç bir ipucu vermediği doğrudur; ama özgürlük ile gücün kavramsal olarak özdeşleştirilmesi de tamamen özgür bir failin sınırsız güce sahip bir kimse olduğu şeklindeki garip bir sonuca götürür. Bir şeyi yapmaya muktedir olma özgürlük için önemlidir, ama özgürlüğün kendisi değildir: Güçten yoksunluk hayatın müessif bir gerçeği olabilir, ama bu, zorunlu olarak özgürlüğün yokluğu değildir.

Özgürlük ile siyasî özgürlük arasındaki bağlantıyı da incelemek önemlidir. Çoğu yazar iki kavramı açık bir şekilde ayırmazsa da, siyasî özgürlüğün olmadığı durumda birçok önemli özgürlüğün elde edilmesinin mümkün olduğu kesin bir gerçektir. Biz, normal olarak, (oy verme, siyasete katılma ve yönetimi etkileme haklarını içine alan) siyasî özgürlüğü demokratik rejimlerle ilişkilendiririz. Siyasî özgürlüğü tanımayan bir toplumu özgür olarak nitelemek saçma olurdu, ama katılıma ve halkın iradesine duyarlılığa dayanan demokrasilerin bireysel özgürlükleri bastırabilecekleri de bir hakikattir. Buna karşılık, demokratik olmayan toplumların ve hatta ılımlı diktatörlüklerin vatandaşlarını birtakım önemli alanlarda pekâlâ serbest bırakabilecekleri de doğrudur. Demokrasi ile kişisel özgürlük arasındaki bağlantı zorunlu olmayıp, duruma bağlıdır (contingent). Bununla beraber, Batıdaki rekabetçi parti demokrasilerinin, eğer ayakta kalmak istiyorlarsa, örgütlenmeleri, fikir alışverişinde bulunmaları ve yönetime muhalefet etmeleri için insanlara hatırı sayılır ölçüde özgürlük vermek zorunda olduklarım belirtmek gerekiyor. Ayakta kalma

kaygısı bile kendiliğinden (basın özgürlüğünü de içeren) önemli özgürlüklerin korunmasını temin eder.

Biz özgürlükten zorlamanın yokluğunu anlıyoruz. Özgür insanların eylemleri, başkaları tarafından bilinçli olarak belirlenmiş olmayan eylemlerdir. Bir kimsenin özgür olmayışının en açık örneklerinden biri, insanların davranışlarının müeyyidelerle desteklenmiş kanunların varlığıyla sınırlanmasıdır. Hukukla özgürlüğün genellikle birbirinin zıddı olduğu düşünülür. Mamafih, özgürlükle hukuk/kanun arasındaki ilişkiyi kesinleştirmek bir miktar açıklamaya yapmayı gerekli kılmaktadır.

Eğer müeyyideyle desteklenen bir kanun onu yasaklıyorsa, kişinin x\ yapmakta özgür olmadığını söyleriz; ama eğer özgürlük kısıtlamaların yokluğu anlamına gelirse, paradoksal bir şekilde, bir kanunun varlığı bir kimseyi özgürlükten yoksun kılmaz gözükür. Çünkü bir kimse yine de kanunu ihlâl etmeyi seçebilir ve esasen bu durumda suçların özgür eylemler olmadıklarını söylemek en saçma şey olur (Benn ve Weinstein 1971: 206). Ayrıca, bazı kanunlar özgürlüğü neredeyse hiç sınırlandırmazlar; çünkü öngördükleri cezalar o kadar hafiftir ki, zorlama araçları olmaktan çok vergiler gibi işlev görürler. Park etme cezaları bu çerçevede değerlendirilebilir. Kanuna uymamanın cezasının çok ağır olduğu bir durumda kanuna uymayan bir kimseyle ilgili olarak benzer sorunlar ortaya çıkar. Böyle bir durumda, bir kimse başka türlü davranabilecek olduğu hâlde yine de kanunlara uymayı seçer. O bundan dolayı özgür değil midir? Bundan şöyle bir sonuç çıkardı: Eğer özgürlük, eylemlerin önünde kısıtlamalar veya engellerin ve başkaları tarafından dayatılan tercihlerin yokluğu anlamına geliyorsa, o zaman, yegâne sahici özgürlüksüzlük durumu bir kimsenin hapse atılması veya elinin kolunun bağlanması ve zincire vurulması durumu olurdu. Hobbes'un özgürlükle tehdidin birbiriyle uyumlu olduğunu göstermeye çalışırken aldığı tutum buymuş gibi görünmektedir.

Bu teori, bir kişinin hareket hâlinde olduğu nispette özgür olduğunu ileri süren, bir tür "fızikalist" özgürlük görüşünü yansıtır (bkz. Steiner 1974). Bu, özgürlüğün kullanımına, fizikî olanlar hariç, hemen hemen hiçbir kayıt getirmediği için, "kısıtlamanın yokluğu" anlamındaki özgürlük açıklamalarının en aşırı örneğidir. Bu yaklaşım, toplumda ulaşılabilir özgürlük miktarının sabit olduğunu ve bir engelin ortadan kaldırılmasıyla bunun artırılamayacağını baştan kabul eder. Engelin kaldırılmasının tek etkisi, özgürlüğün ilgili özneler arasında yeniden dağıtılması olacak-

tır. Bununla beraber, belirli kanunların, özellikle de ceza kanunlarının, varlık veya yokluğu tercihlerin kullanılmasının önündeki engellerin kaldırılması anlamında özgürlüğe topluca katkıları bakımından değerlendirilebileceği için, bu yaklaşım pek makûl değildir. Toplumları izin verdikleri toplam özgürlük miktarı bakımından elbette karşılaştırabiliriz. Komünist toplumun toplam özgürlüğü azalttığını söylemek, onu halktan alıp parti görevlilerine dağıttığı iddiasından daha gerçekçidir.

Özgürlük ile tehditler arasındaki ilişki hakkındaki önemli bir nokta, bir tehdidin varlığının, önemli bir bedel ödemeyi göze almadığımız sürece, belirli eylemleri önlemek suretiyle özgürlüğümüzü azalttığıdır. Örneğin, silahlı bir hırsızın emirlerine uymamakta teknik olarak özgür olduğum doğru olsa da, ancak böyle yapmamam sayesinde hayatta kalabilirim. Eğer sahici bir mübadele söz konusu olsaydı, tercih ettiğim bir şeyden vazgeçerdim ve özgürlüğüm devam ederdi. Oysa, tehditlere boyun eğme durumunda, tercihlerim karşı konulamaz bir güç tarafından belirlenmektedir. Dolayısıyla, (kısıtlamanın niteliğinin belirgin olmadığı durumlarda) özgürlüğü, sırf kısıtlamanın yokluğu yerine "tercihlerin kısıt-lanmamışlığı" (Benn ve Weistein 1971) olarak tanımlamak daha uygun olabilir. Özgürlük tercihte bulunmadan ibaret olmayıp, genişletilmiş fırsatlar çerçevesinde belli bir eylem biçimine karar vermedir. Bazan haricî şartlar öylesine şekillendirilmiştir ki, böyle bir durumda bir tercihi özgür olarak nitelendirmek terimin anlamını çarpıtmak olur. Mamafih, bu, tercihlerimin kapsamını neyin azaltıp neyin azaltmadığıyla ilgili, çözülmesi zor uyuşmazlıkların var olabileceğini inkâr etmek değildir.

Özgürlüğün faydalarından istifade etmek için, eylemin içinde gerçekleşeceği bir hukukî çerçevenin var olması gerektiği aşikârdır. Anlaşmazlıkların şiddet yoluyla çözülmesinden kaçınmak için, hukuk sistemi ^4'ya ^l yapma özgürlüğünü verebilir, bu ise ancak ^4'nınîl'ye karşı bir hakka sahip olması, tersinden ifade edersek, 5'nin^4'nın özgürlüğünü kullanmasını engellememe yükümlülüğü altında olması hâlinde anlamlıdır. Bir hukuk sisteminin varlığı, bir kimsenin özgürlüğünün başka bir kimsenin kısıtlanmışlığı olduğu anlamına gelir. Bentham, kanunla özgürlüğün birbirinin zıddı olduğuna, yani her kanunun "bir özgürlük ihlâli" olduğuna inanıyor ve özgürlükle sınırlama arasındaki zorunlu dengeye sosyal faydaya atıfla ulaşılabileceğini düşünüyordu. Hukukî bir sınırlama, ancak, bir bütün olarak toplumun faydasında net bir araş meydana getiriyorsa mqru idi. Bununla beraber, hazları derecelendirmemize yarayacak ortak bir fayda ölçüm aracının yokluğu, farklı sınırlamaların karşılaştırılamayacağı anlamına gelir. Bu durumda, çeşitli devlet faaliyetlerini,

toplam faydaya katkılarından -veya bunun tersinden- ziyade, bireysel özgürlük üzerideki etkileri bakımından karşılaştırmaktan yana bir kanıt vardır. Bununla birlikte, en azından, kanun ve özgürlüğün belirli bir şekilde anlaşılması hâlinde, bu ikisinin birbirinin zıddı olarak anlaşılmasının zorunlu olmadığını kabul eden farklı bir liberal gelenek de vardır. Bu gelenek, meşhur bir ifadesinde, "(H)ukukun amacı(nın) özgürlükleri kaldırmak veya kısıtlamak değil, onu korumak ve genişletmek" olduğunu söyleyen (1960: 348) Locke'dan kaynaklanır. Bu kadar önemli başka bir ifadesinde Locke, hukukun "bizi sadece bataklıklar ve uçurumlarla çevreleyen hapsedilmişlik adını hak etmediğPni belirtmiştir. Dolayısıyla, her kanun kötü değildir ve hukukî bir çerçeve özgürlük için mantıkî bir zorunluluktur; çünkü özgür eylem, ancak, bilinen kurallardan oluşan hukukî bir çerçeve içinde mümkündür (ayrıca bkz. Hayek 1960).

Bu öğretinin modern türleri, bir kişinin özgürlüğünün, cebrî hukukun o kişiye belirli bir eylemi yapmasını emrettiği ölçüde sınırlı olduğunu kabul eder. Bireysel eyleme zorunlu sınırlar getirmekle yetinen, common law gibi bir hukuk sistemi özgürlüğü engellemez, çünkü birey hayatını bu sistemin yasaklarından kaçınacak şekilde plânlayabilir. Eğer kurallar tamamen genel, ayrımcı olmayan nitelikte ve öngörülebilir olsalardı, o zaman doğal olgular gibi görülebilirlerdi ve dolayısıyla özgürlüğü tahrip etmezlerdi. Ne var ki, bireyleri belirli şeyleri yapmaya yönelten emir biçimindeki kanunlar özgürlükle

bağdaşmazlar; çünkü bunlar gayrı şahsî olmayıp, belirli iradelerin ürünüdürler ve bu bakımdan genel kurallardan farklıdırlar. Merkezî otoritenin bilinçli bir eseri olmamaları, öngörülebilir ve az çok istikrarlı olmaları ölçüsünde, genel kurallar, belirli eylem biçimlerini yasaklasalar bile, özgürlükle tutarlıdırlar. Bu teorinin kesin hedefi hukukun emir teorisi ve faydacılıktır. Bu teoriye göre, özgürlük ancak özel emirlerle sınırlanabileceğinden, bu emirler mümkün olduğunca azaltılmalıdır; ayrıca bireysel tercihlerden bir sosyal fayda fonksiyonu türetilemeyeceği için, hukuk daha fazla fayda ürettiği düşüncesiyle meşrulaştırılamaz. Özgürlük en üst ilke olduğundan, kanunlar ve politikaların faydayla değil, bu ilkeyle tutarlılıklarına bakarak değerlendirilmesi gerekir. Genel kuralların varlığının bazı bakımlardan bireyin özgürlüğü üzerinde bir sınırlama olarak görünmediği ve "özgür toplumlar"ın bu teorinin başlıca özelliklerini taşıdıkları doğru olmakla beraber, bu iddia yine de kusurludur. Özgürlüğü belirli amaçlara yönlendirilmeme olarak ta-

nımlamak suretiyle, bu teori, eylemlerin önü kapalı olduğu zaman, birey gerçekten bir şeyi yapmaya yönlendirilmese de, özgürlüğün hâlâ sınırlı olduğu gerçeğini gözardı eder.2 Batı demokrasilerinde, bireyin özgürlüğüne katı sınırlar koyan ama tamamen genel nitelikte olan kanunların pek çok örneği bulunmaktadır. Herhangi bir özgürlük teorisi, bireylere açık olan seçeneklerin kapsamını göz önünde bulundurmak zorundadır, çünkü seçeneklerin kapsamı genişledikçe birey daha fazla özgür olur.

Başkalarının yarattığı tehditler tercihler üzerindeki sınırlamaların standart örneğini oluştursa da, son yıllarda dikkatler bireysel özgürlük üzerindeki farklı bir sınırlandırmaya yöneltilmiştir; bu, bir bireyin tercihleri kendi kontrolünün dışındaki psikolojik güçler tarafından belirlendiği zaman ortaya çıkar (bkz. Dördüncü Bölüm). Özgürlük ve rasyonellik birbiriyle o kadar yakından ilişkilidir ki, eğer -örneğin- reklâmla amaçlanan, tüketicileri üreticilerin kölesi yapmak olsaydı, bu esas olarak dışsal, gözlenebilir sınırlamalarla ilgili olan geleneksel özgürlük kavramını sarsardı. Gerçekte, psikolojik baskıların etkileri galiba abartılmıştır ve esasen liberal öğretinin önemli bir unsuru rasyonel öznelerin bu tür baskılara direnebilmeleri gerektiği yolundadır. Bununla beraber, psikolojik tekniklerin varlığı -beyin yıkama ölçüsüne varmayanlar bile- daima, bireyin özerkliğini tahrip edebilecek birçok yoldan biri olarak görülmelidir (Benn 1967).

Aslında, özgürlüğe ilişkin sağduyuya dayanan görüş için çözülmesi en imkânsız olan, içsel sınırlandırmalar sorunudur. Çünkü, bazen, bir eylemde bulunmaya zorlayan hiçbir haricî ve cebredici güç olmasa bile, bir kimsenin özgürlüğünün psikolojik dürtülerin ve "irrasyonel" arzuların varlığıyla sınırlandığını, gayet makûl olarak söyleriz. Uyuşturucu bağımlısı, hırsızlık hastası ve cinsel kıskançlığın normal dışı şeyleri yapmaya sevk ettiği bir kişi sıkça bunun örnekleri olarak zikredilir. Özgürlüğün, seçeneklerin kısıtlanmamışlığı olarak tanımlanması, bu gibi özgürlüksüz-lük türleriyle bağdaşabilir; çünkü bu tanım seçeneklerin kısıtlanabilme biçimlerini sınırlamanın yokluğu görüşündeki kadar dar tutmaz.

Mamafih, bunu söylemek, özgürlüğün büsbütün nötr bir tanımından (galiba önemli ölçüde) ayrılmaktır. Çünkü, neyin "rasyonel" bir istek sayılacağı konusunda artık bir tutum almak zorunda değiliz. Sağduyuya dayanan, empirisist özgürlük kavramının bütün taraftarları düşünceyi

'? Bu yaklaşımının bütünüyle ilgili bir eleştiri için bkz. Hamowy (1961).

"rasyonel özgürlük"ten (insanların rasyonel amacın özel bir türünü izlemeleri olarak özgürlük) ayırmak isteseler de, "minimalist" bir rasyonellik kavramının kabulü bile onunla bağdaşır görünmektedir. Özgür eylem, tamamen insiyaki davranıştan farklı olarak, bir kimsenin iyice düşünüp taşındıktan sonra ulaştığı ve sübjektif olarak belirlediği amaçlarına götürecek eylem olarak yorumlanabilir; ama, eyleminin sonuçlarını ciddî bir şekilde düşünmüş ama yine de buna devam etmeye değdiğine karar vermiş olan bir eroin kullanıcısı hakkında ne söylerdik? Objektif, rasyonel bir amaca atıf yapmadan, onun eyleminin özgür

olmadığını söyleyebilir miyiz? Elbette bu kadar aşırı olmayan örnekler de düşünebilir.
Bunun önemi, özgürlük kavramının, sınırlamaların doğasıyla ve rasyonel öznenin ne olduğuyla ilgili, belki de çözülmesi imkânsız anlaşmazlıkları içinde barındırdığını göstermesindedir. Gerald MacCallum'un (1972) özgürlüğün nötr bir tanımını yapma girişiminin kısa bir tahlili bunu gösterebilir. Ona göre, özgürlüğün daima "üçlü" bir ilişki olarak anlaşılması zorunludur. Bir kimsenin özgürlüğünden söz ettiğimizde, onun bir şey yapmak veya olmak için hangi sınırlandırmalardan özgür olduğu her zaman bir sorundur. Özgürlükle ilgili iddiaların şu şekilde tahlil edilmesi gerekir: x, z'yi yapmak veya z olmakta (yahut z'yi yapmaktan veya z olmaktan kaçınmakta) jy'den özgürdür (veya olmalıdır). (Özgürlükle ilgili) teoriler arasındaki farklar, bu üç "terim değişkeninin içinin nasıl doldurulduğu üzerinde düğümlenmektedir. Burada, aslında, yoksulluk gibi iktisadî şartlar da bir sınırlama olarak görülebilir. Tartışmalı olan sorunun, tek bir açıklamasının yapılması her zaman mümkün olan, bizatihi özgürlüğün anlamı olmadığı ileri sürülmektedir.
Eğer bununla, özgürlük kavramını açıklamak ve onu çeşitli özgürlük anlayışlarından ayırmak kastediliyorsa, (bu sorunların mükemmel bir tartışması için bkz. T. Gray 1987), bunun başarısı sadece biçimsel düzeydedir; çünkü özgürlükle ilgili bütün ilgi çekici iddialar bu terim değişkenlerinin içinin nasıl doldurulduğuyla ilişkilidir. Bu en açık biçimde, y değişkeni örneğinde, yani sahici özgürlük kısıtlamaları sayılabilecek engellerin kapsamında, kendisini gösterir. Zorlama tartışılmaz bir engel adayıdır; ama fizikî zorlama bir yana bırakılırsa, neyin zorlama olup neyin olmadığı sonsuz tartışmalara yol açar. Bu hiçbir alanda, iktisadî yoksunluğun özgürlüğü sınırlandırıp sınırlandırmadığı sorununda olduğu kadar belirgin değildir. Mübadeleye dayanan bir sistemde istenmedik sonuçtan teşhis edilebilir her hangi bir özne sorumlu tutulamayacağından, piyasa teorisyenleri iktisadî mahrumiyetin özgürlüğü sınırlandırmadığını

söylerler (onlar özgürlüğü refahtan ayırmaya çalışırlar). Kolektivistler ise, tabiatıyla, tam tersi bir görüşe sahiptirler. Aynı şekilde feministler, kadınların kabul etme eğiliminde oldukları sosyal olarak yapılandırılmış rollerin, liberal hukuk düzeninin kendilerine sunduğu tercih cilasına rağmen, özgürlüklerinin altını oyduğunu ileri sürerler. Aynı şeyler, diğer terim değişkenleri hakkında da söylenebilir. Bütün bunlar göstermektedir ki, özgürlüğün tutarlı bir açıklaması teorisyenin kişi anlayışına ve insan eyleminin içinde anlam kazandığı belirli bir hayat tarzına -sosyal, iktisadî ve siyasî- bağlı olacaktır. Bu tür farklı açıklamaların yarattığı sorunlar, fa-razî bir tartışmasız özgürlük tanımıyla çözülemez.

3. Negatif ve Pozitif Özgürlük

Kavramın ilişkili olduğu toplumsal olgular konusundaki köklü anlaşmazlık karşısında, özgürlüğün sağduyu temelli, aşağı yukarı empirik açıklamasının -kısıtlamanın yokluğu- korunmasının zor olduğunu görmüştük. Mamafih, rakip özgürlük açıklamalarını sadece ikiye indirmeye yönelik bir teşebbüs vardır; bunlar, çözülmesi zor görünen bu siyasî fikir hakkında söylenebilecek hemen her şeyi kapsamaktadır. Bu yorum, Sir Isaiah Berlin'in artık klasikleşmiş olan İki Özgürlük Kavramı (1969) (Two Con-cepts of Liberty) adlı çalışmasında ifade edilmiştir.3
Berlin, "negatif ve "pozitif özgürlük anlayışlarını birbirinden ayırmıştır. Negatif anlamda özgürlük şu sorunun cevabında saklıdır: "Öznenin -bir kişi veya grubun-, başkalarının müdahalesi olmadan istediğini yapmasına veya olmasına izin verilen veya verilmesi gereken alanın genişliği nedir?" (1969: 121). Pozitif anlamda özgürlük ise, "bir kimsenin, şunu değil de bunu yapmasını veya şu değil de bu olmasını tayin edebilen denetimin veya müdahalenin kaynağı nedir veya kimdir?" (1969: 122) sorusunun cevabıyla ilgilidir.
Negatif anlayış açıkçası bir önceki başlıkta yapılan açıklamadan farklı değildir. Bu, ingiliz siyasî düşüncesindeki metafizik karşıtı güçlü faydacı geleneğin ayırt edici özelliğidir ve Jeremy Bentham'ın, James Mill'in, John Stuart Mill'in (mamafih, o, negatif özgürlüğün her bakımdan tutarlı bir sözcüsü

değildi), Henry Sidgwick'in, Herbert Spencer'ın ve klâsik ve neo-klâsik iktisatçıların yazılarının belirgin bir vasfıdır. Bu anlayış, birey-

' Bütün aüflar, Berlin'in Özgürlük Üzerine Dört Deneme'sine (1969) yapılmıştır.

lerin keyfî yönetimin zorunlu olmayan sınırlamalarından kurtulmak için mücadele ettikleri ve kaynakların tahsisini bireysel tercihin belirlediği bir zamanda yeşermiştir. Negatif özgürlük öğretisinin temel siyasî aksiyomu, "herkesin kendi çıkarını en iyi bildiği" ve bireylerin hedeflerini ve amaçlarını devletin belirlememesi gerektiği düşüncesiydi. Bundan dolayı, o, benliğe ilişkin "minimalist" bir görüşü gerekli kılıyordu.

Öğretinin özünde sözleşmenin kutsallığı vardı. Örneğin, Sidgwick'in hiç de karmaşık olmayan benlik anlayışında, şartları kendisi için özel olarak külfetli olsaydı bile, özgür bir şekilde bir sözleşme yapan kişi böylelikle kendi bireysel tercihini ifade etmiş oluyordu. (Kölelik sözleşmeleri gibi bazı istisnalar hariç) hukuk bütün sözleşmeleri uygulamalıdır; çünkü böyle yapılmaması, devletin birey için neyin iyi olduğunu bildiği anlamına gelir. Bir kişinin özgürlüğü, onun içinde kendi hâline bırakıldığı -ve eylemin niteliğiyiz ile ilişkili olmayan- alanın bir fonksiyonuydu.

Bu, en iyi, özgürlüğün anlamıyla ilgili bir doktrin olarak anlaşılır. Negatif özgürlük sık sık "aç kalma özgürlüğü" olarak mahkûm edilmekle beraber, bu oldukça yanıltıcıdır. Negatif özgürlük zorunlu olarak devlet müdahalesini yasaklamaz, fakat sadece bunun ancak özgürlüğü artırdığı gerekçesiyle haklı gösterilebileceğini kabul eder. Gerçi, bu gibi müdahaleleri eşitlikten (veya daha sıklıkla faydadan) harekede geliştirilen iddialar daha iyi onaylayabilir. Bununla beraber, negatif özgürlük ile laissez-faire iktisadı arasındaki tarihî bağlantı inkâr edilemez ve (Berlin olmasa da) onun savunucularının çoğu minimal bir devletten yanadır. Yine de kavram birçok farklı politikayla bağdaşabilmesi anlamında nötr görünmektedir. O, özgürlük durumunu onun iyi mi kötü mü olduğuna işaret etmeden tanımlamak iddiasındadır.

Diğer taraftan pozitif özgürlük ise, özgürlüğü kendi hâline bırakılmadan ibaret olarak değil, fakat "kendine hâkim olma" (self-mastery) olarak yorumlar. Teori özel bir benlik anlayışıyla ilgilidir. Buna göre, kişilik yüksek ve aşağı ben olarak ikiye bölünmüştür ve sahici anlamda rasyonel ve uzun vadeli amaçlarının kaynağı olan yüksek beni onun gelip geçici ve irrasyonel arzularının kaynağı olan aşağı benini denetim altında tuttuğu ölçüde kişi özgürdür. Bunun için, bir kimse haricî güçler tarafından sınırlanmamış olma anlamında özgür olsa da, irrasyonel arzuların bir kölesi olarak kalabilir. Dolayısıyla, bir uyuşturucu bağımlısının, bir alkoliğin veya bir kumarbazın özgür olmadığı söylenebilir. Hakiki özgürlük yapmanız gerekeni yapmaktan oluştuğuna göre, o zaman, bireyi rasyonel

amaçlara yönlendirmesi hâlinde hukukun kişiliği baskı altına aldığı değil, aksine özgürleştirdiği söylenebilir. Eğer bizi sınırlandırıyor gibi görünen bir kanun bireyin rasyonel onayını alıyorsa, o zaman, pozitif özgürlüğün bizim gündelik özgürlük kavramımızda bir dayanağı var gibi görünmektedir. Bu kavramın esas özelliği, onun açıkça değer belirten niteliğidir, onun kullanımı, arzuya şayan görülen hayat tarzlarıyla özel olarak bağlantılıdır.

Burada, özetle, bu öğretiyi kabul eden çok sayıda siyasî teorisyenden birisi olan Rousseau'dan (1913) bahsedebiliriz. Rousseau hakiki özgürlüğün kendi kendimize koyacağımız bir ahlâk yasasına uymaktan ibaret olduğunu ileri sürmüştür. Bencil çıkarlarımızı azamîleştirmekle değil, başkalarıyla paylaştığımız çıkarları geliştirtmekle özgür oluruz. Rous-seau'nun tezi, safça bir diğerkâmlıktan çok, demokratik kurumların, ortak çıkarların artırılmasını teşvik edebilecek yasalarla kendimizi bağlamamızı sağlayacak şekilde düzenlenmesine dayalıdır. Bunun temel gereklerinden biri, hatırı sayılır düzeyde bir sosyal ve iktisadî eşitliktir. Şüphesiz, problem bu ortak çıkarların neler olduğunun belirlenmesidir ve nihayetinde Rousseau da kabul etmek durumundadır ki, demokratik bir meclise katıldıktan sonra bile eğer bir kimse kendisini Genel İradeyle aynı çizgide bulmuyorsa, bu kimsenin aşağı beni tarafından

köleleştirmiş ve dolayısıyla özgürlüğünü yitirmiş olması gerekir. (Dolayısıyla), birey cebrî kanunlarla "özgür olmaya zorlanabilir".4
Pozitif özgürlük düşüncesini "Liberal Yasama ve Sözleşme Özgürlüğü" (Liberal Legislation and Freedom of Contract, 1888: Üçüncü Cilt) adlı meşhur denemesiyle ingiliz siyasî düşüncesine sokan T. H. Green olmuştur. Burada Green özellikle negatif özgürlük kavramını reddederek, örneğin, sözleşme özgürlüğüne aykırı görünen çalışma şartlarıyla ilgili mevzuat türünden devlet müdahalesinin pozitif özgürlüğü fiilen genişlettiğini ileri sürmüştür. Böyleydi, çünkü Green özgürlüğü değerli amaçlarla özdeşleştirmişti; bunlar ise, nihaî tahlilde toplumsal amaçlardı (bkz. VVeinstein 1965). Piyasada doğru anlamda özgürlük yoktu, çünkü mübadele ilişkileri sadece sübjektif tercihi azamîleştiriyordu.
Bu, refah devletinin felsefesi üstünde büyük ölçüde etkili olmuş olan bir yaklaşımdır: Devlet müdahalesi, insanların fırsatlarını artırmak sure-
4 Mamafih, bu paradoksal iddianın, bireylerin gelecekteki kendi özgürlüklerini tahrip edecek eylemler yapmalarını yasaklayan kanunlar (örneğin, uyuşturucu kullanımı üzerindeki kısıtlamalar) bakımından makûl bir tarafı vardır.

tiyle özgürlüklerini de artırır. Yine, piyasaya yönelik itiraz, sadece, onun teşvik ettiği söylenen eşitliksizlikten değil, fakat aynı zamanda, ticarî içgüdülerin topluma bulaşması ölçüsünde toplumsal bağların zayıfladığı yolundaki iddiadan da kaynaklanır. Titmuss (1970), bu bulaşmanın bireyleri kolektif malları tüketme özgürlüğünden yoksun bıraktığını ileri sürmüştür.
Pozitif özgürlüğün, Berlin'in ele almadığı özellikle etkili modern bir biçimi neo-Marksist Herbert Marcuse'nin felsefesinde bulunabilir. Marcuse birçok çalışmasında (1964, 1967, 1969), Batılı kapitalist demokrasilerin özgürlüğe yönelik geleneksel engelleri ortadan kaldırmış olsalar da, yeni baskı ve tahakküm biçimleriyle özgürlük ve rasyonelliği boğmayı başardığını iddia etmiştir. Zevkleri ve istekleri modern kapitalizmin teknikleri tarafından ustaca yönlendirilmiş olduğundan, kitleler "hakiki özgürlük"ten yararlanamamaktadır. Ayrıca, onların devrimci şevki de durmaksızın tüketim mallarının sunulmasıyla köreltilmiştir. Sivil özgürlüklerin biçimsel olarak sağlanmış olması da ifade özgürlüğünün sa- j hiden var olduğunu göstermez, çünkü fikirler "sistem" tarafından başarılı bir şekilde biçimlendirilmiştir. Muhalif görüşlere müsamaha edilir, çünkü o kapitalist tahakküm için bir tehdit oluşturmaz. Hakiki "özgürlük" tercihler yapmaktan değil, fakat "rasyonel" amaçların izlenmesinden ibarettir.
Liberal toplumlarda bireylerin tüketim alışkanlıklarının birçoğu arzuya şayan olmayabilir, ama bu kendi başına özgürlüğün esaslı bir özelliğini gösterir; yani, özgürlük, birçoğunun hatalı olduğunun ortaya çıkması mümkün tercihler yapmayı içerir. Marcuse'nin yaptığı, özgürlüğü kendisinin arzuya şayan bulduğu etkinlikleri izlemekle eş tutmaktan başka bir şey değildir. Ayrıca, onun başka felsefî ve siyasî düşüncelerle ilgili hoşgörüsüzlüğü, insanî gelişim için gerekli olan esaslı unsuru -rasyonel eleştiriyi- yok eder. Onun, Batılı demokrasilerdeki ifade ve kanaat özgürlüğünü bir "bastına hoşgörü" sistemi olarak görüp eleştirmesi de aynı ölçüde meşumdur; çünkü bu, düşünce, tartışma ve iletişim özgürlüğü önünde açık ve gerçek engellerin bulunduğu toplumlar ile bu engellerin olmadığı toplumlar arasındaki ayrımı ortadan kaldırır. Onun özgürlükle "hakikat"i özdeşleştirmesi özgür bir toplumun göstergesi olan fikirler arasındaki rekabeti engeller.
Berlin pozitif özgürlük lehindeki bazı argümanlarda saklı olan tehlikeleri kolayca göstermektedir. Pozitif özgürlük anlayışı benliğe ilişkin özel bir yoruma can alıcı ölçüde bağımlıdır; o sadece bireyin kendisini yöneltmesi gereken bir etkinlik alanının var olduğunu değil, bireyin buna

yönelmesinin emredilmesi hâlinde özgürleştiğini de kabul etmektedir. Bireyin bu yüksek amaçlan sınıflar, uluslar ve ırklar gibi kolektivitelere eşitlendiği zaman totalitarizme giden yol döşenmiş olur. Berlin'e göre, pozitif özgürlüğe olan inanç tekçi bir sosyal felsefeyle -yani, bütün diğer değerlerin (eşitlik, haklar, adalet ve benzeri) yüksek özgürlüğün üstün değerinin altında yer aldığı

düşüncesiyle- sonuçlanır. Bununla beraber, Berlin'in seçtiği örnekler bu özelliği gösterse de, pozitif özgürlüğün zorunlu olarak monizmi gerektirdiği kesin değildir.5 Pozitif özgürlük, sadece, tercihin anlamlı olması için zorunlu olan koşullara işaret edebilir.

Berlin'in açıkladığı pozitif özgürlüğün başka bir iması da, egemenliğin "doğru eller"e verilmesi durumunda özgürlüğün artacağı iddiasıdır (1969: 162-166). Negatif özgürlükçüler, haklı olarak, bireylerin seçme özgürlüğüne sahip oldukları alanın daraldığı her durumda özgürlüğün azalacağını ve bunun despotik yönetimler için olduğu kadar demokratik rejimler için de geçerli olduğunu ileri sürer. Esasen, otoriter rejimlerde hatırı sayılır derecede kişisel özgürlük var olabilir. Ne var ki, Rousseau ve Marx için, özgürlük aydınlanmış insanların iradesinin bir fonksiyonudur veya o ancak burjuva yönetimlerinin yerini proleteryanınki aldığı zaman var olabilir.

Berlin bazı siyaset teorisyenlerinin özgürlük kavramını yanlış kullanmış ve esasen kısıtlama ile özerklik arasındaki farkları bulandırmış olduklarını gösterecek ikna edici deliller ortaya koymuş olmakla beraber, iki farklı özgürlük kavramını ayrıştırıp ayrıştırmadığı konusu tartışmaya açıktır. Berlin'in kendisi iki terim arasında "başlangıç noktasında büyük bir mantıkî uzaklık olmadığf'nı (s. 12) söyler: Farklılık, onların üzerine inşa edilen teorilerin farklı yönlerde gelişmesinde ve sosyal ve siyasî hayata ilişkin olarak son derece farklı tavırlar ortaya koymuş olmalarında-dır. Ancak bu doğru olmakla beraber, bundan "kendine hâkim olma" ve "kendini gerçekleştirme (self-realisation)n ile ilgili ifadelerin, bireylerin üzerindeki kısıtlamaların kaldırılmasıyla ilgili ifadeler olarak yeniden yo-rumlanamayacakları sonucu çıkmaz. Daha önce işaret etmiş olduğumuz gibi, bir kimse haricî kanunlar tarafından engellenirken, bir başka kimse de -kontrolü imkânsız arzular gibi- içsel faktörler tarafından engellenebilir.

5 Başına buyruk serbest piyasaların işleyişinin yol açtığı her eşitsizliği kabul edilebilir bulan anarko-kapitalist teorilerde olduğu gibi, negatif özgürlüğün tekçi bir anlayışı da vardır.

Berlin'in kendisi benlik, rasyonellik ve takip etmemiz gereken amaçlara ilişkin belli bir görüşe dayanan bireysel özgürlük teorilerinin gündelik özgürlük anlayışlarımızla zorunlu olarak bağdaşmaz olmadıklarını kabul etmektedir. Bu, Berlin'in "İki Özgürlük Kavmmı"mn daha sonraki bir baskısına (1969: 37) yazmış olduğu girişte açık bir şekilde görülmektedir. Berlin, burada, sözleşmeyle başkasının kölesi olmuş ama hiçbir arzusu engellenmiş olmayanların doğru anlamda özgür olduklarının söylenemeyeceğine işaret etmektedir. Bununla beraber, bunun gibi itiraflar özgürlüğün tümüyle negatif bir açıklamasının yetersiz olduğunu ve kavramın "nötr" bir tanımını yapmanın, gündelik dile hatırı sayılır düzeyde bir zarar vermeden mümkün olmadığını düşündürmektedir.

Bundan dolayı, negatif özgürlüğün önemli bir eleştirisi, özgürlüğü ahlâkîlikten bağımsız olarak tanımlama çabası içindeki çoğu teorisyenin özgürlüğün bazı önemli özelliklerini gözden kaçırdıklarıdır. Can alıcı olan nokta, belli bir toplumu özgürlüğü artıran özelliklerinden dolayı takdir ettiğimiz zaman, orada sağlanmış olan belli özgürlüklerin değerlerim dikkate almamızın zorunlu olduğudur. Charles Taylor (1985), şaşırtıcı bir örneği vererek, negatif özgürlük bakış açısına göre, komünist Ar-navutluk'un Batılı liberal demokrasilerden fiilen daha özgür olduğunu ileri sürmektedir. Sebep şudur: Baskıcı olmasına rağmen Arnavutluk rejiminin insan davranışına getirdiği kısıtlamaların toplamı Batıdakinden daha az idi. Örneğin, (özel otomobil mülkiyeti yasaklanmış olduğu için) hiç bir trafik kanunu ve -geniş bir fırsatlar ölçeğinin var olduğu her yerde söz konusu olan- davranış üzerindeki bıktırıcı kısıtlamaların hiç biri yoktu. Bu iddia, negatif özgürlük teorisinin bizi, sağlanmış özgürlüklerin niteliksel yönlerine bakmadan, özgürlük sınırlamalarının niceliksel karşılaştırmalarını yapmaya çağırdığını ima etmektedir.

Taylor'ın Arnavutluk hakkındaki yorumlarının doğruluğu ne olursa olsun (o bunları, komünizmin çökmesinden önce yazıyordu), dikkat çektiği noktanın belli bir teorik önemi vardır. Ama onun söylediği, özel olarak dar bir negatif özgürlük anlayışına uygulanabilir görünmektedir. Çoğu teorisyen çeşitli

özgürlükler arasında ayrımlar yapmakta ve onları insan refahını/iyiliğini ne ölçüde artırdıklarına bakarak değerlendirmektedir. Başka alanlarda fazla sınırlandırmaya gidilmemiş olsa bile, ifade özgürlüğünün veya mülkiyet edinme özgürlüğünün olmaması ciddî sınırlamalar olarak görülür. Geleneksel liberal demokrasiler nispî olarak özgürdürler; çünkü onların yeşerttiği özgürlükler ahlâkî bakımdan önemlidir. Bunu söylemek, belli ahlâkî özelliklerin özgürlük kavramına dahil

edilmesi demektir; ama negatif özgürlüğün geleneksel açıklamalarının bunları dışladığı kesin değildir. Taylor'un gösterdiği tek şey, özgürlüğün anlamlı açıklamalarının farklı hayat tarzları arasında nötr olamayacağıdır. Berlin'in kendi negatif özgürlük teorisi, çeşitliliğe ve tercihe özel olarak değer veren bir çoğulculuk anlayışından ayrılamaz.

4. Özerklik Olarak Özgürlük

Negatif özgürlükle ilgili bir eleştiri (de), özgürlüğü cebrî kanunun yokluğu olarak tanımlamanın kişinin ne yapabileceği hakkında bize herhangi bir şey söylemediği gerçeği üstünde toplanmaktadır. Eleştiricilere göre, negatif özgürlük ancak değerli bir şeye katkı sağladığı sürece önemlidir ve bu değer de özerkliktir. Özerklik olarak özgürlük, bir kimseye açık olan seçeneklerin genişliğine ve çeşitli amaçların gerçekleştirilmesi için zorunlu olan şartlara işaret ettiği için, o, sınırlamanın yokluğu anlamındaki özgürlükten daha fazla bir şeydir. John Gray'e (1992) göre, negatif özgürlüğün kendi başına hiç bir değeri yoktur; o sadece, hayatta neyin değerli olduğunun bir tanımı için zorunlu bir girizgâhtır. Özerklik olarak özgürlük, en aşırı pozitif özgürlük teorilerinde olduğu gibi, bireysel sübjektif tercihin devlet tarafından tamamen yok edilmesini gerektirmez, fakat soyut tercihleri gerçek fırsatlara dönüştürecek geniş kolaylıklar sunan kurumları talep eder. Gray şöyle diyor: "Özerkliğin sadece başkalarından gelen bir zorlamanın olmamasından daha fazla bir şey olduğu apaçık ortadır; çünkü zorlamanın yokluğunun önemli bir amacı veya hedefi elde etmekte tam bir yetersizlikle aynı anda varolabildiği aşikârdır" (1992: 23).

Gray, Ortodoks liberal teorideki hakkın iyiye önceliği anlayışının, cebre karşı konuşlandırılan hakların özgürlüğün yegâne önemli ön şartları olduklarını ileri sürmek suretiyle, özgürlüğün ahlâkîliğini tahrip etmiş olduğu gerekçesiyle negatif özgürlüğe karşı bir saldırı başlatmış olan Joseph Raz'ın (1986) ayak izlerini takip etmektedir. Özgürlüğün zorunlu bir yönü bizatihi değerin izlenmesidir, değer ise sübjektif bir arzuya bağlanamaz: "Birçok kolektif malın sağlanması bizatihi özerklik düşüncesinin kurucu unsurudur ve ona, sözde cebre karşı haklara nispetle ikincil bir rol verilemez..." (1986: 207). Özerklik olarak özgürlükte şüphesiz toplumcu (communitarian) unsurlar vardır. Bunun, özgürlüğü şimdiye kadar ondan yararlanamayanlar için değerli hâle getirecek şekilde, insanların kapasitelerini artırmak için bir yeniden dağıtım talebinden ibaret olduğu ve esasen Gray'in güçlü bir refah devletinden yana önerilerinin (1992: Beşinci Bölüm) bu projeyle tutarlı

olduğu düşünülebilir. Ne var ki, onun diğer eserleri Grayin kafasında daha iddialı bir anlayışın bulunduğunu göstermektedir. "Liberalizmde Ölü Olun ve Taşayan Nedir!" (Gray 1993: 282-398) adlı denemesinde, sübjektif arzuların tatminine kesinlikle indirgenemeyecek bir insanî gelişim biçimini tercih eder görünmekte ve "mükemmeliyetçilik" (perfectio-nism) düşüncesini reddeden bir liberal düzenin kusurlu olduğunu iddia etmektedir. Diğer bir ifadeyle, sübjektivist klâsik liberal iktisat teorisinin kamu mallarından tamamen farklı olarak, bizatihi değerli olan -yani, kendilerine yönelik bir isteği ifade eden herhangi bir kişi olmasa bile değerli olan- kollektif mallar/iyiler vardır. Özerkliğin, "çeşitli değerli seçenekleri içinde barındıran zengin bir kamusal kültürü kurucu unsurlarından biri olarak kabul ettiği" iddia edilmektedir (Gray 1992: 42). Kişilerin özgürlük ve ahlâkîliği ancak iyi anlayışının kendilerinde somutlaştığı belirli sosyal grupların birer üyesi olarak ifade edebilecekleri düşüncesine Raz açıkça daha da yatkındır: "Bir kimse, sadece, hâlihazırdaki

sosyal formlara -yani, kendi toplumunda fiilen yaygın olarak uygulanmakta olan davranış biçimlerine- dayanan kapsayıcı bir sosyal amaca sahip olabilir" (1986: 308). Tabiatıyla, bu mükemmeliyetçi bağlamda cebrin özel önemi azalmaktadır. Esasen, Raz (1986: 417), devletin özerkliğin şartlarını hazırlamamasının bazı insanlar için zararlı ve özgürlüğü azaltıcı olacağını ileri sürerek, standart klâsik liberal iddiayı altüst etmektedir.

Gray ve Raz, fazlasıyla tartışmalı rasyonellik ve üstün bir amacın (belki) zorla takibi kavramlarıyla ilgili olan türden, Berlin'in haklı olarak eleştirdiği bir pozitif özgürlük anlayışını kabul etmezler. Onların özgürlük anlayışları, özgürlük ve özerkliği çeşitli amaçlar arasından seçme yeteneği olarak tanımladıkları ölçüde, çoğulculukla uyuşmaktadır. Bununla beraber, piyasada gerçekleşen tercih modeli (onlara) özgürlüğün ahlâkî bakımdan uygun olmayan bir anlaşılışı olarak görünür; çünkü bu model özü bakımından (veya bizatihi) değerli şeylerden çok sübjektif tercihleri azamîleştirir. Gerçi, Gray piyasanın özerklik olarak özgürlüğü bir ölçüde desteklediğini kabul etmektedir.

Bizatihi özerklik kavramıyla olduğu kadar negatif özgürlüğün içi boş ve anlamsız sayılıp reddedilmesiyle ilgili olarak da hem kavramsal hem de normatif sorunlar bulunmaktadır. Zorlamanın olmamasının, bireyin takip edebileceği amaçların öneminden bağımsız olarak hiç bir değerinin bulunmadığını söylemek doğru değildir. Bir kimsenin zorlanmaması, her ne yaptıysa onun, kişinin uzun vadeli amaçlarına yönelik olup olmadığından bağımsız olarak, -değeri tartışmalı da olsa- bir tercih ürünü ol-

* Norman P. Barry

duğu anlamına gelir. Özgür bir toplumda, bireyler için kendi eylemlerinin failleri olma fırsatlarının var olması elbette değerlidir ve ahlâkî bakımdan önemli olan tek nokta, onların eylemlerinin başkalarının özgürlüklerine zarar verip vermediğidir.

Bir kimsenin, Raz ve Gray'in tanımladığı oldukça seyreltilmiş (düşük yoğunluklu) anlamda, özerk olarak hareket etmiş olmasa bile, özgür olarak hareket etmiş olduğunu söylemek mümkündür. Cebrin yokluğu özerk tercihin kullanılmasının bir şartından ibaret değildir. Negatif özgürlük sadece araçsal değildir. İnsanlar, gerçekleştirmek istedikleri projelere bakmaksızın da özgürlüklerine getirilen haksız kısıtlamalara karşı çıkabilirler ve çıkarlar da. Hareketli bir ekonomiye ve öngörülebilir bir hukuk düzenine sahip olan özgür bir toplum, insanların bilgilerinin yetersizliğinin üstesinden gelebilecekleri yegâne sosyal düzendir. Burada bilgi eksikliği hem iktisadî bilgiye hem de bir kimsenin plân ve projelerine işaret eder. Bir kimse özerk bir özne olmanın ne olduğunu, alternatifler arasında özgürce tercihlerde bulunma imkânını elde etmedikçe bilemez. Bu ise her bir bireyin cebrî hukukun karışamadığı bir alana sahip olmasını gerektirir. Bu, özgürlüğün özerklikle tanımlanmasından ziyade, kişinin özerk olabilmek için önce özgür olmak zorunda olması demektir. Raz'ın yapar göründüğü gibi, özgürlüğü münhasıran verili sosyal formlar bağlamında tanımlamak, bu formlardan kaçan kişinin ahlâkî meşruluğunu ortadan kaldırır. Yenilikçi (bir muhafazakâr için belki üzücü ama) başarılı olur; çünkü o mevcut sosyal düzenlemeleri alt üst eder.

Bu, hiçbir şekilde, sosyal formlardan tümüyle yalıtılmış, sadece arzularının hesabıyla anlaşılan beşerî öznelerin var olabileceğini ima etmek anlamına gelmediği gibi (ki bu kendiliğinden gelişen sosyal kuralların ve pratiklerin değerini akılsızca göz ardı etmek olurdu); John Stuart Mill'in tavsiye ettiği türden, kayıtsızca ve bilinçli olarak topluma uymayı reddetmeyi (non-conformism) onaylamak demek de değildir. Bu ayrıca, kısıtlamanın olmadığı bir durumda, hayatlarını özerk özneler olarak geçirse-ler de geçirmeseler de bireylerin kendi hayatlarını kendilerinin belirlediği görüşüne bağlı olmayı da gerektirmez. Bireylerin, zorunlu olarak, kısmen sosyal doğalarıyla anlaşılabileceklerini kabul etmek, sosyal formların ahlâkî önceliğini onaylamak demek değildir.

Daha da ileri gidip özerkliğin önemine doğrudan karşı çıkılabilir. Birçok kimse hayatını düşünüp taşınmadan yaşar, geleneksel kuralları ve pratikleri takip eder ve oldukça sıradan tercihler yapar. Bunların özgür olma-

dıkları ne ölçüde söylenebilir? Değerli olan başka her şey gibi, özerkliğin de bir fırsat maliyeti vardır; onu elde etmek için ihtiyaç duyulan zaman ve diğer kaynaklar başka bir şey için harcanabilir. İnsanların özerk ol-mamalarındaki ahmaklıklarından, onların piyasa toplumundaki tüketici modalarının gönüllü mağdurları olabilmelerinden şikâyet edilebilir, ama (eğer davranışlarında cebre maruz değillerse) onların özgür olmadıklarından söz edilemez. Bundan başka, özerkliğin teşviki devletin rolünün artırılmasını gerektirir (Raz 1986: 161): Sadece geliri yeniden dağıtmak değil, fakat eğer istekler tek kriter olsaydı hiç üretilmeyecek olan değerli malları da sağlamak. Bundan dolayı, "devletin bireylere kullanabilecekleri, yeterince geniş bir seçenekler ve fırsatlar yelpazesi sağlayan bir çevre yaratma yükümlülüğü vardır." (Raz 1986: 417-418). Bu pozisyonla ilgili bir çok zorluk arasında, Raz ve Gray'in yorumladıkları şekliyle özerkliğin belirsiz bir ahlâkî ideal olduğu aşikâr gerçeği vardır. Burada özerklik, hakların korunması veya -sınırları tartışmalı olsa da, bir devletin yerine getireceği makûl bir şekilde tutarlı görevler olarak formüle edilmesi mümkün olan- kamu mallarının arzı gibi bir şey değildir. Ve Raz, özerk yaşamın alternatif projeler arasında tercihte bulunmayı içerdiği konusunda ısrarlı olmakla beraber, piyasaya dayanan bireyci toplumun bu talebi tam olarak karşılayamayacağına da aynı derecede kanidir. Niçin karşılayamaz? Cevap açıktır: Bu düzen sübjektif tercihe dayandığı için, objektif ve bizatihi değerli iyileri -başlıca, ortak hayat biçimlerinin idamesini- sağlayamayacaktır. Ama, bizatihi değerli olan bu amaçların neler olduğu üstünde hatırı sayılır derecede anlaşmazlığın olması muhtemel olduğundan, muhtemel adaylar yelpazesinden bir veya daha fazlasını seçerken, devletin ortak hayat biçimlerini zedeleyen gerilimler yaratma ihtimali vardır. Raz'ın çoğulculuğu, devletin belirli bir hayat tarzını teşvik etmesini ve onu ayrıcalıklı hâle getirmesini engellemekle beraber, onun devlete bahşettiği otoritenin nasıl olup da bu şekilde kullanılmayacağını anlamak zordur. Negatif özgürlük teorisini (Charles Taylor'ın eleştirisini karşılamak üzere) belli özgürlüklerin farklı ahlâkî değerlerini göz önünde bulunduracak şekilde değiştirmek elbette mümkündür. Aynı şekilde, bu fikri, özerkliğin muğlak anlamını özgürlüğün varlığının aslî şartı olarak görmeksizin, negatif özgürlüklerin bazı yoksul kimseler için değersiz olmamasını temin edecek bir yeniden dağıtım kuralıyla tamamlamak da mümkündür. Belirli özgürlüklerin değerini belirlemenin ve insanların hayatlarını anlamlı kılmak için hangi yeniden dağıtımın gerekli olduğunu tespit etmenin zor işler olduğu doğru ol-

makla beraber, bu, özerkliğin uygulanmasıyla ilgili olanlardan belki de daha kolaydır. Bu, hiçbir şekilde, özerkliğin önemli bir ahlâkî ideal olmadığını ima etmek anlamına gelmez; özerk olan ahlâkî tercihlerden söz ettiğimizde, bununla onların haricî etkenler tarafından belirlenmedikleri için değerli olduklarını kastederiz. Mamafih, özerkliği belirli iyi anlayışlarına dayandırmak ve onu sosyal hayatın belirli formları içine yerleştirmek suretiyle, Raz ve Gray lüzumsuz yere onu tartışılmalı bir hâle getirdiler. Oysa özerklik daha mütevazi şekillerde anlaşılabilir.

5. John Stuart Mili ve Özgürlüğün Değeri

Özgürlük Üzerine (On Liberty), ahlâka ve topluma özgürlükçü yaklaşımın en beliğ ifadesi bir şekilde haklı olarak övülmüştür. Bu eser çok eleştirilmiş ve çok sayıda farklı yoruma tâbi tutulmuş olmakla beraber, bugün hâlâ bireysel özgürlük lehindeki iddialarda referans gösterilmektedir. Yine de, gariptir ki, gelenekten ve rasyonel olarak temellendirilemeyen kurallardan hazzetmemesine ve kendiliğindenliği, bireyselliği ve "hayatın içindeki deneyimler"i desteklemesine rağmen, MilPin eseri, tam da aynı şeyleri savunan radikal siyasî hareketler üzerinde çok az etkili olmuştur. Mill'in düşünceleri hukuk ve ahlâkîlik arasındaki ilişkiye dair 196O'lı yıllardaki akademik tartışmalarda son derece etkili olmuştu, ama başka bir alanda baskın olan Marx'ın etkisiydi. Bunun sebebi, kesinlikle, Marx'ın öğretisindeki özgürleşmenin serbest girişime dayanan ekonominin geleneksel iktisadî özgürlüklerini içine almamış olmasıdır. Oysa, Mill'in kendisi Viktorya dönemi Britanya'sında bireysel ifade için, boğucu ve

uyum-cu (conformist) bir kamuoyunun meşru saydığı tek çıkış yerinin iş dünyası olduğunu ileri sürmüştü.
Mili özgür bir eylemin, gayrıahlâkî de olsa, en azından özgürce yapılmış olması bakımından belli bir değere sahip olduğu yolundaki düşüncesinden dolayı çok kere suçlanmıştır. İlke olarak özgürlüğün daima iyi bir şey olduğu düşüncesine karşı, birçok yazar Mill'in en sert çağdaş eleştiricisi olan Sir James Fitzjames Stephen'ın görüşlerini tekrarlamıştır. Stephen ateşin ve özgürlüğün iyi veya kötü olduğunun söylenemeyeceğini, "her ikisinin de zamana, yere ve şartlara bağlı olarak de iyi veya kötü" olduğunu (1967: 85) söylemiştir. Gerçekten de Mili "her türlü kısıtlamanın sırf kısıtlama olmak bakımından kötü olduğunu" düşünüyordu; ama o bunun haklı gösterilemez olduğu kanaatinde değildi. Onun

düşüncesi, özgürlüğün lehine bir karinenin var olduğu ve gerekçe gösterme külfetinin daima özgürlüğü sınırlayacak olanlara ait olduğundan ibaretti.
MilPe, çok kere, (terime Berlin'in verdiği anlamda) "negatif özgürlüğün bir teorisyeni olarak atıfta bulunulmuşsa da, o, despotik yönetimlerin özgürlüğe getirmiş oldukları -ve Mill'in zamanında Batı Avrupa'da ve Kuzey Amerika'da kısmen kaldırılmış olan- geleneksel sınırlamalardan çok, kamuoyununun ve sosyal teamülün baskıları biçiminde ortaya çıkan yeni sınırlamaları tartışmakla ilgilendiği için, bunun biraz açıklanması gerekmektedir. Ona göre, "bireysellik"i asıl tehdit eden budur. Bireysellikle Mill'in kastettiği, insanları pasif olmaktan ziyade aktif hâle getiren, onları cari sosyal davranış tarzlarının eleştiricisi yapan, teamülleri akıl testine tâbi tutmaksızın kabul etmeyi reddetmelerini sağlayan insanî özellik idi. Onda özgürlük, sınırlamanın olmamasından ibaret olmayıp, belirli arzuya şayan tutumların bilinçli bir şekilde geliştirilmesi olarak görünmektedir. Bu nedenledir ki, Mill'in rasyonalist bir özgürlük görüşüne sahip olduğu ve pozitif bir anlayışa doğru yöneldiği ileri sürülmüştür. Ayrıca, birkaç yerde bireysellik olarak özgürlüğü sadece bir azınlığın tecrübe edebileceğini yazdığı için, Mill'in bir seçkinci olduğu da söylenmektedir. Yine de onun özgürlük anlayışı tercih mefhumuna sıkı sıkıya bağlıdır: "Kendi hayat plânını toplumun veya kendi çevresinin seçmesine izin veren kimsenin, maymunvarî taklitten başka bir yeteneğe ihtiyacı yoktur. Kendisi için plân yapmayı seçen kimse ise bütün yeteneklerini kullanır" (1974: 123). Mili, özgürlüğün cari kurallara fiilen karşı çıkmaya bağlı olduğunu ima etmektedir; ama geleneksel davranış kurallarına uyan bir kişinin, bunu düşünmeden yapmış olsa bile, zorunlu olarak özgür olmadığı söylenemez. Esasen, geleneksel kurallar özgürlüğün kullanılması için vazgeçilmez şartlar olabilir ve Mill'in taraftan olduğu kişilik özelliklerinin gelişmesinin özgür bir toplum düzenine götürmeyebileceği yolunda, zorunlu olarak faydacı olmayan bazı iddialar vardır. MilPi nüfusun büyük kısmının özgürlüğü takdir etmekten âciz olduğunu ileri sürmeye götüren, onun bireysellikle özgürlüğü neredeyse özdeşleştirmesidir: "Onların (insanların çoğunun), kendilerini alışılmışın dışında herhangi bir şey yapmaya yöneltecek kadar güçlü zevkleri ve istekleri yoktur, dolayısıyla da böyle zevkleri ve istekleri olanları anlamazlar..." (1974: 134). Kitleler özgür değildir, çünkü geleneğin kölesidirler.
Şu hâlde, Mill'in özgürlük açıklamasında seçkinci unsurlar vardır, ama onun bireysellikle toplum arasındaki sınırı belirlemek için kullandığı ilke görünüşe göre tereddütsüz liberaldir. Bu, meşhur "zarar" ilkesidir. Bir bi-

reye müdahalenin tek gerekçesi, onun başkalarına zarar vermesini önlemektir; sadece kendisini etkileyen eylemler üzerinde ise birey egemendir (1974: 69). Bu ilke, kişinin çıkarlarına en iyi hizmet edeceği düşünülen şeyleri geliştirmek için hukukun (ve toplumun) kişiye müdahale edebileceği düşüncesini (paternalizmi), bazı eylemlerin özü bakımından ahlâka aykırı olduğunu ve dolayısıyla başka birisine zarar verip vermediğine bakılmaksızın cezalandırılması gerektiğini söyleyen "ahlâkçılık"ı, ve hatta genel mutluluğun azamîleştirilmesi için devletin müdahalesine izin veren Benthamcı türden faydacılığı reddeder. Şüphesiz Mill'in ilkesi özgürlükçü yönde de otoriteryen yönde de yorumlanabilir. Neredeyse en önemsiz eylemler bile başka birisini bir şekilde etkilediğine göre, o zaman, bu, hukukun, doğrudan doğruya zarara sebep

olmamakla beraber bir incitme (kabahat) (offence) teşkil eden bazı ahlâka aykırı eylemlerden halkı korumasına izin verir miydi? Ayrıca, bizatihi Mili de, kendi ilkesinin başkalarının izzet-i nefsine karşı bir ahlâkî kayıtsızlığı gerektirmediğine ve bir kimseyi ahlâksızlıktan caydırmak için (zora başvurmak yerine) ikna yönteminin kullanılmasına izin verdiğine kesinlikle inanıyordu. Mill'in teorisindeki liberal unsurları korumak için onun ilkesi çeşitli şekillerde yorumlanmıştır. Mili, bazılarına göre, bir kimsenin eylemlerinin - sırf kendisini değil de- sadece başka birinin çıkarlarını olumsuz etkilemesi durumunda müdahalenin meşru olduğunu kastetmiştir; kimilerine göre de eylemin doğrudan ve dolaylı etkileri arasında bir ayrımın var olduğunu anlatmak istemiştir. Mill'in öğretisinin modern biçimleri incitme ile zarara, sebep olma arasında bir ayrım yaparlar. Bireysel özgürlüğün sonuçlarının özellikle olması gereken sosyal davranış biçimlerine ilişkin güçlü ahlâkî inançlara sahip olan insanların incinmesine pekâlâ sebep olabileceği kabul edilmektedir; ama hiç kimsenin, kişiliğinin ve mülkiyetinin korunması hakkına benzer şekilde böyle bir incinmeden korunma hakkı yoktur. Mili, zarara sebebiyet vermeyen gayrı ahlâkî fiillerden çoğunluğun rahatsızlık duymasının bu tür eylemleri yasaklamak için asla bir neden oluşturmadığı konusunda açıktır. Bu düşünce tarzı Benthamcı faydacılığa ters düşmektedir; çünkü o, sosyal faydanın ölçülmesinde kindarlık nazlarını hesaba katar; böylece, özel davranışın belli türlerinden çoğunluğun duyacağı tiksinti eğer bu davranış yasaklanmış olsaydı bunun bireylere vereceği acıyla birlikte düşünülecektir. Mili, gerçekte, orto-doks faydacı mülâhazalarla geçersizleştirilemeyen bir özgürlük hakkının var olduğuna ilişkin modern liberal görüşün temelini atmıştır. Buna gö-

re, bir kimsenin özgürlüğü kamu politikasının amaçlarına feda edilemez, bu ancak başka bir "hak" için yapılabilir.

Mill'in özgürlükle bireysellik arasındaki bağlantıya ilişkin açıklaması bütün teorisyenler tarafından kabul edilmese de, özgürlüğün sosyal malların/iyilerin artırılmasındaki araçsal değeri lehindeki ilgili iddiasının çağdaş tartışmalarda çok önemli bir yeri vardır. Bu, Mill'in tam bir düşünce, tartışma ve ifade özgürlüğünden yana olan meşhur iddiası (1974: Onbirinci Bölüm) için özellikle doğrudur. Mill'in ifade özgürlüğü lehindeki temel iddiası onun empirisist epistemolojisinden kaynaklanır. Çünkü bütün bilgi deneyimin bir ürünüdür ve hatta doğru ve yanlışa ilişkin kesin kanaatlerimiz bile düzeltilmeye açıktır ve altüst olabilirler. Bundan dolayı, fikirler arasındaki rekabet (ve yanılmazlık iddialarının reddi) hakikatin galip gelmesini garanti etmenin yegâne yoludur. Mili, sosyal bilimlerdekiler de dahil olmak üzere, tartışmalı öğretilerin sayısının azalacağına, ama bunun ancak özgür fikrî tartışma yoluyla gerçekleşeceğine inanıyordu. Mili, düşüncelerin bastırılmasının hakikati/doğruyu yok edebileceğini; yanlış öğretilerin serbestçe ifade edilmesinden bile toplumun istifade ettiğini, çünkü onları çürütmenin hakikate hizmet ettiğini; nihayet, belki en önemlisi, hakikatin çok yönlü olduğunu ve muhtemelen düşüncelerin çatışmasından doğacağını (hatta en yanlış görünen öğretilerde bile kimi doğruların saklı olabileceğini) ileri sürmüştür (1974: 108-111).

Bu iddialar kesinlikle faydacı değildir. (Nüfusunun çoğunluğunun belli bir dînî inanca bağlı olduğu bir toplumda vaki olacağı gibi), eğer mutluluğu artıracaksa düşüncelerin baskı altına alınmasından yana olan birçok argümanın geliştirilebileceğini göstermek kolaydır. Mill'in kısıtlanmamış özgürlüğün ilerlemeyi sağlayacağına ilişkin ilkesinin bilimsel araştırmanın bazı alanlarına -özellikle, nükleer araştırma ve mikrobiyoloji gibi potansiyel olarak tehlikeli oldukları aşikâr olan konulara- uygulanma kabiliyeti olmayabilir. Şüphesiz, yanlış olan özgür bilimsel araştırma faaliyeti değil, bilimsel keşiflerin kötüye kullanılmasından kaynaklanan zarardır; ama bazı alanlarda ikisi arasında sıkı bir bağ kurulması hiç de zor değildir. Bilimsel hakikatin, ancak, yanılmazlık iddialarından vaz geçildiği ve rasyonel muhakemenin kurallarının kabul edildiği bir toplumda objektif bir esasa dayanarak bulunabileceği doğrudur; ama bu, Mill'in iddiasının sadece bir yönüdür.

Tehlikeli sonuçlar yaratabilen düşünceler ile belli grupları kasıtlı olarak tahkir eden ve aşağılayan düşüncelerin yayılması meselesinde ifade

özgürlüğüyle ilgili büyük sorunlar vardır. Irkçı propaganda bunun açık bir örneğidir. Bu dür düşüncelerin yayılması hukuken sınırlanmalı mıdır?
Çoğu örnekte herhangi bir sorun yoktur. İnsanları şiddet eylemlerine girişmeye kışkırtmak üzere belli kelimelerin bilinçli/kasıtlı olarak kullanılması, zarar ilkesinin çoğu yorumu tarafından kesinlikle yasaklanırdı. Buna karşılık, örf ve âdet hukuku (common law) bu konuda bireylere yeterince koruma sağlamadığından dolayı azınlık gruplarını küçük düşürücü ifadelerden korumak için özel kanunların gerekli olduğu şüphelidir. Bazı kimseler, hoşgörüsüzlüğü savunanlara özgürlük tanınmaması gerektiği gerekçesiyle, doktrinleri ırkçı nefreti uyarabilecek olan siyasî partilerin özgür ifade hakkının sınırlanması gerektiğini savunmuşlardır. Liberal bir toplumun, (uygulamaya konulması hâlinde) liberal düzeni tahrip edecek olan fikirlere sahip gruplardan kendisini koruyacak tedbirler alması gerektiği doğrudur, ama böyle yapması hâlinde liberal kimliğin kaybede-bilme tehlikesi vardır. Liberallerin önem verdikleri temel ilke, bir kişinin sahip olduğu görüşlerden dolayı değil, fakat sadece başkalarının haklarını ihlâl eden eylemlerinden dolayı cezalandırılması gerektiğidir. Liberaller ayrıca haklılığı düşünce ile eylem arasında zorunlu olmayan bir ilişkiye bağlı olan cebrî kanunlardan da sakınırlar.
Sorun, özellikle, özgür toplanma ve özgür örgütlenme hakkıyla ilişkisi bakımından nazik bir hâl almaktadır. Resmî makamların, ifade edilmiş amaçları açık ve hoşgörülü bir toplum düşüncesine karşıt olan grupların toplantılarını yasaklamaya hakkı var mıdır? Zorluk, bu tür toplantıların normal olarak kamunun sahipliğinde olan salonlarda yapılmasından ve bundan dolayı da üzerinde fikir birliğine varılma ihtimali son derete zayıf olan sorunlar hakkında kollektif kararların alınması mecburiyetinden kaynaklanmaktadır. Özel mülkün sahibinin mülkünü istediği kişiye kullandırma hakkının olduğunu her hâlde çok az kimse inkâr ederdi. Tehlike, özgürlükçü ilke umumî toplantıların sadece şahsî haklara ve kamu düzenine zarar verilmesiyle ilgili mülâhazalarla sımrlanabilmesine izin verirken, kamu makamlarının onaylanmadıkları görüşlerin ifade edildiği toplantıları yasaklayabilmesindedir. Bununla beraber, özgürlüğün mülkiyet aracılığıyla yorumlanmasındaki tehlike de, mülk sahibi olmayanların belirli etkinlikler yapmasını sırf engellemek suretiyle, eylem özgürlüğünü mülk sahiplerinin kendilerinin zedeleyebilmesindedir. Eğer özgürlük bir anlamda "eylem" özgürlüğü olarak yorumlanırsa, o zaman bir özel mülkiyet sisteminin (negatif anlamda), bireysel özgürlüğün -tıpkı geleneksel (siya-

özgürlüğüyle ilgili büyük sorunlar vardır. Irkçı propaganda bunun açık bir örneğidir. Bu dür düşüncelerin yayılması hukuken sınırlanmak mıdır?
Çoğu örnekte herhangi bir sorun yoktur. İnsanları şiddet eylemlerine girişmeye kışkırtmak üzere belli kelimelerin bilinçli/kasıtlı olarak kullanılması, zarar ilkesinin çoğu yorumu tarafından kesinlikle yasaklanırdı. Buna karşılık, örf ve âdet hukuku (common law) bu konuda bireylere yeterince koruma sağlamadığından dolayı azınlık gruplarını küçük düşürücü ifadelerden korumak için özel kanunların gerekli olduğu şüphelidir. Bazı kimseler, hoşgörüsüzlüğü savunanlara özgürlük tanınmaması gerektiği gerekçesiyle, doktrinleri ırkçı nefreti uyarabilecek olan siyasî partilerin özgür ifade hakkının sınırlanması gerektiğini savunmuşlardır. Liberal bir toplumun, (uygulamaya konulması hâlinde) liberal düzeni tahrip edecek olan fikirlere sahip gruplardan kendisini koruyacak tedbirler alması gerektiği doğrudur, ama böyle yapması hâlinde liberal kimliğin kaybede-bilme tehlikesi vardır. Liberallerin önem verdikleri temel ilke, bir kişinin sahip olduğu görüşlerden dolayı değil, fakat sadece başkalarının haklarını ihlâl eden eylemlerinden dolayı cezalandırılması gerektiğidir. Liberaller ayrıca haklılığı düşünce ile eylem arasında zorunlu olmayan bir ilişkiye bağlı olan cebrî kanunlardan da sakınırlar.
Sorun, özellikle, özgür toplanma ve özgür örgütlenme hakkıyla ilişkisi bakımından nazik bir hâl almaktadır. Resmî makamların, ifade edilmiş amaçları

açık ve hoşgörülü bir toplum düşüncesine karşıt olan grupların toplantılarını yasaklamaya hakkı var mıdır? Zorluk, bu tür toplantıların normal olarak kamunun sahipliğinde olan salonlarda yapılmasından ve bundan dolayı da üzerinde fikir birliğine varılma ihtimali son derete zayıf olan sorunlar hakkında kollektif kararların alınması mecburiyetinden kaynaklanmaktadır. Özel mülkün sahibinin mülkünü istediği kişiye kullandırma hakkının olduğunu her hâlde çok az kimse inkâr ederdi. Tehlike, özgürlükçü ilke umumî toplantıların sadece şahsî haklara ve kamu düzenine zarar verilmesiyle ilgili mülâhazalarla sınırlanabilmesine izin verirken, kamu makamlarının onaylanmadıkları görüşlerin ifade edildiği toplantıları yasaklayabilmesindedir. Bununla beraber, özgürlüğün mülkiyet aracılığıyla yorumlanmasındaki tehlike de, mülk sahibi olmayanların belirli etkinlikler yapmasını sırf engellemek suretiyle, eylem özgürlüğünü mülk sahiplerinin kendilerinin zedeleyebilmesindedir. Eğer özgürlük bir anlamda "eylem" özgürlüğü olarak yorumlanırsa, o zaman bir özel mülkiyet sisteminin (negatif anlamda), bireysel özgürlüğün -tıpkı geleneksel (siya-

sı) sınırlama biçimlerinde olduğu gibi- sınırlanabilmesine yol açacak tarzda gelişebileceğini ileri sürmek elbette mantıklı olur (Barry, N. 1986: 181-182). Mili, hakikatin fikirlerin serbest rekabetinden doğacağı gerekçesiyle özgür tartışmanın üzerindeki bütün engellerin kaldırılmasının gerekli olduğunu düşünmekte muhtemelen çok fazla iyimserdi; çünkü hakikatin en sonunda galip gelmesinden önce (eğer böyle olacaksa); tehlikeli doktrinlerin yayılması, faydacı anlamda, çok fazla zarara sebebiyet verebilir. Hakaret ve iftirayı yasaklayan kanunların gösterdiği gibi, tartışma ve ifade gerçekte sınırsız olamaz, ama sınırlandırmanın dayanağını formüle etmek zordur. Sınırlandırmayla ilgili Benthamcı gerekçelendirmedeki tehlike, bunun özgürlüğü neredeyse tamamen ortadan kaldırabilecek olmasıdır. İfade özgürlüğüne başka bir yaklaşım tarzı da, onu kişisel ve mülkiyet hakkının bir türü olarak görmektir. Bu yaklaşımda, bir kimsenin bu hakkı kullanmasına getirilen sınırlamalar başkalarının da benzer haklara sahip olduğu gerçeğinden hareketle belirlenmektedir. Özgürlük üzerindeki gerekçelendirilebilir sınırlamalarla ilgili sorunlar bu durumda kanunlardan ziyade genel kurallar çerçevesi içindeki yargısal yoruma bağlı olurdu.

Mili ve daha sonraki liberaller, aşağı yukarı sınırlandırılmamış ifade özgürlüğünün sosyal etkileri konusunda galiba çok fazla iyimser olmuşlardır. Feministler pornografinin sistematik ve kasıtlı olarak kadınları aşağılayan belirli özelliklerinden, anlaşılabilir nedenlerle, kaygı duymuşlardır. Bu gibi materyallerin yayılması ile kadınlara yönelik cinsel suçlardaki artış arasında bir korelasyon var olabilir. Gerçek dünyadaki bazı etkileri rahatsız edici olduğunda tamamen soyut bir ifade özgürlüğünü savunmak zor olabilir. Diğer bir ifadeyle, kadınlar hakkında çok iğrenç (aşırı incitici) bir şeyin söylenmesi veya yayımlanması belirli suçların işlenmesinde araç olabilir. Tecavüzün ayrıntılı bir tasvirinin tecavüz eylemine bir şekilde denk olduğunu iddia etmek sanırım fazla ileriye gitmek olurdu; ama ikisi arasındaki bağlantı bir bakıma hayalci Mill'varî liberallerin tasavvur edeceklerinden daha yakındır. Bu bağlamda feministler kendilerini Mill'in temelsiz bireyciliğinin bazen paylaşılan/ortak değerlere getirdiği tehdide karşı çıkan toplumcularla birlikte bulabilirler.

Bugünün özgürlükler "katalogu"nda ifade özgürlüğü, (doğrudan devlet müdahalesi olmaksızın (düşünceleri) mübadele etme özgürlüğü anlamında) iktisadî özgürlükten muhtemelen hâlâ daha değerlidir; esasen, iktisadî özgürlük ile diğer sivil özgürlükler arasındaki bağlantı nadiren takdir edilir. Bununla beraber, bireyler arasındaki özgür mübadele

şüphesiz önemli bir özgürlük kullanımıdır ve bütün diğer özgürlükleri yasakladığı hâlde buna izin veren bir toplum yine de bu ölçüde özgür olurdu. Piyasa ekonomisi insanoğlunun geliştirmiş olduğu, kişisel tercih anlamında özgürlük ile etkinliği birleştiren, yegâne sosyal araçtır. İktisadî özgürlükle kişisel özgürlük arasındaki bağlantıyı koparmakta sıkça kullanılan bir iddia, söz gelişi, sözleşme yapma hakkı ile mülkiyet biriktirme hakkı üzerindeki

sınırlamaların kişinin ahlâkî haklarını olumsuz olarak etkilemeyeceğidir. Başka bir ifadeyle, liberal bir toplumda, ırk veya renge dayalı ayrımcılığı gerektirmediklerinden, bu sınırlamalar eşit ilgi ve saygı (görme) hakkının kaldırılması anlamına gelmezler (Dworkin 1977: s. 278). Ayrıca, özgür ifadenin üzerindeki sınırlamalardan farklı olarak, bunlar devletin neyin değerli olduğu hakkında yargılarda bulunmasını gerektirmezler. Bu sınırlamalar, tamamen faydacı nedenlerle karara bağlanması mümkün olan kamu politikasıyla ilgilidirler.
Ne var ki, kavramsal olarak, buradaki ayrımı anlamak zordur. (Kamu güvenliği için gerekli olan sınırlamalar çerçevesi içinde) özgür olarak sözleşme yapma hakkı ile özgür ifade hakkının her ikisi de kişinin iyiliği için zorunludur ve devletin tecavüzüne karşı özürce sözleşme yapma hakkına hiç bir hukukî koruma sağlamamak (ki çoğu liberal demokrasideki durum budur), bireylerin kendi hayat tarzlarıyla ilgili tercihlerde bulunma (hakkını) inkâr etmek demektir. Çalışma saatleri ve şartlarının (mevzuatla) aşırı ölçüde düzenlenmesi bu özgürlüğü ciddî olarak zedelemiştir. Klâsik liberalizmin ateşli bir karşıtı olan Gray bile (1992: İkinci Bölüm) piyasa özgürlüklerinin bireysel özerkliğin esaslı unsurlarından olduğunu kabul etmektedir. Burada önemli olan, iktisadî özgürlüğün belli ölçüde bir bağımsızlığı elde etmenin bir aracı olmasıdır. Eğer iktisadî refahımız sadece devlete bağlı olsaydı, o zaman, devlet refah yaratmada ne ölçüde etkin olursa olsun (ki olacağından şüphe edilebilir), vatandaşlar bir refah düzeyini hak etmek için siyasî kurallara uyma zorunluluğunun izin verdiği ölçüde özerkliklerine sahip olurlardı. Aslında, iktisadî özgürlüklerle bildik kişisel özgürlükler kopmaz biçimde birbirine bağlıdırlar, çünkü bağımsız yayıncılık için gerekli olan araçları biriktirme iktisadî özgürlüğü olmasaydı özgür ifade hakkının tanınması anlamsız olurdu.
Faydacı bir bakış açısından iktisadî özgürlüğün önemli bir gerekçesi, iktisadî karar almanın adem-î merkezî hâle getirilmesinin merkezî plânlamada olduğundan daha fazla miktarda bilginin kullanılmasını garanti etmesidir (Hayek 1960: İkinci Bölüm). Merkezî plânlamanın başlıca iktisadî dezavantajı, piyasa sürecine katılanlara otomatik olarak sinyalleri

ulaşan tüketici zevkleri ve üretim maliyetleriyle ilgili bilgiye plânlamacının ulaşma imkânına sahip olmamasıdır. Özgürlük, bireyselliğin kurucu bir unsuru olarak değil de, sadece araçsal bir değer olarak görülse bile, bütün sosyal ve iktisadî sürecin özelliğini oluşturan bilgi eksikliği ve belirsizliğin üstesinden gelinmesi için özgürlüğün zorunlu olduğunu inkâr etmek zordur.
Bununla beraber, iktisadî özgürlük siyaset teorisyeni için bazı önemli sorunlar ortaya çıkarır. Bunlardan birisi, bireyler arasındaki mübadele sürecinin "özgür" olarak adlandırılamayacak olan bir durumu ortaya çı-karmayabilmesidir. Endüstriyel ilişkilerde işyeri kapatma bunun bir örneğidir. Eğer bir işveren bir sendikayla sadece onun üyelerini çalıştırmak üzere gönüllü olarak bir anlaşma yaparsa, hukuk bunu yasaklamak mıdır? Hukukun, özgür bir toplumun bireylerin gönüllü muamelelerinden doğmuş olmayan özelliklerini yansıtması özgürlükle uyumlu mudur? Çalışma şartlarının cebrî hukuk meselesi olmayıp bireysel müzakere meselesi olduğu ve çok sayıda istihdam edilme şansı var olduğu sürece, sendikalara üye olmayı istemeyen bireylerin zarara uğramayacakları söylenebilir. Gönüllü işyeri kapatma anlaşmalarının, örneğin grev gözcülüğünün bazı bi-çimleriyle aynı cebrî/zorlayıcı özelliklere sahip olduğu elbette doğru değildir.

6. Hukuk, Ahlâk ve Paternalizm

Mill'in bireysel özgürlüğü savunurken ortaya attığı sorunlar, "aşırı serbestiyetçi (permissive) toplum"un doğmasının neden olduğu son derece ilginç tartışmada yeniden gündeme gelmiştir. Aşağı yukarı son otuz yıldır çoğu Batılı demokraside kişisel davranışları yöneten kanunlar önemli ölçüde gevşetilmiştir; böylece bireyler artık cinsel alışkanlıklar, literatür tercihi ve hayat tarzları bakımından eskiden olduğundan daha fazla özgürlükten yararlanmaktadırlar. Aşırı serbestiyet veya hoşgörü üzerine yapılan tartışmanın, demokrasi ile kişisel özgürlük arasındaki ilişkinin zorunlu değil de tesadüfi (contingent) olduğunu göstermesi ilginçtir. Örneğin, İrlanda Cumhuriyeti kusursuz bir demokratik kimliğe sahip olmakla beraber, yakınlarda yumuşatılıncaya kadar boşanma, doğum kontrolü ve sansürle ilgili liberal olmayan kanunları vardı.

İngiltere'de 1957 yılında yayımlanan Wolfenden Raporu'nda özgürlükle hukuk arasındaki ilişkiye hâkim olması gereken özgürlükçü ilkeler tespit edilmişti. Mill'in etkisini yansıtacak şekilde, Rapor hukukun müdahale etmeyeceği bir kişisel davranış sahasının var olması gerektiğini söylüyordu. Raporda özel ve kamusal alanlar arasında bir ayrım ima edile-

rek, ceza hukukunun, sadece dışa vurulan ahlâka aykırılıklardan halkı korumakla ve yolsuzluk ve istismarları önlemekle ilgili olmasının gerektiği ileri sürülüyordu. Bunun için, yetişkinler arasında rızaya dayalı homoseksüel ilişkilerin yasallaştırılması ve fahişeliğin yasallığı korunmakla beraber, bunun alenen yapılması (sokakta müşteri aramak gibi) konusunda kanunların daha sıkılaştırılması tavsiye ediliyordu.

Hukuk ve ahlâka ilişkin özgürlükçü tutum şudur: Hiçbir zararın söz konusu olmadığı ve bütün tarafların etkinliğe rıza gösterdiği yerde bu etkinliğin ahlâkî olmaması hukukî müdahale için bir neden olmamalıdır (Esasen, bazı özgürlükçüler hiç bir zarara sebebiyet vermemesi hâlinde bir etkinliğin kendisinin ahlâka aykırı olarak nitelendirilemeyeceğini iddia ederlerdi). Zarar ilkesi, ahlâka aykırı bir eylemin gerçekleştiği düşüncesiyle kendisini incinmiş hissetmesi mümkün bir seyircinin uğradığı "za-rar"a uygulanmaz, çünkü eğer öyle olsaydı o zaman hukukun insanların özel hayatlarına müdahale etmesinin hiçbir bir sınırı olmazdı.

Her türlü cebrin gerekçelendirilmesi gerektiği ve ayrıca alışıldık olmayan cinsel etkinlikleri yapma özgürlükleri inkâr edilen kimselerin, yaşadıkları hüsran ve acının, "ahlâk" kanunlarının uygulanması görevini polise vermenin taşıdığı risklerin ve şantaj ihtimalinin hepsinin, özel alandaki ahlâka aykırılığın hukuken yasaklanmasını büyük ıstırap kaynağı hâline getirmekte birleştikleri iddia edilir.

Ama bu görüş hiçbir zaman eleştiriden muaf olmamıştır. 19. yüzyılda, Özgürlük, Eşitlik ve Kardeşlik adlı eserinde, büyük common law yargıcı Sir James Fitzjames Stephen'a göre, belirli ahlâka aykırı eylem türleri öylesine onur kırıcıdır ki, söz konusu eylemlerin rızaya dayanıp dayanmadığına ve herhangi bir kimseye zarar verip vermediğine bakmadan, "toplum" failleri cezalandırmak suretiyle bu eylemlerden duyduğu nefreti ve tiksinmeyi ifade etmek zorundadır (1967: Dördüncü Bölüm). Cezalandırma belirli suçları ahlâksızlıklarından/sapkınlıklarından dolayı "takbih etmek" (denounce) için gereklidir. Son derece sert olan bu görüş mağdurları olan ve doğrudan doğruya zarar veren suçlar bakımından daha makûl olabilir. Stephen insan hakkında MilPden çok daha az iyimser bir görüşe sahipti ve kişisel özgürlüğün karakter oluşumundaki değeri hakkında derin şüphe duyuyordu. Onun, ahlâkî standartların cebrî hukuk tarafından sürekli olarak teyit edilmesinin zorunlu olduğuna ilişkin inancı oldukça Hobbes'cu bir sosyal düzen anlayışını yansıtıyordu.

Modern Siyaset Teorisi

Stephen'ın düşüncesinin çağdaş taraftan, Ahlâkın Cebren İcrası başlıklı Maccabean Konferansı'nda (1965) Wolfenden Raporu'nun mantığına karşı çıkan Lord Devlin'dir. Stephen gibi Devlin de, toplumun özel ahlâka aykırılıkları önlemede bir çıkarının olduğuna, özel ile kamusal arasında hiçbir kesin ayrım yapılamayacağına, özgürlük ve hukuk arasındaki doğru ilişkinin akılcı filozofların soyut ilkeleriyle belirlenemeyeceğine inanmaktadır. Bununla birlikte, Devlin'in hukukun ahlâka aykırılığı cezalandırmasına ilişkin gerekçesi Stephen'inkinden bir miktar farklıdır. Devlin toplumu belirli ahlâkî standartlara olan inancın bir arada tuttuğunu, bu standartlardan uzaklaşmalar tespit edilebilir herhangi bir kimseye zarar vermese bile, bunlara genel olarak uyulmamasının toplumu çöküşe götüreceğini ileri sürmektedir. Onun, ahlâka aykırılığa karşı hukuk davası açılmasını haklı göstermeye çalışırken ahlâka aykırılığı ihanete benzetmesi meşhurdur. Ne var ki buradaki benzetme zorlamadır; çünkü ahlâksız insanlar normal olarak tamamen özel etkinlikler yaparken, vatan hainleri ülkelerinin çıkarlarına zarar verme kastıyla hareket ederler.

Devlin'in düşüncesi büyük ölçüde belirli suç türlerinin ancak ahlâkî bir ilkeyle açıklanabileceği varsayımına dayanmaktadır. Örneğin, ceza hukuku bir kimsenin kendi ölümüne izin vermesini yasaklar ki, bu, hayatın kutsallığını

yansıtmaktadır; iki eşlilik suçtur, çünkü (Batılı toplumlardaki) tek eşle evlenme ilkesinin hukuk tarafından uygulanması gerekir. Böylece, hukuk sadece bireyleri zarardan koruyan bir araç olmayıp, aynı zamanda bir bütün oluşturan ahlâkî ideallerin somut ifadesini yansıtır ve önemsiz gibi görünen (bu ideallerden) sapmaların da yasaklanması gerekir, çünkü bunlar bütün yapıyı tehdit ederler.

Devlin'e yönelik meşhur cevabında H. L. A. Hart (1963), hukukun kişisel ahlâk bakımından sınırlarını teorik olarak belirlemeye ve bir eylemin ahlâka aykırı olduğu için cezalandırılabileceği iddiasını reddetmeye dönük Mill'in girişiminin çağdaş bir versiyonunu ortaya koymuştur. Hart, hukukun rızaya dayanan eylemleri bile yasaklamasının, ahlâkın uygulanmasından başka bir gerekçeyle açıklanabileceğini belirtmiştir. Ona göre, (Mill'in reddettiği) basit paternalizm, ceza hukukunun kişinin kendi ölümüne izin vermesini veya ağır uyuşturucuların ticaretini yasaklamasını haklı gösterebilir. Hatalardan öğrenmeye ilişkin liberal felsefe bu durumlarda pek işe yaramadığından, devletin insanları kendilerinden koruma kararı alması zorunludur. Hart, buna izin vermemenin, devleti refah gibi birçok alandan gerekli olduğu durumda bile uzaklaştıracağını söyler.

Aslında, birçok özgürlükçü bu görüşe de Devlin'in hukukî ahlâkçılığı kadar bireysel özgürlüğü tahrip edicici olabileceği gerekçesiyle karşı çıkacaktır. Her iki görüş de devletin, eylemleri başka hiçbir kimseye zarar vermeyen bir kişi için neyin en iyi olduğuna ilişkin olarak (memurları eliyle) bir karar almasını gerektirir. Paternalizm düelloyu yasaklamayı haklı gösteriyorsa, sadomazoşizm gibi belli bazı özel cinsel davranışları da yasaklar mı? Aslında, Hart'ın teorisinden hareketle hakkında kesin bir yargıda bulunulması imkânsız olan birçok eylem vardır.

Uyuşturucu ticareti ve tüketimi örneği ilginçtir, çünkü Hart'ın hukukî müdahaleyi paternalist gerekçelerle haklılaştırmasını katı özgürlükçüler kadar faydacılar da kolaylıkla çürütülebilirler. Bir özgürlükçü, ağır uyuşturucular almanın sonuçları genellikle (MilPin kullandığı anlamda) rasyonellik ve bireyselliğin azalması anlamına gelse bile, bunun, cebrî hukukun, en azından teknik anlamda özgür bir eylemi yasaklamakta kullanılmasını haklı göstermediğini ileri sürebilir. Daha makûl olan faydacı iddia ise şöyledir: İnsanların uyuşturucu almanın ahlâkîliği veya gayrı ahlâkîli-ğiyle ilgili görüşleri ne olursa olsun, bir toplum için onu yasaklamanın sonuçları ona izin vermenin sonuçlarından çok daha kötüdür. Çünkü, istenen bir mal için serbest bir piyasasının olmaması durumunda, gangsterler ve mafya onu her zaman temin edeceklerdir. Ayrıca, yasaklanan bir maddenin fiyatının çok yüksek olması, aşırı uyuşturucu bağımlılarını, aksi hâlde işlemeyecek oldukları suçlara iter. Yasakların kaldırılması hâlinde bağımlıların sayısında meydana geleceği şüphesiz olan küçük bir artışın sebep olacağı ilâve acı, büyük bir suç müşevvikinin ortadan kaldırılmasından dolayı toplumun güvenliğinde meydana gelecek artışla kolayca dengelenirdi.

Hart, ahlâka aykırılık ile adaba aykırılık (indecency) arasında önemli bir ayrıma gittiği zaman (1963: 38-48) çok daha sağlam bir zemin üstündedir. Bir kimsenin eylemleri kamuya zarar verdiğinde hukuk devreye girebilir; yani hukukî müeyyideyi davet eden, eylemin ahlâka aykırılığı değil, onun kamusal ortamda yapılmasıdır. Bunun için, büyük bir alışveriş merkezinde açık-saçık bir resmi teşhir etmek cezalandırılabilir bir eylem olurdu; oysa, kişinin aynı resmi kendi evinin mahremiyeti içinde kullanması tamamen hukukîdir. Devlin'in kriterleri açısından, bir şey ahlâkî olarak yanlış olduğu için yasaklanacaksa, o zaman onun icrası ister kamusal isterse özel alanda olsun o daima yanlıştır. Bunun özgürlükle ilgili yansımaları ürkütücüdür; çünkü bu, toplumun varlığı için hayatî olan

ahlâkî standartların uygulanmasına ilişkin hukukî yetki üzerindeki yegâne sınırlamaların uygulamayla ilgili pratik sorunlarla ilgili olduğunu ima eder.

Liberaller, bir toplumun varlığının ahlâk kuralları üzerinde bir ölçüde anlaşmaya bağlı olduğunu inkâr etmezler; ama bu anlaşmanın ahlâkî ideallerin çoğulculuğuyla bağdaşması gerektiği ve insanların farklı ahlâkî pratikler yaşamalarının toplumu çökerteceğinin hiçbir kanıtı olmadığı konusunda ısrar ederler. Azınlıkların kendi pratiklerini sürdürme özgürlüğü, ne kadar köklü ve yaygın olurlarsa olsunlar, popüler kanaatlere göre değil, rasyonel bir ilkeye göre sınır lanmalıdır. Devlin ahlaken neyin doğru veya yanlış olduğuyla ilgili kararın çoğunluğun kararı olması gerektiğini düşünmez, esasen onun bundan daha kapsamlı ve daha derin bir şeyin ürünü olması zorunludur. Devlin, yine de, kişisel özgürlüğe hukukun müdahale derecesini belirlemeye ilişkin olarak gerekçeli ahlâkî muhakemeden ziyade, kaba önyargıya izin verdiği için eleştirilmiştir. (Dworkin 1977: Onuncu Bölüm). Devlin'in bir toplumun ahlâkîliğinin hukukun cebrî müeyyideleriyle desteklenmesini ileri sürmesi de yanıltıcıdır. Liberal ve daha makûl görüş, akılcı muhakemenin ve değerlerin eleştirel bir şekilde tartışılmasının ahlâkîlik için cezalandırmanın sembolik ve kınayıcı kullanımından daha sağlam bir zemin sağlayacağıdır.

DOKUZUNCU BÖLÜM
HAKLAR

1. Siyaset Teorisinde Haklar

Değerlendirme sorunlarıyla ilgili önceki bölümdeki tartışmada da zımnen bir "hak" anlayışı vardır. Asgarî anlamındaki de dahil olmak üzere, eşitlikten yana olan iddiaların altında, bireylerin tercih yapabilen ahlâkî failler olarak saygı görmeye hakları olduğu ve onları kolektif amaçlar için kullanmanın -ki bazı eleştirmenler faydacılığın bunu yaptığını ileri sürerler- eşit Özgürlük temel hakkını inkâr etmek anlamına geldiği ön kabulü yatmaktadır. Bazı siyaset felsefesi sistemlerinin insan haklarına hiç başvurmadıkları, hatta onları açıkça reddettikleri doğru olmakla beraber, bunların birey ve devlete ilişkin bütün tartışmalarda önemli bir yeri vardır. Çağdaş Batılı siyaset teorisinde, tartışma bizatihi haklar kavramının anlaşılabilirliğiyle ilgili olmaktan ziyade, haklarla ilgili çeşitli ifadelerin varsayılan içeriğiyle ilgilidir. Normatif liberalizmin iki türü arasındaki farklılıklar bunu açıkça göstermektedir. Aşırı bireyci bir liberal (veya özgürlükçü), hukuk sistemi tarafından tanınıp tanınmadığına bakmaksızın, bireylerin siyasî otoritelerin ihlâl etmemesi gereken haklara sahip olduklarına inanır ve doğal haklar argümanını devletin rolünü kesin bir şekilde sınırlandırmak için kullanır. Toplumsal ve iktisadî hayatta devlete daha fazla rol verilmesinden yana olan bir liberal ise, tersine, bunu genellikle insan haklarının kısmen değiştirilmiş ve daha kapsayıcı bir yorumuna atıfla haklı gösterir.1 Siyaset teorisi tarihinde, doğal haklar çoğu zaman doğal hukuk kavramıyla bağlantılı olmuştur. Görmüş olduğumuz gibi, doğal hukukçular pozitif hukuk sistemlerinin geçerliliklerini kendisiyle test edebileceğimiz ahlâkî bir düzenin varolduğunu iddia ederler. Buradan, hemen, bireylerin siyasî otoriteler karşısında doğal hukuk tarafından onaylanan haklara sahip oldukları iddiasına geçilebilir. John Locke doğal hukuka bağlı haklar anlayışının galiba ilk modern savunucusudur. 18. yüzyıldaki insan haklarına ilişkin meşhur siyasî söylemlerin kökeni de bu gelenektir. Bununla birlikte, doğal hukukla insan hakları arasında zorunlu bir bağ yoktur. En iyi Aquinas'ın hukuk teorisinde ortaya çıktığı gibi, Ortaçağın doğal hukuk anlayışı, siyasetin alanının meşrulaştırılmasını sağlayabilen ahlâkî bir çerçeve sunmuş olsa da, yurttaşlara siyasî otoritelere karşı (ileri sürebi-

1 Nozick, birinci türden Dworkin de ikinci türden liberal haklar teorisyenlerine örnek olarak gösterilebilir.

lecekleri) haklar tanımıyor, fakat daha ziyade yöneticiler de dahil olmak üzere herkese ahlâkî ödevler yüklüyordu. Ancak doğal hukukun laîkleşmesiyle-dir ki insanın haklarıyla ilgili potansiyel olarak devrimci öğretinin ortaya çıkışına şahit oluyoruz. İnsanın hakları lehindeki modern ahlâkî iddialar geleneksel tarzdaki doğal hukuk kanıtlarından bağımsız olarak ortaya konulabilir.

Tarihsel olarak, doğal haklar öğretisi siyasî ve entelektüel modaların ge-lip-geçici etkilerine maruz kalmıştır. 18. yüzyılda popüler olan doğal haklar öğretisi 19. yüzyılda ve 20. yüzyılın başlarında faydacılığın ve Marksizmin elinden zarar görmüştür. Faydacılar, her zaman, doğal haklar lehindeki iddiaların mantıkî yapısının yanlış ve temelsiz olduğunu ve normatif siyasetin doğru temelinin faydacı hesaplamanın içinde mündemiç olan sosyal değerler olduğunu düşünmüşlerdir. Marksistler ise, özellikle haklarla ilgili ifadelerin tarih dişiliğini ve mutlakçı niteliğini eleştirmiş ve onların ancak belli bir iktisadî ve sosyal şartlar bağlamı içinde anlaşılabileceklerini iddia etmişlerdir.

Ayrıca, muhafazakârlar da hakların sahibinin bireyler olduğu iddiasının bireyin kimliğinin soyut olarak (toplumun dışında) inşa edilebileceğini varsaydığı gerekçesiyle doğal haklara itiraz etmişlerdir. Esasen doğal haklara dayalı liberal bireycilik otorite için a priori bir tehdit oluşturmaktadır. Bu yaklaşımda, meşru olarak kurulmuş siyasî otoritenin faaliyetlerinin her zaman soyut aklın eleştirisine açık olduğu düşüncesi gizlidir. Oysa, muhafazakârlara göre, bu düşünce geçerliliğini daima cari sosyal sistemde mündemiç olan değerlerden alan siyasî düzenin temellerini sarsmakla kalmaz, fakat aynı zamanda felsefî olarak da kişilerin kimliğinin toplumlarının dışında inşa edilebileceği hatasına dayanır.

20. yüzyılda Mantıkî Pozitivizmin de doğal haklar düşüncesi üzerinde olumsuz etkileri oldu. Bariz normatif karakteri nedeniyle, doğal haklar "anlamsız" oldukları suçlamasına maruz kaldılar ve dolayısıyla bunun analitik felsefecileri hiç ilgilendirmedikleri düşünüldü. Bununla beraber, İkinci Dünya Savaşı'nın ve muhtelif totalitarizm tecrübelerinin ürkütücü-lüğü doğal haklara olan siyasî ilgiyi artırdı ve bunların uluslararası düzeyde korunmasının âcil bir ihtiyaç olduğu duygusu yarattı. Ayrıca, Mantıkî Pozitivizmin çöküşü ve haklarla ilgili ifadelerin anlamına, onların başka değerler bakımından önemine ve akılcı gerekçelendirme imkânına gösterilen ilginin yeniden canlanması, siyaset felsefecilerinin bu konuyu ele almaları için pratik ve teorik ilgilerin ortaya çıkmasını sağlamıştır.2

2 Haklar üzerine yazılmış giriş düzeyindeki önemli kitaplar şöyledir: D. D. Raphael (1967), 254

Modern Siyaset Teorisi

Haklar hakkındaki teorik düşüncenin tarihi, onların niteliği bakımından önemli değişiklikler göstermektedir. Geleneksel öğretide haklar her zaman bireyin özel menfaatlerinin ihlâline karşı savunma anlayışıyla ortaya konmuştur. Haklar teorisyenini ilgilendiren en doğrudan ihlâl devletin sebep olduğu ihlâldir. Doğal haklar öğretisine değişmez bir şekilde eşlik eden sınırlı devlet teorilerinde bu hakların bireyin çevresinde çizdiği sınır çizgilerini devletin aşması ahlâkî olarak yasaklanıyordu. (Örneğin), Locke'un teorisinde devlet, hakların yaratıcısı olmayıp, devletten önce var olan, vazgeçilmez birey haklarını uygulamakla sınırlıydı. Locke'un teorisinde hayat, hürriyet ve mülkiyet haklarından oluşan doğal hakların geçerliliği doğal hukuka ve akla müracaat edilerek gösterilebilirdi. Aslında, geleneksel hakların esas olarak negatif karakteri, 17. ve 18. yüzyıllardaki radikal devlet karşıtı talepler olmaktan çıkarak 19. yüzyılda devlete iktisadî ve sosyal hayatta daha aktif bir rol tanımamak üzere kullanılan oldukça muhafazakâr fikirlere dönüşmüştür. Bu, Amerikan siyasî düşünce ve uygulamasında mülkiyet hakkının yeri bakımından özellikle doğrudur. Ayrıca, bireylerin haklara sahip olduklarına kesin olarak inanan özgürlükçü anarşistler de bu hakların uygulanmasında devlete bir tekel tanınmasının tehlikesine işaret etmekte istekli olmuşlardır.

Son otuz yıldır ise, tersine, haklar mefhumunun kapsamı genişlemiş olarak yeniden gündeme gelmesi yönünde belirgin bir eğilim söz konusudur. Haklar artık sadece devlet faaliyetlerine karşı bir korunak olarak değil de, devletin insan ihtiyaçlarını karşılamasına ilişkin meşru talepler olarak değerlendirilmektedir. Geleneksel haklar hayat, ifade özgürlüğü, mülkiyet, örgütlenme özgürlüğü, serbest dolaşım ve benzeri haklardan oluşurken, bugünkü eğilim hakların tıbbî bakım, asgarî ücret ve ücretli tatil hakkını da içerecek şekilde anlaşılması yönündedir. 1948 yılında Birleşmiş Milletler tarafından kabul edilen İnsan Hakları Evrensel Bildirisi hem bildiğimiz "negatif hakları hem de yeni iktisadî

ve sosyal hakları içeriyordu. Bununla ilgili tartışma bu bölümde daha sonra ele alınacaktır. Öte yandan, bugün sadece hakların içeriği değişmemiştir, ayrıca hak sahipleri kategorisi de önemli ölçüde genişlemiştir; öyle ki bir zamanlar sadece insanların hak sahibi olabileceği düşünülürken, bugün hayvan haklarından de bahsedilmektedir.
M. Cranston (1973), E. Kamenka ve Alice Erh-Soon Tay (1978), T. Campbell (1983) ve J. Waldron (1984; 1987).

2. Hakların Tahlili
Birçok hak türü var olmakla beraber, hakların tahlilinin hukukî ve ahlâkî haklar arasındaki basit bir ayrımla başlaması gerekir (Cranston 1973: 9-17). Hukukî hakların varlığı bir hukuk sistemine atıfla kolayca temellendirilebilir. Esasen pozitivistler tek gerçek hakkın bir mahkeme tarafından uygulanabilen bir talep olduğunu ve bunun dışındaki bir hak anlayışının tamamen sübjektif ve metafizik olduğunu ileri sürerler. (Bazı ahlâkî haklara hukukî koruma sağlanmış olmakla beraber) ahlâkî haklar, hukukî hakların aksine, cari bir hukuk sistemine atıfla temellendirilemez-ler; bunların geçerliliği sosyal ve ahlâkî pratiklerle tutarlı olmalarına ve ahlâkî olarak nasıl meşrulaştırılabileceklerine bağlıdır.
Çok sayıda ahlâki hak vardır ve bunların en bildik olanları sosyal ilişkilerde ortaya çıkar. Ebeveynlerin çocuklarına karşı haklan vardır; hastaların, doktorları tarafından kendi sağlıkları hakkında doğru bilgilendirilme hakları vardır. Hakların ve ödevlerin temel kaynağı söz vermedir (Melden 1977: İkinci Bölüm). Söz verenler tercih yapabilen, akılcı ahlâkî öznelerdir ve söz verme diğer tarafın özgürlüğünü sınırlandırma hakkına sahip olan kişilerin bu yetkisinin kaynağıdır. Bu duruma göre, verdiği sözü tutmamak kişinin haklarını ortadan kaldırır ve onun özerk ahlâkî bir özne olma statüsünü zayıflatır.
İnsan hakları veya doğal haklar ahlâkî hak türleridir. Yani doğal hakların geçerliliği hukuk sistemi tarafından uygulanmalarına bağlı değildir; bunlar verilen sözlerden veya anlaşmalardan kaynaklanmamaları, fakat hangi milletin, toplumun/topluluğun veya kültürün mensubu olurlarsa olsunlar bütün kişilere ait olmaları anlamında, ahlâkî hakkın özel bir türünü oluştururlar (Hart 1967: 63-64). Bununla beraber, doğal haklar teorisyenlerinin bu evrensellik iddiası hakların temellendirilmesinde birtakım takım sorunlar ortaya çıkarmaktadır. Şüphesiz, bazı ülkeler geleneksel hakları hukuk sistemlerine dahil etmiş ve onlara günübirlik siyasî ve hukukî değişimden muafiyet kazandırmıştır. Böylece, devlet faaliyetleri bu anayasal hakların varlığıyla sınırlanmıştır. Bütün evrensel ahlâkî hakların pozitif haklara dönüştürülmesi ve bireyin haklarını devletin müdahalesine karşı koruyacak uluslararası kuruluşların sağlamlaştırılması insan hakları aktivistlerinin amacıdır. Hukukî haklar ile ahlâkî haklar arasındaki farklılıklar açık olsa da, haklarla ilgili bütün ifadelerin yapısal benzerlikler gösterdiğini vurgulamalıyız. İn-

san haklarının siyasî felsefesini ele almadan hakların bazı ortak özelliklerinin aydınlatılması gerekiyor.
Siyaset ve hukuk teorisyenleri, içinde "hak" kelimesinin yer aldığı farklı anlamlar taşıyan birçok ifadeyle ilgilenirler. Hukuk biliminde, haklar hakkındaki ifadelerin karmaşık doğasıyla ilgili klâsik tahlil Wesley Hohfeld'in Temel Hukukî Kavramlar (1919) adlı eserinde bulunabilir. Bu eser her ne kadar hakların sadece hukuk sistemleri içindeki anlamıyla ilgili olsa da, Hohfeld'in söylediklerinin çoğu "haklar söylemi"nin geniş çerçevesiyle uyumludur (bkz. Hohfeld 1967: 56-57; Feinberg 1973: Dördüncü Bölüm; Weale 1983: Yedinci Bölüm; Freeden 1991). Hohfeld, hakların dört türü arasında bir ayrım yapmıştır: Özgürlükler, talepler, muafiyetler/dokunulmazlıklar ve yetkiler. Özgürlük hakkı başka herhangi bir kimseye belli ödevler yüklemeyen bir haktır. Talep hakkının varlığı başka birinin ödevli olmasına bağlıdır. Muafiyet, kişilerin bir kanundan muaf tutulmasıdır, diplomatik muafiyette veya 1906 tarihli İş Uyuşmazlıkları Kanunu'nun sendikalara tanıdığı haksız fiil sorumluluğundan muafiyette olduğu gibi. Yetkiler ise, tipik olarak siyasî kurumların (egemen bir parlâmento gibi) başkalarının haklarını belirlemek konusunda sahip oldukları haklardır. Bu

sınıflandırmada siyaset teorisyenleri için en ilginç olanı, özgürlük hakları ile talep haklarıdır.
Özgürlük anlamında bir hakka sahip olmak bir kimsenin belli bir eylemi yapmamak gibi bir yükümlülüğünün olmaması ve bu hakkın varlığının başkalarının mukabil ödevler yerine getirmesine bağlı olmaması demektir. Örneğin, yeryüzündeki değerli doğal kaynakların araştırılması söz konusu olduğunda, her bir kişinin (doğal kaynakları) aramak konusunda bir özgürlük hakkı vardır ve hiç kimse başkalarına karşı böyle yapmaktan kaçınma yükümlülüğü altında değildir. Caddede yürürlerken bir para bulan iki kişi hakkındaki Hart'ın meşhur örneğinde, bunların her birinin para üzerinde bir hakkı vardır, yani (bu süreçte güç kullanmama yükümlülüğü altında olsalar da) hiç birinin diğerinin parayı almasına izin verme yükümlülüğü yoktur. Şu hâlde, hakların özgürlükler olarak anlaşıldığı durumda, bir kişinin bir hakka sahip olması, mukabil bir ödevi olması anlamında başka bir kimsenin özgürlüğünün kısıdanmasını gerektirmez.
Hobbes'taki "doğa hakkı" bunun siyasî düşünce tarihinden bir örneğini oluşturmaktadır. Hukuk ve yönetimin olmadığı bir doğa hâlinde, herkes kendi hayatını idame ettirmesine yarayacak her şeyi yapma hakkına sahiptir (Hobbes 1968: 189). Bir kişinin hakkı başka birinin öz-

gürlüğünü ihlâl edemeyeceği için, doğa hâli son derece emniyetsizdir. Hobbes'a göre, bu, bütün pozitif hukukun kaynağı olan mutlak bir egemenin varlığını gerektirir. Hobbes'un sisteminde doğa hakkı, yegâne doğal haktır ve onun, belirtilen şartlar altında, kullanılması düzenli sosyal hayatı imkânsız kılar. Hobbes'un insan doğasıyla ilgili varsayımlarını paylaşmayan başka siyaset teorisyenleri, onunkinin bir doğal hakkın yegâne mümkün türü olduğunu kabul etmezler.
"Hak" kelimesinin en önemli kullanımları, hak sahibinin başkalarının özgürlüğünü sınırlamaya yetkili olduğu durumlarda ortaya çıktığından, özgürlük olarak hak soyutlamasının çok önemli olmadığı düşünülebilir. Haklarla ilgili bütün teoriler, hak kavramını, bir kişinin hakkının başka birinin ödevli olmasını gerektirdiği şartların anlatımıyla "doldurmaktadırlar". Bununla beraber, özgürlük düşüncesi bireylerin arzularının tatmin edilmesine dönük bir prima facie hakka sahip olduklarını gösterir ve bu hakkın ihlâlinin gerekçelendirilmesinin şart olduğunu ifade eder (Flathman 1976: 42-44). Bunun belki de en iyi örneği, içinde her bir kişinin kendi çıkarlarını azamîleştirme hakkına sahip olduğu (yani, böyle yapmaktan kaçınma yükümlülüğü altında olmadıkları), haklı olarak bir "doğal özgürlük" sistemi şeklinde tanımlanan rekabetçi bir piyasa ekonomisi içinde ortaya çıkar. Ama bu sistemler, bireylerin birbirlerine karşı meşru taleplerde bulunmalarına izin veren ve özgürlükleri uygulamaya geçiren kural sistemlerini gerekli kılar. Rekabetçi bir sistemde öngörülebilirliği sağlayan bunlardır.
Daha alışıldık bir anlamında "hak" kelimesi, bir talep türü olarak anlaşılmaktadır. Talep hakları sahiplerine başka bir kişinin özgürlüğünü sınırlama yetkisi verir. ^4'nın, 5'ye karşı ahlâkî veya hukukî bir kuraldan kaynaklanan bir hakka sahip olması B'yi bir yükümlülük altına sokmaktadır. -4'ya -B'nin özgürlüğünü sınırlandırma yetkisi veren eylemin ahlâkî niteliği olmayıp, sadece ^4'nın hakka sahip olduğu gerçeğidir (Hart 1967: 56). Esasen, bir ahlâkî mülâhazanın A'yıByc karşı olan hakkından vazgeçmeye zorlayabildiği durumlar olabilir. Sözünde durmamayı ve dolayısıyla başka birinin haklarını çiğnemeyi bir hak hâline getirecek durumlar pekâlâ ortaya çıkabilir. Şu hâlde, doğru şeyi yapma ile bir hakka sahip olma arasında bir ayrım yapmak çok önemlidir, çünkü bu kullanımlar farklı ahlâkî durumlara işaret ederler.
Kişilerin sahip oldukları talep hakları, otoritelerin bireylere bağışladıkları lütuf veya ayrıcalıklardan tamamen farklıdır. Bir kimsenin bir şeyi

yapmasına başka birisi izin verilebilir ve esasen başkalarının eylemleri onun iyiliğine hatırı sayılır derecede katkı da yapabilir, ama bu, o kişinin talep anlamında bir hakka sahip olduğunu söylemekten çok farklıdır. İster bir toplumsal pratikten, ister bir anlaşmadan isterse bir söz vermeden veya başka

bir şeyden kaynaklansın, bir kimse bir hakka sahip olduğu zaman o başka birinin üzerinde bir tür egemenlik elde eder ve ona karşı (ileri sürebileceği) meşru bir talebe sahip olur. A*nm hakka sahip olması dolayısıyla B'ye karşı imtiyazlı bir konumda olduğu düşünülebilir; ama en azından liberal-bireyci bir sistemde herkesin bir hakka sahip olduğu durumların varlığı bir haklar sisteminin meşruluğunu sağlar (Flathman 1976: 81-82). Bir kimsenin bir hakka sahip olduğunu söylemek, onun tercihler yapabilen ahlâkî bir özne olarak özerkliğini kabul etmektir. Hakları tanımayan ahlâk ve hukuk sistemleri var olabilirse de, bireyci bir bakış açısından bu gibi sistemler tam da bu nedenle kusurludurlar. Ancak bir hakkın sahibinin ondan vazgeçebileceği veya onu askıya alabileceği, talep haklarına ilişkin ifadelerin bireyci özelliğini gösteren can alıcı bir noktadır (Melden 1977: 99-101).

Siyasî söylemde hakların dilini kullanmak, (adalet ve asgarî eşitlik kavramlarına mantıken benzeyen) dağıtımcı bir dil kullanmak demektir. Bunun mantığı hakların sosyal refahın azamîleştirilmesiyle (veya başka bir toplamcı mülâhazayla) bir bağlantısı olup olmamasından değil, bireylerin kendilerine belirli bir tarzda muamele edilmemesine ilişkin olarak başka-, larına karşı (ileri sürebilecekleri) taleplere sahip oldukları yolundaki ahlâkî iddiadan kaynaklanmaktadır. Bunun gibi, bireylere hakların bağışlanması, onların çoğu zaman başkalarının ödevinden yararlanan konumunda oldukları değil de (gerçi pozitif hukukta böyleymiş gibi görünebilir), kendi kişilikleri üzerinde belirli bir egemenliğe sahip oldukları anlamına gelir.

Haklarla ilgili ifadelere kendine ca^ixgücü veren budur ve bu bir tür sahiplik olarak hak anlayışıdır ki, yalnızca bireylerin onlardan vazgeçebilecekleri iddiasına asıl anlamını kazandırır.

Haklarla ilgili olarak öteden beri sorulan bir soru da, haklarla ödevlerin, Hohfeld'in talep haklarıyla ilgili tahlilinin ima ettiği gibi, her zaman mantıkî olarak birbirinin mukabili olup olmadıklarıdır. Özgürlükler olarak hakları tahlil ederken gösterdik ki, bir kişi başka birinin mukabil bir ödevi olmadan bir hakka sahip olabilir, ama bütün ödevlerin mukabil hakları gerektirip gerektirmediği sorununu da ele almamız gerekiyor.

Talep hakkı örneğinde, ödevlerle hakların mantıkî olarak birbirine bağlı oldukları iddiası sağlam görünüyor, ama ödev kelimesinin mukabil hakları ima etmediği kullanımları da vardır. Ödevli oldukları hâlde başkalarının kendilerine karşı mukabil haklara sahip olmadığı bireylerden söz edebiliriz. Bu, özellikle hukukî olmayan bağlamlarda böyledir. Acıdan kurtarma, hayırsever olma ve benzeri ödevlerden söz ettiğimiz yerde başkalarının kesin anlamda bir hakka sahip olduklarından söz etmek garip olurdu. Çünkü, ahlâkî söylemde ödev kelimesi hukukî ilişkilerin karakteristiği olan ödevlerle hakların karşılıklılığının ötesine geçen geniş bir kullanıma sahip hâle gelmiştir. Bu, ödevin ahlâkî gereklerinin son derece mübrem (pressing) olabileceğini inkâr etmek değil, fakat sadece bunun, bir kişinin bir hakka sahip olması dolayısıyla başka birinin özgürlüğünü meşru olarak sınırlayabileceği bir durumdan mantıkî olarak farklı bir durumu anlattığını ileri sürmektir. Yükümlülüklerle ödevler arasında bir ayrıma gitmek konunun aydınlanması bakımından daha iyi olabilir. Haklarla yükümlülükler birbirinin mukabilidir; çünkü bunlar anlaşmalar, sözleşmeler ve söz vermelerin bildik çerçevesi içinde kendi kendine üstlenilmiş bir şekilde ortaya çıkarlar. Ama ahlâkî ödevler için durum böyle değildir, burada onları yaratan belli bir anlaşma olmadığı hâlde bazı kişilerin diğerlerine borçlu oldukları ödevler söz konusudur.

Bu ayrım, hakların sadece küçük çocuklar ve hayvanlara değil, aynı zamanda normal olarak hak sahipliğinin bir şartı olan rasyonelliğin asgarî ölçütlerini karşılayamayan yetişkinlere de izafe edilmesinin caiz olup olmayacağını da gözden geçirmeyi son derece önemli hâle getirmektedir. Çocuklara karşı ödevlerimizden söz etmek, onların haklara sahip olduklarını söylemekten daha akla yatkın görünmektedir. Bunun sebebi, hakların izafe edilebilmesinin, özerklik, rasyonellik ile tercihler yapma ve kurallara bağlı ilişkiler çerçevesi içinde anlaşmalar yapma kabiliyetini içeren bir kişi kavramına bağlı olmasıdır. Çocukların açıkça bu kişi kavramına uygun davranma potansiyeline sahip olmaları,

onların çocuklar olarak haklara sahip olduklarını söylemek için yetersiz bir neden gibi görünmektedir. Aynı akıl yürütme, akılcı davranışın asgarî ölçütlerini karşıla-yabilen ve insanların kendilerine güçlü sevgi hisleri besledikleri insan dışındaki yüksek canlıların haklarından söz etmenin de uygu; olmayacağını göstermektedir. Bir hakka sahip olan bir kişinin önemli yönlerinden birisi, onun, ama sadece onun, bu haktan vazgeçmeyi seçebilmesidir, bundan dolayı bunu yapamayacakları açık olan türlere hak izafe etmek saçma olur.

Zihinsel hastalık söz konusu olduğunda daha zor sorunlar ortaya çıkmaktadır, özellikle deliliğin tanımı bizatihi ihtilaflı bir konudur. Haklara sahip olmak için zorunlu olan sorumlulukları pekâlâ üstlenebildikleri hâlde zorla kurumlara kapatılmış pek çok kişi vardır.3 Bununla beraber, örneğin zihinsel durumları insan kişiliğinin -ahlâkî bir özne kavramının temeli olan- özelliklerini taşmadığı için, psikopatların haklara sahip oldukları kolayca söylenemez. Eğer zihin sağlığı bozulmuş kimseler kuralların amacım, söz vermenin ve anlaşmanın anlamını kavrama ve keza suçluluk ve pişmanlık hissetme kapasitesine sahip değillerse, bu onların ah-lâkîliğin icaplarına uygun davranabilme imkânını tamamen ortadan kaldırmaktadır.
Bireylerin haklara sahip oldukları bir sosyal ve hukukî düzen, bu ölçüde, bireylerin özerkliklerini ve ahlâkî özneler olarak izzet-i nefislerini kabul etmiş demektir. Bireylerin ihtiyaçlarını tanıyan ve onların refahını azamîleştiren politikaları destekleyen bir toplum hayırhah bir toplum olurdu, ama o sırf bu nedenle bireylere haklar vermezdi. Esasen, hâkim sınıf tarafından iyi muamele gören, ama kendilerine özgürlük -ve dolayısıyla haklar- tanınmayan azınlıkların tarihte pek çok örneği vardır (Was-serstrom 1971: 109-122).
Buraya kadar genel olarak ahlâkî ve hukukî haklardan söz ettik, doğal haklar veya insan hakları ise belirli özellikleriyle diğer hak türlerinden ayrılırlar. Kurumsal çerçevelerden, ahlâkî ve hukukî pratiklerden, ailevî ve kişisel ilişkilerden ve söz ve taahhütlerden kaynaklanan hakların mantığı görünüşte geleneksel insan hakları beyannamelerininkinden farklıdır. Bu belgelerde, bireylerin, hangi toplumun içinde olurlarsa olsunlar haklara sahip oldukları söylenir. Bunların talep hakları oldukları düşünülmektedir; ama bunlar belirli devletlerin, toplumların veya sosyal grupların üyeleri olarak değil, kişi olmak sıfatıyla bireylere aittirler ve ayrıca sözlerden ve taahhütlerden de kaynaklanmazlar.
Birçok siyaset teorisyeni bireylerin doğal haklara sahip olduklarını kabul eder, ama daha genel hakların temellendirilmesi her zaman güç olmuştur. Bu sorunla ilgili birçok tartışmanın odağında, haklar fikrinin ahlkiîliğin içinde saklı olduğu düşüncesi vardır. Bir ahlâkî kodun böyle bir kavram olmadan da tutarlı olması elbette mümkündür, ama bireysel

3 Thomas Szasz, bireyleri kurumlara zorla kapatmayı haklı gösterecek sahici "zihinsel hastalık" diye bir şeyin olmadığı düşüncesinin fanatik bir savunucusudur.

özerkliği kabul eden bir anlayış, ancak makûl bir gerekçeyle ihlâl edilebilecek haklar düşüncesi olmadan nadiren kavranabilir. 4
H. L. A. Hart özel haklar 'Aç. genel haklar arasında bir ayrım yapmaktadır (1967: 60-64). Bireyler arasındaki belirli taahhüt ve anlaşmalardan ortaya çıkan özel haklar için genel hakların varlığı ön şarttır; çünkü bir kimse başka bir kimsenin özgürlüğünü sınırlandırmasını haklı göstermek için özel bir hakka (veya talebe) ihtiyaç duyar ve eğer böyle bir hak yoksa herkesin cebre maruz kalmama genel hakkı vardır. Hart'a göre, eğer doğal haklardan söz edilecekse, bu, en azından, özgür olma genel hakkıdır ve bu, tercih yapabilen bütün kişilerin sahip olduğu bir haktır. Böyle bir hakkının varlığının kabul edilmesi, onun kaldırılmasının ahlâkî olarak meşrulaştırılmayı gerektirdiği düşüncesinde mündemiçtir. Şüphesiz, bu hakkın ihlâl edilmesi için her zaman gerekçeler bulunmuştur; ama birçok müstebit rejimin haklan sistematik olarak ihlâl ederken yine de bunların varlığını biçimsel olarak kabul etmesi pratikte önemli bir

noktadır. Eğer bir hakkın çiğnendiği her durumda kamu yararına başvuruluyorsa, bu, müdahale edilmemeye ilişkin prima facie bir talebin var olduğunun zımnen kabulü anlamına gelir.
Sosyal ve siyasî teorisyenler, insanların bir sosyal pratiğin üyeleri veya bir ahlâkî yahut hukukî ilişkinin tarafları olarak değil de insanlar olarak haklara sahip olduklarını ileri sürdükleri zaman, onlar gerçekte ahlâkî düşüncede geçerli olan asgarî bir insan eşitliği kavramının var olduğunu kastetmektedirler. Bu görüş bir önceki bölümde incelenmişti, burada da haklarla bağlantılı olarak yeniden ifade edilebilir. Herkesin özgürlük, (müdahale için esaslı nedenler olmadıkça) kendi hâline bırakılma, kendi eylem biçimini seçme, başkalarıyla değerler mübadele etme ve "toplu-luk"un veya "genel olarak toplum"un yararı için bir nesne veya araç olarak kullanılmama konusunda eşit hakka sahip olduğunu söylediğimiz zaman, onun bir birey olarak kişisel ve ahlâkî kapasitesi bakımından değeri ne olursa olsun, en azından insanî değeri bakımından başkalarıyla eşit olduğunu kastederiz (Feinberg 1973: 94-97). Başkalarının haklarını ihlâl etmiş olan ve dolayısıyla ahlâkî derecesi yüksek olmayan suçlu mahkûmlar bile, hâlâ, gardiyanlar tarafından zalimane ve küçük düşürücü muameleye maruz bırakılmama hakkına sahiptirler.
4 Bazı siyaset teorisyenleri, "haklar" denen muğlâk soyutlamalardan ziyade insanların çıkarlarının korunması gerektiğini iddia ederler.

Bununla beraber, eşit özgürlük hakkının içinin siyasî düşüncedeki başka mülâhazalarla doldurulması gerekir. Aşırı liberaller bu hakkı, bireyler arasında özgürce müzakere edilmiş sözleşmelere müdahaleye ve devletin bireylerin mülkiyetini sosyal amaçları elde etmek için kullanmasına karşı bir engel olarak kullanırlar. Fakat, ahlâkîlik bu hak üzerindeki sınırlamaların gerekçelendirilmesine izin verdiğinden, daha kollektivist bir toplum tasavvuru da bu hakla tutarlı olurdu. Bununla beraber, bu durumda da bizatihi bu hakkın varlığının değil, önerilen müdahalenin haklılığının gösterilmesi gerekecektir. Hakların içeriği ve varsayılan "mutlak" doğasıyla ilgili olarak siyaset teorisyenleri arasında farklılıklar vardır. İnsan hakları kavramı son zamanlarda iktisadî ve sosyal hakları da içerecek şekilde genişletilmiş ve bu konu etrafındaki tartışmalar bugün oldukça önem kazanmıştır. Bununla beraber, (haklarla ilgili) geleneksel ifadeler büyük değişikliğe uğramış değildir; hayat, hürriyet, ifade özgürlüğü, serbest dolaşım ve âdil yargılanma hakları önemini korumaktadır. Bu hakların tamamı devletin çok az pozitif faaliyetini gerektiren haklardır. Hakları siyasî otoriteler yaratmazlar, onların görevi zaten varolan bu hakların hayata geçirilmesiyle sınırlıdır. Mamafih, (insan haklarıyla ilgili) bugünkü temel iddia şu şekli almıştır: Tıpkı devletin bir kimsenin korunmuş alanına müdahalesinin kabul edilemez olması gibi, onun ahlâkî bir hayat için zorunlu olan imkânları kişiye tanımaması da aynı şekilde yanlış olurdu.
Haklarla ilgili geleneksel anlatıma yapılan genel bir eleştiri, listelenen hakların birbiriyle çatıştığı ve düzenleyici bir ilkenin veya bir öncelik kuralının olmaması hâlinde bunların tutarsız ve karmakarışık bir talepler manzumesi ortaya çıkardığı şeklindedir. Bir kimsenin başka birisinin mülkiyet hakkının dokunulmaz olmadığını gayet makûl bir şekilde iddia edebildiği bir durumda, mülkiyet hakkı açlık içinde yaşama hakkıyla çelişmez mi? Aslında, Locke bu örnekte bir çelişkinin olmadığını iddia ederdi; toplumun korunmasında herkese düşen kesin bir ödev (yükümlülük) var olduğundan, yoksulların zenginlere karşı, kendilerinin mahrumiyetten kurtarılmalarının sağlanması hakkı vardır. Locke'un asıl problemi, bir kimsenin mülkiyetinin kendi rızası olmadan elinden alınamayacağını düşünmesiyle ilgilidir; ama buradaki rıza, hakların uygulanması da dahil olmak üzere, devletin temel görevlerinin vergi konmasını zorunlu kıldığı gerçeğiyle tutarlıdır.

Locke'un doğal haklar öğretisinin çağdaş temsilcileri, haklar hakkındaki ifadelerin, çeşitli haklar arasında hiçbir tutarsızlık olmadan inşa edilebileceğini iddia ederler. Aslında, onlar hakların (neler olduklarının) gösterilmesinin veya tek tek sayılmalarının zorunlu olmadığını ve bütün temel

hakların, (herkesin kişiliği ve mülkiyeti üzerinde dokunulmaz bir hakka sahip olduğu şeklinde yorumlanan) eşit özgürlük hakkından türe-tilebileceğini iddia edeceklerdir. Eğer haklar sadece başka birisine karşı güç veya hileye başvurulmasına mani olmak için tasarlanmış olsalardı, bir kimsenin üzerindeki sınırlamalar o kimsenin haklarının ihlâli olarak görülmezdi. Bunun gibi, hakaret ve iftirayla ilgili kanunlar bir kimsenin özgür ifade hakları üzerinde bir sınırlandırma sayılmazdı; çünkü bu kanunlar, aslında, bireylerin kişisel itibarları içinde sahip oldukları mülkiyet haklarını korumaktadır. Dolayısıyla devlet, tek bir temel insan hakkının varlığıyla sınırlanmış olurdu.
Ne var ki kollektivistler, ahlâkî bir bakış açısından tamamen keyfî olan hâlihazırdaki mülkiyet hakları sisteminin ideolojik gerekçesini sağlamaktan ibaret olduğu düşüncesiyle, insan haklarının bu şekilde yorumunun çok dar olduğunu iddia ederler. (Bu yorumda) haklar herhangi bir siyasî ideolojiyle zorunlu olarak bağlantılı olmayan evrensel bir iddialar manzumesi yerine, bireyciliğin sosyal felsefesinin doğal türevleriyle sonuçlanır. Radikal kollektivist görüşte, hakikî insan haklarının refah unsurunu içermesi zorunludur (bkz. aşağıda Dördüncü altbölüm).
İnsan haklan öğretisiyle ilgili başka bir temel zorluk da, bu hakların, kendilerine istisnasız (her durumda) saygı gösterilmesi gerektiği anlamında, mutlak olup olmadıkları meselesidir (bkz. Feinberg 1973: 94-97). Örneğin, hayat hakkı idam cezasına bir sınırlandırma getirir mi? Herkesin eşit özgürlük hakkına sahip olduğu ifadesi burada bize pek yardımcı olmaz. Eğer idam cezası genel olarak hayatın korunmasını güvence altına almak için elzem ise, mutlak bir hayat hakkının can almaya engel olmadığını iddia etmek mümkündür. Açıkçası, eğer rastgele herkesi öldürmesini engellemenin tek yolu buysa, bir teröristin öldürülmesi hakların ihlâli olarak düşünülmeyecektir. İdam cezası zor bir örnek olmakla beraber, bir doğal haklar teorisyeni yine de mahkûm edilen katilin hayat hakfanı ihlâl etmiş olduğu gerekçesiyle bu cezanın ahlaken caiz olduğunu ileri sürebilir. Ayrıca, haddizatında hiçbir mutlak hakkın var olmadığı ve bir insan hakkının geçersiz olduğu/çiğnenebileceği durumların düşünülebileceği iddia edilebilir. Yine de, eğer onlara ahlâkî özneler statüsü tanı-yâcaksak, bireylere belirli şekillerde muamele edileceği zaman gerekçe
.

gösterilmesini zorunlu kılan, eşit saygı görme gibi ahlâk-ötesi (meta-ethical) bir hak vardır. Fakat şüphesiz bu hakkın, tipik insan haklarının sahip olduğu türden, belirlenebilir hiçbir muhtevası yoktur.
insan haklarının ayrıca vazgeçilmez (inalienabk) oldukları düşünülmektedir, yani bunların devir veya mübadele edilmeleri yahut bunlardan vazgeçilmesi mümkün değildir. Bundan dolayı, (efendisi köleye ne kadar iyi davranıyor olursa olsun) kölelik bir kimsenin özgür olma hakkını ihlâl ettiği ve onu başka birisinin aracı hâline getirdiği için her zaman gayrî-meşrudur. Kendilerinden vazgeçilebildiğimiz, evrensel olmayan ahlâkî hakların aksine, herkesin haksız müdahaleye karşı sahip olduğu haklardan vazgeçilemez. Belli bazı doğal hakların vazgeçilemez olduklarını söylemenin önemi şuradadır: Bu haklardan gönüllü olarak vazgeçmesi hâlinde kişi bir anlamda ahlâkî topluluktan ayrılmış ve (böyle yapmakla) kendi geleceğinin belirlenmesini başka birisinin ellerine bırakmış olur. Gönüllü kölelik sözleşmeleri özgürlük ve tercih haklarından feragat etme girişimleridir. Doğal hakların vazgeçilmez veya devredilmez olduğunu iddia etmek bu gibi sözleşmelerin hakkı ortadan kaldırmayacağını iddia etmektir. Bir kimse, çeşitli sebeplerle, kendi geleceği üzerindeki kontrolünden vazgeçmek isteyebilir; ama bu, onun, -bir arkadaşından olan 5 poundunu geri alma hakkından vazgeçen bir kimsenin durumunda olduğu gibi- bir hakkı ortadan kaldırdığı anlamına gelmez. Gönüllü köle sözleşmesi örneğinde, hak yeniden talep edilebilir. Yine de, kişinin kendi bedeni üzerinde mülkiyet hakkına sahip olmasının ahlaken doğru olduğuna inananlar için burada hâlâ bir sorun vardır; çünkü bu kişinin haklarını devredebileceğim ima etmektedir.
Hakların vazgeçilmezliği varsayımını ilgilendiren kafa karıştırıcı bir sorun da ötenazidir. Kişi, hayat hakkından vazgeçme hakkına gerçekten sahip midir? Eğer öyleyse, bu, belki de en temel özel hakkın, ilke olarak, vazgeçilebilir olduğu anlamına gelir. Aslında, acılı ve ölümcül hastalıklarla ilgili birçok durum

vardır ki, orada hastanın kendi hayatına son vermeyi tercih etmesinin hukuken imkânsız olması onun haklarının ilgası anlamına gelir. Esasen, kişinin yaşamaya devam edip etmeyeceğine karar vermesine izin vermek, onu tercihler yapabilen rasyonel ahlâkî bir özne olarak görmek demektir. Elbette, böyle bir karar verdiği zaman kişinin rasyonel bir özne olduğunun ve kararının sonuçlarının bütünüyle farkında olduğunun gösterilmesi zorunludur; ama ötenaziyi yasaklamak ve bu şekilde gereksiz acının uzamasına sebep olmak, belirli bir tür ahlâk

yasasının bireysel özerkliğe ve ona eşlik eden haklara üstün tutulduğunu göstermektedir.

3. Hakların Eleştirisi

Doğal haklar öğretisinin eleştiriye uğramadığı bir dönem olmamıştır; doğal haklar hem felsefî hem de siyasî gerekçelerle reddedilmiştir (bkz. "VValdron 1987). Haklar hakkındaki ifadelerin onulmaz biçimde metafizik oldukları ve hak teorisyenlerinin sosyal ve siyasî amaçlarının felsefî bakımdan daha saygıya değer kavramlarla dile getirilebilecekleri ileri sürülmüştür. Siyasî olarak bu teoriler, sosyal düzeni tahrip potansiyeli taşıyan radikal fikirler olarak veya toplumun "bilimsel" ilkelere dayanarak kökten dönüşümünü engelleyen gerici engeller olarak değerlendirilmiştir.5 İnsan haklarıyla ilgili kolektivist eleştirilerin hepsinin altında yatan temel nokta, bu anlayışın insan haklarını aşırı ölçüde bireyselci ve tarih dışı olarak değerlendirdiğidir. Doğal haklar öğretisine yöneltilen başka önemli itirazlar da bulunmakla beraber; çağdaş siyaset teorisyenlerinin galiba en fazla ilgisini çeken faydacılık, Marksizm ve toplumculuk tarafından yapılan eleştirilerdir.

Bentham'ın doğal haklara itirazı (1843) hem felsefî hem de siyasîdir. "Hukukun emir teorisi"ne bağlı bir hukukî pozitivist olan Bentham doğal haklar hakkındaki ifadelerin anlamlı olduğunu bile kabul edemiyordu. (Ona göre), haklar ödevlerin karşılığıydı ve bir ödevli olmak, bir eylemi yapmama durumunda müeyyideye maruz kalmak demekti. Bir kimseye bir hak izafe etmek, onun, başka bir kimsenin yerine getireceği bir ödevden fayda elde edecek kişi olduğunu söylemektir. Bunun için haklar, Ödevler ve yükümlülükler hakkındaki ifadeler bir hukuk sisteminin olguları/gerçekleri hakkındaki ifadelere indirgenebilirlerdi. Bentham'ın felsefesinde, bir eylemi yapmamanın halkın hoşnutsuzluğu şeklindeki bir müeyyideyle karşılandığı yerde ahlâkî haklar ve ödevlerden söz etmek de mümkün olurdu; ama müeyyidelerle desteklenen hukuk sistemlerinden bağımsız olarak var olduğu söylenen soyut insan haklarından anlamlı olarak söz etmek mümkün olmazdı. Meşhur bir ifadesinde, Bentham bunları "ayağı yere basmayan saçmalıklar" olarak nitelemişti. Bentham için doğal haklar, olsa olsa, insanların sahip olmaları gereken hukukî haklarla ilgili ifadelerden ibaretti; ama burada bile bu gibi hakların başka bir ahlâkî ilkeyle değil sosyal faydayla meşrulaştırılması zorunludur.

5 Tuhaf bir şekilde, doğal haklarla ilgili bu değerlendirme, faydacılarla Marksistlerde ortaktır.

Bentham'ın doğal haklara siyasî itirazı, bu hakların aslında gerici oldukları ve bunların sözde varlığının bilimin sosyal, reformlara uygulanmasını geciktirdiği şeklindeydi. Mutluluğun hesabıyla donanmış olan egemen, bireylerin (gözlenebilen) tercihlerinden kolektif bir refah yargısına ulaşabilir ve böylece politikalar -geçerlilikleri sezgiye ve sübjektif kanaate bağlı olan- haklara ve adalete ilişkin soyut ilkelerle uyumlarına değil de, bununla tutarlılıklarına göre değerlendirilebilirdi.

Bireysel tercihlerden kolektif bir refah yargısının türetilmesi faydanın ölçülebilmesini ve kanun koyucunun kişiler arası fayda karşılaştırmaları yapabilmesini gerektirdiği için, faydacılığın objektif bir ahlâkîliği sağlayamadığını daha önce görmüştük. Bunlar yapılamadığı için, faydayla ilgili ifadeler duygu, sezgi ve sübjektif yargıya dayanmaları bakımından doğal haklarla ilgili ifadelerden mantıken farklı değildirler. Elbette, toplumun menfaatleriyle ilgili faydacı türden yargılarda bulunuruz; ama bunlar nihayetinde ahlâkî

yargılardır, bundan dolayı da bilimsel değil ahlakî gerekçelere dayanarak değerlendirilmeleri gerekir.
Değerin kaynağı olarak sadece eylemin faydalı sonuçları üzerinde yoğunlaşmak suretiyle, faydacılık bireylerin geçmiş eylemlerinden kaynaklanan haklar ile, sosyal faydadan bağımsız olarak, yaptıkları anlaşmalardan ve insan olarak onur ve özerkliklerinden doğan hakları görmezlikten gelir. Bir kimsenin bir şeye hakkı olduğunu söylemek faydacılığınkinden tamamen farklı bir meşrulaştırmayı gerektirir. Saf Benthamcılıkta, bir kez tercihleri bilindikten ve fayda hesabına dahil edildikten sonra birey kaybolur. Ayrıca, Benthamcı bir hukuk düzeninde kanun koyucunun yetkisi sınırsız olduğundan, sosyal refah fonksiyonu inşa edilirken birey hakları pekâlâ ilga edilebilir. Aslında, haklar çoğu zaman toplumun genel menfaatlerine karşı savunma sadedinde ileri sürülürler. Eğer insanlar, varlıkları siyasî kararlara bağlı olmayan haklara sahipseler, o zaman sırf fayda mülahazalarıyla bunlar ihlâl edilemezler. Çünkü, genel menfaatin ne olduğunu belirlemenin güçlüğünü bir yana bıraksak bile, bu, hakların bireyleri "kamu"ya karşı korumak olan amacını tümüyle ortadan kaldırır. Gerçi öyle durumlar olabilir ki, faydacı gerekçelerle bir hakkın ilgası zorunlu olabilir; ama haklarla ilgili sağlam bir anlayış, eylemleri toplumun çıkarlarına aykırı olduğu zaman değil de, ancak başkalarının haklarını tehdit ettiği veya onlara zarar verdiği zaman bireye karşı zora başvurulabileceği düşüncesini içerir.
.

Marksistlerin, bazı faydacılar gibi doğal haklar düşüncesine sistematik bir şekilde düşman olduklarını ileri sürmek yanıltıcı olur. Aslında, Marx'ın kendisi gibi, çağdaş Marksistler ile kolektivistlerin insan hakları karşısındaki tutumu muğlâktır. Bir yandan, örneğin, insan hakları adına koloniciliğe karşı devrimci mücadeleye girişmeye isteklidirler; ama öbür yandan geleneksel haklar teorisinin bireyciliğini, özelikle de onun kişisel mülkiyete bağlılığını, çok fazla eleştirirler.
Yahudi Meselesi Üzerine (On the Jewish Question 1971: 85-114) adlı eserinde Marx, tarihsel bağlamda insan haklarının yükselişini anlıyordu. İnsanların feodalizmin baskıcı ve kısıtlayıcı iktisadî ve sosyal yapısından özgürleşmesi, doğal haklar düşünürlerinin başlıca amaçlarını gerçekleştiren göz kamaştırıcı bir başarıydı Bununla beraber, Marx insanların doğal haklara sahip olmasının, "sivil toplumun üyesinin, yani diğer insanlardan ve toplumdan yalıtılmış, bencil insanın haklarından başka bir şey olmadığı" (Marx 1971: 102) konusunda ısrarcıydı. Tarihî materyalizme uygun olarak, Marx liberal teorisyenlerin hakların evrenselliği iddiasını reddetmiştir. İnsanların özgürleşmesi sadece feodalizmin değil, bütün baskıcı sosyal ve iktisadî kurumların aşılmasını gerektiriyordu; tarihin burjuvazi dönemi ise, bütün meziyetlerine rağmen, esas olarak, bireyin mülk edinme hakkının hukukî ve siyasî olarak korunmasını sağlamak için tesis edilmişti. Marksistler için haklar anti-sosyal, bireyci ve bölücüdür.
Bununla beraber, çoğu komünist rejim insan haklarının evrensel önemini biçimsel (resmî) olarak kabul ediyordu. 1977 Anayasası gibi, Stalinizmin bir ürünü olan 1936 Sovyet Anayasası da iktisadî ve sosyal hakların yanında örgütlenme, serbest dolaşım, özgür basın, âdil yargılanma ve benzeri geleneksel liberal haklan da içeriyordu. Ne var ki, biçimsel olarak kabul edilen bu haklar büe katı sosyal yükümlülüklerin varlığıyla kayıtlanmıştı. Hatta Sovyet teorisinde, bildik sivil haklar ancak proletaryanın menfaatleri için kullanılabilir ve sosyalist devlete karşı ileri sürülemezdi.
Uygulamada, şüphesiz, Sovyetler Birliği'nin tarihi sürekli ve sistematik bir insan hakları ihlâli tarihi özelliği göstermiştir.6 Stalinist terörün zirvede olduğu dönemdeki Sovyet zulmünün Nazizmin dışında bir benzerine rastlanmadığı kabul edilmektedir. Bu olayların tarihte kalmış sapmalar oldukları veya Stalin ve diğer- Sovyet yöneticilerinin kişiliklerinden kaynaklandığı bir vakıa olabilir; ama insan haklarına ilişkin Marksist an-
' Karaborsada, belki, bir tür özgürlük vardı. ?"

layışta bunun bir açıklamasının bulunup bulunamayacağı sorulmaya değer bir noktadır. İnsan haklarını tamamen tarihî bir bağlama yerleştiren ve onların evrensel özelliklerini reddeden bir insan haklan tasavvuru aslında bireyleri toplumun araçları hâline getirir.

İronik olarak, doğal, evrensel ve vazgeçilmez haklar anlayışını reddeden bir muhafazakâr da, Marksistlerinkinden pek farklı olmayan gerekçelerle aynısını yapabilirdi. Çünkü, Burke'den bu yana muhafazakârların, belli bir toplumdan soyutlanmış bireylere hak sahipliği izafe edilmesini makûl bulmadıkları bir vakıadır. (Onlara göre), eğer anlamlı olarak var olacaklarsa, hakların, tercihler yapan soyut bireyler fikrinden önce var olan belirli ilişki türlerinden türetilmesi zorunludur. Bunun için, muhafazakâr siyaset teorisyenleri sadece doğal haklar teorisinin siyasî sonuçlarına değil, fakat bu anlayışın kendisine de itiraz ederler. Esasen, bazıları bir hakka sahip olmanın kişinin kendi bedeni üstünde bir tür egemenliğe sahip olması anlamına geldiği düşüncesinde bir saçmalığa indirgeme (a reductio ad absürdüm) keşfetmişlerdir: Bu, muhakkak ki, bir kişinin haklarından vazgeçmesinin meşru olacağını ima ederdi. Örneğin, eğer bir kimse kendi bedeninin sahibiyse, gönüllü köleliğe veya buna benzer başka bir sözleşmeye nasıl itiraz edilebilir? Bunun için, hakkın bu güçlü anlamında, bazı geleneksel haklar vazgeçilemez olmazdı. Aslında, siyasî düşüncede hakları bu şekilde gören bir gelenek vardır (bkz. Tuck 1979) ve şüphesiz Hobbes da otoriter devletinin meşruluğunu bundan farklı olmayan bir düşünceden türetmişti.

Mamafih, haklara ilişkin liberal anlayış yalnız başına saf tercihten türe-mez, daha ziyade tercihlerin içinde yapıldığı şartları göz önünde bulundurur. Bunun için, egemen bir güce boyun eğmenin bir kimsenin haklarını kullanmasının bir örneği olduğunu söylemek dilbılimsel açıdan caiz olabilir (çünkü o başka şekilde de hareket edebilirdi), ama bizatihi "tehdidin varlığı hakların bir ihlâlini oluşturur. Bununla beraber, gönüllü kölelik imkânı, muhtemelen pratik bir problem değilse, hak teorisyenleri için teorik bir bulmaca gibi bir şeydir.7

Toplumcular haklar teorisinin günümüzdeki en şiddetli eleştiricileri olmuşlardır. Onların eleştirisi kısmen felsefî, ama esas olarak siyasîdir. Alasdair Maclntyre şöyle diyor: "Doğal haklar veya insan hakları diye bir şey yoktur; bunlara inanmak cadılara ve efsanevî yaratıklara inanmak gi-

.

7 Nozick, oldukça dolaylı bir şekilde, haklarla ilgili kendi anlayışının gönüllü köleliğe mantıken izin verdiğini kabul eder (1974, s. 331).

bidir" (1981: 67). Bu çıplak iddia, galiba, bireyleri toplumsal şartlardan soyutlayan ve siyasî düzenlemelerin onların (yalnızca adaletin -dağıtımcı veya usulî- kurallarına tâbi olan) siyasî tercihlerini uygulamaya geçirecek şekilde yeniden inşa edilebileceklerini yanlış olarak varsayan liberal bireyselciliğe karşı olmaktan kaynaklanmaktadır. Oysa, toplumculara göre, iyi haktan önce geldiği için, insanların hayatlarına anlam verebilecek olan sadece önceden var olan sosyal formlardır: İnsanları soyut haklarla donatmak bu ortak (paylaşılan) değer ve anlamları görmezlikten gelmekten başka bir şey değildir. Sadece bu değer ve anlamlar bireylerle gruplar arasındaki kaçınılmaz çatışmaları çözebilir. Esasen, haklara başvurmak anlaşmazlığı artırır.

Hak teorisyenleri tartışmasız bir haklar listesi ortaya koyamamak ve görünüşe göre toplumun taleplerini yeterince takdir edememek suretiyle bu tepkiye bir dereceye kadar kendileri neden olmuşlardır. Meşhur bir ifadesinde Dworkin (1977: Beşinci Bölüm), hakların siyasî düşüncedeki diğer bütün mülâhazaları geçersiz kılan "kozlar" (trump) olduklarını ileri sürmüştür. Aslında, Dworkin, niçin böyle olduğunu açık olarak göstermeksizin, hakların âcil veya mübrem durumlarda ihmal edilebileceğini iddia ederek bu argümanı bir miktar değiştirir. Fakat onun öne çıkardığı "eşit ilgi ve saygı" (equal concern and respect) hakkı farklı şekillerde yorumlanabilir. Ona göre, bu hak iktisadî haklan içermez, iktisadî haklar kamu politikası mülahazalarıyla her zaman ihmal edilebilirler; ama başkalarına göre, bu haklar geleneksel sivil özgürlükler kadar değerlidir. Toplumcular ise, bu sorunların bir ortak değerler sisteminin dışında çözülemeyeceğini mübrem meselelerin objektif cevaplarını bize bu değerlerin

ortaya çıkarılmasının vereceğini düşünürler. Haklarımız ne olursa olsun, bunlar topluma karşı ileri sürülemezler.
Daha pratik düzeyde toplumcuların iddiası, haklar söyleminin (toplumsal) uyumun desteklenmesi için hayatî olan siyasî mekanizmaları tahrip edici olduğudur. Bunu, hakların esas itibariyle hukukî olan dilinin, zorunlu olarak belirsiz olan soruların doğru cevaplarının bulunabileceğini varsaymasından anlayabiliriz. Amerika'daki kürtaj tartışması bunun klâsik bir örneğidir: Tartışmanın her iki tarafı da çözümü mutlak terimlerle ortaya koymaktadır; ama iki tarafın da Amerikan Anayasası'nın Dördüncü Değişikliğinde zımnen tanınmış olan haklara (kadının seçme hakkı ve doğmamış çocuğun hakları) başvurması mümkündür. Toplumcu birisine göre ise, sorun, mutlak haklar biçiminde ifade edilmesi mümkün olmayan değerlere başvurularak siyasî yoldan çözülmelidir. Oysa bu, fede-

rai bir sistemde sorunla ilgili hukuk kurallarının çeşitliliğine götürür ki, haklar teorisyenleri için bu kabul edilebilir bir şey olmazdı.
Başka bir eleştiri, haklar listesinin genişleme eğiliminde olduğu gerçeğiyle ilgili olurdu. Refah haklarındaki artışa (bir sonraki başlığa bakınız) baktığımızda bu hemen fark edilmektedir, ama bunu başka alanlarda da gözleyebiliriz; örneğin, bir piyasa ekonomisinde işgücü şartlarının büyük ölçüde düzenlenmesi talebi şimdilerde vazgeçilmez hakların diliyle ifade edilmektedir. Buradaki amaç bu zorluklara bir çözüm getirmek olmayıp, onları hakların formuna sokmak suretiyle sözde cevaba mutlak bir biçim giydirmekten ibarettir. Örneğin, iktisadî düzenlemeyi bir hak sorunu olarak görmek konuyla son derece ilişkili olduğu düşünülen fayda-maliyet analizinin göz önünde bulundurulmasını önler. Şu hâlde, hakların dilinin değerlendirici akıl yürütmenin başka biçimlerini bertaraf etme tehlikesi söz konusudur. Fakat bireysel iddialara (başka kişilerin yanı sıra) kolektif örgütlenmeler karşısında değer verdiğimiz sürece, haklara başvurmamak zor olacaktır. Hak taleplerinin aşırı ölçüde genişlediği gerçeği, bazı toplumcu öğretilerin bireycilik karşıtlığının ima ettiği rölâtivizme teslim olmanın bir gerekçesi olamaz.

4. İnsan Hakları, İktisadî ve Sosyal Haklar ve Refah

İkinci Dünya Savaşı'ndan sonra insan hakları kavramında bir genişleme meydana gelmiştir. Yani, özgürlüğü ve güvenliği garanti altına alan hukukî bir düzenin tesis edilmesinin ötesinde çok az kamusal, kolektif faaliyet gerektiren ve devlete karşı sahip olunan "negatif haklar"dan, daha fazla pozitif siyasî faaliyet gerektiren haklara doğru bir değişim yaşanmıştır. Bu ikinci grup haklar iktisadî ve sosyal haklar veya refah haklan olarak adlandırılır. Bu genişletilmiş haklar anlayışına 1948 tarihli Birleşmiş Milletler İnsan Haklan Evrensel Bildirisi siyasî olarak büyük ivme kazandırmıştır. Bu Bildiri iki bölümden oluşmaktadır; birinci bölüm geleneksel sivil haklarla, ikinci bölüm ise tıbbî bakım, eğitim, siyasî katılma ve şimdilerdeki meşhur "ücretli tatil" hakkı gibi haklarla ilgilidir.
Bununla beraber, genel olarak refah hakları kavramı hem siyasî hem de felsefî nedenlerle büyük ölçüde tartışmalı olagelmiştir. Siyasî neden, ikinci kategori hakların Bildiri'ye Sovyetler Birliği'nin baskısıyla dahil edilmiş olmasından kaynaklanır. Bazı Batılı yazarlar komünist devletlerin iktisadî hakları karşılamasının bu ülkelerin daha temel hakları ilga ettiklerini dikkatlerden kaçıracağını ileri sürmüşlerdir. Felsefî itiraz ise, iktisadî

hakların doğru anlamda insan hakları olmadıkları ve Bildiri'nin ikinci bölümündeki refah amaçları için farklı bir ahlâkî dilin uygun olduğu yolundaydı. Refah haklarına yönelik genel felsefî itiraz şöyledir: Haklar, ilke olarak, özgür olma hakkından türerler ve müdahale etmeme mukabil yükümlülüğü altında olan başkalarına karşı sahip olunan haklardır. Bunların temeli bireylerin onur, saygı ve özerkliğe sahip oldukları düşüncesidir. Bu felsefe hak kavramını iyilikseverlik ödevinden -ki refah haklarının bununla ilişkili olduğu söylenmektedir- farklı bir ahlâkî bağlama yerleştirir. Hart'ın teorisinde, hakların ahlâkîliği özgürlük üzerindeki haklı gösterilebilir sınırlarla ilgilidir; bir kimseye karşı bir hakka sahip olmak, o kimseye karşı cebren

uygulanabilir bir talepte bulunmaya yetkili olmak ve onun da bu talebe saygı gösterme ödevi altında olması demektir. Devlete karşı bir hakka sahip olmak, (devletin) müdahalesine maruz kalmamak konusunda güçlü bir iddiaya sahip olmak demektir. Oysa, refah hakları söz konusu olduğunda, genellikle, hiçbir tarafın bunlara saygı göstermeye meşru olarak zorlanamayacağı söylenmektedir. Refah haklarını tanıma yükümlülüğü altında olan kimdir? Refah haklarının varlığına kani olanlar, normal olarak, bu gibi taleplerin karşılanmasından devletin sorumlu olduğunu düşünürler; ama onlar aynı zamanda şunu da iddia ederlerdi: Başka birisinin, bireylere karşı, bir sözleşmeden veya anlaşmadan değil de o kişinin iyiliğiyle (well-being) ilgili mülâhazalardan kaynaklanan bir hakka sahip olduğu durumlar olabilir. Az bulunan bir kan grubundan olan bir hastanın aynı kan grubundan başka bir kimseden kendisine kan nakledilmesi hakkına sahip olması buna örnek verilebilir (Peffer 1978: 74-75). Burada önemli olan nokta, refah hakları teorisyen-lerinin refah talepleri için cebre başvurulmasını meşrulaştırmak amacıyla, hak kavramının bağlayıcılığından yararlanmak istemeleridir.

Maurice Cranston (1967, 1973), Evrensel Bildiri'nin yazarlarının iktisadî ve sosyal hakları doğru anlamda insan hakları statüsüne çıkarma çabasını şiddetle eleştirmiştir. Cranston hakikî evrensel insan haklarının geleneksel negatif haklar olduğunu ve iktisadî hakların Bildiri'ye dahil edilmesinin bir "kategori hatası" (bir şeyin mantıkî olarak yanlış bir "ku-tu"ya yerleştirilmesi) olduğunu ileri sürmektedir. Cranston'un bakış açısından, iktisadî haklar evrensel olarak gerçekleştirilebilir insan hakları kategorisine değil, idealler kategorisine aittir. Bu kategori hatası yüzünden, haklar haksız müdahalelere karşı bir kalkan olmaktan çıkmış ve sosyal amaçlar hâline gelmiştir.

Cranston bu sonuca iki gerekçeyle ulaşmaktadır. Birincisi, "olması gerekenin olabilirliği ima ettiği" (ought implies can) argümanıdır (=ödev yapılabilir olmalıdır). Buna göre, bir eylemin ahlâkî olarak zorunlu olması için failin onu yapması mümkün olmalıdır. Bunun için, eğer bir çocuk bir gölde boğulma tehlikesi içindeyse, orada bulunan, yüzme bilen ve onu kolayca kurtarabilecek olan bir kimsenin bunu yapması gerekir, buna karşılık aynı şeyi, örneğin, olayın geçtiği yerden on mil uzakta olan ve bu konuda herhangi bir şey yapması mümkün olmayan bir kimse için söyleyemeyiz. Aynı gerekçeyle, herkesin iktisadî ve sosyal haklara sahip olduğunu ileri sürmek saçmadır; çünkü dünyanın çoğu ülkesindeki iktisadî koşullar onların uygulamaya geçirilmesini büyük ölçüde imkânsız kılmaktadır. Buna karşılık, geleneksel sivil haklar örneğinde durum farklıdır, çünkü bu hakların tanınması, normal olarak, devletin hareketsiz kalmasını gerektirir; burada siyasî otoritenin bireylerin serbest dolaşımlarına mani olmaktan, onları yargılamadan hapse atmaktan, basına sansür uygulamaktan ve bunun gibi şeylerden kaçınması yeterlidir. Bunun için, negatif haklar insanın yegâne evrensel hakları iken, iktisadî haklar ideallerdir veya, olsa olsa, belli bir zamanda belli bir toplumun üyesi olanlara ait olan haklardır. Negatif hakların "birlikte var olabilir" (compossible) oldukları, yani bunların, aralarında herhangi bir çatışma olmayacak şekilde düzenlenmelerinin mümkün olduğu söylenir (Steiner 1979). Böylece, argüman şu biçimi almaktadır: Eğer refah haklan varsa, o zaman bu başkalarına "onların karşılanması yükümlülüğü yükler. Eğer bu başkaları bu haklara saygı göstermeye zorlanırlarsa, o zaman da onların hakları ihlâl edilmiş olur. Bu durumda artık haklar "eşit" değildir ve haklar manzumesi kendi içinde çatışmak hâle gelir. Cranston'un ikinci iddiası, negatif hakların ahlâkî anlamda iktisadî haklardan daha önemli olduğudur. Yönetimlerin zalimane ve keyfî muameleden ve özgürlüğü tahrip eden tedbirlerden kaçınmaları, "bedava" sosyal hizmet veya ücretli tatil sağlamaktan, bireysel özerklik için daha hayatîdir.

Refah haklarının evrensel haklara benzetilmesine yönelik itirazların arkasında hatırı sayılır bir entelektüel güç bulunmaktadır. Cranston tarafından tartışılmayan bir problem, toplumlar iktisadî hakları uygulamaya geçirebilseler bile, bunun başka haklar için beklenmedik sonuçlar yaratabileceğidir. Eğer bir refah devleti bireylere piyasada kazanacaklarından daha fazla bir geliri garanti ederse, o zaman, onun böyle yapmaması halindekinden daha fazla göç alacağı

kesindir, bu da onu son derece özgürlük karşıtı göç kanunlarına başvurmaya sevk eder. Aynı şekilde, devlet

eğer, genel vergi sisteminin dışında, doktorların eğitiminin bedelini öderse, o zaman bu, doktorların daha fazla para kazanmak için ülke dışına gitmelerinin fizikî olarak engellenmesi talebini ortaya çıkarabilir. Bu örnekler, refah haklarının varlığının serbest dolaşım hakkının tanınmamasına yol açabileceğini göstermektedir.

Katı özgürlükçülere göre, bu tür mülâhazalarla birlikte, siyasî gücün artmasıyla sonuçlandığı için refah haklarının uygulamaya konmasının başkalarının haklarını ilga ettiği genel gerçeği, geleneksel hakların genişletilmesine karşı bir kanıttır. Onlar insanların gelirlerinin (genel hayırseverlik temelinde) artırılmasının gerekli olduğunu düşünmekle beraber, bireylerin buna -terimin tam anlamıyla- hakkı olduğunu kabul etmezler.

İktisadî ve sosyal hakların savunucuları (bkz. Plant 1991: Yedinci Bölüm), Cranston'un hakların iki türü arasında yaptığı mantıkî ayrımı kabul etmezler. Onlar negatif hakların uygulanmasının da bir tür pozitif devlet faaliyetini gerektirdiğini ve bunun özellikle, her ikisi de kamusal olarak oldukça geniş bir koruma hizmetinin sağlanmasını gerektiren hayat hakkı ve âdil yargılanma hakkı için doğru olduğunu söylerler. Gerçekten, belli şartlar altında, yönetimlerin, geleneksel sivil hakları uygulamaya geçiremeyebileceği durumlar olabilir. Bunun için, Cranston'un "olması gerekenin olabilirliği ima ettiği" kriterinin uygulanması bazı durumlarda tuhaf sonuçlar ortaya çıkarabilir. Eğer bir ülke refah haklarını sağlamaya yetecek kadar zengin olduğu hâlde temel negatif hakları garanti altına almak ona zor geliyorsa, o zaman refah haklarının negatif haklara üstünlüğü veya önceliği mi vardır?

Öte yandan, Hamlin'in (1986) işaret ettiği gibi, negatif ve pozitif haklar arasında yapılan ayrım, mantıkî olarak, taraftarlarının çoğunun savunduğu gibi minimal bir devleti gerektirmez. Çünkü, eğer negatif hakları korumak için kesin bir yükümlülük varsa, bu savunmaya sınırsız, buna karşılık refaha sıfır harcama yapılmasını haklı gösterebilir ki bu elbette sezgilerimize ters düşer. Esasen, bir arada var olabilecekleri ileri sürülen negatif haklar arasında çatışmalar da olabilir. Bir kıtlıklar dünyasında her meşru talep karşılanamayacağından rakip korunma talepleri vardır ve bu da haklan bir derecelendirmeye tâbi tutarak ona göre tercihler yapmayı zorunlu kılar. Negatif hakların maliyetsiz oldukları iddiası sadece teoriktir. Şüphesiz, eğer insanlar bu haklara saygı gösterirlerse bunlar gerçekten de maliyetsiz olacaktır; ama pratikte, burada da bir bakıma kıt olan bir şey vardır: İyi niyet. Raymond Plant (1991: 270-271)'in

göstermiş olduğu gibi, iktisadî ve, sosyal haklar için söz konusu olan kıtlıkla -kaynak kıtlığıyla- burada söz konusu olan kıtlık arasında mantıkî olarak bir fark yoktur.

Bu nedenlerle, refah teorisyenleri bu iki tür hak arasında bir simetrinin var olduğunu ileri sürerler. Refahın ve dolayısıyla özerk bir fail olmanın şartlan hem başkalarına keyfî müdahaleden kaçınma yükümlülüğü yükleyen negatif haklan hem de devlet tarafından asgarî düzeyde tanınan refah haklarını gerektirir (gerçi refah hakları teorisyenleri sık sık asgarî refahı sağlama yükümlülüğünün siyasî olmayan kişi veya kuruluşlara bırakılabileceğini iddia ederler). Bunun için Raymond Plant, özerk tercihler yapabilen ahlâkî bir özne olabilmesi için kişinin cebir yoluyla uygulanabilen refah haklarına sahip olması gerektiğini, aksi hâlde ahlâki eylemin mümkün olmayacağını ileri sürmektedir: "Herhangi bir şey yapabilmek için kişinin önce temel ihtiyaçlarının karşılanması zorunludur" (Plant 1986: 29; ayrıca bkz. Gewirth 1987). Bu, belirli kaynaklara yönelik bir talep olmayıp, özne olmak için zorunlu olan refaha yönelik genel bir taleptir. Bunlar belki ikna edici argümanlar olabilir, ama negatif haklarla pozitif haklar arasında kesin bir simetri olmadığını gösteren başka nedenler vardır. Bunlar, bir kategorinin diğerine benzetilmesine karşı ileri sürülen pratik nedenlerden ayrıdır. Bu nedenler belirsizlik, hukukîleştirilebilme (justiciability) ve sorumluluk sorunlarını kapsar.

Belirsizlik (indeterminacy) bir problemdir; çünkü refah haklan teorisyenleri çatışma ihtimali olan şeyler söylemektedirler: Yani, bir yandan, pozitif bir refah hakkının, sadece hayatını idame ettirmek için gerekli olan asgarî desteği hak etmekten daha, fazla bir şey olduğu söylenirken, öbür yandan bu hak edişin dayanağı olan ihtiyaçların objektif olduğu ileri sürülmektedir. Böylece, refahın ahlâkîliğin (ahlâkî bir özne olma kapasitesinin) gelişmesi için hayatî olduğu konusunda anlaşılsa bile, eğer asgari bir düzeyden daha fazlasını talep etmek meşru ise, o zaman onun gereklerinin hakların hassas diline nasıl dönüştürülebileceğini anlamak zordur. Eğer değerlerin karşılaştırılamaz olduğuna ve çeşitliliğine inanılıyorsa, çeşitli "refah anlayışlarını tek bir emredici kalıp içinde birleştirmek kesinlikle imkânsızdır. Hayat hakkı bile (adam öldürmenin yasaklanması dışında) her zaman kesin bir hak değildir. Her şeyden önce, bu hak bütün kaynakların herhangi bir hayatın korunması için hasredil-

mesini gerektirmez. Hayatın değeri hakkında değerlendirmeler yapılması zorunludur ve özellikle sağlık hizmetlerinin kamu eliyle sağlandığı sis-
temlerde hassas tercihler yapılması gerekir. İleri tıp teknolojisi hayatı oldukça düşük bir kalitede (ama büyük bir maliyetle) idame ettirmeyi mümkün kıldıkça, bu problem daha keskin bir hâl almaktadır. Burada, sadece refah hakları söyleminin işe yarayacağı kesin değildir.

Esasen, refahın sübjektif mahiyeti, pekâlâ, ona ancak kaynakların eşitsiz dağıtılması hâlinde uygun davranılmış olacağı anlamına gelebilir ki buna da başka ahlâkî nedenlerle itiraz edilebilir. İnsan olmak itibariyle hak ettiğimiz refah hakları ile belli bir topluluğun üyesi olarak sahip olduğumuz sosyal (refah) hakları arasındaki bağlantıyı düşündüğümüzde, bu sorun hayatî önem kazanır. Çünkü, ilkinin cömert yorumlanması kaynakların uluslar arasında yeniden dağıtılmasını onaylarken, ikincisi buna engeldir.

Bu belirsizlik sorunu bizi doğrudan doğruya hukukîleştirilebilme sorununa götürmektedir. Memurlara geniş takdir yetkisi veren ve hem eşitliği hem de yoksunluktan kurtarmayı amaçlayan savaş sonrası refah politikalarının başarısızlığına sebep olan çoğunlukçu demokrasinin gevşek siyasî kuralları dolayısıyla (bkz. Goodin ve Le Grand 1987), refah felsefecilerinin refah haklarının anayasal olarak korunmasını talep etmeleri anlaşılabilir bir şeydir: Çıkar grupları koalisyonları toplumdaki ihtiyaç sahiplerine bir biçimde refah sağlanmasına ilişkin yaygın isteği örtbas etmişlerdir. Yine de, refah devletinin orta sınıf tarafından ele geçirilmesi gibi durumları önlemek için kesin anayasal standartlar lehindeki talepler, (Birleşmiş Milletler Haklar Bildirisi'ndeki gibi) bir refah hakları "listesi" lehine yapılan taleple aynı şey değildir. Devletçe (resmen) kabul edilmiş olmayan bir refah hakkını kişinin bir mahkemede nasıl talep edebileceğini anlamak zordur. Şüphesiz, aynı şey mantıkî olarak negatif hakların bir kısmı için de söylenebilir, ama iki tür hak arasındaki derece farkının büyük önemi vardır.

Negatif ve pozitif haklar arasındaki son fark eylemden kişisel sorumluluk sorunu üstünde toplanmaktadır. Kişi fiilen refahı hak edecek tarzda hareket ederse, bu onun ahlâkî talebi bakımından bir fark yaratır mı? Çağdaş refah politikalarının, insanları, bir avantajı temin edecek şekilde davranışlarını ayarlamaya teşvik ettiği bilindiği için, bunun fiilen uygulanabilir bir tarafı vardır. Negatif ve pozitif hakların simetrisine kesin olarak inanan Alan Gevvirth, yine de, failin, "onu elde etme yolunda kendi çabaları beyhude olmadığı sürece, temel refaha sahip olması için kendisine yardım etmelerini başkalarından rasyonel olarak isteyemeyeceği"ni vurgulamaktadır (Gewirth 1987: 68). Evrensel haklardan ziyade sosyal

hakların savunucusu olan David Harris de aynı şekilde şunu iddia etmektedir: "İhtiyaç gerçeği, onun nasıl yaratıldığından bağımsız olarak, ihtiyacı karşılayan politikaların normatif bir savunusunun temelini oluşturabilecek yeterli bir zemin sağlamaz" (Harris D. 1987: 60-61). Her iki yazar da, eylemin arkasındaki nedenlerle ve eylemden sorumlu tutulmayla ilgili sorunların refah haklarının ahlâkî statüsüyle ilişkili olduğunu ima etmektedir. Buna karşılık,

soyguncuların cirit attığı bilinen bir yerde dolaşma akılsızlığı gösteren bir kimsenin, böyle yapmakla, saldırıya uğramama negatif hakkını kaybetmiş olduğunu söyleyemeyiz. Burada önemli olan nokta, bir refah hakkını otomatik olarak tanımamamız ve bunun arkasında yatan iki hak türü arasındaki ayrımın teorik önemi kadar fiilî uygulanabilirliğinin de bulunmasıdır. Çünkü, bireysel sorumluluk yerine bağımlılık yarattığı iddiasıyla refah devletini eleştirenler, refah felsefesinin temel bir ilkesine, yani refah kurumlarının rekabetçi piyasaların ahlâksız dünyasında olduğundan daha az açgözlü bir birey ortaya çıkardığı düşüncesine, maalesef zaman zaman kaba bir biçimde de olsa meydan okumaktadırlar.

Bir toplumcu bizatihi negatif haklara sosyal ödevlerin eşlik ettiğini, bunun da iktisadî ve sosyal hakların yüklediği ödevlere mantıken eşdeğer olduğunu şüphesiz ileri sürebilir. Bir topluma üyelik ve onun sağladığı kolektif mallan tüketme, bireylere negatif hakları ihlâl eden eylemden sırf kaçınmanın ötesine geçen birtakım ödevler yükler. Bu tür sosyal sorumluluklar jüride görev almayı ve askerî ödevleri içerebilir; ama bunların ortak yarara daha dolaylı yollardan hizmet etmeyi kapsaması da mümkündür. Oy verme, belli bir kişisel maliyeti olan toplum işlerine katılma ve (hukuka aykırılık oluşturmadığı zaman bile) bencil eylemden kaçınma bu konudaki muhtemel seçeneklerdir.

Refah hakları iddialarının inandırıcılığı hakkında ne söylenirse söylensin, bundan, bu iddiaların reddinin beraberinde refah devletinin de reddini getireceği sonucu çıkmaz. Nitekim, bir sonraki bölümde özel olarak refah devleti lehindeki iddiaları ele alacağız. Bu noktada, kamu kurumlarının sıkıntıdan kurtarma gibi -hatta zorlayıcı- bir ödevlerinin var olduğunun söylenebileceğini ileri sürmek yeterlidir. Eğer bu konudaki iddia vazgeçilmez haklar şeklinde değil de bu şekilde ortaya konursa, Gewirth ve Harris'in gösterdikleri türden bir refah hakkının bazı ön şartlan belirlenebilir. Burada mesele, haklarla ilgili ifadelerin, onların koruması tasarlanan çıkarların neler olduklarını bilmediğimiz sürece hiç de faydalı olmamasıdır. Yaşanmaya değer bir hayatın ön şartlarının sağlanmasına

ilişkin kanıtlanabilir ihtiyaçlar veya taleplerden türetilebilecek olan bu çıkarların neler olduklarının gösterilmesi, normal olarak haklarla ilgili olan katı ve yarı-hukukî ifadelerden daha yararlı olabilir. Negatif haklar teo-risyenleri ile refah haklan teorisyenleri arasındaki uyuşmazlık ancak bu yolla çözülebilir.

Ne yazık ki, çoğu siyasî talebin haklar şeklinde ortaya konması yönünde bir eğilim vardır; bunun ana sebebi bu dilin kullanılmasının onlara özel bir zorlayıcılık kazandırmasıdır. Bir şey üzerinde hakka sahip olmak, faydadan veya başka bir kamu yararı kavramından türeyen, bütün farklı iddiaları geçersiz kılmaktır; bu ise liberal siyasetin her çeşidinin bir özelliği olan çoğulculuğun zayıflamasına çok fazla yardım eder. Bir hak iddiasında bulunmak, çoğu kere, ahlâkî muhakemeye "dur" işareti koymaktır. Oysa, çağdaş hak taleplerinin birçoğu, gerçekte, bütün rakiplerine üstün gelen talepler olmadığından; hak teriminin kullanımı serbest dolaşım, âdil yargılanma ve özgür ifade gibi en önemli veya nihaî siyasî değerlerle sınırlandırılmalıdır. Bundan dolayı, refah haklan talebi siyasî sürecin olağan akışı içinde ele alınabilecek bir çıkarın tanınması talebidir, ama hak talep edenlerin birtakım çıkarları bulunduğu doğru olsa da bütün çıkar taleplerinin hak olmadığı da bir vakıadır.

5. Hayvan Hakları ve Hayvanların İyiliği

Haklar söyleminde son yıllarda sadece haklar şeklinde ifade edilen insanî taleplerin alanı bakımından değil, fakat aynı zamanda İçimlerin hak sahibi olarak görülebileceği konusunda da bir genişleme meydana gelmiştir. Geleneksel hak teorisyenleri sadece insanları hak özneleri olarak kabul ediyor ve hatta bu kategoriye bazen rasyonellik, hayat plânları oluşturma ve sadece insanî projelere girişme kapasitesi gibi kayıtlar getiriyorlardı. Çocukların hak sahibi olmanın gerektirdiği sorumluluk için uygun olmadıkları gerekçesiyle, potansiyel olarak olsalar da, genellikle tam anlamıyla hak sahibi olmadıkları düşünülüyordu. Onlar, ödevleri idrak etme ve karşılıklı ilişkilerin yüklerini üstlenme yeteneğinden yoksundular. Bebeklere, hiçbir zaman olgunlaşma ihtimali

olmayan zihinsel özürlülere ve rasyonelliğin oldukça aşırı kriterlerini karşılayamayan diğer kişilere karşı ahlâkî tutumuzun katı ödev anlayışının kapsamı içinde yer aldığı düşünülüyordu. Bu, elbette, bu öznelerin ahlâkî hak edişlerini hiçbir biçimde zayıflatmıyordu; ödev kavramı hiçbir şekilde tercihe bağlı değildi ve aslında kişinin sahip olabileceği rakip bir hakkı geçersiz kılabilirdi. Bunlara

borçlu olduğumuz ödevler, hakların olabileceği gibi vazgeçilebilir olmayan ödevlerdi. Görmüş olduğumuz gibi, haklar düşüncesine genel olarak düşman olan Bentham, yine de hayvanların faydacı hesaplama içinde mütalâa edilmesi gerektiğini düşünüyordu. Hayvanlarla ilgili önemli sorun, "Hayvanlar akıl yürütebilir mi veya hayvanlar konuşabilir mi" değil, "Hayvanlar acı duyabilir mi" sorunuydu.

Fayda ile haklar arasındaki ilişki sorunu, aslında en iyi, insanların hayvanlara karşı davranışının ahlâkîliği sorununda kendini göstermektedir. Hayvan çıkarlarıyla en fazla ilgilenenlerin hak teorisyenleri ile faydacılar şeklinde kesin olarak ikiye bölünmüş olmaları felsefî açıdan önemlidir. İzlenecek siyasetler bakımından aralarındaki fark çok önemli değildir; faydacılar (bkz. Singer 1984) hayvanlara muamele etme tarzımızın radikal bir şekilde gözden geçirilmesi taleplerinde hak teorisyenlerinden (Regan 1984) daha az ısrarcı değildirler. Her iki düşünce okulu da belli bazı hayvanların insanlarınkine eşit bir ahlâkî statüye sahip olduklarında ısrarlıdır; (ve yine) her iki okul da, ahlâkî dünyamızda insanlara ayrıcalıklı bir yer veren (mantıkî olarak ırkçılığa, sınıf ayrımcılığına ve cinsiyet ayrımcılığına denk olan) insan-merkezciliği (speciesism) aynı ölçüde eleştirir. Esasen, ahlâkî düşünmeyle ve kimlerin ahlâkî özne olmaya ehil olduğuyla ilgili ön kabullerimiz hayvanların özgürleşmesinden yana olan faydacılığa da haklar yaklaşımına da uygundur.

Burada işaret edilmesi gereken birinci nokta, hayvanlardan yana olan ahlâkî akıl yürütmeyle ilgili gerçeklerin/olguların belirlenmesidir. Geçmişte bazı felsefecilerin, hayvanların hiç de ahlaken nazara alınma gibi bir iddialarının olamayacağını, onların tamamen insanın hizmetindeki "nesneler" olduklarını ve dolayısıyla insanın onlara muamele etme tarzını ahlâkın sınırlamadığını düşündükleri doğrudur. Muhtemeldir ki, bugün bu görüşü ciddîye alan hiçbir kimse yoktur ve esasen en azından hayvan hayatının yüksek biçimlerinin/gelişkin olanlarının zalimce muameleye maruz kalmasına karşı kurallar içeren pek çok hukukî düzenleme vardır. Ama bu, hayvanların tam anlamıyla ahlâkî özneler oldukları anlamına gelir mi?

Hayvanları ister kâmil ahlâkî kişiler olarak görsün isterse görmesin, çoğu teorisyen onların hissedebilir varlıklar (sentient) olduklarını, hazzı ve acıyı hissedebildiklerini, dış dünyaya öngörülmesi mümkün şekillerde tepki verdiklerini kabul etmektedir. Bu kendi başına hayvanlara muamele ediş tarzımıza bir kısıtlama getirmektedir, ama bundan daha öteye gidebilir miyiz? Şüphesiz, hayvanların, çoğu hak teorisyeninin tam bir ahlâkî

özne için gerekli olduğunu düşündüğü türden bir rasyonelliğe sahip oldukları doğru değildir; ama bunun için gerekli olan niteliklerin ne olduğunun baştan bilindiği kabul edilmektedir. Hayvanlar insanların yapabildikleri gibi dil aracılığıyla kolaylıkla iletişim kuramayabilirler; ama felsefeciler (Singer 1993: 114-117), özellikle şempanzelerin basit emirleri anlayabildiklerini, bir hafızaya sahip olduklarını ve amaçlı olarak hareket ediyorlarmış gibi göründüklerini ortaya koyan araştırmalardan etkilenmişlerdir. Burada hissedebilmeden daha fazla bir şeyin varolduğu açıktır, ama bu gelişkin hayvanları ahlâkî özneler yapmaya yeter mi? Hissedebilmenin ve asgarî düzeyde iletişim kabiliyetinin varlığı, hem hak sahipleri olaralc muamele görmeleri hem de faydacı hesaplamanın gerektirdiği eşit olarak dikkate alınmayı hak edebilmeleri anlamında, bu hayvanları ahlâkî kişiler yapar mı?

Bu gereklerin karşılanması için normal olarak varlığı şart olan iki özellik söz konusudur: Hayvanlarda meşru çıkarlara sahip olma yeteneği bulunmalı ve onlar özerkliğe sahip olmalıdırlar. Hayvan haklarının en yetkin muhaliflerinden birisi olan Raymond Frey hayvanların duygulu varlıklar olduklarını ve bunun insanları

kısmen sınırladığını kabul etmekle beraber; onların tam anlamıyla çıkarlara sahip olduklarını reddeder (Frey 1980). Hayvanlar insanların sahip oldukları tarzda plânlar, amaçlar veya gelecekle ilgili projelerde herhangi bir çıkarları olan varlıklar değildir. Bu galiba aşırı bir iddiadır, çünkü hayvanların öldürülmemede kesinlikle bir çıkarı vardır. Bununla beraber, öyle görünüyor ki, bizatihi bu çıkar, hayvanları özgürleştirme hareketlerinin galiba nihaî amacı olan, zorunlu vejetaryenliği haklı göstermek için yeterli olmazdı.
Frey hayvanların ahlâkî kişiliğin önemli bir unsurundan yoksun olduklarını iddia ettiği zaman daha sağlam bir zemin üzerindedir. Bu unsur, bu kitapta daha önce tartıştığımız aözerkMk"xh. Bir kimse kendi eylemlerinin öznesi olduğu ve tercihlerini (yoksulluk veya başkalarına bağımlılık gibi) hiçbir haricî gücün belirlemediği ve kararlarının bütün sorumluluğunu üstlenebildiği zaman, özerk olan ahlâkî bir öznenin var olduğunu düşünürüz. Biyolojik araştırmalar maymunların bağımsız bir hayatın bazı özelliklerine sahip olduklarını, kendi içlerinde kabul edilmiş hiyerarşileri bulunan basit toplumlar oluşturduklarını, hatta bazı "mülkiyet" şekilleri kurduklarını gösterse bile (Singer 1993: 110), en gelişmiş memelilerin (primates) bile bu anlamda özerk olarak tanımlanmaları saçma görünmektedir. Mamafih, Frey'in (1980) işaret ettiği gibi, bu hayvanlar, özerk insanlardaki gibi kendi kaderleri üzerinde kontrole sahipmiş gibi görünmemektedirler. Onların davranışları hayatta kalma

amacıyla biyolojik olarak belirlenmiş gibi görünmektedir; yöntemleri belki etkin olabilir, ama hayvanlar insan faaliyetinin tipik özelliklerinden olan çeşitli ihtimaller arasından geleceği seçme özelliğine sahip görünmemektedirler.
Hem hayvan hakları hem de bu hakların faydacı hesaplamaya dahil edilmesi lehindeki belki de en ikna edici iddia "marjinal durumlar"dan hareket etmektedir (Garner 1993: 14-16). Bazı insanlar (zihinsel özürlüler veya çok küçük bebekler) bu niteliklerin çoğundan yoksun oldukları hâlde onlara kendi rahatımıza yarayan sırf nesnelermiş gibi davranmayıp veya külfetli hâle geldiklerinde onları ortadan kaldırmayıp, aksine onlara normal yetişkinlere tanıdığımız ahlâkî kişiliğin aynı özelliklerini tanıdığımıza göre, hayvanlara niçin farklı davranmamız gereksin? Bu insan-merkezciliğin klâsik bir örneği midir? Aslında, hayvan haklarına karşı çıkan Frey (1980: 59) gibi bazı faydacılar, gelişmiş hayvanlarla aynı kategoriye girecek kadar yaşamaya değmez, sefil hayatları bulunan insanları gözden çıkarmaya hazırdırlar. Elbette, zorunlu olmayan acıdan kaçınılması gerektiğine ilişkin geleneksel faydacı bir kısıtlanma söz konusudur ve bu hissedebilir varlıklar olarak hayvanlara da uygulanabilir, ama hiçbir grup özel bir ahlâkî statüyle ödüllendirilmez. Bunun için, ahlâkî tutarlılık talebinin, bazı insanların çok yüksek olduğunu düşünebilecekleri bir bedeli vardır. Tam olarak neyin ahlâkî bir kişi olduğuna ilişkin tartışma maalesef belirsizliğini korumaktadır.
Hayvanların özgürleşmesinden yana olanlar, işaret edildiği gibi, haklar ve fayda arasında ikiye bölünmüşlerdir. Hayvan haldarı teorisyenleri yukarıda değinilen "tartışmayı savuşturma" eğiliminde görünüyorlar. Bazen, hayvanların sadece belli şekillerdeki muameleye tâbi tutulmama hakları bulunduğunu iddia etmek suretiyle, önemli sorunlar hakkında zaman zaman yapılması zorunlu olan hassas hesaplamalardan kaçınırlar. Böylece, örneğin birçok insanın hayatını kurtarabilecek deneylerde hayvanların kullanılmasının kabul edilip edilemeyeceğiyle ilgili karmaşık tartışmalar tanım gereği bir yana bırakılmaktadır. Hayvan haklarıyla ilgili olarak güvenle söyleyebileceğimiz tek şey, eğer varsa, bunlar, bu bölümde daha önce Harftan aktarılan sınıflandırmaya göre, genel veya ka-zanılmış-olmayan haklar olmalıdır. Çünkü hayvanların özgürleştirilmesi-nin en heyecanlı savunucusu en gelişmiş memelilerin bile, Hart'cı anlamda özel hakları yaratan sözleşmeler veya anlaşmalar yapabileceklerini iddia etmezdi. Ama eğer bunlar kazanılmış olmayan haklar veya bizim hayvanlara muamele tarzımız üzerindeki genel sınırlamalar iseler, bu hakların gerçekten varolduklarını göstermek teorisyenlerin görevidir.

Bunu kesin olarak kanıtlamak gibi zor bir arayışın, dikkatleri tartışmanın daha kolay yönlerinin bir kısmından uzaklaştırma ihtimali vardır.
Bu bağlamda, Singer'ın argümanları çok daha ilginçtir. Singer Beşinci Bölümde tartıştığımız türden bir tercih faydacısıdır. Ahlâkî değerlendirmenin bu türünün amacı, mümkün olduğu kadar fazla tercihin karşılanmasını sağlayacak şartların tesis edilmesidir. Bu yaklaşım ayrıca hazların ve acıların ölçülmesine ilişkin karmaşık ve muhtemelen cevaplandırılması imkânsız sorunlardan uzak durur. Bu, Singer'a, sıkça ileri sürülen bir iddianın ortaya çıkardığı problemden kaçınma imkânı sağlar. Bu sorun şudur: Eğer fayda azamîleştirilecekse, o zaman et yemek tamamen kabul edilebilir hatta teşvik edilmesi gereken bir şeydir; çünkü bu, hayvanların beslenip tüketilmesine yol açar ki bu da, doğru şartlar altında, kısa fakat mutlu hayatlara sahip olabilmek demektir. Hayvanlar sadece haz "depolarıdırlar (Singer 1993: 120-126) ve et yemenin olmadığı bir durumda az sayıda hayvan var olacağı ve hatta bazı türler yok olabileceği için, hazlar da daha az olurdu. Mamafih, Singer'ın tercih faydacılığı, onu hayvanların ahlâkî kişiler olarak aslî değere sahip olduklarını; onların da tıpkı insanlar gibi hayat hikâyeleri ve, Bentham'ın "eşit gözetilme" ilkesine uygun olarak, faydacı hesaplamaya dahil edilme hakları bulunduğunu söylemeye götürmektedir.
Öte yandan, Singer'ın faydacılığı, onun, hak teorisyenlerinin makûl olmayan, daha aşırı bazı taleplerine meyletmesini önler. Singer sağlıklı bir şempanzenin korunmasının, hayatı pek veya hiç değerli olmayan bir insanınkine tercih edilmeye değer olduğunu kabul etmeye oldukça açık olmakla beraber, aynı zamanda bazı hayvanların tehlikeli bir insan hastalığının tedavisinin bulunmasına yol açabilecek deneylerde kullanılmalarının caiz olabileceğini de kabul etmektedir. Mamafih, buradaki şartlar çok sıkıdır ve geleneksel olarak kabul gören bilimsel araştırmalar bunun dışında kalabilir. Bunun gibi, Singer bazı hayvan türlerini ahlâkî kişiler olarak görmemektedir (örneğin, balık), buradaki tek sınırlama zorunlu olmadıkça acıya sebebiyet vermememizdir. Galiba bu türler sırf depodurlar. Singer'ın piliçler konusunda biraz tereddüdü var olmakla beraber modern fabrika-çiftliklerdeki üretim yöntemlerini şiddetle eleştirmektedir; bunlar, hakkında konuştuğumuz faydacılığın türü ne olursa olsun, bütünüyle kabul edilemez şeylerdir.

ONUNCU BÖLÜM
REFAH VE REFAH DEVLETİ

1. Refah Teorisinin Kökleri ve Doğuşu

20. yüzyıl, devletin sosyal alandaki rolünde dramatik bir artışa sahne olmuştur. Marx'ın devletin ancak burjuvazinin menfaatleri doğrultusunda faaliyet yapabileceği iddiasının aksine, devlet sosyal güvenlik, işsizlik sigortası, emeklilik, sağlık ve eğitim alanlarındaki faaliyetlerini, daha önce bireylerin kendilerine veya kiliseler, cemaat ve etnik gruplar gibi sivil toplumun bünyesi içinde kişiler ile devlet arasında yer alan aracı kurumlara bırakılmış olan başka birçok siyaset alanlarına kadar genişletmiştir. Mülk sahibi sınıflar, bütün bunların malî olarak karşılanması için ihtiyaç duyulan yeniden-dağıtımcı vergileri ödemeyi kabullenmiş görünüyorlar.
Bu daha eski ilk dönemlerdeki refah düzenlemelerinin ayırt edici özelliği onların gönüllü olmasıydı (ve bir kısmı hâlâ öyledir); buna karşılık, devletin tercih ettiği politikalar zorunlu sosyal sigortalar veya vergilendirme yoluyla sağlansa da sağlanmasa da, devlet faaliyetinin tipik özelliği cebre dayanmasıdır. Bu noktada hemen şu felsefî sorular ortaya çıkmaktadır: Bunun gerektirdiği özgürlükten yoksun bırakmanın dayanağı nedir? Yoksa bu hiç de özgürlükten yoksun bırakma olmayıp, aksi hâlde yapamayacak oldukları şeyleri yapmaları için bireylere fırsatlar yaratılması anlamında güç (kapasite) artışı mıdır? Öte yandan, bu politikalar cebir kullanımını artırsa bile, refah düzenlemelerinin yaratacağı söylenen eşitsizlikteki azalma özgürlüğün azalmasını haklı göstermez mi? Daha sonra göreceğimiz gibi, bu varsayımların hepsi tartışılabilir niteliktedir.
Refah devletini haklılaştırmakta kullanılan ilkeler sonuçsalcılıktan (consequentialism) eşitlikçilik ve (daha önce haklar teorisiyle ilişkili olarak gördüğümüz şekliyle) doğal haklara kadar uzanan büyük bir çeşitlilik

göstermektedir. Esasen, refah devletinin kolektivist olmayan muhaliflerinin dayandıkları ilkeler birbirine benzemektedir. Yine de, bir sosyal refah felsefesi ve buna bağlı olarak refah kavramının açıklamasını ve refah "malı" olduğuna karar verilen hizmetlerin devlet tarafından sağlanmasının lehinde ve aleyhindeki ilkeye dayanan açık bir temellendirmeyi sağlayan bir teori ilk defa 18. yüzyılda ortaya çıkmıştı ve o zaman bunların dayandırıldıkları doktrinlerin hepsi de aşağı yukarı faydacıydı. Refah teorisinin tarihî kökleri "İskoç Aydınlanması"mn içindedir. Bu faydacılığın temel unsurlarının bir kısmının geçmişi daha eski olmakla beraber, refah

fikrinin esas olarak David Hume ve Adam Smith'in yaptığı katkıların iktisatta sağladığı gelişmeden kaynaklanmış olması da tesadüf değildir. 1688 "Devrimi"nin başarılı olması ve 1690'larda mutabık kalınan Whig düzeninin teessüs etmesiyle birlikte, hukuk, devlet ve siyasî itaat yüküm-lülüğüyle ilgili sorunların baskısı azaldı ve sosyal teorisyenler bireysel ve sosyal refah gibi daha gündelik sorunlarla ve refahın artması için zorunlu olduğu düşünülen şartlarla daha fazla ilgilenmeye başladılar. Sosyal gündemde iktisat siyasetin yerini aldı ve "cumhuriyetçi" toplum idealleri1 ile ortak iyi geri plâna itildi. Bu ilk dönemdeki refah tartışmalarında kullanılan kavramların çoğu bugün hâlâ kullanılmaktadır.

./ Refah teorisindeki çok önemli gelişme, insan refahının bilinçli siyasî faaliyetin bir fonksiyonu olmaktan çok, serbest piyasaların, uluslararası serbest ticaretin, işbölümünün ve Adam Smith'in "Görünmez EP'inin işlemesini sağlayan diğer bütün sosyal kurumların dengeleyici özelliklerinin bir sonucu olduğunun keşfedilmesi olmuştur (bkz. Barry, N. 1982). Bu keşifte ahlâkî değerlendirmenin rolünün küçümsenmesi saklıdır. Bu, Hume ve Smith'in felsefelerinde ahlâkın yerinin olmadığı değil, insan refahının, başta kişisel çıkar olmak üzere, geleneksel Batı (normal olarak Hristiyan) ahlâkının sakındığı ve mahkûm ettiği saiklere bağlı olduğunun düşünüldüğü anlamına gelmektedir. Esasen, Bernard Mandeville'in ölçüyü kaçıran "ahlâk karşıtı" tasavvurunda,2 ticaret ile erdemin birbirinin zıddı olduğu ve iktisadî zenginlik isteyen bir toplumun tamahkârlığı ve diğer cumhuriyetçilik karşıtı duyguları teşvik etmek zorunda olduğu özel olarak ileri sürülüyordu. Refahla ilgili olarak, Mandeville'in öncülüğünü yaptığı bu iddiadan bugün incelikle yararlanılmaktadır. O, zenginlerin hovardaca ve müsrif harcamalarının fakirlerin refahını fiilen artırdığını, istihdamda ve genel olarak insan refahında bir artışa sebep olduğunu ve bütün bunların hiçbir devlet müdahalesi olmadan vuku bulduğunu iddia etmişti. Bu bugün serbest piyasaların "damla damla akma etkisi" (trickle-down effect) olarak bilinmektedir (Barry, N. 1999b: 18). Buradaki temel

1 Machiavelli'nin Söylemler'inden bu yana cumhuriyetçilik, bir toplumu ne piyasa ne de siyasî cebir olmadan ayakta tutan bireycilik karşıtı ruha işaret etmiştir.

2 Mandeville'ninylnton» Masalı (1924) ilk defa 1705 yılında yayımlanmıştı. Bu kitap sivik erdem anlayışını imkânsız ve ikiyüzlü olduğu gerekçesiyle reddetmek suretiyle insanları şaşırtmıştı. Mandeville ticari başarının en temel (baser) güdülerin gelişmesine bağlı olduğunu göstermiştir; ki bu güdüler aslında (tesadüfen) bolluk ve sosyal uyumu yaratırlar.

fikir, sosyal refahın bilinçli plânlama yoluyla değil, aksine, özgür bireysel çabalardan doğal bir şekilde ortaya çıkacağıdır.

Refah teorisinin ilk çıktığı zamanlarda olgunun kendisi karmaşık değildi; refah sadece iyi-olma (well-being), tatmin ve memnuniyet anlamına geliyordu ve onu üretmenin devletin soramluluğunda olmadığı kabul ediliyordu. İlk hak teorisyenlerinden olan Tom Paine(1984)'in bir tür refah haklarının taraftan olduğu doğrudur, ama bu kendi başına ticarete karşı veya sosyalist bir düşünce değildi; Paine'in refah inancı piyasa ekonomisinin normal işleyişine bağlı idi veya ondan türemişti. Ne var ki, 19. yüzyılın sonunda sosyal refah teorisi kapitalizmin eleştirisiyle ilişkili hâle geldi. Refah yeniden-dağıtımla ilişkilendirildi ve klâsik faydacı ve bireyci olmayan terimlerle gerekçelendirildi. insanlar özel deneyimlerin toplamına indirgenmesi mümkün

olmayan bir tür sosyal veya kamusal refahı düşünmeye başladılar. Refah sadece faydayla ilgili bir şey olarak görülmekten çıktı ve iktisatçılar3 bu minval üzere yazmaya devam etseler de, 19. yüzyıl sonu ile 20. yüzyıl başının "Yeni Liberaller"i (bkz. Barry, N. 1999b: Beşinci Bölüm), güçlü bir devletin, kendi hâline bırakılan piyasadan daha etkin olarak refah yaratabileceğini düşündüler. Mamafih, toplumların piyasanın dışında refah yaratmada başarısız olmuş oldukları düşünülmemelidir; refahın mübadele sisteminin ve devletin dışında geliştirilmiş bir biçimi vardır (Green, D. 1993). Kiliseler, muhtemelen etnik temele dayanan yerel gruplar ve diğer hayır kuruluşları, bu iki rakip sosyal mekanizmadan bağımsız olarak, değerli refah işlevleri yerine getirmişlerdi. Bunlar sivil toplumun ara kurumlarının içinde yer aldıkları için, refah devletinin daha yerelleşmiş olan ve gönüllülüğe dayanan bir refah sistemini tercih eden eleştiricilerince her zaman takdir edilmişlerdir. Ama ingiltere'de, tam gelişmemiş de olsa, bir tür kamusal refah kurumları her zaman var olmuştur. Bu, Elizabeth çağında başlayan Yoksulluk Kanunu (Poor Lav) idi. Bu kanunda 1834 yılında yapılan değişiklik o zaman cari olan sistemi önemli ölçüde -ama tartışma götürecek bir şekilde- yeniden düzenledi ve günümüze kadar gelen pratik ve kavramsal sorunları ortaya çıkardı (Barry, N. 1999b: İkinci Bölüm). Ama diğer Avrupa ülkelerinde ve 19. yüzyıl Amerika'sında da benzer düzenlemeler vardı. Yoksulluk Kanunu tecrübesi tarihsel bir ilgi meselesi

3 Refah iktisatçıları, piyasa verimliliğinin çeşitli biçimleriyle ilgili teorik deliller üzerinde yoğunlaşırlar. ,-?•...

değildir; çünkü onun ortaya çıkardığı entelektüel tartışmanın bütün refah argümanlarında yankısı vardır ve onun doğurduğu kavramlar refah tartışmasında hâlâ işe yaramaktadır.

Yoksulluk Kanunu'ndaki 1834 değişikliğini hazırlayanlar (Barry, N. 1999b: 24-28) Benthamcı faydacılardı ve gerçekten faydanın sayısal terimlerle ölçülebileceğini ve kişiler arası karşılaştırmaların pekâlâ yapılabileceğini düşünüyorlardı. Onlar, bugün yönetimin amaçları olarak refah işlevleri diye bilinen şeyleri gündeme getiren ilk teorisyenlerdi. Eski Yoksulluk Kanunu sistemi eleştirilebilirdi; çünkü bu sistem, aynen bugünkü eleştiricilerinin cari refah sisteminden şikâyet ettikleri gibi, kabul edilemez ölçüde pahalıydı. Ayrıca, bu sistem, başta çalışmadan caydırma olmak üzere işleyiş bozukluklarına yol açmış ve ücretleri yüksek tutmak yoluyla işgücü piyasasının normal işleyişini altüst etmişti. Ama ilk faydacılar yoksullara bir miktar yardım yapılması hâlinde genel tatminin artacağına da inanıyorlardı; eğer kaçınılabilir acı ortadan kaldırılırsa bağışta bulunanların refahı da (o gün için bu kişiler yerel bina vergisi mükellefleriydi) artmış olacaktı. Ayrıca, 20. yüzyılda yeniden su yüzüne çıkmış olan, sıkıntı içinde olan insanlara hiç yardım edilmemesinin kamu düzenini bozacağı korkusu da vardı. ,

Fakat, hem teorik hem de pratik olarak önemli olan, faydacıların bugün "ahlâkî tehlike (moral hazard)" olarak bildiğimiz şeyi keşfetmeleriydi. Bu, mahrumiyet içindeki kişilere yardım edilmesinin bu gibi durumda olan grupların artmasını teşvik etmesi tehlikesidir. Piyasa ekonomisinin kötümser varsayımlarından hareketle, refah ödemelerinin, çalışmamayı çalışmaktan daha çekici hâle getirmek suretiyle, işsizliğe ve ailenin çökmesine neden olacağı tahmininde bulunulabilir. İlk Yoksulluk Kanunu Raporu'nun yazarları bunu açık sözlü bir şekilde ortaya koymuşlardı: "Fakirlere ve mahrumiyet içinde olanlara verilen her kuruş, tembelliğe ve kötü alışkanlıklara bir mükâfattır" (Checkland, S. ve Check-land, E. 1974: 36). Yoksulluk Kanunu'nun öngördüğü yararlan elde edenlere bundan dolayı ağır şartlar getirilmekteydi.4 Şüphesiz, refahla ilgili daimî problem, çalışmaya yanaşmayanları disipline etme çabalarının, kaçınılmaz olarak, kendi kusurları olmaksızın sıkıntıya düşmüş, gerçekten muhtaç durumda olanlar için istenmedik şartlara yol açmasıdır.

4 İçerideki koşulların, dışarıdaki en düşük ücretli işçinin durumundan daha kötü olmasının gerekli görüldüğü güçsüzler evi tecrübesi, çetin koşullan ve sakinlerin özgürlüğünde bir kaybı beraberinde getirdi. ,

19. yüzyılın entelektüel mirası, kamu politikası önerilerinin dayanağını oluşturan, insan doğasına ilişkin katı teori idi.
19. yüzyıl ilerledikçe, refah tartışmasına faydayla çok ilgisi olmayan sosyal adalet sorunları da karıştı. Burada sorun, aksi hâlde hayatlarını idame ettiremeyecek olanlara yardım etmekten ibaret olarak görülmüyordu; mesele, sosyal felsefeciler arasında, refah mal ve hizmetlerinden yararlananların genişletilmesine genel bir ilgi duyulmasıydı. Yaşlılar için emekli maaşları, işsizlik sigortası ve sağlık politikaları geliştirildi. Bireycilik ile kolektivizm arasındaki felsefî tartışmalar Yoksulluk Ka-nunu'nun çok ötesine geçen kamu politikası girişimlerine yansıdı ve İngiltere'de 1908 yılında yaşlı emekli aylıkları, 1911 yılında da işsizlik sigortası başlatıldı. Bunların çoğunun ilham kaynağı 19. yüzyıl sonu Al-manya'sındaki Bismarck'ın sosyal sigorta politikasıydı.
Bugün bizim "kurumsal refah devleti" dediğimiz şey, tedricen ortaya çıktı ve bu sistem sonunda sadece yoksulları değil hemen hemen bütün vatandaşları sosyal sigorta kapsamına aldı Bu politikaların meşruluk temeli bugün toplumculuk ve eşitlikçilikte bulunuyorsa da, başlangıçta onları meşrulaştıran liberal iktisattan türetilen öğretilerdi. Sosyal sigortanın arkasındaki temel fikirlerden biri, özel sigorta piyasalarının "tersine ayıklama" (adverse selection) sorunundan hareketle gerekçelendirilebilir (Barry, N. 1999b: 133). Bu, sadece -işsizlik veya hastalık gibi- bir talihsizliğe uğraması muhtemel olanların buna karşı sigortalanacağı anlamına gelmektedir. Bunun için, kaynakları ortak bir fonda toplamanın (pooling) bütün avantajlarının kaybolacağı ve özel sigortanın varlığını sürdüremeyeceği veya bunun karşılanamayacak kadar pahalı olacağı söylenir. Ayıklamanın derecesi abartılmış olabilir; ama bu tipik refah kurum ve politikalarına, liberal iktisadın geniş geleneği içinde, bir meşruluk sağlamıştır. Bununla beraber, zorunlu sosyal sigortanın başlatıldığı dönemde, refah problemlerinin arkadaşlık grupları, kiliseler, sendikalar gibi sivil toplumun ara kurumları tarafından pekâlâ halledilmekte olduğu ikna edici bir şekilde ileri sürülmüştür. Bunun için, gönüllü refah uygulamaları göstermektedir ki; toplumların münhasıran, bütün vatandaşlar için zorunlu olan her şeye kadir kollektivist refah devleti ile sözleşme yaptıkları kişilerden başka herhangi bir kişiye karşı hiçbir sosyal ödevi olmayan soyut bireyler karşıtlığından hareketle tahlil edilmemesi gerekir.
Devlet, siyaset inisiyatiflerine daha fazla giriştikçe sosyal refahın anlamında Önemli bir değişiklik meydana geldi; yani, refah kısmen zengin-

lerden fakirlere yeniden dağıtım olarak görülmeye (ki bunun için birçok ahlakî gerekçe bulunabilir) ve kolektif bir sigorta sisteminin amacı olarak anlaşılmaya başladı. Refahın bu ikinci yorumu son derece önemlidir, çünkü refah devletleri geliştikçe yönetimler, özel sigortanın tersine ayıklama kusuru yüzünden, sigorta endüstrisini devletleştirmeye başlar ve bu modelin doğrudan yeniden-dağıtımcı olduğu düşünülmez; insanlar, sosyal sigorta kesintileriyle kendi sağlık bakımlarının ve yaşlılık aylıklarının karşılığını ödemişler ve böylece sistemin sağlayacağı avantajları gerçekten hak etmişlerdir. Bu model, iktisadî liberalizmle zorunlu olarak bağdaşmaz değilse de, tarihî olarak bakıldığında, nadiren hakikî bir sigorta sistemi gibi yeterince fon sağlamış ve dolayısıyla vatandaşlar karşılığını tam olarak ödemedikleri hâlde hukuken hak ettikleri yardımlara bel bağlar hâle gelmişlerdir.

2. Çağdaş Refah Argümanları

Refahın anlamı apaçık gibi görünebilirse de, oldukça karmaşık hâle gelmiştir. Bu kavram parasal olarak anlaşılabilen tatminlerle ölçülebilen bir refah (well-being) durumuna mı işaret eder; yoksa onun zorunlu bir sosyal yanı var mıdır? Birinci anlayış refahı, gönüllü piyasa mübadelelerini tatminlerin ölçütü yapan, tamamen sübjektif bir olgu hâline getirirdi. Ne var ki, aşırı liberaller hariç, hemen hemen bütün sosyal teorisyenler böyle bir sübjektivizme kayıtlar koyar. Tercihte bulunan kimsenin tercihinin sonuçlarının tamamen farkında olmasını sağlayacak şekilde, piyasadaki tercihin bilgiyle desteklenmesinin zorunlu olduğu söylenir. Refah teoris-yenleri, genellikle, sıradan tüketicilerde çok güçlü bir günü kurtarma (time preference) eğilimi olduğunu, yani, onların hâlihazırdaki

tatminlerine çok fazla değer atfettiklerini ve gelecek için tasarrufta bulunmadıklarını ima ederler. Bugün onları tüketmekten vazgeçip tasarruf yapmaya ikna etmek için belki de olağanüstü yüksek bir faiz oranı gerekmektedir. Sağlık bakımı ve yaşlılık aylıklarının bedelini karşılamak üzere zorunlu devlet sigortası düzenlemeleri öngörülmesinin ana gerekçesi galiba budur. İnsanlar tercihlerinin sonuçları hakkında tam olarak bilgilenmiş olsalardı bile, zorunlu refah lehindeki iddia korunurdu; (çünkü) insanlar uzun vadede kendi refahlarını garanti edecek şekilde hareket edecek kadar ileri görüşlü olmayabilirler. Bu durumda, kurumsal refah devletindeki devlet zorlamasını destekleyecek iddia basit paternalizmdir; hiçbir yönetim, insanların bilgilendirilmiş tercihlerinin bile aksi sonuçlarının bedelini ödemelerini görmeye hazır değildir. Hatta burada, devlet zorlamasını

destekleyecek ahlâkî tehlikeden kaynaklanan bir iddia da var olabilir: Basiretsiz bir şekilde davransalar bile toplumdan yardım göreceklerini anlarlarsa, insanlar daha fazla günü kurtarma eğilimi içinde olurlar.

Refahtaki sübjektivizme karşı iddialar öylesine incelikli hâle gelmiştir ki, şimdilerde belirli ihtiyaçların objektif oldukları iddia edilmektedir. Ye-niden-dağıtımın bazı biçimlerinin haklı gösterilebileceğini, çünkü bu tür bir faaliyetin amacının belki de önemsiz isteklerin tatmini olmayıp, kişinin tatmin etmeyi seçmediği ihtiyaçlarının karşılanması olduğunu daha önce belirtmiştik. Refah malları çoğunlukla bu tip mallardır. Sağlık, eğitim, emekli aylığı talepleri ve benzerleri basit istekler olmayıp, orta derecede bir hayatın esaslı unsurlarıdır; bunun için bu hizmetlerin vergilerle veya zorunlu sosyal sigorta mekanizmalarıyla sağlanması akılcıdır. Sağlık söz konusu olduğunda bu iddiada elbette belli bir akla yatkınlık vardır; çünkü bir kimsenin hiç farkında olmadığı hâlde tıbbî tedavi ihtiyacı içinde olması güçlü bir ihtimaldir. Bu durumda, kurumsal refah devletinin temeli, insanları çeşitli devlet yardımlarına muhtaç hâle getirenin sırf parasızlık (refah sorununa geleneksel klâsik liberal yaklaşım) değil, onların içinde bulundukları bildik sosyal konumlar olduğu (bkz. Barry, B. 1990) düşüncesidir. Bu konumlar objektif ihtiyaçları yaratırlar. Böylece, işsizler çalışanlardan, yaşlılar gençlerden, çocuklular çocuksuzlardan (alınıp) kendilerine dağıtılmasını adaletin gereği olarak talep edebilirler. Eğer yegâne kriter, bir tür net ödemeyle telafi edilecek, asgarî bir gelirin yokluğu olsaydı, yukarıda değinilenler gibi bir iktisadî durumda olmanın gerçek maliyetinin onları sürekli olarak dezavantajlı duruma getirecek olduğu iddia edilebilirdi. Bu refah anlayışında, bir kişinin refahı sadece temel gelirin bir fonksiyonu değildir, onun gözlenebilir sosyal pozisyonlara gitmesi gereken ödüllerle birlikte düşünülmesi gerekir. Kolektif refahın temeli budur (Goodin 1988).

Bu, 20. yüzyılın büyük kısmında kıta Avrupa'sında hâkim olmuş olan sosyal felsefelerden kaynaklanan bir refah anlayışıdır; İngiltere'de ise, sosyal sigortanın temelleri -daha önce belirttiğimiz gibi- 1911'de atıldıysa da, kıtadaki anlayış bu ülkeye esas itibariyle son savaştan sonraki Beve-ridge "devrimi"yle girmiştir.5 Bu anlayış belli refah malları üzerinde herkesin eşit hakkı olduğunu varsayması ölçüsünde eşitlikçidir. Özürlülüğü

5 Beveridge sosyal sigorta sistemi, teorik olarak, birçok klâsik liberal özelliği içermektedir. Bu sistemin, öncelikle yeniden dağıtımcı bir sistem olmadığı varsayılır. Zira, bu sisteme göre insanlar kendi menfaatleri için ödeme yapmalıdır.

ele alış tarzı refaha bu yaklaşımın en iyi örneğidir; çünkü bu sistemde sivil topluma tam olarak katılmalarını engelleyen bir özürden mustarip olan talihsiz kişilerin kaçınılmaz dezavantajları fiilen telâfi edilmektedir. Onların elde etmeleri gereken refah sadece yoksulluğa düşmelerini engelleyen bir şey olmayıp, onları özürleri olmasaydı içinde bulunacak oldukları duruma yakın bir konuma getirmeye yeterli bir şeydir. Bu, refah problemlerine dönük -öncelikle yoksulluktan kurtarmayla ilgili olan "Anglo-Amerikan tutunuf'ndan önemli ölçüde farklılaşan bir yaklaşımdır. Bu yaklaşım sosyal yoksunluğun ölçüsü olarak gelir

üzerinde yoğunlaşmaktadır. Bu sistem çoğu kere "net (residual) refah devleti" olarak anılır.
Avrupa bakış açısının arkasındaki felsefî eğilim kabaca eşitlikçi değildir - çünkü, dezavantajlılara yardım edilmesine ilişkin refah emri karşılandığı sürece, muhtemelen gelir eşitsizlikleri devam edecektir- fakat özgür bir topluma ilişkin klâsik liberal tasavvurdan çok daha fazla sosyal adaletle ilişkilidir. Genel olarak siyasî liberalizm gibi, bu yaklaşım da eşit özgürlüklerin yaratılmasıyla tercihlerin azamîleştirilmesinden daha çok ilgilidir. Ama bu yaklaşımın Rawls'cu bir adalet anlayışıyla olan bağlantısını kavramak zordur; esasen, Rawls'un en dezavantajlı olanların refahının azamîleştirilmesi buyruğu bu durumla yüzeysel bir benzerlik göstermektedir, ama o gerçekte yoksullara - basit gelir terimleriyle ölçülebilecek şekilde- yeniden dağıtım yapılmasıyla ilgilidir. Yine de, Bir Adalet Teorisinde açıkça işlenmiş hiçbir sosyal politika yer almamaktadır. Eğer bir benzerlik arayacaksak, üzerinde durduğumuz refah öğretisinin Rawls'un-kinden çok daha fazla Walzer(1983)'ın savunduğu toplumcu adalet teorisiyle ortak yönleri olduğu söylenebilir. Buna göre, belirli malların -ki sağlık hizmeti bunun en açık örneğidir- tamamen piyasa mekanizması dışında dağıtılması gerekir; çünkü bunlar, toplumun bütün üyeleri tarafından paylaşılması gerekecek kadar özel niteliktedir ve bunların (kişilere) sağlanması hiçbir şekilde gelire, hatta tercihe bağlı olmamalıdır. Bu mallar sırf isteklerin örnekleri değildir ve sağlık hizmetinin piyasa fiyatını ödemek zorunda olmak, hâli vakti oldukça yerinde olan bir aileyi pekâlâ malî olarak çökertebilir.
Diğer taraftan, refah devletinin böyle bir kurumsal teorisi negatif özgürlükle de ilgili değildir. Refahın devletleştirilmesinin yaratacağı tercih azalması kişisel özgürlüğü de açıkça azaltır görünmekle beraber; toplumcu refah teorisyenleri, işlevsel olarak zorunlu refah mal ve hizmetlerinin sunulmasının genel olarak özgürlüğü fiilen arttırmasından dolayı, bu görüşün çok yüzeysel olduğunu iddia edeceklerdir (Raz 1986; Gray 1992).

Refahın sağladığı güvenlik özerklik olarak özgürlüğün genişlemesine yol açar. Bunların ödeme gücüne bağlı olmaması (mamafih bunlar elbette vergiyle ve sosyal güvenlik katkılarıyla finanse edilmektedir) refahın önemli engellerinin ortadan kaldırıldığı veya bunların üstesinden gelindiği anlamına gelir. Eğer bir kimse kendi uzun vadeli değer ve amaçlarını yansıtan kararlar-kaynaklara sahip olmadığı için- alamıyorsa, o tam olarak özerk olamaz. Refah kurumlarının sağladığı güvenliğin olmadığı durumda yapılan tercihler rasyonel bir hayat plânına götürmekten ziyade, -birdenbire dara düşmek gibi- anlık olaylara gösterilen tepkilere dönüşür. Refah devletinin sebep olduğu özgürlükteki bariz azalışın yanıltıcı olduğu söylenmektedir, çünkü o gerçekte "yetkilendirme" (güçle donatma) anlamında özgürlük yaratır. Kaynaklara sahip olmayan bir birey, örneğin piyasanın tesadüflerinin, devrevi iktisadî krizlerin veya -refahlarına zarar verecek şekilde insanları rastgele etkileyen- beklenmedik başka olayların insafına kalmıştır. Mamafih, özgürlük eğer yetkilendirme yoluyla artırılı-yorsa, özgürlüğü teşvik etme kisvesi altında refah sağlayan devletin rolüne herhangi bir sınırın nasıl getirileceğini anlamak zordur. Aslında, bu görüşün taraftarları yukarıdaki problemlere bireysel rasyonel tercihe dayanan piyasa merkezli çözümleri nadiren dikkate alırlar. Meselâ, sigorta piyasasında tersine ayıklamayla ilgili bir sorun var olabilir ama buradaki caydırıcılar çok fazla abartılmıştır. Piyasanın yaptığı, refahın sağlanmasında farklı deneyimler için fırsatlar sunmaktır.

3. Piyasa ve Refah

İktisadî veya klâsik liberaller özel sigortayı savunurlarken yoksulların sorunlarına karşı kayıtsız değildirler. Hepsi olmasa da çoğu klâsik liberal, alışıldık sosyal demokrat görüşten önemli ölçüde farklı da olsa, bir miktar refah devletinin meşruluğuna inanır. Belirtilmesi gereken birinci nokta, iktisadî liberallerin yukarıda ana hatları belirtilen kurumsal refah devletinin başlıca özelliklerini reddettikleridir. Onlar yoksulluğun bir ölçüde kamusal olarak telâfisinin piyasanın kaynak tahsis etme sürecini bozmadan mümkün olduğunu ileri sürerler, ama aşırı cömert refah düzenlemelerinin yarattığı

ahlâkî tehlike sorununun da çok iyi farkındadırlar. Daha önemli olan nokta, klâsik liberallerin, yoksullara böyle bir yardımın zenginlerden fakirlere yeniden dağıtımla zorunlu olarak ilgili olmadığını, fakat bunun herkese fayda sağlayabileceğini de ileri sürmeleridir: Bu bir Pareto iyileştirmesidir.

Bu tuhaf bir iddia gibi görünmektedir; çünkü esas olarak modern refah devletinin -eğer uygulamasına değilse- eşitlikçi amacına yöneliktir. Fakat klâsik liberal teori burada, refahçılığın bütün bireycilerin karşı çıktığı bir şekline, yani zorunlu kurumsal refah devletine yöneliktir. Bununla beraber, eğer bir toplumda diğerkâm duygular varsa, yeniden dağıtımla veya tekelci refah hizmetlerinin yaratılmasıyla ilgili olmayan bir refah türü gerçekleştirilebilir. Daha iyi durumda olanlar yoksullara yardım etmek isterler ve eğer bu gerçekleşirse faydada bir artış da sağlanabilir. Diğer taraftan, refah devletinin zorunlu zorlayıcı özellikleri azaltılsa ve insanlara paralarını kendi tercihlerine göre harcama izni verilseydi, refahın belli bir şekli, örneğin yoksullara nakit ödeme negatif özgürlükle bağdaştırılabilirdi. Böyle bir durumda, malî sebeplerden dolayı piyasada ayakta kalamayanlar, kendi net (kullanılabilir) gelirlerini artırmak için nakit bir yardım alırlar ve bu parayı belli bir tarzda harcamaya zorlanmazlardı.

Milton Friedman (1962: 191) aşağıdaki satırlarda bu görüşü ifade etmektedir:

> Yoksulluğu görmekten üzüntü duyuyorum. Onun azalması benim de yaranmadır; ama benim veya bir başkasının onun azalmasının bedelini ödemesi de aynı ölçüde yaranmadır. ... başka herkesin de yapması şartıyla ...yoksulluğun giderilmesine katkıda bulunmaya... hepimiz istekli olabiliriz. Ama böyle bir güvence yoksa, aynı miktarda katkı yapmaya istekli olmayabiliriz.

Başka bir ifadeyle, refahın sağlanması temiz hava ve ulusal savunma gibi bir kamu malı türüdür. Onun zorunlu olması piyasa başarısızlığına veya bu özel durumda güvence sorununa -yani, bireyin tercihini etkileyen başka insanların davranışları hakkındaki belirsizliğe- bir cevaptır. Ama pekâlâ şu sorulabilir: Eğer insanlar birbirlerini düşünüyorlarsa, bu niçin gönüllü hayırseverlik yoluyla ifade edilmesin? Nitekim, Friedman (1962: 190) kapitalist toplumlarda gerçekleşen hayır faaliyetlerinin bir hayli fazla olmasından takdirle söz etmektedir. Diğer taraftan, zorunlu olarak sağlanması gereken ne tür bir diğerkâmlıktır? Cebrî vergilendirme özgürlüğe duyulan köklü inançla nasıl bağdaştırılabilir?

Eğer refah hakikî bir kamu malı olsaydı, ancak bu şartla, bütün bu sorular tatmin edici bir şekilde cevaplandırılabilirdi. Ama böyle olduğundan şüphe edilebilir. Her şeyden önce, bir kimsenin cömertliği yoksulluğun giderilmesi bakımından küçük de olsa bir fark yaratır. Bu hava kirli-

ligi gibi değildir, çünkü orada bedavacılara (free riders) engel olmak için işbirliği zorunludur. Friedman'ın argümanından mantıken şu sonuç çıkıyor: Hayır faaliyetleri hiç de olmayabilirdi, ama açıktır ki oluyor. Bununla bereber, hayırseverliğin en iyi açıklaması, insanların bu gibi faaliyetleri bir kamu malının üretiminden ziyade ahlâkî, bir ödevin, yerine getirmesi olarak gördükleridir.

İşaret edilmiş olduğu üzere (Sugden 1984; Barry, N. 1995a), Fried-man'ın teorisinin garip bir öngörüsü vardır. Önemli olan, yoksulluğun azaltılmasına kimin katkıda bulunduğunun fark etmemesi olduğu için (yani, önemli olan yoksulluğun giderilmesidir), bu şunu ima ederdi: İnsanlar hayırseverlikten elde edilen gelirin azalmak üzere olduğunu bilselerdi, başlangıçtaki özel mal tüketimlerinin değişmemesi şartıyla, gelirleri arttıkça daha fazla katkıda bulunurlardı. Bunun olmasını önleyen ise sadece güvence sorunudur. Yine de hayırsever bağışlarını tek başına bunun engellediğini düşünmek zordur. Bunun sebebinin bizatihi hayırseverlik güdüsünün zayıflığı olduğunu düşünmek çok daha akla yatkındır. Eğer hayırseverlik gelirlerinin artırılmasına ihtiyaç olsaydı, insanlar, bir miktar verecek olsalar da, bütün ilâve gelirlerini vermezlerdi. Friedman'ın teorisinden bunun tersinin olması gerektiği, yani eğer insanlar başkalarının daha fazla verdiğini bilselerdi daha az yardımla bulunurlardı sonucu çıkardı. Fakat, bir kimsenin hayırseverlik saiklerinin başkalarının

yaptığından doğrudan doğruya etkilenmesi ihtimali zayıftır. Bu bir ahlâkî ödev sorunudur ve ahlâkî davranma saiki ise başka insanların davranışının bir fonksiyonu değildir.
İnsanların hayırseverliğinin bazı haricî faktörler tarafından etkilenebileceği doğrudur. Örneğin, vergi oranları düştükçe gönüllü bağış yapma eğilimi artar ve insanlar gelirleri arttıkça muhtemelen biraz daha fazla bağışta bulunurlar. Ne var ki, bizatihi Friedman'ın kabul etmeye hazır olacağı asgarî gelir düzeyini bile yaratmaya yetecek kadar diğerkam saikler var olmayabilir. Mesele şudur ki, kamu politikası söz konusu olduğunda, refah talepleri özgürlük talepleriyle (burada, kişinin kendi gelirinin imkân verdiği kadar harcama yapma özgürlüğüyle) çatışır ve bu iki rakip ahlâkî buyruk arasındaki uyuşmazlığı çözebilecek hiçbir üstün ilke de mevcut olmayabilir. Bir klâsik liberal olarak Friedman ise özgürlük ilkesinin önceliğe sahip olması gerektiğine inanır.
Friedman'ın kurumsal refah devletini bütün yönleriyle reddetmesinin nedeni şüphesiz budur. O her türlü paternalizme karşıdır, öyle ki refah

yardımlarını alanların bile bunları diledikleri gibi harcamalarına izin verilmesi gerektiğini düşünür. Friedman'ın insanların emeklilik, sağlık sigortası, eğitim ve benzerlerine yatırım yapmayabilecekleri gibi bir endişesi yoktur. Ona göre, yoksullukla ilgili sorun insanların kendi gelirlerini akıllıca harcama yeteneğinden yoksun olmaları değil, parasızlıktır; ahlâkî buyruğun geçerliliği ise geleneksel refah mallarının kamusal olarak sunulmasından doğabilecek etkinlik sorunlarından bağımsızdır.
Buna karşılık, refah yardımı alanların kendi paralarıyla yapabileceklerine sınırlama getirilmesi iktisadî liberalizmle zorunlu olarak bağdaşmaz olmazdı. Bağış yapanların, yani vergi mükelleflerinin, kendi paralarının nasıl harcanacağı üzerinde bir etkisi olmamalı mıdır? Burada hafif bir zorlama, doğrudan bir kumanda ekonomisindeki veya işgücünün yönlendirilmesi sistemindeki gibi, özgürlüğün bütünüyle kaybı anlamına gelmez; çünkü, insanlar refah sisteminden istifade ediyorlarsa, düzenlemelere uymak zorundadırlar. Refah yardımı alanların paralarıyla yapabileceklerine yumuşak bir kısıtlama getirilmesi özgür bir toplumun temel özellikleriyle bağdaşmaz gibi gelmiyor. Bu, bağış yapanların durumunu daha da iyileştirir.
Hâlâ, klâsik-liberal refah teorisiyle ilgili temel bir problem daha vardır. Eğer refah parasal olarak (Friedman örneğinde Negatif Gelir Vergisi yoluyla). sunulacaksa, bu ne kadar bir para olmalıdır? O ancak yoksulluktan kurtaracak kadar mı (ta bu zengin bir toplumda bile çok düşük olurdu), yoksa toplumun refah durumuna göre sabit bir miktar mı olmalıdır? Eğer ikincisi olursa, bu pekâlâ zengin Batı toplumlarında zaten olmakta olan ahlâkî tehlike sorununu ortaya çıkarabilir. Her halükârda, demokratik bir toplumun oy maksimizasyonuna dayanan süreçleri içinde, Negatif Gelir Vergisi'nin yüksek tutulması ihtimali oldukça fazladır.
Mamafih, bütün klâsik liberaller ve refah devletinin muhafazakâr eleştiricileri Friedman'ı izlemez. Onların birçoğu bu önerinin çağrıştırdığı davranış problemlerinden endişe etmektedir. Bu yazarların çoğu aşırı refah ödemelerinin sebep olduğu ahlâkî tehlikeyle çok fazla ilgilenirler. Charles Murray (1984), bir klâsik liberal olarak kalmasına rağmen, Amerikan refah devletiyle ilgili etkileyici bir çalışmasında, kolay elde edilen refahın ciddî sosyal bozukluklara yol açtığını göstermiştir. Yoksulluk 1960'lar ve 1970'lerde teknik olarak azalmış olmakla beraber, bunun arkasında büyük bir "gizli yoksulluk" artışı vardır (Murray 1984: Dördüncü Bölüm). Başka bir ifadeyle, Başkan Johnson'ın "Büyük Toplum" reformlarının sağladığı geniş refah hizmetleri ve nakit ödemeleri olma-

saydı, yoksulluk artacaktı (bkz. Barry, N. 1987: Altıncı Bölüm). Hem çalışmadan kaçınmada hem de evliliklerin dağılmasında artış oldu. Friedman'ın zımnî eleştirisi sadedinde, Murray (1984: Onbirinci Bölüm), delillerin Negatif Gelir Vergisinin denendiği iki Amerikan şehrinde davranış çarpıklıklarıyla ilgili sorunların bunların en kötüsü olduğunu gösterdiğini ileri sürdü.

Murray, yine de, geniş anlamda klâsik liberal gelenek içinde kalır. Ona göre, bugünkü şekliyle refah devleti kaldırılsaydı, refah sorunlarının çoğu çözülürdü Murray, neredeyse determinist bir tarzda, doğru teşvik yapılarının iyi davranışı yaratacağını düşünmektedir. Daha muhafazakâr refah eleştiricileri böyle iyimser değildirler ve insanların böyle mekanik bir şekilde davranmadıklarını ileri sürerler. Lawrence Mead (1986), esas sorunun refah devletinin genişliği olmadığını; ortaya çıkan zorlukların, hâkim refah biçiminin tutumlarda hemen hemen her zaman meydana getirdiği bir değişimden kaynaklandığını ileri sürmektedir. Mead daha sonraki bir çalışmasında (1992: Dördüncü Bölüm), 1970'lerin sonlarında Amerika'da fiilen vuku bulan davranış bozukluklarının6 refahın değerindeki azalışlarla doğru orantılı olduğuna dair çok az delil bulduğunu belirtmiştir. Ona göre, Amerika'da refah devletiyle ilgili sorun, onun zaten özgürlüklerin çokluğuyla tanımlanan bir topluma aşılanmış olmasıdır. Amerika, vatandaşlarından, hukuka itaatin ve bayrağa sadakatin ötesinde fazla bir şey talep etmez. Ama asgarî düzeyde bir sosyal ödevle birlikte olan bu liberal durumun cömert bir refah sistemi bağlamında bir felâket demek olduğu ortaya çıkmıştır. Mead, insanların cömert refah hizmetlerinin alıcıları hâline geldiklerini ve bunun karşılığında topluma karşı iyi davranış gibi hiçbir ödevleri olmadığını iddia etmektedir. Amerika'nın refah konusundaki bu müşkil durumunun özgürlükle değil, yumuşak bir zorlama biçimiyle çözülebileceğini söylemektedir: "Çalışma probleminin çözümü özgürlükte değil, yönetmekte (governance) yatmaktadır" (1992: 81). Friedman'ın insanların yetenekleri hakkındaki iyimserliği ile Mead'ın insan doğasına ilişkin kötümserliği arasında (bundan) daha büyük bir çelişki olamazdı.
--'<?,?
Şüphesiz bu yaklaşımın, pek az karşılık talep eden bir refah sisteminin sosyal standartlarda meydana getirdiği azalmadan söz edebilecek muha-
6 Yüksek Mahkcme'nin bazı önemli kararları, fayda talep etmeyi kolaylaştırarak refah problemini içinden çıkılmaz hâle getirdi (bkz. Barry, N., Yedinci Bölüm).

fazakârlarda büyük yankısı olmuştur: Refah yardımı alanlar bu yüzden neredeyse otomatik olarak davranış bozukluğu içine itilirler. Mead'in (1992: Dördüncü Bölüm) özel sektörün işsizliği giderecek kadar iş yaratamaması hâlinde refah yardımı alanların kamu sektöründe bir hizmet görmesini öngören bir sistemi (workfare) desteklemesinin nedeni budur.7 Mead bu tür projelerin masraflı olabileceğini kabul etmektedir; ama refah sorununa onun çözümü etkinlikle değil, refah yardımı alanların sivil topluma hazırlanmalarını mümkün kılacak uygulama yöntemleriyle ilgilidir. Hem Mead hem de Murray Amerika'da evli olmayan annelerin sayısındaki artıştan endişe etmektedir. Benzer bir durumun ingiltere'de de oluşmakta olduğuna dair kanıtlar vardır (Murray 1996). Vatandaşları daha kapsamlı -gerçi daha maliyetli- sosyal sigorta sistemleri içinde olan Avrupa Birliği ülkelerinde bu belki daha az önemli bir sorundur. Örneğin, Avrupa refah devletlerinin en sosyalist olanı olan İsveç'te her zaman bir "workfare"* uygulaması olmuştur. Davranışlarla ilgili problemler daha çok insanları sivil topluma daha fazla entegre edecek düzenlemeler yerine yoksullara net ödeme yapılmasına dayanan refah sistemlerine sahip olan ingiltere ve Amerika gibi ülkelerin bir özelliğidir. Bu tür refah devletlerinin piyasanın anonimlik ve bencilliğini refah dünyası içinde yeniden ürettiği ve onun burada kesinlikle daha zararlı olduğu sıkça iddia edilmektedir. Daha toplumcu refah sistemleri ise daha özgürlükçü rejimlerde var olmayan sosyal disiplini üretirler.

Bununla beraber, refah devletinin daha muhafazakâr eleştiricileri, ne şekilde olursa olsun, onun sahici gönüllü ve mahallî faaliyetin yerini aldığını ve yoksulluğu büyük, gayrişahsî bürokratik kurumlar eliyle ortadan kaldırmayı amaçladığını iddia ederler.. Nathan Glazer (1988: 7)'in söylediği gibi, "...sosyal politikanın her bir parçası bir geleneksel düzenlemenin yerini alır. ... böylece kamu otoriteleri, en azından kısmen, ailenin, etnik ve komşuluk gruplarının, gönüllü örgütlenmelerin rollerini üstlenirler". Refahçılığın devletçi biçiminin sosyal hayatın eskiden kendi-ken-dini yöneten süreçlerle idare edilen bütün alanlarını fiilen ele geçirdiği doğrudur. İngiltere'de 1911'de başlatılan sosyal sigorta, yol açtığı mer-

7 Amerika'da 1996 yılında yapılan radikal reformlar, savurgan Bağımlı Çocuklara Sahip Ailelere Yardım da dahil, çoğu refah ödemesini kesti. Mead'in düşünceleri, vvorkfare'i de içine alan bu projenin hazırlanmasında etkili olmuş olabilir. Bunun ardından, refah harcamalarında çok önemli bir azalma meydana gelmiştir.
* Refah ödemelerinden yararlananların bunun karşılığında gösterilen işlerde çalışmalarını öngören düzenleme.

kezî bürokratikleşmenin bütün dezavantajlarıyla birlikte, sadece arkadaşlık gruplarının, sendikaların rollerini taklit etmiştir, yoksulluktan kurtarma işi ise çoğu kere gönüllü kuruluşlara bırakılmıştır.
Bu düzenlemeler, refahın teminini münhasıran etnik gruplara, dinî kuruluşlara ve diğer devlet dışı örgütlenmelere bırakmaları bakımından gerçekten toplumcu düzenlemelerdir. Ahlakî tehlikenin ortaya çıkmasını engellemek bu kurumlar için çok daha kolaydır. Bunların, refah yardımını gerçekten hak edenleri fırsatçılardan ve "bedavacılardan ayırt etmeye yarayacak yerel ve yazılı-olmayan bilgiye sahip olma avantajları vardır. Diğer taraftan, bunlar çalışanlarının rant peşinde koşmalarına daha az elverişlidir. Oysa devletin bürokratik refah sistemlerinde çalışanların rantlarını artırması için çok sayıda saik vardır. Ne yazık ki, ortodoks toplumcular, devleti piyasa toplumunun talihsiz mağdurlarına bakacak bir kurum olarak görürler. Mübadele sistemi soğuk ve gayrişahsî olabilir, ama merkezî devletin ruhsuz olmadığına dair de pek delil yoktur.
4. Eşitlik, Özgürlük ve Refah Devleti
Refahçılığın ve refah devletinin yükselişi, şüphesiz, siyasî teoride kullanılan bazı geleneksel kavramların yeniden ele alınmasına yol açmıştır. Refah düşüncesinin kendisi ise, esas olarak, özellikle 18. yüzyılda piyasa toplumunun yükseliyle birlikte gelişen iktisat biliminden doğmuş olup başlangıçta refah tamamen faydacı düşüncelerle temellendiriliyordu: Piyasa değerliydi, çünkü, toplam refahı en çoğa çıkarıyordu; ama, gördüğümüz gibi, her zaman öyle olmayabilirdi. Buradaki ana fikir, refahın tamamen bizim normal kişisel çıkar saiklerimizin bir sonucu olarak yaratılacağıdır. Bu, piyasanın doğal ve plânlanmamış bir sonucudur. Bent-ham'ın (başlangıçta Mandeville'in) takipçileri dağıtım sorunlarına veya insan tabiatının değiştirilmesine pek ilgi duymuyorlardı. Oysa, bu iki özellik John Stuart Mili tarzı faydacılık için doğru olmazdı.8
Mamafih, 20. yüzyılın sonunda refah adalet ve eşitlikle daha fazla ilişkili hâle gelmiştir. Ayrıca, refah devletinin özgürlükle de tamamen tutarlı olduğu düşünülüyordu. Refah devletinin temelini paternalist -aslında cebrî- devlet faaliyetinde bulduğu dikkate alındığında, bu son nokta paradoksal görünmektedir. Hiçbir sosyal demokrasinin geleneksel refah
1 Mili, kesinlikle, gelirin değil ama refahın yeniden dağıtımından yanaydı.

mallarının özel tüketimini hiçbir zaman yasaklamadığı şüphesiz doğrudur, ama bunların arzı zorlaştırılmakta ve katı devlet düzenlemelerine tâbi tutulmaktadır ve eğer bir kimse yine de özel olanı seçerse, fiilen iki katını ödemektedir. Çoğulcu bir bakış açısından, negatif özgürlükteki bu kayıp başka bir ilkeyle veya başka ilkelerle telâfi edilebilir. Bu ilkeler, tabiatıyla, sosyal adalet ve eşitliktir. Özgürlükteki bir kayıp, toplam refahta bir artışa yol açmışsa veya âdil bir toplumun ilkelerini azamîleştirme çabalarının kaçı-nılamaz sonuçlarıysa hoş görülebilir. Toplam refahın üretiminde piyasayla yarışmanın imkânsız olduğu, faydacı nedenlere dayanarak gösterilmiş olduğundan, sosyalistlerin şimdiki vurgusu devletçi refah aracılığıyla sosyal adaletin, eşitliğin ve genel erdemin artırılması üzerindedir. Öncelikle yeniden-dağıtımcı olan bu amaçları izlerken özgürlüğü feda etmek meşrudur. Keza, bir refah toplumunun toplumcu ve bencil-olmayan değerleri teşvik ettiği de ileri sürülmüştür.
Refah devletinin ilk savunucuları, refah toplumunun kurulmasının insan tabiatında bir değişiklik meydana getireceğine; vatandaşların ortak mal ve hizmetleri paylaşmaları hâlinde, kişisel çıkar peşinde koşan piyasa aktörlerinin yerini daha diğerkâm ve daha az bireyci vatandaşların alacağına gerçekten inanıyorlardı. Onlar refah programlarının "özelleştiril-mesi"ne karşı çıktılar; çünkü ticarî ahlâkın topluma nüfuz etmesinin diğerkâm ve toplumcu duygularımızı

tahrip edeceğinden korkuyorlardı. Bu iddia, 1970'li ve 1980'li yıllarda, kan tedariki üzerine yapılan bir tartışmada güçlü bir şekilde ortaya konmuştur. Bazı iktisatçılar fiyatının piyasa tarafından belirlenmesi hâlinde kan arzının otomatik olarak artacağını ve böylece "aşırı" talebin bir sorun oluşturmayacağını iddia etmişlerdi. Bunun karşısında olanlarsa, gönüllü bağışların insan ihtiyaçları için yeterli olacağını ileri sürmüşlerdi (gerçi, piyasa teorisyenleri bağış sisteminde kan arzının tamamen gönüllü olmadığını, çünkü çok ihtiyaç duyulan kanın mahkûmlardan alındığını belirtmişlerdir). Bu argüman, fıyatlandırma sistemi ile bağış sisteminin etkinlikleri hakkında farklı iddialarda bulunulması bakımından, kısmen ampirik olmakla beraber, gerçekte felsefî idi: Kanın fiyatlandırılmasına karşı çıkanlar, böylesine değerli bir malın, fiilen, piyasa mübadelecilerinin bencil saiklerine bağlı olmasından ürk-mekteydiler (Titmuss 1970).
Her iki iddianın da bazı delilleri vardır. İnsanlar kanın fiyatlandırıldı-ğını bir kere fark edince, gönüllü kan bağışının azaldığı biliniyordu.

Ayrıca, iyi veya erdemli saiklerin piyasanın teşvik yapıları tarafından "kovul-duğu"nun (Frey, B. 1996) başka örnekleri de vardır. Piyasa karşıtı bir refah teorisyeni olan R. M. Titmuss'a göre, kan verme yükümlülüğümüz, hiçbir şekilde fiyata veya hatta karşılıklılığa bağlı olmayan, "bir başkasına arma-ğan"dır. insanları bir seri anlaşmayla bir arada bulunan varlıklar olarak gören muhafazakâr öğretiye göre, bir kimsenin cömertliği onun kendi yurttaşlarının benzer eylemleriyle ödüllendirilir. Titmuss'un iddiası, refah devletinin altında, karşılıklılıktan çok farklı olan saf diğerkâmlığın yattığıdır. Bununla beraber, diğerkâm saiklerin gelişmesinin bu oldukça özel örnekleri, normal olarak yumuşak zorlamaya dayanan bir refah devletini temellendirmek için yeterli değildir. Aslında, Mandeville'ci dürtünün refah devletinin standart alanlarının tamamında hâkim olduğuna dair bol miktarda delil vardır. Bazı dikkate değer araştırmalar orta sınıfların refah devletini sömürdüklerini ortaya çıkarmıştır. Refah devletinin sağladığı sağlık ve eğitim gibi standart hizmetlerin bütün vatandaşlar için eşit ölçüde ulaşılabilir olduğu varsayılmakla beraber, orta sınıflar bunları orantısız bir şekilde tüketmektedirler. Örneğin, İngiltere'de Ulusal Sağlık Hizmeti'nin eşitlikçi ilkeler üzerine bina edildiği kabul edilir, ama herkes ona eşit ölçüde ulaşamaz. Julian Le Grand'ın (1982) göstermiş olduğu gibi, daha iyi durumda olanlar yoksullara göre daha sıklıkla doktora gitmekte ve genel olarak sağlık hizmetinden daha iyi yararlanmaktadırlar. Belirttiğimiz gibi, bu olgu basit bir iktisadî ilkeyle - fırsat maliyetiyle-izah edilir. Daha yoksul durumda olanlar doktora gittiklerinde, genel olarak maaşlı orta sınıftakilerin yaptığından daha fazla ücretten vazgeçmek zorundadırlar. Yüksek eğitimin neredeyse sıfır fiyatlı olması karşısında, tüketimdeki farklılıklar daha da ürkütücü boyutlara ulaşmaktadır. Açıkçası, fakir ailelerin çocuklarının ücretli bir iş bulmak için okulu erken bırakmaları ihtimali daha yüksektir, oysa nispeten zengin ailelerin ilâve bir gelire daha az ihtiyacı olacaktır. Le Grand(1982: 46)'in söylediği gibi: "Dağılımı insanların bir malı tüketmek veya hizmeti kullanmak kararına bağlı olan sübvansiyonlarla ilgili politikalar daha iyi durumda olanları kayırırlar." Le Grand daha fazla eşitliği temin etmenin tek yolunun doğrudan doğruya nakit şeklinde yeniden dağıtım olduğunu, çünkü bunun daha iyi durumda olanları sistemden menfaat sağlamaktan alıkoyduğunu düşünür (Goodin ve Le Grand 1987). Ne var ki, böyle bir nakit dağıtma politikası kurumsal refah devletinin asıl amacına zarar verir.9
9 Çoğu refah yazarı, sosyalleştirilmiş sağlığa ve kamusal eğitime orta sınıfın katılımına inanır;

Bu durumda, eğer refah devletlerinin eşitlik yaratma eğilimi hakkında ciddî şüphe varsa, özgürlük kavramı sezgilerimize aykırı olarak tanım-lanmadıkça, onların özgürlüğü azaltma eğilimi hakkında da daha az şüphe vardır. Kolektif refah temininin taraftarlarının ya bireylerin rasyonel tercihler yapma yeteneğinden şüphe eden açık bir paternalist tutumları vardır ya da refahın özel

yoldan sunulmasının yarattığı (kolektif düzenlemelerin üreteceğinden muhtemelen daha fazla olan) eşitsizliklerden rahatsızlık duymaktadırlar. Diğer taraftan, insanların gerçekten istediklerini, siyasî mekanizma aracılığıyla üretebilmeleri anlamında, refah devletinin etkinliği üzerinde artan bir tartışma vardır. Eğer sağlık ve eğitim gibi refahın iki alanını dikkate alırsak, karşıt ilkelerin cari olduğunu görebiliriz.

Bir sağlık sistemi oluşturmanın iki rakip yöntemi vardır: (i) özel sigorta (veya hatta doğrudan "peşin" ödeme), (ii) ödeme gücüne bakılmaksızın tedavi edilme "haklar"ını içeren, sosyal sigorta yoluyla hizmetin kamusal olarak sunulması (Robinson, R. 1990). Pratikte, her iki yöntem de kusurlarla malûldür: Özel sigorta yönünden (sigorta edilemezlik sorununa ilâveten) aşırı arz, kamusal veya kolektif hizmet sunumunda yetersiz arz. Amerika'da, gayrisafi millî hâsılanın yaklaşık % 14'ü sağlığa harcanmaktayken, İngiltere'de bu oran sadece %6,5'tir. Kıta Avrupa-sı'nda bu oran İngiltere'dekinden biraz daha yüksektir; çünkü, bu ülkelerde de sağlık hizmeti esas olarak kamu tarafından sağlanıyor olmakla beraber, İngiltere'deki Ulusal Sağlık Servisi'ne muadil yarı-tekelci kurumları yoktur.

Sağlık hizmetinin sosyalleştirilmesi lehindeki başlıca siyasî ve iktisadî iddialar piyasanın sözde başarısızlığından kaynaklanmaktadır (Barry, N. 1999b: Dördüncü Bölüm). Sağlık hizmeti kesinlikle teknik bir kamu malı değildir, ama bazı özellikleri onu devletin cebrî faaliyetine elverişli hâle getirir. Doktorla hasta arasında, doktorun çaresiz hastayı onun gerçek ihtiyaçları konusunda yanıltmasına yol açabilecek bir bilgi dengesizliği olduğu kabul edilmektedir. Keza, sigorta primini bir kez ödeyen bir hastayı, çok daha fazla ve belki de gereksiz sağlık hizmeti talep etmeye (ve profesyonel sağlık personelini de bunu sunmaya) sevk edecek her türlü müşevvik vardır; çünkü bunun ona marjinal maliyeti sıfır olacaktır. Mamafih, hastalar bir ikilem içindedirler: Herhangi bir kişi başkalarının

çünkü bu hizmetler, eşitsizliklere rağmen, yüksek düzeyde bir hizmeti sağlayan onların "sağlam kaleleri"dir.

da aynı şekilde basiretli davranacağından emin olamayacağı için, onun bu hizmetlere olan talebini kısmaya yöneltecek hiçbir müşevvik yoktur. Bütün bunlar sağlık sigortası primlerinin fiyatında bir artışa yol açar, bu da fakirleri bu piyasanın dışına iter. Sigortaya dayanan sistemlerde maliyetleri artıran başka bir faktör de davalardır. Amerika liberal ve dava açmayı seven bir toplumdur ve yanlış tedavi iddiasıyla açılan davaların çokluğu sağlık maliyetlerinin artmasında pekâlâ önemli bir faktör olabilir.

Bu gerçekler Amerika'daki sağlık maliyetlerini açıklayabilir ve piyasa başarısızlığının başka örnekleri olarak da görülebilirler; ama bu belki de çok acele verilmiş bir hükümdür. Amerika'da insanların gerçekten de sağlığa daha fazla harcama yapmaya istekli oldukları doğru olabilir. Bebek ölümü oranları ve ortalama ömürle ilgili veriler İngiltere ve Amerika'da birbirine çok yakın olsa da; yardımcı hizmetlerin kalitesi ve tedavi süreleri söz konusu olduğunda Amerikalılar İngilizler'den daha iyi bir sağlık hizmeti almaktadırlar. Amerikan vatandaşları bunun bedelini ödemeye hazırdırlar. Zaten sigorta şirketleri sağlık hizmetlerinin zaman içindeki seyrini izlemede daha iyi bir duruma gelmişlerdir ve ayrıca, özel sağlık hizmetinin çok sayıda farklı modeli geliştirilmiştir, ki bu da maliyetlerin artışını büyük ölçüde önlemektedir.10

Devletçi refah sistemleri siyasî mekanizmanın, insanların sağlık hizmeti gibi isteklerini iletmede piyasa kadar iyi olmamasının sıkıntısını çekmektedirler. Oy dürtüsü (aşağıda Onbirinci Bölüme bkz.), siyasetçileri, insanların isteklerini gereğince takdir edememeye iter; bunun kaynak yetersizliğinden kaynaklandığına ilişkin iyi reklâmı yapılmış aksi görüşe rağmen, siyasî mekanizma, bunlara cevap vermede piyasaya göre daha yavaştır. Aslında, bir mal veya hizmet fiilen sıfır fiyatla arz edilirse talep sınırsız olacaktır, hızlı teknolojik ilerleme ise bu sorunu sadece derinleştirecektir. Bunun için, sağlık hizmetinin ya bir piyasa sistemindeki gibi fiyat yoluyla ya da hâlihazırdaki kamusal sistemlerde olduğu gibi idarî kararlarla dağıtılması gerekecektir. Ve daha önce gördüğümüz gibi, sadece fırsat maliyetlerinin büyüklüğünden dolayı değil, fakat aynı zamanda daha

iyi durumda olanların sistemi kendi yararlarına göre yönlendirebil-melerinden dolayı, başlangıçtaki eşit tüketim amacı gerçekleştirilememiştir. Hem doktorların hem de orta sınıf mensubu hastaların benzer sosyal kökenleri onlara "uyanıklık yapma" imkânı vermektedir.
10 Sağlık Bakım Örgütleri, sabit bir miktar ödemeyi karşılamak suretiyle maliyetleri kısmışlardır.
.,. .....

Gelişim hâlindeki refah devletlerini bekleyen en çetin sorun, doğum oranlarındaki düşmenin ve insanların çok daha uzun yaşamasını mümkün kılan tıbbî ilerlemelerin derinleştirdiği emekli maaşları sorunudur (bkz. Barry, N. 1985). Teorik olarak, bunun piyasanın başarısızlığıyla hiçbir ilgisi yoktur. Emekli maaşları aslında ertelenmiş ücretlerdir ve insanların tasarruf ettikleri miktarın sadece onların geleceği ne kadar düşündüklerine (geleceği hangi fiyattan iskonto ettiklerine) bağlı olması kaçınılmazdır. Geleceği düşünmeme eğilimi yüksek olan insanlar emekliliklerini fazla düşünmez ve paralarını (geleceği) yatırmaktan çok bugün tüketmeyi tercih ederler. Günü kurtarma eğilimi daha düşük olanlar ise geleceğe daha fazla değer verir ve dolayısıyla (geleceği) daha fazla yatırım yaparlar (bunun miktarı şüphesiz faiz oranlarına da bağlı olacaktır). Yaşımız ilerledikçe geleceği düşünme eğilimimiz artar. Ne var ki, devletçi emeklilik sistemlerinde kuşaklar arası adaletsizlik sorunları ortaya çıkar, çünkü bazen bir kuşak bir önceki kuşağın emeklilik maliyetlerini ödemek zorunda kalır.
Galiba, emekli maaşlarının devlet tarafından sunulmasının başlangıçtaki gerekçesi paternalizmden kaynaklanmaktadır: Yönetimler bireylerin kendi geleceklerine yatırım yapacaklarına güvenmemiş ve yaşlılık yüzünden muazzam bir refah faturasıyla karşılaşmak zorunda kalmaktansa insanları daha çalışırken tasarruf yapmaya zorlamıştır. Bu, normal olarak çeşitli sosyal sigorta türleri yoluyla yapılmıştır (ingiltere'de yaşlılara yardım 1908'de net refah ve yeniden dağıtım şeklinde başladı, ama daha sonra bu ulusal sigorta sistemine dahil edildi). Ancak bugün eğer sosyal dünya hakkındaki birtakım gerçekler kesinlik derecesinde bilinebilir ve tekrar edilebilir olsaydı, devletleştirilmiş bir emeklilik sistemi uygulanabilir olurdu. Bu gerçekler istikrarlı ve öngörülebilir bir iktisadî büyüme oranını, neredeyse değişmeyen ölüm oranları ile sabit doğum oranlarını içerir. O zaman, emekli maaşları, hiçbir kuşaklar arası adaletsizlik sorunu olmadan, çalışanlarla emekli nüfus arasında bir gelir transferi şeklinde karşılanabilirdi.
Bununla beraber, böyle kesinlikler söz konusu olmadığı için zorluklar baş göstermektedir: iktisadî büyüme değişkenlik göstermekte, zengin ülkelerde doğum oranlan düşmekte ve tıp ilerledikçe ömür uzamaktadır. Tamamen özel bir sistemde, çalışanlar emeklilikleri için yeterli gelir yaratacak bir fona yatırımda bulunurlardı. (Doğum oranlarının azalmasının yarattığı sorunlar piyasada sermaye yapısının derinleştirilmesi yoluyla

halledilirdi; çalışan sayısında ortaya çıkabilecek yetersizlik ise daha fazla sermaye yoğun bir ekonomi yaratır.) Çalışanlar kendi emeklilik tasarruflarına doğrudan doğruya kendileri sahip olurlar ve sadece bugünü düşünen insanlar için gerçekten kaygı duyan hükümetler sürece fiilen katılmaksızın onları tasarrufta bulunmaya zorlayabilirler; tıpkı sürücüleri sigorta işine girmeden sigorta yapmaya zorladıkları gibi.
Ne var ki, nadir örnekler dışında11 hükümetler bunu yapmayıp emekli maaşlarını zorunlu sosyal sigorta sistemlerinin bir parçası hâline getirmişlerdir. Hepsinden kötüsü, onlar bu sistemi rasyonel bir şekilde de plânlamamışlardır. Sistemin, düzenli bir özel emeklilik maaşı modeli gibi kendi kendini finanse edici olması gerekirken; hükümetler, kendi emeklilik yükümlülüklerini "maaştan kesme" yoluyla finanse etmişlerdir. Bu ise yaşlıların emekli maaşlarını hâlihazırda çalışmakta olan kuşağın ödemesi ve kuşaklar arasında farazi bir "sözleşme"nin yasalaştırılması anlamına gelir. Bu sözleşme, kendilerinin de emekli olduklarında bir sonraki kuşak tarafından bakılacaklarına ilişkin zımnî bir vaade dayanarak, hâlihazırda çalışanların katkılarının alınmasına yetki

verir. Buradaki sorun, yukarıda temas edilen ve yaşayabilir bir devletçi refah için zorunlu olan gerçeklerin dikkate alınmamasıdır. Batılı ülkelerde olan şey, doğum oranları düşerken ortalama ömrün önemli ölçüde uzamış olmasıdır. Emeklilik sistemlerine gereği gibi kaynak sağlanmadığı için, emekli olduklarında aynı şekilde ödüllendirileceklerinin hiçbir garantisi olmayanlar bugün emekli olanların maaşlarını ödemek zorunda kalacaktır. Aslında, Amerika'daki çoğu insan sosyal güvenlik katkılarını menkul kıymetler borsasına yatırsalardı, (federal) devletin kendilerine verdiği emekli maaşından çok daha fazla bir getiriyi garanti ederlerdi. Esasen, devletçi emeklilik sisteminin paternalist meşrulaştırması geçersizdir. Kısa vadeli düşünenler bireyler değil, sosyal güvenlik gelirlerini başka kamusal projeler için harcayan ve düzgün bir fon oluşturmayan hükümetlerdir. Bütün Batılı ülkelerin, belki sistemini 1986 yılında reforma tâbi tutan İngiltere hariç,12 21. yüzyılda potansiyel bir emekli maaşları felâketiyle karşı karşıya olmalarının nedeni budur.

u Geçen on yılda Şili, emeklilik maaşlarını özelleştirmiştir. İnsanlar, tasarruf yapmaya zorlanmaktadırlar; ama piyasa imkânlarından yararlanma seçeneğine de sahiptirler. 12 İngiltere, emeklilik maaşlarıyla ilgili devlet gelirlerinin gelecekteki maliyetlerini önemli ölçüde düşürmüştür. İnsanlara, özel sigortalara başvurmaları için müşevvikler sağlanmaktadır.

Bir siyaset teorisyeninin bakış açısından, kuşaklar arasındaki sözleşmeyle ilgili ne yapılabilir? Daha az gelişmiş ülkelerdeki genç nüfusun yaşlılıklarında ebeveynlerine bakmayı hiç düşünmeden üstlendikleri kesinlikle doğrudur. Bu ahlâkî bir ödev olarak görülür. Sözleşme açık değil zımnî olabilir, ama o bu nedenle daha az bağlayıcı değildir. Ne var ki, Batının son derece hareketli ve gitgide daha da anonimleşen sanayi toplumlarında, bu tür kuşaklar arası yükümlülüklerin kendi kendine işlemesi ihtimali yoktur ve daimî bir zımnî sözleşmenin varolduğu düşüncesi gitgide gayrimakûl görünmektedir; özellikle de bütün bir sistemin mağduru olan kuşak için. Rawls'un soyut sözleşme modelinin de burada hiçbir yararı yoktur (Barry, N. 1985). Bilmezlik perdesinin arkasındaki insanlar riskten hoşlanmazlar (veya en azından, riske karşı kendi tutumlarını bilmezler, ki bu da onları aşırı ihtiyatlı olmaya itecektir). İnsanlar, fonları olmayan bir sistemin emeklilik maaşı faturasının yükünü üstlenen bir kuşak içinde olmaya -çok küçük bir ihtimalle de olsa- kendilerini itecek bir sözleşmeyi imzalamazlardı.

Eğer yaşlılar toplumdaki en yoksul sınıf olsalardı, böyle bir entelektüel veya ahlâkî sorun olmazdı. Onlara sağlanan refah, belki, ihtiyaç nedeniyle haklı gösterilebilecek, net bir refah transferi olarak görülebilir. Ama, özellikle Amerika'da, onlar toplumun refah ihtiyacı içinde olan en yoksul üyeleri olmayıp, bir fona ömür boyu ödemede bulunmak suretiyle bir hak elde ettiğini düşünen bir gruptur. Çoğu refah devletinde emekliler sisteme verdiklerinden daha fazlasını elde ettikleri için, onların iktisadî anlamda değilse de hukukî anlamda böyle bir hakları vardır. İngiltere'de bile, yaşlıların bir bölümünün en fazla ihtiyaç içinde olduğu doğrudur; ama yaşlıların hepsinin değilse de çoğunun ömür boyu kazandıklarının üstüne servet kattıkları da bir gerçektir (Barry, N. 1993: 260-263). Sadece çok cüz'î emeklilik maaşına bağımlı olan en yoksullar ise azınlıktadır.

ONBİRİNCİ BÖLÜM
KAMU YARARI VE DEMOKRASİ

1. Kamu Yararı

Modern siyasetin en önemli ve teorik sorunlarından birisi kolektif çıkarları artırabilecek usullerin ve kurumların geliştirilmesidir. Bir zamanlar, sorumsuz bir azınlığın değil de en azından ilke olarak "halk"ın egemen olduğu düşünülen "demokrasi"nin bunun için yeterli olacağı iddia ediliyordu. Bununla beraber, teori ve pratik göstermektedir ki, demokratik yöntemler ile ortak çıkarların artırılması arasında zorunlu bir bağlantı yoktur. Bir demokraside, azınlıkların basta altına alınması sorunundan başka, sistemin, sonunda kamu yararını tahrip edecek şekilde, toplumsal kesimlerin veya grupların kendi çıkarlarını gerçekleştirmeye yönelmelerini teşvik etmesi ihtimali de vardır. Mamafih, bunu

ele almadan önce, kamu yararı ve demokrasi kavramlarının anlamlarının açıklanması gerekiyor.

Kamu yararı kavramının, geleneksel siyasî düşüncedeki "ortak iyi" ve "genel irade" gibi "toplama" (aggregative) kavramların modern bir türü olarak değerlendirilmesi çok yanlış olmaz. Bu kavramlar bugün bir ölçüde itibardan düşmüştür; bunun esas sebebi, bunların "grup", "topluluk" ve "toplum" gibi kümeleri bireylerinkinden "daha üstün" değerleri temsil eder bir konuma yükseltmeleridir. Bu metafizik varlıkların bireylerin "doğru" ve "gerçek" amaçlarını temsil ettikleri düşünülür. Aslında, birçok yazar, 20. yüzyılda kolektif örgütler tarafından bireylerin ve azınlıkların baskı altına alınmasının sorumlusunun bizatihi bu kavramların etkisi olduğunu iddia etmiştir. Bununla beraber, kamu yararı öğretisinin klâsik taraftarları, kavramın bir topluluğun paylaşılan (ortak) çıkarlarını tanımladığını ve bunların teşvik edilmesi hâlinde -bireysel çıkarlarının bastırılması şöyle dursun- gerçekte, bireylerin başka türlü elde edemeyecekleri yararları temin etmelerinin mümkün olduğunu ileri sürerler. Bizatihi "yönetim"in varlığı bu zeminde haklı gösterilir. Şu hâlde, bazı görüşlere göre, kamu yararı hakkındaki ifadeler metodolojik bireyciliğin çerçevesi içine sağlam bir şekilde yerleştirilebilir.

...

Bununla beraber, aşağıda göreceğimiz gibi, kamu yararı hakkındaki ifadelerin tamamının bu katı bireyci tarzda yorumlanmadığı da bir vakıadır. Bazı yazarlar, kamunun çıkarlarını artıran politikaların var olduğunu, ama bu politikaların, bireylerin soyut tercihlerinden türetilemeyeceklerini ve esasen çok kere bazı özel yararlara karşı uygulandıklarını ileri sürerler.

Norman P. Barry

Bu politikalar, bir bütün olarak toplumun kolektif refahının bilincinde olan çıkardan-annmış (disinterested) yönetimler tarafından uygulamaya konur. Bu karşıtlığın önemli siyasî sonuçlan vardır. Şöyle ki: Klâsik liberal bireycilik, insanları bir kamusal etkinlikteki ortak çıkarlarını azamîleştirmeye teşvik edecek özel kurumların ve yöntemlerin (fiiliyatta anayasaların) geliştirilmesi üzerinde yoğunlaşırken; bireyci olmayanlar ise, tersine, bu görevi faydacı kanun koyucuların (hayırhah diktatörlerin?) veya ideal gözlemcilerin gerçekleştirmeye çalışmaları gerektiğine inanırlar. Bununla beraber, her iki yaklaşım da kamu yararı kavramının zorunlu olarak özü bakımından tartışmalı olduğunu -yani, onun anlamının çözülmesi imkânsız bir anlaşmazlık konusu olduğunu ve ona başvurmanın kamu politikasıyla büsbütün ilgisiz olduğunu- kabul etmezlerdi.

Mamafih, kamu yararı kavramını eleştirenler de yok değildir. Emotivist siyaset teorisyenleri, kavramın hiçbir işe yarar anlamının bulunmadığını; diğer bir ifadeyle, bir "yarar"a veya "çıkar"a sahip olduğundan anlamlı bir şekilde söz edilebilecek "kamu" diye bir şeyin bulunmadığını ve kavramın gerçekte sadece, konuşanın duygularını belirtecek şekilde, birey veya özel grup yararına olan politikaları takdir edici anlamlar ilâve etmekte kullanıldığını iddia ederler. Bu görüşe göre, "x politikası kamu yararınadır" demek, mantıkî olarak, "ben x politikasını onaylıyorum" demekle eşdeğerdir.1 Stratejik konumda bulunan baskı gruplarının kendi kesimlerinin taleplerini kamu yararıyla meşrulaştırmaya çalışmalarının neredeyse kaçınılmaz olduğu modern demokrasilerde bu iddianın belli bir gücü vardır.

Mamafih, bundan kamu yararına atıfta bulunmanın anlamsız olduğu sonucu çıkmaz. Ayrıca şunu da belirtmek gerekir ki, kavramın normatif olarak reddi, onun empirik muhtevadan sözde yoksun olduğunun gösterilmesine de bağlı değildir. Önerilen bir politikanın kamu yararına olduğu halde, belki "kamu" için sahip olduğu faydaların yanında bazı istenmedik sonuçları da olması nedeniyle, desteklenmemesinin gerekli olması mantıken mümkündür. Yine de, kavramın ya işe yarar bir anlamının bulunmadığı ya da uygulanmasının insanların "doğru" veya "en iyi" çıkarları hakkında son derece tartışmalı kabulleri gerektirdiği iddiası siyaset düşüncesini çok sık olarak zora sokar.

1 F. Sorauf (1973) kamu yararının bilişsel bir anlama sahip olduğu düşüncesinin en şiddetli muhalifleri arasındadır.

Brian Barry'yi takip ederek, bir şey, diyelim bir politika veya bir kanun, "kişinin -her ne olursa olsun- istediklerini elde etme fırsatlarını artırıyorsa" (1967b: 115), onun o kişinin çıkarına/yararına olduğunu söyleyebiliriz. Dolayısıyla, "çıkarlar" amaçların elde edilmesinin araçlarıdır; bir şey kişinin gelecekteki isteklerini tatmin etmesini mümkün kılıyorsa, o şey onun yararınadır. Bundan dolayı çıkarlar isteklerden ayrıdır. Bir kimse kendi çıkarları hakkında yanılabilir; bir kimsenin kendi istek tatminini artırabileceğini düşündüğü bir şeyin iyice tahlil edildiğinde öyle olmadığının ortaya çıkması durumunda olduğu gibi. Oysa, bir kimseye, isteklerinin yanlış olduğunu söylemek bir ahlâkçılık (moralism) örneği olurdu; insanlara gelirlerini birtakım "istenmedik" (undesirable) şekillerde harcamaması gerektiğinin söylenmesi çıkarlarla ilgili bir durum değildir, insanlar kendi çıkarlarını idare etmeleri için uzmanlar tutarlar, bunun bir tek anlamı olabilir: Onlar böyle yapmakla, kendilerinin sübjektif olarak belirledikleri geleceğe dönük isteklerinin tatmini bakımından kendilerini daha iyi bir duruma getirmeyi ümit ederler.

Mamafih, kişisel amaçlar veya istekler hakkındaki bu aşikâr mahviyetkâr (self-denying) tutumdan, siyaset teorisyeninin bunların akla uygunluğu hakkında hiç yorum yapamayacağı sonucu çıkmaz. Bireyler, tamamen kendi çıkarını azamîleştirmeye çalışan kişiler veya kamunun üyeleri olarak, gerçekleştirilmesi imkânsız olan veya birbiriyle bağdaşmaz olan şeyler isteyebilirler (bkz. Oppenheim 1981: 126). Örneğin, halk hem tam istihdam hem de sıfır enflâsyon için istekte bulunabilir veya hem iktisadî hâsılanın azamîleştirilme-sini hem de gelir ve servetin eşit dağılımını isteyebilir. Oysa, bu politikaların birbirleriyle uyumlu olmadıklarına ilişkin empirik ve teorik kanıtlar gayet ikna edicidir. Bununla beraber, bu durum hâlâ sübjektif olarak belirlenen çok geniş bir istekler yelpazesi bırakır, ki (geniş anlamda) liberal siyaset teoris-yeni bunu "verili" kabul etmek zorundadır.

Bir politikanın bir kimsenin özel menfaatlerini ne şekilde geliştirebildiğini anlamak kolay olsa da, metafizik ve organik bir "kamu" mefhumuna müracaat etmeden, onun kamu yararını geliştirdiğinin açık-seçik bir biçimde söylenebileceği o kadar kesin değildir. Aslında, tahlilin ilerletilmesi gösterir ki, bireylerin kamunun üyeleri olarak paylaştıkları ve ancak bir tür kamusal karar alma usulü sayesinde artırılması mümkün olan bazı yararlar da var olduğundan, bu gayet mümkündür. Üçüncü Bö-lüm'deki kamu mallarına ilişkin tartışmada bunu görmüştük. Belirli şeyler kamusal olarak sağlandığı zaman kişinin isteklerini tatmin etme fır-

sadan artar, çünkü tamamen özel işlemlere dayanan bir sistem bunları ya hiç sağlamaz veya belki de yeterli ölçüde sağlamazdı.

"Kamu" kelimesinin anlamının açık-seçik olması gerekir. "Kamu" daima "özel"in karşıtıdır; öyle ki bir eylemin kamuyu etkilediğini söylediğimizde kastettiğimiz, çeşitli durumlarda özel bireyler olarak veya özel grupların üyeleri olarak tanımlanmaları mümkün olmayan, "gayrimuay-yen" (non-nssignabh) kişilerdir (Barry, B. 1965: 190-192). Böylece, bir demiryolu grevinde, kamu, özel bir grubun -demiryolu çalışanları sendikası- üyelerinin eylemlerinin olumsuz olarak etkilediği kişilerden oluşur. Bir parkın kamusal olarak adlandırılmasının sebebi, onun ayrım gözetilmeksizin herkese açık olmasıdır. Bundan dolayı, kamunun terkibinin konudan konuya değişeceği ve bireylerin kendilerini bazen kamunun üyeleri olarak bazen de kamunun karşısındaki grupların üyeleri olarak bulacakları açıktır. Zorluk şuradadır ki, birçok politika uyuşmazlığında, bir kişinin hem kamunun bir üyesi olarak hem de kamudan daha küçük örgütlü bir grubun üyesi olarak çıkarları olabilir ve onun net çıkarlarının kendisini kamunun bir üyesi olarak etkileyen politikada mı yoksa grubun bir üyesi olarak etkileyen politikada mı olduğu her zaman açık değildir. Ancak hukuk ve devletin varlığı gibi ender durumlarda bir kimsenin özel ve kamusal yararlarının özdeş olduğu, aşağı yukarı açık bir şekilde söylenebilir. Ayrıca, bir tür resmî anayasal usul olmadan, bireylerin kamunun üyeleri olarak çıkarlarını geliştirecek politikaları desteklemeleri için hiçbir müşevvik, normal olarak, yoktur. Müeyyidelerin olmadığı bir durumda, kamusal olarak

sağlanan bir maldan elde ettiği payın bedelini ödemek amaçlı bir anlaşmadan cayması her zaman bireyin yararına olacaktır; çünkü onun bakış açısından, kendisinin ödeme yapmaması kamusal malın arzını çok az etkileyebilir veya hiç etkilemez. Özgürlükçü siyasî iktisatçılar için devletin asıl gerekçesi budur; ama bu akıl yürütme tarzı büyük sayıları kapsayan her gruba uygulanabilir (Olson 1965).

İngiliz faydacıları kamu yararı sorunlarının fazlasıyla farkındaydılar ve bunları geleneksel faydacı hesaplamayla çözmeye çalışmışlardı. Bireyselci bir çerçeveden hareketle, Bentham, topluluğun/toplumun "tek tek kişilerden oluşan hayalî bir kütle olduğunu, bu kişilerin onun üyeleri olduğu kadar kurucu unsurları da olduklarını" ileri sürmüş ve devam etmişti: "O zaman, toplumun çıkarı nedir?... Onu oluşturan çeşitli üyelerin çıkarlarının toplamıdır" (Bentham 1970: 12). Faydacılar güçlü bir kamu yararı anlayışına sahiptiler; yani, onlar, "meş'um çıkarlar"ın -başlıca, aristokra-

sinin ve aydınlanmamışların- varlığından dolayı gerçekleştirilemeyen geniş bir kamu politikaları yelpazesinin var olduğunu kabul ediyorlardı. Ne yazık ki, bu "sınıf 19. yüzyılda ingiltere'nin siyasî sisteminin kontrolünü elinde bulunduruyor ve bu sayede toplumun çıkarlarının artırılmasını engelliyordu. Bunun bir örneği, aristokrasinin, ıslah edilmemiş parlâmentonun kontrolünü elinde bulundurmak suretiyle Tahıl Kanunlarını devam ettirebilmesi idi: Bu korumacı mevzuat yurt içi arz belli bir fiyata ulaşıncaya kadar yabancı buğday ithalatını yasaklıyordu. Aristokrasi buğdayın üretildiği toprakların sahibi olduğu için, bunların kirası (yani "kazanılmış olmayan gelir") korumacılıktan dolayı otomatik olarak artıyordu. İşverenlerin ve çalışanların şüphesiz ucuz gıdada ortak bir çıkarı vardı. Bundan dolayı, faydacılar için problem meş'um çıkarların değil kamu yararının azamîleştirilmesini temin etmekti (Onların önerdikleri çözüm bu bölümde daha sonra ele alınacaktır).

Bütün bunlarla ilgili güçlük, bireysel tercihlerden hareketle kolektif bir yargıya ulaşmaya ilişkin bilinen güçlüktür. Hazzın hiçbir objektif ölçü birimi bulunmadığından, faydacı hesaplamanın herhangi bir toplama sonucunun mantıkî anlamda tamamen sübjektif olması kaçınılmazdır. Bireysel çıkarların çatışma içinde olması neredeyse kesin olduğu için, kamu yararının çıkarların bir "toplamı" olarak tanımlanması tutarsızdır. Gördüğümüz gibi, kamu yararı ancak bireyleri kamunun üyeleri olarak etkileyen politikaların değerlendirilmesi bağlamında anlamlıdır ve onların özel çıkarlarından hareketle hesaplanamaz. Bu, aynı anda bireyler ve grupların ona karşı bir çıkara sahip olabildikleri durumda bir kamu yararının var olabileceğini söylemeyi mantıken mümkün kılar. Bir ölçüde istikrarlı ve bütünleşik (integmted) bir toplumda mevcut olan kamu yararı veya ortak yararın örnekleri, insanların ortak bir hukuk sistemine, dış saldırılara karşı savunmaya ve Üçüncü Bölümde tartışılmış olan geniş bir kamu malları yelpazesine sahip olması durumlarıdır.

Kamu yararının ne olduğunu belirleme sorununun üstesinden gelmenin bir yolu, kamu politikası sorunlarında farklı bir soru sormak olabilir: Belli bir öneri kamu yararına karşı mıdır? Böylece, meselâ İngiliz şirket devralma hukukunda, ele geçirme veya birleşme girişiminde bulunan, kamuyu -örneğin- bir tekel yaratmak veya rekabeti başka bir şekilde kısıtlamak suretiyle olumsuz olarak etkilememesi şartıyla, bunun herkese faydalı olacağını göstermek zorunda değildir (pek muhtemeldir ki, bu bazılarının işten çıkarılmasına yol açacaktır) (bkz. Barry, N. 1991: Dördüncü Bölüm). Ama bu yaklaşım, bu gibi durumlarda toplumdaki belli

grupların ortak değerlerinin kâr güdüsüne göre ikinci plâna itildiğini ileri süren toplumcular için çok yetersiz olurdu. Piyasanın etkin yönteminden yararlananların kamunun anonim üyeleri oldukları ve geçici olarak zarar görenlerin kolayca belirlenebilecekleri gerçeği, toplumculuğun büyük bir ahlâkî avantajı bulunduğu anlamına gelir. Bu ve başka sebeplerden dolayı, piyasa verimliliği ile sosyal uyumun ve iktisat dışındaki işbirliğinin bireyci-olmayan değerleri arasında bir çatışmanın olması ihtimali vardır.

Kamu yararı ile grup çıkarları arasındaki ilişkiyi dikkatli bir şekilde tahlil edememenin bir örneği de "çoğulcular"dan gelmektedir ki bu başarısızlık, onların, kamu yararı terimini siyasî sözlüklerinden yanlış olarak çıkarmalarına yol açar. Sosyolojik çoğulcular -veya siyasetin grup teorisyenleri- kamu yararının siyasî ve sosyal meselelere uygulanabileceğinden şüphe ederler. Onlar, kamu yararının empirik araştırmalarda hiçbir şekilde kullanılamayacağını, yani her istikrarlı toplumun sahip olması gereken temel değerler hakkındaki asgarî bir "mutabakat" (consensus) kavramının ötesinde kamu yararı diye bir şeyin söz konusu olmadığını ve onun normatif siyasî düşüncede politikaların değerlendirilmesinin bir standardı olarak işlev göremeyeceğini ileri sürerler. Çoğulculuğun ilgi çekici yanı, taraftarlarının bir kısmının siyaseti gruplar arasındaki bir çatışma süreci olarak tanımlamaları yanında, hem bir demokrasideki oy verme sistemi hem de siyaset oluşturma aşamasında örgütlü gruplar arasındaki müzakere ve pazarlıklar anlamında kullandıkları "siyasetsin kendisinin bir karar alma süreci olarak değerlendirilmesi gerektiğini de ileri sürmeleridir. Bir toplumda alınan kararlar grupların nispî gücünü ve önemini yansıttığı sürece, "siyasetsin karakterize ettiği bir rejim istikrar, özgürlük ve verimliliği, örneğin liberal bir piyasa ekonomisinden veya katıksız bir sosyalist sistemden muhtemelen daha iyi teşvik eder. Bu argümanda kamu yararı değil, ancak grup çıkarları var olabilir. Bir kimse bir politikayı hem kamunun bir üyesi olarak hem de bir grubun üyesi olarak sahip olduğu pozisyonuna göre değerlendirebileceği gibi can alıcı bir nokta burada söz konusu değildir.

Ne var ki, siyasî süreç yoluyla sürekli olarak grup çıkarları peşinde koşmanın, toplumun her bir ferdinin "siyasef'siz duruma göre daha kötü durumda olmasına yol açacak şekilde, bir özgürlük ve verimlilik kaybına ve sahici ortak çıkarların teşvikinde bir başarısızlığa yol açtığını göstermek kolaydır. Mancur Olson bu durumu şöyle ifade eder:

Baskı gruplarının çokluğundan kaynaklanan güç dengesi herhangi bir baskı grubunun devre dışı bırakılmasını önleseydi bile, baskı grubu faaliyetinin sonuçlan zararsız, çok daha az arzuya şayan olmazdı. Böyle bir

baskı grubu sistemi her grup için tam bir hakkaniyetle işleseydi bile, yine de etkinlikten uzak işleme eğiliminde olurdu (Olson 1965: 124).

Hatırlamak gerekir ki, sınırsız baskı grubu faaliyeti bir grubun üyelerinin lehinde, ama her bir grup üyesinin de ait olduğu toplumun bütünü-nün aleyhinde sonuçlar üretebilir. Bu basit, ancak çok kere yanlış anlaşılan noktaya bir örnek olarak korumacılığı ele alabiliriz (bkz. Barry, N. 1995b: 77-79). Tüketicinin ve bir bütün olarak toplumun bakış açısından, açıktır ki, uluslararası işbölümünün sağladığı üretkenlikten vatandaşlar kazançlı çıkacağından, uluslar arasında serbest ticaret en uygun iktisat politikasıdır. Bununla birlikte, tek bir üretici grubun bakış açısından bakıldığında, bütün diğer malların serbestçe ithalatına izin verilirken, bu grubun ürünleri gümrük duvarlarıyla yabancı rekabetten korunuyor olsaydı, uluslararası serbest ticaret daha iyi olacaktı. Bir hükümetin sadece tek bir grubu koruması, adalet sorunu bir yana, kötü bir siyaset olurdu; çünkü bu, topluluğun refahı için eşit ölçüde aslî olan diğer grupları gözardı etme anlamına gelir. Yine de, korumacı önlemlerle bütün grupları korumak, bir bütün olarak toplumu, diğer bir ifadeyle, bireysel olarak ele alındığında grup üyelerini, serbest ticaretin olduğu durumda olacak olandan daha kötü duruma getirecektir.

Bir kamu yararı uygulamasıyla ilgili önemli, ama siyaset teorisyenleri tarafından henüz çok fazla ilgi görmemiş başka bir alan daha vardır. Bu, kıt kaynakların hızla tüketilmesi sorunudur. Her birey, kamunun bir üyesi olarak, belli hayatî kaynakların korunmasında bir yararı olsa da, özel bir vatandaş olarak, eylemleriyle buna katkıda bulunmak için bir müşevvike sahip değildir; çünkü bu korumalar, iktisadî olayların belirlenmesi üzerinde sadece ihmal edilebilir bir etkiye sahip olabilir. Bu soruna yönelik iki çözüm yolu bulunmaktadır: Birincisi, yeniden formüle edilmiş klâsik liberal düşüncedir. Buna göre, sadece fiyat mekanizmasının geniş bir kullanımı ve mülkiyet haldarının yeniden tanımlanması, bireysel ve kamusal yararlar arasında bir uyuma (harmony) yönelik bir hareketi doğurabilir. İkincisi, kamu yararının en çoğa

çıkarılmasını gerekli kılan yönetim tarafından bir merkezî plânlamaya gidilmesi şeklindeki müdahaleci iddialardır.
Klâsik liberaller, fiyat sisteminin, otomatik olarak kaynakları koruduğunu; çünkü bir mal ne kadar fazla kıt olursa, onun fiyatının o kadar yüksek olacağını iddia ederler. Bu, doğal olarak kaynakların kullanımını "bir sıralamaya koyar" ve yeni arzları veya yalan ikame mallarnı araştırmayı teşvik eder. Bütün bunlar, yeteri kadar açık görünmektedir; ama

ilgi çekici olan şey, bir mülkiyet hakları teorisinin iddianın içine dahil edilmesidir. Eğer mülkiyet hakları uygun bir şekilde tanımlanmazsa, fiyat mekanizmasının kamu yararını ortaya çıkarmayacağı iddia edilmektedir. Eğer bir mülkiyet hakları sistemi, insanları bir kaynağın kullanımından dışlama hakkını içermezse, o zaman, savurgan tüketim daimî hale gelecek ve kaynakların rasyonel tahsisi ortaya çıkmayacak, bir bütün olarak topluluk daha kötü durumda olacaktır.
Hakların üç türünden bahsedilebilir: Toplumsal haklar, devlet haklan ve özel haklar.2 Bir toplumdaki herhangi bir kimse herhangi bir sınırlandırmaya maruz kalmadan bazı kaynakları kullanmaya yetkili ise, bir kaynağı toplumsal (communal) kullanma hakkı vardır. Bu kaynak bir arazinin ortak bir bölümü olabilir; onun ürününden hiçbir ayrım olmaksızın herkes faydalanabilir. Bu, belli şartlar altında, aşırı kullanıma sebep olacaktır. Bu durum "ortak malın trajedisi" (tragedy of commons) olarak adlandırılmaktadır. Toplumsal haklar hiç kimseyi bir kaynağın kullanımından dışlamadığı için; ortak mal ve stokların hızla tüketileceğim bekleyebiliriz. Ne var ki, böyle yapmakla herkes uzun dönemde daha kötü durumda olur. Sadece mülkiyeti kullanmayı sınırlandıran haklar geliştirilirse bunun önüne geçilebilir. Gelişmiş bir mülkiyet hakları sistemi, devlete, resmî görevlileri eliyle, başkalarını dışlama hakkı verir, veya bu sistem, bir özel sahiplik sistemi sayesinde bireylere başkalarım dışlamaya hak kazandırır.
Mülkiyet haklarının geliştirilmesi yoluyla ortak malların trajedisinin önüne geçilmesine ilişkin klâsik örnek, üyeleri, sadece o anki ihtiyaçları için hayvan avlamayı alışkanlık hâline getirmiş olan Kızılderili kabileleridir. Stoklara yönelik olarak toplumsal hakların varlığı, sonuçta hayvan stokunun tüketilmesini önlemedi (Demsetz 1967: 350-353). Bununla birlikte, kürk ticaretinin ortaya çıkışı, stokların daha fazla kullanılması anlamına geldi. Eğer toplumsal haklar sistemi muhafaza edilseydi, hiç kimse, kullanımını iktisadî hâle getirecek bir teşvike sahip olmayacak, sonuçta, hayvan kaynakları çok hızlı bir şekilde tüketilecekti. Neyse ki, kürk ticaretiyle birlikte bir mülkiyet hakları sistemi ortaya çıktı. Böylece, bir kimse başkalarını dışlama hakkına kavuştu; böylece kaynaklar, kullanımdaki değişime rağmen korunabildi. Bununla birlikte, böyle bir gelişme, kürk ticaretinin yapılmadığı kabilelerde ortaya çıkmadı; bunun sonucunda, bu kabileler, stokların tüketilmesinin sıkıntısını yaşadı.
2 Bkz. H. Demsetz (1967: 54). Benim tahlilim büyük ölçüde bu makaleye ve A. Alchian ve H. Demsetz'e (1973) dayanmaktadır. Ayrıca bkz. Steven S. Cheung (1978).

Bugünkü iktisadî liberaller bu mülkiyet hakları kavramını, kirlilik, balıkların korunması, Afrika'daki "çölleşme"nin önlenmesine yönelik devam eden mücadele gibi birçok alana uygulamıştır (Burton 1978: 84-88). Onların, bir devlet sistemine karşı bir özel mülkiyet hakları sisteminin avantajlarına vurgu yapmaları şaşırtıcı değildir. İddia, bireylerin, iktisadî şartlar hakkında bilgili olmak için, devletin memurlarına göre, daha fazla teşvike sahip olması ve piyasanın, siyasî sistemdekine (kamu görevlilerinin sorumlu oldukları bir durumdakine) göre, kaynakların israf edilmesi üzerinde daha iyi bir sınırlandırma olmasıdır. Çoğu kere dikkate alınmayan bir nokta daha vardır: İktisadî liberaller, devlet eyleminin özgürlük için tabiî bir tehdit olduğunu iddia ederler.
Bu yaklaşım hâlâ kamu yararını muhafaza ediyor ve bir kamu yararının grupların ve bireylerin birbirleriyle çatışma içinde olmaları hâlinde bile nasıl

varolduğunu gösteriyor olsa da, adı geçen kamu yararı kavramı biraz sınırlı bir kavramsallaştırmadır. Bu düşünce, insanların sadece kurallarla ilişkileri bakımından bir kamu yararına sahip olduğunu ve eğer kurumlar, bireylere paylaşılan yararlarını teşvik etmeye yarayacak şekilde tasarımlanırsa, bir bireyin özel ve kamusal yararları arasındaki potansiyel çatışmanın çözülebilir olduğunu içeriyor gibidir. Dışlanan şey, kamu yararını teşvik etmeleri için yönetimlere izin verilmesinin gerekli görülmesi düşüncesidir; burada, yönetimler, kuralların hayata geçirilmesiyle ilgili geleneksel işlevinin ötesine geçerler. Bu noktaya, iktisadî liberallerin psikolojik öncüllerinden hareketle ulaşılır. Onlar, devletin memurlarının, eğer katı kurallarla bağlanmazlarsa, kamunun yararlarından ziyade kendi yararlarını en çoğa çıkaracaklarını varsayarlar.

Bununla birlikte, başka yazarlar, yönetimle ilgili daha az karamsar bir bakış açısını kabul ederler ve klâsik liberalizm gereğince kamu yararına olan bazı politikaların hiç teşvik edilemeyeceğini; çünkü bu sistemin gerekliliklerinin çok katı olduğunu iddia ederler (Çeşitli yöntemsel şemaların detayları, bu bölümde daha sonra tartışılacaktır.). Uygulamaya geçirilmeleri hâlinde, bireyin kamunun bir üyesi olarak çıkarlarını artıracak olmaları anlamında kamu yararına olduğu söylenebilecek olan refah, çevre, sanatlar gibi alanlarla ilgili projeler karşılarında daima bir muhalefet bulacağı için katı bir sınırlı devlet sisteminde başarısız olurdu.3 Modern toplumlarda, özel yararlarla karşılaştırıldığında, bu tür paylaşılan ya-

3 Bkz. Brian Barry (1965: 234-246). Barry "mülkiyet hakları" teorisyenlerinin savunduklarından daha geniş bir kamu hizmeti kavramım savunmaktadır.

rarların organize edilmesi güçtür. Sonuç olarak, daha geniş bir kamu yararı kavramının lehinde olanlar, sadece devletin kamu yararını teşvik edebileceğini iddia ederler.

İşte bu noktada, kamu yararı üzerine sahici bir siyasî tartışmayla karşılaşıyoruz: Bir tarafta, kamu yararını dar anlamda yorumlayan bireyselci veya klâsik liberaller; karşı tarafta, zihinlerinde daha geniş bir kamu yararına sahip olan muhalifler. İkisi arasındaki farklılık, gerçekte, yararların nasıl yorumlandığına bağlıdır. Bireyselci bir yaklaşıma göre, kamu yararı hakkındaki ifadeler, son tahlilde, bireylerin sübjektif tercihlerine indirgenebilir olmak zorundadır (bkz. Barry, N., 1984: 584-585). Böylece, kamu yararına olan bir politikanın haklılığının temeli faydacı değildir; şöyle ki, faydacı bir öğreti, en azından, faydaların toplanması ve karşılaştırılması yoluyla bir fayda fonksiyonunun inşa edilmesini içerir. Oysa adı geçen politika, böyle bir fonksiyon inşasından ziyade, insanların (özellikle geleneksel kamusal malların arzıyla ilgili olarak) tercih edecek oldukları bir politikadır. Bu, meşru olan özel yararlardan itirazlarla karşılaşan, ancak kamu yararına olan bazı politikaların oluşturulmasına mâni olmaz. Eğer yöntemin kendisi, az veya çok, herkesin üzerinde müttefik olduğu bir desteğe sahip olsaydı, bu politikalar kamu yararına olurdu. Oldukça geniş bir sorunlar yelpazesi üzerinde, bireylerin, engellenmemiş tercihlerini düzenli bir şekilde bulma ihtimalinin olmayacağı iddia edilebilir.

Oppenheim, kamu yararı hakkındaki ifadelerin her zaman bireysel tercihler hakkındaki ifadelere indirgenebilir olduklarını kabul etmemektedir. O, "bir politikanın kamu yarına olması için, onun kamunun üyelerinden her birinin kişisel refahından ziyade bir bütün olarak kamunun refahını geliştirmesinin zorunlu olduğunu" (Oppenheim 1981: 132) iddia eder. Kamu yararı, insanların hayırsever, rasyonel ve çıkar gütmeyen bir şekilde davranmaları halinde ortaya çıkacak olan şeydi. Bunun içindir İd bir şey, bir kolektif tercih yönteminden (tamamen özel yarar tarafından yönetildiği varsayılan bir süreçten) çıkmasa bile, faydacı bir bakış açısından, kesinlikle kamu yararına olabilir. Bu faydacılığın, bireyci görüşünkinden daha geniş bir kamu yararına politikalar yelpazesi imkânını ortaya çıkaracağı açıktır.

Kamu yararını, bireysel çıkardan ayıran bu çabadaki zorluk, kamu yararının hakikî içeriğini bulanık ve müphem hâle getirmesidir. Eğer kamu yararı bireylerin bir anayasal usul marifetiyle oluşan sübjektif tercihi değilse, o

zaman yöneticilerin sübjektif tercihlerinden ibaret olmaz mı? Op-^, penheim, bundan kaçınmak isteyecektir. Gerçekten, Oppenheim (1981:

133), politika yapanların kamunun üyelerinin tamamının veya büyük bir kısmının kolektif refah tercihleri tarafından yönlendirilmesinin gerekli olduğunu söylemektedir; ama kolektif tercih kurallarının yokluğunda bunun nasıl yapılabileceği açık değildir. Diğer taraftan, faydacılıktan türetilen kamu yararına ilişkin her yargı, bireysel faydaların karşılaştırıla-mazlığına ilişkin bildik sorunla karşılaşır.

Kamu yararının dar ve genişletilmiş türleri, demokrasinin yorumlanması ve değerlendirilmesi üzerindeki çatışmaları gündeme getirmektedir. Dar anlamda kamu yararı taraftarları, demokratik kuruluşların, kamu yararı kisvesi içindeki grup yararlarını teşvik etme eğiliminde olduğunu, bireylerin gerçek paylaşılan yararlarının çok az seçim desteği elde edebileceklerini iddia eder. Sonuç olarak, dar anlamda kamu yararı taraftarları, zararlı kolektif kararlardan bireysel hakları korumak için çoğunluk yönetimine katı sınırlandırmalar getirilmesini tavsiye ederler. Buna karşı çıkanlar, "siyasî insan"la ilgili daha iyimser bir bakış açısını kabul ederler. Onlar, yöneticilerin kamu görevini zorunlu olarak özel yararları en çoğa çıkarmak için kullanmadıklarını iddia ederler. Çoğunluk kuralı yöntemi gereğince parti rekabeti, sadece yönetimi sorumlu tutmak için değil, aynı zamanda, genel kuralların, mülkiyet haklarının ve istikrarlı iktisadî şartların korunmasının katıksız hayata geçirilmesinin ötesine geçen kamusal refahı geliştiren önlemlerle ilgili bir yöntemdir. Bununla birlikte, çağdaş siyaset teorisinin belki de en önemli konusu olan bu sorunun tartışılmasından önce bizatihi demokrasinin tahlil edilmesi gerekir. Bu tahlil, takip eden alt başlıkta yapılmaktadır. Burada ortaya konulan ana temalar bizi Üçüncü Bölümdeki konulara geri götürmektedir. Bu bölümün son alt başlığında, demokratik teori içinde, bizim temel analitik çerçevemizin dışına taşan bazı konulara değineceğiz.

2. Demokrasi

Siyaset sözlüğündeki birçok kelime gibi, "demokrasi" kelimesi de oldukça güçlü duygusal imalar kazanmıştır. Terim, çoğu kere, bir siyasî rejimin belirli özelliklerini tanımlamak için olduğu kadar, ona yönelik onaylayıcı bir tutumu teşvik edecek şekilde de kullanılmaktadır. Günümüzde, ciddî farklılıklar gösteren siyasî sistemler hemen her zaman demokratik olarak nitelenmekte ve terim şaşırtıcı derecede farklı bağlamlarda kullanmaktadır.4

4 Demokrasi üzerine oldukça fazla sayıda kitap bulunmaktadır. Şunları tavsiye edebilirim: Jack

Bunun içindir ki bugün "liberal demokrasi"ye, "sosyal demokrasi"ye ve "totaliteryen demokrasf'ye sahibiz. Demokrasi kelimesi aynı zamanda, "sınaî demokrasfden söz edilmesinde olduğu gibi, siyasî olmayan bağlamlarda da kullanılmaktadır. Bu durum, terimin çok az tasvirî bir muhtevaya sahip olduğunu ve onun konuşanın onayladığı ve muhatabının da aynı şekilde onaylamasını istediği siyasî ve iktisadî örgütlenme biçimlerine yapıştırılmış yüceltici bir etiket olduğunu göstermektedir. Mamafih, bu her zaman böyle olmamıştır. 19. yüzyılda, demokrasinin gayet kesin bir anlamı vardı; terim bugün liberal demokrasi olarak adlandırılacak olan rejimleri tanımlıyordu ve bu gibi siyasî sistemlere karşı çıkılması istisna olmaktan ziyade mutat bir şeydi. Bununla beraber, 1930'ların faşist ve Nazi tiranlıklarından bu yana, hiçbir siyasî yazar (ve lider) demokrasiye düşmanlıklarını prensip olarak açık bir şekilde dile getirmemiştir.

Yukarıdaki örneklerin gösterdiği gibi, hangi tür demokrasinin tartışıldığını gösteren bir sıfat ekleyerek, demokrasi kelimesine yer veren ifadelere tasvirî bir muhteva kazandırmak âdettendir. Bu duruma göre, liberal demokrasi çoğunluklara karşı bireysel hakların özel olarak anayasal koruma altına alındığı bir siyasî bir sistem anlamına gelebilir; sosyal demokrasi ise geleneksel liberal haklara ilâveten sosyal ve iktisadî eşitlik yaratmak üzere hatırı sayılır derecede kolektif faaliyete yer veren bir siyasî sistemi ifade

edecektir. Marksizmde, liberal demokrasiyle ilişkili olan geleneksel siyasî hakların aslî bir değeri yoktur, bunlar burjuva iktisadî ilişkilerinin ve yaygın eşitsizliklerin karakterize ettiği bir toplumu yöneten iktidarın üstyapısından başka bir şey değildir. Kapitalist düzenin çözülmesi, muhtemelen, siyasî demokrasiyi de lüzumsuz hâle getirecek, kapitalist düzenin yerini iktisadî demokrasi -eşitlik- alacaktır.
Demokrasinin bir sıfatla tanımlanmasına ilişkin bu yaklaşımın siyasî düşüncede açıklık sağlama bakımından bazı açık avantajları bulunmakla beraber, bunu demokrasi kelimesinin kullanılmasıyla birlikte ortaya çıkan geleneksel sorunların bir kısmını göz ardı etme pahasına sağlar. Aslında, terimin kullanılmasına neredeyse hiç ihtiyaç yoktur: Bir kimsenin siyasî sistemler hakkında ifade etmek isteyeceği her şey "liberal" veya "sosyalist" gibi kelimeler içinde verilebilir.
Lively (1975), Barry Holden (1974), J. R. Pennock (1978), W. Nelson (1980), G. Duncan (1983), K. Graham (1986), G. Sartori (1987) ve D. Held (1996).

Mamafih, demokrasinin açıkça tartışılabilir niteliğe sahip olması, en az siyaset sözlüğündeki başka kavramlarla ilgili olarak karşılaştığımız kadar, hatta belki de daha fazla, ciddî analitik sorunlar ortaya çıkarır (bu konunun mükemmel bir çağdaş tahlili için bkz. Sartori 1987). Çok sayıdaki farklı teori ve tanım kabaca bellibaşlı iki seçeneğe indirilebilir: "klâsik" teori ve "seçkinci" teori. Hemen hemen bütün tartışmalar, demokrasinin, klâsik anlamda, karar almaya vatandaşların aktif katılımının karakterize ettiği kendi-kendini yönetimin ideal bir şekli olarak mı görülmesi gerektiği; yoksa onun, insan ve topluma ilişkin belli bazı gerçekçi kabulleri veri alarak, halkın sık olmayan aralıklarla yapılan seçimler yoluyla belli bir azınlığın yönetme yetkisini sadece onayladığı, seçkinler yarışmasına dayanan bir sistemden ibaret mi olduğu sorunu etrafında dönmektedir. Gerçekten, aşağıda göreceğimiz gibi, toplumun bazı seçkinci teoris-yenleri, seçkinler her zaman kapalı bir grup oluşturmazlarsa da, demokrasinin mümkün olduğundan bile şüphe duyarlar.
Yukarıdaki ikili ayrıma tam olarak uymasa da, başka bir önemli ayrıma daha burada temas etmek gerekiyor. Bu, "akılcı" ve "deneyci" demokrasi teorileri arasındaki ayrımdır. Akılcı demokrasi teorileri demokratik yönetim modellerini, özgül siyasî deneyimleri dikkate almaksızın, belli soyut ideallerden apriori türetir. Fransız Devrimi'nde saklı olan demokratik teori, temel "insan hakları" mefhumuyla birlikte, bunun bir örneğidir. Bu modelde, demokratik sistemler otoritelerini doğrudan -eşit vatandaşlar topluluğu olarak- halka müracaatla alırlar. İngiltere'deki anayasacılığın gelişimi ve hukuk devleti yoluyla ortaya çıkan demokratik sistem ise deneyci demokrasinin galiba en güzel örneğidir. Bu modelde demokratik otorite soyut ideallerden değil, fakat bir dereceye kadar halkın iradesinden bağımsız olarak varolan hukuk kurallarından ve uygulamalardan kaynaklanır. Bu iki tür demokrasinin tahlilinin normatif demokratik teori bakımından önemli imaları vardır.
Bu durumda, bizatihi demokrasinin, kendilerini demokratik olarak adlandıran siyasî sistemlerin temel özelliklerinin açıklanmasının ötesine geçen bir tahlile tâbi tutulması gerekir. Demokrasi kelimesinin oldukça farklı ideolojileri temsil eden düşünürler tarafından sahiplenildiği gerçeği, terimin bir anlamı veya önemi bulunduğunu inkâr etmek için bir gerekçe değildir. Gerçekte, demokrasi kelimesinin daha eksantrik kullanıcılarının bazıları, siyaset teorisyeninin açıklamak için uzman sorumluluğuna sahip olduğu tutarsızlık ve çelişkiler ortaya çıkarmaktadır: Bu tür bir tahlil,

demokrasiye özgü -ancak siyaset felsefesinin kavrayabileceği- bir "öz"ün varlığına bağlı değildir.
Böyle bir tahlilin ilk adımı, demokrasi teriminin her zaman bir siyasî sistem hakkında iyi veya erdemli olanı işaret ettiği yanılsamasını ortadan kaldırmaktır. Eğer demokrasi "iyi toplum"u tanımlamak için kullanılırsa, o zaman, ne kadar ütopya tasavvuru varsa o kadar demokrasi türü olacak demektir, ki bu durumda da terim tanımlayıcı anlamını kaybeder. Buna karşılık, örneğin, ax

kararına demokratik olarak ulaşıldığı, ama onun uygulanmasının bireysel bir hakkı ihlâl edeceği"ni söylemenin meşruluğunu bir defa kabul edersek, o zaman, demokrasinin "eleştirel" bir teorisini geliştirmek mümkün olacaktır. Böyle bir teori, hem demokratik rejimlerin tanımlayıcı özelliklerinin bir tahlilini hem de daha genel bir normatif bakış açısından bu özelliklerin bir değerlendirmesini içerir.

Aynı şeyi söylemenin başka bir yolu, monarşiden, oligarşinin çeşitli biçimlerinden ve kapalı bir seçkinler grubu yönetiminden farklı olarak, bir tür yöntem veya usul olarak demokrasi ile geniş halk katılımı ve sosyal ve iktisadî eşitlik ve benzerlerine dayanan belirli bir toplum biçimi olarak demokrasi arasında bir ayrım yapmaktır. Demokrasinin "klâsik" teorisyenlerinin aklında olan bu sonuncudur. Onun özelliklerinin bir kısmı (bu bölümü bir sonraki alt başlığında tartışılacak olan) demokrasinin eleştirel bir teorisiyle ilişkili olabilirse de, bunların üzerinde fazla durulması siyaset teorisyeninin dikkatini bazı önemli analitik sorunlardan uzaklaştırabilir. Ahlâkî anlamda ne kadar arzu edilir olurlarsa olsunlar, bu özelliklere sahip olmayan bazı rejimleri demokratik olarak nitelendirmek kesinlikle meşrudur. Bunun için, bu başlığın geri kalanı usulî demokrasinin problemleriyle ilgili olacaktır.

Usullerden söz ettiğimiz zaman kastettiğimiz sadece eylemlerin meşruluğunu belirleyen bir sosyal pratiğin kurallarıdır; söz konusu kuralları bu gibi eylemlerin sonuçlarından ayırt ederiz (bunun adaletle bağlantılı olarak tartışılması için Altıncı Bölüm'e bkz.). Demokratik usuller, monarşik veya despotik usullerden açıkça farklı olarak, karar almaya ve kuralların yapımına "halk"ın katılımı için tasarlanmış siyasî usullerin özel türleridir. Aslında, böyle bir katılım bazı siyaset filozofları -başta Rousseau- tarafından siyasî itaat yükümlülüğü problemini çözmek için düşünülmüştü; çünkü bireyler kendilerine dayatılan özgürlükleri sınırlayıcı kanunlara itaati kabul etmezlerdi. „

"Halk tarafından yönetim" olarak demokrasi düşüncesinin kökleri, demos tarafından yönetimin monarşiyle ve aristokrasiyle aşikâr bir zıtlık içinde olduğu kadim Yunan deneyimine kadar geri gider, ama bu ibarenin modern anlamı önemli ölçüde farklıdır. Eski Yunan zamanında demos, nüfusun (yoksul ve sayıca kalabalık olan) bir bölümüydü ve bütün yönetim türlerinin toplumun belli bir kesiminin yönetimi olduğu düşünülüyordu. Buna karşılık modern zamanlarda, toplumun sadece bir kesiminin yönetimi uygun görülmez ve demokrasi bütün halk tarafından yönetim anlamına gelir. Aslında, demokrasiye özgü olan erdemin, onun, siyasî olarak teşkilatlanmış bir toplumun bütün üyelerinin çıkarlarım geliştirmesi prensip olarak mümkün olan tek yönetim biçimi olduğu gerçeğine dayandığı düşünülür. Şüphesiz, demokratik usuller sık sık belli kesimlerin çıkarlarını artırmak için kullanılır ve demokrasinin iktisadî teorisyenleri de belirli şartlar altında bunun kaçınılmaz olarak böyle olacağını göstermek için derinlikli tezler geliştirmişlerdir, ama demokrasi lehindeki normatif argümanlar, artık sadece onun esas itibariyle paylaşılan değerlerle ilgili olduğu düşüncesine dönmektedir.

Kelimesi kelimesine alındığında, "halk tarafından yönetim" demokratik teorisyenler için gerçekleştirilmesi imkânsız bir ideali ortaya koymaktadır. Bunun tek nedeni, herhangi bir temsil biçiminin aracılığı olmaksızın, karar verme ve kanun yapmanın bütün toplumun bir fonksiyonu olduğu doğrudan demokrasinin, ancak küçük toplumlarda bütünüyle uygulanabileceği şeklindeki basit gözlem değildir; bu aynı zamanda "yönetme"nin bir kişi veya grup üzerinde hâkim olmayı da ima etmesinden kaynaklanır: Eğer bütü.ı haile yönetiyorsa, onun yönettiği veya üzerinde hakim olduğu kimölr> Burada kastedilen elbette, bir demokraside meşruluğun, karar alma : ürerine katılmanın herkese açık olduğu bir yerde, bir çoğunluk kararının ürünü olan kanunların bir fonksiyonu olduğudur. Bu son nokta, demokrasinin siyasî eşitliğe bağlılığı gerektirdiğini ima eder; ama ne şekilde olursa olsun yönetmek zorunlu olarak eşitsizlik içerdiğinden, buradaki mutlak eşitlik değil, fakat bir ırkın, sınıfın veya bireyin siyasî sürece katılma fırsatından keyfi bir şekilde yoksun bırakılmaması anlamındaki eşitliktir. Demokrasilerin eşit siyasî katılma idealine yaklaşma derecesi

bakımından farklılık göstereceklerini söylemek elbette malûmu ilâm gibi bir şeydir.
Demokrasinin temsilî meclisin oluşumunun ve bu mecliste alınan kararların çoğunluk oyuyla belirlendiği bir çoğunluk yönetimi olarak tanımlanması hâlinde, bu hem normatif hem de tanımlayıcı düzeyde çetin sorunlar ortaya çıkarır, insanlar çoğunluk yöntemi usullerini bütün du-

ramlarda meşru olarak kabul etmeye gerçekten hazır mıdır? Şüphesiz değildir ve öyle yapmalarını gerektiren hiçbir sebep de yoktur. Problem, örneğin, süreklilik arz eden bölünmelerin -örneğin, ırka veya dine dayalı bölünmelerin- karakterize ettiği bir toplumda, çoğunluk yönetimi usullerinin hâkim ırkın veya mezhebin konumunu tahkim etmekten başka bir şeye yaramamasıdır. Kuzey İrlanda örneği saf çoğunlukçuluğun sakatlığını ortaya koymaktadır. Çoğunluk ilkesine Protestan toplumu da Katolik toplumu da başvurabilir: Protestanların altı yerleşim biriminde (county) açık bir çoğunluğu vardır, buna karşılık İrlanda'nın geneli alındığında Katolikler büyük farkla öndedirler. İrlanda gerçi siyasî olarak bir arada tutulmaktadır, ama orada her zaman potansiyel olarak yabancılaşmış bir azınlık var olacaktır. Can sıkıcı gerçek şudur ki, dünya genelinde İrlanda örneği istisna olmaktan çok kuraldır. Çoğunluk-yönetimi yöntemleri, ancak, toplumun içindeki belli grupların hayatî çıkarlarının tehlikede olmaması durumunda kabul edilebilirdir. Aşağıda ele alacağımız bir problem de çoğunluk ilkesinin hatırı sayılır derecede mütecanis bir toplumda bile kamu yararını üretmeyebileceğidir. Bunun için, siyaset teorisyenleri çeşitli nedenlerle demokrasiyi tek başına saf çoğunlukçulukla tanımlamakta isteksizdirler.
Başka bir sorun da, çoğunlukçu bir oylama yöntemi istikrarla ve azınlık çıkarlarının korunmasıyla uyumlu olsa bile, siyasî sürece katılmak için gerekli şartların hiç de açık olmamasıdır (Dahi 1979). Bütün demokrasiler katılım için bazı şartlar koyarlar, ama bunların neler olması gerektiği üzerinde evrensel bir anlaşma yoktur. Oy verme hakkı sınırsız olamaz; çünkü hiç kimse küçüklerin veya ciddî zihinsel özrü bulunanların oy kullanmasına izin verilmesi gerektiğini iddia etmemiştir, ama bunun ötesinde görüşler değişmektedir. Yakın zamanlara kadar, kadınlara oy hakkı tanımamış olan ülkelerin demokrasi olmadığı düşünülmezdi ve liberal demokrasi teorisyenlenleri de çok kere bazı grupları dışlamış veya bazılarına diğerlerine göre özel ağırlık vermişlerdir. Eğitimlilere fazladan oy hakkı verilmesine taraftar olanı John Stuart Mili bu ikincisinin açık bir örneğidir.5 Mill'in bundan dolayı "sahici demokrat" olmadığını söylemek bir çözüm değildir; çünkü bütün demokrasi teorisyenleri katılım için bazı kayıtlamalar getirdiklerinden, Mill'i eleştirenlerin yapması gereken bu kayıtlamaların neler olduğunu ve bunların niçin MilFinkilerden daha iyi olduğunu söylemektir. Dolayısıyla, bir sistemin demokratik olması için
5 Mili de nispî temsilin ilk taraftarlarındandır. Mill'in demokrasi üzerine düşünceleriyle ilgili kapsamlı bir araştırma için bkz. J. H. Burns (1957).

bütün yetişkin insanların katılma hakkına sahip olması gerektiğinde çoğu kimse mutabık olsa bile, seçme hakkıyla ilgili kayıtlamalarda daima bir keyfilik unsuru varolacaktır.
Çoğunluk ilkesinin demokratik rejimi demokratik olmayanlardan ayırmakta yetersiz olduğu tasviri düzeyde ikna edici bir şekilde iddia edilebilir. Batılı demokrasilere rastgele bir göz atmak, yönetimlerin çoğunluk ilkesinin gereklerini nadiren karşıladıklarını gösterir. Bu, İngiltere'de açık bir şekilde görülmektedir; İngilizlerin basit çoğunlukçu (fırst past the post) seçim sistemi, çoğu yönetimin azınlık yönetimleri olmasını hemen hemen garanti eder. Gerçekten, kullanılan oylarla kazanılan sandalyeler arasındaki (eşitlikçi demokrasinin katı standartları açısından ortaya çıkan) tuhaf ilişki, zaman zaman ana muhalefet partisinin iktidardaki partiden daha fazla halk desteğine sahip olabilmesinde kendisini göstermektedir.
Bu ve başka sebeplerden dolayı, bazı demokrasi teorisyenleri çoğun-lukçuluğun demokrasinin belirleyici bir özelliği olmadığını ve dolayısıyla "çoğunluğun istibdadı" korkusunun temelsiz olduğunun ortaya çıktığını ileri sürmüşlerdir.

"Çoğulculuk"un bir türü olan bu görüşe göre, demokrasinin ayırt edici özelliği, demokratik olmayan tek parti devletlerindeki azınlık yönetiminin tersine, onun bir "azınlıklar yönetimi" olmasıdır (Dahi 1956, 1971). Çoğulcu demokrasiyi veya "poliarşi"yi (polyarchy) ayırt ederi, hiçbir çıkarın hâkim olamayacağı bir şekilde iktidarın desantralize edildiği bir sistemde çok sayıda yarışan çıkarların veya grupların varlığıdır. Demokrasi bir anlamda seçkinler yönetimi ise de, bu, demokrat olmayan seçkinci İtalyan teorilerinin iddia ettiği gibi (aşağıya bkz.) bir kapalı elitler sistemi değildir.

Çoğunlukçu olmaması, siyasal sürecin rekabetçi niteliği ve herkese açık olması demokratik sistemin oldukça ılımlı bir siyasî eşitlik standardına yaklaşmasına imkân verdiği için, bu sistemin önemli ölçüde normatif değere sahip olduğu düşünülür. Buna karşı, yerleşik siyasî grupları açıkça kayırması ve fakirlerle örgütlenmemiş olanların aleyhine işlemesi bakımından demokratik sistemin siyasî eşitlikten çok uzak olduğu ve ayrıca güçlü örgütlü gruplar arasındaki iktidar mücadelesinin her zaman ortak yarara hizmet etmediğini gösterdiği (bu Bölümün 1. alt başlığına bakınız) de zaman zaman ileri sürülür.

Demokrasinin tanımlayıcı özelliklerden birisi olarak ortaya çıkan çoğunluk ilkesinin sistemde böyle küçük bir rol oynadığı için dışlanması gerektiği düşüncesi ilginç olmakla beraber, bu ilkeyi tümüyle bir yana bı-

rakmak da akıllıca olmazdı. Çoğunluk ilkesi, mükemmel olmasa da, birçok Batılı demokratik sistemde buna saygı gösterilmektedir ve siyasî eşitliğin gereklerinden bir kısmını, en azından görünüşte, karşılar gibidir. Kolektif kararlar alınmasının zorunlu olduğu durumlarda niteliksel bir yargıda bulunmak yerine sayısal bir yargıya başvurmak daha makûl görünmektedir; çünkü sayısal yargıdan uzaklaşılması belli insanların bu tür yargıları vermeye özel olarak yetkili olduklarını ima eder. Bir demokrasiyi bir meritokrasiden ayıran budur. Bazı teorisyenlerin, kolektif kararlar alınmasının zorunlu olduğu alanlarda çoğunlukçu usullerin kamu yararını azamîleştireceğini kabul etmedikleri doğru olsa da, siyaset teorisyenleri arasındaki esas anlaşmazlık hangi çoğunluk kararlarının nihaî olması gerekeceği konusundadır. Daha önce işaret ettiğimiz gibi, bir toplumun etnik veya dinî olarak bölünmüş olması durumunda, gerçek bir anayasal demokrasi sayısal çoğunluklardan ziyada herkesin yararlarını en çoğa çıkaran usulleri içerecektir; ve nispeten mütecanis toplumlarda bile demokrasinin bireysel hakların anayasal olarak korunmasıyla tutarlı olduğu düşünülmektedir.

Denebilir ki, bu anlatım sadece liberal demokrasinin bir tanımını vermektedir ve başka idealler (de) demokrasi adını hale etmektedir. Bunda bir doğruluk payı vardır; ama şunu da belirtmek gerekir ki, liberal demokrasinin özellikleri, aslında, "demokrasinin genel standartlarını -siyasî eşitlik ve katılım gibi- mevcut alternatiflerinin herhangi birisinden daha fazla karşılayabilir. Tek-parti demokrasilerini veya "halk" demokrasilerini, belirtildiği gibi, "halk coşkusu" meşrulaştırsa da, bu rejimlerin söz konusu standartlara ulaşabilme ihtimali dahi bulunduğu şüphelidir. Çünkü, bu rejimlerde siyasî alternatifler arasında sahici bir tercihin söz konusu olmaması halkın yönetim üzerinde asgarî düzeyde bile denetime sahip olması ihtimalini ortadan kaldırır.

Geleneksel demokrasi teorisinin ana problemi "halk tarafından yönetim" amacını yönetimin kendisinin bir azınlık faaliyeti olduğu gerçeğiyle uzlaştırmaktır. Ne var ki, demokrasi geliştikçe temsil, gruplar arasında rekabet ve hükümetlerin düzenli olarak yapılan seçimler yoluyla sorumlu tutulması daha fazla yerleşebilse de, seçkinler yönetiminin kaçınılmazlığından dolayı demokrasinin herhangi bir türünün mümkün olmadığını ileri süren sosyal teorisyenler de her zaman var olmuştur. Bu görüşte olanların vurgusu yönetim işinin bir azınlığın elinde olmasının kaçınılmaz olduğu basit gerçeği değil -Rousseau bile (demokratik genel kanunların

yapılmasının değilse de) demokratik yönetimin mümkün olmadığında ısrarlıydı-, fakat seçkinlerin zorunlu olarak sorumsuz, yani halka karşı sorumlu tutulamaz oldukları ve sahici bir 'alternatifler arasında tercih'in imkânsız olduğuna

ilişkin potansiyel olarak daha yıkıcı olan noktadır. Bu genel bakış açısından, demokrasi yönetimin belirli bir şeklinin adı olmayıp -çünkü bütün yönetimler, ilke olarak, aynıdır-, kitleleri yönetim üzerinde etkili olabilecekleri aldatmacasına inandırmak amacıyla tasarlanmış olan "siyasî [bir] formül" veya "rnif'tir. :

Seçkinci tez, genellikle, sosyolojik teorilerini bu yüzyılın başında formüle etmiş olan (devletin rolüne ilişkin fikirlerin daha önce tartıştığımız matematiksel iktisatçı) Pareto ile Mosca gibi İtalyan yazarlarla birlikte anılır.6 Demokrasinin mümkün olup olmadığı konusunda her birinin ulaştığı sonuçlar aşağı yukarı aynıysa da, dayandıkları esaslar oldukça farklıydı ve dolayısıyla kısa bir tartışmayı hak etmektedir. Pareto seçkinler yönetiminin kaçınılmazlığını insanların temelde eşit olmadıklarına ilişkin psikolojik öncüle dayanarak açıklamıştı (bkz. Meisel 1967) ve onun tezi tarihsel gibi gözükse de, bütünüyle insanlık tarihini "seçkinlerin dolaşımı"yla açıklamış olması bakımından aslında tarih dışıydı (ahis-torical). Seçkinlerin liderliği onun "tortular (residues)" olarak adlandırdığı birtakım psikolojik niteliklerin hâkimiyetinin bir fonksiyonuydu. Bunların en önemlileri "cesaret (courage)" ve "kurnazlık"tır ve bir yönetici elit bu özelliklerin birisine sahip olan bireylerden teşekkül eder; mecazî olarak ifade edersek, seçkinler ya "aslanlar"dan ya da "tilkiler"den oluşur. Seçkinlerin dolaşımı bu tortulardaki değişmelerle gerçekleşiyordu. Demokrasinin eşitlikçi öncülü bir yanılgıydı; çünkü bireyler yönetme için gereldi olan nitelikler konusunda birbirinden önemli ölçüde farklı olacaklardır. Aslında, tümüyle iktisadî ilişkilerin dışında, Pareto bireysel davranışın akıldışı olduğunu ve dolayısıyla sorumlu bir kendi kendini yönetimin mümkün olmadığını düşünüyordu. Seçkinler sadece "tortular"daki değişmeler yoluyla değişirlerdi ve demokratik yöntemlerin de buna hiçbir şekilde etkisi olamazdı. Demokrasi bir slogandan başka bir şey değildi.

Pareto'nun demokrasiden hoşlanmaması veya daha ziyade demokrasinin var olamayacağını "bilimsel olarak" ispatlama teşebbüsü onun toplumda "doğal aristokrasinin gerekliliğine duyduğu inançtan kaynaklanır.

6 Pareto ve Mosca'nın sosyal teorileriyle ilgili giriş düzeyinde bilgi edinmek için bkz. James H. Meisel (1965).

Bir toplum, iktidar kullanımı ile belirli bir aristokratik nitelik (tortu) arasında bir uyum var olduğu zaman dengededir. Dengesizlik (bir elitin çökmesi ve onun yerini başka birinin alması) iktidar ile "hak/doğru (right)" arasında bir kopuş olduğu zaman ortaya çıkar. Tarih bu ebedî sürecin bir kaydıdır. Tarih ayrıca "fikirler"den esas itibariyle etkilenmeyen bir süreçtir. Bunun için, demokratik idealin -özellikle de onun eşitlikçi unsurunun- yükselişi toplumun psikolojik temelli "kanunlar"ının işleyişini etkileyemez.

Mosca'nın seçkinciliği (bkz. Meisel 1965) Pareto'nunkinden daha tarihî ve sosyolojiktir. Seçkinlerin hâkimiyeti ve bunun sonucunda toplumun katı bir şekilde iki tabakaya bölünmesi insan tabiatı hakkındaki birkaç zayıf ön kabulden a priori çıkarımda bulunarak değil de sosyal gelişmelerle açıklanabilir. Her zaman dağınık veya örgütsüz durumda olacak olan kitlelerle karşılaştırıldığında, seçkinler örgütlenecek ve -her zaman bununla ilişkili olmasa da- birlik içinde olacaklardır, ki bu da onların demokratik seçim süreçlerinden bağımsız olarak kendi konumlarını sürdürmelerini güvence altına alacaktır. Bir seçkinler grubunu ayakta tutan nitelikler bir tarihî dönemden diğerine değişecektir; ama modern sanayi toplumunda zenginlik, bilgi ve bürokratik yetenekler baskın olacaktır. Aslında, seçkinler kendi içinde biri devlet makinesini kontrol eden üst düzey liderler tabakası, diğeri eğitimli yöneticiler ve teknisyenlerin yer aldığı tabaka olmak üzere iki tabakadan oluşur. Mamafih, bu sonraki grubun önemi bakımından ikincil konumda olduğu düşünülmemelidir, çünkü o devletin idamesi için hayatîdir. Mosca, temsilî demokrasiye Pareto'dan daha yatkın olmasına ve hatta rekabetin yöneticileri kısıtlayacak şekilde işlemesinin mümkün olduğunu ima etmiş olmasına rağmen, onun, demokratik düşüncenin büyük ölçüde bir mit olarak işlev gördüğüne ilişkin nihaî genel yargısı Pareto'nunkinden farklı değildi.

Hem Pareto'nun hem de Mosca'nın demokrasinin imkânına ilişkin eleştirisinin ayırt edici özelliği, onun hedefinin gerçekten demokrasinin klâsik (ve galiba

akılcı) teorisiydi. Demokrasinin doğrudan katılımdan ve -yönetenlerle yönetilenler arasında pek farkın olmadığı- aktif kendi kendini yönetimden oluştuğu düşüncesi, bu yazarların eşitlik karşıtı eleştirilerinden açıkça yara alır. Bununla beraber, anayasal kurallara vurgu yapan daha usulî bir demokrasi anlayışının ve yanşan seçkinlerin hür seçmenlere karşı sorumluluğunun aynı şekilde gerçekçilikten uzak olduğu o kadar açık değildir. İktidarın zorunlu olarak hükümette toplandığı ve dağılma imkânının olmadığı varsayımı ispadanmış bir önermeden çok bir iddiadır.

Robert Michels'in (1958) demokrasi karşıtı düşüncesi de aynı ilgiyi hak etmektedir. Michels demokratik olarak örgütlenmiş siyasî partilerin ilk örneklerinden biri olan Alman Sosyal Demokrat Partisi hakkında kapsamlı bir araştırma yapmış ve "oligarşinin tunç kanunu"nu keşfettiğini ileri sürmüştü. Buna göre, herhangi bir resmî örgütlenmede, yapısal düzenlemeleri ne olursa olsun, küçük bir azınlık, örgütün üyelerinin ne istediğinden bağımsız olarak denetimi ele geçirecek ve politikaları kararlaştıracaktır. Gerçekten, yönetim işine ayıracak zaman ve enerjiye sahip olan azınlıkların hâkimiyeti altına girmek bütün örgütlerin bir özelliğidir. Bunda bilginin elde edilmesinin özel bir önemi vardır. Çoğu insanın zamanlarının çoğunu aktivist bir demokrasi teorisinin gerektirdiği gibi kamu işlerine ayırmaya hazır olmadığı herkesçe bilinen sosyolojik bir ha-kikatmiş gibi görünmektedir. Michels'in eleştirileri özellikle demokrasinin çağdaş katılımcı teorileriyle ilişkilidir (aşağıya bkz.). Ne var ki, demokratik bir siyasî partinin bürokrasisi için doğru olan (ki Michels gerçekte onu inceliyordu), demokrasi için de zorunlu olarak doğru olmayabilir (bkz. Sartori 1987: 148-151). Tekrar etmek gerekirse, Michels'in iddialarının gücü bizim aşina olduğumuz rekabetçi demokratik sistemlerden çok demokrasinin bazı ideal anlayışlarına daha fazla yöne-likmiş gibi görünmektedir. Pareto, Mosca ve Michels'in ortaya koydukları seçkincilik türüyle ilgili problem, onun bir yönetim biçimini diğerinden kavramsal olarak ayırmayı son derece zorlaştırmayıdır.

Seçkinciliğin belli bir türüyle bağdaşabilir bir demokrasi teorisi inşa etmeyi başaran J. S. Schumpeter (1954) olmuştur. Ona göre, demokrasinin geleneksel teorilerinin bir kısmını seçkinci eleştiriler karşısında bu kadar kırılgan hâle getiren, bunların ulaşılması imkânsız standartlar ön-görmeleriydi. Bu teoriler, demokrasinin yönetimin "halkın iradesi"ni yansıtmasını gerektirdiğini kabul ediyorlardı, öyle ki demokratik makine seçmenlerin arzularını yansıtmaktan ibaret olacaktı.7 Schumpeter bunun gerçeklerden son derece uzak bir tasvir olduğunu kolayca göstermiştir. Bu tasvir, gerçekte bütün büyük toplumların özelliğinin çok sayıda iradenin çatışması olduğu bir yerde, homojen bir halk iradesinin var olduğunu; halkın kamu işlerindeki tutumunun rasyonel olabileceğini (oysa, Schumpeter'a göre, insanlar kendi özel çıkarlarını etkileyen meselelerde rasyonel olarak hareket etmek için siyasette olduğundan çok daha fazla

7 Schumpeter'in "klâsik demokrasi"yle ilgili anlatımı, faydacı teoriler ile "popüler" anlayışların bir karışımından oluşuyordu. Bu yaklaşımla ilgili bir eleştiri için bkz. J. P. Plamenatz (1973).

müşevvike sahiptirler) kabul ediyor; ve nihayet, siyasî liderliği -yani, her yönetimin "halkın iradesi"nden bağımsız olarak yapılan faaliyeti de içerdiği gerçeğini- hiç hesaba katmıyordu.

Bu derin şüpheciliğine rağmen Schumpeter yine de demokrasi teriminin tasvirî bir muhtevaya sahip olduğunu ve demokratik bir sistemde onu tavsiye edecek çok şey bulunduğunu düşünüyordu. Aslında Schumpeter geleneksel demokratik teoriyi tersine çevirmiş ve demokratik bir sistemi ayırt eden özelliğin halkın iradesinin yönetim işlerine aktarılması olmayıp, seçmenlere alternatif programlar sunan rekabet içindeki partiler olduğunu iddia etmiştir; seçmenlerin bu programların muhtevası üzerindeki doğrudan etkisi çok azdı. Halkın yaptığı sadece bir hükümet seçmekti ve demokratik rejimleri demokratik olmayanlardan ayıran da hiçbir şekilde sözde "halle tarafından yönetim" olmayıp; ilkinde

siyasî rekabetin varlığı ve asgari düzeyde bir sorumluluğun sağlandığı gerçeği idi. Ayrıca, rekabetçi bir parti demokrasisi örgütlenme ve düşünceleri yayma özgürlüğünü gerektirdiğinden, demokratik rejim bazı temel özgürlükleri de zorunlu kılıyordu. Meşhur bir ifadesinde Schumpeter demokrasiyi "bireylerin karar verme iktidarını halicin oyunu kazanmak için rekabetçi bir mücadele yoluyla elde etmelerine imkân veren, siyasî kararlara ulaşmaya yönelik kurumsal düzenlemeler" olarak tanımlamıştır (1954: 229). Esasen, Schumpeter siyasî davranış ile piyasadaki davranış arasında doğrudan bir benzerlik kuran ilk demokrasi teorisyenlerinden biridir.

Schumpeter'in oldukça yavan demokrasi anlayışında, katılım kesin olarak sınırlıdır ve seçmenlerin yönetim politikaları üzerinde sahip oldukları etki çok düşük düzeydedir. Diğer taraftan, oy verme hakkının çok ciddî olarak sınırlandırıldığı bir sistem bile, iktidara gelecek parti rekabet ortamında belirlendiği sürece, demokratik olarak değerlendirilecektir. Schumpeter'in demokrasi açıklaması tamamen usulî idi; yani demokrasi bir hükümet ortaya çıkaracak bir yöntemden ibarettir ve hemen hemen her tür toplumla bağdaşır. Bununla beraber, Schumpeter, belli şartlar altında demokrasinin muhtemelen iyi (benign) veya en azından bilinen alternatiflerine göre daha az kötü (malign) bir yönetim şekli olduğuna inanır. Bu şartlar nispeten mütecanis ve "açık [bir] toplum", uzmanlaşmış ve tecrübeli bir bürokrasi ve "siyaset"in kabul edilmiş sınırlarıdır. Bu son nokta en önemlisidir; Schumpeter çok fazla iktisadî ve sosyal faaliyetin demokratik siyasetin konusu olması halinde sistemin büyük bir gerginlik altına gireceği konusunda ısrarlı olmuştur. Bu ısrar, Schumpeter'in siyasî faaliyette gerçekleşen akılcılık düzeyinin iktisadî davranışta ulaşı-

landan çok daha düşük olduğu inancından kaynaklanıyordu. Bu vukuf, seçmenlerin bilgisizliğinin kanıtlarını ortaya çıkaran, oy verme davranışıyla ilgili birçok sosyolojik çalışmayla teyit edilmiştir ki bu demokrasinin "klâsik" teorisyenlerini herhalde alarma geçirecek olan bir noktadır.

Schumpeter'ın teorisinin demokratik düşüncenin gelişimi üzerinde önemli bir etkisi olmuş olsa da, bu teorinin hem tasviri hem de normatif anlamda kavramın doğru bir açıklaması olduğu hiç de açık değildir (bkz. Graham 1986: Yedinci Bölüm). Elbette onun gerektirdiği katılım düzeyi çağdaş talepleri karşılamaktan bir ölçüde uzaktır. Eğer insanlar politika meseleleri hakkında karar vermede çok yetersiz iseler, onların liderleri seçme gibi minimum bir amaç için bile donanımlı olduklarından da şüphe duymak gerekir. Bu teoride, kamu yararıyla demokrasiyi birleştirmek yönünde de hiç bir çaba yoktur, esasen Schumpeter'ın kamu yararını başka bir duygusal slogan olarak gördüğü varsayılabilir. İşler bir demokratik sistemin inşasında sosyal ve iktisadî eşitsizlik gibi olguları nazara almayı reddetmesi, onu, mevcut liberal demokratik kurumların siyasî tercihin yegane uygun şartlarını somutlaştırdığını pasif olarak kabullenmeye götürür. Schumpeter'ın liberal demokrasiyi tavsiye mi ettiği yoksa sadece tasvir mi ettiği konusunda bir şüphe vardır. Uygulamada katılımın sınırlı olduğu doğrudur, ama Schumpeter'ın buna karşı çıkmadığı da açıktır. Aslında o vatandaşın siyasî arenaya girer girmez "yeniden ilkel biri" haline dönüştüğünü iddia etmişti. Schumpeter'in tezinin bütünü temkinli bir tahlil olsa da onda bir o kadar da insan tabiatı hakkında çok müstehzi bir görüş hakimdir. Yine de bu, demokratik düşünceyi hakimiyeti altına alma eğiliminde olan aşırı iddialı idealler için değerli bir düzelticidir. Nitekim, demokrasinin iktisadî teorisi esas itibariyle Schumpeteryen öncüller üzerine bina edilmiştir.

Sschumpeter'in demokrasinin bir hükümet etme "yöntemi" olarak görülmesi gerektiği şeklindeki tezini paylaşanlar demokrasinin özgürlükle bağlantısının kavramsal olmaktan çok araçsal olduğunu vurgularlar. Demokrasi eğer işleyecekse parti rekabetinin bazı özgürlükleri gerektirdiğine biraz önce işaret etmiş olsak da, bundan demokrasinin sonuçlarının genel anlamda illiberal olmayabileceği sonucu çıkmaz. Esasen, liberal bireyciler her türlü yönetimin genel kurallarla sınırlandırılması gerektiği ve özgürlüğün korunmasının yönetimi "doğru eller"e vermekle değil de kolektif eylemlerin kapsamını titiz bir şekilde sınırlamakla güvence altına alınabileceği hususunda ısrarlıdırlar.

Norman P. Barry -

3. Usulî Demokrasi ve Kamu Yararı

Bir önceki alt başlıkta çok genel olarak usulî demokrasinin temel özelliklerini ele aldık. Son yıllarda, bu sistemin işleyişiyle ilgili olarak gittikçe büyüyen bir bilgi birikimi oluşmuştur ki bunların çoğu, demokrasinin bu idealin başlangıçtaki tutkulu taraftarlarının tasavvur ettikleri şekilde işlemesinin mümkün olduğu konusunda şüphe uyandırıcıdır. En önemlisi, demokrasinin kamu yararını veya bireylerin bir toplumun üyeleri olarak paylaştıkları değerleri üretip üretemeyeceğidir. Şüphesiz, çoğu kimse demokrasinin bundan daha fazlasını yapması gerektiğini düşünür (bu bölümün bir sonraki alt başlığına bakınız), ama demokrasinin önemli bir gerekçesi, onun bir kesimin yararından çok genel yararla ilgili olduğu için arzuya şayan bir yönetim şekli olduğudur.

Demokratik usullerin kamu yararını ortaya çıkaracağını göstermeye dönük ilk sistematik girişim faydacı düşünürler Jeremy Bentham ve James Mili tarafından yapılmıştır. Gördüğümüz gibi, faydacılar, yanlış olarak, kamu yararının özel yararların toplamından elde edilebileceğini düşünüyorlardı; ama eğer onların düşüncesi kamu yararının bireylerin toplumun üyeleri olarak sahip oldukları yararları temsil ettiği anlamına gelecek şekilde yeniden yorumlanırsa (aslında, Bentham'ın zaman zaman bu görüşü benimsediğine ilişkin bazı deliller vardır), o zaman, onların anayasal önerilerinin toplumun yararlarının azamîleştirilmesini sağlayıp sağlayamayacağını görmek mümkün olur.

James Mill'in ilk defa 1820 yılında yayınlanan Yönetim Üzerine Deneme (1955) adlı eseri demokrasi lehindeki en basit faydacı delildir. Demokratik yönetimin gerekliliğini insan tabiatı hakkındaki evrensel olarak doğru olduğu varsayılan bazı basit aksiyomlardan tümdengelimci bir akıl yürütmeyle "ispatlama"ya çalışması bakımından Mill'in yöntemi demokrasiyle ilgili çağdaş iktisadî teorilerinkine benzemektedir. Onun ispatı hiçbir şekilde çeşitli yönetim biçimleriyle ilgili tecrübeye veya empirik bilgiye dayanmıyordu.

Mili insan tabiatı hakkında son derece karamsar bir görüşe sahipti; insanı sadece kendi çıkarının, hazzı en çoğa çıkarma ve acıyı en aza indirme arzusunun motive ettiğim düşünüyordu. Çalışma zahmetli bir etidnliktir, bundan dolayı Mili herkesin doğal olarak başka bir kimsenin emeğinin ürününe el koymaya çalışacağına inanıyordu. İnsanlar sözleşmeleri uygulaması ve iktisadi faaliyetin genel şartlarını sağlaması için devlete ihtiyaç duymakla beraber, Mill'e göre, engellenmediği sürece, devletin in-

sanları sömürmeye çalışmakta "meş'um" bir çıkarı olacaktı. Mili, pek de makûl olmayarak, kapitalistlerin ve işçilerin, bu kitabı yazdığı dönemde yönetimi kontrol eden toprak sahipleri sınıfı karşısında ortak bir çıkarları bulunduğunu peşinen kabul ediyordu.

Mill'e göre, "frenler ve dengeler" veya kuvvetler ayrılığı yönetimin eylemlerini hiçbir zaman kısıtlayamaz, çünkü yönetim doğal olarak bütün gücü kendi ellerinde toplamaya çalışacaktır. O "egemen güç" (ün halkta olmasının) gerektiği düşüncesine sıkı sıkıya bağlıydı ve a priori nedenlerle, insanların kendi yararları için yönetilmesinin tek yolunun onların kendi kendilerini yönetmeleri olduğunu ileri sürmüştü. Modern bir devlette "doğrudan demokrasi" imkânsız olduğundan, J. Mili devletin kendisinin hiçbir zaman meş'um bir çıkar olarak ortaya çıkmasına imkân vermeyecek bir temsilî demokrasi sistemi tasarlamıştı. Bu ise, genel oy hakkı (aslında Mili sadece 40 yaşın üstündekilerin oy vermesini öngörüyordu, ama bu tutarsızlığı buradaki amaçlarımız açısından gözardı edebiliriz), temsilcilerin görevlendirilmesi, temsilcilerin azli ve yıllık parlamentolar marifetiyle gerçekleştirilecekti. Bütün bu araçlar, yöneten sınıfın halkın çıkarlarını tam olarak yansıtması amacına yönelikti. Bu şartlar altında, çoğunluk oylaması ve gizli oylama bireylerin sırf kendi çıkarını güden bencil eylemlerinden kamu yararını üretecekti.

James Mill'e yönelik eleştiriler, genelde, onun metodolojisi, insan anlayışı ve bir yönetim biçimi olmanın ötesinde demokrasiyle ilgilenmeyişi üzerinde yoğunlaşmıştır. Bununla beraber, onun sisteminin iç yapısının mantığını değerlendirmek daha yararlı olabilir. Açıktır ki, çoğunluk yönteminin genel yarar üretmesi için hiçbir neden yoktur; nitekim Macaulay ve Mill'in oğlu John

Stuart Mili de dahil olmak üzere, onu eleştirenler çoğunluk istibdadı (ihtimalinden duydukları) korkuyu gayet beliğ şekilde ifade etmişlerdir. James Mill'in ise tek korkusu aristokrasinin siyasî gücüydü ve o orta sınıfla çalışan sınıf arasında bir uyum olduğunu varsayıyordu. J. Mili demokratik yönetimlerde parti ve sınıf siyasetinin ortaya çıkacağını tahmin etmede tamamen başarısız olmuştur. Gerçi çalışan sınıfın kendi uzun vadeli çıkarlarına karşı oy verebileceğinin farkındaydı, ama, bir ölçüde kararsız bir şekilde, eğitimin bunu engelleyeceğini düşünmüştü. Öyle görünüyor ki, Mili özel çıkarlar koalisyonlarının demokrasiye hakim olma ihtimalinin farkında değildi ve onun gücün merkezde toplanmasının kaçınılmazlığına olan inancı sistemin istenmedik ve beklenmeyen sonuçları ortaya çıkarma ihtimalini daha da artırıyordu.

Bu tür sorunlar Mill'in metodolojisini takip eden demokrasinin çağdaş iktisadî teorisyenlerinin de zihinlerini meşgul etmiştir, ama onlar farklı sonuçlara ulaşmışlardır. Onların asıl endişesi, bir demokraside sahici kamu yararının azamîleştirilmesini temin edecek, eşit oy hakkının ötesine geçen belirli kurumsal düzenlemeleri önermek olmuştur. Gerçi, bu teo-risyenlerin çoğunun kamu yararını özel olarak dar bir şekilde yorumladıkları doğrudur, nitekim onları eleştirenler de basit çoğunluk yönetiminde geniş bir ortak değerler yelpazesinin teşvik edilebileceğini iddia ederler. Ama, bunu tartışmadan önce, geçen 40 yıl boyunca iktisatçıların ve siyaset teorisyenlerinin kafasını karıştırmış olan mantıkî bir soruna kısaca temas etmeliyiz. Bu, refah iktisadı alanında Kenneth Arrovv'un eserleriyle birlikte anılan bir sorundur; buna göre, belli şartlar altında, kolektif karar almanın anayasal usulleri -ki çoğunluk yönetimi bunun bir türüdür- tutarsız sonuçlar üretir.8 Buradaki iddia, çoğunluk yönetiminin ahlâkî sorunlarıyla veya onun ortak yararı ne ölçüde azamîleştireceği hakkında değil, fakat bir kollektif karar alma yönteminin bireysel kararların-kiyle aynı mantıkî özellikleri üretebilme imkânı hakkındadır.

Arrow, kolektif bir tercih yönteminin rasyonel olması için, onun, bir bireyin rasyonel tercihiyle aynı özellikleri sergilemesi gerektiğini ileri sürmüştür. Bu özelliklerin en önemlisi geçişliliktir; bu demektir ki, bir kimse eğer x"\ /ye ve/yi de z'ye tercih ediyorsa, o zaman xy\ de z'ye tercih etmesi gerekir. Şu halde bir kimsenin tercihler serisi bir sıralama (ordering) gösterecektir. Şimdi, eğer (çoğunluk yönetimi gibi) bir kolektif tercih yöntemine oldukça ılımlı bazı kayıtlar koyarsak; ikiden fazla bireysel tercihin var olduğu yerde, mümkün olan bütün bireysel düzenlemelerden kollektif tercih sıralamasının türetilemeyeceği gösterilebilir. Bu kayıtlar kolektif rasyonellik (sosyal bir tercihin bireysel bir tercihle aynı mantığı göstermesi); "Pareto ilkesi" (eğer herkes x alternatifini^ alternatifine tercih ediyorsa, o zaman sosyal sıralamanın da x'i /ye üstün tutması) "ilgisiz alternatiflerin bağımsızlığı" (bir sosyal tercihin mümkün olan serinin içinde yer almayan alternatifler tarafından etkilenmemesi gereği); ve "diktatörlüğün olmaması"dır (tercihleri her zaman başka bireylerin tercihlerine üstün gelen hiçbir kimsenin olmaması).

8 Kenneth Arrow (1963). Arrow da görüşlerini birçok makalede ortaya koymuştur. Özellikle bkz. Arrow (1967a; 1967b). Tabiî ki, Arrow tarafından tartışılan "oy verme paradoksu"nun uzun bir geçmişi vardır.

Demokrasinin "imkânsızlığı" şimdi daha kolay bir şekilde gösterilebilir. Tercihleri A, B ve C alternatifleri arasında aşağıdaki şekilde geçişli olarak sıralanan x, y, z gibi üç kişiyi tasavvur ediniz. X kişisi A'yı U'ye ve B'yi C'ye, y 5'yi C'ye ve C'yi A'ya, ve z de C'yi J.'ya ve^L'yı JB'ye tercih etmektedir. Şimdi, bir karşılaştırma çiftleri serisinde, bir çoğunluk Yİ'yı 5'ye, bir çoğunluk 5'yi C'ye ve bir çoğunluk da C'yi Ayyz tercih etmektedir. Kesin bir çözüm yoktur. Böylece, bireysel tercihler geçişli iken, ço-ğunlukçu kolektif tercih yöntemi kesin bir karar değil, fakat sadece "dönüşlü çoğunluklar" üretmektedir. Demokrat için umut kırıcı olan şey, bir sonucun ortaya çıkması için onun bir "diktatör" tarafından dayatılması-nın gerekecek olmasıdır. Bu ise Arrow'un mütevazı şartlarından birisinin ihlaliyle sonuçlanır. Arrow'un sonuçları siyaset teorisyenlerini genellikle fazlasıyla rahatsız etmiştir. Onların geleneksel cevabı, ortodoks iki parti sistemlerindeki gibi,

doğrudan doğruya iki alternatif arasında bir tercihte bulunmayı gerektiren demokratik sistemlerde hiçbir "oy verme paradoksu"nun ortaya çıkmayacağıdır. Ama (ingiltere'de olduğu gibi) üç parti arasında bir tercih yapılmasının gerekli olduğu yerde, seçmenler genellikle tercihlerini sıralama fırsatına sahip olmazlar ve bir karşılaştırmalar serisi içinde kazananı belirleyecek şekilde oy verirler. Eğer öyle olsaydı, pek muhtemeldir ki "devir yapma" durumu ortaya çıkardı.

Bir tercih durumunda, eğer bireylerin tercih sıralamaları "tek zirveli" (single-peaked) olanlarla sınırlıysa, "Arrow probleminden kaçınüabildiği söylenir (Arrow'un çalışmaları, bir sosyal karar yönteminin geçerli olması için, onun mümkün olan bütün bireysel tercih sıralamalarını dikkate alması gerektiğini göstermiştir). Tek zirveli tercih sıralamaları, siyasî terimlerle söylersek, sol kanattan bir kişinin politikaları soldan sağa (veya sağ kanattan birisi için sağdan sola) doğru tutarlı olarak sıralamasına imkân verecek şekilde (bir grafik üzerinde gösterilebilecek tarzda) bir tutarlılık veya kalıp sergileyen sıralamalardır. "Ortadaki" bir kimse ise politikaları kendi tercih ettiği politikanın sağına ve soluna gelecek şekilde tutarlı olarak sıralayacaktır, böylece sağın ve solun uçlarında yer alanlar en az tercih edilen politikalar olacaktır. Keza, siyasî partilerin de seçmenlerin tercihleri hakkında eksiksiz bilgi sahibi oldukları varsayılmaktadır. İngiltere'de genel seçimlerde, eğer üçüncü partinin (Liberal Demokratlar'ın) seçmenleri ikinci bir turda oylarını tutarlı bir şekilde kullanacak olsalardı bu paradokstan kaçınılabilirdi; yani "Condorcet kazananı" olarak bilinen şey ortaya çıkardı. (Bu terim, problemi ilk keşfeden Fransız teorisyeninin

adından mülhemdir). Ne var ki, geleneksel liberal demokrasilerde sadece bir tercih yapılabilir ve tercihleri sıralamanın hiçbir imkânı yoktur. Seçmenlerin tercihlerinin ayrı ayrı sorunlarda tek zirveli olma ihtimali oldukça yüksektir, ama bir demokraside sorunların bir karışımına (parti programlarına) oy verildiği için paradoksun ortaya çıkacağı hemen hemen kesindir. Bununla beraber, siyaset teorisyenleri, çoğu kere, bir demokrasideki parti rekabetinin kesin sonuçlar üretmediğini ileri sürerler.

Mamafih, Anthony Downs'ın Demokrasinin İktisadî Teorisi (1957) adlı kitabında yer alan meşhur bir örnekte, seçmenlerin tercihlerinin tek zirveli olduğunu ve iki ucunda "aşırılar"ın ortada ise "ılımlılar"ın yer aldığı soldan-sağa doğru ilerleyen bir çizgi üzerinde kanaatlerin uniform bir şekilde dağılımını temsil ettiğini ileri sürmüştür. Normal bir mücadelede, programı "ortanca" (çizginin ortasındaki) seçmenin tercih sıralamasına en fazla yaklaşan parti kazanacaktır. İki parti arasındaki oy rekabeti böylece onların ortada birbirlerine yakınlaşmalarına yol açacaktır. Bu şartlarda, demokratik siyasette hükümet politikası ile seçmenlerin fikirleri arasında tekabül üreten bir tür "gizli el" vardır. Şüphesiz, hükümet politikasının "kamu yararf'nı temsil edeceğinin hiçbir garantisi yoktur; öyle olup olmadığı ortanca seçmenlerin fikirlerine bağlı olacak ve anayasal kısıtlamaların bulunmaması hâlinde çoğunluk, prensip olarak, azınlığı baskı altına alabilecektir. Bununla beraber, rekabetçi parti demokrasisini savunanlar, istikrarlı bir sol-sağ yelpazesinin varolduğu yerde, bunun en azından "ılımlılık" yaratmada gayet başarılı olduğunu iddia ederler. Toplumun derinden bölünmüş olduğu yerlerde (örneğin Kuzey İrlanda'da), bu tür sınırsız parti rekabetinin hakim mezhebin (veya kesimin) çıkarlarını yansıtan politikalar üretmekten başka bir şeye yaramayacağı gayet açıktır.

Diğer taraftan, demokrasinin radikal iktisadî teorisyenleri, rekabetçi parti demokrasisinin, söz gelişi İngiltere ve Amerika'nın daha elverişli sistemlerinde bile her zaman kamunun yararına işlediği iddiasını ciddi olarak sorgulamışlardır. Demokrasinin gerçek dünyasında bunun böyle olmayabileceğinin bir çok nedeni vardır (ki bunlar Downs'un kitabında ortaya konmuş olan nedenlerdir). Ayrıca, dünyanın tek zirveli olup olmadığıyla ilgili teknik bir sorun da vardır. Aslında, hâlihazırdaki empirik kanıtlar seçmenlerin tercihlerini tutarlı bir şekilde sıraya koymadıklarını düşündürmektedir. Eğer böyleyse, o zaman diğer bütün programların önüne geçen hiçbir plâtform olmayacak ve birçok kazanan çoğunluk mümkün olacaktır (Wittman 1973). Bu duruma göre,

kazanan prograrru ortanca seçmenin tercihlerini zorunlu olarak yansıtmayacaktır.

çoğunluğun yapısını tahmin etmek imkânsız olacak ve iki partili bir sistemin var olduğu iddia edilen avantajı -merkezin etrafında yakınlaşmayı teşvik etmesi- ortaya çıkmayacaktır. Tek zirveliliğin yokluğu demokratik bir seçimin sonucunun tamamen keyfî olacağı anlamına gelir. Bir iddiaya göre, ortanca seçmenin fikirlerinin demokratik bir seçimin sonucunda yansıtılabilmesinin tek yolu, bir parti demokrasisinde oy maksimizasyo-nunun tercihleri çarpıttığı varsayımına dayalı olarak, her bir konunun farklı zamanlarda oylanmasıdır.
Partilerin seçmen tercihleri konusunda tam bilgili olamayacakları ve onların bu bilginin aktarılmasında örgütlü gruplara güvenmek zorunda kalacakları gerçeği de aynı ölçüde önemlidir. Süreç içinde tercihler çarpıtılacak ve belki de grubun menfaatlerine uygun bir şekle sokulacaktır. Stratejik konumdaki çıkar grupları toplumun genelinin yararına olmayabilen hükümet politikaları konusunda baskı yapabilirler. Son olarak, işleyen demokrasilerin birçoğunda iktidara gelmek için oyların çoğunluğunu kazanmak bile zorunlu değildir, bu da parti stratejilerini belirleyenlerin kazanan koalisyonları bir araya getirmelerini daha kolay hâle getirir.
Siyasî piyasa partilerden (girişimcilerden) ve seçmenlerden (tüketicilerden) müteşekkildir. Seçilmek için siyasî girişimciler, seçmenlere kamunun üyeleri olarak değil de özel grupların üyeleri olarak çekici gelecek programları bir araya getireceklerdir. Özel grupların lehine olan ve elle tutulabilir sonuçları hemen kendisini gösteren olan politikalardan farklı olarak, kamu yararını en çoğa çıkaracak politikaların yararları toplumun bütününe zayıf olarak dağılacağı ve etkileri uzun vadede ortaya çıkacağı için, (siyasî) girişimcilerin bunları önermeleri için hiç bir müşevvikleri yoktur. Vergi sisteminin hiçbir özel grubu kayırmaması kamu yararınadır; ancak örneğin, vergi muafiyetlerinin devam etmesi ve faiz oranlarının genel yükselişinden ipotek oranını koruyacak tedbirlerin alınması ipotekli alacak sahiplerinin yararınadır. Kamu hizmetlerine yapılan harcamaların bireylerin gönüllü olarak ödemeye hazır olacakları düzeyin çok üstüne çıkması kamu yararına değildir; ama kamu harcamalarını artıran bir politika kamu harcamalarını sınırlayan bir politikadan daha fazla oy getireceğinden, oy almak için parti rekabeti kaçınılmaz olarak kamu harcamalarını artırma eğilimindedir. Böyledir, çünkü kamu harcamalarını kısıtlayan bir politika kamuya yararlı olsa bile, bu dolaylı bir yarardır. Bütçe kısıtlamasının olmayışı hükümetler bakımından şu anlama gelir: İdarî hizmetlerin genişlemesinin bedelini vergilerle ödetmek oy kaybı demek olacağından, hükümetler bunun yerine enflasyonla finanse edilen

artan bütçe açıkları yoluyla oy satın alma politikaları takip etmeyi tercih edebilirler. Oysa bir iktisadî piyasada aşırı bireysel harcama otomatik olarak kısıtlanır. Ne var ki, tekrar edersek, "enflasyonsuz" politikalar ve denk bütçeler kamu mallarıdır, yani rekabetçi siyasî süreçte hiçbir seçmenin bunlardan yana oy vermesi için hiçbir müşevvik yoktur. Uzun süre enf-lasyonist politikalar izlenmesi ülke parasının çöküşüne yol açabileceği ve iktisadi sağduyuya geri dönüş de uluslar arası faktörlere bağlı olacağı için, şüphesiz bunun da bir yerde sınırı vardır. Malî basiret uluslararası para kuruluşları tarafından dikte edilecektir ve bunlar da ulusal parayı desteklemek için katı şartlar ileri süreceklerdir (bu 1976 ve 1979 yılları arasında İngiltere'de fiilen olmuştur). Mamafih, bu nihaî kısıtlama uzun dönemde söz konusu olur ve bu da fiilen kamunun yararına olan politikaları üretmede demokratik siyasî kurumların başarısızlığını gösterir.
Geleneksel demokrasi teorisyenlerinin tartıştığı şekliyle seçmen rasyonelliğinin oy maksimizasyonu sürecinin bu gibi öngörülmemiş sonuçlarını önlemek için devreye gireceği düşünülebilir; ama açıktır ki, rasyonelliğin iktisadî anlamında, bunun tersi doğrudur. Bir demokraside, hiçbir kimse veya grup başka kişi veya grupların aynı şekilde davranacağından emin olamayacağı için, kamu yararını desteklemek için bir müşevvike sahip olamaz. Bu, Üçüncü Bölümde tartışılan "Mahkûmların Açmazı"nın başka bir örneğidir. Bu sebepledir ki,

demokratik yönetimler, güçlü örgütlü gruplar arasındaki dağıtımdan pay alma kavgasının ortaya çıkardığı sorunlarla yüz yüzedirler (bkz. Usher 1981). Schumpeter ve başkaları insanlardan kamusal dünyada da -çeşitli eylemlerin maliyetlerinin çok açık biçimde ortada olduğu- özel işlerindeki gibi rasyonel olmalarının beklenemeyeceği gerçeğine vurgu yapmışlardır. Esasen, çoğu seçim bölgesinde oy vermenin neredeyse maliyetsiz olmasına rağmen insanların niçin oy vermediklerini ve bazen de önemli ölçüde masraflı olmasına rağmen niçin oy verdiklerini açıklamada demokrasinin iktisadî teorisyenlerinin büyük zorluklan olmuştu.

. Bu özünde demokrasinin iktisadî teorisidir. Bu teorinin ingiltere için özel bir uygulanabilirliği olduğu düşünülür,- çünkü İngiliz siyasî sistemi hükümete hemen hemen hiçbir anayasal sınırlama getirmez ve basit ço-ğunlukçu bir seçim sistemine sahiptir. Basit çoğunluk sistemi, normal olarak partilerin kazanmak için her bir seçim çevresindeki seçmenlerin çoğunluğunun bile desteğini elde etmek zorunda olmamaları anlamına gelir ki bu da sonuçta onların genel olarak kamuyu değil de doğrudan doğruya belirli grupları kayıran politikalar geliştirmek için güçlü bir mü-

şevvike sahip olmalarına yol açar. Yazılı bir anayasanın da olmaması -nadiren seçmenlerin çoğunluğunun desteğine sahip olan- seçilmiş bir yönetimin siyasî yetkisinin sınırsız olduğu anlamına gelmektedir. Bu çerçevede birbiriyle ilişkili iki önemli nokta vurgulanmıştır: Birincisi, hükümetlerin denk bütçe yapmalarını gerektiren geleneksel kuralın terk edilmesi, ikincisi ise hükümetin para arzı tekelinden yararlanmasının üstündeki -altın standardı gibi- geleneksel kısıtlamaların kaldırılmasıdır (Bu-chanan 1978; Rowley 1979: 17-18). Bütün bu faktörlerin etkisinin İngiltere'de özgürlüğü tehdit ettiği ve sonunda bizatihi demokrasiyi tahrip edeceği ileri sürülmektedir. Demokrasinin iktisadî teorisyenleri, rekabetçi parti demokrasinin ancak siyasî aktörlerin davranışları katı kurallara bağlı olduğu zaman etkin bir şekilde işleyeceğini iddia ederler. Böylece onlar, demokratik istikrarın ancak siyasî karara bağlı sosyal ve iktisadî meselelerin kapsamının daraltılması hâlinde mümkün olduğunu iddia eden Schumpeter'in derin kavrayışını takip etmektedirler.

Radikal bireyciler, basit çoğunluğa dayanan bir kolektif karar alma sürecinin özgürlükle ve hatta ideal şartlarda işleyen geleneksel liberal demokrasiyle tutarlı hâle getirilebileceğinden şüphe duyarlar. Onlara göre, bireysel tercihlerin kolektif tercihlere yansıtılmasına imkân verecek bir yöntemin geliştirilmesi yanında, bireysel gönüllü mübadeleleri koruyan kurumların geliştirilmesi üstünde de durulması gerekir. Gerçekte, kolektif tercihler alanının büyük ölçüde daraltılmasıyla "Arrow problemi" de ortadan kalkar. James Buchanan ve Gordon Tullock'un önemli çalışmaları Rızanın Hesaplanması (1962)'ndaki yaklaşım budur.

Onlar çoğunluk yönetimi altında kamu harcamalarının bireylerin gönüllü mübadelelerle gerçekleştirdikleri etkinlikleri finanse etmek için ödeyecekleri miktardan her zaman daha fazla olacağını iddia ederler. Bu, insanların uzun dönemde kendilerini daha kötü duruma sokacak maliyetleri kabule zorlanmaları anlamına gelir. Buchanan ve Tullock, bir toplumda mülkiyetin ilk dağılımı üzerine bir anlaşmanın olması hâlinde, her kolektif harcama için (pratik sebeplerle, yasama organında) oybirliğine yakın bir anlaşmayı gerektiren bir sistem altında her bir bireyin çıkarlarının artırılacağını kabul ederler. Onlar kamu yararını tamamen ortadan kaldırmamakta (bireylerin toplumun üyeleri olarak da çıkarları vardır), ama onu üzerinde çok geniş uzlaşmanın sağlanabileceği sorunlara indirgemektedirler. Bu, birçok paylaşılan (ortak) yararın desteklenmeyeceği anlamına gelir; çünkü kendi özel çıkarları kamunun üyeleri olarak sahip oldukları çıkarlarını aşan bir azınlık bu tür önerileri her zaman

veto edebilir. Öte yandan, çoğunluk yönetiminde, üstlenmek istemedikleri faaliyetlerin bedelini ödemeye zorlanmak suretiyle bireylere zoraki maliyetler yüklenecektir.

Bununla beraber, oybirliği hiçbir şeyin yapılmayacağı anlamına da gelmez. Aslında, oybirliği siyasî aktörler arasında pazarlığı ve bu arada oy pazarlığını (log-rolling) teşvik edecektir. Sadece kendi seçim bölgesini etkileyen bir mal veya hizmetin kollektif olarak sunulmasını temin etmek isteyen bir milletvekili başka milletvekillerinin projelerini desteklemeye söz vermek suretiyle onların desteğini çekmek zorunda olacaktır. Bu süreç çeşitli "güçlü tercihler"in ifade edilmesini göz önünde tutar. Ortodoks demokrasi modelinde, nispeten kayıtsız bir çoğunluk bir azınlığın geçmesi için çok istekli olduğu bir teklifin önünde durabilir; ama oybirliği şartı altında, oy ticareti yapma bu tercihlerin başkalarına maliyetler yüklemeden ifade edilmesine imkân verir. Buradaki sıkıntı, oybirliği kuralının katı bir şekilde uygulanmasının pazarlık maliyetlerini yükseltmesidir: Küçük azınlıklar anlaşmaya varmak için hemen hemen her zaman çok yüksek fiyatlar koyarlar; Buchanan ve Tullock da bundan dolayı pazarlık maliyetlerini azaltmak için oybirliği kuralını değiştirmeye hazırdırlar. Çoğu öneri için onlar, (azınlığa "dışsal" maliyetler yükleyen) doğrudan çoğunluk kuralı ile (birçok arzuya şayan projeye girişilmesini önleyecek kadar yüksek pazarlık maliyeti gerektiren) oybirliği kuralı arasında yer alan bir mevsuf (nitelikli) çoğunluğu tercih ederler.

Buchanan ve Tullock'un demokratik karar almanın ortaya çıkardığı soruna önerdikleri son derece bireyci çözüm sadece Kamu Tercihi teorisinin özel dünyasında destek bulmuş olsa da, onların iddialarının temel mantığı, halkın iradesinin uygulanmasının yollarını bulmaktan çok kolektif tercihlerin uygulamasına sınırlamaların getirilmesiyle ilgilenen bütün usulî demokrasi teorilerinde de görülebilir. Onlar, kötümser psikolojik öncüllerden hareketle, kendilerine siyasî iktidar verilenlerin onu kendi yararlarına kullanacaklarını kabul eden uzun bir siyasî düşünce geleneğinin parçasıdırlar. Dolayısıyla, problem siyasî iktidarın kullanımının önüne engeller koymaktır. Bu yaklaşımın revaçta olmamasının bir nedeni, sınırsız siyasî iktidarın hemen her zaman istenmeyen sonuçlar ortaya çıkardığına ilişkin açık delillere rağmen, iktidarın sınırlanmasının, bireysel haklarını korurken, aynı zamanda zaten imtiyazlı bir konumda olanların eline bir veto imkânı vermesidir. Çoğunluk baskısına karşı güvenliğin maliyeti, sürekli yakınmaların sebebi olan iktisadî eşitsizliğin korunmasıdır. Buchanan ve Tullock'un ziyadesiyle teorik argümanının, mülkiyetin da-'

ğıkmı üzerine bir anlaşma varsayımıyla problemin ortadan kalkacağını öngördüğü doğrudur, ama gerçekte problemler belki de büyüyecektir.9

Sınırlı devletin çeşitli modellerine yönelik başka bir itiraz da, kurallarda anlaşmadan ibaret olmayan ve toplumun refahını artıran pozitif politikalara işaret eden kamu yararının bu modellerde göz ardı edileceğidir (Barry, B. 1965: Onbeşinci Bölüm). Oldukça homojen bir toplumda, çoğunluk yönetimine dayanan demokrasi, tek parti hâkimiyeti olmadığı sürece, genel ve amorf yararlan Buchanan-Tullock tarzı bir sistemde olduğundan daha iyi artırılabilir. Bununla beraber, kamu yararı için gönüllü olarak eylemde bulunmak nadiren bir kimsenin yararına olacağı için çoğunluk yönetimi demokrasisi daha fazla cebir gerektirir. Hükümetlerin kamu yararını geniş ölçüde artırması gerektiğini söylemek demokrasinin iktisadî teorisinin altında yatan psikolojik varsayımlarda bir değişikliği gerektirir. Buchanan ve Tullock ile başkaları mikro iktisat teorisinin araçlarını siyasî alana taşımakta ve siyasetçilerle bürokratların kamusal alanda oldukları için piyasada işlem yapanlarla aynı güdülere sahip olmadıklarını varsaymanın yanlış olduğunu ileri sürmektedirler. Bunların sırf kamu görevinde oldukları için sadece "kamu yararı"nı artıracaklarını varsayanlayız.10 Buradaki problem, bu varsayımları kabul etmenin kamu yararını genel kuralların uygulanması ile geleneksel kamu mallarının sağlanmasına indirgenmesini gerektirmesidir; oysa, bunların yerine "siyasî insan"la ilgili daha iyimser bir görüşün geçirilmesi sadece bireysel hakların çoğunluklar tarafından tehdit edilmesi riskini değil, fakat aynı zamanda özel grup çıkarları koalisyonlarının -radikal bireycilerin bile kabul ettikleri- kamusal yararlara zarar verme tehlikesini de beraberinde getirir.

Siyasî iktisatla ilgili Kamu Tercihi Okulu'nun demokrasiye hiçbir şekilde düşman olmadığı vurgulanmalıdır. Onlar Pareto, Mosca ve Michells gibi seçkinci de

değildirler. Kamu Tercihi Okulu kamuyu becerikli azınlıklar tarafından kolayca yönlendirilebilen atıl kitleler olarak görmez. Esasen, rekabetçi bir demokraside siyasî liderler seçmenlerin tercihlerine cevap verirler, ama sorun basit çoğunlukçu yöntemlerin bireylerin kamu
9 Buchanan (1975: Birinci ve İkinci Bölümler), sözleşmeci bir modelde mülkiyetin dağılımı sorununu tartışmaktadır.
10 Bürokratlar, açıktır ki, girişimcilerin yaptıkları düşünülen şekilde kârlarını en çoğa çıkaramayacak olsalar da, onların davranışları, siyasî iktisatçılar tarafından aynı psikolojik varsayımlarla değerlendirilmiştir. Bürokratların bürolarının büyüklüğünü veya parasal terimlerle ölçülemeyecek başka bazı fenomenleri en çoğa çıkardıkları söylenir. Bkz. Niskanen (1973) ve Tullock (1976).

hizmetlerine ilişkin tercihlerini çarpıtmasıdır. Toplumda "Mahkûmların Açmaz"nın varlığının, bireyleri kamunun üyeleri olmak itibariyle kendi yararlarına olmayan veya hatta sayısal bir çoğunluğun bile yararına olmayan politikalardan yana oy vermeye sevk ettiği iddia edilmektedir. Kamu Tercihi iktisatçılarının önerdikleri demokrasi türü Batılı ülkelerde bugün uygulanan demokrasiden daha fazla sınırlayıcı olan "anayasal demokrasi"dir.

İronik olan şudur ki, İngiltere'de 1979'dan sonra Muhafazakârlar tarafından uygulanan ve Kamu Tercihi iktisatçılarının da hem meslekî hem de özel olarak taraftarı oldukları iktisat politikası tam da kendilerinin ustaca eleştirdikleri anayasal sistem içinde uygulanmıştır. Başlı başına bu, seçim zaferlerinin ve kamusal politikaların (ortanca seçmen teoreminin ima ettiği gibi) kararlı ve dengeli bir sistemin değil de içinde elbette şansın da yer aldığı bütün bir olgular yelpazesinin sonucu olduğunu gösteren demokrasinin iktisadî teorisine bir armağandır. Ayrıca, 1970'lerde ingiltere'de anayasal reform gereğini çokça vurgulamış olan muhafazakâr politikacıların (1976'daki Hailsham gibi) 1979 ile 1997 yılları arasında büyük ölçüde sessiz kaldıkları da işaret edilmeye değer bir noktadır. Kamu Tercihi standartları bakımından yetersizliklerine rağmen İngiliz sistemi İşçi Partisi'ni merkeze doğru çekmeyi ve enflâsyonu ve yüksek kamu harcamalarını engellemeyi başarmıştır.

Yine de, Kamu Tercihi Okulu açısından bakıldığında bile, anayasal reformun, okulun mensuplarının nihaî arzusu olan daha küçük devlete ulaşma amacını nasıl gerçekleştireceği açık değildir. Bunun sebebi, onun kullandığı modellerin seçmen akılcılığını izah etmede büyük bir güçlüğünün olmasıdır. Tek bir seçmenin kararının bir seçimin sonucunu etkilemesi ihtimalinin çok uzak olduğu dikkate alındığında, onu rasyonel olmaya sevk edecek oldukça az neden var demektir. Bir malı tercih etmesinin sonucu belirlediği tüketicinin aksine, seçmen kendi tercihinin sonuç üzerinde hiçbir etkisi olmayacağını bilir. Böylece, eğer seçmenler (Ame-rika'daki seçmenlerle ilgili kamuoyu yoklamalarının ortaya koyduğu gibi) daha küçük devlet isteselerdi bile, siyasî gündemi parti eylemcilerinin, kanaat önderlerinin ve bürokratların belirlediği yerde bu muhtemelen gerçekleşmeyecektir. Bunu mümkün lalan seçmenlerin rasyonel bilgisizliğidir. Bir kimse daha küçük devlet istese bile, kendi oyu belirleyici olmayacağı için, onu adayların politik tutumları hakkında bilgi sahibi olmaya yöneltecek hiçbir müşevvik yoktur. Demokrasinin geleneksel teorisinin aksine, iktisadî teori seçmenleri yönetimin çıktılarından önemli ölçüde bağımsız olarak ele almaktadır.

Geoffrey Brennan ve Loren Lomasky'nin ilginç bir kitabında (1993) oy vermenin "ifade edici" işlevi vurgulanarak hikâye bir adım ileri götürülmektedir. Yazarlara göre, bir seçmenin elde ettiği menfaat refahın artırılması veya faydanın azamîleştirilmesi türünden bir şey olmayıp, daha çok bir futbol taraftarının duygularını ifade etmekten duyduğu tatmine benzer. Bu, insanların fırsat maliyetlerine rağmen yurttaşlık ödevi bilinciyle oy verdikleri yolundaki eski bir temellendirmenin büsbütün tersyüz edilmesi değildir; çünkü bu teori insanların nasıl oy verdikleriyle ilgilidir. Böylece Brennan ve Lomasky, diğerkâmlık duygusuna sahip olan ama aynı zamanda yoksulların faydalanması için

yüksek oranda vergi ödemeyi tercih etmeyen bir kimsenin diğerkamlık paketine mutlu bir şekilde oy verebileceğini, çünkü onun oyunun, (seçimlerin sonuçlarında) herhangi bir farklılık yaratmayacağını ileri sürmektedirler. Bu seçmen yine de kendisini daha iyi hissedecektir. Sonuçta onun gerçek tercihlerine aykırı olarak yüksek vergiler konsaydı bile, bu onun irrasyonel şekilde oy verdiği anlamına gelmezdi; çünkü bir oy (normal olarak) sonucu etkileyemez. Diğer taraftan, bir bütün olarak uygulamaya geçirilmesi kendisine gerçekten zarar verebilse bile, seçmenin inadına oy vermesi (malicious expressions) pekâlâ mümkündür. Oyların gizliliği alınan tutumları başkalarının bilmemesini garanti ettiğinden, oy sandığının anonimliği her halükarda halkın eleştirilerine karşı iyi bir koruyucudur.

Seçmenin niyetlerinin ileri sürülen şekilde sonuçlardan ayrılabilir olup olmadığı tartışmalı bir konudur. Seçmenlerin, kendi kararlarının sonuç üzerinde etkisi olacakmış gibi hareket ettiklerini var saymak elbette tamamen akla uygundur. Aslında, Brennan ve Lomasky demokrasinin normatif desteğinin, niyetlerle tercih edilen sonuçlar arasında bir beraberlik etrafında kurgulanması zorunluymuş gibi yazmaktadırlar. Onların tezi, bu bağlantının oy verme ile yönetimin çıktıları arasında daha yakın bir ilişki kuran yöntemlerle kurulabileceğini ima etmektedir. Bir sistem daha büyük ve daha anonim hâle geldikçe, ifade edici işlevlerin baskın hale gelme (veya seçmen katılımında azalmaya yol açma) ihtimali artar. Mamafih, eğer karar alma ademimerkezî hale getirilebilseydi, bu, oy verme ile sonuçlar arasında bir bağlantı kurmayı, böylece "rasyonel bil-gisizlik"in üstesinden gelmeyi bir şekilde sağlayabilirdi. İlginçtir, Brennan daha önce de, insanlar halka karşı kendilerini savunma veya tercihlerini izah etme sorumluluğu altında olacaklarından, açık oy vermenin inadına yapılan tercihleri önlemenin bir yöntemi olabileceğini ileri sürmüştü (bkz. Brennan ve Pettit 1990). Bu, John Stuart

Mill'in tamamen bencil ve kamuya karşı güdülerin yayılmasını teşvik ettiği gerekçesiyle gizli oya karşı oluşunu andırmaktadır. Tercihlerin nasıl oluşturulduğunu ve nasıl değiştirilebildiğini incelemeyi esas alan Kamu Tercihi teorisi hareketi, tercihleri verili kabul eden ve onların kolektif tercihler içinde bir araya getirilmesi için çeşitli yöntemler öneren önceki modellerden önemli ölçüde bir ayrılmayı temsil etmektedir. Bu hareket, açık münakaşa ve müzakereyi gerektiren ve tercih değiştirmeyi teşvik eden "müzakereci demokrasi" (bkz. Miller 1992) yolunda gizli bir adımdır.

4. Liberal Demokrasinin Radikal Eleştirisi

Faydayı azamîleştirme yaklaşımına yönelik itirazların hepsinin ilham kaynağı kolektivist değildir. Bazı yazarlar demokratik bir sistemi haklar ve ödevlerden oluşan ve başarısı bireysel isteklerin tatminiyle ölçülmesi imkânsız olan ahlâkî bir sistem olarak görürler. Birçok bakımdan bireyci gelenek içinde yazan Rawls dahi, ideal olarak işleyen bir rekabetçi parti demokrasisinin bile âdil kanunlar üretmek için yeterli olduğu düşüncesini kabul etmez. Ona göre, âdil kanunların yalnız başına kurumların iyileştirilmesinden doğması mümkün değildir; bunun için kanun koyucuların bir "adalet duygusu"nu özümsemiş olmaları zorunludur (Rawls 1972: 359-362). Faydanın azamîleştirilmesi yaklaşımının başka eleştiricileri mikro iktisadın metodolojisinin siyasî alana uygulanmasına ilke olarak karşı çıkar ve demokratik bir toplumun, iktisadî piyasaların kişisel-çıkarcı dünyasında var olmadığı söylenen, işbirliği ve kardeşlik değerlerini yaratacağını ileri sürerler.

Mamafih, geleneksel liberal demokrasinin en kalıcı eleştirisi neo-Marksist C. B. Macpherson tarafından yapılan eleştiridir. Ona göre, Batılı demokratik teoride iki unsur vardır. Birincisi faydanın azamîleştiril-mesiyle ilgili olan bildik unsurdur (liberal demokratik bir siyasal sistem özgür bir ekonominin esaslı bir tamamlayıcısıdır), ikincisi ise güçlerin azamîleştirilmesiyle ilgilidir. Macpherson'ın ortodoks faydacılıkta J. S. Mill'in yaptığı değişiklikten başlattığı bu ikinci unsur insanı sırf bir tüketici olarak değil de bir fail (doer) ve bir yarana (creator) olarak yorumlayan ahlâkî bir kavramdır. Sahici demokratik bir toplum toplam tatminleri azamîleştirmekten çok, bu yaratıcılık ve sosyal işbirliği güçlerini teşvik edecektir. Kapitalist iktisadî sistem içinde

gerçekleşen mübadele süreci (ahlâkî anlamda) güçlerin transferiyle sonuçlandığından, demokrasinin faydayı azamîleştirmeci modeli ahlâkî olarak kusurludur. Piyasaya giriş

eşitsiz olduğu ve işçi emek gücünü mülkiyet sahibi kapitalistlere satmak zorunda olduğu için, (bu sistemde) onun yaratıcılık ve özgür-tercih güçleri azalır. Macpherson mevcut liberal demokrasilerin sivil ve siyasî özgürlükleri mevcut sosyalist rejimlerden daha etkin bir şekilde koruduğunu kabul etmekle beraber; bir sosyalist mülkiyet sisteminin, bir taraftan özgürlüğü korurken aynı anda kapitalist sistemde ortaya çıkan güç transferine son verecek bir şekilde gelişmemesi için hiçbir doğal (inhe-rent) neden olmadığını ileri sürmektedir. Macpherson mal ve hizmetleri sosyal hâsılaya katkıdan ziyade bir ölçüde de olsa ihtiyaçla ilgili gerekçelerle sunma eğiliminde olan refah devleti kurumlarının da liberal demokratik toplumun özelliklerini esaslı olarak değiştirmediğini iddia etmektedir.

Macpherson ayrıca, sırf genel oy hakkını, siyasî partiler arasında tercih yapma imkânını ve sivil özgürlükleri tanıdıkları için, sadece liberal toplumların "demokrasi" adını kullanmaya haklan bulunduğunu da kabul etmemektedir. Ona göre, demokrasinin aynı derecede geçerli başka türleri de vardır (1966: Birinci Bölüm). Komünist ülkeler eğer, mesela, parti içi demokrasiyi tam olarak tanışa ve kapalı bürokratik sistemlerini açık hale getirselerdi demokrasi olarak nitelendirilebilirlerdi. Batılı bireyciliği hiç tecrübe etmemiş olan Üçüncü Dünya ülkeleri de, yönetimleri kitle coşkusuyla meşrulaştırıldığı ölçüde, demokrasinin bazı tarihî teorilerinin ideallerini karşılamaktadırlar. Ne var ki, bütün bunların ampirik delilleri hiç de umut verici değil.

Macpherson'un tezindeki sorun, onun mevcut liberal demokrasiyi doğrudan doğruya onun var olan alternatifleriyle karşılaştırmak yerine demokrasinin bir "ideal türü"ne atıfla değerlendirmesidir. Ciddî iktisadî eşitsizliklerine, halka uzak hükümetlerine, bürokrasilerine ve sıradan vatandaşların siyasal kararları etkileyebilecek gerçek fırsatlarının olmamasına rağmen, Batılı kapitalist ülkelerin, bazı geleneksel demokrasi teorisyenlerinin öngördükleri yüksek siyasî eşitlik ve katılma standartlarını karşılamadıklarını göstermek hiç de zor değildir; ama bu ülkelerle onların sosyalist ve eski komünist karşıtları arasında kişisel özgürlükler, sivil haklar, yoksulluğun azaltılması ve genel hayat standardı gibi çok daha mütevazı hedefler açısından gerçekçi karşılaştırmalar yapmak daha önemlidir. Esasen, kıtlık var olduğu ve dolayısıyla işbölümüne ve kaynaklar üzerinde (kamusal veya özel) mülkiyete ihtiyaç devam ettiği sürece, Macpherson'un kullandığı anlamda bir "güç transferi"ne ve bir özgürlük azalmasına yol açmayacak herhangi bir iktisadî sistemi tasavvur etmek zordur. Liberal demokrasiler için daha uygulanabilir bir reform

programı, özel mülkiyetin daha yaygın bir şekilde dağılması yanında tekelin ve başka ayrıcalık biçimlerinin kaldırılması için çalışmak olurdu.

Ne var ki, liberal demokrasinin radikal ekştiricileri modern demokrasinin sorunlarına karşı ısrarla kolektivist çözümlere yönelmişlerdir. Bireyciler kolektif tercihle ilgili sorunların bir lasmının üstesinden bu tercihlerin alanının daraltıknasıyla gelinebileceğini, buna karşılık sosyalistler ise bunların en iyi bu tercihlerin kapsamının genişletilmesiyle ve tercihlerin işleyiş tarzının değiştirilmesiyle çözüleceğini ileri sürmüşlerdir. Daha fazla "katılım" talebinin ardında yatan şey budur: "Büyük devlet"in ve bürokrasinin varlığının yol açtığı eşitliğe ve siyasî özgürlüğe yönelik tehdiderin, belli alanlarda devlet faaliyetinden vazgeçmeye çalışarak değil de, onu bölge ve mahallî yönetim gibi daha küçük birimler hâlinde desantralize ederek yayarak ortadan kaldırılabileceği söylenir, işaret etmek gerekir ki, bireycilerle sosyalistler çoğu kere aynı sorunlarla uğraşmalarına rağmen, birincilerin çözümü, hükümet şekli ne olursa olsun, sosyal hayatın devlet tarafından kontrol edilen alanını daraltmaktır.

Bu sistemde vatandaşların yaptığı siyasi liderlerini düzenli aralıklarla seçmekten ibaret olduğu için, katılım taraftarları11 rekabetçi parti

demokrasilerinin siyasî eşitliği tanımadığını iddia ederler. Devlet faaliyetlerinin kapsamının sürekli genişlemesiyle birlikte bireylerin ve toplulukların hayatını ciddî olarak etkileyen değişiklikler meydana gelmesine rağmen, birey ve toplulukların geleneksel demokratik kurallar çerçevesinde devlet üzerinde çok az kontrole sahip olmaları anlamına gelen bu durum çağdaş sanayi toplumlarında özellikle zararlıdır.

Bundan dolayı, katılımcı demokrasi teorisyenleri, siyasetin düzenli aralıklarla yapılan seçimlere hasredilmeyip sürekli bir eddnlik olması gerektiğini ileri sürerler. Eğer kararların alınması bürokratik devletten daha küçük topluluklara kaydırılabilirse, bu durumda bireyler ve grupların doğrudan doğruya kendi ihtiyaç ve çıkarlarıyla ilgili kanunları ve politikaları üretebilir hâle gelecekleri varsayılmaktadır. Katılım araçları arasında, referandumun önemli ölçüde kullanılması ve devletle halk arasında yakın görüş alış verişinde bulunmayı kurumlaştıracak başka araçlar da olacaktır.

Bu yaklaşımın önemli bir ilham kaynağı, düşünceleri özellikle küçük ve bütünleşik topluluklar için uygun olan Rousseau'nun demokratik felsefesidir. Rousseau, icraî (executive) anlamda demokratik yönetimin çoğu

11 Katılımcı teorinin çeşitleriyle ilgili kapsamlı bir çalışma için bkz. G. Parry (1972) ve Carole Bateman (1970). Bu konunun eleştirel bir değerlendirmesi için bkz. J. R. Lucas (1976).

toplumda gerçekleştirilmesi ihtimali son derece düşük bir ideal olduğunun farkında olmakla beraber, (yine de) halkın genel kanunların yapımına doğrudan doğruya katılabileceğini düşünüyordu. (Ona göre), yasama sürecini karakterize eden, hangi kanunların kamu yararına olduğunun belirlenmesi için müzakere ve tartışma yapılması olacaktı. Bununla beraber, Rousseau belli şartlar altında çoğunluk yönetiminin toplumun üyeleri olarak bireyler için yararlı sonuçlar doğuracağını düşündüğü için, onun düşünceleri usulî anlamda da yorumlanabilir. Bunun böyle olması bireylerin kamusal ruh duygusunu özümlemelerine ve kabaca eşit olmalarına bağlıdır: Bu şartlar altında, kendi çıkarını düşünerek hareket eden vatandaşlar kamu yararını (veya Genel İrade'yi) ortaya çıkaracaklardır. Mamafih, bazı çağdaş kamu yararı teorisyenleri gibi, Rousseau da büyük ve eşit olmayan grupların genel toplumdan ayrı sadakatlerin kaynakları olmalarının ihtimal dahilinde olduğunun çok iyi farkındaydı.

Katılımla ilgili çağdaş teoriler de Rousseau'nunki gibi, önemli ölçüde insan tabiatının demokratik istişare ve sosyal etkileşim yoluyla "ahlâkî-leştirilme"sine bağlıdır. Anti sosyal sonuçlara yol açması mümkün olan bencil güdüler, doğru şartlar altında kamu iyiliği için kullanılabilir. Babasının tersine, John Stuart Mili de demokratik süreci "eğitici" bir süreç olarak görüyordu: Demokratik süreç sırf bir tatmin üretme mekanizması olmayıp, daha arzuya şayan bir insan karakterinin şekillenmesine yardım eden bir etkinlikti. Bu tür öğretilerle ilgili sıkıntı, gerekli şartların karşılanamaması ve insan tabiatının "ahlâkîleştirilme"yi reddetmesi hâlinde, kolektif kararlarla mutabık olmayan bireylerin herhangi bir korumadan yoksun olmasıdır (Mamafih, bu eleştiri John Stuart Mill'e yöneltilemez). Küçük toplulukların kolektif kararlarının merkezî devlet bürokrasilerinin kararlarından daha az baskıcı olması ihtimali varsa da, bu zorunlu olarak böyle değildir. Eğer bireylerin serbestçe bir toplumdan ayrılıp başka birine girmelerine izni verilirse, bu bir ölçüde koruma sağlar; ne var ki modern devletlerin bu gibi adem-i merkezi siyasî varlıkların - bir kurumlar çeşitliliğinin ortaya çıkması için gerekli olan- bağımsız olarak hareket etmelerine izin verme ihtimali yoktur.

Katılımcı demokrasi, bireylerin alternatif politikalar için tercihlerini referandum yoluyla düzenli olarak ortaya koymalarının istendiği doğrudan demokrasiyle bazı benzerlikler gösterebilir. Ne var ki, bu referandumlarda bireyler yine de şahsî düşüncelerini dile getirirler (Sartori 1987: 110-112) ve bunun tartışma ve bilgilenmeden (daha muhtemel

olarak, propagandadan) önce gelmesi mümkünse de, bu tam olarak katılım teorisyenlerinin demokrasinin ideal şekli olarak akıllarında tuttukları şey değildir. Bireyin yargısının özel niteliği onun toplumun amaçlarına yönelik bir

çıkardan çok "bencil" bir çıkarı yansıtmasını daha muhtemel hale getirir. "Müzakereci demokrasi"nin bunun üstesinden gelip gelemeyeceği ise hâlâ cevap bekleyen bir sorudur.

Diğer taratan, böyle bir katılım anlayışı tam da Pareto, Mosca ve Michels gibi seçkinci teorisyenlerin ortaya koydukları problemlerle karşılaşır. Onlar, kendilerini "demokratik" olarak adlandıran rejimlerin işleyiş tarzı hakkında çok daha gerçekçi bir görüşe sahip olduklarını iddia ederlerdi. Gerçekten, eğer siyasî katılmadan insanların aldıkları hazlar farklılaşıyorsa, o zaman sosyal ve iktisadî hayatın daha genişçe "siyasallaştırılması", katılmadan daha fazla hoşnutluk duyanların siyasî hayata hâkim olma fırsatlarını artacaktır. Böylece, basit bir tercih sistemi olarak katılımcı bir sistemde seçkinlerin ortaya çıkma ihtimali hâlâ vardır. Siyasî birimin kapsamı genişledikçe bu eğilim de güçlenecektir: Michels'in varsaydığı "oligarşinin tunç kanunu" bu şartlarda pekâlâ etkin olabilir. Diğer taraftan, siyasî hayata yaygın katılım iyi bir şey olabilir, ama bu bir "kamu malı" olarak da görülebilir (Olson 1965). Bu ise az sayıda insanın katılım için bir müşevvike sahip olması anlamına gelir; çünkü bunun sunduğu faydalar, belli bir grup çıkarının desteklenmesiyle hemen temin edilebilecek faydalarla karşılaştırıldığında çok cüz'îdir, aslında çoğu kere ihmal edilebilir boyuttadır.

; Dikkate değer bir nokta da, daha fazla kararın bireyler tarafından alınmasını sağlayacak bir adem-i merkezileştirmeyi az sayıda demokrasi teorisyeninin düşündüğüdür. Son yıllarda Batılı toplumlarda hükümetlerin böyle yapma eğilimlerinde bir artış olduğu doğrudur; ama bu bireyselliğe duyulan saygıdan kaynaklanan mülâhazalardan çok, (her ne kadar önemli olsalar da) verimlilik gerekçeleriyle yapılmıştır. Bununla beraber, çok kere iddia edildiği gibi, piyasa hiç kimseyi devre dışı bırakmayan sürekli bir referandumdur.

Bireyci olmayan demokrasi teorilerindeki bir başka sorun, bunların anayasal demokrasinin -kuvvetler ayrılığı, hukukun üstünlüğü, kanunların yargısal denetimi ve bunun gibi geleneksel mekanizmalarına nispeten az ilgi göstermeleridir. Ne var ki, kısıtlanmamış kolektif iradenin bütün siyasî kararları gerçekten belirlemesine izin verilseydi, bu pekâlâ, katılımcı teorisyenlerin değerleriyle de uyuşmayan liberal-olmayan politikalarla so-

nuçlanabilirdi. Toplum hakkında daha muhafazakâr görüşleri olan düşünürler buna itiraz etmezlerdi; çünkü onlar ahlâkî değerin kaynağını soyut bireylerin tercihlerinden ziyade somut kurumlarda görürler, ama bu, katılımcı demokrasininkinden farklı bir argümandır.12

Demokrasinin çağdaş teorilerinin çoğu, özgürlüğün teşviki uğruna siyasetin önceliği ve iktisadın hakir görülmesi üzerinde ısrarlıdır. David Held (1996: 295) şimdilerde popüler olan bir bakış açısından, "siyasetin olmaması" diye bir seçeneğimiz olmadığını iddia etmektedir. Ona göre, bireysel özerklik ancak farklı ve çatışma ihtimali olan görüşleri uzlaştırmanın en iyi mekanizması olan yaygın katılımın zemini durumundaki kamusal alanda mümkündür. Sivil toplumu, siyasi alanın ve devlet iktidarının dışındaki gerçekten özerk topluluk ve derneklerin oluşturduğu bir dünya olarak tasavvur eden geleneksel düşünceyi zımnen değiştirecek şekilde, Held sivil toplumun ekonomisinin bir tür demokratikleştirilmesini -yani, özel sermayenin ve iktisadî şirketlerin sınırlanmasını- tavsiye etmektedir. Held'e ve diğer çağdaş teorisyenlere göre, bu kabil "iktisadi güç"ün siyasetten bağımsızlığın makbul bir kaynağı olmak şöyle dursun, bu vatandaşlığın altını oymaktadır. Bu görüş açısından, "...özerklik ilkesinin gerçekleştirilmesi kendilerini önemli ölçüde etkileyen çeşitli siyasi olaylara vatandaşların geniş katılımına izin veren kolektif bir karar alma sistemini gerektirir." (Held 1996: 310). Ne var ki, ne kadar zarif de olsa, demokrasinin bir şeklinin kişisel özgürlüğün korunmasında özel piyasayla rekabet edebilmesi ihtimali zayıftır.

Held bir özel dünyaya olan ihtiyacı kabul etmekle beraber, onun demokratik özerklik anlayışında dünya aslında siyasîleşmiş olurdu: "Bir demokratik sorumluluk çerçevesinde, kişinin kendisine ait bir hayatı olması hakkı tartışılamayacak kadar önemlidir" (Held 1996: 326). Ama baskı gruplarınca parsellenmiş çağdaş çoğunlukçu demokrasilerde ne tür bir mahremiyetin korunabileceği meraka değer. Demokratik siyasetin mantığında, siyasî aktörlerin

gerçek kamu yararını nadiren amaçlamaları, aksine hemen her zaman grup çıkarlarını gerçekleştirmeye çalışmaları vardır. Bütün bunlar Kamu Tercihi Okulu ve demokrasinin iktisadî teorisi tarafından bıkıp usanmadan tahlil edilmiş, ama bunun siyaset tutkusunu azaltmada çok az etkisi olmuştur. Aslında, siyasetin aktif olarak iş-

12 Toplumsal değerlerin bireysel tercihi tahakküm altına almasının gerekli olduğuyla ilgili oldukça muhafazakâr bir iddia için bkz. M. Sandel (1984).

lemesi grup tahakkümüne yol açacağından, istikrarlı bir toplumda siyasete ilgisizlik bir erdemdir.

Siyaset felsefesindeki başka birçok alanda olduğu gibi, çeşitli demokratik teoriler arasındaki farklılıklar da bir ölçüde insan tabiatına ilişkin farklı anlayışlarla açıklanabilir. Siyasî insan hakkında daha iyimser bir bakış açısına sahip olanlar veya en azından insanın kendiliğinden erdemli etkinlikte bulunma kabiliyeti bulunduğuna inananlar, daha iyi bir toplumun pozitif siyasî faaliyetten doğacağı inancı içinde, geleneksel sınırlamalardan vazgeçmeye isteklidirler. Buna karşılık, bu konuda daha kötümser- olan "liberaller", sınırlı devletten ve siyasete kısıtlamalar getirilmesinden yana olan iddialarını insanlık durumunun değişmez olduğunu düşündükleri özelliklerine dayandırırlar. Eğer çoğu insan "çıkar azamî-leştirici" ise, o zaman kurumlarımızı öyle oluşturmalıyız ki, hiç kimse kendi çıkarını başkalarına zarar vererek azamileştirmeye çalışmasın. Liberaller siyasetteki (fayda) azamîleştirmesini iktisattalcinden potansiyel olarak daha zararlı görürler.

Kaynaklar

Ackerman, R. (1980) Social Justice in the Liberal State (Yale University Press).
Aiken, H. D. (1948) Hume'sMoral and Political Philosophy (New York: Hafner).
Alchian, A. A. and Demsetz, H. (1973) The property rights patzdigm', Journal ofEconomic History, xxxiii.
Arendt. H. (1961) 'What is authority?', in Bettveen Post and Future (London: Faber and Faber).
Arrow, K. J. (1963) Social Choice and Individual Values, Second edn (New York: Wiley).
Arrow, K. J. (1967a) 'Values and collective decision-making', in P. Laslett and W. G. Runciman (eds), Philosophy, Politics and Society, Third Series (Oxford: Blackwell).
Arrow, K. J. (1967b) 'Public and private values', in S. Hook (ed.), Human Va-lues and Economic Policy (New York: New York University Press).
Arrow, K. J. (1973) 'Some ordinalist-utilitarian notes on Rawls's theory of justice', The Journal of Philosophy, xx.
Austin, J. (1954) The Province of Jurisprudence Determined, edited by H. L. A. Hart (London: VVeidenfeld &Nicolson).
Axelrod, R. (1984) The Evolution ofCoopemtion (New York: Basic Books).
Bachrach, P. and Baratz, M. (1962) 'The two faces of power', American Political Science Reviev, 56.
Baldwin, D. (1989) ParadoxesofPmer (Oxford: Blackwell).
Barry, B. (1965) Political Argument (London: Routledge & Kegan Paul.
Barry, B. (1967a) 'Justice and the common good', in A. Quinton (ed.), Political Philosophy (London: Oxford University Press).
Barry, B. (1967b) 'The public interest' in A. Quinton (ed.), Political Philosophy (London: Oxford University Press).
Barry, B. (1973) The Liberal Theory of Justice (Oxford: The Clarendon Press).
Barry, B. (1976) 'Power: an economic analysis', in B. Barry (ed.), Power and Political Theory (London: Wiley).
Barry, B. (1979) 'Is democracy special?', in P. Laslett and J. Fishkin (eds), Philosophy, Politics and Society, Fifth Series (Oxford: Blackwell).
Barry, B. (1990) The welfare state versus the relief of poverty1, Ethics, 101.
Barry, N. P. (1979) Hayek's Social and Economic Philosophy (London: Macmillan).
Barry, N. P. (1982) The tradition of spontaneous order', Literatüre of Liberty, v.

Barry, N. P. (1984) 'Unanimity, agreement and liberalisim', Political Theory, 12.
Barry, N. P. (1985) The state, pensions and the philosophy of welfare', Journal of Social Policy, 14.
Barry, N. P. (1986) On ClassicalLiberalism andLibertarianism (London: Macmillan).
Barry, N. P. (1987) The New Right (London: Croom Helm).
Barry, N. P. (1988a) The Lnvisible Hand in Economics and Politics (London: Institute of Economic Affairs).
Barry, N. P. (1988b) 'The classical theory of law', CornellLaw Revievc, 73.
Barry, N. P. (1991) The Morality of Business Enterprise (Aberdeen: Aberdeen University Press).
Barry, N. P. (1993a) The Social Market Economy', Social Philosophy and Policy, 10.

Barry, N. P. (1993b) The New Pvight and provision for the elderly', in G. Jordan and Ashford (eds), Public Policy and the Nature of the New Right (London: Pinter).
Barry, N. P. (1994a) 'Sovereignty, the rule of recognition and constitutional stability in Britain', Hume Papers on Public Policy, 2.
Barry, N. P. (1994b) 'Justice and liberry in marriage and divorce', in C. Quest (ed.), Liberating Womenfrom Modern Feminism (London: Institute of Economic AfFairs).
Barry, N. P. (1995a) 'Milton Friedman', in V. George and R. Page (eds), Modern Thinkers on Welfare (Hemel Hempstead: Harvester).
Barry, N. P. (1995b), 'Hume, Smith and Rousseau on freedom', in R. Wokler (ed.), Rouseau and Liberty (Manchester: Manchester University Press).
Barry, N. (1998a) 'Charles Taylor on Multiaılturalism and the Politics of Recognition', in G. Carey and B. Frohnen (eds), Community and Tradition (Maryland: Rowman & Littlefield).
Barry, N. P. (1998b) BusinessEthics (London: Macmillan).
Barry, N. P. (1999a) 'Neoclassicism, the New Right and British social welfare', in R. Page and R. Silburn (eds), British Social Welfare (London: Macmillan).
Barry, N. P. (1999b) Welfare, 2nd edn (Buckingham: Öpen University Press; First published 1990).
Bastiat, F. (1964) Selected Essays on Political Economy, edited by George B. Huzzar (New Jersey: Van Nostrand).
Baumol, W. J. (1965) Welfare Economics and the Theory of the State, Second edn (London: Bell).
Becker, G. (1981) The Economics of the Family (Chicago: University of Chicago Press).
Beetham, D. (1991) TheLegitimationofPovcer (London: Macmillan).
Benn, S. I. (1967) 'Freedom and persuasion!,AustrahsianJournalofPhilosophy, 45.
Benn, S. I. and Weinstein, W. L. (1971) 'Being free to act, and being a free man', Mind, 80.
Bentham, J. (1843) 'Anarchical fallacies', in Works, vol. ii edited by J. Bowring (Edinburgh: WilliamTait).
Bentham, J. (1948) A Fragment on Government and An Introduction to the Principles of Morals and Legislation, edited by W. Harrison (Oxford: Blackwell).
Bentham, J. (1970a) Introduction to the Principles of Morals and Legislation, edited by J. Burns and H. L. A. Hart (London: Athlone Press).
Bentham. J. (1970b) OfLawsin General (London: Athlone Press).
Berlin, Sir I. (1955-6) 'Equalîty', Proceeciings ofıheAnstotelian Society IvL
Berlin, Sir I. (1969) Four Essays on Liberty (London: Oxford University Press).
Berman, H. (1963) Justice in ibe USSR (Harvard University Press).
Bernstram, W. (1991) The Wealth ofNations and the Environment (London: Institute of Economic AfFairs).
Bosanquet, B. (1899) The Philosophical Theory of the State (London: Macmillan).
Bottomore, T. B. (ed.) (1963) KariMarx: Early Writings (London: Watts).
Bowles, R. (1982) Law and the Economy (Oxford: Martin Robertson).

Böyle, J. (1985) 'The Anatomy of a Torts Chss\ American University Law Revier», 34.
Brennan. G. and Lomasky, L. (1993) Democracy and Decision: the Püre Theory ofElectoral Preference (Cambridge: Cambridge University Press).
Brennan, G. and Pettit, P. (1990) 'Unveiling the vote', British Journal of Political Science, 20.
Bridgc, J. (1987) 'About law and political reality in the post-European-acccssion British Constitution', Denning Law Journal, I.
Brittan, S. (1973) Capitalism and the Permissive Society (London: Macmillan).

Brittan, S. (1975) The economic contradictions of democracy1, British Journal ofPolitical Science, 5.
Buchanan, A. (1986) The Conceptual Roots of Totalitarian Socialism', in E. Paul, F. Miller, J. Paul, J. Ahrens (eds), Marxism and Liberalizm (Oxford: Blackvvell).
Buchanan, J. (1965) The Inconsistencies of the National Health Service (London: Institute of Economic Aftairs).
Buchanan, J. (1975) The Limits of Liberty (University of Chicago Press).
Buchanan, J. (1978) The Conseauences of Mr. Keyne. (London: Institute of Economic Affairs).
Buchanan, J. and Tullock, G. (1962) The Calculus ofConsent (Ann Arbor: University of Michigan Press).
Burns, J. (1957) 'J. S. Mili and democracy, 1829-61', Political Studies, 5.
Burton, J. (1978) 'Externalities, property rights and public policy1, epilogue in S. Cheung, TheMyth ofSocial Cost (London: Institute of Economic Affairs).
Campbell, T. (1983) The Left and Rights (London: Routledgc & Kegan Paul),
Checkland, S. and Checkland, E. (cds) (1974) The Poor Law Report of 1834 (Harmonds-vvorth: Pcnguin).
Cheung, S. (1978) TheMyth ofSocial Cost (London: Institute of Economic Af-fairs).
Coase, R. (1960) 'The problem of social cost', Journal ofLaw and Econom ks, i.
Cohen, G. (1979) 'Capitalism, Freedom and the Proletariat', in A. Ryan, (ed.), The Idea of Freedom (London: Oxford University Press).
Connolly, W. (1983) The Terms ofPolitical Discourse (Massachusetts: Heath; first published 1974).
Cranston. M. (1953) Freedom: A N ew Analysis (London: Longman).
Cranston, M. (1967) 'Human rights, real and supposed' and 'Human rights: a reply to Professor Raphael", in D. D. Raphael (ed.), Political Theory and the Rights of Man (London: Macmillan).
Cranston, M. (1973) What are Human Rights? (London: The Bodley Head).
Crenson, M. (1971) The Un-Politks of Air Pollutim (Baltimore: The Johns Hopkins University Press).
Dahi, R. A. (1956) A Preface to Democratic Theory (University of Chicago Press).
Dahi, R. A. (1958) ' A cnûque of the nıiing dite model', American Political Science Review, 52.
Dahi, R. A. (1971) Polyarchy (Yale University Press).
Dahi, R. A. (1979) 'Procedural democracy', in P. Laslett and J. Fishkin (eds), Phibsophy, Politics and Society, Fifth Series (Oxford: Blacfovell).
Demsetz, H. (1967) 'Tovvard a theory of property right s', American Economic Review, 57 (Supplement).
Devlin, P. (1965) The Enjbrcement of'Morals (London: Oxford University Press).
Dowding, K. (1996) Power (Buckingham: Öpen University Press).
Downs, A. (1957) An Economic Theory of Democracy (New York: Harper & Row).
Doyall, L. and Gough, I. (1992) A Theory of Human Need (London: Macmillan).
Duncan, G. (ed.) (1983) Democratic Theory and Practice (Cambridge University Press).
Dworkin, R. (1977) TakingRights Seriously (London: Duckworth).
Dworkin, R. (1981) 'What is equality', Parts I and II, Philosophy and Public Af-fairs, ii.
Dvvorkin, R. (1986) Law'sEmpire (London: Fontana).

Edgeworth, Y. (1897) The püre theory of progressive taxation', Economic Journal, vii.
Feinberg, J. (1973) Social Philosophy (New Jersey: Prentice-Hall).
Finnis, J. N. (1980) NaturalLaw andNaturalRights (Oxford: Clarendon Press).

Flathman, R. (1976) The Practice of Rights (Cambridge University Press).
Flew, A. G. N. (1981) ThePoüticsofProcrustes (London: Temple Smith).
Flew, A. G. N. (1985) 'The concept, and conceptions of justice', Journal of Applied Philosophy, 2.
Foley, D. K. (1978) 'State espenditure from a Manrist point of view', Journal of Public Economics, 9.
Frankena, W. (1962) The concept of social justice', in R. Brandt (ed.), Social Justice (New Jersey: Prentice-Hall).
Freeden, M. (1991) Rights (Milton Keynes: Öpen University Press).
Freeden, M. (1996) Ideologies andPolitical Theory (Oxford: Clarendon Press).
Frey. B. (1996) 'How intrinsic motivation is crowded out and in', Rationality and Society, 6.
Frey, R. G. (1980) InterestsandRights (Oxford: Clarendon Press).
Frey, R. G. (1985) 'Act utilitarianism', in R. G. Frey (ed.) Utility and Rights (Oxford: Blackwell).
Friedman, D. (1973) TheMachinery ofFreedom (New York: Arlington House).
Friedman, M. (1953) 'The methodology of positive economics', in Essays in Positive Economics (University of Chicago Press).
Friedman, M. (1962) Capitalism andFreedom (University of Chicago Press).
Friedrich, C. J. (1973) 'Authority, reason and discretion', in R. Flatham (ed.), Concepts in Social and Political Philosophy (New York: Macmillan).
Frohlich, N. and Oppenheimer, J. (1978) Modern Political Economy (New Jersey: Prentice Hail).
Fuller, L. (1969) TheMorality of Lav (Vale University Press; First published 1964).
Furniss, N. (1978) The political implications of the public choice-property rights school', American Political Science Revierv, 72.
Gallie, W. B. (1964) Philosophy and the Historical Understanding (London: Chatto & Windus).
Gamer, R. (1993) Politics, Anitnals andMorality (Manchester University Press).
Gauthier, A. (1986) Morals by Agreement (Oxford: Clarendon Press).
Gevvirth, A. (1982) Human Rights (University of Chicago Press).
Gewirth, A. (1987) 'Private philanthropy and positive rights', in E. Frankel Paul, F. Miller and J. Paul (eds), Benificence, Philanthropy and the Public Good (Oxford: Blackwell).
Gilligan, C. (1982) in a Dijferent Voice: Psychological Theory and Women's Development (Cambridge, Mass.: Harvard University Press).
Glazer, N. (1988) The Limits of Social Policy (Cambridge, Mass.: Harvard University Press).
Gluckman, M. (1965) Politics, Law andRitual in Tribal Society (Oxford: Blackwell)
Golding, M. (1975) Philosophy ofLaw (New Jersey: Prentice-Hall).
Goodin, R. (1988) Reasonsfor Welfare (Princeton: Princeton University Press).
Goodin, R. and Le Grand, J. (1987) Not Only The Poor: theMiddle Classes and the Welfare State (London: Ailen & Unwin).
Graham, K. (1986) The BattleforDemocracy (Brighton: Wheatsheaf).
Grasso, K. (1998) 'Contemporary communitarianism, the lure of the state and the modern quest for community', in G. Carey and B. Frohnen (eds), Community and Tradiüon (Lanham: Rowan & Littlefıeld).
Gray, J. N. (1978) 'On liberty, liberalisin and essential contestability', British Journal of Political Science, 8.

Gray, J. N. (1983) 'Political power, social theory and essential contestability", in D. Miller and L. Siedentop (eds), The Nature af Political Theory (Oxford: Clarendon Press).
Gray, J. N. (1984) 'Indirect utility and fundamental rights', in E. Paul, F. Miller and }. Paul (tâs),Human Rights (Oxford: Blackwell).
Gray, J. N. (1989) Liberalisms (London: Roudedge).
Gray, J. N. (1992) The Moral Founiations of Market Institutions (London: Institute of Economic Affairs).
Gray, J. N. (1993) Post-Libemlism (London: Roudedge).
Gray, T. (1987) Freedom (London: Macmillan).
Green, D. (1993) Reinventing Civil Society (London: Institute of Economic Affairs).
Green, L. (1988) TheAuthority ofthe State (Oxford: Oxford University Press).
Green, T. H. (1941) Lectures on the Principles of Political Obligation, edited by A. D. Lindsay (London: Longman).
Green, T. H. (1888) Works, edited by R. Nettleship (London: Oxford University Press).
Hailsham, Lord (1976) The Dilemma of Democmcy (London: Collins).
Hamlin, A. (1986) Ethics, Ecmomics and the State (Brighton; Wheatsheaf).
î
Hamowy, R. (1961) 'Hayek's concept of freedom', New Individualist Reriew.
Hare, R. M. (1963) Freedom and Reason (Oxford: The Clarendon Press).
Harris, D. (1987) Justifying State Welfare (Oxford: Blackwell).
Harris, J. (1980) Legal Philosophies (London: Buttenvorth).
Harris, R. and Seldon, A. (1979) Over-ruled on Welfare (London: Institute of Economic Affairs).
Harsanyi, J. (1976) Essays in Ethics, Social Behavior and Scientific Explanation (Dordrecht: D. Reidel).
Hart, H. L. A. (1958) 'Poskivism and the separation of law and morals', Harvard Law Review, had.
Hart, H. L. A. (1961) The Concept of Law (Oxford: Clarendon Press).
Hart, H. L. A. (1963) Law, Liberty andMorality (London: Oxford University Press).
Hart, H. L. A. (1967) 'Are there any natural rights', in A. Quinton (ed.), Political Philosophy (London: Oxford University Press).
Hart, H. L. A. (1982) Essays on Bentham (Oxford: Oxford University Press).
Harvey, D. (1989) The Condition ofPostmodernity (Oxford: Basil Blackwell).
Hayek, F. A. von (1944) The Road to Serfdom (London: Roudedge & Kegan Paul).
Hayek, F. A. von (1952) The Counter-Revolution of Science (Glencoe, 111.: The Free Press).
Hayek, F. A. von (1960) The Constitutim of Liberty (London: Roudedge & Ke-gan Paul).
Hayek, F. A. von (1967) Studies in Philosophy, Politics and Ecmomics (London: Roudedge & Kegan Paul).
Hayek, F. A. von (1973) Law, Legislation and Liberty, vol. 1, Rules and Order (London: Roudedge & Kegan Paul).
Hayek, F. A. von (1975) 'The pretence of knowledge', in Full Employment at Any Price? (London: Institute of Economic Affairs).
Hayek, F. A. von (1976) Law, Legislation and Liberty, vol. 2, The Mirage of Social Justice (London: Roudedge & Kegan Paul).
Hegel, G. W. F. (1942) The Philosophy ofRight, trans. T. M. Knox (Oxford: Clarendon Press).
Held, D. (1996) Models ofDemocracy (London: Polity).
Hobbes, T. (1968) Leviathan, edited by C. B. Macpherson (HarmondswortOh: Penguin).
Hobhouse, L. T. (1918) The Metaphysical Theory ofthe State (London: Ailen & Unwin).

Hochschild, J. (1981) What's Fair: American Beliefs about Distributive Justice (Cambridge, Mass.: Harvard University Press).

Hohfeld, W. (1919) Fundamental Legal Conceptions (Yale University Press).
Holden, B. (1974) TheNatureofDemocmcy (London: Nelson).
Holmes, O. W. (1897) 'The path of'law', HarvardLawReriew, 10.
Hume, D. (1972) A Treatise of Human Nature, edited by L. Selby-Bigge (Oxford: Clarendon Press).
Husami, Z. (1978), 'Marx on distributive justice', Phibsophy and Public Affairs, 8.
James, M. H. (1973) 'Bentham on the individuation of laws', in M. H. James, (ed.), Bentham and Legal Theory (Northern Ireland Legal Quarterly).
Jasay, A. de (1985) The State (London: Oxford University Press).
Kamenka, E. and Erh-Soon Tay, A. (eds) (1978) Human Rights (London: Ar-nold).
Kennedy, D. (1982) 'Legal Education as Training for Hierarchy', in D. Kaireys (ed), The Politics of Lam: A Progressive Critigue (Cambridge, Mass: Harvard).
Kirzner, I. (1973) Competition and Entrepreneurship (Chicago: University of Chicago Press).
Kirzner, I. (1989) Discovery, Capitalism and Distributive Justice (Oxford: Black-well).
Krader. L. (1968) Formation of the State (New Jersey: Prentice-Hall).
Kristol, I. (1972) 'When virtue loses ali her loveliness', in I. Kristol and D. Bell (eds), Capitalism Today (New York: Basic Books).
Kymlicka, W. (1990) Contempomry Political Phibsophy (Oxford: Oxford University Press).
Le Grand, J. (1982) The Strategy ofEauality (London: Ailen & Unwin).
Letvwin, W. (1983) AgainstEquality (London: Macmillan).
Littlechild, S. C. (1981) 'Misleading calculations of the social costs of monopoly power', Economic Journal, 91.
Lively, J. (1975) Democracy (Oxford: Blackwell).
Lloyd, D. (1972) Introduction to Jurisprudence (London: Stevens).
Lloyd Thomas, D. (1988) inDefence ofLiberalisim (Oxford: Blackvvell).
Locke, J. (1960) Two Treatises of Government, edited by P. Laslett (Cambridge University Press).
Lucas, J. R. (1966) The Principles of Politics (Oxford: Clarendon Press).
Lucas, J. R. (1971) 'Against equality', m Justice and Eauality, edited by Hugo A. Bedau (New Jersey: Prentice-Hall).
Lucas, J. R. (1972) 'Justice', Phibsophy, 47. ' Lucas, J. R. (1976) Democracy andParticipation (Harmondsvvorth: Penguin).
Lukes, S. (1972) Individualism (Oxford: Blackwell).
Lukes, S. (1974) Power: A Radical Vierv (London: Macmillan).
Lyons, D. (1965) Forms andLimits ofUtilitarianism (London: Oxford University Press).
Mabbott, J. D. (1956), Tnterpretations of Mill's "Urilitarianism"', PhilosophicalQuarterly, vi.
MacCallum, G. (1972) Tslegative and positive liberty', in P. Laslett, W. C. Runciman and Q. Skinner (eds), Philosophy, Politics and Society, Fourth series (Oxford: Blackvvell).
Maclntyre, A. (19%\) After Virtue (London: Duckvrorth). ? Mackie, J. (1977) Ethics (Harmondsvvorth: Penguin).
Mackinnon, C. (1989) Torvard a Feminist Theory of the State (Cambridge, Mass.: Harvard University Press).
Macpherson, C. B. (1966) TheReal World of Democracy (Oxford: Clarendon Press).
Macpherson, C. B. (1973) Democratic Theory: Essays in Retrieval (Oxford: Clarendon Press).

Macpherson, C. B. (1977) The Life and Times of Liberal Democracy (London: Oxford University Press).
Mandeville, B. (1924) The Fable of the Bees, edited by F. B. Kaye (London: Orford University Press). First published 1705.
Marcuse, H. (1964) One-dimensionalMan (Boston: Beacon Press).
Marcuse, H. (1967) 'Repressive Tolerance', in R. Wolffand J. Barrington Moore (eds),^4 Critique of Püre Tolerance (Boston: Beacon Press).

Marcuse, H. (1969) An Essay on Liberation (Boston: Beacon Press).
Marx, K. and Engels, F. (1968) Selected Works (London: Lawrence & Wishart).
Marx, K. (1971) Early Texts, edited by D. McLellan (Oxford: Blackvvell).
Marx, K. (1977) Selected Writings, edited by D. McLellan (London: Oxford University Press).
Maynard, A. K. (1975) Experiment mth Choice in Educatim (London: Institute of Economic Affairs).
Mead, L. (1986) BeyondEntitlement (New York: Basic Books).
Mead, L. (1992) The New Politics ofPoverty (New York: Basic Books).
Meisel, J. (ed.) (1965) Pareto andMosca (New Jersey: Prentice-Hall).
Melden, A. I. (1977) Rîghts and Persons (CMord: Blackvvell).
Michels, R. (1958) PoliticalPartks (Glencoe, 111.: Free Press; First published 1911).
Mili, James (1955) An Essay on Government, edited by C. V. Shields (New York: The Liberal Arts Press).
Mili, John Stuart (1944) Utilitaritmism, Liberty and Representative Government, edited by A. D. Lindsay (London: Everyman).
Mili, John Stuart (1974) On Liberty, edited by Gertrude Himmelfarb (Har-mondsworth: Penguin).
Miller, D. (1976) Social Justice (CMord: Clarendon Press).
Miller, D. (1981) Philosophy and Ideology in Hume's Political Thought (Oxford: Clarendon Press).
Miller, D. (1983) 'Linguistic philosophy and political theory1, in D. Miller and L. Siedentop (eds), The Nature of Political Theory (CMord: Clarendon Press).
Miller, D. (1984) Anarchism (London: Dent).
Miller, D. (1990) 'Equality' in G.K. Hunt (ed.), Philosophy and Politics (Cambridge: Cambridge University Press).
Miller, D. (1992) 'Deliberative democracy and social choice', Political Studies,XL.
Mills, C. Wright (1959) The Pover Elite (New York: Galaxy).
Moore, G. E. (1903) PrincipiaEthica (Cambridge University Press).
Mulhall, S. and Svvift, A. (1992) Liberalscmd Communitarians (CMord: Blackvvell).
Murray, C. (1984) Losing Ground (New York: Basic Books).
Murray, C. (1996) The Emerging British Underclass (London: Institute of Economic Affairs).
Narveson, J. (1983) 'On Dworkinian Equality', Social Philosophy and Policy, i.
Nelson, W. (1980) On Justifying Democracy (London: Routledge & Kegan Paul).
Ng, Y. (1979) Welfare Economics (London: Macmillan).
Niskanen, W. A. (1973) Bureaucracy: Servant or Master? (London: Institute of Economic Affairs).
Nozick, R. (1974) Anarchy, State and Utopia (CMord: Blackvvell).
Nozick, R. (1989) The Examined Life (New York; Simon & Schuster).
O'Connor, D. (1967) AauinasandNaturalLav (London: Macmillan).
Okin, S. (1989) Justice, Gender and the Family (New York: Basic Books).

Okun, A. (1975) Eauality and Effidency (Washington DC: The Brookings Institution).
Olson, M. (1965) The Logic of Colkctive Action (Harvard University Press).
Oppenheim, F. (1981) Political Concepts (Yale University Press).
Paine, T. (1984) The Rights of Man (Harmondsworth: Penguin).
Parent, W. (1974) 'Some recent work on the concept of liberty', American Philosophical Quarterly, 11.
Parry, G. (ed.) (1972) Participation andPolitics (Manchester University Press).
Partridge, P. H. (1963) 'Some notes on the concept of power', Political Studies, 11.
Pateman, C. (1970) Participation cmdDemocratic Theory (Cambridge University Press).

Pateman, C. (1983) 'Feminist critiques of the public/private dichotomy1, in S. I. Benn and G. F. Gaus, (eds),Public andPrivate in Social Life (London: Croom Helm).
Peele, G. (1986) 'The state and civil liberties' in H. Drucker, P. Dunleavy, A. Gamble and G. Peele (eds), Developments in British Politics2 (London: Macmillan).
PefFer, R. (1978) 'A defence of rights to well-being', Philosophy and Public Affairs, 8.
Pennock, J. R. (1978) LiberalDemocracy (New York: Greenvvood).
Peters, R. (1967) 'Authority', in A. Quinton (ed.), Political Philosophy (London: Oxford University Press).
Pettit, P. (1980) JudgingJustice (London: Routledge & Kegan Paul).
Pettit, P. (1984) The prisoners' dilemma and politics', Politics, 22.
Phelps Brown, H. (1988) Egalitarianism and the Generation of Ineauality (Oxford: Clarendon Press).
Pigou, A. (1920) TheEconomicsofWelfare (London: Macmillan).
Plamenatz, J. (1973) Democracy andlllusion (London: Longman).
Plant, R. (1986) TSIeeds, agency and rights', in C. Sampford and D. Galligan (eds), Law, Rights and the Welfare State (London: Croom Helm).
Plant, R. (1991) Modern Political Thought (Oxford: Blackvvell)
Plant, R. (1994) 'Hayek on social Justice: a critique', in J. Birner and R. van Zijp (eds), Hayek, Co-ordination andEvolution (London: Routledge).
Plant, R., Lesser, H. and Taylor-Gooby P. (1980) Political Philosophy and Social Welfare (London: Routledge & Kegan Paul).
Polsby, N. (1963) Community Power and Political Theory (Yale University Press).
Popper, Sir K. (1957) ThePovertyofHistoricism (London: Routledge & Kegan Paul).
Popper, Sir K. (1962) The Öpen Society and Its Enemies, Fourth edition, vol. I, Plato; vol. II, Hegel andMarx (London: Routledge & Kegan Paul).
Popper, Sir K. (1976) UnendedQuest (London: Fontana/Collins).
Posner, R. A. (1990) The Problems of Jurisprudence (Cambridge, Mass.: Harvard University Press).
Radeliffe Richards, J. (1980) The Sceptical Feminist: A Philophical Enauiry (London: Routledge & Kegan Paul.
Raphael, D. D. (1967) 'Human rights, old and new', in D. D. Raphael (ed.), Political Theory and the Rights of Man (London: Macmillan).
Rawls, J. (1972) A Theory of Justice (London: Oxford University Press).
Rawls, J. (1993) PoliticalLiberalisim (New York: Simon and Schuster).
Raz, J. (1970) The Concept of a Legal System (Oxford: Clarendon Press).
Raz, J. (1977) The rule of law and its virtue', Lav Quarterly Review, 93.
Raz, J. (1986) TheMorality ofFreedom (Oxford: Clarendon Press).
Raz, J. (1990) 'Authority and justification', in Raz, J. (ed.), Authority (New York: New York University Press).
Rees, J. (1971) Eauality (London: Macmillan).

Regan, T. (1984) The Case for Animal Rights (New York: Basic Books).
Robinson, R. (1990) Competition and Health Çare (London: King's Fund Institute).
Rothbard, M. (1970) Poıver and Market (California: Institute for Humane Studies).
Rothbard, M. (1973) For a New Liberty (New York: Macmillan).
Rothbard, M. (1977) 'Robert Nozick and the immaculate conception of the state', Joumal ofLibertarian Studies, i.
Rousseau, J.-J. (1913) The Social Contract and Discourses, edited by G. D. H.Cole (London: Dent).
Rowley, C. K. (1979) 'Liberalisim and collective choice', National Westminster Bank Revierv, October.
Rowley, C. and Peacock, A. (1975) Welfare Economics: a Liberal Restatement (Oxford: Martin Robertson).
Russell, B. (1938) Power: a New Social Analysü (London: Ailen & Unwin).
Sandel, M. (1982) Liberalim and theLimits of 'Justice (Cambridge University Press).

Sandel, M. (1984) The procedural republic and the unencumbered şelf', Political Theory, 12.
Sartori, G. (1965) Democratic Theory (New York: R. Praeger).
Sartori, G. (1987) Democratic Theory Revisited (New Jersey: Chatham House).
Sartorius, R. (1971) 'Hart's concept of Law', in R. Summers, More Essays in Legal Philosophy (Oxford: Blackvvell).
Scarman, L. (1974) EnglishLaw: the NewDimension (London: Stevens).
Schumpeter, J. S. (1954) Capitalism, Socialism and Democracy, Fourth edition (London: AUen&Unwin).
Scruton, R. (1981) TheMeaning of Conservatism (Harmondsworth: Penguin).
Sen, A. (1981) Poverty and Fantine: an Essay on Entitlement and Deprivation (Oxford: Clarendon Press).
Sen, A. (1985), The moral standing of the market', in E. Paul, F. Miller and J. Paul (eds), Ethics and Economics (Oxford: Blackwell).
Sen, A. (1992) Ineauality Examined (London: Oxford University Press).
Sen, A. and Williams, B. (1982) Utilitarianism and Beyond (Cambridge: Cambridge University Press).
Sidgvvick, H. (1874) The Methods of Ethics (London: Macmillan).
Siegan, B. (1980) Economic Liberties and the Constitution (Chicago: University of Chicago Press).
Simon, R. (1974) 'Vrderenûa\.hinnğ, Phifosophy and Public Ajfairs, 3.
Singer, P. (1993) PracticalEthics (Cambridge: Cambridge University Press).
Smart, J. J. C. and Williams, B. (1973) Utilitarianism: For and Against (Cambridge University Press).
Smith, A. (1976) Theory of Moral Sentiments, edited by E. West (Indianapolis: Liberty Press).
Sorauf, F. (1973) 'The conceptual muddle', in R. Flathman (ed.), Concepts in Social and Political Philosophy (New York: Macmillan).
Steiner, H. (1974) Tndividual liberty', ProceedingsoftheAristotelian Society, 75.
Steiner, H. (1979) The structure of a set of compossible rights', Journal of Philosophy, 74.
Stephen, J. F. (1967) Liberty, Eauality, Fratemity, edited by R. J. Whyte (Cambridge University Press).
Sugden, R. (1984) Who Çaresi (London: Institute of Economic Affairs).
Sugden, R. (1986) The Economics of Rights, Co-operation and Welfare (Oxford: Blackwell).
Szasz. T. (1961) TheMyth of Mentol Illness (New York: Dell).
Tavraey, R. H. (1969) Eauality, Fifth edition (London: Ailen and Unwin).

Taylor, C. (1985) PhilosophicalPapers (Cambridge: Cambridge University Press).
Taylor, C. (1992) Multiculturaüsm and the Politics of Recognition (Princeton: Princeton University Press).
Taylor, J. K. (1992) Reclaiming the Mainstream: Individualist Feminism Rediscovered (New York: Prometheus).
Taylor, P. (1973) 'Reversediscriminationandcompensatoryjustice',Yİ»«fy«f, 33.
Thomson, J. (1973) 'Preferential hiring', Philosophy and Public Affairs, 2.
Titmuss, R. (1970) The Gift Relatimship (London: Ailen and Unwin).
Trakman, L. (1983) The Law Merchant: The Evolution of Commercial Law (Colorado: Littleton).
Tuck, R. (1979) Natural Rights Theories (Cambridge: Cambridge University Press).
Tullock, G. (1976) The VoteMotive (London: Institute of Economic Affairs).
Twining, W. and Miers, D. (1976) How to Do Things with Rules (London: Weidenfeld & Nicolson).
Ullmann-Margalit, E. (1979) 'Invisible hand explanations', Synthese, 30.
Usher, P. (1981) The Economic Preauisites to Democracy (Oxford: Blackwell).
Waldron, J. (1984) Theories ofRights (Oxford University Press).
Waldron, J. (1987) Nonsense upon Stilts (London: Methuen).
Walzer, M. (1983) Spheres ofjustice (New York: Basic Books).

Wasserstrom, R. (1971) 'Rights, human rights and racial diserimination', in James Rachels (ed.), Moral Problem (New York: Harper & Row).
Weale, A. (1983) Politkal Theory and SodalPolicy (London: Macmillan).
Weber, M. (1947) Theory of Sodal and Economic Organisation, translated by A. M. Henderson and T. Parsons (Glencoe, 111.: The Free Press).
Weinstein, W. (1965) 'The concept of liberty in nineteenth century political thought', Political Studies, xiii.
Weldon, T. D. (1956) 'Political principles', in P. Laslett (ed.), Philosophy, Politics and Society, First Series (Oxford: Blackwell).
West, R. (1988) 'Jurisprudence andgender', University of Chicago Law Review, 55.
Whynes, D. and Bowles, R. (1981) The Economic Theory ofthe State (Oxford: Martin Robertson).
Willams, B. (1963) The ideal of equality', in P. Laslett and W. C. Runciman, Philosophy, Politics and Society, Second Series (Oxford: Blackwell).
Wilson, J. (1966) Equality (London: Hutchinson).
Winch, P. (1958) The Idea of a Socitü Science (London: Routledge & Kegan Paul).
Winch, P. (1967) 'Authority', in A. Quinton (ed.), Political Philosophy (London: Oxford University Press).
Wittman, D. (1973) 'Parties as utility mzximizers\ American Political Science Review, 67.
Wolff, R. P. (1976) in Defence ofAnarchism (New York: Harper Colophon).
Young, M. (1961) The Rise oftheMeritocracy (Harmondsworth: Penguin).

İsim İndeksi
Aiken, H. D., 100,141
Alchian, A., 316
Aquinas, St Thomas, 253
Arendt,H., 109
Arrow, K., 158, 334, 335, 339
Austin, J., 40,41, 42, 43, 44, 45, 50
Axelrod, R., 80
Bachrach, P., 119
Baldwin, D., 97 cM. fi\\
Baratz, M., 118,119
Barry, B., 101, 127, 154, 178, 192,
291, 312, 341
Barry, N., 8, 15, 18, 26, 30, 31, 51, 69, 77, 83, 88, 89, 115, 123, 132, 145, 169, 211, 243, 286, 287, 288, 289, 295, 297, 302, 304, 306, 313, 315, 318
Baumol, W. J., 75 Becker, G., 210 Beetham, D., 100 Benn, S. I., 223, 224, 226
Bentham, J., 38, 42, 45, 134, 135, 136, 137, 138, 139, 140, 141, 154, 224, 228, 240, 243, 266, 267, 279, 282, 288, 312, 332 Berlin, I., 127, 129, 193, 216, 217, 228, 229, 231, 232, 233, 234, 235, 239
Bernstram, W., 82 Beveridge, W., 291 Bismarck, O. Von 289 Bowles, R., 75 Böyle, J., 60
Brennan, G., 343 -> ^-::A
Buchanan, A., 24 Buchanan, J., 81, 130, 132, 177,
340,346 , Burke, E., 269,
Campbell, T., 161 '?
Checkland, E., 288 '-: ^'"
r"
Checkland, S., 288 Cheung, S. H., 81 Coase, R., 82
Connolly, W., 8,10, 96, 98, 216 Cranston, M., 256, 272, 273, 274, Crenson, M., 119 Dahi, R. A., 118, 324, 325 Demsetz, H., 316 Devlin, P., 247, 248, 249 Dicey, A.V., 44, 52 Dowding, K., 98 Downs, A., 336 Doyall, L., 174 Duncan, G., 320
Dworkin, R., 4, 27, 52, 53, 54, 55, 58, 60, 204, 5205, 206, 207, 208, 215, 244, 249, 253, 270 Engels, F., 25 Erh-Soon Tay, A., 255 Feinberg, J., 257, 262, 264 Finnis, J. N., 36 Flathman, R., 258, 259 Flew, A.G.N., 191,194 Frankena, W. K., 157,257 Freeden, M., 12, 257 Frey, B., 142 Frey, R. G., 280 Friedman, D., 89
Friedman, M., 145, 294, 295, 296,
297

Friedrich, C. J., 107,108,109 Fuller, L., 38, 39, 57 Furniss, N., 83 Gallie, W. B., 8,10 Garner, R., 281 Gauthier, A., 130 Gewirth, A., 275, 276, 277 Gilligan, C, 61,149 Glazer, N., 298 Gluckman, M., 70 ?*.?.?• .-.,-.», A
361
Norman P. Barry
Goodin, R., 276, 291, 301
Gough, L, 174
Graham, K., 320, 331
Grasso, K., 91
Gray.J.N.
Gray, T.
Green, D., 287
Green, L., 107
Green, T. H., 230
Hailsham, Lord, 342
Hamlin, A., 125, 131, 274
Hamowy, R., 226
Hare, R. M., 125, 126,130
Harris, D.
Harris, J.
Harsanyi, J., 183
Hart, H.L.A., 5, 12, 16, 17, 35, 36,
38, 39, 40, 42, 43, 45, 46, 48,
49, 50, 51, 52, 107, 129, 247, -J 248, 256, 257, 258, 262, 272,
281
Harvey, D., 60 Hayek, F. A. von, 15, 18, 42, 56, 57,
59, 147, 164, 165, 166, 167,
168, 170, 173, 187, 199, 225,
244
Hegel, G. W. F., 68, 84 Held, D., 320, 349 Hobbes, T., 29, 44, 46, 70, 79, 80,
86, 102, 103, 113, 130, 131,
132, 218, 223, 246, 257, 258,
269
Hochschild, J., 165 Hohfeld, W., 257,259 Holden, B., 320 Holmes, O. W., 47 Hume, D., 19,20, 28, 40, 66, 100,
141,149,153, 164,199, 286 Husami, Z., 174 Jasay, A. de, 81 Johnson, L. B., 296
Kamenka, E., 255 Kant, I., 25, 67,142,160,185 Kennedy, D., 60 Kirzner, I., 169,
203, 207
Krader, L., 66
Kristol, I., 165
Kymlicka, W., 149
Le Grand, J., 201, 276, 301
Lesser, H., 9
Littlechild, S., 115
Lively, J., 320
Lloyd, D., 47
Locke, J., 69, 88, 130, 146, 166,
168, 169, 225, 253, 255, 263,
264
Lomasky, L., 343 Lucas, J. R., 56, 95, 157, 170, 194,
218, 346
Lukes, S., 96, 98, 119,120 Lyons, D., 140 Mabbott, J. D., 140 Macaulay, T. B., 333 MacCallum, G., 227 Machiavelli, N., 97, 98, 286 Madntyre, A., 4, 27, 28, 30, 269 Madde, J., 140 Mackinnon, C, 32, 90 Macpherson, C. B., 344, 345 Mandeville, B., 286, 299, 301 Marcuse, H., 231 Marx, K., 5, 22, 23, 25, 87, 116,
232, 238, 268, 285 Maynard, A. K., 201 Mead, L., 297, 298 Meisel, J. H., 327, 328 Melden, A. I., 256, 259 Michels, R., 329, 348 Mili, James, 332, 333 Mili, John Stuart, 133, 139, 238,
240, 243, 299, 324, 347 Miller, D., 6, 87,141,163, 206, 344 Mills, C. Wright, 117, 118 Moore, G. E., 133 Mosca, G., 117, 327, 328, 329, 341,
348

Mulhall, S., 27 Murray, C, 296, 297, 298 Nelson, W., 320 Ng, Y, 75
362
Modern Siyaset Teorisi
Niskanen, W. A., 341
Nozick, R., 4, 88, 89, 167, 168, 169, 170,173,185, 206, 253, 269
O'Connor, D., 37
Okin, S., 148, 209, 210, 211, 212
Okun, A. M., 191
Olson, M., 312, 314, 315, 348
Oppenheim, F., 114, 215, 311, 318
Paine, T., 287
Parem, W., 217 : -. -..-
Pareto, V., 75, 76, 77, 117, 145, 146, 147, 180, 181, 293, 327, 328, 329, 334,
341, 348
Parry, G., 346 , :>,
Pateman, C, 32, 346 ,.
Peacock, A., 146
Peele, G., 65
Peffer, R., 272
Pennock, J. R., 320
Peters, R., 105, , , -: t',
Pettit, P., 78,136, 343 *''' '".!.,
Phelps Brown, H., 209
Pigou, A., 76 Vvs Â:<M-'-Â
Plamenatz, J. P., 329
Plant, R., 9,173, 274, 275
Plato, 3, 5,197 ->?? ••- ^-- '-
Polsby,N., 118
Ponting, C, 65
Popper, K., 4, 5, 7,14
Posner, R. A., 58, 59, 61
Raphael, D. D., 254
Rawls, J., 4, 27, 125, 127, 129, 130, 131, 132, 142, 155, 156, 158, 176, 177,
178, 179, 180 ,181, 182, 183, 184, 185, 186, 187, 192, 203, 204, 206, 292, 306
Raz, J., 4, 45, 56, 107, 234, 235, 236, 237, 238
Rees, J., 198,199
Regan, T., 279
Robinson, R., 302 ^ •? ? ->?
Rothbard, M., 88, 89
Rousseau, J.-J., 130, 198, 199, 230, 232
?*•?•?-».? ?'??
Rowley, C, 146 '"?: :;î? u a-,-. :<i
Sandel, M., 3, 349
Sartori, G., 49, 320
Sartorius, R., 49
Schumpeter, J. S., 329
Scruton, R, 27, 84, 90
Sen, A., 132,142, 171, 204
Sidgwick, H., 139, 228, 229
Siegan, B., 48
Singer, P., 279, 280, 282
Smart, J.J.C., 140
Smith, A., 78, 135, 154, 286
Sorauf, F., 310
Spencer, H., 47,167, 228
Stalin, J., 140, 268
Steiner, H., 223, 273
Stephen, J. F., 238, 246, 247
Sugden, R., 79, 80, 295
Swift, A., 27
Szasz,T., 261

Tawney, R., H. 191, 203
Taylor, C, 29, 91, 233, 234, 237
Taylor, J., 31
Taylor-Gooby, P., 9
Titmuss, R. M., 234, 300, 301
Trakman, L., 81 : ,
Tuck, R, 269
Tullock, G., 339, 340, 341
UUman-Margalit, E., 88
Usher, P., 338
Waldron, J., 255, 266
Walzer, M., 4,174,175, 292
Wasserstrom, R. 261
Weale, A., 257
Weber, M., 104,105
VVeinstein, W., 223, 230
West, R, 43, 61
Whynes, D., 75
Williams, B., 132,140,142, 195
Wilson, J., 196
Winch, P.,16,105
Wittman, D., 336
Wolff, R.P., 67,106
Wollstonecraft, M. 31
Young, M., 200

Kavram İndeksi

Adalet 4, 9, 20, 28, 38, 40, 108, 125, 126, 127, 129, 139, 140
eşitlik ve 137, 138
usulî 163, 164, 173, 180, 181, 205, 211
Rawls'un teorisi 127, 129 Sosyal 8, 9, 26, 60, 75, 123 Adil fırsat eşitliği ilkesi 180, 184 Ahlâk kuralları 125, 130, 147, 249 Ahlâkî çoğulculuk 124
';
Ahlâkî devlet 84, "f
Ahlâkî haklar 244, 256, 265, 266 i Ahlâkîlik 17, 32 f
adalet ve 75, 167 »•
hukuk ve 17, 29, 238, 256, 266 ve refah 146 Alman Sosyal Demokrat Partisi 329
Almanya 71, 116,289
v
Amerikan gerçekçiliği 46, 47, 48
Amerikan liberalizmi 186
Analitik-sentetik ayrımı 7, 10
Anarşizm 86, 87
Anayasalar 44 *c ?''?" -•"? "•'""•';":
ve hukuk 44 . r
reform ve demokrasi 342, 348 ~J
Arnavutluk 233
Asgarî büyüklükteki devlet 89, 168
Avrupa Topluluğu/Birliği 51, 52, 72, 298
Basının gücü 114 Bedavacı problemi 76
Belirsizlik (indeterminacy) 36, 49, 50, 54, 59, 60, 179, 182, 207, 275, 276
Bencillik 134, 178
ve faydacılık 134 Beşerî sermaye 210, 211
Bilmezlik perdesi 177, 178, 179, 182, 306
Bireycilik 12, 13, 142, 143, 144, 145, 147, 163, 254, 271, 289, 310
özgürlük ve bireycilik 147 Birleşik Krallık 72 Boşanma 210, 211, 212, 245
Bürokrasi 329, 330, 345, 346, 347 Büyük şirketler 30
Cebir 56, 65, 66, 68 69, 73, 77, 80, 88, 89, 95, 97, 102, 109, 113, 114 ve değişik sayfalar

devlet ve cebir gücü tekeli 56,65, 123
Cebir gücü tekeli 69, 73, 88
Common law 18, 36, 38, 41, 42, 47, 51, 53, 56, 59, 60, 85, 154, 163, 225, 242, 246
Çoğulculuk 54, 124, 127
ahlâkî 54, 124, 127 Çoğunlukçuluk 324 De facto otorite 105 De jure otorite 105
364
Modern Siyaset Teorisi
Demokrasi 5, 9, 10, 11, 12, 15, 31, 48, 74, 76, 86, 111, 117, 137, 143, 146, 159, 197, 222, 226, 231, 233, 244 ve değişik sayfalar
usulî demokrasi ve kamu yararı 332
radikal eleştiri 344, 346
Demokrasinin ekonomik teorisi 5, 11,15
Demos 323 Deontolojik ahlâk 140
Sınırlı devlet 69, 71, 89, 255, 317, 341,35
Devletin ekonomik teorisi 74, 75, 79,80,81,83
Devletin organik teorisi 83
Dil 4, 5, 6, 7, 8, 10, 12, 65, 259, 280
Dışsallıklar 76, 77, 146 "
Doğal haklar 253, 254, 255, 256, 261,262,264-8,285
Doğal hukuk 8, 37, 253, 254, 255
doğal yetenekler 22, 176, 181, 185, 203, 204, 207, 208
Doğrudan demokrasi 323, 333, 347
Eğitim 30, 56, 76, 91, 118, 172, 200, 201, 271, 274, 285, 296, 301, 302,333
Yüksek eğitim 202, 301
Eleştirel Hukuk Araştırmaları 59, 60, 61, 62
Emotivizm 124 .• fî :-.-i.? *.-'
Empirisizm 47, 118 J '*"-'• * Epistemoloji 14, 149, 241 Evlilik 7, 210,211,212 ?•••'?-• w/
Eylem faydacılığı 140, 141 Farklılaştırma ilkesi 181, 184,186 Feminizm 31, 32, 59, 61,147 eşitlik, aile ve feminizm 209
Fırsat eşitliği 31, 148, 191, 196, 197,198, 199, 200, 201, 202
;: adil fırsat eşitliği ilkesi 179, 180, 184
Fırsat maliyeti 202, 237, 301 Genel haklar 261, 262 "Görünmez El" 88, 89, 286
Güç/şiddet (force) 17, 32, 44, 77, 102, 103, 132,167, 175, 277, 264
Hayırseverlik 274, 294, 295
Hayvan hakları 278, 280, 281
Hukuk
otorite ve 65, 104, 108 emir olarak 6
kural sistemleri olarak 18, 47 ve özgürlük 223, 247 ahlâkîlik, paternalizm ve 245 doğal hukuk 253, 254, 255, 256
? ilkeler, kurallar ve 29
radikal hukuk doktrinleri 59 hukukun üstünlüğü 31, 38, 39, 56, 58, 59, 62, 72,155, 348
ve devlet 28, 29, 78, 79, 80, 81, 85,159
Hukuk kuralları 35, 36, 38 Hukukî gerçekçilik 48, 59 Hukukun emir teorisi 35, 40, 49 İçebakış 16 İhtiyaçlar
365
Norman P. Barry
ve hak edişler 165, 178, 275 i
ve eşitlik 193 i
objektif 172, 173, 275,294 I İktidar
otorite, cebir ve 95, 102 i
ilgili problemler 111
iktidarın sosyal teorileri 11,113,11 İktidar eliti teorileri 96, 118 İktisadî bireycilik 144, 145 İktisadî haklar 170 İktisadi iktidar 271, 272, 273 İktisadî özgürlük 243, 245 "iktisatın kanunları" 14 İlk durum 177, 178, 182, 186 v
İlkeler ~.,.y -,.:?.. -/ v;^,F
sözleşmecilik 130
adaletin ilkeleri 181
ve siyaset felsefesi 123

kurallar, hukuk ve 52
faydacılık 137 İrlanda Hükümeti Kanunu 1920 43
İşbirliği 11, 24, 78, 80, 98, 101, 183,208,295,314,344
Kamu malları 26, 76, 77, 78, 79, 80, 81, 83, 84, 86, 91, 98, 120, 131, 132, 145, 146, 235, 237, 311, 313, 338, 341
Kamu yararı 71, 86, 135, 262, 309, 310, 311-19, 326, 331, 332, 333, 334, 336, 337, 339, 341, 347, 349
ve usulî demokrasi 332 Kanaat özgürlüğü 231
Kapitalizm 14, 22, 23, 24, 25, 27, 38,88,90,168,184,231,287 ;
Ayrıca bkz. piyasa 14, 24, 30, 57, 166
Karizmatik otorite 104, 105
Katılma 29, 110, 159, 166, 179, 211, 222, 271, 277, 252, 323, 325, 34
Kirlilik 77, 79, 82, 120, 31
devlet ve 82
Klâsik liberalizm 13, 24, 244, 317 Kollektif kurumlar 19 Kollektif refah 142
Kollektif tercih 334 Kollektivizm 22, 24, 88, 90, 91
Komünizm 14, 23, 25, 30, 59, 143, 144, 186, 233
Kürtaj 21, 55, 270
Liberal bireycilik 12, 13, 19, 20, 67, 254, 310
Liberal demokrasi 143, 233, 244, 320, 324, 326, 336, 339, 344, 345, 346
radikal eleştirisi 344, 346
Liberalizm 10, 12, 13, 19, 20, 21,
22, 23, 24, 26, 27
Amerikan 186
siyasî 12, 20, 54, 186, 292
ve haklar 215
Mahkûmların Açmazı 19, 78, 79, 80, 86, 108, 338
Maksimin stratejisi 183
Mantıkî Pozitivizm 4, 14, 124, 254
Marksizm 12, 14, 22, 23, 25, 59, 87, 116, 153, 254, 266, 320
gerilemesi 22 Meritokrasi 200, 326
366

Modern Siyaset Teorisi
I
Merkezîleşme 71, 73
iktidarın merkezîleşmesi 117 Meta-etik teoriler 130 Monizm 232
•
Muhafazakârlık 20 • '';1-ş-Mutlak haklar 270 ^ '
Mutluluk hesaplaması 134, 141 Mülkiyet hakları 16, 36, 57, 79, 81, 82, 83, 115, 142, 143, 153, 159, 163, 166, 168, 199, 255, 264, 315, 316, 317, 319
Müzakereci demokrasi 344, 348 Negatif Gelir Vergisi 296, 297
Megatif özgürlük 229, 230, 232, 233, 234, 236, 237, 294, 300
Normatif önermeler 3, 18 Objektif ihtiyaçlar 172, 173, 291 Oligarşinin tunç kanunu 329, 348 Otorite
mahiyeti 71,104
iktidar, cebir ve 95 Otoriteryenizm 109 (
"ought implies can" 273 ; ;
Oy verme paradoksu 335 ; -Ödevler
ödevler ve haklar 32, 148, 154, 157, 256, 260, 266
sosyal 277, 289, 297
Öncelik kuralı 129, 179, 182, 185, 263
Ötenazi 265
Özel mülkiyet hakları 57, 82, 142, 317
Özel sigorta 289, 290, 293, 302, 305
Özel ve kamusal 85, 245, 312, 317
Özerklik 21, 27, 29, 31, 48, 60, 67, 106, 107, 108, 116, 186, 208, 226, 232, 234, 235, 236, 237, 238, 244, 259, 260, 261, 262, 266, 267, 272, 273, 280, 293, 349
özgürlük olarak 116, 169, 234, 235,293

Özgürlük
otorite ve 102, 106, 109, 217
özerklik olarak 116, 234, 235, 293
eşitlik ve 32, 127, 129, 191, 192, 193, 195, 246, 299
J.S Mili ve özgürlüğün değeri 238
anlamı 215, 217, 227
negatif ve pozitif 228
siyaset felsefesinde 215
haklar 4, 12, 145, 222, 234,
257
Pareto optimalitesi ölçütü 75 Parlâmento egemenliği 50, 56, 106 Parti rekabeti
319, 331, 336, 337
Paternalizm 172, 197, 240, 245, 247, 248, 290, 295, 304
Patriarşi 32
Piyasa £&r
ve devlet 74, 86,91,145,165,273
ve refah 287, 293, 301 Piyasa bireyciliği 143,146, 174 Piyasa iktidarı/gücü 115,
116 Pornografi 243
367
Norman P. Barry
Pozitif hukuk 21, 35, 44, 253, 258, 259
Pozitif özgürlük 228, 229, 230, 231, 232, 234, 235
Pozitivizm 3, 4, 14, 23, 36, 38, 47, 52, 61, 124, 130, 254
Quebec 29
Refah haklan 174, 271-78, 287
Reklam 114
Rıza 32, 42, 100, 102, 103, 105, 164,246,247,263,339
Sağlık bakımı 174, 175, 290 Sahiplik 82, 220, 259, 316
Sınırlı devlet 69, 71, 89, 255, 317, 341, 350
Sivil toplum 30, 68, 91, 268, 287, 289, 298, 349
Siyaset felsefesi
Marksizmin gerilemesi ve toplumculuğun yükselişi 22
özgürlük 215
Siyaset teorisi 3, 4, 6, 10, 11, 12, 19, 32, 44, 46, 52, 53, 102, 103, 111,129,
142, 147, 153, 211, 212, 253,319
Siyasi ilkeler 12, 52, 121, 123, 124, 127,130
Siyasi kurallar 17, 18, 224, 276
Siyasi liberalizm 12, 20, 54, 186, 292
Siyasi özgürlük 222, 345 Sözleşmecilik 130, 131 Tahıl (Mısır) Kanunları 313
Talep-hakları 257, 258, 259, 261 Tarafsızlık 8,125,134,149,190
Tarihî materyalizm 268 Tercih (choice)
kollektif 318, 319, 334, 335, 339, 340, 344,346
özgürlük ve 67, 265 Tersine ayıklama 289, 290, 293 Toplumculuk
(communitarianism) 27, 29, 91, 145, 148, 171, 266, 289
Tümdengelim (talil) 101, 126,176, 177, 332,
Tümevarım 13, 14 Usulî demokrasi 322, 332, 340, ve kamu yararı 332
Uyuşturucular 216, 226, 229, 247, 248
Vazgeçilmez haklar 269, 271, 277 Yargı 38, 39, 42, 46, 50-55, 58-61, 65, 106,
109, 130, 133, 137, 149, 246 ve muhtelif sayfalar
yetkiler 68, 25 Yüksek eğitim 202, 301
Yükümlülükler 46, 84, 85, 131, 211, 260, 266, 268, 305, 306 Zarar ilkesi
242, 246
368