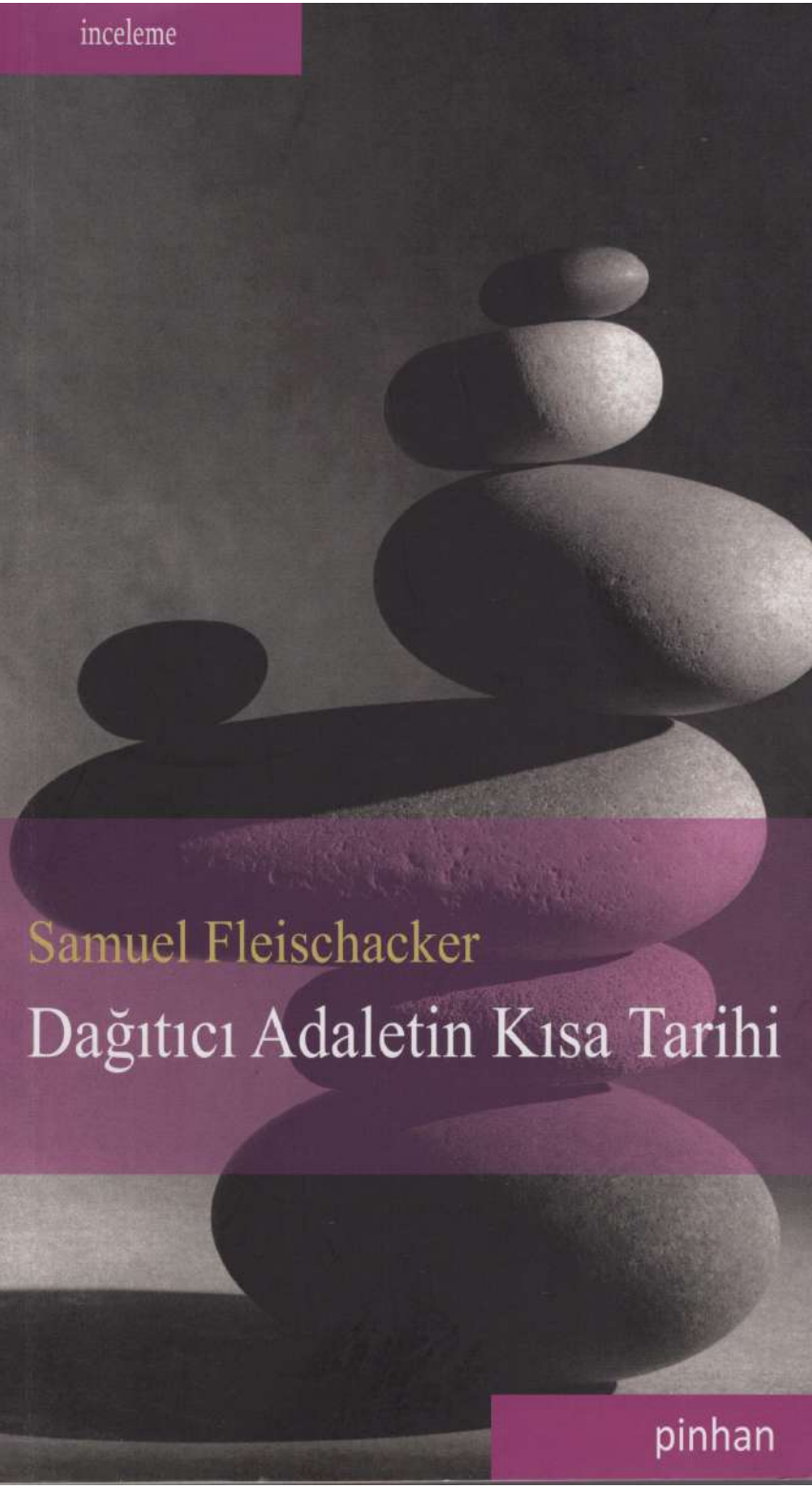
inceleme



Samuel Fleischacker

Dağıtıcı Adaletin Kısa Tarihi

pinhan

SAMUEL FLEISCHACKER, 1989 yılında Yale Üniversitesi'nde doktorasını tamamlayarak siyaset felsefesi, ahlak felsefesi, felsefe tarihi, estetik ve din felsefesi alanlarında çalışmaya başlamıştır. Özellikle ilgi duyduğu konular arasında kültürün ahlaki durumu, liberalizmin doğası ve tarihi, ahlak ile estetik, dini, siyasi değerler arasındaki ilişki vardır. Elinizde tuttuğunuz kitap dışında; *The Ethics of Culture* (Cornell, 1994), *A Third Concept of Liberty: Judgment and Freedom in Kant and Adam Smith* (Princeton, 1999), *On Adam Smith's Wealth of Nations: A Philosophical Companion* (Princeton, 2003), *Divine Teaching and the Way of the World* (Oxford, 2011) ve *What Is Enlightenment? - The Legacy of a Kantian Question* (Routledge, 2012) isimli eserleri yayımlanmıştır. Fleischacker, Princeton Üniversitesi İnsan Değerleri Merkezi'nde, Edinburgh Üniversitesi Beşeri Bilimler'de İleri Araştırmalar Merkezi'nde ve UIC Beşeri Bilimler Enstitüsü'nde öğretim görevlisidir. Son olarak Williams Koleji'nde ders vermeye başlamıştır.

GÖKHAN MURTEZA, 1978 yılında İstanbul'da doğdu. Saint-Benoit Fransız Lisesini bitirdikten sonra İstanbul Üniversitesi Felsefe Bölümünden mezun oldu. Aynı üniversitede felsefe bölümünde yüksek lisans ve doktora derecelerini tamamladı. Halen Kırklareli Üniversitesi Felsefe Bölümünde araştırma görevlisi olarak çalışmaktadır.

EYLEM YOLSAL MURTEZA, 1978 doğumlu, İstanbul Üniversitesi Felsefe Bölümünden mezun oldu. Aynı üniversitede felsefe yüksek lisansını tamamladı. Halen Galatasaray Üniversitesi Felsefe bölümünde doktora çalışmalarına devam etmekte olup, Kırklareli Üniversitesi Felsefe Bölümünde de araştırma görevlisi olarak çalışmaktadır.

PiNHAN YAYINCILIK
Litros Yolu, Fatih San. Sitesi No: 12/214-215
Topkapı/Zeytinburnu İstanbul
Tel: (0212) 259 27 60 Faks: (0212) 565 16 74
www.pinhanyayincilik.com
info@pinhanyayincilik.com
Sertifika No: 20913

Samuel Fleischacker
A Short History of Distributive Justice

© Samuel Fleischacker, 2004
© Pinhan Yayıncılık, Ocak, 2013
Türkçe çeviri © Eylem Yolsal Murteza,
Gökhan Murteza, 2013

Yayım Yönetmeni: Mahmut Sever

Birinci Basım: Ocak 2013
Yayıma Hazırlayan: Tunca Üçer
Kapak Dizayn: Olivier Chartier
Dizgi: Meltem Çağlayan

Teknik Hazırlık, Baskı ve Cilt:
Yaylacık Matbaacılık San. Tic. Ltd. Şti.
Litros Yolu Fatih San. Sitesi No: 12/197-203
Topkapı-İstanbul Tel: (0212) 567 80 03
Sertifika No: 11931

Kataloglama Bilgisi:
Samuel Fleischacker
Dağıtıcı Adaletin Kısa Tarihi

1. İnceleme 2. Adalet 3. Liberalizm

Pinhan Yayıncılık: 42 İnceleme Dizisi: 15

ISBN: 978-605-5302-19-1

DAĞITICI ADALETİN KISA TARİHİ

SAMUEL FLEISCHACKER

Çeviren
Gökhan Murteza
Eylem Yolsal Murteza

PİNHAN

"Jerry F. De Witt'in anısına SINE QUO NON"

İÇİNDEKİLER

Kısaltmalar 7
Teşekkür 9
Giriş 11

I. BÖLÜM
Aristoteles'ten Adam Smith'e 37
1. İki Tür Adalet 40
2. İhtiyaç Hakkı 60
3. Mülkiyet Hakları 72
4. Komünal Deneyler ve Ütopyacı Yazın 81
5. Yoksul Yasaları 98

II. BÖLÜM
Onsekizinci Yüzyıl 109
1. Yurttaş Eşitliği: Rousseau 112
2. Yoksul Tanımını Değiştirme: Smith 123
3. İnsanların Eşit Değeri: Kant 134
4. Babeuf: Vendôme Adalet Sarayına Karşı 148

III. BÖLÜM
Babeuf'tan Rawls'a 157
1. Tepki 164
2. Pozitivistler 182
3. Marx 186
4. Faydacılar 198
5. Rawls 208
6. Rawls'tan Sonra 218

Sonsöz 233
Kaynakça 245
Dizin 255

KISALTMALAR

Aşağıda kitapta alıntılanan eserlere atıf yapılırken kullanılan kısaltmalar listelenmiştir, bu eserlerin künyelerine ilişkin detaylı bilgi kaynakçada bulunabilir. Bir esere bir paragraf içinde birden çok kez atıfta bulunduğumda, kısaltmayı sadece ilk defasında kullandım, ardından gelen atıflarda sadece sayfa numarasını vermekle yetindim.

ASU : Robert Nozick, *Anarchy, State, and Utopia*
DJ : John Rawls, "Distributive Justice", *John Rawls: Collected Papers*'ın içinde
DPE : Jean-Jacques Rousseau, "A Discourse on Political Economy", *The Social Contract and Discourses'ın* içinde
E : David Hume, *Enquiries*
ED : Adam Smith, *Wealth of Nations*'ın "Early Draft"ı, Smith, *Lectures on Jurisprudence'ın* içinde
FSD : Jean-Jacques Rousseau, *First and Second Discourses*
G : Immanuel Kant, *Foundations of the Metaphysics of Morals.* (Kant'ın kitabının isminin ilk kelimesinin çevirisini İngilizcedeki "Groundwork" kelimesi daha iyi karşılamaktadır. "G" kısaltmasının sebebi budur. Alıntılarda çeviriye olduğu gibi Akademia baskısına da atıf yapılmaktadır.)
LE : Immanuel Kant, *Lectures on Ethics,* çev. Louis Infield
LJ : Adam Smith, *Lectures on Jurisprudence*
LNN : Samuel Pufendorf, *The Law of Nature and Nations*
LWP : Hugo Grotius, *The Law of War and Peace*

MER : Robert Tucker, ed., *The Marx-Engels Reader*
MM : Immanuel Kant, *The Metaphysics of Morals*
NE : Aristoteles, *Nicomachean Ethics*
NJ : Istvan Hont ve Michael Ignatieff, "Needs and Justice in the *Wealth of Nations*"
SI : Frances Hutcheson, *A Short Introduction to Moral Philosophy*
SMP : Frances Hutcheson, *A System of Moral Philosophy*
SS : Herbert Spencer, *Social Statics*
ST : Thomas Aquinas, *Summa Theologiae,* Blackfriars çevirisi
T : David Hume, *Treatise of Human Nature*
TJ : John Rawls, *A Theory of Justice*
TMS : Adam Smith, *Theory of Moral Sentiments*
Tr : John Locke, *Two Treatises of Government.* (Alıntıları takip ederken eserin herhangi bir baskısı kullanılabilir: Atıflarda belirtilen I ve II ifadesi First ve Second Treatise'e; sonrasındaki numaralandırmalar ise sırasıyla bölüm ve paragraf numaralarına işaret etmektedir.)
WN : Adam Smith, *An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations*

Teşekkür

"Dağıtıcı Adalet" ifadesinin anlamındaki değişiklikler üzerine düşünmeye, Charles Griswood'un Adam Smith hakkındaki kitabına ilişkin bir değerlendirme yazdığım sırada başladım. Charles'ın yorumlarıma ilişkin verdiği cevap benim için sadece soylu bir akademik davranış modeli değil, aynı zamanda konu hakkında daha ileri düşüncelere gitmem için de bir teşvik oldu. Bu konudaki fikir alışverişimiz, daha sonra *On Adam Smith's Wealth of Nations: A Philosophical Companion* (Princeton University Press, 2003) isimli kitabımdaki "Dağıtıcı Adalet" başlıklı, bu kitabın 1. ve 2. bölümlerinde de yer yer yararlandığım bir bölümü yazmamı sağladı. Princeton'daki editörüm Ian Malcolm'a ve bunu yapmama izin verdiği için Princeton Üniversitesi Yayınları'na müteşekkirim.

David Waldman ve Leon Kojen, engin bilgi ve birikimleriyle dağıtıcı adalet hakkında yazdığım o bölümdeki argümanlara pek çok itiraz getirmişlerdi ve onların itirazlarını yanıtlarken –bir noktada orijinal bölüm yetmiş sayfanın üzerine çıkmıştı– bu konuyla ilgili ayrı bir kitap yazdığımı düşünmeye başladım. Kitap hakkında çalışmaya, Chicago-Illinois Üniversitesi Beşeri Bilimler Enstitüsü'ndeki bir yıllık akademik izin ile başladım; Mary Beth Rose ve Linda Vavra'ya enstitüyü böylesi misafirperver bir yer haline getirdikleri ve akademik çalışmaları teşvik eden bir atmosfer yarattıkları için teşekkür ederim. Ayrıca aynı yıl enstitüde bulunan çalışma arkadaşlarıma ve bu kitapla ilgili oluşturduğum materyali ilk kez yorumlarına sunduğum enstitü seminerlerindeki dinleyicilere de teşekkür etmek istiyorum. Sonia Michel ve Deirdre McCloskey özel olarak

yardım ettiler ve beni refah siyasetleri tarihiyle ilgili faydalı kaynaklara da onlar yönelttiler. Yine Chicago-Illinois Üniversitesi Felsefe Bölümü'ndeki doktora derslerinde bu çalışmayı derslerde kullanmanın getirdiği tecrübeden fazlasıyla yararlandım –Andy Blom, Tina Gibson, Barbara Martin, Chris Martin ve Ben Haines'in hevesleri ve güçlü kavrayışları çok faydalıydı.

Benzer bir teşekkürü, Onsekizinci Yüzyıl İskoç Aydınlanması Topluluğu'nun 2001'de Richmond, Virginia'da yapılan toplantılarında ve 2003'te Northwestern Üniversitesi'ndeki Onsekizinci Yüzyıl Seminerleri'nde bu çalışmayla ilgili sunumlara eleştiriler getirenlere borçluyum. Richard Sher ve Jerry Muller'e ilk toplantıyı düzenledikleri ve Judith Schwartz Karp ve Bernadette Fort'a ikincisine beni davet ettikleri için teşekkür ederim. Ike Balbus, Stephen Engelmann, Paul Gomberg, Michael Green, Charles Mills ve Justin Schwartz'lı heyecan verici Chicago Siyasal Teori Çalıştayı, 3. bölümle ilgili gözden geçirmelerime önemli bir katkı sağladı. Eric Schliesser, Leonidas Montes, Jeff Weintraub, Tony Laden, Ciaran Cronin ve özellikle de Dan Brudney yorum ve eleştirileriyle yardımlarını gördüğüm diğer kişiler oldular. Andy Blom, bir araştırma asistanı olarak harika bir iş çıkardı ve Tina Gibson da dizini hazırlarken oldukça verimli ve keyifliydi. Tüm bu insanlara teşekkür ederim ancak teşekkürlerin en büyüğü, yaşamı benim için değerli kılan harika aileme; Amy, Noa ve Benji'ye gitmelidir.

Giriş

"Toplumsal adalet" ya da "ekonomik adalet" olarak da adlandırılan "dağıtıcı adalet" bugünlerde herkesin dilinde. Küreselleşme karşıtları, çokuluslu şirketlerle ilişkilendirdikleri tüm musibetleri kötülerken ondan yardım alıyorlar, kapitalizme tümden karşı duranlar ise daha da uzun bir süredir onu kullanıyor. Pek çokları bu ifadenin ve onun temsil ettiği fikirler bileşkesinin, insanların çok eski zamanlardan beri kendi toplumlarını değerlendirirken kullandıkları antik bir ifade olduğunu farz ediyor. Ancak her ne kadar akademisyenler arasında bile yaygın ise de bu, yanlış bir izlenimdir. Şu aşağıdakini göz önüne alalım:

> Dağıtıcı adalet teorisi – yani bir toplum ya da grubun kıt kaynaklarını ve ürünlerini, birbiriyle çatışan ihtiyaç ve isteklere sahip bireyler arasında nasıl bölüştürülmesi gerektiği düşüncesi- en azından iki bin yıl öncesine götürülebilir. Aristoteles ve Platon bu sorun üzerine yazmışlardı ve Talmut da ölmüş kişinin mülkünün alacaklıları arasında nasıl dağıtılacağına ilişkin çözümler önermişti. [1]

Bu kısa özet tamamen yanlış değildir. Aristoteles, "dağıtıcı adalet" dediği bir şey üzerine Platon da ideal bir devlette mülkiyetin nasıl bölüştürülmesi gerektiği üzerine yazmıştı. Talmut'ta da, tıpkı diğer antik yasa metinlerindeki gibi, mülkiyete ilişkin çatışan iddialar hakkında tartışmalar vardır. Ancak burada yanıltıcı bir tasvir elde ediyoruz, şu ek olguları da hatırlarsak bunu görebileceğiz:

> 1. Aristoteles ne "kıt kaynakların bölüştürülmesi"nin nasıl olacağı sorununa dağıtıcı adalet başlığı altında değinmiş ne de ihtiyacı, mülkiyet iddiasında bulunmak için bir temel olarak görmüştür;

1 John Roemer, *Theories of Distributive Justice*, s.1.

2. Platon komünal mülkiyet düzenlemelerini tüm toplum için önermemiş ve bunları adalet tarafından talep edilen şeyler olarak görmemiştir ve

3. Bir mülkün çatışan alacaklılar arasında nasıl bölüştürüleceği sorunu, normalde bir toplumun ya da grubun müşterek kaynaklarını ya da ürünlerini bölüştürmede kullandıkları ilkelere göre düzenlenen bir mesele değildir.

Böylece insanlar uzun zamandır çelişkili mülkiyet iddialarını adaletle ilgili bir konu olarak görmüştür. Filozofların kaynak bölüştürmenin toplumsal ilkeleriyle uzun zamandır ilgilenmelerinden bu iki tür meselenin uzun zamandır bir arada ele alındığı sonucu çıkarılamaz. Doğrusu birlikte ele alınmamışlardır da. Çok yakın zamana değin insanlar, adalete herkesin ihtiyacını karşılayacak şekilde kaynakların bölüştürülmesi için gerekli bir şey olarak bakmak şöyle dursun, kendi toplumları içinde kaynak bölüştürmenin temel yapısını bir adalet konusu olarak bile görmemişlerdir.

İşte modern anlamıyla dağıtıcı adaletin yöneltildiği hedef tam da budur ve kavram bu anlamıyla iki yüzyıldan biraz eskidir. Aslında Aristotelesçi anlamında "dağıtıcı adalet", hak eden insanların meziyetleri doğrultusunda, özellikle de siyasal konumlarıyla ilgili olarak ödüllendirilmelerini sağlayan ilkelere gönderme yapıyordu. Aristotelesçi olandan modern kavrama geçişte neden herkesin ihtiyaçlarından bağımsız olarak da bir yaşamı hak edebileceğine az da olsa bir açıklama getirmemiz gerekmektedir. Ancak uzun zamandır, bazı insanların ihtiyaç içinde yaşamaları gerektiğine çünkü aksi takdirde asla çalışmayacaklarına ya da onların yoksulluklarının ilahi düzenin bir parçası olduğuna ilişkin yaygın bir inanç vardır: "Tanrı tüm insanları zengin yaratabilirdi, ancak O, bu dünyada yoksulların olmasını istedi ki zenginler günahlarını bağışlatabilsinler."[2]

Bu kitaba, Aristotelesçi olandan modern "dağıtıcı

2 Bronislaw Geremek, *Poverty*, s. 20. (Alıntı *Life of St Eligius*'dan)

adalet"e nasıl geldiğimizin öyküsünü anlatarak başlamak istiyorum. Bunu anlatmamın sebebi öncelikle ilginç olması ve bu öykünün bir kitap uzunluğunda bugüne kadar ele alınmamasıdır. Ancak böyle bir kitap olmaması olgusu bir başka sebebi daha akla getirmektedir: Böyle bir kitabın olmamasının nedeni, insanların genellikle "dağıtıcı adalet"in anlamının değiştiğini düşünmesi ya da insanlık tarihinin çoğunda bir ideal olarak bile herkesin temel ihtiyaçlarının karşılanması gerektiği fikrini savunmadığının farkedilmemesidir. Sosyalist tarihçiler bir zamanlar böylesi bazı ideallerin tüm insanlık tarihi boyunca, en azından Batı'da deneyimlendiğini öğretiyorlardı. *Musa'dan Lenin'e* (ki böyle bir kitap gerçekten de vardı) gibi isimler taşıyan kitapların bir seçkisini 1940'lar ve 1950'lerden beri kütüphanelerde bulmak mümkündür. Bu tarz kitapların anlattığı öykü tam olarak şöyledir:

> Bir zamanlar, Amos, Isaiah ve İsa gibi alçakgönüllü ancak dini açıdan aklı karışık insanlar, tüm insanların ızdırapsız bir yaşam sürmek için eşitliğe ve haklara sahip olduğunu öğretmişti. Öğretileri, çeşitli sınıf mücadeleleri içinde ezici güçler tarafından çarpıtılmış ve bastırılmış, ancak 18. yüzyıla kadar en azından bir ideal olarak bunlara sahip çıkılmıştı. Derken, modern ekonomi denen şey zuhur etti; ekonominin nasıl yürüdüğüne ilişkin dini ve batıl kavrayışları silip süpürdü ancak bunu yaparken de yoksullara yönelik eski hürmetin yerine, bencilliğin ahlakdışı bir değerlendirilişini koydu. Burjuvazi artık, feodal dönemlerin sınıf mücadelesini gizleyen ahlakilik örtüsünü üzerinden atmıştı; bu, işçilerin içinde bulundukları durumu doğru anlamalarını sağlamak açısından bir avantajken, işçilerin çektiği eziyeti büyük ölçüde arttırması açısından da bir dezavantaj olmuştu. Sonunda, bilimsel sosyalizm ortaya çıktı ve modern öncesi dini öğretiler ile yoksullara yönelik hiçbir endişeyi pratiğe taşımayan kafa karışıklığını ve kadercilikten sıyrılmış bir bilimi birleştirerek, peygamberce kehanetlerle modern tutumlar arasında bir sentez sağladı.

Bu öykü, pek çok sosyalistin diyalektik eğilimlerinin yanısıra 18. yy sosyal biliminin ihtiyatlı ve katı realizmine

karşı olan hoşnutsuzluklarını da tatmin ediyordu. Bu aynı zamanda, bir yandan Hıristiyan öğretileri hakkındaki gerçeklere diğer yandan ise Sanayi Devrimi'nin acımasızlığına ikna edici bir şekilde uyuyordu. Ancak temelde pek çok yönden hatalıydı, özellikle de yoksullara yönelik modern öncesi tutumlara olan nostaljik düşkünlüğü açısından. Bu nostalji, sanırım, modern kapitalizmin insanlık tarihindeki yanlış bir sapma olarak görülmesi arzusuyla daha yardımsever, daha kibar bir insan doğası görüşünün kapitalizmden önce var olduğuna, bu yüzden de geri dönebileceğine ilişkin bir temenniden ileri gelmektedir. Bu beklenti, David Hume, Adam Smith, James Madison ve benzerlerinin yaptıkları mütevazi reformların siyasal alandan beklenebileceklerin gerçekten en iyisi olma olasılığını kabullenmekte gösterdikleri gönülsüzlükle de katmerleniyordu. Eğer biri, klasik siyasal ekonomistlerin çokça övündükleri realizmin sadece ekonomilerin işleyişinin zeki bir idrakine değil ama bir dizi yozlaşmış –örneğin, insan yaşamında bencilliğin yeri hakkındaki- *ahlaki* görüşe dayandığını gösterebilirse, o zaman bunların hareket tarzlarına ilişkin önermelerinin üzerinden bilimsellik maskesini de düşürebilirdi. 18. yy sosyal bilimcileri insan doğası hakkındaki görüşlerinde sadece sınıfsal önyargılar tarafından yönlendirilmişlerse, belki siyasal beklentilerinin düşük olması da sadece bir önyargıdır. Belki de, öğretilerinin tersine, siyasal alanın ekonomik alanı dönüştürmesi mümkündür.

Yani sosyalistlerin, dağıtıcı adaletin tarihini uzak bir geçmişe götürmek için ideolojik sebepleri vardır. Ancak *laissez-faire* ideologları da tam tersi ideolojik sebeplerle aynı tarihi açıklamayı çoğunlukla benimserler. Serbest piyasa teşvikçileri kendilerini, geçmişin batıl inançlarından ve bulanık düşünce yapısından bilimin ortaya çıkışıyla ayrılmış gururlu modernistler olarak görmeyi çoğunlukla severler. Bu aynı zamanda, sosyalistler onu reddederken, kendilerini 18. yy biliminin sözde kaskatı realizmini ku-

caklar görmeleriyle de uyumludur. Hume ve Smith, denebilir ki, kendilerini ortaçağın "adil fiyat" saçmalığından kurtararak modern ekonomi bilimini mümkün kılmışlardır. Zira, *laissez-faire* ideologları da bu düşünürlerin antik dağıtıcı adalet kavramını reddederek yeni bir şey yaptıklarında hem fikir olmaktan memnundur. İdeologlar bu reddedişi kınamak yerine ona açıkça kucak açmıştır.

Benim anlatmaya çalıştığım, tarihin aynı anda bu iki yönde gidişinin kafa karıştırıcı olduğudur. 18. yy sosyal bilimcileri "dağıtıcı adalet"i bizim bugün kullandığımız şekliyle reddetmiyorlardı, çünkü böylesi bir kavram o zaman henüz ortaya çıkmamıştı. Bunu bir kez anladıktan sonra, bu düşünürlerin yoksullara yapılacak devlet yardımına karşı durmaktan zevk alan kaskatı ahlakdışı kimseler (amoralistler) olmaktan uzak, tersine bu tür bir yardımın altyapısını hazırlamaya yardım etmiş kişiler olduklarını görebilir hale geliriz. Dağıtıcı adaletin tarihi bu sayede 18. yy'ı daha iyi anlamamıza yardımcı olacağı gibi, yoksullara yardım konusu üzerinden kendimizi ve kendi tartışmalarımızı daha iyi anlamamıza da yardımcı olacaktır. Dağıtıcı adalet kavramının modern olanını, modern öncesinden ayırabilirsek, modern olanının kesin olarak neyle ilgili olduğunu ve insan düşüncesindeki hangi yeni (her zaman değilse de çoğunlukla hayranlık uyandırıcı olan) değişimlerin bunu ortaya çıkardığını görebiliriz.

Modern anlamıyla "dağıtıcı adalet", mülkiyetin herkesin belirli bir düzeyde maddi olanaklara sahip olabileceği şekilde dağıtılmasını devletten talep eder. Dağıtıcı adalet tartışmaları, daha çok, teminatı verilen olanakların miktarı ve bu olanakların dağıtımında devletin müdahalesinin ne dereceye kadar gerekli olduğu üzerinde odaklanır. Bunlar birbiriyle bağlantılı konulardır. Herkesin sahip olması gereken şeylerin düzeyi fazlasıyla düşükse, piyasa uygun bir dağıtımı gerçekleştiriyor olabilir; herkesin refahtan bol bol yararlanması gerekiyorsa, devletin piyasanın eksiklerini

gidermek için mülkleri yeniden dağıtması gerekebilir; eğer ki herkes tüm şeyler üzerinde eşit pay edinecekse, büyük ihtimalle özel mülkiyet ve piyasanın, malların dağıtılmasını sağlayacak bir devlet sistemi ile toptan yer değiştirmesi gerekecektir.

Dağıtıcı adalet bu yüzden mülkiyet hakkının her tür savunusu için zorunludur ve öyle ki özel mülkiyetin reddine bile yol açabilir. Mülkiyet haklarının korunmasının adaletin esas görevi olduğunu söyleyen ve dağıtıcı taleplerin adaletle bağdaşıp bağdaşmadığını sorgulayan küçük ancak etkili bir vatandaş ve teorisyen grubu da vardır. Robert Nozick'in *Anarşi, Devlet ve Ütopya* isimli eseri bu tarz muhalif görüşlerin başlıca felsefi kaynağıdır.

Ancak Nozick bile "dağıtıcı adalet" ifadesinin, her zaman için, mülkiyetin devlet tarafından ihtiyaç sahiplerine dağıtımıyla ilişkili olarak anlaşıldığından şüphe duymaz. Aristotelesçi anlamında "dağıtıcı adalet", her ne kadar "dağıtıcı adalet"e meziyetleri uyarınca hak eden kişileri ödüllendirmek için başvuruluyorduysa da, öncelikle siyasal konumların dağıtımıyla ilgili anlaşılıyor, hiçbir biçimde mülkiyet haklarıyla ilişkili görülmüyordu. O halde, en azından ilk bakışta, ifadenin antik ve modern anlamları çok farklıydı. Antik ilke meziyete göre dağıtımla ilgiliyken, modern ilke meziyetten *bağımsız* bir dağıtım talep eder. Modern görüşe göre, *herkes* meziyetlerine bakılmaksızın belirli bir miktar malı hak etmektedir, meziyete göre edinmenin ise bazı temel şeylerin (barınma, sağlık, eğitim) herkese dağıtılana kadar başlaması gerekmez. Bunun, siyasal konumların sosyal ve ahlaki konumlarla ilişkilendirilerek dağıtılması gerektiği hakkında yazan Aristotales'in aklındaki şey olmadığını kesinlikle söyleyebiliriz.

Peki Aristotelesçi olandan modern "dağıtıcı adalet"e, eğer vardıysak, nasıl vardık? Belki de bunu daha da basit bir soruya doğru geri götürmeliyiz: Dağıtıcı adalet, her iki anlamıyla da, nasıl oldu da, "adalet" genel başlığı altına

uygun düşer hale geldi? Peki o halde, genel anlamıyla, adalet nedir? Biçimsel olarak ele alındığında adalet çoğunlukla, özel olarak *ussal*, *uygulatılabilir* ve *uygulanabilir* bir erdem olarak anlaşılmaktadır. Bilgelik ve hayırseverlikten farklı olarak adalet kültürler ve tarihsel dönemler boyunca talepleri dini inançlara başvurmaksızın açıklanıp meşrulaştırılabilen seküler ve ussal bir erdem, hükümetlerin uygulatabileceği ve uygulatması gereken bir erdem, siyasal edime yol gösterecek başlıca bir norm ve dahası siyasetçiler projelerini onun çevresinde inşa etmeye ihtiyaç duysalardı, amaçlarını uygulanabilir, kolayca ulaşılabilir hedefler olarak ele almaları gerekecekleri bir erdem olarak anlaşılmıştır. Ancak İsa'daki ilerlemeci inanç ya da Buda aracılığıyla aydınlanma, hiçbir zaman adalet açısından bir proje olarak ele alınmamıştı çünkü bu projelerdeki iyilik, eğer iyilerse tabii, tamamen seküler ve ussal terimlerle açıklanabilir değildi. Zira arkadaşlıktaki yakınlık, neredeyse herkesçe iyi bir şeyken, bireylerin gönüllü duygularına dayanması açısından adalete konu olabileceği düşünülmez. Örneğin aynı şekilde, herkesin hastalıklardan muaf olmasını sağlamak hiçbir zaman adaletin amaçları arasında sayılmamıştır, çünkü en azından bugüne kadar bu, imkânsız görünen bir şey olmuştur.

Biçimsel olandan var olan özelliklere geçersek, genel anlamıyla adalet, çoğunlukla bireyi diğer bireylerin elinden uğrayabileceği şiddet ve namussuzluğa ve onları toplumun daha geniş kesimlerince keyfi bir şekilde yaşamlarını, özgürlüklerini ya da mülkiyetlerini feda etmelerine ilişkin taleplere karşı koruyan bir erdem olarak anlaşılmaktadır. "Keyfi", tabii belirsiz bir terimdir. Ne zaman ve hangi sebeplerle bireysel çıkarların meşru bir şekilde feda edilebileceğini söylemek zordur. Belki bireylerden kendilerinin de paylaştığı bir dava için fedakarlık istenebilir; belki sadece toplumun devamlılığı tehlikede ise kendilerini feda etmeleri istenebilir ya da belki

hiçbir koşulda kendilerini feda etmeleri istenemez. Bazı dini ve siyasi liderler, bireysel çıkarların daha büyük insani yararların önüne geçmesine asla izin verilmemesi gerektiğini tartışmışlardır. Ancak bu fikri savunanların eğilimleri aynı zamanda adaleti pek az gözetme ya da onu fiilen tanınmayacak bir şekilde tasvir etme yönünde olmuştur; adalete (ya da *ius* ya da *recht* ya da *haqq* ya da *tzedek*)[3] saygı duyan kişiler ise buna uygun bir şekilde bireyin önemini de fazlasıyla ciddiye alırlar.

Aynı şekilde, bireylere saygı duyma zor ve tartışmalı bir meseleyken, bazı davranış şekilleri evrensel olarak kolaylıkla böylesi bir saygıyı ihlal ediyor görünebilir. Çevremizdekilere fiziksel olarak zarar vermek ya da onların hakkını yemek dini ya da kültürel inançlarından bağımsız, herkesin yanlış bulmasının bekleneceği şeylerdir ve böylesi bir kötülüğü engellemek ise diğer işleri ne olursa olsun çoğunlukla hükümetlerin yapması gereken bir şey olarak görünmektedir. Öyleyse kötülüğün engellenmesi açıkça adaletle ilgilidir. Bazıları bunu "olumsuz" ya da "denkleştirici" adalet olarak isimlendirirler ve erdem de onlar için bundan ibarettir. Ancak adalet aynı zamanda uzun süredir malların ve sosyal konumların dağıtımına dayalı düşünülmektedir. Jüstinianos, *Digesta*'sının ünlü girişinde "Adalet, herkese hakkı olanı vermektir" diye buyurur. Bu formülleştirmenin hem denkleştirici hem de dağıtıcı adaleti kapsadığı varsayılır. Komşularımızın hakkı, bizim onları öldürmememiz, dövmememiz ya da başka bir şekilde onla-

3 *haqq* hakkında, bkz. Cliffrod Geertz, *Local Knowledge*, 3. Kısım. *Tzedek* "adalet" için kullanılan İbranice terimlerden biridir (*misphat* ve *din* önemli olan diğer ikisidir), hepsi Kitab-ı Mukaddes ve rabbani yazınında, özellikle fakirlerin gasp ve hile yapmalarını engellemeyle ve mahkeme süreçlerindeki tarafsızlıkla sıklıkla ilişkilidir. Bu sıralanan terimlerin hepsi hem başkalarının hem de yozlaşmış hakimlerin aracılığıyla [yapılan] hırsızlık ve fiziki zarara karşı bireyleri korumakla ilgilidir fakat bunun dışında kalan birçok açıdan farklıdırlar.

rı fiziksel olarak incitmememizdir ve onlara ait olan şeyleri onlardan almamamızdır. Adaletin bu asgari standartlarını ihlal eden kişilerin (suçluların) hakkı ise işledikleri suça uygun düşen bir cezadır. Ahde dayalı bir ilişkimizin olduğu kişilerin hakkı, bizim onlara verdiğimiz sözü tutmamız ya da tutamamamız halinde bunu tanzim etmemizdir. Topluma büyük yararlar sağlamış kişilerin hakkı ise başarılarıyla "uyumlu" bir tür ödüldür. Bu nedenle dağıtıcı adalet, herkese hakkının verildiği durumlardan biridir. Şunu da unutmamak gerekir ki, bu durum sadece malların meziyete göre dağıtıldığı Aristotelesçi dağıtıcı adalet kavramına uymaktadır. Modern kavrama varmak için bunun, barınma, sağlık, eğitim vb. olanaklardan yararlanmaları açısından yoksullara nasıl "uyacağını" da açıklamamız gerekmektedir. Belki de, böylesi olanaklar her insan için sadece insan olmasıyla bağlantılıdır. Eğer öyleyse, bu tarz bir dağıtımın uygun düştüğü meziyet nerede bu durumda? Her halükarda ileride de göreceğimiz gibi birinin çıkıp da her türlü mal dağıtımının sadece insan olduğu için bile hakkı olduğunu öne sürmesi çok uzun bir zaman alacaktı.

O halde, özetle, "adalet"in genel anlamını göz önünde bulundurarak, modern dağıtıcı adalet kavramına varabilmemiz için en azından şu öncüllere ihtiyaç duymaktayız:

1. Sadece toplumlar ya da bir bütün olarak insan değil, her bir birey saygı gösterilmeye layık bir şeye sahiptir ve bu şeyi elde etme uğraşı içinde kendisine belirli hakların ve korunmanın verilmesi gerekir;

2. Maddi şeylerin bazı kısımları, her bir bireye düşen, herkesin layık olduğu haklar ve korunmanın bir parçasıdır;

3. Her bir bireyin buna layık olduğu olgusu, rasyonel olarak tamamen seküler ifadelerle kanıtlanabilirdir;

4. Malların bu kısmının dağıtımı uygulanabilir özelliktedir: bunu gerçekleştirmeye çalışmak ne delice bir projedir ne de sanki birini arkadaşlığa zorlamaya kalkışmakta gibi asıl amacı baltalayan bir şeydir;

5. Sadece özel kişi ve kurumlar değil, devlet de bu dağıtımı temin etmelidir.

Bu beş öncül birbirleriyle yakından bağlantılıdır ancak sıralamamdaki ikinci öncülden Aristotelesçi dağıtıcı adalete varmak özellikle oldukça zordur.[4] Bir kişinin belirli bir şeye "layık olduğunu" söylemek, onun bu şeye uyan bazı üstün nitelikleri olduğunu ya da bazı üstün davranışlar icra ettiğini ileri sürmek iken, bir şeyi tüm insanlara dağıtmak ise onların o şeyi, herhangi bir karakter özelliğinden ya da icra etmiş oldukları ayrıcalıklı bir eylemden *bağımsız olarak*, kesinlikle hak ettikleri anlamına gelir. Aristotelesçi geleneğin bakış açısından bu, bir anlam ifade etmemektedir. Dahası pek çok modern öncesi ahlak ve siyaset düşünürü için de yoksullar bilhassa kötü, hiçbir şeyi hak etmeyen bir halk sınıfı olarak görülmekteydiler.

Yoksullara yardıma şiddetle inananlar bile bu tür bir

4 2. öncül, adaletin sadece meziyetlerden ziyade ihtiyaçlarla uyum içindeki kimi dağıtımı talep etmesini söyler şekilde tanımlanabilir. Bu, durumu ortaya koymanın oldukça yaygın bir yoludur. Zira pek az kişi ihtiyaçların adalet talebine yol açabileceği fikrinin yeniliğini veya bunun Aristoteles ile başlayan ahlaki ve siyasal felsefe geleneği açısından ne kadar garip olduğunu farkedebilir. Bu fikrin yeniliğini farkeden filozoflardan biri D. D. Raphael'dir, *Concepts of Justice*, ss.235-238. (Raphael'in, Kitab-ı Mukaddes ve ortaçağ yazarlarının bunu önceden sezmiş oldukları iddiasını abarttığını düşünüyorum, onun alıntıladığı belli başlı metinlerdeki hem İbranice *tzedakah* terimi hem de *ius* terimi dar, siyasi ve yasal anlamda adalet olarak değil de en iyi Aristoteles'in "genel adalet"-genellikle doğruluk- olarak adlandırdığı şey ile anlaşılabilir.) İhtiyacın, hak iddialarına temel olabileceği görüşünün kavramsal tuhaflığıyla ciddi bir şekilde ilgilenen bir filozof da David Miller'dır. Miller'ın açıklaması hem mantıklı hem de anlaşılırdır. Fakat o ve onun muhataplarının kendilerini içinde buldukları bazı tereddütlerin ihtiyacın adalet fikrinde kendine bulduğu yerin tarihi bakış aracılığıyla netleştirilmesi mümkündür.

yardıma hak edilmemiş gözüyle bakıyorlardı, zira bu yardım lütuf niyetine, verenin hayırseverliğinin bir ifadesi olarak bağışlanıyor olmalıdır.

Buradaki "lütuf" kelimesini bilinçli kullanıyorum. Hayır işlerinin ya da refahın ortak paylaşımının pek çok modern öncesi savunucusu, görüşlerini 3. öncülümü ihlal eden dini temellere dayandırıyordu. Yeni Ahit'teki havariler cemaati, ki orada "Herkese ihtiyacına göre dağıtılırdı" (Elçilerin İşleri 4:35), siyasal ve sosyal sorunlara bir çözüm olmaktan ziyade inançlı olanları maddi işlere bulaşmaktan uzak tutan bir çeşit papazlık düzeniydi. Bunun, Assisili Francesco'nun Münih'teki Anabaptist krallıkta kurmuş olduğu keşişlik düzeninde de, 1649'daki Kazıcılar cemaatinde de devamı vardır ancak tüm bunlar, seküler ve insanların eşitliğine tamamen rasyonel bir inançtan çok, Tanrı huzurunda kendi özünü bir geri plana çekiş inancı temeline dayanıyordu.

Listelemiş olduğum diğer öncüller de geniş bir çevrede geçerli değildi. 1. öncül Aristoteles'in kendi yaşadığı çağda tartışmalıydı: Aristoteles, Platon'un, toplumların iyiliğini, yersiz bir şekilde onun içinde yaşayan bireylerin iyiliğinden önceye koyduğunu düşünüyordu. Platon'un böylesi bir suçlamamın gerçek anlamda muhatabı olup olmadığı bir yana,[5] kendisinden sonraki pek çok düşünürün böylesi bir görüşü savunmasına ilham kaynağı olduğu kesindir. 4. öncül halen daha fazlasıyla tartışma konusudur ve reddedilmesi gerekliliği de 18.yy'ın sonlarına kadar neredeyse tüm toplumlarda bir ön kabul gibi görünmüştür. İncil'deki, "Yoksullar her zaman aranızdadır" ifadesi çok yakın zamana dek geleneksel sağduyuyu temsil ediyordu. Son olarak, 5. öncül ise, Fransız Devrimi'nin sonundaki "Gracchus" Babeuf komplosuna kadar kimse tarafından duyulmuş bir

5 Platon'un devletinin aslında kendi vatandaş bireylerinin iyiliğine doğru yöneltildiği tartışması Rachana Kamtekar'ın "*Social Justice*"inde bulunabilir.

şey değildi. 5. öncül gerçekte tüm diğer öncüllere dayalıdır. Devlet, bireyleri birbirlerine ve daha kalabalık gruplara karşı koruyan; bireyler neye sahip olurlarsa iyi olur dediği şeyleri değil, onlar için ne gerekliyse onu bölüştüren; en azından modern dünyada, eylemleri için dinsel meşruluk aramaktan vazgeçtiği düşünülen ve gerçekleşmesi mümkün hedefler belirleyen bir varlıktır. Yani eğer ki insanlar bir dizi maddi varlığı hak ediyorlarsa ve bunu da sadece daha geniş bir sınıf ya da topluluğun bir parçası olarak değil de kendileri bireyler olarak, dine başvurmadan açıklanabilecek sebeplerle yapıyorlarsa ve hak ettikleri bu şeyleri onlara vermek zoraki olmayan ve pratikte mümkün bir hedefse, devletin malların dağıtımını kendi üzerine almasını beklemek de akla yatkındır.

Birilerinin, insanların çoktan beridir insanoğlunun eşitliğine ve bu nedenle dolaylı olarak da dağıtıcı adalete inandığını söyleyerek itiraz ettiklerini duyar gibiyim. İnsanlar, gerçekten de uzun zamandır insanoğlunun eşit olduğuna inanıyorlar. İnanmadıkları şey ise, insan olmanın eşit değerinin siyasal ve sosyal sahipliklerin eşitliğine de kapı açtığı, özellikle 2. öncülün gerektirdiği ekonomik varlıklarda bu daha da az görülüyor. Tüm insanların bir anlamda iyi bir yaşamı hak ettiği düşüncesi tarih boyunca pek çok toplumda bulunabilir. Platon bile hiyerarşik devletini kısmen hiyerarşinin en alt basamağındakiler için iyi olacağı olgusu ile meşrulaştırır. Aristoteles benzer şekilde köleciliğin, doğru dürüst yürütüldüğü takdirde, köleler için iyi olduğunu söyler.[6] Yine, Hint kast sisteminde, hiyerarşinin en alt basamağında dünyaya gelenlerin çektikleri cefa, şikayet etmeden kaderlerine razı gelerek tekrar dünyaya gelişlerinde daha iyi bir yaşama yükselmeye layık olabilecekleri iddiası ile savunulur. Ancak bu tarz argümanlarla, eşitlikçi

6 Aristoteles, *Politika*, I.5, 1254b20-1254b21. Platon hakkında, bkz. *Devlet* 420b-421c, 463a-463b ve Kamtekar, "Social Justice".

idealleri ortaya koyarken en eşitliksiz toplumu temsil etmek de mümkündür. Öyle görünüyor ki pek çok kültürün tüm insanlara, en azından bazı temel anlamlarda eşit gözle baktığı olgusu cesaret vericidir. Bu inancın sosyal, ekonomik ya da siyasal konumlardaki eşitlik söz konusu olduğunda fazlaca bir anlam ifade etmemesi ise heves kırıcıdır. Şu aşağıda sıralanan varsayımlardan herhangi biri tüm insanların ilkece eşitliğinden –metafizik eşitlikçilik- insanları siyasal, sosyal ya da ekonomik olarak eşit hale getirmeye yönelik çaba harcanması gerektiği kabulüne kadar çıkarılabilecek sonuçları engeller:

1. Yoksulluk, günahın cezalandırılmasıdır. Böylece yoksul, ilkece daha varlıklıyla eşit olmasına rağmen, bu eşitliği, yaptığı bir şeyin bedeli olarak kaybetmiştir;

2. Yoksulluk, yersarsıntısı ya da hastalık gibi, beşeri gayretlerle üstesinden gelinemeyecek doğal bir musibettir;

3. Maddi şeyler önemli değildir; bundan dolayı da yoksul ve zengin maddi koşullarında herhangi bir değişme olmaksızın eşit derecede iyi yaşamlar yaşayabilirler;

4. Yoksulluk bir lütuftur, birine alçakgönüllülüğü ya da maddi takıntıları terk etmeyi öğreten bir lütuftur. Böylece yoksulun yaşamı gerçekten de varlıklı olanınkiyle eşit hatta ondan üstün olur;

5. Yoksul kişiler yoksulluk yaşamına "uygun"durlar. Bu onlar için daha rahat bir yaşam olduğu gibi daha şaşaalı bir yaşamdan haz etmeyebilirler.

6. Yoksulluk, yoksul insanların çalışmasını sağlamak ya da onları içkiden uzak tutmak, böylece de iyi bir yaşam sürme yeteneklerini canlı tutmak için gereklidir;

7. Yoksullar, sadece kendilerine zenginler tarafından doğru ve ahlaklı davranışlar öğretilirse iyi bir yaşama sahip olabilirler;

8. Yoksul ve zenginin maddi şeylere yönelik eşit hakkı, gerçek bir durum olmakla birlikte, örneğin özgürlüğün önemi gibi diğer endişeler aracılığıyla geçersiz kılınmıştır.

Bu öncüllerden herhangi biri ya da diğer pek çoğu, metafizik eşitlikçilikten siyasal ya da sosyal eşitlikçiliğe geçişi engelleyecektir. Ayrıca bu öncüllerin bazılarına ya da tümüne uygulamada 1750 öncesi Batı toplumlarının tümü de dahil olmak üzere pek çok toplumda pek çok kişi tarafından inanılmıştır.[7]

Bir başka itiraz ise benim 3. öncülümde yaptığım gibi, genel bir adalet isteminin seküler bir temeli olmasıdır – malların dağıtılması çağrısının bu yüzden eğer *adalet* çağrısı olarak sayılacaksa seküler bir temelde savunulması

7 Batılı olmayan toplumların tutumları için burada bir uyarıda bulunmalıyız. Toplumsal hiyerarşiye ortaçağ Hıristiyan Batısından çok daha az kendini adamış toplumlar kesinlikle olmuştur. Bu toplumlardaki yoksullara daha iyi ve daha saygılı davranılmıştır. Yahudi dünyasında, örneğin, yoksul insanın en azından yardımın bazı biçimlerini almaya yasal hakkı olduğu düşünülüyordu (bkz. *Matanot Aniyim* I.8, IV.12, VII.8 Maimonides'in *Mishneh Torah*, Yedinci Kitap), en azından yoksulun "hak ettiği" veya çalışma hevesinin kırılmadığı anlaşıldığında (P. T. *Peah* 37b [Brooks'da çevrilmiştir, *Peah*, s.327] fakat Maimonides, (*Mishneh Torah*, VII.6) 1. Bölüm, 5. Kısımda tarif edilen Hıristiyan uygulamalarının tersine, biraz daha az cömerttir ve onun ünlü ifadesinde de olduğu gibi tamamen zorunluluk dışında yoksula yardım etme en üst düzey hayırseverliktir. (A.g.y., X.7; 2. Bölüm, krş., 2. Kısımda yoksullara yönelik tarif edilen tutumlar ile). Bu uygulamalar, Yahudiler'in yoksulluğu yok etmek için devlete ihtiyaç duyulduğu gibi bir şeye inandıkları anlamına gelmemektedir. Bunlar sadece, Avrupa Hıristiyanlığı ve onların Yunan-Roma atalarından ziyade dünyanın başka taraflarına bakıldığında farklı bir hikayenin de anlatılabileceğini akla getirirler. Ben bunu yapmayacağım; bu kitap Batıdaki dağıtıcı adaletin tarihini anlatmaktadır, çünkü hem ben en iyi bu tarihi biliyorum hem de günümüzde nerede yaşarsa yaşasın hangi kültürü muhafaza ederse etsin birçok insanın "dağıtıcı adalet" dediği şey bir batı kavramıdır ve burada sunacağım açıklamaya göre 18. yüzyılın sonlarına doğru Fransa'da ortaya çıkmıştır.

gerekliliğinin, anakronistik ve Batılı bir önyargının ifadesi olduğundan şikâyet edilebilir. Ancak gerçekte sadece Hıristiyan Batı'da değil, Yahudi, Müslüman, Budist ve pek çok diğer gelenekte de, bizim "adalet" olarak adlandırdığımız gibi bir erdem tüm insanlar için, bunlar ister geleneksel dini görüşleri paylaşsınlar ister paylaşmasınlar, gerekli bir şey olarak görülmüştür. Geniş bir kültürel yelpazede hukuk ilmi çoğunlukla dini görüşlerin yönetim gücüyle insanlara dayatılmasını uygunsuz görmüş, öte yandan dini görüşlerin teşvik edilmesinden bağımsız olarak insanları cinayetten, fiziksel saldırıdan, hırsızlıktan ve dolandırıcılıktan uzak durmaya zorlamak gayet uygun bulunmuştur.

Yine de halen Batı'da bile bu görüşün muhalifleri vardır. Platon, adaleti, ruhun doğru düzenine –ki tutkularımızı aklın kontrolü altında tutan bir düzendir bu- bağlı görüp tüm erdemlere temel olarak tanımlamış ve sadece böylesi bir düzenin insanların sözlerini tutma ve borçlarını ödeme gibi adalet tarafından gerekli görüldüğü düşünülen eylemleri gerçekleştirmesini garanti edebileceğini savunmuştur. Platon'un öğrencisi Aristoteles, hocasını terbiyeli bir şekilde onaylayarak, bunun adalet görüşlerinden biri –genel adalet– olduğunu belirtir ancak "özel adalet" dediği, siyasal düzenlemelere ve hukuki kararlara hükmeden erdemi bundan ayırır.[8] Aristoteles'in "adalet"in bu ikinci

8 Richard Kraut, Aristoteles'in "genel adalet" tanımını bile Platon'a karşı kullanır. Kraut, Aristoteles'in genel adaletini Platon'un *Devlet*'inde "adalet" olarak tanımladığı şeyden incelikle ve ayrıntılı bir şekilde ayrıştırmayı başarır. (Kraut, *Aristotle*, ss. 121-122; aynı zamanda bkz., bir bütün olarak ss. 102-125'in tamamı genel adalet hakkında bildiğim en iyi analizi içerir.) Fakat onun bu ayrımı abarttığını düşünüyorum. Platon'un adaleti için " aslında .... her insanın içinde tamamıyla mevcuttur" (121, 100) demek veya Platon için değil de Aristoteles için adalet "doğası gereği birinin diğerleriyle ilişkisiyle ilgili bir erdemdir" (121) diye önermek doğru olmasına karşın yanıltıcıdır. Devlet'te adalet kişinin ruh durumuna dayanır. Bu,

anlamına, yaygın anlamı gözüyle baktığı açıktır ve gerçekten de terim günümüze kadar her şeyden önce siyasal ve hukuki bir erdem olarak kullanılagelmiştir. Pek az yazar adaletin genel etik olan ile özel siyasal olan anlamı arasındaki ayrımı reddetmek konusunda Platon'u takip etmiştir. Eğer genel tipte adalet gerçekten tüm erdemlerin temeli ve erdemli vatandaşlar grubu iyi bir devletin en büyük desteği ise, o halde devletler her şeyden çok vatandaşları için genel adaleti teşvik etmeyle meşgul olmalıdır. Büyük Hıristiyan Platoncu Aziz Augustinus, bu bakış açısını hiç

Glaukon ve Adeimantos'un adil olmayan davranışın adil olmayan kişi için iyi olacağına ilişkin meydan okumalarına Platon'un verdiği cevabın da dayandığı temeldir aynı zamanda. Ancak Platon diğerlerine yönelik daha genel ve "adaletin" kişiler arası anlamına daha uygun şekilde davranmayı sadece kendi tasvir ettiği duruma sahip kişinin gerçekleştirebileceğini ileri sürerek adaletin içsel tanımını meşrulaştırmak için büyük çaba gösterir. (442e-444a). Öyleyse Platon için tıpkı Aristoteles içinde olduğu gibi adalet doğası itibariyle birinin diğerleriyle ilişki içinde olmasıdır ve Aristoteles için de Platon için olduğu gibi, tam erdemliliğin içsel bir durumu, diğerleriyle ilişkisinde adil olabilmenin en iyi teminatıdır. Bu yüzden Aristoteles'in genel adalet tanımını "eksiksiz erdem" olarak almak bana mantıklı gözüküyor (NE V.1, 1129b26-1130a13). Bu paragrafta meydana çıkan şey *Devlet*'i anıştırır- Platon'un eleştirisinden ziyade ekseriyetle onu bir onaylamadır. *Nikomakhos'a Etik* 5. kitabının 2. bölümünün başı o halde Platon'dan keskin bir ayrılışa işaret eder. Aristoteles burada "adalet" dediğimiz şeyin eksiksiz bir erdemden çok onun belirli bir öğesi olduğunu bildirir ve (11. Bölümde tekrar kısaca değinilecek olan) genel adaletin başka bir bahsinin geçmediği 5. Kitabın geri kalanında bu "özel" adaleti araştırmaya devam eder.

Kraut tamamen haklı olsa bile Aristoteles'in "genel adaleti" bileşenleri arasında hayırseverliği içermeye yetecek kadar geniş olacaktır. Bu yüzden Aristoteles'in Hıristiyan takipçileri genel adaletin yoksullara destek vermeyi gerektirdiğini söylediklerinde, aslında hayırseverliğin böylesi bir desteği vermeyi gerektirdiğinden daha fazla bir şey söylemeye çalışmazlar.

kimse inançlı bir Hıristiyan olmadan gerçek anlamda adil olamaz görüşünü savunmak için kullanmıştır. "Adalet, her birimize hakkı olanı veren o erdemdir" der, ancak şöyle devam eder "Ne çeşit bir adalettir bu öyleyse, bir adamı gerçek Tanrı'dan uzaklaştırıp da cenabet iblislere maruz bırakır?" Sadece Tanrı'ya kendini adayan bir ruh bedeni üzerinde doğru hâkimiyeti uygulayabilecektir; sadece böyle bir ruh bu yüzden adalete ehil olabilecektir.[9] Augustinus, Tanrı'ya itaat etmeyen insanlarda adalet olmadığını savunur. Bu yüzden de sadece inançlı Hıristiyanlar tarafından yönetilen devletler adil olur ve olabilir. Bu ifade, gerçek anlamda adil devletlerin hiçbir zaman var olmadığı ya da olamayacağı anlamına gelebilir. Augustinus, gerçek anlamda inançlı Hıristiyanların o kadar siyasal gücü ellerine geçirebilmeleri olasılığı konusunda şüphe duyar. Burada göstermeye çalıştığı inançlı Hıristiyanların tüm kalpleriyle siyasi yöneticilerine değil de Tanrı'ya güvenmeleri gerektiği, Tanrı kentinin insan kentinden tamamen farklı ve itaate daha layık olduğudur.

Böylece Augustinus apolitik hatta siyaset karşıtı bir düşünürdür, ancak bu argüman şeklini teokrasiyi uygulamaya koymak için kullanmış olan şahsiyetler de olmuştur. Genel olarak bu kitapta böylesi düşüncelerle ilgilenmeyeceğim. "Genel" ve "özel" adaleti bir arada ele almayla ilgili argümana sapmış olmamın tam olarak asıl sebebi, Batı geleneğindeki pek çok düşünürün neden bu argümanı reddettiğini ortaya çıkarmaktır. Eğer toplum olarak yaşamak kusursuzca erdemli olmayan, yani erdemi tamamen yaşamak bir yana anlamakta bile zorlanan insanlar arasında da mümkün olacaksa, o halde bir bütün olan erdemi, siyasal amaçlar için olan erdemden ayırmak da mümkün olmalıdır. Vatandaşların ve devlet görevlilerinin onun aracılığıyla yargılanabilecekleri ayrı bir siyasal erdeme, en yüksek iyiye yö-

9 Augustinus, *City of God*, XIX. Kitap, 21. Bölüm, ss. 951-952.

nelik yükümlülüklerini -ki bu Tanrı'ya ya da başka bir şeye olan inançları olabilir- yerine getirmelerine bakılmaksızın sahip olmaları mümkün olmalıdır.

Doğrusu Batı düşünce geleneğinin adalet hakkındaki ana görüşü, onu her zaman bilhassa seküler bir erdem, biri Tanrı'nın huzuruna alınmasını sağlayacak erdemlerden yoksun olsa da uygulayabileceği bir erdem olarak tanımlamıştır. Doğal hukuk, yani tüm insanların paylaştığı bir hukuk kavramı da insanların siyasal düzen uğruna dini, kültürel ve felsefi farklılıkları aşabileceklerini ileri sürmektedir. Bu ima, Thomas Aquinas ve ondan sonra gelen tutucu Thomascılar tarafından da az ya da çok açık edilmiştir. İlahi yasayı kabul etmekte inanç zorunludur, der Aquinas ve takipçileri ancak Hıristiyan olsun olmasın tüm insanlar doğa yasasını anlayabilirler ve anlamalıdırlar. Aquinas doğal hukuku "doğal aklın ışığıyla" özdeşleştirir ve bunu aynı şekliyle her insanda görür (ST I-II, Q 91, A2; Q 94, A4). O ayrıca beşeri hukukun tamamen doğal hukukun, "diğerlerine zarar veren ve toplumun sürdürülebilmesi için engellenmesi gereken adam öldürme ve hırsızlık ve diğer [kötülüklerle]" ilgili olan bu kısmına yöneldiğini de söyler (ST I-II, Q 96, A2). Böylece o, adaleti, en azından gerçek anlamında, beşeri hukukla ve bununla bağlantılı olarak kendimizle ya da Tanrı'yla değil, sadece diğer insanlarla olan ilişkilerimizi yöneten bir erdem şeklinde tanımlar (ST II-II, Q 57, A1, q 58, A1, A2). Aynı şekilde Francesco de Vitoria adalet ihlali ve diğer erdemlerin ihlalini kesin bir şekilde ayırır, ona göre İspanyol fatihler, yerliler arasında adaleti uygulamaktaki kusuları için sorumlu tutulabilecekken Hıristiyan olmaktaki kusuları için sorumlu tutulamazlar.[10] Aquinas ve Vitoria'dan çok sonra, diğer erdemlerden bağımsız olan bu tarz bir adalet görüşü, bu kez Immanuel Kant'ın adalet ödevlerinin diğer ahlaki ödevlerden farklı

10 Vitoria, *On the American Indians*, 2. Soru, 4. Madde, 3. Soru, 5. Madde (ss. 265-272, 287-288)

olarak, bunlara uymak zorunda olanların niyetleriyle ilgili olmadıkları konusundaki iddiasında ve John Rawls'un nasıl yaşamamız gerektiği hakkındaki din, kültür ve diğer kapsayıcı görüşlerdeki farklılıklardan soyutlanmış bir adalet ve siyaset kavramlaştırmasında ortaya çıkar.[11]

Rawls'un bahsinin geçmesi bana diğer iki giriş niteliğindeki fikri daha ortaya koyma fırsatı veriyor. İlk olarak, Rawls'un seküler adalet ve siyaset anlayışının antik birtakım temelleri varsa da onun adaletin içeriğine kattığı şeyin böyle bir temeli yoktur. Rawls, cezalandırıcı adaletin bir kişinin karakteriyle ilgili olması gerektiğini; ancak dağıtıcı adaletin böyle olmadığını söylediğinde (TJ 311-315), Aristoteles'in bu iki adalet tarzıyla ilgili öne sürdüğü görüşü hemen hemen *tersyüz* etmiştir. Ancak o, bunun farkındaymış gibi görünmemektedir. Rawls, ileride göreceğimiz gibi, modern dağıtıcı adalet kavramını arındırmak için diğer herkesten fazla çaba sarf etmiştir ancak eseri bu fikrin görece yeniliğini ortaya koymaktan çok bunu belirsizleştirmeye daha eğilimlidir. Bu, sistematik bir filozofun kitabındaki küçük bir kusurdur. Bundan çok daha rahatsızlık verici olanı, son yıllarda düşünce tarihiyle ilgilendiğini iddia eden kişilerin, Rawls'un ele aldığı meseleleri, "dağıtıcı adalet"in bambaşka anlamı olduğu bir zamanda yazılmış eserlere geri götürerek okuma eğiliminde olmalarıdır. Örneğin Adam Smith, dağıtıcı adaletin kimseye dayatılamayacağını yazdığında (TMS 390, LJ 9), bugün geniş ölçüde, *modern* anlamındaki dağıtıcı adaletin dayatılamayacağını kastettiği sanılmaktadır. Kavramın tarihine gösterilecek özen, onun aslında tamamen başka bir şeyden bahsettiğini açık hale getirecektir. Aslında böyle bir kitap yazma fikri bende Adam Smith çalışmaları yaparken ortaya çıktı, çünkü çağdaş akademisyenlerin Smith'in dağıtıcı adalete yönelik tutumu hakkındaki tartışmalarında, bu ifadenin

11 *Metaphysics of Morals*, 1.Kısım, Giriş, §C; Rawls, *Political Liberalism*, özellikle Lectures I, IV ve VI.

henüz Smith'in zamanında ortaya çıkmamış bir anlamına dayandıklarının o zaman farkına varmaya başladım.

İkinci olarak, bu kitapta tasvir ettiğim tarihi, sonunda bir fayda getirmese de, Rawls'un "kavramlar" ve "kavrayışlar" arasında çizdiği derin ayrım altında ele almak oldukça cazip görünmektedir. Rawls, bir kavramın, genel olarak (verdiği örnek adalet kavramıdır) bu kavram altında yer alan özel kavrayışları farklılaştıran insanlarca paylaşıldığını söyler. Böylece insanlar adalet kavramının bir çeşit sosyo-ekonomik eşitliği içerdiğinde hemfikir olsalar da, bazıları bu eşitliğin fırsat eşitliği olduğunu bazıları ise koşulların eşitliği olması gerektiğini düşünür. Bu ayrımı düşünen biri, dağıtıcı adalet kavrayışları değişmiş olsa bile bir dağıtıcı adalet kavramının çoktan beridir ortalarda olduğunu söyleyebilir. Belki Aristoteles'le farkımız sadece kavrayış açısındandır, belki de dağıtımın haklı ya da haksız olarak değerlendirilmesi Aristoteles'le aynı dağıtıcı adalet kavramını paylaşıyor olduğumuzu göstermeye yeterdir.

Bunun Aristoteles'le aramızdaki farkları olduğundan daha az gösterdiği kanaatindeyim. Aristoteles'in "dağıtıcı adalet" dediği şeyle bizim aynı isimle andığımız şey arasında pek çok fark vardır. Bunlardan bazıları gerçekten de kavram yerine kavrayış farkları olarak tanımlanabilir. Aristoteles, dağıtıcı adaleti maddi şeyler yerine siyasal şeylere uyguladığında, sadece kavrayışta ayrıldığımızı söylemek kolaydır: biz kavramı bu durumda farklı çeşitlilikte nesnelere uygularız ancak yine de her iki uygulamada da aynı kavram iş başındadır. Aristoteles dağıtıcı adaleti bir meziyet görüşü ile bağlantılandırdığında ise bana öyle geliyor ki, bu çok daha derin bir ayrımdır. Hak etme, Aristoteles için esas olarak meziyete bağlıdır, onun sisteminde birinin sadece ihtiyacı olduğu için bir şeyi hak etmesi saçmalıktır. Aristoteles'in ilgilendiği "dağıtıcı adalet" kavramı bile, en iyi, sadece "dağıtımlarda adalet ya da hakkaniyet uygulanabilir" görüşü olarak değil, "bir ya da birden çok insanın

layık olduğu şeylerin dağıtımında adalet ya da hakkaniyet uygulanır" şeklindeki görüş ile tanımlanır gibi görünmektedir. Bu yüzden de, çalışır durumda bir meziyet görüşü –yani sahip oldukları mükemmel karakter özellikleri ya da gösterdikleri mükemmel davranışlar yüzünden insanların bir şeyi hak ettikleri görüşü– Aristoteles'in dağıtıcı adalet kavramında gelişigüzel değil temel bir unsurdur. Aynı şekilde insanların karakter özelliklerine ya da yapıp ettiklerine bakılmaksızın bazı şeyleri hak etmeleri de modern dağıtıcı adalet görüşünde temel bir unsurdur.

Birinin, iki görüşü bir araya getirmek için yapabileceği birçok şey vardır. Modern görüşün bir kısmı, emekçilerin yaptıkları işin zorluğu ya da emeklerinin ortak menfaate yaptığı katkı düşünüldüğünde gereğinden az karşılık aldıkları yönündedir ve bu, emek vermenin bir meziyet olduğu, hatta belki de ekonomik anlamda bir ödül getiren yegâne meziyet olduğu varsayımına dayanır. Öyle görünüyor ki Aristoteles, emek vermeye özel olarak değerli bir şey gözüyle bakmaya pek eğilimli değildi. Yine de bu, onunla bizim aramızdaki oldukça küçük bir farkı gösterir. Daha sorunlu olan durum, modern görüşün emeğin meziyetiyle ilgili olan bu iddiaya dayandırılamamasıdır. Modern zamanların dağıtıcı adalet pankartları altında yürüyen kalabalıkları bu görüşe çocukların ve genç erişkinlerin daha emek pazarındaki yerlerini almadan sahip olmaları gereken mütevazi bir "başlangıç noktası" teşkil etmesi, engelli ve yapısal olarak işsiz kalmışlara yardım etmesi ve bu görüşü sosyalist programlarının bir parçası olarak ele aldıklarında ise "herkese katkısı kadar" değil de "herkese ihtiyacı doğrultusunda" bir dağıtım olması açısından bakmaktadırlar.[12] Bu savların hiçbiri insanların emeklerine karşılık bir ödül olarak maddi şeyleri hak ettikleri söylenerek meşrulaştırılabilir değildir.

12 Bu sloganların tartışması için bkz. 3. Bölüm, 3. ve 5. Kısımlar.

Buna alternatif olarak, birinin çıkıp ihtiyacın da bir tür meziyet olduğunu söylemesi mümkündür. Halbuki bu, Aristoteles'e absürt görünürdü. Aristoteles, "meziyet" (*axia*)in anlamının geniş ölçüde başkalaşmasına izin verir –meziyet onun için sık sık, ortak bir projeyle ilgili olarak, bir insanın bir ticari girişime daha fazla sermaye koyması sayesinde daha fazla kar hak etmesidir (NE 1131b29-1131b30)– ancak her zaman bir insana ilişkin, diğerlerinin de onda değerli gördüğü iyi bir şeyi tasvir etmektedir. Hiç kimse, ihtiyaç içindeki insanın kendi bile, ihtiyaç içinde olmaya değer atfetmez.[13]

Daha umut vaadeden bir yaklaşım, Kant'ı izleyerek, özgür iradenin bir çeşit meziyet olduğunu ve özgür iradenin uygulandığı ölçüde bazı malları gerektireceğini, tüm insanların da bu mallara seçme kapasiteleri nedeniyle layık olduklarını öne sürmek olurdu. Kant, ileride göstereceğim gibi,[14] bu düşünce dizeleri üzerinden bir argüman geliştirir ve pek çok modern dağıtıcı adalet teorisyeni de örneğini Kant'tan alır. Kant'tan gelen bu yardıma rağmen, modern ve antik dağıtıcı adaletin aynı kavram altına getirilebilmesi için pek çok itme çekme gerekir. Aristoteles için, seçme kapasitesinin kendinde değerli bir şey olması, ihtiyaç içinde olmanınki kadar değilse de, çok tuhaf kaçardı. Aristoteles, gerçekte bizim "özgür irade" düşüncemize benzer bir şeye sahip değildi, ancak NE III. 1-5'te seçme üzerine ilginç bir tartışma yer alır, burada o mükemmelliğin sadece seçilmiş edimlerde ortaya çıktığını açık hale getirir. Seçme

13 *Axia*'yı "değer" olarak çeviren Terence Irwin şöyle yorumlar: "İşsiz olduğum için işsizlik parası almaya hakkım olabilir ve bunu hak edebilirim fakat işsiz olmak benim insan olarak değerimin bir parçası da değildir." (Irwin, *Nicomachean Ethics*, s. 326.)

14 2. Bölüm, §3, "Meziyet" veya "değer"in Kantçı kullanımı için bkz. *Foundations of the Metaphysics of Morals*, ss. 435-436.

kapasitesinin kendisi ne iyi ne de kötüdür, ancak iyilik ve kötülüğü mümkün kılan şey odur (1113b5-1113b14). Bundan dolayı Aristoteles'in, Kant'ın insanoğlunun mutlak değeri onun seçim yapabilme kapasitesine dayanır iddiasını ne manada anlayabileceğini hayal etmek güçtür. Diğer taraftan bakıldığında ise, Kant'ın etkisine rağmen, modern dağıtıcı adaletçiler genellikle özgür iradenin kimi malların uygun düşeceği bir mükemmellik olduğunu söylemezler. Bunun yerine genellikle, mükemmellikten bağımsız olarak, asıl ihtiyacın kimi malları edinmeye yönelik iddianın temeli olduğunu söylerler. Yine bu iddia da Aristoteles için bir şey ifade etmezdi. O, kendi tanımladığı şekliyle, bir meziyet görüşü dışında kalan dağıtıcı adaleti anlaşılabilir bulmazdı.

Bu kadarı modern ve antik görüşlerin sadece iki farklı kavrayış değil, iki farklı kavram ile iş gördüğünü göstermeye yeter gibi görünüyor. Fakat bu noktaya vurgu yapmaya pek eğilimli olmadığımı söylemek isterim, çünkü bana öyle geliyor ki "kavram" ve "kavrayış" arasındaki ayrım her ne kadar pratik bir yöntemse de genelgeçer değildir. Eğer kavrayışta yeterince farklılığı bir araya getirirsek, böyle bir durumda her zaman farklı bir kavrama vardığımızı söyleyecek kadar mantıklı bir nedenimiz olur, öte yandan eğer aynı kavramla yolumuza devam ettiğimizi onaylamak ihtiyacı duyarsak da, kavrayıştaki farklılıkları içinde ele alabileceğimiz bazı genel yapıları da muhtemelen her zaman ortaya koyabiliriz. Bu sınırları nasıl belirlediğimiz tamamen keyfidir ya da en azından tartışmamızın amaçlarıyla bağlantılıdır. Kavrayışlar, ancak ve ancak bazı ailevi benzerlikleri paylaşıyorlarsa aynı kavrama aittirler, fakat ailevi benzerlik ağları, nerede kopup nerede bir arada kalmaları gerektiklerini kendi başlarına asla belirleyemez. Wittgenstein'ın da dediği gibi, "[bir kavramın etrafına] özel bir sebeple bir sınır çizebiliriz, ancak bu o kavramın (o

özel amaç dışında) kullanılabilir olmasını [gerektirmez]."[15] Aristotelesçi olanla modern dağıtıcı adalet kavramları arasına bir sınır çizilmesinde pek çok fayda görmekle beraber, ifadenin başka amaçlar adına, böylesi bir sınır olmaksızın faydalı olabileceğini de inkâr edemem.

Gerçekten de kavramlar arasında çok keskin bir sınır çizmek istemem. Bu giriş boyunca, modern dağıtıcı adalet kavramını birlikte oluşturan bir dizi öncülün ve onu Aristotelesçi atasından ayıran birtakım insanların olduğundan bahsettim. Bu çeşit bir ele alış, bizim ve Aristoteles'in aynı isim ile ele aldığımız şeyin arasındaki bazı önemli farkları ortaya çıkarmak açısından oldukça yardımcıdır. Ancak düşünce tarihi karmakarışık bir meseledir ve ne bugün "dağıtıcı adaletin" ne anlama geldiği üzerinde evrensel bir kabul vardır, ne de benim burada modern dağıtıcı adalet için gerekli olarak tasvir ettiğim öncüller aracılığıyla oluşmuş doğru düzgün bir kronoloji, genel bir kabul görmüştür. Daha çok, ara sıra listelediğim öncüllerden bazıları, modern öncesi düşünür ya da siyasi eylemciler tarafından savunulmuştur, örneğin Tiberius Gracchus, en azından yoksul askerleri, sahip olduklarından daha fazla toprağı hak eder görmüş ve devletin, toprakları buna göre yeniden dağıtması gerektiğini düşünmüştür; Thomas More genel olarak tüm yoksulların ağır işçiliğinin onlara daha büyük bir zenginlik hakkı tanıdığını öne sürmüştür,[16] öte yandan

15 Wittgenstein, *Philosophical Investigations*, § 69.

16 "İtalya için savaşan ve ölen adamların havadan sudan başka bir şeyleri yoktur; karılarıyla çocuklarının adlarını sayıklayıp evsiz yurtsuz gezer dururlar ... Başkaları refah ve lüks içinde olsunlar diye savaşır ve ölürler, her ne kadar onlara dünyanın efendileri ismi takılmış da olsa, kendilerine ait bir dikili taşları bile yoktur" (Plutarkos, *Tiberius Gracchus*, ss. 165-166). Elbette Gracchus'un argümanı burada kolaylıkla Aristotelesçi dağıtıcı adalet bağlamında ifade edilebilir –askerler devlete verdikleri hizmetten dolayı toprağa sahip olmayı hak ederler. Ancak yine de, yoksullardaki meziyetlerin tanınması ve maddi kaynakların

bugün bile halen bu öncüllerin ya da bir bütün olarak dağıtıcı adaletin nasıl tanımlanması gerektiği üzerindeki tartışma devam etmektedir. Bir Wittgensteincı düşünceyi daha kullanmak gerekirse,[17] en fazla, modern dağıtıcı adaletin birbirine geçmiş iplik liflerinden meydana geldiğini, bu liflerden bazılarının ipliğin kendisine pek benzemeyip geçmişte orada burada ortaya çıktığını ve antik dağıtıcı adaletin de modern görüşle bazı lifleri paylaşıyor olsa bile, kendisinin bir bütün olarak tamamen farklı bir iplik meydana getirdiğini söyleyebiliriz.

Bazı okurlar için bu, iki dağıtıcı adalet kavramı arasında keskin bir sınır çekmek için yeterli olmayabilir. Böyle bir okur, projemi, bizi, dağıtıcı adaletin bir kavranışından diğerine –söz konusu kavramın kendisi gibi, malların dağıtımında hakkaniyet sorunları olabileceği görüşünü sabit tutarak– sürükleyen pek çok tarihsel değişimi gösterir nitelikte tanımlayabilir. Projemin böylesi alternatif tanımlanmasına hiçbir itirazım yok. Birinin, antik ve modern olanı, adalet hakkındaki iki kavram yerine iki kavrayış olarak görmesi fazla da önemli değildir, yeter ki bu durum onun, konuyla ilgili değişimlerin hakkını vermemesine ya da Aristoteles ile Aquinas'ı, esasen Rawls'un kafasını kurcalayan aynı meselelerle ilgilenir görmesine sebep olmasın. Bu, büyük bir hata ve bugün bile hayret verici ölçüde yaygın olan, benim aleyhinde yazdığım türden bir anakronizm olurdu.

---

devlet tarafından dağıtılmasına temel oluşturacak hakkaniyete çağrı yapılması modern öncesi dünyada pek olağandışı bir durumdur. (Bu alıntının önemini vurguladığı için Dan Brudney'e teşekkür ederim). More hakkında, bkz. 1.Bölüm, 4.Kısım.

17 Wittgenstein, *Philosophical Investigations*, § 67.

1. BÖLÜM

Aristoteles'ten Adam Smith'e

> Zenginleri uyarmıştım; şimdi siz de duyun yoksullar. Siz zenginler; paranızı ortaya koyun; siz yoksullar, yağmadan uzak durun. Zenginler, servetinizi dağıtın; yoksullar, arzularınıza gem vurun... Zenginlerle aynı evi paylaşmıyorsunuz, ancak aynı cenneti, aynı nuru paylaşacaksınız. Sadece kifayetin peşine düşün, sadece yeterli olanı arayın, daha fazlasını dilemeyin.
>
> Augustinus, Yeni Ahit Üzerine Vaazlar

Önceki bölümde, dağıtıcı adaletin tarihi üzerine olan ilgimin, Adam Smith çalışmalarım sırasında uyandığını söylemiştim. Öyle görünüyor ki Smith, bu tarihin ilk bölümü için de bir son nokta olmaya uygundur. Bunun bir sebebi, Smith'in kendi yazdıklarına bir felsefe tarihi ekleyen ilk filozoflardan biri olması ve ilginç bir şekilde kendisinin de "dağıtıcı adalet" ifadesinin anlamının değişimleri üzerine fikir bildirmesidir.[1] Bir diğer sebep, Smith'in "dağıtıcı adalet"i modern öncesi anlamıyla kullanan son büyük düşünür olmasıdır. Bir sonraki bölümde de göreceğimiz gibi, aynı isimle anılan modern görüş tam da Smith'in öldüğü zamanda doğmuştur.

Üçüncü sebep ise, belki de Smith, dağıtıcı adalet hakkındaki önceki düşünüş şeklinin bitişine işaret ettiğinden, akademisyenler ne zaman Smith'e gönderme

1 Bkz. *Theory of Moral Sentiments*, s. 269 ve bu sayfanın dipnotu.

yapsalar, bu ifadenin tarihindeki standart ele alışlarda neyin yanlış olduğunun özel olarak açığa çıkmasıdır. Smith yorumcularının hemen hepsi, en iyileri de buna dâhil olmak üzere, onu, dağıtıcı adalet görüşünü reddeder şekilde tasvir etmektedirler. Istvan Hont ve Micheal Ignatieff, Smith'in görüşlerinin "etkin bir biçimde 'dağıtıcı adaleti', bir piyasa toplumu yönetimine uygun işlevlerin dışında tuttuğunu", onun sadece denkleştirici adaletin uygulanabilir olduğunda "ısrar ettiğini" söylemektedirler (NJ 24). Donald Winch de, "[Smith'in] *Theory of Moral Sentiments* kitabındaki adalet görüşünün, dağıtıcı adalete karşıt olarak denkleştirici adalete uygulanmasındaki kısıtlamalardan" bahsetmektedir.[2] Charles Griswold, Smith'i "denkleştirici adalet üzerine odaklanmaya karar vermiş ve dağıtıcı adaleti de ekseriyetle, kişisel iyilikseverlik erdemine indirgemiş"[3] olarak tasvir eder.

Bu yorumcuların tümü, Smith yeni veya tartışmalı bir şeyler yapmış gibi yazarlar, adalet kavramında bir şeyi "dışarıda bırakmış" gibi (Hont ve Ignatieff), kavrama bir şekilde "sınırlama getirmiş" (Winch) ya da kavramı alışılmadık bir şekilde tasvir etme "kararı" almış gibi (Griswold) gösterirler onu. Böylece bize, Smith'ten önce sanki "yönetimlerin kendilerine has görevleri" arasına dağıtıcı adaleti de ekleyen bir gelenek varmış ve Smith bu gelenekten uzaklaşıp, daha önce yönetimin görevi olan bu şeyi, kişisel iyilikseverliğe bırakmaktaymış gibi bir izlenim verilmektedir. Bu izlenim tamamen yanlıştır. Smith doğal hukuk geleneğini miras aldığında, "dağıtıcı adalet" zaten kişisel bir erdemdi, devletin bir işi değildi ve eğer yorumcularımız izin verirlerse, mülkiyetin dağıtımı ile de asla hiçbir ilgisi olmamıştı.

Özellikle Hont ve Ignatieff, bunu yanlış anlamışlardır.

2 Winch, *Riches and Poverty*, s.100.

3 Griswold, *Adam Smith and the Virtues of Enlightenment*, s.250.

Onlar, doğal hukuk geleneğini, "zenginler ve yoksullar arasındaki adaleti sağlama"nın nasıl olacağı sorusuna kafayı takmış olarak (NJ 35) görmüşlerdir ve Thomas Aquinas, Hugo Grotius, Samuel Pufendorf ve John Locke'un yüzleştiği bu sorunu tekrar tekrar, bireylerin mülkiyete yönelik haklarını güvence altına alırken aynı zamanda "zenginin mülkiyetinde yoksulun hakkı olanın" korunması şeklinde ele almışlardır (31). Bu yorumcuların iddia ettiklerine göre, Smith tam da bu sorundan yola çıkar ancak kendi yeni, mutlakçı mülkiyet hakları kavrayışı yüzünden buna değinmekte zorlanır: "Eğer mülkiyet mutlak olmak zorunda olsaydı, yeryüzünün taksim edilmesinden hariç tutulmuş olanların ihtiyaçları nasıl karşılanacaktı?" (24) Hont ve Ignatieff'e göre, Smith'in buna cevabı, piyasanın yoksulun pek çok ihtiyacını karşılayacağı ve karşılayamadığı yerde ise "talihsiz olanlara karşı acıma ve merhamet"in (24) harekete geçirdiği iyilikseverliğin, yoksulun bir zamanlar sahip olduğu gerçek hakların yerini alacağı yönündedir. Bu kitabın amacını ortaya koyan görüşün bir yönüyle, Aquinas ve takipçilerinin yoksulların herhangi bir maddi varlığa yönelik haklarını tanımadıkları halde, Smith'in her ne kadar "hak" kelimesini kullanmasa da, yoksulluğa yönelik bu modern yaklaşımı getirmede temel olduğu şeklindeki, Hont ve Ignatieff'in doğal hukuk geleneğini tamamen yanlış yönde okumaları olduğu söylenebilir. Tabii ki bu bakımdan Smith yalnız da değildir; özellikle geçmişe yönelik Jean-Jacques Rousseau'yla, geleceğe yönelik de Immanuel Kant'la benzeşmektedir.

Rousseau ve Kant'a gelecek bölümde döneceğim. Bu bölümde ise, onların seleflerine, yani Aristoteles'ten yola çıkarak Aquinas, Grotius, Pufendorf ve Locke'un geliştirdiği, yani "zenginler ve yoksullar arasındaki adalet" ile ilgisi doğal hukuk geleneği içinde ayırt edilebildiği ölçüde, Smith'in onu bulduğu şekline odaklanacağım.

1. İki Tür Adalet

"Dağıtıcı adalet" ifadesi, aslen Aristoteles'ten (NE V.2-4), onun bu kavramı, cezayı ilgilendiren "düzeltici adalet" (sonradan "denkleştirici adalet" olarak anılmaya başlamıştır) ile karşıtlaştırdığı yerden çıkmaktadır. Aristoteles, adalet kavramı içinde iki çeşit ayrıma gitmektedir. İlk olarak, sonradan "genel adalet" olarak adlandırılacak olan, kelimenin içinde tüm erdemleri kapsadığı –Platon da aynı kelimeyi *Devlet*'te[4] kullanmıştır– bir anlam ile siyasal kurumlara ve hukuki kararlara uygun düşen daha bir "özel adalet" i birbirinden ayırır. İkinci olarak, terimin bu ikinci anlamında, "dağıtıcı adalet" ile "düzeltici adalet"i[5]

4 Aslında, Aristoteles için bu ilk anlamıyla adalet *diğer insanlarla* ilgili olan tüm erdemli eylemleri içerir. Bu yüzden bu anlam, diğer insanları etkilediği ölçüde cesur ve ölçülü eylemleri içerirken bu ve diğer eylemlerin bizleri bir şekilde kendimizi geliştirmeye götürdüğü kadarıyla da dışlar. Fakat bu geliştirme burada konu edilmeyecektir.

Aristoteles'in "genel adaleti" nin Platon'un "adalet" dediği şeyden önemli ölçüde farklı olduğuna ilişkin bkz., Kraut, *Aristotle*.

5 Aristoteles özel adaletin üçüncü bir türünü ortaya koymaya da niyetlenmiş olabilir: V. Kitap, 5. Bölüm'de "karşılıklı adalet" dediği şeydir bu. Karşılıklı adalet ticari işlemlere uygulanmayı gerektirmektedir ve ortaçağın "adil fiyat" fikri de bu isimlendirme altında gelişmiştir. Fakat ortaçağ düşünürleri karşılıklı adaleti düzeltici adalete indirgeme ve her ikisini birlikte "denkleştirici adalet" olarak isimlendirme eğilimindeydiler (Burada ticari değiş-tokuştaki adalet piyasa etkinliğinin gönüllü olması, adaletsizlik ise bir taraf için bunun gönülsüz bir değiş-tokuş olmasındaydı). Ne şekilde olursa olsun karşılıklı adalet dağıtıcı adaletin alt grubunda değildi: ya kendine özgüdür ya da düzeltici adaletin alt grubundadır. Bu konuda harikulade tartışmalar için bkz. J. W. Baldwin, *Medieval Theories of the Just Price*, ss. 11-12, 63-64; D. D. Raphael, *Concepts of Justice*, ss. 57-58 ve Sarah Broadie ve Christopher Rowe, *Aristotle*, ss. 339, 343.

de birbirinden ayırır. Dağıtıcı adalet, şeref, siyasi mevki ya da paranın insanların meziyetleri uyarınca paylaştırılmış olmasını gerektirirken –"insanlar, dağıtımda adil olanın meziyete göre olduğunda hem fikirdir" (NE 1131a25) düzeltici adalet ise, haksızlık edenlerin, mağdurlarına verdikleri zarar ölçüsünde tazminat ödemelerini gerektirir. Aristoteles'in bu ayrım hakkındaki tartışması, dağıtıcı ve düzeltici adaletin değişik yollarla temsil ettikleri bir eşitlik normuna adanmıştır: ilk durumda, eşitlik herkesin kendi meziyetiyle orantılı şekilde ödüllendirildiği olgusunu içerir, böylece meziyetlerinde eşit olmayanların aynı, eşit olanların da farklı şekilde muamele görmesi adaletsizdir (1131a23); sonraki durumda ise adalet, haksızlık edilen mağdurların her birinin, meziyetlerine bakılmaksızın eşit şekilde tazmin edilmeleri için gereklidir: "İster iyi bir adam kötünün ister kötü adam iyi olanın hakkını yemiş olsun fark etmez...; yasa için sadece zararın kendisi belirleyicidir." (1132a4-1132a5) Bu biçimsel meselenin ayrıntıları iki bölümden fazlasını doldurur (V.3 ve V.4). Aristoteles, bir ara, dağıtıcı adalete ne tür meziyetin uygun sayılacağında insanların uyuşamayabileceklerini belirtirse de (örneğin, oligarklar zenginlik ve doğuştan soyluluğu vatandaşlık için uygun meziyet sayarlarken, aristokratlar sadece mükemmelliğin kişiye vatandaşlık hakkı tanıyabileceğini ve demokratlar ise, köle değil de özgür bir insan olmanın vatandaşlığı hak etmeye yettiğini söyleyeceklerdir) bu tartışmada taraf olmaktan kaçınır.

Böylece Aristoteles, dağıtıcı adalet hakkında tam oturmuş bir anlam değil, biçimsel bir anlam üretme derdinde olmuştur ve meziyet burada esas noktadır: Dağıtıcı ile düzeltici adalet arasındaki tezat, meziyete ilişkin ortaya çıkmaktadır.[6] Zarara uğramış olan kötü insanları bile, sa-

6 Rawls'un terimleriyle (Bkz. Giriş), Aristotelesçi dağıtıcı adalet kavramı meziyetlere göre dağıtımı gerektirir ve buna bağlı kavrayışlar örneğin siyasal dağıtımlarla ilgili meziyet türü-

dece uğradıkları zarara dikkat ederek de olsa tazmin ederiz ancak maddi varlıkları, kişilere hak ettikleri kadarıyla dağıtırız. Dağıtıcı adalet konusunda Aristoteles'in kafasını en çok meşgul eden sorun, siyasi katılımın (oy verme ve mevki sahibi olma ehliyetinin) nasıl dağıtılması gerektiği konusudur ve bu konuya daha sonra, *Politika*'da[7] da döner. Ara sıra, dağıtıcı adaletin maddi varlıkların dağıtımıyla ilişkili olarak ortaya çıkabileceğine de değinir – örneğin, ticari bir girişimdeki ortakların, her birinin bu girişime katkısı oranında pay almaları gerektiğini söylediği zaman (1131b29-1131b30). Devletin vatandaşları arasında, maddi sahipliklerin temel yapısına ilişkin bir düzenlemeye gitmesinin adaletin bir gereği olduğunu ise bir olasılık olarak bile ileri sürmez. *Politika* II.5'te Platon'un maddi varlıkların ortak sahiplenilmesine ilişkin önerisini ele alırken de malların devlet tarafından yeniden dağıtımının adaletin bir gereği (ya da yasakladığı bir şey) olabilece-

---

ne göre farklılaşır.

Kraut "Aristoteles... dağıtımların bazen meziyete değil de başka kıstaslara dayandığı noktasını inkar etmektedir" der (Kraut, *Aristotle*, s.146). Kraut'a göre "Eğer yiyecek ve diğer kaynaklar ihtiyaç içindekilere dağıtım için hazırlarsa o halde daha büyük ihtiyaç içinde bulunanlara daha büyük miktarların verilmesi de adaletin gereğidir". Fakat sanki eğer tartışmayı düşünmüş olsaydı bunu kabul edebilirmişçesine Aristoteles'in bu noktayı basitçe inkâr ettiğini söylemek pek doğru olmayacaktır. Eldeki metinler güçlü bir şekilde, bunu kabul etmediğini göstermektedir. Aristoteles için dağıtıcı adalet özünde ihtiyaca değil meziyete bağlıdır. Aristoteles'in hıristiyan takipçileri dağıtıcı adaletin ihtiyaçtan ziyade meziyet normuyla yürüdüğünü anlamışlardı: Eğer A ayakkabıya B'den daha fazla ihtiyaç duyuyorsa fakat B, A'dan daha fazla erdemliyse, A değil de B ayakkabıyı "hakeden" olarak varsayılır. Aristoteles'in dağıtıcı adalet hakkında ne söylediğine dair doğrudan bir okuma bu açıklamayı onaylamadığını gösterir.

7 Bkz. Örneğin, *Politika* III.6-13 ve VI.2-3.

ği olasılığını dile getirmez,[8] Platon da kendi önerisini bu şekilde savunmamıştır zaten. Platon'un öne sürdüğü ve Aristoteles'in reddettiği şey malların ortak olarak sahiplenilmesinin, insanların maddi arzularını yumuşatabileceği, siyasal yozlaşmayı önleyebileceği ve dostluk ilişkilerini kuvvetlendirebileceği olmuştur. İnsanların maddi varlıklar üzerinde eşit payları hak ettiklerini –hatta herhangi bir pay hak ettiklerini– ne Platon öne sürmüş ne de Aristoteles bunu reddetme çabasına girmiştir.[9]

8 II.7'de mülkiyetin dağıtımı için diğer bazı önerileri tartışır ve burada da onları adalet başlığı altında düşünmez.

9 Burada söyleyeceğim şey Martha Nussbaum'un Aristoteles için önerdiği "siyasal planlamanın amacı iyi bir insani yaşamın seçilebildiği ve yaşanabildiği imkanların şehir devletinin bireylerine dağıtımıdır" diyen argümanla bir karşıtlık yaratacakmış gibi gözükebilir (Nussbaum, *Nature, Function, and Capability*, s. 145). Fakat Nussbaum'un vurgusu, Aristoteles'i kendi dağıtıcı adalet görüşüne karşıt olarak yorumlar, iddiaları ise şunlardır:(1) iyi insan yaşamı kavrayışı siyaset için gereklidir ve (2) Aristoteles bazen ve hatta genellikle, toplumun organik bir bütün olarak ele alınmamasını değil devletlerin her bireye yardım etmesi gerektiği savunmuştur (a.g.y., ss. 155-160). Nussbaum Aristoteles'in mülkiyetin yeniden dağıtımını desteklediğini söylemek istemez ve gerçekten de kendi Aristoteles yorumunun böylesi herhangi bir modern gündem ile okunmasına karşı da uyarıda bulunur. Kendi Aristoteles görüşü için " dağıtıcı kavrayış" ifadesini kullanışını "dağıtıcı" kavramının bu iş için kullanılabilecek en iyi kelime olduğunu söyleyerek savunur. Fakat bu kesinlikle ideal olan değildir; diğer başka şeylerin yanısıra, bu durum malların düzenlenmesinin yönetime, yasa koyucuya ait olduğu ve bunun bir sonucu olarak hayırsever rolünü onun oynadığı önerisini içerebilir. Diğer yandan onun söz konusu malların bir çeşit özel sahipliği gibi bir şey olma sonucunu da vereceği de önerilebilir. Bu her iki öneri de Aristoteles'in teorisi söz konusu olduğunda yanlış yönlendirici olabilir. Maddi şeylerin önceki durumu ile ilgili görüşü oldukça belirsizdir fakat o kesinlikle bunları "devlete" ait olarak düşünmez ve bazı ortak

Aristoteles'ten sonra, doğal hukuk geleneği içindeki en önemli şahsiyet Thomas Aquinas'tır ancak ona geçmeden önce, Romalı düşünür Cicero'ya da hızla bir göz atmamız yerinde olur. Cicero, Aristoteles'in adalet tartışmasına açıkça değinmemiş ancak sonraki düşünürlerde görünen denkleştirici ve dağıtıcı adaletler arasındaki paralelliğe bir ayrım getirmiştir. *De Officiis*'inde Cicero, adalet ile hayırseverlik arasında bir karşıtlık yaratır ve adaletin hukuki olarak bizden talep edilen bir şey olduğunu oysa ki hayırseverliğin böyle olmadığını, adalet ihlallerinin müspet zararlar verirken, hayırseverlikteki zaafların olsa olsa insanları bir faydadan yoksun bırakacağını, adaletin yükümlülüklerinin her yerde herkese yönelik olmasına rağmen hayırseverlik yükümlülüğünün yabancılardan ziyade daha çok arkadaşlara, hısımlara ve hemşerilere yönelik olacağını söyler.[10] Yakın zamanda, Martha Nussbaum'un da detaylı bir şekilde tasvir ettiği gibi,[11] her iki erdeme ilişkin bu açıklama hem Augustinus ve Aquinas gibi Hıristiyan yazarları hem de Grotius, Adam Smith ve Kant gibi daha seküler yazarlar üzerinde çokça etkili olmuştur. Nussbaum "müspet zarar" ve hayır sağlamada eksik kalma arasındaki ayrıma güçlü bir eleştiri getirmekte ancak bu ayrımın Cicero'nun en önemli miraslarından biri olduğuna da işaret etmektedir.[12] Bunun bir sebebi Hıristiyan teolojisiyle ilgili olabilir. Hayırseverliğin bir şekilde adaletin gerçek alanının dışında kalması, adaletin Sezar'ın (ve Musa'nın) dünyasına ait kalırken, hayır işinin İsa'nın krallığının bir erdemi olarak tanımlanması, Hıristiyan bir dünyada hoş

---

sahiplik ve/veya ortak kullanımları içeren çok sayıda düzenlemeleri buna aday olarak incelemeye tabi tutar" (a.g.y., s. 147, not 2).

10 Cicero, *De Officiis*, I-20-59, III.21-28.

11 Nussbaum, şimdi artık *The Cosmopolitan Tradition*'daki bir bölüm olan "Duties of Justice, Duties of Material Aid".

12 Nussbaum, *Duties*, 189-191.

karşılanmıştı. İleride de göreceğimiz gibi, Grotius'un kafa karıştıran terminolojisi, "dağıtıcı adalet"in, hayır işi ve hayırseverlik ile eşanlamlı kullanılmasına imkân tanımıştır; böylece, dağıtıcı adalete, tanımı gereği, hiçbir biçimde adaletin bir parçası olmayan, yaptırımsız bir erdem olarak bakılır hale gelinmişti.

Ancak Cicero hayırseverliğin adalet ile "bağlaşık" olduğunu da söylemiştir (*iustitia ... et huic coniuncta beneficentia*).[13] Bunun bize, tamamen tersi olan bir önermeyi savunma imkanı tanıyacağını düşünebiliriz belki, yani hayırseverliğin ihtiyaç içindekilere maddi yardım sağlamak açısından sözde adaletin bir parçası olduğunu. Ancak, Cicero'nun kendisi de aklındaki adalet ve hayırseverlik bağlantısının, adaletin hayırseverliği sınırladığı bir bağlantı olduğunu açıkça ifade eder. Her tür hayırseverlik adaletle "ilgili olmalıdır" der (*De Officiis*, I.42) ve burada amacı tam olarak, mülkiyet haklarını ihlal eden herhangi bir hayırseverlik şeklini bertaraf etmektir: "Lucius Sulla ve Gaius Caesar'ın, paraları yasal sahiplerinden alıp başkalarına devretmeleri cömertlik olarak görülmemelidir; çünkü bir şey adil değilse cömert de olamaz." (1.43) Cicero mülkiyetin yeniden dağıtımına zirai yasalardakiler de dahil şiddetle karşıdır (II.73, 78). Hayırseverlik, Cicero için, adaleti tamamlayıcı niteliktedir –sadece hayırseverlik adalete eşlik ediyorsa, orada gerçek insani dostluk söz konusu olabilir[14]– ancak insan ihtiyaçlarının adalet tarafından bertaraf edilebilecek hiçbir tatminine izin vermez.

Aquinas'ın adaletin hayırseverlikten önce geldiği konusunda hem fikir olduğu kesindir, ancak onun duruşunu bu şekilde konumlandırmak bir miktar yanıltıcı olacaktır, çünkü o, Cicero'nun adalet ve hayırseverlik arasında çizdiği karşıtlıktan ziyade, Aristoteles'in adalet açıklamasına daha yakın durur. Gerçekten de, Aquinas, Aristoteles'in

13 *De Officiis*, I.20.

14 *De Officiis*, I.51-52 ve *De Finibus*, II.117, III.62-63.

fazlaca el değmemiş olan dağıtıcı adalet kavramını devralmıştır. Denkleştirici ve dağıtıcı adaleti karşılaştırır ve ilkinin yanlışları haklı çıkardığını ikincinin ise malların dağıtımını sağladığını söyler; ilkini şaşmaz bir eşitliği gözetir, ikincisini ise malları meziyetlere göre oranlar şekilde tasvir eder ve dağıtıcı adaletin uygulandığı benzer konudaki kendi örneğinde, aristokrasi, oligarşi ve demokrasilerde, siyasal mevkilerin bölüştürülmesinin farklı yollarını verir.[15] Burada da yine, dağıtım meziyete göredir; yine, söz konusu dağıtım şekli, maddi değil siyasal olan varlıklarla ilgilidir ve yine, burada da yoksullar hakkında endişelenmenin, dağıtıcı adaletin konusu olduğuna işaret eden bir şey yoktur.

Aquinas, Batı siyasal düşüncesine 17. yüzyılın başlarına, yani doğal hukuk geleneği Hugo Grotius tarafından temelli yeniden tasarlanıncaya değin egemen olmuştur. Tıpkı başka pek çok konuda olduğu gibi, dağıtıcı adalet hakkında da Grotius kendinden önceki geleneği takip ve revize etmiştir. Özellikle, Aristoteles ve Aquinas'ın "denkleştirici" ve "dağıtıcı" adaletler arasında yaptıkları ayrımı izleme niyetinde olup da bunu tam beceremeyen bir "pekiştirici" ve "atfedici" adalet ayrımına gitmiştir. Grotius'a göre, "pekiştirici" adalet hukuki açıdan uygulanabilirken, atfedici adalet öyle değildir (LWP I.i.vii-viii, 36-37). Pekiştirici adalet, beşer yasasının yaptığı veya yapmak zorunda olduğu şeyleri kontrol eder ve cevap aradığı istekler de benzer şekilde "yasal haklar" ya da "mutlak haklar"[16]

15 *Summa Theologiae*, II-II, Q 61, A2; ayrıca bkz. A1 ve A3.

16 Jerome Schneewind, *Invention of Autonomy*, ss. 78-80 ve Knud Haakonssen, *Natural Law and Moral Philosophy,* ss. 26-30, her ikisi de "eksiksiz" ve "eksikli" haklar arasındaki ayrımı Grotius'unun ortaya koyduğunu ve bu ayrım için gereken temelleri onun attığını, ancak "eksikli hak" ve "eksiksiz hak" terimlerini kendisinin neredeyse hiç kullanmadığını ileri sürerler (LWP 35-36). Bunun yerine o " tam ve uygun şekilde sözde

olarak adlandırılır; öte yandan "atfedici" adalet "yönetim işlerindeki cömertlik, merhamet ve öngörü gibi başkalarına iyilik yapmayı kendine amaç edinmiş erdemlerin" tümünü kucaklamaktadır (LWP I.viii.1, 37). Grotius, Cicero'dan bolca yararlanır ve Grotiusçu "atfedici adalet"i de aslında Cicerocu hayırseverlikten gelen bir şey olarak görebiliriz; gerçektende o, Cicero'dan, atfedici adaletin ilgili olması gereken bir "kabiliyet" in kaynağı olarak alıntı yapar (36-37 ve 36'daki not). Grotius bazen de hukuk kurallarından daha geniş olan "sevgi kuralları"ndan bahseder (III.xiii.iv.1, 759; ayrıca bkz. I.ii.viii.10, 75; III.i.iv.2, 601) ve Jerome Schneewind'ın da makul bir biçimde üzerinde durduğu gibi, Grotius için bu sevgi kuralı, atfedici adaletin talepleriyle yakından ilişkili, hatta özdeştir.[17] Grotius, atfedici adaleti ifade eden edimlere örnek olarak miras bahşetmeyi gösterir; buna göre, müstakbel iş ortaklarından bilgi saklamamak, ülken için yaşamını feda etmek, savaş

---

adlandırılmış yasal bir hak" tan ve bazen de kabiliyet dediği şeyden bahseder. Bir haktan daha az bir şey olan şey yasal bir hak olabilir mi? Veya farklı türde – ilke olarak yasal alana giremeyecek ahlaki bir iddia gibi- bir şey olabilir mi? Grotius kabiliyetler dediği şeyler için "hak" sözcüğünü kullanmaz. Bununla beraber bu ikincisi hiçbir şekilde haklar olarak da gözükmez sadece eğer eksiksiz hale getirilirse "yeti" olayısıyla da hak olarak sayılabilecek olan bir çeşit ahlaki niteliktir. (I.I.iv-v) Diyebiliriz ki; Grotius için sadece eksiksiz haklar ve bunun yanı sıra hak statüsüne pek de yükselmeyen ahlaki iddialar vardır. Öyleyse ikincisini eksikli haklar olarak adlandırmak yanlış yönlendirici olur. Bu tam da Grotius'un onların olmadıklarını söylediği bir çeşit yasal statüye sahipmiş gibi olmaları olarak gözükür. Grotius için bir iddia ya bir haktır ya da değildir; "eksiksiz hak" tamlaması lüzumsuzdur ve o da bunu kullanmaz. "Eksikli hak" ve "eksiksiz hak" tamlamalarını ilk kullanan Pufendorf'tur ve o ikincisinin yarı-yasal bir statüye sahip olduğunu düşünür. (bkz. bu bölümün sonunda konuyla ilgili tartışmam).

17 Scheewind, *Invention*, ss. 79-80.

zamanında masumlara zarar vermekten kaçınmak, ihtiyaç içindeki borçlulara merhametli davranmak, bizden "sevgi yasası" tarafından talep edilen edimlere örnektir.[18] Dikkat edilirse, bu örneklerden sadece en sonuncusu ihtiyaç içindekilere yardım etmek ile ilgilidir; diğerleri ailevi sevginin, dürüstlüğün, vatanseverliğin ve masumiyetin önemine karşı duyarlılığın ifade edilişleridir. Grotius'un atfedici adaleti, yoksullara cömertlik gösterdiğimiz toplumsal erdem öğesine değil, genel anlamıyla toplumsal erdeme eşdeğerdir.

Daha kesin olarak, Grotius'un atfedici adaleti, özellikle de "sevgi yasası" adı altında, Hıristiyani toplumsal erdem fikrine denk düşer. Grotius İncil yasasının Musa'nın yasasına üstünlüğünü hatırlatarak sevgi yasasını açık bir şekilde İncil'in yasasıyla bağdaştırır.[19] Bu çağrıştırma, bariz bir şekilde, sevgi yasasının kimseye zorlanamayacağı olgusunu da ortaya koyar, çünkü aksi takdirde bu, sevgi olmaz ve her zaman sınırları olan ve olması gereken yasanın tersine, tıpkı tüm sınırların ötesinde sonsuzca sürmesi beklenen sevgi gibi, "sevgi yasası"nın da üzerimize yüklediği ödevler sonsuzdur, yani ilkece, sınır getirilemezdir. Grotius'un takipçileri bu ödevlere ilişkin hakları, hukuki yaptırımlar tarafından yaratılmış olan "eksiksiz haklar"a karşıtlık oluşturması, kısmen de söz konusu hakların asla tamamlanamayacak ("eksiksiz" hale getirilemeyecek), yani bize kabul ettirmeye çalıştığı isteklerin asla tamamen karşılanamayacak nitelikte olmasını ima etmesi açısından "eksikli haklar" olarak adlandırmışlardır. Bu çeşit sınırsız bir yükümlülük tam anlamıyla adaletle ilişkili, uygulayabileceğimiz bir şey olamaz, çünkü insanları yapamayacakları bir şey için cezalandırmak adaletsizlik olur ve hiç kimse de sınırsız bir yükümlülüğü yerine getiremez. Bu açıdan sev-

18 *Law of War and Peace*, I:3, 37; II.xii.ix. 2, 347-348; II, xxxv.ii. 3, 579; III.xiii.iv. 1, 759-760.

19 A.g.y., I.ii.viii. 2-10, 71-75; II.i.xiii. 1, 182.

gi yasası, beşer yasasının tüm kurumlarına karşıtlık olması açısından ortaya koyulmuş bir şeydir, yoksa hukuki alana ait olan bir şey değildir. Bu, beşer yasasını aşan erdemleri ifade eder. İsa, müritlerinden tüm yasaların ötesine geçmelerini ister ve Grotius'un atfedici adaleti de beşer yasa koyucuların ve mahkemelerin bilindik hâkimiyeti altında kalan alana değil erdemin o aşırı kuralcı alanına işaret eder. O halde, yoksullara yönelik cömertlik, atfedici adaletin en önemli örneği ise, onun aynı zamanda, yasanın üstesinden gelmesi gereken bir şeyin değil yasanın ötesine geçen bir şeyin örneği de olması gerekir.

Grotius'un görüşleri pek çok açıdan belirsizdir ve takipçilerinin çoğu da enerjilerinin büyük kısmını, onun yazdıklarının bulanık kalan yerlerine açıklık getirmeye ayırmışlardır. Örneğin "atfedici adalet"in, neden adaletin bir parçası olarak düşünülmesi gerektiği ya da birinin, Aristoteles'in iki tür adaletini, nasıl uygulatılabilir ve uygulatılamaz olarak bölmek suretiyle yorumlayabileceği açık değildir (Aristoteles'in "dağıtıcı adaleti"nin, bir devletin anayasasını nitelediği varsayılır –yani oy kullanma hakkının ve mevkilerin nasıl dağıtılacağını nitelediği– o halde nasıl olur da uygulanamaz olur?). Grotius ne kadar bulanıksa, kendisi de o kadar anlaşılır olan Samuel Pufendorf, Grotius'un atfedici adaletinin, Aristoteles'in dağıtıcı adaletinden çok, "genel adalet"ine benzediğine haklı olarak işaret etmiştir (LNN I.vii.11, 122). Ayrıca Pufendorf, atfedici adaletin amacını tasvir etmek için, eksikli hakkın, eksiksiz ya da yasal hakka oldukça benzer olması gerektiğini, sadece ekseriyetle ikincinin siyasi olarak uygulanabileceğini ifade etmek adına, "eksikli hak" ifadesini de uydurmuş kişidir. "[Eksikli hakların] başkasına dönük olarak gözetilmesi [eksiksiz haklara göre] daha az gerekli bir durumdur" der ve "bu yüzden de, [eksiksiz hakların, eksikli haklara göre] daha sıkı şekilde dayatılabilmesi akla uygundur, zira hastalığın kendisinden daha sorunlu ve tehlikeli

bir ilaç yazmak saçmalık olur" (LNN I.vii.7, 118). Buna ek olarak, eksikli haklar genellikle "bir insanın namus ve vicdan duygusuna bırakılmışlardır" (119), bu yüzden de onları zorlamak "tutarsızlık" olur. Eksikli hakları uygulamanın amacı en azından bir yönüyle kişinin namus ve vicdanını sergilemesidir, ancak böylesi hakların zorlanması, uygulayanların onları namus ve vicdanla değil de, yasa korkusuyla yapmaları anlamına gelir.

Şunu belirtmek de gerekir ki Pufendorf'un düşünme çizgisinde ilk başta, eksiksiz ve eksikli haklar aynı türdendir hatta sadece derece olarak birbirlerinden ayrılırlar. Pufendorf bu ikisini dolaylı yoldan karşılaştırır: "Bazı şeyler bizim için eksiksiz, bazıları ise eksikli haklar olarak uygundur" der ve ilkini belirli bir adalet ile ikincisini ise genel adalet ile aynı çizgiye yerleştirir (LNN I.vii. 7-8, 118-119). Dahası, Pufendorf için genel adaletin sözde yasallığa sahip bir yapısı vardır. Bu, yaşamlarımızı düzene koyan, Tanrı'nın inayeti aracılığıyla emredilip dayatılan bir yapıdır.[20] Genel adalete karşılık gelen haklar bu yüzden tıpkı özel adalete karşılık gelenler gibidir, tek farkla; ilkini Tanrı oluşturur ve dayatırken, ikincisini beşerler oluşturur ve dayatır. İşte bu, Grotius'un ifade etmeye çalışıp da muğlak bıraktığı ancak Pufendorf'un yorum getirdiği ayrımın artık standartlaştığı şeydir. Francis Hutcheson ve Adam Smith gibi, genel anlamıyla ahlakı hukuka benzer olarak ele almayan ahlak filozofları bile, "eksikli haklar"ı, kişinin sadece ahlak aracılığıyla edebileceği talepleri anlatan bir ifade olarak kullanmayı sürdürmüşlerdir. Hutcheson ve özellikle de Smith için, bu "eksikli haklar", eksiksiz olan akrabalarına pek benzemezler ve hukuki üsluba katkı sağlamazlar.

Yine de, Pufendorf'un ortaya koyduğu dil ve düşünüş

20 *Law of Nature and Nations*, I.i. 3-4, 5-6. Pufendorf için, tüm "ahlaki varlıklar", her ne kadar bazıları beşer gücüyle ve bazıları Tanrı tarafından dayatılıyor olsalar bile gerçeklikle dayatılmalıdırlar. Ayrıca bkz. Schneewind, *Invention*, 121-122.

tarzı, eksikli hakların hukuka katılmasına *ilkece* herhangi bir itirazın neden yapılması gerektiğini görmeyi zorlaştırmaktadır. Pufendorf'un kendi açıklamasında, eksikli haklar eksiksiz olanlardan daha az gereklilerse de, yine de gerekli olabilirler; eksiksiz haklar eksiklilerden daha sıkı şekilde dayatılabilirler ancak eksikliler de ilkece dayatılabilirdirler. Dayatılmalarını engelleyen şey, bunun yapılmasının, hastalıktan daha tehlikeli bir "ilaç" verilmesi gibi olacağındandır, insanlar eğer eksikli haklar dayatılırsa, bunların yerine getirilmemesinden daha kötü bir duruma düşeceklerdir. Ancak eksikli hakların, eğer onlara dayatılan ilaç hastalığı kendi seyrinde bırakmaktan daha iyi bir sonuç verecekse, neden dayatılmaması gerektiğini anlamak güçtür. Pufendorf'un kendisi de, "eğer ciddi bir zorunluluk ortaya çıkarsa" (LNN I.vii.7, 119)[21] dayatılabileceklerini söylemiş ve devletlerin kendi medeni yasalarında bunlara az ya da çok bir dayatma koyabilmelerine imkan tanımıştır. Dolayısıyla o, yoksullara devlet yardımının, hayırseverlik ya da adalet alanına ait olup olmadığını değil de, kamu yararına olup olmadığını dert edinmiş olan faydacıların yolunu açmıştır. Modern dağıtıcı adalet kavramının nüvesini Pufendorf'ta bulmak mantıksız olmayacaktır. Pufendorf'un kendisi, özel mülkiyetin yeniden pay edilmesi gerektiği (Thomas More'un Ütopya'sındaki gibi ortakçı sahiplenme tasarılarının ağır bir eleştirmenidir zaten) ya da yoksulluğun bir çeşit adaletsizlik oluşturduğu hakkında herhangi bir şey söylemez. Her ne kadar ikisi

21 Sözde "ihtiyaç hakkını" mutlak bir adalet meselesi olarak değil de hayırseverliğin bir uzantısı olarak ilk defa öne süren Pufendorf'tur. Hont ve Ignatieff haklı olarak buna işaret ederler *Needs and Justice*, ss. 30-31. Fakat onlar Pufendorf'un hayırseverliği adalete – onu daha çok yasaya dayalı bir erdem yaparak- kendi seleflerinden daha fazla yaklaştırdığını anlamakta başarısız olmuşlardır. Öyleyse Pufendorf öyle görünüyor olsa da ihtiyaç hakkını aslında güçsüzleştirmemiştir.

arasındaki çizgi belirgin değilse de adalet ve hayırseverlik arasında kesin bir ayrım olduğu konusunda şüphesi de yok gibi görünür.

18. yüzyıl, adalet ile eksiksiz ve eksikli hakların işte bu yerleşmemiş açıklamasını miras almıştır. Pufendorf, 18. yüzyıl İskoçyası'ndaki siyaset felsefesi üzerinde – Pufendorf'un çalışmalarını, Glasgow Üniversitesi'nde selefleri Hutcheson ve Adam Smith olacak, kürsünün ilk başkanı olarak da derslerinde elinden geldiğince anlatan Gershom Carmicheal aracılığıyla– doğrudan ve önemli bir etkiye sahipti ve çağdaşı Locke da dahil olmak üzere hiç kimse dağıtıcı adalet tartışmasını ondan daha ileriye taşımadı. Locke, modern dağıtıcı adalet için önemli hale gelecek bir katkıda bulunmuştu, ki herhangi birinin maddi şeylere layık olduğunu haklılıkla iddia edebilmesini sağlayacak başlıca "erdem" kaynağının emek olduğuna ilişkin bir sezginin güçlü bir şekilde ifade edilişiydi bu,[22] ancak

22 Locke'un, emeği mülkiyet haklarına yönelik tüm iddiaların orijinal ve esas temel olarak sunduğu mülkiyet hakları açıklaması, 18. ve 19. yüzyıl işçi taraftarlarının coşkuyla karşıladıkları bir şeydir. Mülkiyetin emeğe geri götürülebileceği iddiası, çalışan yoksulların sahip olduklarından fazlasını hak ettikleri argümanına katkı sağlamaktadır. Locke'un kendisi, işçinin haklarından çok toprak sahibinin haklarıyla ilgili olarak tam tersi yönde iddialar öne sürer: yani devletten ya da hayırsever bireylerden herhangi çeşit bir mal alan kişi çalışmak zorunda bırakılmalıdır. Onun yoksulluk sorununun çözümüne ilişkin düşüncesi İngiliz yoksul yasalarını olduklarından daha sert ve daha cezalandırıcı hale getirmekti, buna göre, üç yaşından büyük çocuklar da dahil yardım gören herkesin çalıştığından emin olmamızı sağlayacak müesseseler kurulmalıydı; bkz. "Draft of a Representation Containing a Scheme of Methods for the Employment of the Poor". (A. J. Simmons, *Lockean Theory of Rights* kitabının 6. Bölümü'nde, Locke'un hayırseverlik görüşünü benim yaptığımdan daha etraflı ve daha fazla duygudaşlık kurarak ele almaktadır)

adalet aracılığıyla muhafaza edilen haklar ile hayır işi aracılığıyla muhafaza edilen hakları birbirinden ayırmakta açıkça doğal hukuk geleneğini takip etmiştir: "Adaletin herkese kendi namuslu gayretinin ürünü ve atalarının aynı şekilde önceden elde ettikleri üzerinde bir sahiplik vermesi gibi... Hayır işi de her bir kişiye bir başkasında fazla olan üzerinde, başka türlü geçimi mümkün olmadığında onu aşırı arzulardan uzak tutacak kadarıyla bir sahiplik verir." (Tr I 4.42)[23] Aynı şekilde, 1690'ların sonlarında, bir Qua-

---

Buna rağmen Locke fark etmeden de olsa meziyet kavramında önemli bir değişikliğe katkı sağlamıştır. Aristoteles'in, varlıkların dağıtımını tartıştığı sırada aklında yer alan meziyet türü aristokratik meziyettir: erdemli bir başarı aracılığıyla bir şeref hak edebilme ya da siyasal yetenek (phronesis) aracılığıyla siyasal bir konum elde etme buna örnektir. Daha dar bir anlamda ise meziyetleri, ortak bir girişime daha çok sermaye ve çaba koyan bir üyenin payına düşen şeref ve "meziyet" olarak düşünmüş olabilir. Yine de emekçilerin yaptıkları türden şeyler, Aristoteles'in görüşüne göre erdemli olmaktan çok alçaltıcıdırlar ve bunların toplumsal konumlar ile maddi varlıklara yönelik iddiaların üzerine kurulu oldukları esas temel olmadıkları kesindir. Locke üstü kapalı bir şekilde de olsa meziyetin bu aristokratik kavranışını ters yüz etmiştir.

Lockeçu meziyetin olsa olsa çalışan yoksullara maddi varlıkların belirli bir paylaşımından hak verebileceği unutulmamalıdır. Her insanın , insan olma aracılığıyla maddi desteğe layık olabildiği 20. yüzyıla kadar yaygın kabul görmüş bir görüş değildir. Çocuklara, engellilere ve işsizlere yardım alma hakkı ancak sonradan verilmiştir. (Bkz. Ayrıca Giriş bölümünde ilgili yer)

23 Dan Brudney'in dikkatimi çekmiş olduğu bir şey, Locke'un burada bireyselleştirilmiş bir hayırseverlikten yararlanma "hak edişinden" söz ediyor olduğudur ve hatta birkaç cümle öncesinde de ihtiyaç içindeki insanın daha zengin kişilerin varlıklarının "Artıdeğeri" üzerindeki "Hakkından" bahsetmektedir. Ancak bağlamdan da açıkça anlaşılmaktadır ki, söz konusu "hak ediş" ya da "hak" ilk olarak yasal bir haktan ziyade

ahlaki bir haktır ve ikinci olarak da bir kişinin kendini açlıktan ölmekten alıkoymak için ihtiyaç duyduğu bir haktır sadece. Böylece Locke'un bahsettiği zorunluluk hakkıdır, bu yüzden bundan bir hak olarak bahsederken bile onu bir "hayırseverlik" meselesi olarak ele alması daha da çarpıcıdır (bunun bir "hayırseverlik" meselesi olduğu iddiası Pufendorf'un görüşüyle de uyumludur; bkz. Not 21).

Locke'daki bu pasaja ilişkin karışıklık, eğer biri onun bahsettiği şeyin doğal hukuk teorisyenlerinin "zorunluluk hakkı" olarak adlandırdıkları şey olduğunu fark etmeyi başaramazsa ortaya çıkmaktadır (bkz. Bu bölümün 2. kısmı). Benzer bir karışıklık diğer erken modern dönem yazarlarında da ortaya çıkabilmektedir. Thomas Hobbes, "kendisine fazla gelen, başkaları içinse zorunlu olan şeyleri elde tutmaya çabalamanın" doğa yasasına aykırı olduğunu ilan eder (Leviathan, 15. Bölüm, #17) ancak bir sonraki cümlede "zorunlu" derken sadece bir insanın "korunması için" gerekli olan şeyler demek istediğini de açık eder. Hobbes'a göre, zenginin genel olarak yoksula yardım etmesi gereği bir doğa yasası değildir, sadece yoksul bir insan aksi takdirde hayatta kalamayacak durumdaysa zengin kendisine fazla gelenden ona vermelidir. (Hobbes'un yoksullara devlet desteğine ilişkin görüşleri Locke'unkine oldukça benzerdir: bkz. Leviathan, 30. Bölüm, #18 ve 19)

Benzer şekilde, Thomas Reid de doğal mülkiyet hakkının "masum bir insanın yaşaması için gerekenlere olan hakkıyla", "şimdi ve acil gerekliliğe" duyulan ihtiyaç ile sınırlandırılması gerektiğini düşünür. İddiasını "tıpkı bir ailede olduğu gibi, adalet çalışamayacak durumda olan çocukların ve hastalarla engellilerin ihtiyaçlarını ortak mal varlığından gidermelerini gerektirir, yani Tanrı'nın büyük ailesinde onun çocukları olan tüm insanlık içinde, adalet ve sanırım hayırseverlik de, Tanrı'nın inayeti ile kendi ihtiyaçlarını karşılayamayanların ihtiyaçlarının normalde gelecekteki ihtiyaçlar için depolanmış olandan karşılanmasını gerektirir" diyerek savunur, (Active Powers, V.5, ss. 423-424). D. D. Raphael *Concepts of Justice*'inde (s.236) bunu refah devletindeki adalete ilişkin ortaya çıkacak olan modern argümanların bir öngörüsü olarak ele alır. Ancak her ne kadar Reid'in benzetimini, bugün dağıtıcı adalet olarak isimlendirdiğimiz şeye

ker olan John Bellers örneğin, kayda değer biçimde ileri görüşlü planlarını, yoksulluğu "hayır işi" ya da "merhamet ve erdem" alıştırması olarak ortadan kaldırmak için önermişti, yoksa adaletin bir ifadesi olarak değil. Gerçekten de, yoksulların "kötücül nitelikler" ile dolu olduklarını, yardımı hak etmediklerini ve ancak inançlı Hıristiyanlık'tan gelen bir sevginin onlara yönelik böylesi bir yardımı motive edebileceğini kabul etmeye dünden razıydı.[24]

---

açıklık getirmek ya da onu savunmak adına kullanmak faydalı olabilirse de, Reid'in kendisi geleneksel ihtiyaç hakkını savunmaya çalışmaktan öte bir şey yapmamıştır (Bu durum, yazdığı pasaj, mülkiyet haklarının doğal hukuk açıklamalarının klasik bir kabullenmesi olan metnin tamamı bağlamında okunduğunda daha da açık hale gelir).

24 George Clarke (ed.), *John Bellers*, ss. 55, 86, 88. 1654 yılında doğan Bellers "17. yüzyıl boyunca kimse tarafından ele alınmadığı kadar detaylı şekilde eğitim, toplum ve ekonomik reform üzerine yazmıştır" (Clarke, *John Bellers*, s. 80), ve onun "meslek okullarını" yaymaya ilişkin (yoksulların barınak, iş, eğitim, cemiyet ve yasal ve tıbbi musibetlere karşı koruma bulabilecekleri küçük şehirler) önerisi imarethanelerin ve kendi zamanının yoksul yardımının çok ötesindedir. Bunlar, Robert Owen'ın 19. yüzyıl başındaki ütopyacı topluluklarına ve Ebenezer Howard'ın 20. yüzyıldaki "Bahçe Kentleri"ne benzerler daha çok. Bellers yoksulluktan tamamen kurtulunması için toplumun yeniden düzenlenmesi gerekliliği fikrini öngörmüştü. Yine de kendi önerilerini ifade ederken adalet dilini kullanmamış yoksulluğun ortadan kaldırılmasında yoksulların sahip çıkması gereken herhangi bir hakkına destek aramamıştı. Tersine, kendi önerilerini sık sık hayırseverliğin en iyi biçimi (48-49, 55, 88) olarak kaydetmiş, Quakers arkadaşlarına seslenirken, hayırsever çalışmalarının onların "Hıristiyanlığa olan inançlarını gösterdiğini" ifade etmiştir (48). O ayrıca "Kutsal Ruh'un mesken tuttuğu Tapınaklar olması gereken birçok yoksulun bedenlerinin daha çok Ahlaksızlık ve Kötülüğün yuvası olduğuna" ilişkin endişesini belirtir (88) ve "pek çok Ulustaki Kafirlik, Ayyaşlık vb. ile Aylaklık ve Aşırı Yoksulluğun" kendi önerileriyle

Dolayısıyla, Hutcheson ve Smith'in yazdıklarında adaletin yoksullara yardımı içermemesine şaşırmamamız gerekir. Hutcheson da Pufendorf gibi, eksikli ve eksiksiz haklar arasında bir ayrıma gider ve bunlardan ikincisini bizim "başkalarının hayır işi olarak yardımları"[25] üzerine öne sürdüğümüz iddiaların bir konusu olarak tanımlar. Eksiksiz haklar, yaşama hakkımız, bedensel sağlamlık, iffetli olabilme, özgürlük, mülkiyet ve şerefimizi koruma gibi haklarımızı içerir. Eksikli haklar ise, erdemlerimiz ile dostlar, tanıdıklar ve akrabalara ettiğimiz yardımlardan kazandığımız mevki ve payelere yönelik taleplerimizden meydana gelir. Hutcheson, eksikli haklara karşılık gelen yükümlülüklerin, "Onlara uymayı herkesin şeref ve vicdan özgürlüğüne bırakmaktansa, zorlama konusu yapmakla toplumda daha büyük kötülüklere sebep olabilecek bir doğaları olduğunu"[26] söyler. Eksikli haklar "bir çeşit ölçü ya da hissedilmez şekilde kademeli bir yükseliş" sağlasa da, yardım talep eden kişinin meziyet ya da ihtiyaçları ve

---

ortadan kaldırılabileceğini söyler, "Yoksulun kötü Nitelikleri, bu Girişime karşı bir İtiraz oluşturur, bu gerçekten de önemli bir Sebep olsa bile şu söylenebilir ki onların durumu ne kadar kötüyse durumlarını düzeltmek için de o kadar gayrete ihtiyaç vardır" (55; ayrıca bkz., 52). Yoksula yardım etmenin yoksulun hak ettiği bir şey olduğunu iddia etmeksizin, Bellers aslında onların mevcut durumlarında hiçbir şeyi haketmediklerini ve onlara yardımda bulunmanın belki onları daha fazlasını hak eder hale getirilebileceğini ümit etmekten başka bir şey de yapmamıştır. Oldukça Hıristiyani bir şekilde, Bellers için kurtuluş adalet talebinden önce gelir. Yoksullara yardım programları Hıristiyanlara Tanrıdan gelen sevginin taşması olarak gösterilebilir, ve bu taşma kutsanmış varlıkların haketmeyen aşağı varlıklara bahşettiği iyilikseverlik olarak dağıtılır, yoksa kendilerine borçlu oldukları şeye ulaşmaya çalışan eşitlerine yardım eden bir grup beşerin yaptığı bir şey olarak değil.

25 Hutcheson, *Short Introduction*, II.iv.v.

26 A.g.y., II.ii.iii.

bu kişi ile yardım istediği kişi arasındaki bağın yakınlığı oranında güç kazanır, ta ki "eksiksiz olandan zorlukla ayrımsayabileceğimiz kadar güçlü"[27] birtakım eksikli haklara ulaştığımız ana kadar. Eksikli hakların bir noktada eksiksiz olanların seviyesine yükselmesi kavrayışı Hutcheson'la ortaya çıkmış bir yenilik, Grotius'un iki tür adaleti arasındaki ayrımın bulanık olması ve dağıtıcı ile atfedici adaletlerin her zaman sadece bir sevgi meselesi olmayabileceğini öne sürmesi ile başlayan geleneğe bir katkı gibi görünür.

Bu meselelerde, sonuncu da dahil olmak üzere, Smith, Hutcheson'ın vefalı bir öğrencisidir. Hutcheson ve Pufendorf'u alıntılarken, o da eksikli ve eksiksiz haklar arasında, ilkini denkleştirici ikincisini ise dağıtıcı adalet ile bağdaştırarak bir ayrıma gider (LJ 9). İlk tür haklara, yaşama, bedensel sağlamlık, iffetli olabilme, özgürlük, mülkiyet ve şerefimizi korumayı katar ve dağıtıcı adaleti de başkalarının ihtiyaç ve meziyetleri aracılığıyla bize yönelik taleplerine karşılık vermek olarak görür. Eksiksiz haklar zorlanabilir, eksikli olanlar ise genellikle böyle yapılmamalıdır, çünkü böyle yapmaya çalışmak "özgürlüğe, güvenliğe ve adalete zarar" (TMS 81) verebilir. Ancak hayırseverlik ödevleri, bundan yararlanacak olanın "karakteri, ... durumu ve ... bizimle olan ilişkisi" (TMS 269) ile bağlantılı olarak kuvvetli ya da zayıftır ve en kuvvetli olduğu durumda, bunlardan bazıları "eksiksiz ve tam bir yükümlülük olarak adlandırılan şeye ... yakınlaşırlar." (TMS 79) Devlet bir kez kurulduktan sonra bunlardan en güçlü olanı zorlama ile uygulanır hale getirilebilir ve örneğin "tüm medeni uluslar", ebeveynler ve çocukların birbirlerine bakma yükümlülüklerini "diğer başka hayırseverlik görevlerinin yanı sıra" adil bir şekilde zorlayabilirler (TMS 81). Smith, "hayırseverlik ödevlerini ... zorlamak" (a.y.) için devlet gücünün kullanılmasının meşruluğunu, Hutcheson'dan da daha açık bir şekilde vurgular. Böylece Smith, hukuk ilmi

27 A.g.y.

geleneğini, belli koşullar içindeki kişilerin hayırseverliğe yönelik sıkı ve uygulanabilir bir hakka sahip oldukları tanımlamasına yakın, en azından uzak olmayan bir yere taşır. Dağıtıcı adaleti hayırseverlikle bağdaştırırken ya da bir dilencinin bizden bir hayır faaliyeti istemesinin "hakkı" olmasının sözdeliğinin sadece "metaforik anlamda" (LJ 9) olduğunu söylerken aslında ahlak ve hukuk geleneğinin sağduyusunu aktarmaktadır. Devletlerin bazı hayırseverlik ödevlerini zorlamaları gerektiğini söylerken ise bu geleneğin de bir adım ötesine geçmiş olmaktadır.

Ancak Smith için de dağıtıcı adalet henüz öncelikle yoksulların sefaletinin dindirilmesine yöneltilmiş bir şey değildir. Kendinden önceki gelenekte olduğu gibi, Smith de dağıtıcı adaletin içine, ebeveynlerin çocuklarına, hayırseverin ihtiyaç içindekine, dostların ve komşuların birbirlerine ve diğer herkesin de "meziyet" sahibi kişilere yönelik ödevlerini katmaktadır. *Theory of Moral Sentiments* isimli kitabında, dağıtıcı adaleti örneklemek için, "Bizimle bir şekilde ilgili meziyet sahibi bir insana ... eğer hizmet etmek için kendimizi zorlamıyorsak, ona haksızlık ediyor olduğumuz söylenir" (TMS 269) der. *Lectures on Jurisprudence*'da, hayırseverlik ödevi hakkında verdiği ilk örnek, "parlak yeteneklere ve fevkalade bir ilme sahip insanın" bu özellikleri dolayısıyla gördüğü övgüdür (LJ 9). Böylece, "dağıtıcı adalet" onun için, tıpkı Grotius için olduğu gibi, sadece yoksullara yönelik hayır işlemeyle değil, "tüm toplumsal erdemlerle" (TMS 270) ilişkilidir ve bu bağlamda da modern bir dağıtıcı adaletçinin malları meziyetlerden bağımsız olarak dağıtması talebinden çok, Aristoteles'in malları meziyete uygun gelecek şekilde eşleştirmesi çağrışımına sahiptir.

Yani demek oluyor ki Smith, Grotius sonrası anlamındaki dağıtıcı adaletin zorlanamayacağı yorumunu yapmaktadır; yoksa, Griswold, Winch ve Hont ile Ignatieff'in dediği gibi, devletin mülkiyetin dağıtımını düzenleme ve

denetleme ödevi olduğu görüşüne dayanarak, daha önceki dağıtıcı adalet kavrayışını reddetmemektedir. O, daha çok terminolojik anlamda, "denkleştirici adalet"in zarardan koruma ve "dağıtıcı adalet"in de toplumsal erdemlerin tümünü kapsadığı tarihsel bir ayrımı kabul ediyordu. Bu ayrımı çizen geleneğe göre, dağıtıcı adaletin mülkiyet düzenlemeleriyle hiçbir ilgisi yoktur. Smith'ten önceki işin hukuksal yanıyla ilgilenen hiçbir düşünür –ne Aristoteles, ne Aquinas, ne Grotius, ne Pufendorf, ne Hutcheson, ne William Blackstone ne de David Hume- mülkiyet haklarını meşrulaştırma konusunu dağıtıcı adalet başlığı altında incelememiştir. Mülkiyete yönelik iddialar tıpkı bunun ihlalleri gibi denkleştirici adalete ilişkindiler, hiç kimse dağıtıcı adalet üzerinden bir mülkiyet hakkı iddiasında bulunmuyordu. Aşırı ihtiyaç içinde olanların başkalarının mallarından onların izinlerini almadan yararlanabilmesine ilişkin o meşhur ihtiyaç hakkı bile Aquinas ve takipçileri tarafından denkleştirici adalet konusuyla ilgili olarak görülüyordu, yoksa Hont ile Ignatieff'in iddia ettikleri gibi dağıtıcı adaletle ilgili değil.[28]

Geç 18. yüzyıldan öncesindeki "dağıtıcı adalet" ifadesi için bu kadar yeter. Yine de tabii ki bu modern kavramın modern öncesi dönemlerde başka bazı adlarla, siyasal ya da hukuki uygulamalarda ima ediliyor olması da muhtemeldir. Hont ve Ignatieff modern dağıtıcı adaleti, doğal hukuk geleneğinin pek çok kullanımında bulurlar, başkaları da Platoncu ve Hıristiyan ütopyacılığında ve modern öncesi yoksulluk yasalarındaki bazı uygulamalarda üstü kapalı göndermeler olduğunu düşünürler. Bu bölümün kalanı, modern dağıtıcı adalet kavramına yönelik bu alternatif kaynaklara adanmıştır. Eğer iyi incelenecek olurlarsa,

28 Hont ve Ignatieff "Needs and Justice" makalesinde dağıtıcı adalet ile ihtiyaç hakkını bağdaştırır (s. 29). Doğal hukuk geleneğinde mülkiyet meselelerini ele alan dağıtıcı değil ortaklaşa adalettir. (bkz., örneğin, ST II-II Q61 A1, A3, Q62 A1).

sanırım iddia edildikleri şeyi destekler nitelikte olmadıkları görülecektir.

2. İhtiyaç Hakkı

Hont ve Ignatieff kasıtlı olarak kendi görüşlerini ağırlıkla Aquinas ve diğer modern öncesi düşünürlerin, yoksulların desteklenmesi için yasal zorunluluklar aracılığıyla mülkiyeti sınırladıkları ihtiyaç hakkı üzerinde temellendirirler. Ancak bu ilkeye modern refah hakkının atası olarak bakmak onu yanlış anlamak olur.

Summa'daki mülkiyet sahipliği ve hırsızlıkla ilgili sorudaki bir pasajı (A7) Aquinas, insanların eğer onlar olmaksızın ölüm tehlikesi içinde olacakları bir durum söz konusuysa, o şeylere ilişkin bir mülkiyet hakkı talep edebilecekleri görüşüne ayırmıştır. Eğer bir birey açlıktan ölme tehlikesi içindeyse, sahiplerinin kim olduğuna bakmaksızın yakındaki bir ağaçtan elma koparabilir veya karşısına çıkan bir kuyudan su çekebilir ve ihtiyaç duyduğu yiyecek ile içecek, gerçek sahiplerine değil de, ihtiyaç duyduğu an için kendisine ait olur. Aynı şekilde, biri onsuz kalırsa öleceği ilacı, korkunç bir fırtınaya yakalanmışsa bir sığınağı veya o an hayatta kalmak için neye ihtiyaç duyuyorsa onu kullanabilir. Özel mülkiyete sahip olmak, der Aquinas, insanoğluna ilahi yasayla bahşedilmiştir çünkü normalde bu herkesin hem kendi ihtiyaçlarını tatmin edeceği hem de yoksullara yardım edeceği iyi bir yoldur, ancak "acil ihtiyaçların hâlihazırda ne varsa onunla giderilmesi gerektiği, açık ve ivedi" bir ihtiyaç durumunda, mülkiyet ediniminin temel amacı, normal koşullarda mülkiyeti yöneten kurallara baskın çıkar ve böylece "Bir kişi kendi ihtiyaçlarını başkasının mülkiyetinden karşılayabilir ... böylesi bir durumda, açıkça, hırsızlık veya soygunculuk söz konusu değildir". Bunun gibi bir çaresizlik durumunda, birinin ihtiyacı olan şeyi alması, böylece Aquinas için mülkiyet haklarını hükümsüz kılan ihtiyaç ile meşrulaştırılmış bir

mülkiyet ihlali, meşru hırsızlık bile değil, mülkiyet sisteminin kendi içindeki meşru bir eylem, mülkiyet haklarının anormal fakat meşru bir durumudur. Aşırı ihtiyaç, hayatta kalma ihtiyacı, böylesi hak talepleri genellikle ihtiyaçla belirlenmese de, mülkiyete yönelik adil bir hak talebi yaratabilir. Şunu belirtmek yerinde olacaktır ki insanlara hayatta kalmaları gereken acil bir durumda mülkiyet vererek Aquinas, ihtiyaç hakkını dağıtıcı değil, denkleştirici adalet başlığı altında ele alınış olur ve kavram Grotius ile takipçilerinden gelecek ikinci bir ele alınışına kadar da orada kalmıştır.[29]

Bu ihtiyaç hakkının, Aquinas ve onu bu konuda takip edenler için ne kadar sınırlı olduğu da ayrıca not edilmelidir. Aquinas Q 66'nın, ihtiyaç durumunda başkasının mülkiyetini almayı meşrulaştıran yedinci pasajını, birinin sadece kayıp bir nesneyi şans eseri bulmuş olması ya da emanette bulunan kendisine ait bir şeyi gizlice geri alması durumunda bile hırsızlığın her zaman için affedilmez bir günah ol-

29 Aquinas'ın burada ima ettiği mülkiyet haklarının amacının her insanın diğerlerinin ihtiyaçlarıyla ilgilenmesine olanak sağlaması olduğunu açıkca *Summa Theologiae*, II-II Q66 A2'de belirtir. Burada Ambrose'u ve A2'nin içinde 1. Timoteus 6:17-18'i alıntılayarak zengin insanın aç olana ekmek ve çıplak olana kıyafet borçlu olduğu sonucuna ulaşır. Bu "borçlu olma" henüz adalet ödevi anlamına gelmemiştir: zengin, dünya mallarının kahyasıdır ve onun kahyalık görevlerinden biri yoksulların ihtiyaçlarını sağlamalarına yardım etmektir. Fakat "ihtiyaç içindekiler sayıca çok olduğundan" (A7), her zengin insanın kime ve ne kadar vereceğini belirleme iradesi ve karar kendisine aittir. Belirli bir yoksul insanın veya belirli bir yoksul grubun zengin insanın mülkiyetinde hakkı olmasının, yani normal şartlarda bu mülkiyetten kullanım talep edebilmelerinin veya zengine onu nasıl kullanacağına dair yol göstermelerinin bir manası yoktur. Ambrose ve Timoteus'un zengine yüklediği ödev, beşerler ve onların yasaları hesabına değil de Tanrı veya Tanrı yasaları hesabına hayırseverlik ödevidir.

duğunu anlattığı iki pasajdan hemen sonraya koymuştur. 5. ve 6. pasajlarda, mülkiyet haklarının adaletin doğal düzenindeki merkeziliğine ilişkin güçlü bir görüş ileri sürerken Aquinas, 7. pasajı çaresizce muhtaç olanlar için tanımsal olarak toplumsal yaşamın normal düzeninin çok uzağında yer alan durumlarda dayanacakları bir yetki oluşturmak üzere kullanır.[30] Bu yetki, dahası ilk itiraz ve onun cevabının da açık hale getirdiği gibi, sıkıca sınırlanmıştır. İlk itiraz, IX. Gregory'nin *Papalık Hükümleri*'nden alıntılanır: "Her kim ki aç ya da açıkta kaldığında yemek, giysi veya sığır çalar, buna karşılık üç haftalık kefaret ödemelidir."[31] Cevap ise bu ifadenin "ivedi ihtiyaç durumuyla ilgili olmadığını" bildirir. Öyleyse "aç veya açıkta" olmak "ivedi ihtiyaç"a girmez! Bir ihtiyaç sadece "çok açık ve ivedi" olduğu, onu tatmin etmenin başka bir yolunun bulunmadığı zaman, Aquinas'ın da parantez içindeki bir ifadesinde

30 Bu hakka yapısal olarak hükümeti devirme hakkına gösterdiğine oldukça benzer bir tavır gösterir. Bunlardan ikincisi genel bir yönelim olarak "isyanın daima ölümcül bir günah olduğu" nu söyleyen bir pasajın sonunda yer alan bir itiraza cevap niteliği de taşır. Bu cevap tiranlığın tüm hükümetlerin amacı olan şeyi yok etmesi yüzünden gerçekte bir hükümet biçimi olmadığını ileri sürer ve böylece onu devirmek de isyana girmez (ST II-II, Q42, A2, R3). Yine, Aquinas'ın mutlak şekilde uygulanması gerektiğine inandığı kurallardan vazgeçmesi için adaletin olağan düzeninin yıkılmış olması gerekir. Bu şekilde onlar uygun temellerini ve uygulama alanlarını zaten kaybetmiş olduklarından o da kendini gerçekte bu kurallardan vazgeçmiş olarak görmez.

31 Burada kelimeyi "aç" (Latincesi *famis* olan) yerine "açlıktan ölme" şeklinde ele alan, Blackfriars çevirisini *The Political Ideas of St.Thomas Aquinas* da bulunan çeviriye uygun olarak bir miktar tashih ettim. Zira "açlıktan ölme (starving)" gündelik İngilizcede "aç kalıp ölme" anlamına geldiği için Aquinas'ın ihtiyaç hakkınının mevzu bahis olduğunu düşündüğü duruma daha uygun düşmektedir.

açıkça söylediği gibi, "kişi her an gerçekleşmek üzere olan bir tehlike içinde ve başka bir şekilde yardım edilemeyecek durumda" olduğunda ihtiyaç hakkı devreye girer.

Aquinas'ın onu tasarlamış olduğu şekliyle bu hak kimseye zorlanamaz ve kurumsal hale getirilmesi hiç mümkün değildir. Pek çok durumda, yemek çalan bir kişinin, bu eylemi gerçekleştirdiği anda gerçekten açlıktan ölmek üzere mi yoksa sadece "aç" mı olduğunu belirlemek oldukça zordur ve her ne kadar hâkim her durumda övgüye mazhar bir şekilde yoksul kişiye inanabilirse de eğer sistemli bir şekilde davacının tarafını tutarsa, bu da anlaşılır bir şey olacaktır. Aquinas, beşer mahkemesinde "ivedi ihtiyaç" ile sadece "aç veya açıkta" kalma arasındaki ayrıma gitmeyi sağlayacak bir yol göstermez ve bu pasajı affedilmez bir günah olarak hırsızlığı ele aldığı bir pasajın hemen ardı ile farklı tipte hırsızlıkların günah dereceleriyle ilgili olan iki pasajın hemen önüne yerleştirmiş olması, onun yazdıklarının beşer mahkemesinin değil de daha çok ilahi olan mahkemenin yargılarıyla ilgili olduğunu kuvvetle muhtemel hale getirir. Tanrı, ihtiyaçların ivedi olup olmadığını bilir ve ivedi ihtiyacından dolayı başkasının mülkiyetini alan kişi de muhtemelen kendi ihtiyacının ivedi olup olmadığını bilir. Kişi böylesi durumlarda, bir günah işlemediğinden ve bir kefaret borcu olmadığından emin olabilir. Bu konularla ilgili olan beşer yasası ve beşer mahkemeleri Aquinas'ı pek ilgilendirir gibi görünmez ve bu tür bir marjinal durumu, mülkiyetin yoksulların ihtiyaçları doğrultusunda dağıtılmasına yönelik bir beşer yasası için genel bir çağrıya dönüştürmez.

İlahiyatçıdan çok bir hukukçu olan Grotius, zorunluluk hakkını daha çok beşer hukuk sistemlerindeki uygulamaları açısından ele alır, ancak bunun dışında o da Aquinas'ı izlemektedir. Zora düşülen zamanlarda başka birinin mülkiyetini kullanma hakkının, sadece sevgi yasasının bir uzantısı olmadığını, aynı zamanda mülkiyet düzeninin

üzerine kurulu olduğu ilkelerden kaynaklanan gerçek bir hak olduğunu söyler (LWP II.vi.1-4, 193).[32] Yine aynı şekilde burada da bu hak ciddi anlamda sınırlanmıştır. "İhtiyaçtan, örneğin mahkemeye başvurarak ve hatta sahibine o şeyi kullanabilme hakkı vermesi için ısrar etmeyi deneyerek bir şekilde kaçınılıp kaçınılamayacağını anlamak için her şey yapılmış olmalıdır". (194) "O şeyin sahibinin kendisi de eşit bir ihtiyaç içindeyse" bir başkasının bu hakkı kullanmasına izin verilmemelidir ve o kişinin ihtiyaç dönemi sona erdikten sonra da eğer mümkünse kullandığı şeyi tazmin etmesi gereklidir (194-195).[33] Grotius, "başkasına

32 Aslında bütün bir mülkiyet düzeni için nasıl bir savunma ortaya koyduğu tam belli değilken, bu iddia için de nasıl bir savunma ortaya koyduğu haliyle tam belli değildir. Bazen, tıpkı Aquinas gibi bireysel sahipliği insanların ihtiyaçlarının karşılanmasındaki etkisiyle bundan dolayı da böylesi bir sahipliğin acil ve ivedi ihtiyaçlar normal olarak sahip olunan mallarla karşılanamadığında baskın çıkması yüzünden meşrulaşır olarak görür. Ancak aynı zamanda, daimi bir çatışmayı önlemek üzere insani tutku ve bencilliğin bir çeşit kabulü olarak Hobbesçu bir mülkiyet savunusunun da işaretlerini içerir. (II.ii.3-5,188-189) Zira böylesi bir durumda ihtiyaç halindeki tavizlere eğer mülkiyet hakları üzerinde ısrar edilecek olursa şiddetin geri dönüşüne sebep olur diyerek göz yumulur. "Tüm beşeri yasalarla bağlantılı olarak- sahiplik yasasının" der Grotius, "aşırı ihtiyaç durumu içermesi kabul edilen bir şeymiş gibi görünür", sonrasında Seneca'yı alıntılar: "İhtiyaç, insani zaafın bu büyük kaynağı, her [beşeri] yasayı bozar" (LWP II.vi.2,4,193-194). Bu çeşit bir akıl yürütmeyle yine de, ihtiyaç hakkı meşrulaştırması, mülkiyet yasalarına özel herhangi bir şeye dayanmamaktadır.

33 Pufendorf aynı tür koşulları ihtiyaç hakkı hususunda bir araya getirir: "sadece kaçınılmaz bir zorunluluk sahiplenilmiş bir şeyde hak iddia ederken güç kullanmayı meşru kıldığına göre, bu tarz bir zorunluluktan bir takım yollarla kaçınılıp kaçınılamayacağını anlamak için her tür çabanın gösterilmesi gerektiği açıktır...; bu, talihimiz dönüp de işler iyiye gitmeye başladığında aldıklarımızın tazminatını ödeme vaadimizi denet-

ait olan mülkiyetin kullanılması izninin uygun sınırlarının ötesine taşınmaması"na (194) özel olarak ilgi gösterir ve başka bir yerde de bu uygun sınırların oldukça dar bir alan teşkil ettiğini anlatır:

> Zengin kişi, eğer ihtiyaç içindeki borçlusunu, borcunu son kuruşuna kadar geri almak adına elinde bulunan azıcık şeyden dahi mahrum ediyorsa, kalpsizlikle suçlanacaktır; ... Buna rağmen alacaklının katı bir yorumuyla söylenecek olursa, kendi hakkını hiçe sayması pek zor bir iştir. (759)

Sevgi yasası, zenginden yoksul borçlusunu yoksullaştırmamasını ister ancak katı, zorlanabilir olan yasa böyle bir şey talep etmez. Böylece yoksulun ne yoksul olmamaya ve ne de "elinde bulundurduklarının en küçüğü"nden bile isteyen zengin kişilere karşı bir hakkı vardır; onların sadece en zor durumlarda, hayatta kalmak için ihtiyaçları olanı kullanmaya hakları vardır.

Bir kez hem Aquinas hem de Grotius için, ihtiyaç hakkının iyilikseverlik taleplerinden ayrı bir şey olduğunu ve yoksulların normal olarak yardıma ihtiyaç duyduklarında dayatılabilir olmayan ilkine değil dayatılabilir olan ikincisine başvurduklarını aklımızda tuttuktan sonra, Hume'un neden bu konularda doğal hukuk geleneğini, onu mülkiyet haklarının daha mutlakçı bir görüşü lehinde değiştirmeyip de el değmemiş bıraktığı daha açık hale gelir. Alasdair MacIntyre bundan faklı bir şey öne sürmüştür:

> [Hume'a göre] Adaletin hangi kurallarının dayatılabileceği, mülkiyete yönelik olarak insan ihtiyacı tarafından belirlenmiş olmayan bir haktır. Geleneksel yani başka türlüsünü yapmanın bir hırsızlık edimi olacağı şekilde sadece kendi ailesine yardım için çabalayan insan karşısında [bile] adalet kuralları her bir durumda dayatılmalıdır. Ahlaki düşünüş geleneği, Aquinas tarafından da paylaşıldığı şekliyle, böylesi bir edimi adaletin ihlali olarak görmemiştir, ancak Hume "Peki ya ihtiyaç içinde ve ailem için bir şeyi elde etme ivedi dürtüsü ile yönlendirilmiş olsaydım?" şeklindeki

---

leyecek bir yargıç arayışı veya aldıklarımızın karşılığında belirli bir hizmet sunmamız olabilir örneğin" (LNN II.vi.6, s. 305).

çarpıcı soruyu sorarak, böyle bir insanı, [sadece] "zengin bir adamın" cömertliğine kalmış olarak görür.[34]

MacIntyre, Hume'u yanlış tanıtmaktadır. Alıntılamış olduğu soru, İnceleme'nin, Hume'un adaletin normal koşullarından bahsettiği bir pasajından gelmektedir, burada ihtiyaç hakkının ortaya çıkışına sebep olabilecek koşullardan bahsedilmez (T 482). Hume "ihtiyaç" kelimesini kullanmasına rağmen, burada tıpkı Aquinas ve Grotius'un da yoksulların zengin kişilerin cömertliğine bel bağlamaları gerektiğini düşündükleri tarzda durumlardan bahseder. Hume, Thomascı ihtiyaç hakkını ancak ikinci *Soruşturma*'da, kendi söylediği şeylerin Grotius tarafından da söylenmiş olduğunun rahatlıkla düşünülebileceği yerde ele almaktadır:

> Toplumun uç noktadaki bir ihtiyaçtan dolayı yok olmaya hazır olduğu yerde, zorbalık ve adaletsizlikten daha büyük bir kötülükten korkulamaz ve herkes şüphesiz sağgörünün belirleyebileceği ya da insanlığın izin vereceği ölçüde ihtiyaçlarını karşılayacaktır. Kamu, çok daha az ivedi ihtiyaçlarda bile, ambarların kapılarını sahiplerinin rızası olmaksızın açmaktadır; böylece haklı olarak söylenebilir ki, eşitlik ilkesiyle de tutarlı olarak, yönetimin yetkisi buraya kadar genişler (E 186).

Hume için olayın daha çok ihtiyaç karşısında adaletin, ihtiyaç durumlarına özel bir tür adaletin uygulanmasındansa, tamamen etkisinin azalması (örneğin ambarların açılması, açıkça söylemek gerekirse, ne "yanlış" ne de "doğru"dur) olduğunu belirtmek gerekir, ancak o burada açıkça eski hukuk geleneğinin "ihtiyaç hakkı" olarak adlandırdığı bir şeyi kendi teorisinin içine yedirmeye çalışmaktadır. Bu pasajdan önce ve sonra, ihtiyacın adaletin olağan kanunlarını geçersiz kıldığı diğer başka durumlara bir gemi kazasında, bir kuşatmada, bir kıtlıkta gibi- Grotius'un ihtiyaç hakkını açıklamak için örnek gösterdiği durumlara fazlasıyla benzer örnekler vermektedir (Bkz.

34 MacIntyre, *Whose Justice? Which Rationality?*, s.307.

LWP 193-195).[35]

Bu nedenle tıpkı Aquinas ve Grotius gibi Hume da ihtiyaç hakkını, yoksulların sadece zenginlerin iyilikseverliğine kaldıkları adaletin normal seyrinden ayırır. Aquinas için bir kişi bile açlıkla ya da açıkta kalmakla yüzleştiği takdirde, bu aç ve açıkta kalma durumu yaşamını tehdit eder hale gelinceye değin ihtiyaçlarını karşılamak adına çalmaya hakkı yoktur, yine de zenginler kendilerini ahlaki olarak "[kendi mal varlıklarını] onların ihtiyaçlarına nakletmek"te (ST II-II, Q 66 A2)[36] zorunlu görmelidirler. Grotius için, doğrudan anlamıyla yasa değil sadece sevgi yasası zengin bir kişiyi yoksul borçlusunun "küçük varlık-

35 Bu durumların çoğunda, toplumun tümü, adalet sistemini anlamsız hale dönüştürecek bir kriz ile tehdit edilmektedir. Öyleyse bunların bireyin toplumun adalet kurallarından ayrılmak için ahlaki bir nedene sahip olup olmayacağı hakkında bir şey söylemedikleri düşünülebilir. Ancak bir durumda (E 187), Hume, zorbaların arasına düşmüş bireysel olarak "erdemli bir adamdan" bahseder ve bu durumda onun hayatta kalmak için her ne gerekiyorsa yapmaya hakkı olduğunu düşünür. Öyleyse Hume geleneksel, bireyselleştirilmiş biçimiyle ihtiyaç hakkını onaylar, yine de bazı nedenler de bu ahlaki icazeti "hak" olarak tarif etmekte onu gönülsüz davranmaya götürür. Ancak onun görüşü Seneca'yı "ihtiyaç...her beşeri yasayı bozar" diyerek alıntılayan ve mülkiyet sistemini başlangıçta düzenlemiş olanlarında kabul edebilecekleri gibi büyük ihtiyaç zamanlarında ihtiyaç hakkının bu sistemden önce geldiğini savunan Grotius'unkisinden gerçekte uzak değildir (LWP 193-194; bkz not 32). Grotius için ihtiyaç zamanlarındaki mülkiyet hakkının ertelenmesi adilken, Hume için de adaletin kendisinin erteleniyor olması ahlaki olarak doğrudur diyebiliriz. Ancak her iki yazardaki mülkiyet ve adalet arasındaki yakın bağ göz önünde bulundurulacak olursa bu büyük bir ayrım da değildir.

36 Burada yine *Political Ideas of St.Thomas Aquinas*'ın çevirisini kullandım. Blackfriars çevirisi "nakletmek" sözcüğünü, Latincede bu sözcük olmasına ve Aquinas'ın 1. Timoteus'da yapmak istediği bağlantıyı sağlamasına rağmen, içermez.

larına" kadar her şeyini almaktan alıkoyabilir; daha ziyade, sevgi yasası bize faal şekilde ihtiyaç içindeki kişilere yardım etme sorumluluğu yükleyebilir. Hume, ahlakın bizden ihtiyaç içindekine yardım etmemizi istemesi konusunda Aquinas ve Grotius'tan daha az ısrarcı değildir: "Zengin bir adam kendisine fazla gelenlerden bir parçayı ihtiyaç içindekilere nakletme ahlaki yükümlülüğü altındadır." (T 482) (Hume'un yazarken kullandığı dil de, onun biraz önce Aquinas'tan alıntılanan pasajı daha yeni okumuş olduğunu düşündürmektedir, daha da muhtemel olanı, her ikisinin de aklında Yeni Ahit'teki aynı dizenin bulunmuş olmasıdır, yani 1 Tim. 6:18'in. Ancak zengin adam bu yükümlülükle yaşamakta başarısız olsa bile adaleti ihlal etmiş olmaz. Zira Hume, o ünlü özgün adalet ve mülkiyet hakları savunusuna rağmen, insan ihtiyaçları ile karşı karşıya kalındığı yerde bunların ne kadar katı bir biçimde dayatılabileceklerine ilişkin yeni hiçbir şey söylemez. Daha ziyade, öncüllerinde de görmüş olduğumuz aynı iki taraflı görüş açısını benimser. Olağan durumlarda, yoksullar zenginlerin mülkiyeti üzerinde hak iddia etmek için onların iyilikseverliğine dayanmalıdırlar, ancak olağanüstü ivedi ihtiyaçlar durumunda bu mülkiyeti izinsiz olarak adilce kullanabilirler.

Ya Smith? O bu geleneğin neresinde yer almaktadır? Hont ve Ignatieff, haklı olarak Hume'u gelenek içine yerleştirirken, Smith'in ihtiyaç hakkına daha sınırlı bir alan tanıdığını ima ederken yanlışa düşerler. Smith, *Lectures on Jurisprudence*'da ihtiyaç hakkına üç kez değinir (115, 197, 547) ve onun ilk ikisinde üstü kapalı üçüncüsünde ise açık bir şekilde adaletin gerçek bir parçası olduğunu onaylar: "İhtiyaç ... bu durumda gerçekten de adaletin bir parçasıdır."[37] Ambarların açılması hakkında da şöyle yazar:

37 İlk durum deniz kazası durumunda işlenen cinayet ile alakalıdır ve üçüncü durum ise savaş sırasında masum vatandaşlara zarar verme ile fakat bunlar Grotius ve onun takipçilerinin yazılarında ele alınan ihtiyaç hakkının söz konusu olduğu stan-

> Birinin istemediğinde mallarını satmaya zorlanamayacağı genel olarak gözlemlenebilecek bir kuraldır. Ancak ihtiyaç anında insanlar her türlü yasayı ezip geçecektir. Kıtlık zamanında olduğu gibi, tahıl ambarlarını kırıp açtırır ve sahiplerini, makul bir fiyat olduğunu düşündükleri bir ölçüye göre kendilerine satış yapmaya zorlarlar. (LJ 197)

Smith burada, *Lectures in Jurisprudence*'ın editörlerinin de öne sürmüş olduğu gibi Hume'u alıntılıyor olabilir, öyle ya da değil tahıl ambarlarının açılmasını en az Hume kadar kabul edilebilir buluyor gibi görünmektedir. Hont ve Ignatieff bu pasajı ve bunun Hume'a benzerliğini tamamen göz ardı etmektedirler. Bunun yerine onlar, Hume'un tahıl ambarlarının açılması hakkındaki yorumunu, *Milletlerin Zenginliği*'ndeki, Smith'in "olağan adalet yasalarının" kamu faydası için "sadece en ivedi ihtiyaç durumlarında" feda edilebileceğini söylediği bir pasajla karşılaştırırlar (WN 539). Hume, tahıl ambarlarının "daha az ivedi ihtiyaçlarda bile" açılabilmesini söylediği, Smith ise adalet yasalarının sadece "en ivedi ihtiyaç durumunda" askıya alınabildiğini belirttiği için de, Smith'in insanın hayatta kalmasının adaletin yasalarına baskın çıktığı durum hakkında Hume'a nazaran daha katı bir düşünüş şekli olduğu sonucunu çıkarırlar (NJ 20-21). Bu düşünce tarzındaki sorun, *Milletlerin Zenginliği*'ndeki ifadenin tahıl ambarlarının açılmasıyla hiçbir ilgisi olmayan bir tartışma esnasında ortaya çıkmasıdır. Smith yukarıda *Lectures on Jurisprudence*'dan yapılan alıntıdaki konuya gönderme yaptığı yerde ise, Hume ile hem fikir gibi görünür.

Hont ve Ignatieff, benzer bir hayatı, dilencilerin bizim hayırseverliğimize dönük "gerçek değil de mecazi anlamda" bir hakları olmasıyla ilişkili *Lectures on Jurisprudence*'ı alıntıladıklarında yaparlar ve bunu Smith'in (burada Hume'la birlikte) antik ihtiyaç hakkını, dayatılabilir olmayan iyilikseverlik ödeviyle değiştirmeyi istediğini ima

---

dart durumlardır. Smith şüphesiz hukuk geleneğindeki ihtiyaç hakkından haberdardı ve bunu onaylıyordu da.

etmesi olarak görürler: "[Hume ve Smith'in] herhangi acil bir durumda yoksulların ihtiyaçlarına kendisinden çare bulmayı umdukları da bu isteğe bağlı duygudur" (NJ 24). Ancak Smith burada da bir kez daha açıkça geleneksel hukuk ilmi görüşünü takip etmektedir. Smith ve Hume'dan önce Aquinas da dahil olmak üzere, ihtiyaç hakkını tanıyan her düşünür, iyilikseverliğin "isteğe bağlı duygusunu", yaşamı tehdit edenler haricindeki tüm durumlarda yoksullara yardımın esas kaynağı olarak ele almaktadırlar. Smith miras almış olduğu bu gelenekten, yoksulların yaşamı tehdit eden durumlarda bile zenginlerin iyilikseverliğine dayanacak olması fikrini savunsaydı kopmuş olabilirdi ancak bunu yapmamıştır.

Hont ve Ignatieff'i yanlış yola sürükleyen şey kıtlık siyasası üzerine gerçekleşen 18. yüzyıl tartışmalarındaki belirli görüşleri, ihtiyaç hakkına benzetmiş olmalarıdır. Sadece tahıl ambarlarının açılması değil, tahıl için maksimum bir fiyat belirlenmesi ya da onun ihracına veya (erkenden fazlasıyla alıp arz azaldığında yüksek fiyattan satmak üzere) "istiflenmesine" karşı yasalar koyulması da, onlara göre, temelinde antik ihtiyaç hakkı olan bir mantıktan türetilmiştir (NJ 18-20). Ancak bu tarz bir benzeşim tartışmalıdır. Tahıl ambarlarının açılması bile, Hume'un da göstermiş olduğu gibi, ihtiyaç hakkı tarafından olsa olsa belirsizce meşrulaştırılmaktadır ve tahıl ticaretini korumaya yönelik hiçbir yasa dizisinin, Aquinas ve Grotius'un aşırı ve ivedi ihtiyaç durumlarını biçimlendirdikleri tüm yasaların istisnası olan o duruma uygun düşmesi pek mümkün olmamaktadır.[38] İhtiyaç hakkı, tanım olarak, adaletin ola-

38 Hont ve Ignatieff, ihtiyaç hakkının Aquinas için adaletin değişmez, yapısal bir özelliğini oluştururken, post-Grotiuscu düşünürler için mülkiyet kurallarına, bu kuralların süregiden, yapısal özelliğinden ziyade, bir "istisna" oluşturduğunu (NJ 25-26, 29) söylerler. Fakat bu doğru değildir. İhtiyaç Aquinas için de mülkiyet kurallarına bir istisna oluşturmuştur.

ğan seyrinin bir parçası değil, bir istinasıdır. Öncelikli olarak, acil durumlar, yani–insan ihtiyaçlarını karşılamanın genelde güzel bir yolu olduğu umulan– olağan hukuki ve siyasal yapının kötü bir şekilde çöktüğü durumlar için tasarlanmıştır. Yasa ve siyasa, alışılmış olanı, işlerin az ya da çok tahmin edilebilir seyrini korumak amacını güden genel araçlardır; bazı talihsiz koşulların işlerin olağan seyrinin dışına taşmasıyla, olağan yapı kontrolü tekrar ele alıncaya değin olağanüstü ölçütleri meşrulaştırarak ihtiyaç yasası, yasa ve siyasaya bir ek olarak ortaya koyulur.

Bunu da hiçbir yasa ya da genel siyasanın, ihtiyaç hakkının bir uzantısı olamayacağı düşüncesi takip etmektedir. Eğer yasa ve genel siyasa bir dizi koşulun üstesinden gelebiliyorsa, bu koşullar bu anlamıyla, "ihtiyaç durumunun" uygulandığı idaresi mümkün olmayan ve öngörülemez bir çeşit istisnayı içermiyor demektir. Böylece tahıl ambarlarının açılması, Aquinas ve Grotius'un düşünmüş oldukları duruma çok uzak düşmektedir (ambarın açılmasını talep eden halk tabakasının ekmeği pişirmeye ve öyleyse yardım için "egemene talepte" bulunmaya zamanı da var demektir) ve tıpkı tahıl pazarını düzenleyenlerde olduğu gibi tanımsal olarak yasaların tümü ihtiyaç hakkının bir uygulanması değildir. Kıtlık ve yokluk yasaların onları önleyebileceği ya da sınırlayabileceği kadar öngörülebilir iseler o halde adaletin olağan seyri için de üstesinden gelinebilir olmalıdırlar ve böylece yasanın üstesinden gelemeyeceği durumlar için tasarlanmış hukuk dışı mekanizmalara da gerek kalmaz. Böylece Smith'in ihtiyaç hakkını onaması en az kendinden öncekiler kadar tamdır ve yine en az onlar kadar bunun olağan yasa ve siyasette yaratacağı farkın küçük olacağını düşünmektedir.[39]

39 Elbette Smith, mısırın serbest piyasasının açlığı önlemede yasalarla kontrol edilen hububat piyasasından daha etkili olabileceğini öne sürmüştür. Bununla beraber, Hont ve Ignatieff'in yaptıkları gibi, Smith'i James Steuart'dan ve Abbé

3. Mülkiyet Hakları

Hont ve Ignatieff "zorunlu olunanlar ve olunmayanlar arasındaki adaleti" (NJ 35) sağlama alma sorununu, mülkiyet haklarının meşrulaştırılmasına doğal hukuk geleneğince yaklaşmaya takılıp kalınması olarak görmektedirler. Aquinas'ın dünyanın, tüm insanlara tamamen ortak ait olduğuna dair varsayımla yola çıktığını (Tanrı dünyayı esasen "bir mallar müşterekliği olarak insan türünün ortaklaşa idaresine" vermiştir (NJ 27) ve sonrasında da yoksulların ihtiyaçlarının karşılanmasının bireysel mülkiyet haklarına imkan tanıdığını söylerler. Ancak bu Aquinas'ın görüşünü tamamen çarpıtmaktadır. Aquinas, maddi varlıklar üzerinde "insan türünün ortaklaşa idaresi" olduğunu varsaymaz; hatta doğal hukukun ortaklaşa sahiplenmeyi salık verdiğini de açık bir şekilde yadsır.[40] Aqui-

---

Galiani'den yiyecek fiyatının "ciddi ihtiyaç zamanlarında [bile] hükümet tarafından düzenlenip düzenlenmeyeceği" hususunda ayırmayı önermek yanlış olacaktır. Smith, Galiani'nin tersine, kısa süreliğine yiyecek fiyatlarını istikrarlı hale getiren herhangi bir girişimin " zirai üretimdeki yinelenen krizler için uzun-soluklu çözümü...tehlikeye sokacağında" ısrar etmiştir (NJ 17, 14-18). Gerçekte, o bazı durumlarda ekmek fiyatının düzenlenmesini bile açıkça onaylamıştır: "[fırıncıların] özel bir ortaklığının olduğu yerde, yaşamın bu en temel gereksiniminin fiyatını da düzenlemeye gitmek belki yerinde olabilir" (WN 158). Smith benzer şekilde yokluk çeken küçük ülkelerde mısır ihracatının yasal olarak yasaklanabilir olduğunu da söyler (WN 539; bu konudaki tartışma için bkz., Fleischacker, *On Adam Smith's Wealth of Nations*).

40 "Mal ortaklığının doğa yasasının bir parçası olduğu söylenir, fakat bu her şeyin ortak olması gerektiği için değil...; fakat pozitif hukukun ilgilendiği mülkiyet dağıtımının beşeri bir sözleşme... meselesi olduğu içindir" (ST II-II, Q66, A2, R1). Doğa yasası, malların bireysel sahipliğine izin verir ancak bu tür sahipliğin nasıl devam edeceğinin belirlenmesini pozitif hukuka bırakır. Yalnızca doğa yasası yönünden bakıldığında, mallar ortak sahiplenilmekten ziyade sahipsizdir: Aquinas daha sonraki

nas için daha çok, insanlar bireysel mülkiyet kurulmadan önce herkesin her şeyi kullanmasının meşru olduğu bir çeşit olumsuzlayıcı ortaklığa dahil olmuşlardır. Bu, gerçekte Aquinas'ın doğal düzenin ihlali olarak gördüğü ve üretim ile dağıtımın ortaklaşacı bir örgütlenmesini ima eden "ortaklaşa idare"den bambaşka bir durumdur: o, ortaklaşa sahiplenilmenin tersi olarak malların bireysel sahiplenilmesinin sadece meşru değil, "insan yaşamı için zorunlu" (ST II-II, Q66 A2) olduğunu da söyler.

Aquinas için, mülkiyet haklarıyla ilgili temel sorun, yoksulların bu münasebetle yaşamlarını sürdürmelerini sağlayan araçlardan uzak tutulabilmeleri de değildi aslında. O, konu dışına saptığı bir yer hariç bu olasılıktan bahsetmez. Onun asıl endişesi, maddi varlıkların bireysel sahiplenil-

---

literatürde malların doğa durumunda "pozitif ortaklığı"ndan ziyade "negatif ortaklığı" olarak adlandırılan şeklini savunur. (ve Grotius, Pufendorf, ve Locke da bu konuda onu izlerler.) Bkz., Richard Tuck, *Natural Rights Theories*, ss. 20-22. Tuck'a göre, doğa yasasının masumiyet durumunda (çünkü büyük olasılıkla bizim bu günahkar durumumuz- tedavi edilemez bencilliğimiz ve birbirimizi kıskanmamız- dünyayı böyle ikiye bölmemizi gerektirir) insanların bireysel mülkiyet haklarına karşı olduğu görüşünü en etkili bir biçimde formülleştiren kişi Aquinas'ın rakip Francisken mezhebinin üyesi Duns Scotus'tur. Hatta Tuck'ın okumasına göre, Scotus bile, başlangıçta dünyanın tüm insanlığın kolektif bir sahipliği olarak pozitif ortaklıkla sınırlandırılmış olduğunu söylememektedir: " Scotus için ortak kullanım ortak hakimiyet değildi: Yani bu diyelim ki, Benedikten manastırının kendi mülkleri üzerindeki hakkı gibi dünya üzerinde insan ırkının ortaklaşa bir çeşit hakka sahip olduğu bir durum değildi. Dahası her insan basitçe ne istiyorsa alabilirdi ve ihtiyacı olan bir başkasını da dışlama hakkı yoktu" (21). Yine de Scotus insanoğlunun başlangıçta "pozitif ortaklıkta" yaşadığını iddia etmez ve gerçekten de, "pozitif ortalık" görüşlerinin temellerini hazırlamanın epey gayretini göstermiş olan Pufendorf da bunları Virgil, Seneca, Ovid ve şairlere atfetmektedir, Scotus'a değil (LNN IV.iv.8-9; 542-547).

mesi durumunun İsa ile samimi birlikteliğin yoluna çıkacağına inanan aşırı dini sofuluğu çürütebilmekle ilgiliydi. Özellikle çürütmek istediği birbiriyle bağlantılı iki teolojik önerme vardı: (1) Tüm maddi şeyler yalnızca Tanrıya aittir ve (2) Tanrı, kendisine ait olan şeylerin kullanımını insan türüne olsa olsa, bireyler olarak ayrı ayrı değil, birleşik bir yapı şeklinde verir. Hem İncil'e ilişkin metinlerden hem de Aristoteles'ten seküler argümanları alıntılayarak Aquinas, Tanrı'nın bize "dışsal şeyler üzerinde doğal bir mülkiyet hakkı" (ST II-II, Q 66, A1) bahşettiğini ve bu hakkın en barışçıl ve etkin kullanım yolunun bireysel mülkiyet hakkı biçiminde olduğunu ileri sürmektedir. Sonrasında, kilisenin erken dönemlerinde (evliliğin yanı sıra) şeylerin bireysel sahiplenilmesine günahlardan kurtulmayı engelleyici bir şey olarak bakanları da sapkınlıkla suçlar. Bu şekilde suçlanan sapkınlar, büyük ihtimalle çağdaşı olan teolojik karşıtların yerini tutuyorlardı. Richard Tuck'ın da işaret ettiği gibi, burada Aquinas'ın temel amaçlarından biri de "Domiken mezhebinin büyük düşmanları olan Fransizkenler tarafından ... uygulanan havarice yoksulluk yaşamı"na[41] meydan okumaktır. Ancak demek ki Aquinas'ın cebelleştiği karşıtları, zenginler ve yoksullar arasındaki bölüşmenin adaletsizliğine kafayı takmış olanlar değil, mülkiyet haklarının maddi şeylere ilişkin dinen yasak bir bağlılık, insanı Tanrı'ya iman etmekten alıkoyacak bu dünyaya fazlaca bir bulaşma teşkil ettiği hissi duyan kişilerdi. Malların ortaklaşacı sahiplenilmesinin yoksulları da geçindirdiği olgusu, onların dini görüşleri açısından önemsizdir. Buna karşın, bütün bir topluluğun bu şekilde yoksul olmayı seçmesi görülmemiş şey değildir ve böylesi yoksulluk onlar için pişman olunacak ya da çözülmesi gereken bir sorun değil de bir onur nişanı gibi görülmüştür. Aquinas bu toplulukların öteki dünyacılığını kabul etmez. İnsan ilişkilerinin doğal düzenini, mülkiyet haklarını gerektirir bir şekilde anlar ve

41 Tuck, *Natural Rights Theories*, s.20.

dini rakiplerine, Tanrı'nın yolunu yanlış bir şekilde doğal düzene karşıt olarak belirlemişler gözüyle bakar. Böylece Aquinas ortaya koyduğu teolojide, Tanrı'yı kendi yaratısıyla ve Tanrı'ya ibadeti de bu yaradılıştaki sevinç ile (daha mistik ve belki de daha ikici olan seleflerinin ve çağdaşlarının yaptığından) daha bütüncül bir ilişki içine yerleştirir. Ancak hem kendisi hem de karşıtları, maddi varlıkların Hıristiyan yaşamındaki yeriyle ilgilenmektedirler; ancak laf arasında söylenenler hariç mülkiyet sahipliği ile yoksullar arasındaki ilişkiyle ilgili değildirler.

Grotius, Aquinas'ın teolojik endişelerini paylaşmaz, ancak mülkiyet hakları savunusu, "zorunlu olanlar ve olmayanlar arasındaki adalet"e ilişkin bir endişeye dayanmama konusunda benzerlik gösterir. O, bunun yerine mülkiyet haklarını savaş ve barış hukukuna yönelik soruşturmasının bir parçası olarak ele almaktadır. Bu nedenle, mülkiyet hakkının nasıl meşru bir savaş sebebi olabileceği ve ne tür mülkiyetin savaşın seyri sırasında işgalci orduya karşı meşru şekilde güvence altına alınabileceği gibi konularla ilgilenmiştir. Mülkiyet hakkının kaynağı konusu, genellikle deniz ve diğer su yollarının tüm insanlara ait olduğu ve sadece bir ülke tarafından başkalarının aleyhine olacak şekilde kontrol edilmemesi gerektiği temelinde ortaya çıkmaktadır. Grotius'un mülkiyet hakkı için öne sürdüğü meşrulaştırma, temelinde böylesi haklar olmadığı takdirde, insanların sürekli anlaşmazlık yaşayacakları olgusuna dayanmaktadır.

Böylece Hont ve Ignatieff, yoksullar için duyulan endişenin, Locke'a gelinceye kadar mülkiyetin meşrulaştırılması açısından tamamlayıcı olduğunu ve Locke'dan itibaren de mülkiyet üzerindeki "yapısal bir koşuldan çok ikincil bir sınırlama" haline geldiğini söylerken (NJ 37), doğal hukuk geleneği tarihine tamamen tersinden yaklaşmış olur.[42] Tıpkı Aquinas için olduğu gibi Grotius için de

42 Hont ve Ignatieff aynı şekilde s. 29'da, Grotius "da-

yoksulların ihtiyaçlarının nasıl karşılanabileceği fazlasıyla önemsiz, mülkiyet sistemindeki ikincil bir sınırlamaya yol açan ancak kesinlikle sistemin yapısal özelliği olmayan bir konudur. Locke mülkiyet haklarına ilişkin ünlü meşrulaştırmasını, emeğe bağlı ve doğru dürüst uygulandığında yoksulların iyi koşullarda yaşayabildikleri bir dünya yaratabilecek bir "yaşamın kolaylıkları" nı arttırma yolu olarak (Tr II, V.34) ifade ettiğinde, mülkiyet haklarının yoksullara yardımdaki etkisini, mülkiyetin işlevi açısından Aquinas ve Grotius'dan daha merkezi bir konuma yerleştirmektedir.

Ancak mesele Locke'un asıl endişelerinin gerisinde gizlidir. Mülkiyetin emeğe dayalı olduğu iddiası, Locke'un siyasal amaçlarına, vergilendirmenin insanların rızasını gerektirmesi argümanının bir parçası olarak hizmet etmektedir. Mademki vergiler insanların mülkiyetlerinden çıkmaktadır o halde mülkiyeti her ne kadar pozitif yasalar tarafından bir miktar değiştirilmiş olsa da, devlet öncesi durumdaki birinin kendi emeğinin ürünlerine sahip olması temeline dayandırdığından Locke, kralın, parlamentonun rızası olmaksızın vergi toplama hakkının olmadığını savunur. Bu görüşü savunurken, Locke emeğin karşı konulmaz faydalılığına işaret eder ve bu noktaya işaret etmesinin bir parçası olarak, sonradan Smith tarafından da kullanılan, kendi topraklarını emek amacıyla geliştirmekte başarısız

---

ğıtıcı adaletin kapsamını öylesine daraltır ki ihtiyaç nedeniyle çalma hakkı veya adil bir fiyata hububat alma hakkı –layığını elde etme hakları ve muhtaçlık talepleri- aynı Thomascı hukuk felsefesinde olduğu gibi kurallar olarak değil de istisnalar olarak kuramlaştırılmış olur" derler. Adil fiyat ve ihtiyaç nedeniyle hırsızlık hakkına gelince, bu konuda da, Thomas'ı yine tamamen yanlış anlarlar. Aquinas kuraldan ziyade tamamen istisna olarak ihtiyaç hakkını kuramsallaştırmış ve bunu kesinlikle dağıtıcı adaletin alanı içine sokmamıştır. Hem ihtiyaç hakkı hem de adil fiyat Thomas için denkleştirici adalet başlığı altındadır ("adil fiyatlar" hakkında bkz., ST II-II, Q61, A2, A3, Q77, A1 ve Baldwin, *Medieval Theories*, ss. 62-63, 71-80).

olmuş halkını yöneten Amerikan yerlilerinin kralının, "İngiltere'deki bir gündelik işçiden daha kötü beslendiğini, barındığını ve giyindiğini" (Tr II, V.41) söylemektedir. Böylece Locke, mülkiyet hakkı sisteminin yoksullara adaletle ilgilendiğini göstermek aracılığıyla değil de emeğin muazzam üretici gücünü ortaya koyma aracılığıyla konumunu savunmaktadır.[43]

Yoksullarla ilgili olan argümanı ilk kez Hume ortaya koyar ve tam anlamıyla Smith geliştirir. Hume hem *İnceleme* hem de ikinci *Soruşturma*'sında, adalet ve mülkiyet tartışmalarına belirli adalet edimlerinin kendi başlarına ele alındıklarında saçma ya da acımasız görünebileceklerini vurgulayarak başlar. *İnceleme*'de bu onu "ihtiyaç içinde bulunsam ve ailem için bir şeyleri edinmek ivedi itkisine sahip olsam da" zengin bir adamın mülkiyetini almaya neden hakkım yoktur, sorusunu sormaya yöneltir. *Soruşturma*'da ise, mülkiyet eşitsizliklerini savunur ancak önce şunu kabullenir:

> Doğanın insanoğluna karşı son derece eli açıktır, öyle ki, eğer onun bahşettiği her şey türler arasında eşit bir şekilde dağıtılmış ve zanaat ile hamaratlık aracılığıyla geliştirilmiş olsaydı, her bir birey yaşamın gerekliliklerinden ve hatta pek çok konforundan yararlanabilirdi... [,] ancak bu eşitlikten saptığım her yerde, zengine kattığımızdan fazla tatmini yoksuldan çalmış oluruz ve anlamsız bir kibrin belli belirsiz memnuniyetinin tek bir bireye sağlanması da sıklıkla pek çok aileye ekmeğinden fazlasına mal olur. (E 155)[44]

43 Hont ve Ignatieff bu meselenin Locke'un zamanındaki ekonomi risalelerinde neredeyse tamamen aynı terimlerle mevcut bulunduğuna dikkat çekerler ancak "bu ekonomi risalelerinin hiçbirinde paradoks adalet sorunu olarak ortaya konulmuş değildir özellikle de mülkiyet iddialarına karşı ihtiyaç iddialarını uzlaştırmayla ilgili olarak" (42). Fakat Locke için de bu bir adalet sorunu değildi.

44 Bunun Rousseau'nun *İkinci Söylev*'inden dört sene sonra yayımlanması dikkate almaya değerdir. Gerçekten, Rousseau *İkinci Söylev*'i yazdığında, hala Hume'un büyük hayranıydı ve

Bu tavizi verdikten sonra Hume, tam bir eşitliğin sağlanmasına dönük herhangi bir çabanın (1) tüm toplumu yoksulluğa sürükleyeceğini (2) özgürlük üzerinde aşırı kısıtlamaları gerektireceğini ve (3) eşitliği sağlaması beklenen siyasal yapının altını oyacağını iddia ederek devam eder konuya. Bu yüzden de, eşitsizlikten çeken yoksullar da dahil olmak üzere, herkes için görece olarak serbest özel mülkiyet ilkeleri altında yaşamak, bunu malların eşit dağıtımıyla değiştirmeyi denemekten daha iyidir. Mülkiyetin, pek çok durumda kötü sonuçlar doğurmakla birlikte, bütün bir tasarım olarak, herkese kötülükten çok iyiliği dokunmaktadır.

Smith, bu görüşü büyük oranda devralmakla birlikte, özel mülkiyet sistemlerinin yoksulların sırtına yük bindirme şekillerine daha büyük bir vurgu yapar. Hukuk ilmi derslerinde Smith, siyasal ekonomiyi tartışmaya, adaletsizliğin zengin ve yoksul arasındaki ayrımla ilgili canlı bir dramatize edilişiyle başlar:

> Birbirlerini destekleyen 10.000 aileden, hiç değilse 100 tanesi ortaklığa bir katkıda bulunmaz. Diğerleri onları da aralarında geçindirmek zorundadırlar ve ... bu hiç çalışmayanlardan daha az rahatlık, kolaylık ve bolluk paylaşırlar. Bir miktar emir vermek dışında bir şey yapmayan zengin ve varlıklı tüccar, tüm işi yapan müşterilerinden daha büyük bir görkem ve lüks ve rahatlık içinde yaşar. Müşteriler de, sınırlamalar bir yana, emekleri bu malları sağlayan zanaatkarlardan çok daha büyük bir rahat ve bolluk durumundadırlar. Bunların emekleri de aslında oldukça katlanılırdır; hava şartlarından korunmuş şekilde çalışırlar ve zavallı emekçiyle karşılaştırıldığında hiç de konforsuz olmayan bir şekilde geçimlerini sağlarlar. Emekçi, toprağın tüm rahatsızlıklarından ve boğuşmak zorunda olduğu mevsimlerden, sürekli maruz kaldığı hava muhalefetinden ve aynı zamanda da en ağır çalışmadan muzdariptir. Bu nedenle, toplumun tümüne destek verip de toplumu uygun araçlarla donatıp geriye kalanların rahatını sağlarken kendisine çok küçük bir pay düşmekte ve

---

mülkiyet eleştirisini oluşturmak için Hume'un bazı terimlerini kullanmış olabilir.

bilinmezliğe gömülmektedir. Tüm insanlığın yükünü omuzlar ve bu yükü taşıyamayıp onun ağırlığıyla gömülür ve yeryüzünün en aşağı seviyelerine saplanıp kalır. (LJ 341)

Zavallı emekçi, insan dünyasını sırtlamış olan Atlas'tır. Smith burada, tam anlamıyla 1930'lar ve 40'lardaki sosyalist rejimlerce sunulmuş kahraman "işçi heykelleri" için şablon olacak bir imgeyi gözler önüne getirmektedir. Muhtemelen Rousseau'dan esinlenmiştir, ancak Rousseau'nun kendisi, kapitalist sistemin yoksullara karşı insafsızlığını bu kadar çarpıcı şekilde dramatize eden bir şey yazmamıştır.[45] Smith, Hume'un da yapmış olduğu gibi tasvir ettiği, malların açık bir haksız dağılımının, yoksul işçileri yine de daha eşitlikçi toplumlardaki zengin insanlardan bile daha iyi bir duruma getirdiğini söyleyerek devam eder. İşte tam da bu noktada Locke'un, maddi açıdan İngiltere'deki en yoksul günlük işçiden daha kötü durumda tasvir ettiği Amerikan yerlisi kralına[46] geliriz. Böylece Smith bize eşitsizliklerin, John Rawls'un iki yüzyıl sonra ileri süreceği temelinde aynı olan bir meşrulaştırmasını verir. Bunlar sade-

45 Bu pasaj tam olarak, daha çok çalışanın daha az elde etmesinin "haksızlık" olmasından, dolayısıyla varlıkların eşitsiz dağıtımından bahsetmemektedir. Bununla beraber, *Milletlerin Zenginliği*'nin erken bir taslağında Smith "çoğunluğun emeğinin ürününün eşit şekilde ve hakkaniyetle bölüştürüldüğünü... varsayarsak, her bir bireyin yalnız başına emek vermesinden daha iyisinin sağlanabileceğini bekleyebiliriz. Ancak büyük bir toplumun emeğinin ürünü bakımından, hakkaniyetli ve eşit bir bölünme diye bir şey asla yoktur. Yüz bin ailelik bir toplumda, belki yüz tane kadar herhangi bir emek vermeyen olabilir ve şiddet ya da yasanın daha düzenli bir baskısıyla toplumun emeğinin büyük kısmı geri kalan on binlerden daha fazla bu azınlık tarafından kullanılır" der (ED 563-564).

46 Bazen Wealth of Nations I.I.'in sonunda olduğu gibi "Afrika" kralı ifadesini, Lectures on Jurispendence s.339'daki gibi "Hindistan Prensini" ve "Early Draft", s. 563'teki "Kuzey Amerikadaki vahşi bir ulusun şefini" buluruz.

ce maddi olarak en kötü durumda bulunanlar, bir eşitsizlik sisteminde malların eşitlikçi bir dağıtımında, olabileceklerinden daha iyi duruma gelirlerse kabul edilir şeylerdir.

Milletlerin Zenginliği'nin en son yayımlanmış hali *Lectures on Jurisprudence*'da gözümüze sokulurcasına, çok çalışma ile rahatlık arasındaki tersine ilişkiyle ilgili toplumdaki uğraşların detaylı çöküşünü barındırmaz. Bununla beraber, tüccar toplumlardaki en yoksul insanların eşitlikçi kavimlerin en zenginlerinden daha iyi durumda olmaları, giriş bölümünü o meşhur ve dramatik sonla bağlar –ayrıca bu meselenin gündeme getirildiği yer, onu retorik olarak Locke'dakinden daha etkileyici de yapar– ve Smith özel mülkiyet sistemlerinin ilk bakışta zengini yoksula karşı koruduğunu, yoksullara faydasının ise ancak dolaylı şekilde olduğunu da belirtir (WN 710, 715). Dahası *Lectures on Jurisprudence*'daki pasajın keskin tonu Smith'in çalışanlarına eziyet eden "ustalar"la ilgili pek çok yorumunda tekrar duyulur hale gelir.

Böylece David Hume ve özellikle de Adam Smith (elbette, Rousseau tarafından kışkırtılmış olarak ancak gelecek bölümde de göreceğimiz gibi onun öngörmediği bir şekilde) yoksulların zenginler için lüksler üretme şekilleri yüzünden adil olmayan bir varsayıma dayanan özel mülkiyet sistemini tümüyle ortaya koymuş ilk düşünürlerdir. Onlarda bu varsayıma en mükemmel cevap olduğunu düşündükleri şey vardır, ancak bununla aslında, ortaya koydukları açıklamalarında sorunu açıkça merkeze oturtarak, mülkiyet söylemine yeni bir şey katarlar. Smith ve Hume'a, çalışkan insanlar neredeyse hiçbir şey yapamazken, pinti ve paragözlerin büyük miktarlarda mülkiyette hak iddia edebilmeleri absürt ve hatta ahlakdışı görünür. Ancak mülkiyet haklarını sıkı şekilde gözeten bir sistemin bütün olarak değerlendirildiğinde, toplumdaki herkesin özgürlüğünü koruduğu ve uzun vadede herkesin malların eşitlikçi bir dağılımında olduğundan daha iyi duruma gelmesini

sağladığını anladığımızda, böylesi hakları meşru kabul etmemiz gerekir. Yoksullar acı çekerken zenginlerin mallarının korunması, hem Hume hem de Smith için, bir adalet paradoksu diyebileceğimiz şeyi oluşturur (krş. NJ 42) ve onlar bu paradoksu saklamak ya da görmezden gelmek bir yana, mülkiyet hakları savunularını, bunu mümkün olan en açık şekilde ortaya koyarak yaparlar. Bu çeşit bir takdimle adalet paradoksunu Tanrı ya da savaş hakkındaki endişeleri ardına belli belirsiz gizlemiş olan Aquinas ve Grotius'tan da ayrılırlar. Hume ve Smith bu sayede, yoksulların çektiklerini mülkiyetin meşrulaştırılmasında aşılması gereken sorun haline getiren ilk düşünürlerdir.

Hume ve Smith'ten sonra bazı radikaller mülkiyetin meşrulaştırılmasını tamamen yadsımışlar ve adaletin, özel mülkiyetin feshini gerektirdiğini ya da aksi takdirde adaletin burjuva çıkarlarına ilişkin bir kavramdan başka bir şey olmayacağını savunmuşlardır. Ancak bunu yapan radikaller yine dönüp dolaşıp Hume ve Smith'in sordukları soruyu sırtlanmışlardır: "Yoksulları sefalete sürükleyip de zenginleri koruyan mülkiyet hakları nasıl meşrulaştırılabilir?" Onlar bu soruya Hume ve Smith'in mülkiyet haklarının uzun vadede gerçekte yoksulu koruyacağını söyleyen anlatılarını reddederek farklı bir şekilde cevap verirler. Ancak doğal hukuk geleneği içindeki herkesten çok bu soruyu sormayı onlara öğretenler de Hume ve Smith'tir.

4. Komünal Deneyler ve Ütopyacı Yazın

Peki bugün dağıtıcı adalet dediğimiz şeye mülkiyetin eşitlenmesiyle ilgisi açısından erken modern dönemdeki uygulamaları içinde bir kaynak bulamaz mıyız? Platon'un *Devlet*'inde koruyucular sınıfına ortak mülkiyet hakkı vermiş olması ünlüdür; Thomas More, Thomas Campanella ve diğerleri ütopyaları, herkesin bir mülkiyet ortaklığını paylaştığı yerler olarak tasvir ederler; Yeni Ahit'teki havarilerin "herkese ihtiyacına göre dağıtıldığı" (Elçilerin İşleri

4:35) bir toplulukları vardı ve havarilerin topluluğu, kendilerinden sonraki Hıristiyan grupların da uygulamaya çalıştıkları yaşam biçimi için bir model teşkil ediyordu. Tüm bu fikir ve uygulamalar, dağıtıcı adaletin temsilleri olarak görülemezler mi?

Sanmıyorum. Eşitlikçi erken modern toplumlar ve siyasal yazın, sosyoekonomik eşitlik için çeşit çeşit ilginç sebepler ortaya koymuştu. Ancak bu sebepler adaletle ya çok az ilişki içindeydiler ya da onunla hiçbir ilişkileri yoktu.

Amos ve İşaya gibi İbrani peygamberler "yoksula baskı yapan [ve] mazlumu ezen"leri (Amos 4:1) öfkeyle kınar ve zenginlere "yiyeceğini açla paylaşma" ve "barınaksız yoksulları evlerine alma" (İşaya 58:7) çağrısında bulunur. Musa'nın Yasa'sı da "Ülkede her zaman yoksullar olacak" (Yasa Kitabı 15:11) der, bunu da onlara yoksul komşularına her zaman ödünç vermeye hazır bulunmaları gerektiğine sebep gösterir. Yoksula kenardan köşeden tanımış olduğu imtiyaz, sadece varlığını sürdürmesine aracı olacak kadardır, yoksa bu yoksulluğun kökünü kurutmaya yönelik bir adım değildir. Musa'nın Yasa'sı ile İbrani peygamberler yazını yoksula gösterilmesi gereken belirli bir "adalet"ten bahsederken, bununla sadece mahkemelerin yoksulların yasal haklarını azimle korumaları gerektiğini söylemeye çalışmaktadırlar (bkz., örneğin, Çıkış 23:6). Yoksullar, yasa önünde diğer herkesle eşit haklara sahiptirler –Musa'nın Yasa'sı yasa önündeki eşitlik konusunda ayrıca özel olarak ısrarcıdır- ve varlıklarını sürdürme hakları vardır. Ancak yoksulluktan çekip çıkarılmaya ilişkin bir hakka sahip değildirler.

Bazıları İsa'nın öğretilerinde daha da radikal görüşler bulmuştur.[47] İsa etrafına yoksulları toplamış ve havarilerin-

47 Örneğin, William Herzog: "[Yoksul köylülerin yerinden edilmesi] İsa'nın kelamının bağlamını anlamamızı sağlar, 'Çünkü yoksullar her zaman aranızdadır, istediğiniz zaman

den bazıları da, tıpkı o dönemdeki diğer bazı Yahudi gruplar gibi, özel mülkiyeti olmayan topluluklar içinde yaşamışlardır. Ancak İsa'nın ve onun ilk müritlerinin önde gelen endişeleri, bu açıdan, tamahkarlığın insanı ruhani şeylerden uzaklaştırması ile ilgili gibi görünmektedir.[48] Neden zengin bir adamın cennete girmesi, bir devenin iğne deliğinden geçmesinden daha zordur? Zengin, yoksulla ilgilenmekte başarısız olduğu için değil, zenginlik sahte bir tanrı olduğu için ve onun peşinde koşmak Tanrı'nın yoluna adanmışlık ile doğrudan rekabet demek olduğu içindir bu durum; insan hem Tanrı'ya hem de hırsına kulluk edemez. "İnsan, bütün dünyayı kazanıp da canından olursa" diye sorar İsa "bunun kendisine ne yararı olur?" (Markus 8:36). Burada dünyayı kazanmak, kendi kazanımının büyük kısmını ihtiyaç içindekilere vermiş olsun ya da olmasın, birinin kendi ruhunu kurtarmasıyla boy ölçüşmektedir. Bu bağlamda, yumuşak başlı insanların yeryüzünü miras olarak alacaklarını söylemek, kesinlikle onların "bütün dünyayı" kazanacaklarını söylemek değildir. Daha ziyade, Tanrı'nın müritlerinin ha-

---

onlara iyilik edebilirsiniz' (Markos 14:7). Niçin daima yoksullar vardır? Çünkü daima insanları dolandıran yönetici sınıflar, zalimler vardır. Bu, yoksulların yaygın oluşu üzerine bir söz değil aslında baskı ve sömürünün her zaman her yerde bulunduğu üzerine küçümseyici bir tabirdir" *Jesus, Justice, and the Reign of God*, s.142. Ayrıca bkz., John Dominic Crossan ve Richard Watts, *Who is Jesus?*: "İsa ve onun yoksul arkadaşları kendilerini adaletsizlik üzerine inşa edilmiş bir sistemin içinde bulmuşlardı. Baskı durumlarında, özellikle adaletsizliğin sistemin içine iyice işlemiş olduğu yerde, sadece masum ve kutsanmış olanların sistemin işleyişi yüzünden kasıtlı olarak insan artığı gibi görülüp zorluklara göğüs gerenler haline gelmeleri normal ve hatta gerekli gözükür. Eğer İsa bu mesajı iletmek için bugün aramızda olsaydı, şöyle diyebilirdi: ' Sadece evsizler masumdur'... sosyal sistemlerde katılımcılar adil değildirler, bu yüzden de hiçbirimizin elleri veya vicdanı temiz değil" (s. 50).

48 A.Gray ile karşılaştırınız, *Socialist Tradition*, ss. 39-40.

yatta kaldığı ve kötülüğün güçlerinin alt edildiği dünyanın sonunun geldiği zamanda, ruhlarının kurtarılmış olacağını söylemektir. Bu bağlamda, Elçilerin İşleri 4:35'te betimlenen erken-komünizm, Esseneler arasındaki benzer düzenlemeler gibi, Mesih döndüğünde bu grubu kurtuluş için hazırlamaya yardım eden ruhani bir disiplinden başka bir şey değildir. Ortaklaşacı sahiplik, – pek çok kültürde emeğin ve mülkiyetin paylaşılması rahiplik düzenlerinin karakteristik bir özelliği olduğundan–siyasal ve sosyal sorunlara bir çözüm olmaktan ziyade rahiplere özgü bir uygulamadır. Erken dönem Hıristiyanları, maddi varlıkları, ruhani adanmışlık açısından dikkat dağıtan bir şey olarak değerlendiriyorlardı: Belki de yaşamlarını sürdürmek için ihtiyaç duydukları kadarıyla kaçınılmaz olarak dikkat dağıtan bir şeydi, çünkü bu durumda zorunlu bir kötülük haline geliyordu, yoksa birinin herkese bol bol bahşedilmesini isteyeceği bir şey değildi. Çağdaş birtakım arzularla ortaya koyulan birtakım düşünceler dışında hiçbir şey İncil'i, yeryüzünde *süregelen siyasal ve ekonomik düzen içinde* zengin ve yoksul arasındaki ayrımları kaldırmaya yönelik bir çağrıya dönüştürmeyi başaramaz.[49]

Benzer şekilde, Hıristiyan keşişler de, pek çok insanın içinde yaşadığı dünyevi siyasal veya ekonomik yapıyı değiştirmekle ilgilenmemişlerdir. Manastır yaşamı akımı, kendinden önceki, bireylerin cinsel faaliyetten ve bazı maddi rahatlıklardan (özellikle de et ve alkollü içecekten) vazgeçmiş olduğu münzevi geleneklerden çıkmıştı ve bu kişiler bazen bu sofu yaşantıyı başkalarının eşliğinde de

49 Yine de, İncillerde yoksulun yüceltilmesi ve Resullerin İşleri'ndeki toplumsal düzenlemeler yüzyıllar sonraki bazı protokomünist siyasal programları etkilemiştir; bkz., Gregory Claeys (ed.), *Utopias of the British Enlightenment*, s. xviii ve A. S. P. Woodhouse (ed.), *Puritanism and Liberty* s.384 (Resullerin İşleri 4:32'nin Kazıcılar tarafından kullanımı için); ayrıca bkz., not 53'de alıntılanan Desroche, *American Shakers*.

tatbik etmişlerdi. Hem erken dönem münzevileri hem de sonraki keşişler kendilerini maddi bağlardan, ruhani bir disipline uyma adına ayırmışlardır yoksa yoksulların davasına önayak olmak adına değil. Manastır toplulukları, az da olsa, yoksulluğu çözmeye yönelik bir adım olarak biçimlenmemişlerdir; onlar kendileri de yoksulluğa katılmak, bunu Tanrı'ya ibadetin en ideal koşulu olarak övmek adına bir araya gelmişlerdir.[50] Muhtemelen Fransizkenler, adanmışlıklarını bir yönüyle yoksullarla dayanışmayı göstermenin bir yolu olarak görmüşlerdi; en azından Aziz Fransiz'in kendisi kesinlikle çabalarını özel olarak yoksulların hizmetine adamıştı. Ancak o bile hiçbir zaman yoksulluğun yeryüzünde ortadan kaldırılması gerektiğini belirtmemiştir.

"Toplumsal ve ekonomik adalet"e ilişkin modern çağrıların atası olması daha akla yakın olan bir tanesi Platon'da bulunabilir. Platon, *Devlet*'te özel mülkiyetin ihtilafı körüklediğini ve insanın kendi toplumuyla paylaştığı arzulara karşıt, kendi bencil arzularına yoğunlaşmasına sebep olduğunu söyleyerek yönetici sınıfı için ortak mülkiyeti şart koşmuştur. O aynı zamanda sınıflar arasındaki büyük ekonomik eşitsizliğin yok edilmesini sağlam bir toplumun var olabilmesi için bir koşul olarak görmüştür. Sokrates, hem zenginliği hem de yoksulluğu barındıran bir şehir devletinin gerçekte "birbirine karşıt" olan iki ayrı şehir olduğunu söyler. "Yoksullar şehri ve zenginler şehri" (Devlet 422e-423a). Ancak dikkat edilmelidir ki özel mülkiyet her

50 Bertrand de Jouvenel'in, "[manastır hayatının yaşandığı topluluklarda] maddi varlıkların tartışmasız bir şekilde paylaştırıldığı ...görülecektir çünkü maddi varlıklar hor görülürler. Topluluğun üyeleri kendi bireysel refahlarını başkalarının üzerinden geliştirmek endişesi içinde değillerdir ve böylece de denilebilir ki aslında hiç endişeleri yoktur. Onların iştahları sınırlı maddi metalarla belirlenmiş değildir ve bu yüzden rekabetçi değildir; sonsuz olan Tanrıya adanmışlardır" (*Ethics of Redistribution*, ss. 14-15).

ne kadar yöneticiler arasında kaldırılmışsa da, mülkiyet ve refah düzeyine ilişkin eşitsizlikler daha aşağı olan işçi sınıfında var olmaya devam etmektedir. Dahası Platon, ideal toplumunu zengin ve yoksul arasındaki ayrımı yumuşatması açısından "adil" olarak adlandırmaz. Refah düzeyindeki eşitsizliklerin azaltılması, toplumsal ahengi oluşturmanın bir yoludur Platon'a göre, adaleti değil. İdeal şehir-devleti adildir, insanları toplumsal hiyerarşi içindeki gerçek yerlerine oturtabildiği sürece "herkese hakkı olanı verir."

Öyleyse ne Yahudi ve Hıristiyan kutsal kitaplarında ne de Platon'da yönetimlerin, yoksulun hakkı olan adalet nedeniyle, yoksulluğu ortadan kaldırmaya çalışmak gibi zorunlulukları yoktur. Daha ziyade gözlemlediğimiz (1) dini sebeplerle refaha yönelik bir şüphe (2) refah düzeyindeki belirgin eşitsizliklerin toplumdaki uyumu bozacağı, suç ve başkaldırının kaynağı olacağı görüşü ile (3) zengin ve yoksul yurttaşlar arasındaki büyük uçurumun siyasal güç ile ekonomik gücün birbiriyle aynı şey haline gelmesine sebep olacağı ve böylece de hukukun kamu menfaatini ilerletmek yerine zenginlerin çıkarlarına hizmet eder hale geleceğine ilişkin inançtır. Bu üç görüşün hepsinin de, adalet için refah dağıtımının yeniden düzenlenmesi gerekir inancı olmaksızın, yine de orta ve erken yeni çağlar boyunca refahın yeniden dağıtımı için getirilen öneriler üzerinde büyük bir etkisi olmuştur. Bunlar eşitlikçiliğin [egalitarianism] birbirinden açıkça farklı üç geleneğini oluşturmuştur: (1) Maddi varlıklara karşı dini temelli bir kayıtsızlığı ifade etmeyi amaçlayan ve bu sayede de müminleri İsa'nın ikinci gelişine hazırlayan komünal yaşama yönelik Hıristiyan denemeleri; (2) zengin ve yoksul arasındaki farkları minimuma indirerek şiddeti azaltmaya ve toplumsal ortaklık duygusunu artırmaya dönük Platoncu önerileri ve (3) refahın yeniden dağıtımını böylece de siyasal alanın yozlaşmasını en aza indirip, şehir-devletinin yurttaşlarının tümünün istencini ifade edebilme kabiliyetini arttırmasına

yönelik getirilen yurttaş cumhuriyetçi önerileri.

İlki, Elçilerin İşleri'ndeki havariler toplumunda örneklenen, dindar Hıristiyanların mülkiyeti paylaştığı ve kendilerini Tanrı'ya yaklaştırabilmek için refahtan uzak durduğu bir dizi ütopyacı deneyde ifadesini bulmuştu: Fransizken düzeni, 1734-35'te Münster'deki Anabaptist yönetim,[51] 1649'daki Kazıcılar (Diggers) topluluğu[52] ve 19. ve 20.

51 1534 yılında, ilk önce Jan Matthias daha sonra Jan Bockelson (Jan of Leyden olarak da bilinir) liderliğinde Anabaptistlerden bir grup Münster'e kent meclisini yönetmeye gelmişlerdi. Matthias kentte mülkiyet ortaklığı ilan etmişti, "adalet" adına değil de, burası önemli "sevgi" adına (özel mülkiyet "sevgiye hakarettir" demiş ve Münsterliler arasında özel mülkiyeti yasaklamıştı) ve Jan of Leyden buna kadınların ortaklığını da katmıştı (bundan özellikle de kendisi istifade etmiş, bir yıllık yönetimi boyunca onbeş karısı olmuştu). Her ikisi de gerçek inanca sahip olmayanları öldürmenin gerekli olduğunu düşünmüşlerdir. Jan of Leyden yeni karılarından birinin başını kendi elleriyle kesmiş ve onunla aynı düşüncede olmayan herkes için idam cezası çıkartmıştır. Bir yıl süren kuşatmadan sonra, kent Katolik kuvvetlerince ele geçirilmiş ve Jan of Leyden ve diğer birçokları işkence görmüş ve asılmışlardır. Jan of Leyden ve diğer iki liderin cesetleri kilise kulesinden sarkıtılan kafeslere konulmuş ve parçaları yarım yüzyıl boyunca kafeslerden aşağı dökülmüştü; kafesler bugün halen daha görülebilirler. Daha sonraki yıllarda, her iki Jan'da zaman zaman komünizmin gelmesini bekleyen sınıf mücadelesinin ileri-görüşlü kahramanları olarak görülmüşlerdir. Gerçekte, onlar yoksulun refahıyla hiçbir özel ilgileri olmayan kısmen dini hayalperestler kısmen de zalim megalomanyaklar olarak görünüyorlar insana. Bu olayların canlı bir anlatımı için bkz., Anthony Arthur, *The Tailor-King*. Arthur mülkiyetin yasaklanmasını ss. 53-54'te tartışır.

52 "Gerçek Düzleyiciler" olarak da bilinen Kazıcılar, Protestanların radikal küçük bir grubudur. Tüm insanlar arasında tam bir eşitliğin olduğuna inanırlar ve bu inançlarını barışseverliğe olan adanmışlıklarından ve tüm dünyanın herkesin ortak mülkiyeti olduğu fikrinden türetmişlerdir. Bu sonuncu inancı

yüzyıllarda Oneida, New York'ta oturan Shakerlar[53] gibi

gerçekleştirmek için, içlerinden on beşi 1649 yılında St. George Tepesini ekip biçmek için (kazmış "dig") düzenlemişlerdir; isimleri buradan gelir. İdeolojik liderleri Gerard Winstanley ilk Quaker'lardandır.

Kazıcıların argümanlarının neredeyse tamamen dini olduğuna dikkat etmek önemlidir. Kazıcılar için, toprak mülkiyeti üzerindeki tüm talepler sekizinci buyruğun ihlalidir: "Çalmayacaksın." Esav'ın öldürüp, İsa'nın dirilttiği söylenen Yakup ruhu alçakgönüllülük ve paylaşım üzerinedir, akıl ve ruhun kendisi de "Aklın Ruhu olan, Büyük Yaratıcı" nın özellikleridir bunlar- tanınması, gerçek bir toplumun ancak kimsenin kimse üzerinde hüküm sürmediği ve kimsenin yeryüzünün bir parçasını diğerlerinden ayırıp kendine almadığı yerde mümkün olabileceğini açık kılar. İsa, insanların içlerindeki ruh ve aklın emirlerini takip etmede özgür olmalarını ister. "İngiliz Yahudileri", şeytani Normanların esaretinden kurtarılmalıdır ancak "evrensel topluluğun ve özgürlüğün Ruhu olan, İsa'nın Ruhu" yakında gelecek "ve ... Şilo'nun saf suları ... esaret, lanet ve köleliğin bentlerini... aşacaktır" (Woodhouse, Puritanism and Liberty, s. 384).

Bu görüşün bir adalet ifadesi olarak tanımlanmadığını söylemeye gerek yoktur. Bu, seküler değil teolojik kökleri olan eskatolojik bir görüştür ve içinde "akıl" kelimesi geçiyor olmasına rağmen, sadece belirli bir inancı paylaşan kişilere hitap etmek üzere tasarlanmış bir dille ifade edilmiştir. İlahi olanı değil de doğa yasasını açığa vuran, inancı olmayanlar tarafından bile evrensel olarak savunulabilecek adaletin bu ifade de yeri yoktur. Kazıcılar, inanç içermeyen böylesi bir erdemi muhtemelen Esav'ın yani insani hakimiyet ile Tanrı'nın hakimiyetinin bağdaşabilir olduklarını sananların bir mahsulü olarak görürlerdi.

53 Shakers hakkında bkz., Eward Derning Andrews ve Faith Andrews, *Work and Worship*, ve Desroche, *American Shakers*, ss.185-210; Oneida hakkında, bkz., Mark Rosen, *The Outer Limits of Community Self-Governance in Residential Associations, Municipalities, and Indian Country*, ss. 1074-1077, ve orada alıntılanmış olan literatür.

Desroche, Hıristiyan binyılcılığının tüm tarihinin mükemmel bir kısa incelemesinin yanı sıra bu dini düşünce akımının

sonraki komünal hareketler buna örnek verilebilir. İkinci gelenek, en ünlüsü Thomas More'un *Ütopya*'sı olan, özel mülkiyetin, Platon'un bahsettiği "doğru şehir"i oluşturmak için sadece yöneticiler arasında değil tüm toplumda kaldırılmasını vaaz eden bir dizi ütopyacı yazındır. Üçüncüsü ise öncelikle maddi varlıkların değil de siyasal hakların eşit dağılımı ile ilgilidir. Yurttaş cumhuriyetçiler, sadece yurttaşların kendi hükümetlerini biçimlendirebilmesindeki daha üst düzeyde etkin bir eşitliğe ulaşılmasına aracı olması amacıyla mülkiyeti dengelemeye ilişkin öneriler getirmişlerdir. James Harrington'ın *Oceana*'sı (1656) bu üçüncü geleneğin ideal örneğidir, yine de Cumhuriyetçilik'in önde gelen tarihçisi John Pocock'a göre, bu tarihlendirme en azından Machiavelli'ye kadar geri götürülebilir. Pocock'un bu gelenek üzerine yaptığı parlak çalışma, onun 17. yüzyıl Düzleyicilerinin (Levellers) ideolojisinde nasıl ortaya çıktığını, 18. yüzyıl İngiliz ve Amerikan siyasal söylemine nasıl sızdığını ve Rousseau'yu nasıl derinden etkilediğini göstermektedir.[54]

Bu kategorilerden birine uyan siyasal düşünür ya da hareketler, sıklıkla başkaca görüşlerden de etkilenmişlerdir. Rousseau örneğin öncelikle bir yurttaş cumhuriyetçisi olmakla birlikte, aynı zamanda Platon ve More'un da takipçisidir ve özel mülkiyete şiddetin ve sosyal ahenksizliğin kaynağı olarak saldırır, öte yandan Düzleyiciler de yurttaş cumhuriyetçisi bağlılıkları yanında Hıristiyan eşitlikçiliğinin etkilerini gösterirler. Ütopyacı bir tasarıdaki pek çok şey aynı zamanda zengin ve yoksul arasındaki ayrımların ihtilaf ve şiddeti besleyeceğini, zenginliğin ahlaksal ve ruhsal açıdan kötü bir şey olduğunu ve refaha sahip olmadaki büyük farkların siyasal alanı yozlaştıracağını da iddia eder. Rousseau, oldukça seküler olan dil kullanımına, refa-

seküler sosyalizmle olan ilişkisini içeren iyi tartışmalara da sahiptir.

54 Bkz. J. G. A. Pocock, *Machiavellian Moment.*

hın yaşamın gerçek değeri ve anlamından uzaklaştırıcı bir şey olduğunu düşünen bazı Hıristiyan şüphelerini de katar; *İkinci Söylev*'inde, zenginliğin biriktirilmesi doğanın takdiri olan böylesi daha masum zevklerin yerini alır. Böylece refahın kötülükleri hakkındaki Hıristiyan endişeler, toplumsal ahenk hakkındaki Platoncu endişeler ve siyasal yozlaşma hakkındaki yurttaş cumhuriyetçisi kaygılar birbiriyle iç içe geçerek, bir ölçüde zengin ve yoksul arasındaki farkları azaltacak bir argüman çeşitliliği üretirler.

Ancak bu geleneklerden hiçbiri, sadece insan olmaları yüzünden yoksullara belirli bir düzeyde maddi konforun sağlanması gerektiğini, adaletin malların herkese dağıtımını gereksindiğini söylemez. Hıristiyan eşitlikçiler, adaleti aşkın bir erdeme başvurur ve argümanlarını adaletin talepleriyle uyuşmayan iman-temelli öncüllere dayandırırlar. Yurttaş cumhuriyetçileri genellikle siyasal katılım konusunda yoksulların da zenginlerle eşit haklara sahip olduklarına inanırlar (Düzleyiciler'in sözcüsü Albay Thomas Rainborough'nun evrensel hakları savunduğu sözleri ünlüdür, "Zira gerçekten de, İngiltere'de yaşayan en yoksul kişinin bile, tıpkı o en yüce olan gibi sürdürecek bir yaşamı vardır)[55] ancak onlar da sosyoekonomik eşitlikle (siyasal eşitlik için bir aracı olmadığı takdirde) ilgilenmemişlerdir.[56] Yine tekrar tekrar Thomas Campanella'da, John

55 Woodhouse, *Puritanism and Liberty*, s. 53.

56 Hatta Kazıcılar siyasi haklarla da en az ekonomik olanlarla olduğu kadar ilgilenmişlerdir. Onların manifestosu, *The True Levellers' Standard Advanced*, başka insanların düzenine tabi hale getirilen insanlardan yakınır ve toprak sahibi ile çalışanları arasındaki ekonomik ayrımları, bu eşitsizliği "düzen" veya "hakimiyetin" alametlerinden başka bir şey değilmiş gibi tarif eder (Woodhouse, *Puritanism and Liberty*, ss. 379-380). Kazıcıların diğer Düzleyicilerden en büyük farkları onların anarşiyi tercih etmeleri gibi görünmektedir: "İnsanın teni, Akla yani kendi Yaratıcısına tabi olması dolayısıyla onun kendi içinde kendi öğretmeni ve kendi hakimi olmasını sağlar, bu yüzden ih-

Bellers'da, Rousseau'da, Morelly ve Mably'de yoksulluğun kökünün kazınması fikri, yoksulun yoksulluktan çekip çıkarılmayı hak ettiği iddiası üzerine değil, yoksulluğun suç ve memnuniyetsizliği beslediği ve bu yüzden de yoksulluğun mümkün olduğunca azaltılmasının herkesin çıkarına olacağı argümanı üzerine kurulmuştur. More'un Ütopya'sı bu iddianın kısmi bir istisnasıdır. Dikkate değer şekilde ileri görüşlü bir pasajda, More boş gezen insanların zengin ve çalışkan insanların da yoksul olmasının haksızlık olacağını öne sürer.[57] Ancak aynı zamanda, "hırs ve siyasal çekişmenin temel sebeplerini ... yok edecek" olması ve insanları saçma sapan maddi zevklerden toplumsal, ruhsal ve entelektüel aktivitelere döndürebilecek olması temelinde özel mülkiyetin kaldırılması gerektiğini de öne sürmektedir.[58] More'a fazlasıyla hayran olan Campanella da tümüyle adalet temelinde refah paylaşımı argümanıyla ilgilenmez, bunun yerine özel mülkiyeti tamamen Platoncu temelde

---

tiyaçlar kendi olmaksızın dışarıdan herhangi bir öğretmen veya hakimin ardından koşturmazlar". Bu durum, Esav'ın açgözlü ve şehevi nesillerinin "bencil hayal güçleri" nin "bir insanı bir başkasına öğretir ve onu yönetir şekilde göstermeleri yüzündendir. Dolayısıyla bu, Ruhu öldürmüştür" (379-380). Ana görüşe daha yakın Düzleyiciler için siyasal yönetimin kınanması lanetli bir şeydir. Onlar anarşiye tövbe etmiş, kendi hareketlerinin bu tarz görüşü destekliyor olduğu fikrine karşı durmuşlardır (Woodhouse, *Puritanism and Liberty*, 59-60, ayrıca kendilerinin özel mülkiyete karşı olduklarının söylenmesine de itiraz etmişlerdir). O halde Kazıcıları diğerlerinden ayıran öncelikle onların ekonomiye değil siyasete dönük olan tavırlarıdır.

Elbette Kazıcılar aynı zamanda herkesin refahtan, en azından topraktan eşit pay alması çağrısında da bulunmuşlardır (382-383), ancak burada da yine bu talebin en önemli sebebi onların topraktaki dağıtım eşitsizliğinin siyasal iktidardaki eşitsizliği besleyeceğini düşünmeleridir.

57 More, *Utopia*, ss. 129-130.

58 A.g.y., ss. 131, 86-98.

reddeder: çünkü bu özsevgiyi besler ve özsevgi de toplum sevgisiyle çatışır. Biri eğer özel mülkiyeti ve dolayısıyla da özsevgiyi ortadan kaldırırsa, der Campanella, "geriye sadece yurt sevgisi kalır."[59] Aynı şekilde Bellers da adalet temeli yerine, şiddetin azaltılması ve toplumsal ahengin arttırılmasının bir yolu olarak yoksullara iş verilmesi önerileri getirir. Eğitimsizlik ve işsizlik "hapisleri suçlularla doldurur"[60] der ve sürekli huzursuz yoksullarla uğraşmayı başka ülkelerle savaşta olmayla karşılaştırır.[61]

18. yüzyıla geldiğimizde, Morelly'i, mülkiyetten haberdar olmamanın herkesi "toprağı verimli kılma çabasına katılmaya mecbur" hissetmeye, birlikte neşeyle çalışmaya ve sadece "arkadaşça rekabete" girmeye yönelttiği hayali bir kıta sunar şekilde buluyoruz.[62] Bu dünyanın insanları yaşamlarını aynı zamanda kendi bahçelerinde yetişmiş yiyeceklerin ve gelişigüzel cinselliğin "doğal" zevkleriyle doldurmaktadırlar.[63] Yine burada da mülkiyetin ve zengin ile yoksulun arasındaki ayrımın ortadan kaldırılması adaletin değil, toplumsal ahenk ve basit bir yaşam tarzının desteklenmesi temelinde sunulmaktadır. Rousseau'nun, Morelly'nin *Basiliade*'sinden bir yıl sonra çıkan *Eşitsizlik Üzerine Söylevi* de uzak bir geçmişteki pastoral, toplumsallık öncesi insan dünyası tasviri yüzünden ütopyacı geleneğe aittir ve ayrıca yine adaletten ziyade şiddet, ahenksizlik ve medeni yaşamın gereksiz lüksleri ile ilgilidir. Rousseau, özel mülkiyeti, "suçun, savaşın, cinayetin, ... sefaletin ve korkunun" insanlar arasındaki tartışmaların ve bu tartışma-

59 Thomas Campanelle, "City of the Sun" (1623), Henry Morley (ed.), *Ideal Commonwealths*'ın içinde, s. 148.

60 George Clarke (ed.), *John Bellers*, s. 84.

61 A.g.y., ss. 85, 88.

62 "Nature's Domain" olarak Manuel ve Manuel (editörler), *French Utopias*'ın içinde çevrilmiştir (ss. 93-94).

63 Diderot'nun *Tahiti*'sinin yerlileri de aynısını yapar; bkz "Love in Tahiti", Manuel ve Manuel (editörler), *French Utopias*'ın içinde.

ların sebep olduğu kan dökme ve intikam almanın kaynağı olarak gösterir (FSD 141, 149-150). Ancak özel mülkiyeti ya da bunun sebep olduğu refah düzeyindeki farklılıkları adaletsiz olarak adlandırmaz.

Dahası tüm bu ütopyalar, vizyonlarını kendi toplumlarının benimsemeleri gereken uygulanabilir hedefler olarak ortaya koymaktan kaçınmışlardır. Eğer adalet uygulanabilir olanla ilgili bir erdemse, ütopyaların adalete yapabileceği herhangi bir katkı olup olmadığı açık değildir. "Ütopya" kelimenin sözlük anlamıyla ele alındığında "olmayan yer" demektir ve More'dan sonraki pek çok ütopyacı yazar, tıpkı onun da yapmış olduğu gibi, tasarılarını Güney denizlerindeki ya da hatta Ay'daki uzak bir toplumun hayali bir tasviri biçiminde ifade etmişlerdir.[64] Bu tasvirlerin, hayali olmalarının dışında bir özellikleri de yazarlarının, özel mülkiyet olmamasından çıkabilecek potansiyel ekonomik sıkıntıları, hayali cennetlerinin coğrafi olarak ayrıcalıklı koşullarından dolayı asla mal sıkıntısı çekilmeyecek olmasıyla aşmalarıdır. Yazarının ismi olmadan yayımlanmış olan *Island of Content* (1720) bunun tipik bir örneğidir:

> Hep birlikte ılıman iklim şartlarında yaşar gideriz ... Her türlü uç davranış şekillerine yabancıyızdır, kışın parmaklarımızı ısıtabilmek için ateşe ihtiyaç duymadığımız gibi yazın da şaraplarımızı soğutabilmek için serin su aramayız, yıl boyunca tüm doğal öğelerin bu huzur verici dinginliği içinde, yağmur bulutlardan usul usul dökülür, sonrasında sonsuz bereketli topraktan mis gibi kokular yükselir ve gözlerimizi incitmeden, toz kaldırmadan yapar bunu.[65]

Bunu şimdi bir de Morelly'nin ideal toplumuna sahne olan yerle karşılaştıralım:

> Uçsuz bucaksız denizin bağrında ... zengin ve verimli bir kıta yatar. Berrak bir gökyüzünün altında, doğanın

64 Claeys (ed.), *Utopias*, s.xvii.

65 Claeys (ed.) içinde, *Utopias*, ss. 3-4; ayrıca bkz. "An Account of Cessares", A.g.y.'de, s. 121 ve "Memoirs of the Planetes", a.g.y., s. 184.

> en değerli hazineleri yayılmıştır. Orada doğa, bizim acıklı halimizin tersine, tüm bu hazineleri doymak bilmez bir açgözlülüğün, onların keyfini çıkarmadan gasp edebilmelerini engelleyecek şekilde yeryüzünün diplerine hapsetmemiştir. Orada azıcık bir ziraat ile bu yaşamın tüm güzelliklerini tomurcuklandırabilecek geniş ve verimli düzlükler uzanır.[66]

Böylesi koşullar altında, insan adaletsiz de yapabilir. Hume'un da belirttiği gibi, kıtlığın olmadığı yerde, adalete de gerek yoktur; adalet, özellikle de herkesi tatmin edebilecek kadarının olmadığı yerde sahiplik durumlarını belirlemede devreye giren bir erdemdir. Böylece, lirik olabilme ehliyetleri bu yazarlara kendi fantezi dünyalarında kıtlığı aşma imkanı tanırken, bu durum fantezilerin de adaletin kendisine amaç edinebileceği bir şey olmaktan ziyade fantezi olarak kalmalarını sağlar.

Ütopyacı yazarların insan doğasına ilişkin olgulara yaklaşımlarıyla ilgili de benzer bir sorun mevcuttur. Bir ütopya yazarı çoğunlukla, kendi harika ülkesinin sakinlerinin de aynı derecede harika karakter özellikleriyle ve hepimize musallat olan nahoş duygu ve arzulardan bağımsız olarak doğduğunu kabul eder. Morelly'nin insanları hem birbirlerini sever hem de neşe içinde çalışırlar ve bu muhteşem olguya açıklama getirmek adına Morelly'nin, hayali kıtasının bereket versin ki, "bu zengin varlıkları hak edecek kadar saf ve masum insanlara yuva olduğu"[67]nu söylemesi yeterlidir. More, Campanella ve Rousseau, tıpkı Platon gibi özel mülkiyet yokluğu ile kendi hayali insanlarının yurttaşlık erdemleri arasında bir bağdan bahsedebilmek adına bundan daha fazlasını yapmışlarsa da onlar da kendilerini bu bağlantıyı kuracak ampirik kanıtları verme sorumluluğundan kurtaracak lirik ehliyeti kullanmışlardır. Campanella'nın güneş ülkesinde bir kaptan, ütopyayı biraz şüpheci bir dinleyiciye tasvir eder. Bir notada dinleyici, özel mülkiyet olmaksızın, "diğerlerinin çalışmasını beklerken,

66 Manuel and Manuel (editörler), *French Utopias*, s. 93.

67 A.g.y., s. 93.

hiç kimsenin bir şey için emek sarf etmeyeceğini" söyler. Buna karşılık kaptan, "bu argümanla nasıl başa çıkabilirim bilmiyorum, ancak sana şu kadarını söyleyebilirim ki, [bu şehrin sakinleri] kendi anavatanları için, benim de mümkün olabileceğine neredeyse hiç inanmadığım, büyük bir sevgiyle yanıp tutuşurlar"[68] şeklinde yanıt verir. Argümanın bu kaygısızca ciddiye alınmama tarzını şaşırtıcı bulan bir okur da Pufendorf'tur. Özel mülkiyete ilişkin standart Aristotelesçi argümanları –yani çekişmeyi önlediğini, çalışmaya heveslendirdiğini ve cömert olmaya imkan tanıdığını– sıraladıktan sonra Pufendorf, bu argümanların "Thomas More ve Thomas Campanella'yı mülkiyetin ortaklığını savunmaktan alıkoymamış olduğunu" vurgular. Ardından da iğneleyici bir tarzda, "Sanırım... bulunduklarından daha kolay hayal edilebiliyorlar" (LNN IV.iv.7, 541) diye ekler. Lirik ve "duyarlı" siyasal yazın arasındaki ayrım birkaç sayfa daha devam eder; hayal ürünü anlatı, öyle görünür ki, siyasal düşünce için özellikle tehlikeli bir tarzdır çünkü konuyla ilgili olguları sorumsuzca görmezden gelmeyi teşvik eder.

Pufendorf'un buradaki kavrayışı oldukça bilgecedir ve gerçekten de bunu yeterince ileri götürmemiş olabilir. Ütopyacıların fanteziye bel bağlamaları aslında otoritercilik (authoritarianism) gizli damarıyla kol kola yol almaktadır. Fantezi, ütopyacıların tasvir ettikleri hayallerin daha rahatsızlık verici olan etkilerini saklamalarını ve gerçeklikten kaçarak, hayallerinin ancak büyük bir güç aracılığıyla gerçekleştirilebileceği olasılığından uzak durma imkânını sağlamaktaydı. Ara sıra, bu korkutucu olasılığın farkına varır gibi oluyorlardı. İdeal toplumlarının, gerçek insanların sahip olmadıkları erdemlere bağlı olduğunun farkına vardıkları ölçüde, günlük yaşamı kan dondurucu şekilde kontrol ve takip altına alacakları otoriter yapılar tasarlıyorlardı. Campanella, yurttaşlarını, iftira ve sahte-

68 Morley (ed.), *Ideal Commonwealths,* s. 148.

karlıkları için olduğu kadar tembellikleri, mutsuzlukları ve öfkeleri için de cezalandırır.[69] More'un ütopyasında herkes aynı kıyafeti giyer; herkes çalışmak için yaratılmıştır ve çalışmıyorken de "zamanlarını boşa harcamaları" yasaktır; ayrıca insanların, eğer seyahat etmek istiyorlarsa, dönüş tarihlerine kadar geçerli bir izne de ihtiyaçları vardır.[70] Morelly, ütopyasına, katı finansal düzenlemeler ile işlerin organize edilip sonuca ulaştırıldığından emin olunmasını sağlayacak bir çeşit ordu hiyerarşisi buyuran bir "Doğa Yasası" ilave eder.[71] Özel mülkiyet olmaksızın insanların topluma katkı sağlamalarının ve özellikle de çalışmalarının zorlanması gerekeceği, zımni olarak ütopyacılar tarafından bile farkına varılmış bir gerçektir. Bu durum, "Gracchus" Babeuf'ten Karl Marx ve takipçilerine, devlet sosyalizmi yanlıları tarafından açıkça fark edilmiş bir durumdur.[72]

Sadece emeğin bu şekilde zorlanması bile, bırakın ütopyaların insanların günlük yaşamlarını kontrol ettikleri diğer yolların bir listesini, pek çok siyasal düşünür için adaletin gerçekleştirilmesi değil, ancak korkunç bir ihlali olacaktır. İşte bu da ütopyacı geleneği özel olarak adaletle ilgiliymiş gibi düşünme yanlışını doğurmaktadır. Denkleştirici ya da dağıtıcı ya da başka türlü olsun, tüm adalet çeşitlerinde esas olan bireye saygı, pek çok ütopyacının siyasal vizyonuna tam oturmaz. Refahın paylaşıldığı topluluklara katılan radikal Hıristiyanlar, adaletin de bireyin önemine yoğunlaşan bir erdem olduğunu, ancak insanların bireysel amaçlarını daha yüksek bir iyiye yönlendirmeleri gerektiğini ve kendilerinin de adaletten daha öte olan bir

69 A.g.y., s.149.

70 More, *Utopia*, ss.75-76, 83-84.

71 Manuel and Manuel (editörler), *French Utopias*, ss.106-107.

72 Babeuf'un bakış açısının özetindeki 3. Madde "Doğa her insana çalışmayı görev vermiştir, hiç kimse suç işlemeksizin, işten kaçınamaz" der (David Thomson, *Babeuf Plot*, s.33).

erdeme göre davrandıklarını düşünmüşlerdi. Yurttaş Cumhuriyetçiler, ekonomik değil siyasal adaletle ilgiliydiler. Bunun yanında, sadece More'un ve takipçilerinin Platoncu yazıları adalet açısından mülkiyet hakkındaki önermelerini meşrulaştırmakta başarısız olmamış aynı zamanda onların da bir parçası oldukları tüm fantezi yazın türü adaletin gerçek alanına uymaz olmuştur. Adalet, uygulanabilir bir erdemdir, hayali ya da öte bir dünyanın değil, mevcut gerçek dünyanın sakinleri olarak bizlerin işleriyle ilgili bir erdemdir. Nasıl daha iyi ve daha bilge bir doğaya sahip olabileceğimiz ya da birbirimizi nasıl daha çok sevebileceğimiz ya da maddi gösterişler yerine nasıl ruhsal ve entelektüel şeylerle ilgilenebileceğimiz üzerine fantezilerin adalet teorisiyle doğrudan bir ilgileri yoktur. Ancak bu durum 18. yüzyıl öncesi ütopyacı yazının da adaletle pek bir işi olmadığını öne sürmek olur. Bu yazın türü kesinlikle gerçekte var olabilecek bir toplum için tasarı sunmayı, toplumların nasıl yönetilmesi gerektiği hakkında somut öneriler getirmeyi amaçlamamıştır. Daha ziyade ideal bir dünyayı tasvir etmiş, belki de böylelikle –adaletin ilgili olduğu pratik alana dolaylı bir katkı sağlamak için– ahlaki tasavvurlarımızı derinleştirmeyi amaçlamıştır. François Furet, "Gracchus" Babeuf'ün 1780'ler ve 90'larda gündeme getirdiği toprak paylaşımında eşitlikçi ortaklık önerileri hakkında şöyle yazar: "Böylesi paylaşımcı tarımsal komünizm 18. yüzyıl ütopyacı literatür için pek de yabancı değildir ancak Babouvizm'de bu durum devrimsel bir program inşa etmekle ilgili yepyeni bir karakteri temsil etmekteydi. Bu ... komünizmin kamusal yaşama dahil olmasına işaret ediyordu."[73] Babeuf'le birlikte ütopya gerçekleştirilebilir bir şey olmuştur. Ondan önce bu, ütopyacı vizyonun amacı değildi.

73 Furet, *Revolutionary France, 1770-1880*, s.176.

5. Yoksul Yasaları

Son olarak, modern dağıtıcı adalet kavrayışının, en azından modern öncesi yoksul yasalarında üstü kapalı şekilde ima edilen bir şey olduğunu varsayabiliriz. Walter Trattner, erken dönem Hıristiyan sosyal refah siyasası "ihtiyacın, hayırseverlik ya da acıma değil de bir adalet edimi olarak toplumun sorumluluğunu üstlenmesi gereken bir talihsizlikten ortaya çıktığını farz eder. Kısacası ihtiyaç içindeki kişinin desteklenme hakkı ve daha iyi durumda olanların bu desteği sağlama ödevi vardır"[74] diye yazar. Ancak Trattner burada modern dönem öncesi hukuk tarihini, tam da Hont ve Ignatieff'in modern öncesi siyasal teori tarihine yapmış oldukları gibi tersine çevirmektedir. Oysaki modern öncesi kilisenin yoksula desteği, ihtiyaç içindeki kişinin hakkı olan bir adalet edimi olarak değil de bir hayırseverlik ve merhamet yükümlülüğü gibi gördüğünü söylemek daha doğru olurdu. Bu şekliyle ifadeler tam tersi yönde ilerlemektedir, çünkü ivedi ihtiyaç içindeki kişinin – yani ölümle burun buruna gelmiş olan kişinin– hayatta kalmasını sağlayacak şeyleri alma hakkı olduğu anlaşılabilir bir şeydir ve böyle bir durumda zenginlerin de kendilerine fazla gelenlerden yoksullara vermelerinin ödevleri olduğu söylenebilir. Ancak bu ikinci ödev, yasal değil ahlakidir ve olsa olsa "genel" ya da Platoncu manada adaletin bir gereği olur, yoksa hukuksal anlamda değil. Kuşkusuz burada zenginlere yüklenen ödevin, yoksullara desteğin herhangi bir yasal hak olmasıyla ilgili bir düşünce söz konusu değildir.

Öte yandan, bireysel hayırseverlik, modern öncesi dönemlerde yoksullara yardımın tek yolu değildi. Önceden

74 Trattner, *From Poor Law to Welfare State*, s. 4. Yoksullara yönelik modern öncesi uygulamanın Trattner yorumu bana yanlış yönlendirilmiş gibi gözüküyor ancak o bu uygulamanın tarihinin güzel bir özetini sunar, ayrıca bkz., Brian Tierney, *Medieval Poor Law*, ve F.R. Salter (ed.), *Some Early Tracts on Poor Relief*.

de söylediğim gibi, Musa Yasası da yoksulların koşullarını hafifletmeye yönelik hükümler içeriyordu; yoksullar için başka birtakım çareler, aynı şekilde, pek çok ülkelerdeki yönetimler ve dini gelenekler tarafından da, modern dönemden çok öncesinden beri buyurulan şeylerdi. Ancak böylesi yardımlar, görmeyi umduğumuz gibi adalete adanmış bir sistem içinde işleyen prosedürleri takip etmiyordu. Din reformasyonu öncesi Avrupası'nda, yoksula yardım öncelikle kilisenin elindeydi[75] ve Hıristiyan öğreti ve uygulamalarını yansıtan şekillerde idare ediliyordu. Sadaka belirli bir kilise ya da tarikattaki önemine göre ara sıra dağıtılırdı ve "cömert kişilerin ruhları" Jan de Vries ile Ad van der Woude'un da dedikleri gibi "Bu işlerde sadakayı alanların ihtiyaçlarından daha önemli bir konuma sahipti."[76] Hıristiyan fıkıhçılar bunun yanında hayırseverlikten yararlananların ruhani durumlarının uygunluğundan da endişe ediyorlardı. Hayırseverlik işleri iki çeşit erdemin gösterilmesi için fırsat yaratıyordu: veren kişinin cömert-

75 Loncaların üyelerine sağladığı tarzda bir himaye ile desteklendiğinde, bu himaye aynı zamanda dini ilkeler ve üyeliğe kabul edilmeler ile sıkı bir şekilde bağlantılı oluyordu. Reformasyona kadar, loncalar " dini festivallere ve törenlere katılmış ve belli bir cemaate bağlı kiliseler içinde kendilerine ait şapellere ve sunaklara sahip olmuşlardı." (Jonathan Israel, *Dutch Republic*, s. 120). Loncalar üyelerine oldukça cömert olabiliyorlardı, sadece hasta ve yaşlı üyelerine para ve yiyecek değil, hatta "belli bir kategorideki yatalak yoksullar... için küçük kulübeler"i de bedava sağlıyorlardı. Fakat ortaya koydukları himaye modeli bir anlamda ortak sigorta sistemini anımsatırsa da, aslında bir ailenin kendisinin olanı korumasından ibarettir. Onların himaye sistemleri ile ilgili hiçbir şey tüm insanların yardım eli uzatılmayı ve dahası zenginliğin dağıtımında pay sahibi olmayı hak ettiklerini gösterir nitelikte değildir.

76 Jan de Vries ve Ad van der Woude, *First Modern Economy*, s. 654.

liğini ve alanın alçakgönüllüğünü.[77] Tabii ki yoksul kişinin bu bağlamda kilise ile olan ilişkisinin, yardım elde edebilmesinde bir fark yaratması şaşırtıcı değildi. Günahkar olduğu için ya da çalışmayı reddetme günahını işlediği için yoksul olanlara yardım edilmiyordu.[78]

Bu tarz bir yaklaşım yoksullara yardım sistemlerinde, bunlar kiliseden ziyade devlet tarafından da yürütülmeye başladıktan çok sonra bile devam etmişti, yani bu duruma özel olarak dini kurallara bağlıymış gözüyle bakılmayabilir[79] - yine de kilise cömertliğini kendi öğretilerine daha açık şekilde bağlamaktaydı. Aziz John Chrysostom, bir yoksul ihtiyaç içinde olduğu için yiyecek isterse "sorgu sual olmadan yardım edilmelidir" der; ancak diğerleri de her ne kadar öncelikle yardım isteyen kişinin gerçekten ihtiyaç içinde olup olmadığının dikkatle kontrol edilmesini savunmuyorlarsa da inançlı Hıristiyanların, kafirler ve aforoz edilmişlerden önde tutulması gerektiğini düşünüyorlardı.[80] Akademisyenler bu olgunun önemini genellikle kaçırırlar: de Vries ve van der Woude, 17. yüzyıl Amster-

77 Tieney, *Medieval Poor Law*, s. 53.

78 Augustinus'un çalışabilir durumda olan yoksullar hakkındaki görüşü geniş ölçüde paylaşılmıştır: "Kilise, çalışabilen insana imkan sağlamamalıdır,...çünkü, çalışmaksızın yiyecek edinebileceğini bilen güçlü kuvvetli adamlar, adaleti sık sık ihmal edeceklerdir" (Tierney, *Medieval Poor Law*, s.58). Rufinus, *Decretum* üzerine yorumunda "Eğer talep eden kişi ikiyüzlü olursa" der "ve özellikle eğer kendi emeğiyle yiyeceğini elde edebilirken bunu yapmıyorsa, yani bunun yerine dilenmeyi ve çalmayı tercih ediyorsa, şüphesiz bu kişi düzelmeden ona verilecek hiçbir şey verilmemelidir... Tabii ki bir ihtiyacı karşılanmadığı taktirde ölme ihtimali olmadığı sürece" (a.g.y., s. 59)

79 Tabii ki biri buna alternatif olarak, "aylaklık" ve "sarhoşluğu" kınamayı 18. ve 19. yüzyılın yoksullar hakkındaki siyasal söylemine sinmiş eski Hıristiyan inançları olarak görmeyecek olursa.

80 Tieney, *Medieval Poor Law*, ss. 55-57,61.

dam'ında "ihtiyaç içindeki vaftiz edilmiş her şehir sakininin" yoksul yardımına başvurabildiğini, (en azından bir o kadar da Yahudi nüfusu olan bir şehirde) "vaftiz edilmiş" kelimesinin önemine vurgu yapmaksızın belirtirler. Kiliseler de verdikleri yardımları, yoksulları Hıristiyanlığın kendi kabul ettikleri mezhebine dönmeyi kabul ettirmek için bir teşvik olarak görmüşlerdir. Bu uygulama ihtilaflıdır,[81] ancak yine de kiliselerce yeni kişileri cezbetme amacıyla sadaka dağıtılmasının organize edilme şeklinde ve Katolik kilisesinin dışında kalmayı tercih etmiş Yahudi ve Protestan grupların kendi yoksullarına yardım edecek kurumlarını oluşturmaları üzerinde etkili olmuştur.[82]

Yoksula yardıma bu şekilde yaklaşan bir sistemin adaletin değil de merhametin işi olduğu açıktır. Yardım alanlara bir yurttaş ya da insandan ziyade öncelikle dini bir topluluğun üyesi gözüyle bakılır ve bu gibi durumlarda belli belirsiz ya da açıkça, dini bağlar verilen yardımla ilintilidir. Böylelikle sistem, sembolik bir şekilde yoksula yapılacak

81 A.g.y., s. 151, not 46.

82 "Önceleri Reform kilisesi Roma Katolik kilisesinin halefi olarak, sorumluluklarını kapsamlı bir şekilde neredeyse tüm hıristiyanlara yardıma vakfetmek olarak belirlemişti ... 17. yüzyılın ilk yarısı boyunca [bununla beraber], ... her dini mezhep kendi diyakozluğunu yaymaya başlamış ve yetimhane ve yaşlılar için evler sağlar hale [gelmiştir]. Amsterdam'daki uç durumda ise, Reform kilisesi, Walloon reform kilisesi, Roma Katolikleri, Anabaptistler, Lutherciler ve Sefarad ve Aşkenazi yahudileri için ayrı ayrı yoksul yardımları aynı zamanda ve bir arada söz konusu olmuşlardı. Bu yapı bir ölçüde, Reform kilisesinin üst düzey hayırsever kaynaklarını kullanarak din değiştirenleri cezbetmesinin korkusuyla ortaya çıkmıştır. Ancak bunun devam etme süresinin uzunluğu (bu yapı 20. yüzyıla kadar sürmüştür) her mezhebin öncelikle kendisiyle ilgilenme sorumluluğu olan doğal bir akrabalık grubu, devlet içinde bir "ulus" yaratmış olduğuna ilişkin yaygın bir inanışını yansıtmaktadır" (de Vries ve van der Woude, *First Modern Economy*, s. 656).

yardımın dini, yani seküler olmayan bağlantılarla harekete geçirilmesi gerektiği ve pratikte de yoksulların, bir devletin ya da hatta insan ırkının bir üyesi olması sayesinde değil sadece belirli koşullarda böyle bir yardıma hak kazanabilecekleri görüşünü ifade etmektedir. Bu sistemin işaret ettikleri, bizim adaletin bir özelliği olarak tanımladığımız şeylerden çok uzaktadır.

Ancak 16. yüzyılın ortalarında, devletler en azından sözde bile olsa yoksula yardımı kilisenin elinden almıştır. V. Charles 1531'de Hollanda'nın her yanında bu yardıma devamlılık kazandırmaya çalışmış, bunun merkezileşmesi ve belirli genel koşulların ortaya koyulmasını buyurmuştur; ancak buyruğu "kilisenin kararlı ve etkili direnişiyle karşılaşmış ve Kuzey Hollanda'nın hiçbir yerinde tam olarak uygulanamamıştır."[83] Hamburg, istihdamı ve engeli olmayan yoksullar için kolay borçlanma ile engelli olanlara yardımı kontrol altına almıştır, İsveç 1571'de bir yoksul yardımı sistemi kurmuştur ve Alman İmparatorluğu da 1577'de her mahalli bölgenin "kendi yoksuluna bakmasını, yabancı olanları uzaklaştırmasını ve hasta olanlar için de kalacak yer sağlamasını" gerekli kılmıştır.[84] 1601 İngiliz Yoksul Yasası da yine, İngiliz pratiğinde yüzyıllardır yer alan benzer bir gerekliliği formüle etmiştir.[85] Yoksullara yardım koşullarının, hiçbir engeli olmayıp da çalışmak yerine yardım bekleyen kişilere ağır cezalar verilmesiyle bir

83 A.g.y., *First Modern Economy*, s.655.

84 Hamburg, Alman İmparatorluğu ve İsveç hakkında bkz. T. W. Fowle, *Poor Law*, s.23.

85 1531 yılında, İngiltere "belediye başkanları, sulh hakimleri ve diğer kamu memurlarına" yoksulların korunmasını sağlamak için bir mecburiyet getirmiştir. Aynı zamanda, yoksulların çeşitli şekillerdeki hareket etme özgürlüğünü kısıtlamış ve sağlıklı bir bedene sahip dilenciler için cezai müeyyide koymuşlardır. Bu önlemlerin hem yapıcı hem de cezai yönleri 1349 yılına kadar geri götürülebilir (Trattner, *From Poor Law to Welfare State*, ss.8-12).

arada yer alması dikkat çekicidir; bu şekliyle bakıldığında yoksul yasaları en azından yoksullara yardım etmek kadar onları kontrol etme çabası olarak da görülebilir.[86] Bunlar aynı zamanda kiliseyi de kontrol etme çabalarıydı. Bu adımların tam da Dini Reformasyon'u kuşatan mücadelelerin zirvesindeyken atılmış olması rastlantı değildir: tıpkı V. Charles'a karşı Hollanda kilisesinin direnişinin göstermiş olduğu gibi, tüm bunlar da bir ölçüde devletin kiliseyi egemenliği altına alma çabalarıydılar. Bu yüzden, yoksul yardımının dini olandan sivil hakka dönüşmesinde önemli bir adım olmuşlardır.

Yine de bu küçük bir adımdır. Devlet büyük ölçüde kilise aracılığıyla çalışmaya devam etmiştir. Seküler yoksul-

86 "Sorun yoksulu zarar veremeyeceği bir konuma yerleştirmekti" der Ferdinand Braudel. "Paris'te hasta ve sakatlar daima hastanelere yönlendirilirlerdi ve sağlığı iyi olanlar da çiftler halinde eşleştirilerek şehrin kanalizasyonunu temizlemeyle ilgili çetin, yorucu ve bitmez tükenmez görevlerde çalıştırılırlardı. İngiltere'de Yoksul Yasaları gerçekte yoksulun aleyhindeydi... Batıda yoksullar ve istenmeyen kimseler için olan barınaklar boy göstermeye başlamıştı ve buralarda oturanlar ıslahevlerinde- *Zuchthäuser(Tutukevi) veya Maison de force (Tutukevi)*- çalışmaya zorlanıyorlardı" (Braudel, *Capitalism and Material Life*, s.40). Ayrıca bkz., Trattner, *From Poor Law to Welfare State*, 1531 mevzuatı sağlamken dilenenlerin -"çıplak olarak at arabasının arkasına bağlanması ve ... [bedenlerinden]... kan çıkana kadar...kırbaçlanmaları"nı gerektiriyordu (s. 8) ve 1536 Henry Yoksul Yasası ve 1601 Elizabeth Yoksul Yasalarının her ikisi de kızgın demirle dağlama, köleleştirme ve hatta dilenmenin tekrarlanmasında idam etmeye imkan sağlamaktaydı (ss. 9-11). Trattner yine de yoksul yasalarını bazı ihtiyaç içindeki insanların yardımı " hak ettikleri" ve onlara bu konuda gerçek " yasal haklar" bağışlanması gerektiği şeklinde anlar (11). Bu kişiler en iyi yoksullukla *başetmeyi,* bir ödül ve ceza birleşimi aracılığıyla, toplumun daha geniş kesimlerinin yararına olacak şekilde gördükleri farz edilerek anlaşılırlar, onların yoksula bir yardım hakkı tanıdıklarını gösterir hiçbir şey yoktur.

luk programlarının ilklerinden birine sahip olduğu düşünülen İngiltere'de, 1601 Yoksul Yasaları sonrası yüzyıllarca mahalli kilise, yönetim birimi olmayı sürdürmüştür, paralar kilise görevlisi tarafından toplanmıştır ve kilise görevlileri çocukları ve engelli olmayanları çalışmaya zorlamaya yetkilidirler.[87] İngiltere'de de başka yerlerde de, yasalar "layık olan" ve "layık olmayan" yoksulları birbirinden ayırmak ile çalışmak yerine dilenmek günahını işleyenleri ağır şekilde cezalandırmak konusunda kilisenin önceki siyasetini devam ettirmişlerdir. Ayrıca devlet bu siyasetini, adalet erdemine değil de hayırseverlik erdemine vurgu yaparak meşrulaştırmaya devam etmiştir.[88] 1859 yılına de-

87 İngiliz yoksul yasaları 18. yüzyılın ortalarına doğru büyük oranda etraflıca kilise mütevellileri aracılığıyla ele alınmıştır. Sulh hakimlerinin de bu konulardaki rolleri 1531 yılından itibaren ve zaman geçtikçe de git gide artar olmuştur. Ancak 18. yüzyılın sonlarına doğru yasa tüm yönetim sistemini seküler kamu memurlarının ellerine emanet etmiş gibi gözükmektedir. Mevzuatların bir listesi için bkz., Paul Slack, *English Poor Law*, ss. 59-64.

88 Lynn Lees geçim hakkı olan "toplumsal vatandaşlık" denilen şeyin İngiltere ve Galler'e 1945 İşçi hükümetiyle değil de yoksul yasalarıyla geldiğini" yazar (*Solidarities on Strangers*, s. 39). Mahalli kiliseye bağlı kişilerin " yardım görme hakkı vardı ve bunu da biliyorlardı" diye yazar. Ancak Lees'in açıklaması anakroniktir. Yoksul yasalarının modern refah devletiyle hiçbir benzerliği yoktur, çünkü onlar yoksullara yardım etmekten ziyade onları kendi yerlerinde tutmayla ve aralarında bedenen sağlam olanları cezalandırmayla meşguldüler fazlasıyla.

Ayrıca, Lees'in açıklamasında bazı yöntemsel sorunlar da vardır. Lees "yoksulların mahalli kiliselerinden varlığını sürdürmek üzere yardım talep etmeleri olgusuna ilişkin kanıtların çoğunun onların ortaya koydukları davranışlardan çıkarsanması gerektiğini" (s.79) söyler, 1765 isyanında örneğin ıslahevleri yerine açıktan yardım almayı talep etmeleri yoksulların böylesi bir hakka inanışının kanıtı olarak gösterilebilir. Ancak böylesi bir kanıta karşı dikkatli olmalıyız. Öncelikle Lees'in örneği iddia

ettiği şeyi pek de göstermez. 1765 yılında "özgürlükleri için savaştıklarını" söyleyen isyancılar ıslahevlerine hapsedilmelerini sağlayacak yasayı protesto ediyorlardı, söz konusu "özgürlükler" kelimenin gerçek anlamıyla "özgürlüklerdi": çalışma, yaşama ve kendi isteğiyle seyahat etme özgürlükleri. Burada yoksulluktan kurtaracak fazladan bir "özgürlük" veya "hak" talebinin olduğunu varsaymak için neden yoktur.

İkinci olarak, "yaşamını sürdürme hakkı" 1945 yılının İşçi Partisi'nin kapsamlı bir refah programıyla kurmaya çalıştığı "sosyal geçim hakkıyla" aynı şey değildir. Yoksul yasalarının bahşettiği olsa olsa hayati risk taşıyan ihtiyaçların eksikliğini gidermektir, bunu sadece çalışamayacak durumda olan insanlar için yapmıştır yoksa iş bulma zorluğu çeken sıhhatli insanlar için değil.

Üçüncü olarak, yoksul yasasına tabi olan kişiler kendilerine verilen yardımı yasal bir hak olarak görüyor olsalar bile bu bize onların ulusların yoksul yardımı sistemleri kurmalarının adaletin bir gereği olduğunu düşünüp düşünmedikleri hakkında bir şey söylemeyecektir. Yasal ve ahlaki hakları birbirinden ayırmak önemlidir. Bir şeyin yasal hak olarak tanınması onun adaletin bir gereği olarak tanındığı anlamına gelmez. Siyasete ilişkin birçok görüşe göre, devlet meşru bir şekilde bunun bir uzantısı olarak orduya yazılmış olanlara belli ek ödemeler sunabilir. O halde eğer orduya yazılmışsan, yasalar önünde bu ek ödemelere hakkın olacaktır. Ancak bu tarz ayrıcalıklardan yararlanmanın *adaletin* bir gereği olduğu söylenemez. Aynı şekilde, yerleşik rahiplerini birçok yasal hakla donatabilir ancak o kilisenin üyeleri dahi kendilerinin böylesi haklara sahip olmalarının adalet sayesinde olmadığında mutabık olabilirler.

İnsanların yasal bir hakka karşıt olarak bir şeyi yapmaya ahlaki bir hakları olduğunu söylemek, eğer yasa bu şeyi onaylamıyorsa, onaylaması gerektiğini söylemektir. Eğer X'e yönelik ahlaki bir hakkın varsa, aynı zamanda ona yönelik yasal bir hakkın da vardır. Böylesi yasal bir hakkı vermeyen, bunun için yasalar çıkarmayan bir devlet bu açıdan adaletsiz olacaktır. Belki de adaletsizlik sivil itaatsizliğe veya isyana yol açmaya yetecek kadar büyük olacaktır; ya da belki de bunun için yetersiz kalacaktır. Tersine, X'e yönelik yasal bir hakkınız varsa, ona karşı aynı

zamanda ahlaki bir hakkınız olabilir de olmayabilir de. Yasal hak, askeri ve rahiplere özgü ayrıcalıklarda olduğu gibi ahlaki haklardan bağımsız olabilir; bu ibadet etme özgürlüğünde olduğu gibi ahlaki bir hakkı yansıtıyor olabilir veya iç savaştan önce Birleşik Devletlerin köle sahiplerine köleleri üzerinden verdiği haklarda olduğu gibi adalet tarafından verilen hakları yani ahlaki hakları *ihlal ediyor* da olabilir.

Bu açıklamaya değer önemli bir noktadır, çünkü ahlak ve hukuk teorisi alanında eğitilmemiş kişilerin davranışlarından ileri gelen tipik bir belirtisidir. Lees'in de bahsetmiş olduğu böylesi insanlar söz konusu durumda yasal ya da ahlaki haklardan hangisinin tehlikede olduğunu söyleyemezler ve dolayısıyla kanıtların sıklıkla yoksul yasalarından olabildiğince faydalanmaya çalışmaları olgusundan yola çıkarak, onların eğer böylesi yasalara sahip olmasa uluslarının adaletsiz olacağı sonucuna varıp varmayacaklarını söyleyemeyiz. Benzer şekilde E. P. Thompson, 18. yüzyıldaki yoksul kalabalıkların eski geleneği yeniden bastırarak, mısırların yetiştikleri bölgelerden ihraç edilmelerini ya da kıtlık zamanlarında tahıl ambarlarının kamuya açılmasını talep ettiklerini anlattığında, onun anlattıklarından yola çıkarak, bu kalabalıkların bunları yapmayı kendilerine hak görmelerinin sebebinin, yasaların kendilerine böylesi bir hakkı veriyor olduğunu hatırlamaları olduğunu söyleyebiliriz. Yoksa onların aklında fiilen mevcut olsa da olmasa da, yasanın böyle olmasının gerektiğini düşünmelerini sağlayacak bir adalet kavrayışı mevcut değildir. ("The Moral Economy of the English Crowd", Thompson, *Customs in Common*) Yoksullar kendi eylemlerinin teorik temellerini açıklayan risaleler yazmadıkları için bunu söylemek zordur. Thompson'ın da sarkastik bir şekilde söylediği gibi "Onlar filozof değildiler", ("Moral Economy Reviewed" Thompson, *Customs in Common*, s.275).

Böylece Lees'in ortaya koyduğu davranışsal deliler öne sürdüğü iddiaları- yani toplumsal adaletin, en azından bir nüve olarak, sıradan İngiliz insanları arasında varoluşunun 17.yy'a kadar geri götürülebileceği iddiasını- kanıtlar nitelikte değillerdir. Bunu ne kanıtlayabilirdi peki? Lees, 1837 ve 1838 yoksul yasası karşıtı gösterilere katılanların "Yoksulların topraktan geçinmeye hakkı vardır" ve "Tanrı da, Doğa da, Yasalar da, in-

ğin örneğin, Kansas eyaleti halen kendine bağlı illeri, buralarda ikamet eden sakinlerinden "yaşlılık, sakatlık ya da diğer talihsizliklerden mustarip oldukları için toplumdan *duygudaşlık ve yardım* talep etme hakkına sahip olanlarına" bakmayı zorunlu tutuyordu ve 1875'te Yargıç David Brewer (sonradan Birleşik Devletler Yüce Divan üyesi olacaktı) yoksullara bakmanın "ortak insanlık dürtülerinde" temellenmiş bir yükümlülük olduğunu bildirmişti.[89] Yani devletin ihtiyaç içindekilere bakma yükümlülüğü, adalete değil "insanlığa" ve "duygudaşlığa" geri götürülüyor ve ihtiyaç içinde bulunan kimsenin bakılma hakkına sahip olduğuna ilişkin bir görüş sarf edilmiyordu. T. H. Marshall, 1953'te Kuzey Avrupa ülkelerini kapsayan bir araştırmaya gönderme yaparak "ihtiyaç içindeki yurttaşın bir yasal hak olarak toplumdan yardım görmesi düşüncesinin, zar zor, yüzyıllık bir geçmişi olduğunu" söyler. İngiltere'de de Marshall'ın söylediği gibi "yoksul", "haklarla kuşatılmış değil onlardan mahrum bırakılmış bir kişi" olarak anlaşılıyordu. Bu durum yoksul yardımı alınmasının bedelini özgürlüklerden feragat edilmesi olarak belirleyen 1834 Yoksul Yasası Değişikliği'nde apaçıktır ve 1930 Yoksul Yasası bile yoksula yardım etmeyi "yoksulun kendisine değil de topluma borçlu olunan" bir ödev olarak görmektedir. Aynı şekilde, devletin bir organı bu ödevi yerine getirmekte ba-

---

sanların bolluk içinde ihtiyaçtan ölmemeleri gerektiğini söyler" gibi pankartlar taşıdıklarını belirtir (*Solidarities on Strangers*, s.164). Bu kişiler açıkça yoksul yardımına sadece yasal değil, ahlaki bir hak olarak bakıyorlar ve en azından varlığını sürdürme teminatını adaletin her devletten talep ettiği bir şey olarak görüyorlardı. Eğer insanların 16., 17. yüzyıllar ile 18. yüzyılın başında böyle görüşleri ifade ettiklerine ilişkin kanıtımız olsaydı, o zaman haklı olarak toplumsal adalet kavramının "İngiltere ve Galler'e 1945 işçi hükümetiyle değil de, yoksul yasalarıyla geldiğini" (s.39) söyleyebilirdik. Ancak Lees bize bu tarz bir delil sunmaktadır.

89 Edith Abbott, *Public Assistance*, C.1, ss. 6, 74.

şartsız olursa, yardımın kendisine ulaşmadığı yoksul kişinin mahkemeye gitme hakkı da yoktu –böyle bir şey çok yakın zamana kadar mümkün olmamıştır da.[90] (Bugün bile, çok sınırlı durumlar haricinde oldukça zordur.)

Yani iyilik onu gören kişiye herhangi bir hakkı olarak değil de, o iyiliği yapan kişinin insani duygularından çıkan bir erdem olarak merhametten gelmektedir ve bu iyilikleri yapan kişilerin, kendi duyguları ne olursa olsun yardım ettikleri kişilere paylarına düşenleri vermelerini sağlayan ve İngiliz refah sistemi uygulamalarına 20. yüzyılın başlarına dek ahlaki arka planı sağlayan şey, adalet değildir. Bu da demektir ki önceki yüzyıllarda ve İngiltere'den daha az liberal olan uluslarda, yoksul yardımı uygulamalarının ardında güçlü bir adalet fikri aramamız boşunadır. Tabii ki burada çok uzun bir zaman sürecinde pek çok farklı yerde varolagelmiş bir dizi kurumu çok kısa bir şekilde ele aldım, ancak bu kısa anlatının bile yoksul yardımı tarihinin, yoksulluğu azaltma ya da ortadan kaldırma konusunda adaletin toplumlara direttiği bir şey olduğu fikrinin modern öncesi dönemdeki belirtilerinin bir kaynağı olamayacağını gösterdiğini düşünüyorum.

Eğer şu ana kadar ki argümanım doğruysa, bu fikrin modern öncesi dönem uygulamaları ve yazınında pek az belirtisi vardır. Hakim ve neredeyse kesin olan görüş, yoksulların yoksul kalmayı hak ettiği yönündedir. İnsanların yoksulluktan kurtulmaya hakları olduğu fikrine rast gelmek istiyorsak, bakışlarımızı 18. yüzyıla çevirmeliyiz.

90 T. H. Marshall, *Right to Welfare*, s. 84. Ayrıca bkz. Mary Ann Glendon, *Rights in Twentieth-Century Constitutions*.

2. BÖLÜM

Onsekizinci Yüzyıl

FİGARO: Asalet, servet, statü, sınıf! Bunlar nasıl da mağrur yapar bir insanı! Peki bunları hak etmek için *sen* ne yaptın? Sadece doğma zahmetine katlandın, hepsi bu! Başka her şeyinle sıradan bir insansın! Oysa ki kimliksiz bir kalabalık içinde kaybolup gitmiş ben, tüm İspanya'yı bir yüzyıl yönetmeye yetecek kadardan daha fazla bilmek, daha çok hesap kitap yapıp daha çok yetenek sahibi olmak zorundaydım!

BEAUMARCHAS, FİGARO'NUN DÜĞÜNÜ (1784)

18. yüzyıl, yoksullara yönelik tavırda büyük bir değişime tanık olmuştur. Yüzyılın başlarında ve hatta ortalarında, yoksulları sıralamada en aşağıda tutacak şekilde, halen geleneksel Hıristiyan toplumsal hiyerarşi anlayışı hakimdi. Yüzyılın sonuna gelindiğinde ise Immanuel Kant, herkesin "yeteneğine, üreticiliğine ve şansına" dayalı bir toplumsal mevki elde edebilmesi gerektiğini söyleyebiliyordu ve Fransa ile Amerika'daki kitleler bu toplumsal hareketlilik olanağını müspet bir iyi olarak göklere çıkarıyorlardı. Yüzyılın ortasında pek çok İngiliz yazar anlaşılmaz bir şekilde "halkın posası denecek bir kesimin", "kendilerine ait olanın ötesinde bir noktayı" hedeflediğini ve böylece de "farklı sınıflardan kimselerin" birbirine karıştırılması tehlikesinin ortaya çıktığını söylüyorlardı. Yüzyılın sonunda ise sınıf-

ları birbirinden ayıran bu ifadeler adeta ortadan kalkmıştı.[1] 1740'ların ortalarında, görece olarak aristokratik olmayan Amerikan kolonilerinde bile, Tanrı'nın "aileler arasındaki farklılıklar oluşmasından memnuniyet" duyduğunu ve halkın büyük bir kesimini "yaradılıştan aşağı" olarak addettiğini söylemekte hiçbir sorun yoktu. Yüzyılın sonunda ise, Amerika'da aile geçmişinden gururlananlarla dalga geçmek bayağı yaygın bir tavır olmuştu. "Toplumun daha iyi kesimi" ifadesi yüzyılın ortalarında herhangi bir alay barındırmaksızın kullanılırken, sonuna doğru "tamamen hor görülen ve tiksindirici" bir ifade haline gelmişti.[2] Sıradan insanların yaşamlarına eğilen romanlar ve diğer anlatı biçimleri yaygınlaşmıştı.[3] Fransa'da 1789 Devrimi'nden bile önce, Beaumarchais tarafından yazılmış sınıf savlarını eleştiren bir oyun yüzyılın en büyük tiyatro olayı haline gelmişti.[4]

Figaro'nun Düğünü kültürel değişimi en iyi şekilde gösterir. Zeki uşak, Antik Yunan'dan beri komedinin ana öğelerinden biri olmuştur, ancak bu karakterler yerlerini bilen ve şiveleri, sözcük dağarcıkları ve tavırlarıyla açığa vurdukları, asalet açısından efendilerinden aşağı olma durumunu daima gösterirler. Figaro'nun kendisi de, Düğünü'nden on yıl kadar önce *Seville Berberi*'nde az çok bu prototipe uymaktadır, ancak artık hem kendisi hem de müstakbel eşi, her anlamda hizmet ettikleri kişiler kadar

1 Neil McKendrick, *Home Demand and Economic Growth*, ss.191-194. Alıntılar Henry Fielding'in 1750 tarihli ve J. Hanway'in 1756 tarihli oyunlarından alınmıştır ve ikisi de Mckendrick'te bulunabilir, ss. 191-192.

2 Gordon Wood, *Radicalism of the American Revolution*, ss.32, 235-241.

3 Bkz., Benedict Anderson, *Imagined Communities*, ve Thomas Laquer, *Bodies, details, and the Humanitarian Narrative.*

4 John Wood, editörün giriş yazısı, Beaumarchais'in *Barber of Seville and the Marriage of Figaro*, s. 23.

asalet ve itidal sahibi olmuşlardır. Oyun bugün bile oldukça eğlendiricidir ancak Figaro'nun aristokrat efendisini "oldukça sıradan bir adam" olarak tasvirinde ve kendisinin yani Figaro'nun çok daha ilginç olduğunu iddia etmesinde pek de eğlendirmeye yönelik bir amaç yoktur. Yığınlar Paris tiyatrolarına, bir uşak tarafından dillendirilen bu aşırı görüşe gülmeye gelmiyorlardı. Daha ziyade, Figaro'yla birlik olup hepsinin içinde yaşadığı o toplumsal hiyerarşiye gülmeye geliyorlardı.

İşte modern dağıtıcı adalet kavramının kendisinden doğduğu yoksulluğun yok edilmesine mümkün gözüyle bakılması fikrini ortaya çıkaran şey, bir dizi bilimsel ve siyasal gelişmenin de eşlik ettiği bu tavır değişikliği olmuştur. Yüzyılın sonuna gelindiğinde, devletin insanları yoksulluktan kurtarabileceğine ve kurtarması da gerektiğine, kimsenin yoksulluğu hak etmeyeceğine ve kimsenin yoksul kalmak zorunda olmadığına, böylece malların dağıtımının ya da yeniden dağıtımının kısmen devletin görevi olduğuna ilişkin gelişen bir inancı açık bir şekilde görmeye başlıyoruz. Yine de bu inanç henüz yaygın değildi ve ancak Fransız Devrimi'nin sonunda "Gracchus" Babeuf'ün öncülük ettiği vakitsiz başkaldırı ile ön plana çıkmıştı. 19. yüzyılda daha yaygın hale gelecekti, yine de o zaman bile –kendisi de 18. yüzyılın bir ürünü olan- karşıt bir inancın, malların yeniden dağıtılmasının hiçbir şeklinin adil olamayacağı ve yoksulların açlık sınırında yaşamalarının iyi bir şey olduğuna ilişkin güçlü muhalefetiyle karşı karşıya kalacaktı.

Hem tam anlamıyla yeniden dağıtıcılık hem de bunun aşırı liberteryen* reddi saf dogmatik değil felsefi birtakım görüşleri ifade etmektedir. Bunların kültürel tavırdaki bir değişiklikten ortaya çıktığını söylerken, kültürel tavırları genel olarak sadece tarihsel rüzgarların keyfi yön değiştir-

* Devletin hiçbir işe karışmamasını isteyen, serbestçilik taraftarı. (ç.n.)

melerinden gelen şeyler yoksulluk hakkındaki görüşleri de özel olarak çoğu kez felsefi argümanlar tarafından savunulur olarak ele almıyorum. Dağıtıcı adaletle ilgili olarak, en azından Rousseau, Adam Smith ve Kant, filozof olmayanların mülkiyet, insan doğası ve insan eşitliği –ve sonuçta da yoksulların neyi hak ettiği- konusundaki görüşlerini aydınlatmaya ve belki de değiştirmeye yardımcı olmuşlardır. Bunlar ya da başka filozofların, dağıtıcı adalet kavramını icat mı ettikleri yoksa sadece çevrelerinde gerçekleşen kültürel değişimi mi yansıttıkları burada cevabını vereceğim bir soru olmayacak. Aslında bir ölçüde, her ikisini de yapmışlardır: ahlaki tavırlar konusunda emsallerini izlemişler; yine onları bu tavırları inceledikleri kesinlik ve açıklıkla yönlendirmişlerdir. Bu bölümde dağıtıcı adalet kavramını mümkün kılan inançlar sistemini ortaya çıkarmak adına onların çalışmalarını kullanacak, sonrasında da bu kavramın Babeuf'ün her insanın tüm zenginliklere yönelik eşit bir hakka sahip olduğunu söyleyen radikal söylemindeki ilk kesin kullanımına geleceğim.

1. Yurttaş Eşitliği: Rousseau

Jean-Jacques Rousseau duygusal olarak dengesiz bir insansevmez ve beş çocuğunu da doğduklarından hemen sonra bir yetimhaneye gönderecek kadar soğuk ve sorumsuz biriydi; şöhretine fazlasıyla düşkündü ve yaşı ilerledikçe de düşünceleri yüzünden işkence görme korkuları saplantılı şekilde artmıştı; kendi dönemindeki siyasal çekişmelere çok az katkıda bulunmuş sıkıcı biriydi ve kişisel ilişkilerinde de yazılarında sıkça övdüğü sevgi, dostluk ve cesaretten eser yoktu. Bunun yanında, yoksullar adına düzenlenen siyasal planları kendinden önceki herkesten daha çok etkileyecek şeyler yapmıştır. Bunun sebebi kısmen toplum ve devletin doğası hakkında birtakım derin görüşlere sahip olmasından, kısmen de Platon'u hariç tutacak olursak, siyasal düşünce tarihinin en büyük yazarı olma-

sından ileri gelir.

Fransız devrimcilerinin, eşitsizlikleri düzeltmek için devlete ihtiyaç olduğunu Rousseau'dan öğrendiklerini iddia ettikleri gibi, Kant da kendi söylediğine göre, insanların gerçek eşitliğini Rousseau'dan öğrenmişti:

> Ben doğuştan soruşturucu biriyim. Bilgiye karşı bir açlık, onu ilerletme arzusu ile bir huzursuzluk ve onu ilerlettikçe de bir tatmin duyarım. Bir zamanlar bunun insanlık onurunu oluşturan şey olduğuna inanır ve hiçbir şey bilmeyen insanları hor görürdüm. Bu konuda beni Rousseau doğru yola getirdi ... İnsanlığa saygı göstermeyi öğrendim ve eğer bu tavrımın insanlık haklarını oluşturmada benim dışımdaki herkese değer verebildiğine de inanmasam kendimi sıradan bir işçiden daha işe yaramaz bulurdum.[5]

Kant, Rousseau'dan bu çeşit bir ders alan tek kişi değildi. Rousseau, sonraki iki yüzyıl boyunca eşitlikçi sol için bir kahraman olmuştur. Ancak onun dağıtıcı siyasal ekonomiye büyük katkısı genellikle ele alındığından oldukça farklıdır.

Rousseau'nun dağıtıcılığa (distributivism) katkı olarak, kişisel mülkiyetin tartışılır, hatta adil olmadığı görüşünü savunduğu, kapitalist toplumun ya da ticaret toplumunun yoksulları insafsızca bastırdığı ve bu her iki soruna da çözüm olarak toplumun diğer tüm alanları yanında ekonomiyi de kontrol altında tutacak radikal şekilde demokratik bir hükümeti önerdiği düşünülür. Bu yorumlardan ilki yanlış, diğer ikisi de fena halde yanıltıcıdır. Rousseau'nun dağıtıcılığa *gerçek* katkısı daha geneldir: ticaret toplumuna yönelik şüpheci bir tavır; kendisi için ödenecek bedele, özellikle de yoksulların ödeyeceklerine gösterilen dikkat ve yarattığı sorunların çözümünün, sıkıntılarına katlananlara yardım edecek tavrın dini ya da felsefi değil siyasi olduğudur.

İlk olarak olumlu yanını ele alalım: Hem Rousseau'nun

5 Ak 20:44, Immanuel Kant'ta çevrilmiş şekliyle, *Practical Philosophy*, s. xvii.

bilimler ve sanatlar üzerine olan *Söylev*'inde, hem de eşitliksiz üzerine olan *Söylev*'inde, toplumdaki ilerlemeye şüpheyle bakılmaktadır. Rousseau, aydınlanmanın şiddetle savunduğu önyargılardan kendini özgür kılmaya ve tarihsel ilerlemeye olan inancına, ilerlemeye olan inancın kendisinin de bir önyargı olma ihtimaliyle karşı durur. Rousseau, bilimlerin "zihinlerimizi donatıp [ahlaki] yargılarımızı yozlaştırdığını" (FSD 56) söylerken; aklı ve felsefeyi "kibre neden olur" ve "insanı kendiyle ilgilenmeye iter" (FSD 132), bizleri izole eder ve başkalarına karşı duyduğumuz doğal sevginin önünü kapar şekilde tasvir ederken; tüm bunları içinde yaşayan herkesin memnun, dürüst ve özgür olduğu olağanüstü güzellikte bir doğal durum tasviriyle karşıtlaştırırken, insan "ilerlemesi"nin çokça övgüye boğulan başarılarının gerçekten o kadar zahmete değer olup olmadığı sorusuyla yüzleşmiş oluyordu. Rousseau'dan sonra, tarihsel ilerleme hikâyesi daha karmaşık hale gelecektir. Hegelciler (ve sonradan da Marksistler) ilerlemeye yine de inanıyorlardı, ancak toplumu iki ileri bir geri gider, yani kazandığı her avantaj için bir bedel öder şekilde görüyorlardı ve bu bedel de genelde avantajın kendi içinde gömülü oluyordu. Böylece nezaket kendi içinde samimiyetsizliği, özgürlük ahlak bozukluğunu getiriyor ve ticaret hem bir toplumun zenginliğini arttırıyor hem de yoksulların durumunu daha beter getirebiliyordu. Rousseau'dan sonra da biri çıkıp ilerlemeye ilişkin inancı meşrulaştırabilirdi elbette ancak bunu yapmak için artık daha çok çaba sarf etmesi gerekiyordu.

Rousseau'nun, kendisinin de söylediği gibi, insanları "ayılarla birlikte yaşamaya geri götürmek" (FSD 201) gibi bir niyeti yoktu ve onun toplumun sebep olduğu bedellere dikkat çekmesi bizi toplumu terk etmeye değil de onu yeniden düşünmeye yöneltme çabası olarak anlaşılmalıdır. Onun kötü talihimiz ile toplumsallık öncesi insanın soylu sadeliği arasında çizdiği karşıtlık, bizi toplumun *ne* işe

yaradığı, *neden* onun yol açtığı bedelleri ödememiz gerektiği sorularını sormaya itmektedir. Böyle bir soruyu sadece sormak bile toplumu kaçınılmaz bir şey olmaktan çok bir tercih olarak, üzerinde kontrol sahibi olabileceğimiz ve bu yüzden de belirli amaçlara yöneltmeye çalıştığımız bir şey olarak göstermektedir. Rousseau işte bu şekilde radikal reformlara yol açan eylemlere esin kaynağı olmuştur. Öyle görünüyor ki, onun asıl niyeti (hem mizacına hem de yazdıklarına uymayan) radikal siyasi değişiklikleri kışkırtmak değil, insanlarda kendi toplumları adına sorumluluk almak zorunda oldukları, yani etkin yurttaşlar olarak sorumlulukları olduğu hissini uyandırmaktır. Burada onun dünyada neden kötülük olduğu hakkındaki kötülük problemi ile ilgili kadim felsefi tartışmaya da katkıda bulunduğunu görebiliriz. Onun cevabı, bütün insanların doğrudan insanlığın tüm sefaletinden sorumlu oldukları dır. *İkinci Söylev*'inde Rousseau, öfkeli bir detaycılıkla cinsel kıskançlıktan depremlerde meydana gelen ölümlere kadar tüm kötülükler için toplumu suçlar: örneğin insanlar şehirlerde hep beraber bu kadar yakın yaşamasalar, depremler çok daha az can alır (FSD 196).[6]

Ancak toplum insanın ıstıraplarının çoğuna sebep oluyorsa bile, buradan onun pek çok insani kötülüğe de *çare* olduğu sonucunu çıkarabiliriz. Toplum kötülüğe sebep oluyorsa, bundan kurtulabilir de; kötülük bize ancak doğamızdan ya da Tanrı'dan geliyorsa, yapacağımız hiçbir şey kalmaz. Böylece, Rousseau'nun önerdiği gibi, eğer nefret, çatışma ve yoksulluğun sorumlusu mülkiyet müessesiyse, o halde bu müessenin sınırlandırılması ya da feshedilmesi de nefret, çatışma ve yoksulluğun ortadan kaldırılmasının yolu olabilir. Daha genel bir açıdan, her iki *Söylev*'deki toplumsal kötülüklerin suçlanması durumunu, "Ekono-

6 Bu, Lisbon depremine neden olan doğanın kötülüğü hakkındaki büyük tartışmaya Rousseau'nun katkısıdır, Voltaire'in buna *Candide*'de yaptığı katkı da oldukça ünlüdür.

mi Politik Üzerine Söylev" ve *Toplum Sözleşmesi*'ndeki "eğer onları yönetecekseniz ... onları insan yapan" (DPE 139) ve kendi sorunlarını iyi konulmuş yasalar üzerinden çözmelerini sağlayacak güçle donanmalarını sağlayan erdemleri devletlerin insanlara öğretmesine ilişkin tavsiyeler takip eder. Rousseau'ya göre toplum sorunları, toplum tarafından çözülebilir; kendi başımıza açtığımız hastalıkların benzerleriyle tedavisi mümkündür. İyi bir devlet, yani adanmış yurttaşların demokratik devleti hemen hemen tüm kötülüklerin üstesinden gelebilir. Devletin neyi yapabileceği ve neyi yapması gerektiğine ilişkin bu geniş kavrayış sonradan gelen reformcular ile radikaller üzerinde güçlü bir etki yapmış *olmalıdır*. Hatırlayacak olursak, modern dağıtıcı adalet kavramına varmamız için gereken bir öncüle göre, yoksulluğu en aza indirecek ya da ortadan kaldıracak şekilde mülkiyetin yeniden dağıtımı mümkündür. Rousseau da insanlarda bu inancı uyandırmakta tıpkı tüm toplumsal kötülüklerin üstesinden gelinebileceği inancını ve hatta bu işi her şeyden çok siyasal oluşumların yapması gerektiği inancını uyandırmakta büyük katkı sağlamıştır.

Rousseau'nun dağıtıcı adalet tarihine olan olumlu katkısı hakkında bu kadar konuşmak yeterli olur. Onun ortaya koymuş olduğu, sosyalistlerin de sonradan onun yazdıklarında görmek istedikleri mülkiyet hakları ya da ekonomik eşitsizlik eleştirisi bundan çok daha az belirgindir.

1755 yılına ait *Ekonomi Politik Üzerine Söylev*'inde Rousseau, "mülkiyet hakkı yurttaşlık hakları içinde en kutsal olanıdır ve bazı açılardan özgürlüğün kendisinden bile daha önemlidir" (DPE 151) der. Vergilendirmenin meşruiyeti hakkında endişe duymaya devam eder, ancak "Devletin yok olup gitmesine seyirci kalmanın ya da kutsal mülkiyet hakkının ihlal edilmesinin acımasızlığından" (DPE 155) da dem vurur. İnsan bu paragrafı okurken Rousseau'nun nasıl olup da mülkiyet haklarına karşıt olmakla ünlendiğini merak etmeden duramaz, görüşleri David Hume ve Adam

Smith'inkilerden daha liberteryendir.[7] Öte yandan, bir yıl öncesinde yayımladığı, *Eşitsizlik Üzerine Söylevi*'nde ("İkinci Söylev" diye anılan) eserinde, mülkiyet müessesini yoksulluğun, baskının, suçun ve savaşın kaynağı olarak ortaya koymuştur. Bu açık karşıtlığı, yani bir eserde mülkiyetin kutsallığına yapılan vurgu ile diğerinde mülkiyetin tüm insani kötülüklerin dayanağı olduğunu söylenmesini nasıl uzlaştırabiliriz?

Öncelikle, Rousseau'nun *Eşitliksiz Üzerine Söylev*'de bile, mülkiyet müessesinin ya da bununla birlikte gelen *eşitsizliğin*, adaletsiz olduğunu söylemediğini vurgulamamız gerekir. Tersine, o, "adalet"in mülkiyete karşı gerçekleşen ihlaller için kullanılan bir terim olduğu görüşünü kabul etmektedir, bu yüzden de mülkiyet müessesesinin kendisini adil ya da adaletsiz olarak tasvir etmek bir anlam ifade etmez. "Bilge Locke'un aksiyomuna göre" der Rousseau, "mülkiyetin olmadığı yerde, ihlal de yoktur" (FSD 150). Rousseau'nun hayalini kurduğu cennet, mülkiyet ve adaletin ötesinde bir yerlerde uzanmaktadır.

İkinci olarak, Rousseau'nun tasvir ettiği doğa durumu, mülkiyet ve adaletten önce ve öte olarak, açıkça bir cennet olarak *tasarlanmıştır*, gerçek anlamda peşine düşebileceğimiz bir toplum olarak değil. *Eşitsizlik Üzerine Söylev*'deki bir dipnotta, "Ne! Toplumları yok etmek, senin ve benimi ortadan kaldırıp ayılarla birlikte yaşamaya ormana mı dönmemiz gerekiyormuş?" (FSD 201) diye sorar. Bu sorunun, karşıtlarının, kendi görüşleri ile dalga geçerken kullandıkları türden bir soru olduğunu söyler ve her ne kadar ormanda yaşamaya istekli insanlara hayranlık duyuyorsa da kendisini de "tutkuları artık çayır çimenle besleneme-

7 Smith, özel mülkiyet hakkının devletin tebaasını vergilendirme hakkında az da olsa bir şüphe uyandırması fikriyle dalga geçmiştir. Bkz. *Lectures on Jurisprudence*, s. 324, ayrıca mülkiyet hakları hakkında Smith ve Hume üzerinden yaptığım tartışma için bkz. *On Adam Smith's Wealth of Nations*, Kısım IV.

yecek ya da yasa ve yöneticisiz kalamayacak" olan ve bir yönüyle dini sebeplerden "üyesi oldukları toplumların kutsal sınırlarına saygı duymak" zorunda hisseden ve "yasalara ve onları yaratan ve uygulayanlara titizlikle uyacak" (FSD 202) pek çok insandan biri olarak tasvir eder. Rousseau'nun toplumsal değişim hevesleri, *Émile*'deki eğitime ilişkin öneriler ve *Toplum Sözleşmesi*'nin cumhuriyetçi anayasa temasıyla sınırlıydı. Mülkiyetin ya da zenginlikteki eşitsizliğin kaldırılmasını hiçbir yerde önermemektedir. *Büyük* eşitsizliklerden kaçınabilmek adına yeniden dağıtım ölçütleri önermekteyse de bu, yurttaş cumhuriyetçiliğindeki zenginlikteki büyük eşitsizliklerin siyaseti yozlaştırdığı standart görüşünün bir onaması olmaktan ibarettir. Rousseau, toplum öncesi insanlık hayalini, toplum içindeki insanlar için ortaya koyduğu uygulanır önermelerden ayırır.[8] O, toplumun kendi hayali toplum öncesi durumundaki erdemlerden bazılarını yeniden kazanmasını istemiştir, ancak radikal bir devrimcinin isteyebileceği şekilde toplumsal dünyanın toplum öncesindekine dönüşmesi önerisini getirmez. Dahası *adaletin* böylesi bir devrimi gerektirdiğini asla söylememiştir.

Son olarak, Rousseau takıntılı bir şekilde toplumdaki

8 Kant bunu oldukça açık bir şekilde anlamıştır: *Söylevler*'in ilk ikisi ve *Nouvelle Héloise*, der, "Doğa durumunu masumiyet durumu olarak sunarlar... [ve Rousseau'nun] *Toplum Sözleşmesi*'ne *Emile*'ine ve *Savoyard Vicar*'ına sadece bir giriş olarak hizmet etmelilerdir ki, böylece türümüzün kendi hatası yüzünden içine düştüğü kötülük labirentinden çıkış yolunu bulabilelim. Rousseau insanın gerçek anlamda doğa durumuna dönmesini değil, zamanla ulaştığı aşamadan geriye ona doğru bakmasını ister" (Kant, *Anthropology*, s. 244 [Ak 326]).

Kant bu incelemede eşsizdir: bu Rousseau'nun günümüze dek standart yorumu olarak kalmıştır. Bununla beraber, 18. yüzyıl sonunda birtakım Rousseau hayranları onun eserlerinde doğa durumu ve toplum durumu arasındaki ayrımını –feci sonuçlara sebep olacak şekilde- gözden kaçırmışlardı.

eşitsizlik hakkında endişelenirken ve eşitsizliğin mülkiyet müessesesinden çıktığı teşhisini koyarken, bu konulardaki endişesi *nadiren yoksulların durumuyla ilgili endişesinden* ileri geliyordu. O daha çok 1.Bölüm'de (4. Kısım) bahsetmiş olduğum, zenginliği ahlakı yozlaştırır ve eşitsizliği ise siyaseti yozlaştırır olarak gören yurttaş cumhuriyetçiliği geleneğinin bir varisidir. Rousseau'ya göre, zenginlik kibri besler ve eşitsizlik de kıskançlık ve nefreti. Mülkiyetin kurulması, der, içinde *amour propre*'un, kendini başkalarıyla sağlıksız bir şekilde karşılaştırmanın, *amour-de-soi-même*, yani kendini koruma doğal içgüdüsü ile yer değiştirdiği bir dünyayı mümkün kılmıştır.[9] *Amour propre* insanlar arasında hiç bitmeyen bir yarışı besler. Bu yarış da sırasıyla çatışma ve bağımlılık ile hakimiyet arasındaki ilişkiye yol açar. Rousseau, ideal insani ilişkiyi hiyerarşi yerine eşitlikte görmesi ve bir seçkinin bilgeliği yerine eşitler arasındaki diyaloga ideal siyasal karar üretme tarzı olarak bakması açısından gerçek bir Aydınlanma modernidir. Ancak tüm bunlar bizi onun eşitsizlik hakkındaki endişelerinin Platon ve Aristoteles'inkilerle hemen hemen aynı tipte olduğu gerçeğinden uzaklaştırmamalıdır: O, eşitsizlik ve yoksulluk hakkında, bunlar *siyasete* etki ettiği ölçüde endişe duyar,[10] yoksa bir bireyin özel yaşamını baskı altına alan

9 Bkz. Rousseau'nun *İkinci Söylevi*'ndeki not. (o) (Rousseau'nun onbeşinci notu) (FSD 221-222)

10 Meziyet. Antik anlamında "siyaset", sadece rejimlerin doğasını değil, toplumsal yaşantımızın tamamını kapsar ve Rousseau, "yurttaş" olmanın ne olduğuyla ilgili görüşlerinde, siyaseti bu şekilde düşünmeye devam eder. Fakat bu durum Rousseau'nun, modern terimlerle ifade edecek olursak, sadece "siyasetle" bağlantılı olarak eşitsizlik ve yoksullukla ilgilendiğini söylemenin biraz yanlış bir yönlendirme olduğu anlamına gelir. Rousseau'ya göre, amour propre sosyal statünün verilme şeklini de yozlaştırabilir. Bir kez toplum içinde yaşar olduğumuzda, kişisel dikkatimiz kaçınılmaz olarak sosyal statümüzle ilgili endişelere kayacaktır, ve eğer haketmediğimiz bir hayran-

bir durum oldukları için değil.

Örneğin, Rousseau'nun yazılarında, benim bulabildiğim kadarıyla, yoksulların çilesi üzerinde en geniş şekilde duran şu paragrafı ele alalım:

> Toplumsal birlik ... zenginlerin muazzam servetleri için güçlü bir koruma sağlar ve yoksula neredeyse içinde sessizce yaşayacağı kendi elleriyle yaptığı bir kulübenin sahipliğini bile bırakmaz. Toplumun tüm rahatlıkları zenginler ve güçlüler için değildir de nedir? Tüm kazançlı mevkiler onların elinde değil midir? Tüm imtiyaz ve muafiyetler yalnızca onlar için değil midir? Kamusal otoriteler hep onların yanında değiller midir? Saldırılar, şiddet gösterileri, suikastlar ve hatta cinayetler bu büyük adamlar tarafından gerçekleştirilip de birkaç ay içinde örtbas edilip, sonrasında haklarında hiçbir şey düşünülmez hale gelmez mi? Ancak bir büyük adam soyulsa ya da hakarete uğrasa tüm polis gücü harekete geçer ve vah o zaman kendisinden şüphelenilen masum insanlara. Herhangi tehlikeli bir yoldan geçecek olsa, ülkedeki tüm silah kuvveti ayaklanıp ona refakat eder. Atlı arabasındaki dingil kırılacak olsa, herkes ona yardıma uçarak gider. Kapısında bir gürültü duysa, bir kelime söylemesiyle sessizlik sağlanır ... Yine de tüm bu saygı ona bir meteliğe bile patlamaz. Bu, zengin adamın zenginliğiyle satın aldığı bir şey değil, kendi

---

lık veya küçümseme ile karşılaşırsak ve bu özellikle de diğer insanlar üzerinde hakimiyet kurma veya onlarla psikolojik bağımlılık ilişkileri içinde gerçekleşirse, sadece rejim ile olan ilişkimiz değil özel yaşamlarımızda şiddetle zarar görecektir. Öyleyse, Rousseau'nun yoksulun "özel yaşamına" ilgisiz kaldığını söylemek pek doğru olmaz, ancak ilgilerini bu alan içinde yoksulların sosyal statüleri konusu *haricinde* pek genişletmediğini söylemek kesinlikle doğru olacaktır- Rousseau ihtiyaç içinde yaşama, fazla çalışma, yetersiz bir eğitim almış olma v.b. zorluğundan hemen hiç bahsetmez. Bu Smith'in yoksul betimlemesiyle ve daha ileride göstereceğim gibi 19. ve 20. yüzyıl dağıtımcılarının görüşleriyle tam bir zıtlık içindedir.

Dan Brudney'e fikre değinme gerekliliğine dikkatimi çektiği için ve Fred Neuhouser'e de Rousseau hakkında en son yazdığı zengin çalışmasının bu fikre en iyi nasıl değinilebileceğini göstermesi bakımından teşekkür borçluyum.

> hakkıdır. Yoksul adamın durumu ise ne kadar da farklıdır! İnsanlığın ona borcu olduğunca toplum onu mahrum eder. Her kapı yüzüne kapanır, hatta açık olması onun hakkıyken bile. Ve bir şekilde adalet elde etse bile bunu diğerlerinden bin kat daha güçlükle yapar ... Ben her yoksul insana, eğer dürüst bir yüreği, iyi bir kızı ve güçlü bir komşusu olma talihsizliğine sahipse, mahvolmuş gözüyle bakarım. (DPE 161).

Rousseau büyük bir retorikçidir ve insanın bu paragrafın başındaki soruların ritmik dalgalarından ya da "bir kelime söylemesiyle sessizlik sağlanan" kendini bir şey sanan zengin adam ile kapalı bir kapının önünde edebiyle duran yoksul arasındaki dramatik karşıtlıktan içinde öfkeler taşmadan ya da kendini barikatlara atmadan durması zordur. Devrimcilerin Rousseau'dan neden bu kadar sık etkilenmiş olduklarını görmek kolaydır. Ancak retoriği bir kenara koyup da sadece argümanın kendisine bakmayı başarabilirsek, bu paragrafın aslında ne kadar mütevazi, ihtilafsız bir noktayı ortaya koyduğunu da görebiliriz. Zengin kişiler bir yandan suçlulara karşı korunurken bir yandan da kendi işledikleri suçlardan yakalarını kurtarma eğiliminde olurlar; yoksullar ise bir yandan orantısız bir ölçüde güvenlik güçleri tarafından hedef alınırken bir yandan da yasal sistemi kendi hakları adına harekete geçirmekte zorluk çekerler. Bu sakıncalı durumu İbrani İncili'ndeki yoksullara adalet göstermenin engellenmesine ilişkin uyarıya kadar geri götürmek mümkündür (Çıkış. 23:6).

Rousseau burada İncil ile ters düşmüş ve yoksulların maruz kaldığı doğrudan adaletsizliklerin çözümünü güçlülere hitap eden ahlaki ve dini öğütlerden ya da mevcut yasaların daha doğru şekilde idare edilmesi çağrısından ziyade siyasal alandaki büyük bir reformda görmesi açısından pek çok selefinden daha ileri gitmiştir. Rousseau için, adil bir adalet sistemi ancak demokratik bir yönetimden, tam da yasaların yapılma sürecinin tüm yurttaşların eşitliğini vurguladığı bir yerden çıkabilir. "Eğer doğacağım yeri seçmek

zorunda olsaydım" der *Eşitsizlik Üzerine Söylev*'inin girişinde, "özgür yaşamayı ve ölmeyi dilerdim: yani ne benim ne de bir başkasının onurlu boyunduruğundan kurtulamayacağı yasalara tabi olarak." (FDS 78-79) Özgürlük birinin kendi yazmış olduğu yasalara tabi olmasını da içerir ve insan bir yasayı, yasaların ortak iradeyi yansıttığı demokratik bir yönetimin parçası olarak da "yazar".[11] Sosyo-ekonomik eşitsizlik toplumdaki bazı kişilere yasa yapma sürecinde orantısız bir etki gücü verir ve toplumu kendi çıkarlarını bütünün çıkarlarına tabi kılmak istemeyen karşıt gruplara böler. Büyük zenginlik ve yoksulluk, "yurttaşlar arasında karşılıklı nefrete, ortak amaç duygusuna kayıtsız kalmaya" sebep olacaktır.[12] Ekonomik eşitsizlik böylece gerçek demokrasiye gölge düşürür. "Yoksulu, zenginin tiranlığından koruma" tüm yönetimlerin en önemli ödevidir ve eğer çevrede fazla zengin ile fazla yoksul insanlar bir kez belirmişse, gerçekten de çoktan geç kalınmıştır. İlk elden "servetlerin aşırı eşitsizliğini engellemek", bir toplumun siyasal ekonomisini kimsenin çok yoksul olmamasını sağlaması açısından yönetmek adına iyi olur (DPE 146-147).

Böylece mülkiyetin dağıtımı, yurttaşlık anlayışı aracılığıyla dolaylı da olsa Rousseau'nun ilgileri arasına girer. Rousseau, yoksul kişiyle *bir yurttaş olduğu ölçüde* ilgilenmektedir, yoksa sadece bir insan olduğu için değil. Eğer insanların siyasal kimliklerinin onların kimliklerinin en önemli ya da diğer tüm kimliklerini kapsayan yönü olduğunu düşünürsek, belki de mülkiyete en iyi yaklaşım budur. Ancak eğer insanların siyaset dışında da azımsanamayacak bir hayatları bulunduğunu, yurttaşlığın bunlardan sadece biri olduğunu ve çoğu kez de herkesin yaşamının

11 DPE 133; krş., *Toplum Sözleşmesi*, I. Kitap, 8. Bölüm. Bu kavrayışı, özgürlük ve 'siyasal olandan ahlaki olana yasa' arasındaki ilişkiye dönüştüren tabii ki Kant olmuştur.

12 *Discourse on Political Economy*, s. 147; krş., *Toplum Sözleşmesi*, II. Kitap, 11. Bölüm.

en önemli kısmı olmadığını düşünecek olursak, aşırı yoksulluğun, yurttaşlık üzerindeki etkisinden bağımsız olarak kendi içinde meşrulaştırılamaz bir zararı olduğunu görürüz. Bu kavrayışa sahip olmak için, Rousseau'dan Adam Smith'e geçmeliyiz.

2. Yoksul Tanımını Değiştirme: Smith

Rousseau'dan alıntıladığım zengin ve yoksul üzerine olan uzun paragrafa karşıt, Smith'teki şu satırlara bakalım (1.Bölüm, 3.Kısım'da da alıntılanmıştı):

> Birbirlerini destekleyen 10.000 aileden, hiç değilse 100 tanesi ortaklığa bir katkıda bulunmaz. Diğerleri onları da aralarında geçindirmek zorundadırlar ve ... bu hiç çalışmayanlardan daha az rahat, kolaylık ve bolluk paylaşırlar. Bir miktar emir vermek dışında bir şey yapmayan zengin ve varlıklı tüccar, tüm işi yapan müşterilerinden daha büyük bir görkem ve lüks ve rahatlık içinde yaşar. Müşteriler de, sınırlamalar bir yana, emekleri bu malları sağlayan zanaatkarlardan çok daha büyük bir rahat ve bolluk durumundadırlar. Bunların emekleri de aslında oldukça katlanılırdır; hava şartlarından korunmuş şekilde çalışırlar ve zavallı emekçiyle karşılaştırıldığında hiç de konforsuz olmayan bir şekilde geçimlerini sağlarlar. Emekçi, toprağın tüm rahatsızlıklarından ve boğuşmak zorunda olduğu mevsimlerden, sürekli maruz kaldığı hava muhalefetinden ve aynı zamanda da en ağır çalışmadan muzdariptir. Bu nedenle, toplumun tümüne destek veren ve toplumu uygun araçlarla donatıp geriye kalanların rahatını sağlarken kendisine çok küçük bir pay düşmekte ve bilinmezliğe gömülmektedir. Tüm insanlığın yükünü omuzlar ve bu yükü taşıyamayıp onun ağırlığıyla gömülür ve yeryüzünün en aşağı seviyelerine saplanıp kalır. (LJ 341)

Yoksulluğun yoksulların özel yaşamlarına, zenginlik ve yoksulluk arasındaki ayrımın onların yurttaşlar olarak yaşamlarına yaptığından daha çok zarar verdiğine dikkat çeken ilk kişi Rousseau değil Smith olmuştur. Bu paragrafı daha önce 1. Bölüm'de, Smith'i modern anlamında dağıtıcı adaletin bir muhalifi olarak görenlere karşı sunduğum argümanda alıntılamıştım. Tam tersi adım atıp da onun kav-

ramın "kurucu baba"larından biri olduğunu iddia etmek ise biraz aşırılık olacaktır. Ayrıca Smith'i tek başına kavramın mucidi olarak adlandırmak yanlış olacaktır, çünkü hiçbir tekil şahıs bu kadar karmaşık ve tarihsel öneme sahip bir kavramı tek başına icat edemez ve her halükarda Smith, bu onuru en azından Rousseau ve Kant'la paylaşmalıdır. Ancak o, bugün dağıtıcı adalet olarak adlandırdığımız şeye genellikle farkına varıldığından çok daha fazla katkıda bulunmuştur.

Bunu yaparken kullandığı iki temel yol vardır. İlki ve daha az önemli olanı, *Milletlerin Zenginliği*'nde yapmış olduğu bazı dağıtıcı önermelerdir. Zenginlik en az üç yolla yeniden dağıtılabilir: (1) mülkiyetin zenginden alınıp doğrudan yoksula verilmesiyle, (2) zenginleri yoksullardan çok daha yüksek düzeyde vergilendirerek ya da (3) hem zenginden hem de yoksuldan toplanan vergi getirilerini, daha çok yoksullara fayda sağlayacak kamu harcamalarına yönlendirerek. Smith'in yaptığı öneriler hem ikinci hem de üçüncü başlık altına düşmektedir.

Bunlardan en önemlisi, onun devlet okullarının açılması savunusudur. Smith, gelişmiş bir ekonomi için en büyük tehlike olduğunu söylediği bazı emek türlerinin beyin uyuşturan doğalarını tasvir eder ve devletin, emekçi yoksulların kendilerine ahlaki ve siyasi yargı yeteneği sağlayacak bir eğitim almasını sağlamak için birtakım adımlar atması gerektiğini ifade eder (WN 782-788). İskoçya'da halihazırda mevcut olan kurumlar üzerine düşünerek, devletlerin, okuma, yazma ve "geometri ile mekaniğin basit kısımları"nı öğretecek yerel okulları finanse etme önerisinde bulunur (WN 785). Ancak kamu kaynaklarının bu tür kurumları desteklemeye harcanması gerçekte zenginden alıp yoksula vermek demektir.

Bu öneriye ek olarak Smith, daha lüks araçların, ağır vasıtalara göre daha çok yol vergisi ödemesi önerisinde bulunur, böylece "zenginlerin zahmet çekmeme istekle-

ri ve kibirleri ... basit bir şekilde yoksulun rahatlamasına katkı sağlar hale getirilebilmiş olacaktır" (WN 725). Ayrıca ev kiraları üzerindeki bir vergiyi de savunur, çünkü kısmen bu daha çok zenginlere yansıyacaktır. Zenginin oran olarak kamu getirilerine yoksuldan fazla katkı yapmasını sağlayarak, "belki de hiçbir şey mantıksız hale getirilmiş olmamaktadır" (WN 842). Son olarak Gertrude Himmelfarb'ın da göstermiş olduğu gibi, her ne kadar Smith Act of Settlement'ı şiddetle eleştirmiş olsa da, İngiliz Yoksul Yasası'na "dikkat çekici bir şekilde... karşı durmamaktadır" –bu yasa onun zamanında yoksullara yardım etme amacı güden en kayda değer hükümet programıdır ve hem o zamanda hem de sonrasında, çok masraflı olduğu ve yoksulları emek vermeye teşvik etmenin altını oyduğu için eleştirilmiştir.[13]

Bunlar birinin yoksullara yardım amaçlı olumlu programlar açısından Smith'te bulabileceği şeylerin tümüdür. Çıraklık statülerinin yükseltilmesini, yoksul emekçiler için barınma gerekliliklerini ve giderler yasasını savunur ancak bunların hepsi de, insanlara maddi varlıklar sağlamaktan çok onların özgürlükleri üzerindeki engellerin kaldırılması amacına giden olumsuz önerilerdir. Eğer onun olumlu önerileri bizlere biraz yetersiz görünecek olursa, şunu kendimize hatırlatmalıyız ki, onun yazdığı dönem, yoksulların yoksul *kalmasının* sağlanması gerektiğinin düşünüldüğü, aksi takdirde çalışmayacakları, bunların tembelliğe eğilimli bir insan güruhu olduğu ve sadece ihtiyaç içinde olmanın onları, zamanlarını ayyaşlığa ve ahlaksızlığa harcamaktan alıkoyacağı genel görüşünün hakim olduğu bir dönemdir. Pek çok yazar, yoksul insanların lüks harcamalar yapmaktan uzak tutulmaları gerektiğini ve ait oldukları toplumsal konumda kalmayı bilip konumu daha üstün olanları "taklit" etmemelerini sağlayacak hürmet alışkanlıklarının kendilerine öğretilmesi gerektiği fikrini savunuyordu. Bu

13 Himmelfarb, *Idea of Poverty*, s. 61.

bağlamda, ücretlerin yükselmesine ve yoksulların, orta ve üst sınıfların varlıklarına ve görgüsüne sahip olmayı heves etmelerine yol açacak *herhangi* bir hükümet programını önermek akıntıya kürek çekmek demekti.

Böylece ikinciye, yani Smith'in daha önemli bir şekilde modern dağıtıcı adaletin kurucusu olduğu yola geliyoruz: O, neredeyse tek başına, yoksulların yoksul halde tutuldukları kısıtlayıcı, kibirli siyasetleri güvence altına alan *tavırları değiştirmiştir*. "[Smith'te] her şeyden daha önemli olan" der haklı olarak Himmelfarb, "bu siyasetlerde gizli olan yoksul imgesidir"[14] ve akademisyenler arasında mevcut olan bu konudaki uzlaşımı da, "eğer *Milletlerin Zenginliği* para, ticaret ya da değer teorisinde pek yeni sayılmayacak olsa da, yoksulluk görüşünde ve yoksullara karşı tavrında gerçekten devrimcidir"[15] diyerek özetler.

Smith'in şimdi bize gayet sıradan gelen yoksul tasviri, aslında büyük oranda onun eserinin ortaya koymuş olduğu bir şeydir. Kendi döneminin hakim görüşlerine tamamen ters düşmüştür. Smith, "yoksulluk sorunu" olarak gördüğümüz şeyi değiştirmiştir; selefleri "yoksulluk sorunu"nu, aslında alt sınıfların kötülük ve suçlulukları ile nasıl başa çıkılacağı sorunu olarak görmüşlerdir. Smith'ten önce pek az kişi dünyanın yoksul insanlardan oluşan bir sınıf olmadan yapması gerektiğini, daha da azı ise yapabileceğini düşünmüştür. 18. yüzyılın sonralarına kadar, pek çok Hıristiyan, Tanrı'nın toplum için, erdemli kimselerin en yukarıdaki zengin ve güçlü konumları ve "yoksul ile aşağı tür" olanların ise alttaki konumları işgal ettiği hiyerarşik bir kurumlaşma emrettiğine inanıyordu.[16] Tabii ki üsteki kişiler alttakilere yardım edecekti, ancak onların kendi yerlerinden daha yukarıya çıkmalarına yetecek kadar değil. Sadaka vermek, kefaretin bir türü olarak anlaşılıyordu ve

14 A.g.y., s. 62.

15 A.g.y., s. 46.

16 Trattner, *From Poor Law to Welfare State*, s. 18.

yoksul insanların varlığı da Tanrı'nın insan yaşamı için olan planının ayrılmaz bir parçasıydı.[17] 1728'e gelindiğinde, bir yardımsever olarak tanınan Isaac Wattts "Yüce Tanrı bilgece emretmiştir ki ... insanoğlu arasında bazısı zengin ve bazısı yoksul olsun: aynı takdir-i ilahi yoksulun payına daha aşağı hizmetleri vermiştir."[18] Daniel Baugh şöyle yazar:

> 1750'deki durumu kısaca özetleyecek olursak, yoksullara karşı genel olarak iki tavrın öne çıktığını gözlemleyebiliriz ... Hakim tavır yoksulların asla sefaletten kurtarılmaması gerektiği şeklindedir, asla çocukları saban ya da dokuma tezgahının ötesine geçmeye teşvik edilmemelidir. Bu tavır toplumsal hiyerarşinin geleneksel görüşünü yansıtmaktaydı ve emek ile motivasyon üzerine olan ekonomi teorileri ile de güçlendirilmekteydi. Bir diğer tavır ise, başlıca Hıristiyan etiğinden türetilmişti. Buna göre, zenginin ödevi yoksula iyi davranmak ve merhamet göstermek ve sıkıntılı zamanlarda yardım etmek olmalıydı. Bu hayırsever tavır, siyaseti belirleyici bir temel sağlamıyordu; daha ziyade bir vicdan ve kendilerinden iyi durumdakiler tarafından genellikle küçümseme ile görülen kötü giyimli, kirli emekçi kalabalıkların da Hıristiyan toplumunun dışlayamayacağı veya görmezden gelemeyeceği, Tanrı'nın eşit derecedeki yaratıkları olduğu olgusunun bir hatırlatıcısıydı.[19]

Bu iki tavrın aşılmasındaki en büyük buluş, der Baugh "1776'da geniş bilgi, kavrayış ve edebi ikna kabiliyetine sahip bir filozof, *Milletlerin Zenginliğinin Doğası ve Sebepleri Üzerine Soruşturma*'sını yayımladığında ortaya çıkmıştır."[20] Smith hem ilk görüşün açık hem de ikincinin üstü kapalı lütfedişleriyle savaşmıştır. O, yoksulların hali vakti yerinde olanlara göre herhangi bir yönden aşağı oldukları görüşünün şiddetli bir karşıtıdır. Smith, *Milletlerin Zenginliği*'nde yoksulların erdem ve kabiliyetlerinin

17 Bkz., giriş metni, not 2.

18 Daniel A. Baugh, *Poverty, Protestantism and the Political Economy*, s. 80.

19 A.g.y., s. 83.

20 A.g.y., s. 85.

küçümseyici bir tasvirine sahip olan kibirli tavrı tekrar tekrar iğneler. Yoksulları diğer herkesle aynı doğuştan yeteneklerle takdim eder: "Değişik insanlardaki doğal yeteneklerin farkı, gerçekte, bizim sandığımızdan daha azdır" der. Alışkanlık ve eğitim, her ne kadar bu ikisi arasında "filozofun kibri nadiren herhangi bir benzerlik tanımaya istekli olursa da", filozof ve hamal arasındaki sözde uçurumun büyük kısmını yaratan şeydir.[21] Yoksulların doğalarından uyuşuk olduklarından yakınanlara[22] Smith, tam ter-

21 *Wealth of Nations*, s. 29. Smith'in burada *kendisini* büyük ölçüde düşüğün en düşüğü seviyesinde addedilen kişiyle özdeşleştirdiği dikkate alınmalıdır.

22 Aşağı sınıf, der Bernard de Mandeville, "İstek dışında işe yarar bir şeye sahip değildir ki, onu da dindirmek için Sağduyulu, kurutmak için Çılgın olmak gerek" (*Fable of the Bees*, cilt 1, s. 194). İstek, yoksulu harekete geçirmek için gereklidir: "İstek olmazsa kimse çalışmaz" Mandeville burada sadece "Stonehenge'den Tower-Hill'e taş taşısalar veya bunun gibi bir şey yapsalar bile" yoksulların meşgul tutulmaları gerektiğini düşünen William Petty'i çağrıştırır, "en kötü ihtimalle bu, onların zihinlerinin disiplin ve itaatle meşgul tutacak ve verimli emek sarfetmelerine ihtiyaç duyulduğunda onların bedenlerini sabırlı olmaya alışık hale getirecektir" ve Mandeville aynı zamanda 1771 yılında "bir aptal haricindeki herkes bilir ki, aşağı sınıfların yoksul tutulması sağlanmalıdır, yoksa onlar asla gayretli olmayacaklardır" diyen Arthur Young'dan da önce davranmıştır. (Baugh, *Poverty, Protestantism and Political Economy*, ss. 77, 103, not 74) Bu nedenle maaşlar sınırlandırılmalı ve boş zamanlar kısaltılmalıdır. Yoksullar uzun saatler boyunca düşük maaşla çalışmalıdır aksi takdirde çalışma alışkanlıklarını toptan yitireceklerdir. "Üç gün Cumartesi, Pazar ve Kutsal Pazartesi günleri içebilmek için dört gün çalışma" yaygın uygulaması da (Neil Mckendrick, *Home Demand and Economic Growth*, s. 183) en kötülerinden biridir ve yoksulların aylaklık ve içmeye düşkünlüğünü güzel bir şekilde anlatır.

Smith, özel olarak bu son uygulama ve genel olarak da yoksulun aylaklığı fikri hakkında, "Haftanın dört günü boyunca yo-

si "fazla çalışmaya çok eğilimli olduklarını" açıklar (WN 100). İçki içmeye gösterdikleri eğilimi yoksul insanların kötü bir karakteristiği olarak görenlere (ki bunlar, yoksul savunucuları arasında bile kalabalık bir gruptur)[23] Smith,

---

ğun çalışma sıklıkla o kadar çok ve o kadar yüksek sesle şikayet edilen diğer üç günün aylaklığının gerçek nedenidir. Zihnen veya bedenen ardı ardına birkaç gün verilen büyük emek pek çok insanda doğal olarak neredeyse karşı konulmaz bir dinlenme arzusu uyandırır... Eğer buna uyulmazsa, sonuçlar çoğunlukla tehlikeli olabilir ve bazen ölümcüldür...Eğer işverenler daima aklın ve insanlığın emirlerini dinleyecek olsalardı, sıklıkla çalışanlarının birçoğunun verdikleri emeği arttırmaktan ziyade hafifletme ihtiyacı duyarlardı" (WN 100).

23 Hem İskoçyada hem de İngilterede yoksullar hakkında yazılanlara, yoksulu doğasında var olan ve kökü kazınamaz kötülüklere ki, bunlar arasında başlıca alkol bağımlılığı gelir, eğilimli görme varsayımı iyiden iyiye sinmiştir. "İskoç Yoksul Yasası..." diye yazar T. M. Devine, "yoksulun karakter bozukluğundan, aylaklığından ve ölçüsüzlüğünden dolayı yoksul olduğunu varsayan bir takım değer ve tutumlara dayanır". "Bu açıdan, sadece bir tür katı yoksul yasası, okullaşmanın artması ve evanjelik Hıristiyanlığın yayılması birleşiminin uygulanması kent toplumunu ahlaki felaketten kurtarabilirdi" (*The Urban Crisis*, ss. 412-413). 17. yüzyıl İngilteresi'nde, John Bellers kendi yoksula yardım önerilerinin "Küfürbazlık, Ayyaşlık vb.nin Dinsizliğinin Memleketteki pek çoklarının Aylaklık ve Fukaralığının yani Yoksulun tüm bu kötü Niteliklerinin, bazılarının buna itirazı olsa bile diğer pek çoklarının kuvvetli iradesi ile" ortadan kaldırabileceğini söyler (Clarke [ed.], *John Bellers*, s. 55; ayrıca bkz. s. 52). Daniel Defoe'ya göre ise, uyuşukluk ve alkolizmin ahlaksızlıkla bağlantısı İngiliz yoksuluna özel ırksal bir hususiyet olabilirdi: "Bizim yoksulumuzda genel bir Tembellik kusuru vardır, cebini doldurana kadar çalışan ve işi bittikten sonra da parası bitip de borç batağına saplanana kadar avarelik eden bir İngiliz'den daha alışılmış bir şey yoktur; ona Kafası Dumanlıyken ne istediğini sorduğunuzda, size dürüstlükle, mümkün olduğu müddetçe içmeye devam edeceğini ve sonrasında da tekrar daha fazlasını içebilmek için çalışacağını

"İnsan endişeli hayvandır ve bir şeyin kaygılarını alıp götürmesi, cesaretini canlandırması gerekir" diyerek cevap verir (LJ 497).[24] Yoksulların, kendilerinden "daha iyiler"in tavırlarını taklit ettiklerinden ve doğal toplumsal hiyerarşi adına lüks malları satın almalarının engellenmesi gerektiğinden şikayetçi olanlara[25] Smith, toplumun aşağı sınıfları-

---

söyler... Parlamento Kararları bizim yoksulumuzun bu lüks alışkanlığını ve tembelliğini etkin şekilde kurutmak adına oluşturulmuşsa, o halde bu Ayyaşların karıları ve Çocuklarının bakımını üstlenmelerini, müsriflerin zor günler için birikim yapmalarını sağlayacak; Aylak ve Tembelleri Gayretli kılacak ve Düşüncesiz Küfelik Adamları Dikkatli ve Tutumlu yapacaktır... böylece de ileride daha az yoksulluk olacaktır" ("Giving Alms no Charity", ss. 186-188).

Bu görüşler bir sonraki yüzyılda da devam etmiştir. Hem Dost Meclislerinin korunması için ilk yasa 1793 yılında önerildiğinde hem de 1819 yılında üzerinde değişikliğe gidildiğinde, tartışma böylesi meclislerin yoksulun alkol eğilimlerinin azaltmasına mı yoksa daha da kötüleşmesine mi neden olduğu tartışmasına dönmüştü. (1793 Tarım Kurulu raporundan: "Birahanelerde bulunan Yardım kulüpleri bu yerlerin sayısını arttırır ve doğal olarak aylaklığa ve ölçüsüzlüğe yönlendirir" [Gosden'den alıntılanmıştır, *Friendly Societies*, s. 3]).

24 Ayrıca bkz. *Lectures on Jurispendence*, s. 363. S. 540'ta, Smith eğitimden yoksun yoksullar arasında ayyaşlığa yönelik eğilimin izlerini sürer: "kendini oyalayabileceği fikirleri olmaksızın" kişi "ayyaşlık ve isyan yoluna girecektir" diye yazar.

25 Henry Fielding toplumsal sınıfların karışması sonucunda aşağı sınıfında lüks malları tüketir hale gelmesinden endişe duyan 18. ve 19. yüzyıl yazarlarından sadece biridir: "Halkın en Aşağı kesimi onlara ait olan seviyelerin ötesini arzu ederler" diye yazar 1750 yılında. Sir Frederick Eden'in ünlü 1797 tarihli raporu "yoksulun gereksiz lüksleri ve önemsiz süsleri israf ettiğinden daimi olarak şikayet edilmesi" hakkındadır ve hatta Elizabeth Gaskell, 19. yüzyıl ortalarında yazdığı yazılarında, jambon, yumurta, tereyağ ve kremaya düşkün olan "işçi sınıfı karılarının aşırılığı hakkında bazı açıklamalarda bulunma-

nın kendi ürettikleri yiyecek, giyecek ve evlerde pay sahibi olmalarının "adaletin ta kendisi" olduğunu söyler (WN 96). Aynı şekilde yoksulları kendi savurganlıklarından koruduklarını iddia edenlere karşı da "kralların ve ilgili bakanların, bireylerin ekonomisine göz kulak oluyormuş gibi davranmalarının en küstahça ve haddini bilmez şey" olduğunu söyler. Söz konusu krallar ve bakanlarla ilgili olarak, "onlar asıl kendileri, hiç istisnasız, her zaman toplumdaki en büyük müsriflerdir" diye ekler."(WN 346)

Henüz listenin sonuna gelmedik. Smith yoksul insanların dini tercihlerini de aydınlanmacı meslektaşlarının hor görmesi ve korkularına karşın şehirlerde yaşayan yoksul insanların katılma eğiliminde oldukları dini tarikatların, bazen "nahoş şekilde sıkı ve asosyal" olmakla beraber, onlara toplumsallık ve ahlaki yönlendirme sağladıklarını savunur (WN 749-796). Serbest işçilerin erdemlerini ve başardıklarını tekrar tekrar överek, yoksulların yaşamlarını kontrol ve gözlem altında tutmanın gereksiz olduğu kadar yersiz de olduğunu düşünür (WN 101-102, 335-336, 412-420). İşçilerin işverenleriyle girdikleri mücadelelerdeki çeteci şiddet karakteristiklerine bile, meşrulaştırma sağlamıyorsa da, bir özür bulmaya çalışır (WN 84).

Böylece Smith yoksulların dikkate değer şekilde ağırbaşlı bir tasvirini verir, bu tasvire göre yoksullar da en az toplumsal olarak üstün olanlar kadar saygıdeğer seçimler yapmaktadırlar, böylece bu tasvire göre, gerçek anlamda "üstünler" ve "aşağılar" diye bir şey yoktur. Bireyler tikel olarak tabii ki iyi ya da kötü olabilirler, ancak Smith (çoğunluğu hali vakti yerinde olan) okurlarını, sıradan bir

---

ya" kendini zorunlu hissetmiştir (Mc Kendrick, *Home Demand and Economic Growth*, ss. 167-168, 191-192). McKendrick Smith'in çağdaşlarının "sınıflar arasındaki ayrımın bu uygun nişanelerinin aşağı sınıfların görmemişliğiyle tamamen ortadan kalktığından, öyle ki çalışan kızların tasvip edilemeyecek süslü hatta ipek giysiler giydiğinden şikayet ettiklerini" yazar (s.168).

yoksul adamı tıpkı dostları, akrabaları ya da kendileri gibi görmeleri hususunda teşvik eder: Zeka, erdem, hırs ve çıkarları diğer tüm insanlarla eşittir ve bundan dolayı onlar da hakka sahip olmada ve talep etmede ve itibar görmede eşittirler. İtibar konusunda yoksulların da diğer herkesle eşit ve bu yüzden de dostlarımız ve tanıdıklarımıza verdiğimiz her şeyi hak eder olarak ele alındığı bu tasvir, yoksulluğu, sevdiğimiz ya da saygı duyduğumuz hiç kimseye yükleyemeyeceğimizden, başka hiç kimseye de yükleyemeyeceğimiz kendinde bir kötülük olarak görme olasılığını da arttırmaktadır. Sadece bir kez Smith'in itibarlı yoksul tasvirinde ortaya çıkan, insanların yoksul olmama konusunda bir hakka sahip olma olasılığı ile devletin insan haklarını uygulama ile yoksulluğu ortadan kaldırması gerektiği düşüncesi, yoksulluğun şans faktörüyle değil de insanlar arasındaki farklarla ilgili olduğuna ilişkin yüzyıllarca sorgulanmadan egemen olan görüşü değiştirmiştir.

Şimdi, ilk olarak, Himmelfarb'ın iddia ettiği gibi, itibarlı yoksul tasviri, Smith'in *Milletlerin Zenginliği*'ndeki en yenilikçi katkısıysa, bu son derece yerinde bir görüştür. Zira kitabın en büyük zaferi, ahlaki hayal gücümüzde yarattığı dönüşümdür (okurlarını yoksul insanları farklı şekilde hayal etmeye yöneltmiştir) ve bu aynı zamanda Smith'in *Theory of Moral Sentiments*'ındaki karakterimizi ve ahlaki tutumlarımızı en derinden şekillendiren şeyin tasavvurlarımız olduğu temel öğretisidir. Yalnızca kendimizi bir başkasının durumunda hayal ederek, onların duygularını paylaşabilir ve bu sayede onlara yönelik hayırseverlik, saygı ya da diğer başka ahlaki tutumları geliştirebiliriz. *Milletlerin Zenginliği*'nde Smith bizi, canlı ve detaylı bir şekilde, yoksulların durumları içine koyar ve böylece antik klişeleri tersine çevirir. Thomas Laqueur, 18. yüzyılda "sıradan insanların dertlerinden ve ölümlerinden, okurlarının eylemleri ile anlattıkları kişilerin acıları arasında bağlantı kurabilecek nedensel bağları açık hale getirerek olağanüstü

detaylı bir şekilde bahseden bir yazın türünün ortaya çıktığını" yazar.[26] Laqueur, bu metinler için "insancıl anlatı" ifadesini kullanır ve gerçekçi edebiyatın, otopsilerin, klinik raporların ve toplumsal soruşturmaların hepsinin bu insancıl anlatının örnekleri olabileceğini söyler. Bu tarzın en mükemmel örneklerinden biri de Adam Smith'in *Milletlerin Zenginliği*'dir.

İkinci olarak artık, Smith'in yoksul tasvirinin, modern dağıtıcı adalet kavramını meydana getirmeye nasıl yardım etmiş olduğunu görebiliriz. Bu kavrayışta, yoksulların bazı yardım türlerini hak ettiklerine inanmak esastır; ancak insan yoksulların doğal ya da ilahi şekilde sosyal hiyerarşinin dibinde olması gerektiğine veya genetik olarak kötü ve tembel olduğuna inanıyorsa bu zordur. Birinin yoksulları kendi dostu ve tanıdığı gibi görmesi ise tersine, "yoksul olmayı hak etmiyorlar mı acaba?" sorusunu getirir. Birinin bir diğerinin dostu ya da tanıdığı olması ihtiyaçtan çok seçimle ilgilidir, böyle durumlarda bu kişiler işlerini kaybetseler bile, aç ya da evsiz kalmazlar ve sefil bir toplumsal durumda kalmayacak kadar eğitim, sağlık ve finans kaynağına sahiptirler. Bundan yola çıkarak, neden herkesin büyük bir ihtiyaç içinde kalmasının engellenmediğini ve neden herkese yeterli eğitimin, sağlık hizmetinin ve işsizlik sigortasının verilmediğini sormak doğal hale gelir. İnsan bu tür soruları bir kez sorduğunda, özellikle de Smith'in herkesi iş sahibi yapan serbest ekonomi hakkındaki iyimserliğine sahip değilse (WN 469-470), bir çeşit refah devleti ahlaki olarak zorunlu gibi görünmeye başlar.

Burada Smith'in kendisinin, bırakalım modern sosyalizmi ya da sonraki takipçilerinin kendisine atfedip de yönetilmek için geniş bir bürokrasiye ihtiyaç duyduğuna ilişkin şikâyetçi oldukları refah programlarını, zorunlu-

26 Laquer, Bodies, *Details, and the Humanitarian Narrative*, ss. 176-177.

lukla modern refah devletini savunmasının bile gerekmiş olduğunu ima etmeye çalışmıyorum. Smith bunun yerine hükümetlerin, sadece bu konuyla ilgili kararlar almak için görevliler yetkilendirmekten ziyade, az sayıdaki açık genel yasalar ile iş görmesini tercih etmektedir, hem verimsizlikten hem de günlük bazda insanların yaşamlarına karışmaya sebep olacak serbestliğe karşı herhangi bir tehlikeden endişe etmektedir. Ancak, kaynakların yeniden dağıtımına ilişkin tüm çabaların bu yönde bir bürokratik güç gerektireceğini söylemez, zaten böylesi doğru da olmazdı, ayrıca yoksullara yardım için kaynakları yeniden yönlendirmenin, devletin kapasitesi ya da yasal yetki sahasının ötesinde yer aldığını da düşünmez. Tersine, kendisi böylesi öneriler getirir. Zira onun yoksullara ve yoksulların neyi hak ettiklerine ilişkin kavrayışı, yoksulluğu ortadan kaldırmanın ya da yok etmenin, bir lütuf değil, devletin ödevi olduğuna ilişkin özgün modern görüşe yol açar.

3. İnsanların Eşit Değeri: Kant

Kant, dağıtıcı adalet tarihindeki ilginç bir şahsiyettir. O, hem kendi dönemine kadar olan felsefi literatürdeki en sıkı mülkiyet hakları tanımının yazarı hem de yoksullarla ilgilenmenin birey değil devlet yükümlülüğünde olması gerektiğini açık bir şekilde tartışan ilk büyük düşünürdür. Bir de eğer bu ikisinin birbirine nasıl uyabileceğini ya da uyması gerektiğini anlatan açık ve güçlü bir argümanı olsaydı harika olurdu, ancak yoktur. Bundan ziyade, Kant'ın her iki konuda söyledikleri, tıpkı siyaset hakkında diğer söyledikleri gibi, onun pek bilinmeyen metinlerinde şurada burada dağınık halde bulunur ve bu titiz filozoftan beklenebileceğinden daha belirsiz ve daha az akla yatkındır. Kant siyasete sınırlı ve devamı gelmeyen bir ilgi göstermiştir. İfade ve vicdan özgürlüğüyle, bir miktar değiştirilmiş bir toplum sözleşmesi düşüncesiyle ve deneysel olarak da cumhuriyetçilik ile ilgili tartıştığı bazı kısa metinler

yazmıştır. O, bu argümanları da, daha geniş bir şekilde ele almış olduğu mülkiyet ve sözleşme biçimleri ile ilgili düşünceleriyle birlikte *Ahlak Metafiziği* kitabının ilk yarısında az ya da çok sistematik bir biçimde işler. Ancak siyaset hakkında, epistemoloji, ahlak felsefesi, din felsefesi ve estetik üzerine yazdığı yapıtlarında yapmış olduğu gibi asla tam bir kritik geliştirmemiştir.[27] Dahası siyaset hakkındaki ilgisi çoğunlukla birtakım ahlaki endişelerden türemiştir ve yoksullara yardımın devlet tarafından yapılmasına ilişkin katkısı da bu konu hakkında doğrudan söylediklerinden çok onun ahlak felsefesinin bazı yönleriyle ilgili gibi görünmektedir.

Kant'ın hem mülkiyet hakları hem de refah programlarıyla ilgili doğrudan söylediği şeyler kafa karıştırıcıdır. İlk olarak, "dağıtıcı adalet" ifadesini kullandığı yerde buna tuhaf bir anlam atfetmektedir. Kamusal adalet; "koruyucu adalet", "denkleştirici adalet" ve "dağıtıcı adalet"ten meydana gelmektedir. Bu üç ifadeden ilk ikisinin, Aristoteles'in "düzeltici adalet" ya da Grotius'un "pekiştirici adalet"ine, üçüncüsünün ise Aristoteles'in "dağıtıcı" ya da Grotius'un "atfedici" adaletine karşılık geldiği düşünülebilir. Gerçekte ise Kant, sıklıkla yaptığı gibi, *Salt Aklın Kritiği*'nde ortaya koyduğu epistemolojik üçleme modeli üzerinden ilerlemeye çalışmaktadır, buna göre sırasıyla yasanın "olasılık", "gerçeklik" ve "zorunluluk" özelliklerine karşılık gelen üç tür adalet mevcuttur (MM 120-121). Koruyucu adaletin yasanın formunu (yasayı mümkün kılan şeyi), denkleştirici adaletin yasanın içeriğini (yani gerçekliğini) ve dağı-

27 Bununla birlikte, Kant'ın siyaset düşüncesi hakkında ilginç ve titiz bir dizi çalışma mevcuttur. Kaynakçada sıralanan Jeffrie Murphy, Susan Meld Shell, Howard Williams, Onora O'Neill ve Allen Rosen'ın çalışmalarıyle birlikte Ronald Beiner ve William Booth'un editörlüğünü yaptığı derlemeyi de öneririm. Bu literatüre *A Third Concept of Liberty*'de ben de katkıda bulunmuştum.

tıcı adaletin de yasaların kendisi aracılığıyla uygulanmaya zorlandıkları mekanizmayı (onları "zorunlu" yapan şeyi) bize vermesi beklenir. Aynı şekilde, dağıtıcı adalet yasaların tikel durumlarda uygulanması için mahkemelerin kullanılmasını da kapsar ve dağıtıcı adaletin varlığı bu anlamda bir yönetim altında yaşamak ile doğal durumda yaşamak arasındaki farka da işaret eder. (MM 121) Yasaları dayatacak kimse olmadığında, mülkiyet edinimi "halen daha geçici demektir... zira kamusal (dağıtıcı) adalet tarafından belirlenmemiş ve bu hakkı kullanıma sokmuş olan bir otorite tarafından teminat altına alınmamıştır" (MM 124). Kant için dağıtıcı adaletin uygulanamaz olabilmesi gülünç olurdu: Dağıtıcı adalet zaten yasaların infazıydı. "Dağıtıcı" kelimesinin neden adaletin bu yönünü yansıtması gerektiğini görmek bir miktar zor olabilir, ancak belki de Kant'ın aklındaki mahkemelerin her birimize aslında aksi takdirde sadece ilkece sahip olacağımız hakları "dağıttığı"dır. Kant'ın "dağıtıcı adalet"in geleneksel anlamını fazlaca esnetmesinin (öyle ki onun kullanımı hem Aristotelesçi hem de Grotiusçu geleneklerin çizgisinden çok uzaktadır) onun, pek çok çağdaşının dönüş yaptığı hukuk ve siyaset felsefesinin klasik çalışmalarıyla çok az bildiğine kanıt olduğunu düşünüyorum.[28]

28 Buna yönelik daha başka deliller, Kant'ın çalışmalarında siyaset veya hukuk ilmi hakkında geleneksel otoritelere yapılan kısıtlı referanslarda bulunabilir. *Metaphysics of Morals*'ın hiçbir yerinde Bodin, Montesquieu, Grotius, Pufendorf veya Vattel'den bahsedilmez; Kant'ın Hufeland'ın *Essay on Natural Right*'ını değerlendirme yazısında verilen bir siyasi düşünürler listesinde Grotius ve Pufendorf'a yer verilir ve *Daimi Barış*'ta da bunlardan Vattel'in yanı sıra abartılmış otoriteleri olarak küçümseyici bir tarzda bahsedilir.

Kant'tan önce benim bulabildiğim kadarıyla "dağıtıcı adalet" ifadesini hiçbir benzerlik olmaksızın kullanan tek kişi Hobbes'dur: "Dağıtıcı Adalet, Yargıcın Adaleti ... neyin Adil olduğunu belirleme edimidir. Bu eğer kendine emanet edilmiş

Kendisinin katkı sağladığı düşünülen hukuk ilmi geleneğine yönelik de aynı tarz bir dikkatsizlik, Kant'ın mülkiyet haklarına ilişkin kendine özgü güçlü yaklaşımını anlamada yardımcı olur. Kant'ın ahlak felsefesinden beklenilebileceği gibi, ki bu, mülkiyet haklarının diyelim ki Aquinas, Grotius ya da Hutcheson'da meşrulaştırılmış olduğu karmaşık argümanlardan beklenilmemelidir, hak ilkesi Kant için hiçbir istisna kabul etmez ve tıpkı selefleri için olduğu kadar Kant için de hak konusunda esas örnek teşkil eden mülkiyetin meşrulaştırılması, bir kişiye bir şey üzerinde, diğer olası tüm hak iddia edenlere karşıt olarak, tüm olası durumlarda sahiplik verebilmelidir. Hak ve mülkiyetin temel ilkelerini sınırlamaya ya da bunlara istisnalar tanımaya yönelik isteksizliği, "ihtiyaç hakkı"nı, "hukukçuların [aralarındaki] tuhaf karışıklık"ın bir ürünü olarak dikkate değer şekilde reddetmesinde ortaya çıkar (MM 60). Kant, hayatta kalmak adına adaletin olağan düzenini ihlal etme ihtiyacı içindeki birini caydırmanın mümkün olmayabileceğini kabul etmek zorunda kalırsa da[29] böylesi

---

olan Güveni yerinde kullanırsa, her insana kendisinin olanı dağıttığının söylenebileceği durumdur: ve bu gerçekten de Adil Dağıtımdır" (*Leviathan*, I.15; Aristotelesçi dağıtıcı adalet fikrinin Hobbes tarafından eleştirisi için ayrıca bkz., *De Cive* III.6) Bununla beraber Hobbes bu paragrafta denkleştirici ve dağıtıcı adalet arasındaki standart ayrımı *reddetmektedir*. Bu yüzden eğer Kant, Hobbes'un kullanımının alışılmışın dışında olduğunu fark etmeksizin ona dayanmışsa, bu onun doğal hukuk geleneğinin standart literatürünü bilmediğine veya önemsemediğine ilişkin ek bir kanıt teşkil eder.

29 İhtiyaç hakkı destekçilerine karşı Kant biri "kendi yaşamını kurtarmak için diğerini kendini kurtaracak olan kalastan denize itebilir" örneğini verir (MM giriş, ek, ii;60). İhtiyaç hakkının geleneksel savunucuları, bunun bu hakkın meşru bir örneği olmadığı üzerinde mutabık olmuş olsalar gerekir - Grotius, tam da böylesi bir konuda Lactantius'u onaylarak alıntılayıp, bir başkasının yaşamını tehlikeye sokan eylemlerin savunusunda

ihlallerin yine de yanlış olacağını ve yasa tarafından da bu şekilde tanınmaları gerektiği fikrini savunur.

Bu yüzden Kant, yasa ve siyasete ilişkin sıkı bir liberteryen görüş için iyi bir kaynak teşkil eder ve gerçekten de çağdaş liberteryenlerden bazıları tarafından gerçekten de bir kaynak olarak kendisine atıf yapılır.[30] Bununla birlikte, çağdaş liberteryenlerden farklı olarak, Kant ne mülkiyet hakları ve vergilendirme arasındaki olası genel gerilim hakkında ne de vergi paralarının yeniden dağıtım amaçlarıyla kullanılmasının devletin herkesin mülkiyet haklarını koruma yükümlülüğü ile çatışabileceği hakkında herhangi bir endişe gösterir. Tersine, devletin hastalar ya da yetim yoksullar için okullar, hastaneler ve başkaca kurumlar işletmesinde ve buna ek olarak tümü de vergi mükelleflerinden alınmak üzere doğrudan yoksul yardımı sağlamasında ısrar eder.[31] Gerçekten de bu tarz kurumlara destek vermenin her yurttaş için, gönüllü değil zorunlu olması ve bunun devlet piyangosundan değil de vergilerden gelmesi gerektiğini açık şekilde ifade eder (MM 136). Bundan do-

---

kimsenin ihtiyaç hakkına başvuramayacağını açıkça belirtir (LWP 194-195). Pufendorf ise, hakkın meşru kullanımı olarak, deniz kazası kurbanının birisini kalasına tırmanmaktan *alıkoyma* girişimini gösterir sadece, bu durum Kant'ın olduğu kadar kendi ahlak felsefesinde de, zaten güvertede olan birisini itmekten oldukça farklı bir durumu betimlemektedir (*On the duty of Man and Citizen*, I.5; 54; Pufendorf'un LNN II.vi.3,299'da ele aldığı konular Kant'ın örneğinden ince ancak önemli bir şekilde farklıdır)- ve ayrıca Kant, ihtiyaç yasasına birinin hayatını başka, daha düşük seviyedeki adalet yasaları aleyhine olacak şekilde kurtarması durumunda izin verilebileceği olasılığını ise hiç düşünmemiştir bile. İhtiyaç yasasının bu yanlış tanımlanışı bize yine onun hukuk ilmi geleneğiyle pek de tanışık olmadığını gösteren bir örnektir.

30 Bkz., örneğin, David Boaz, *Libertarianism*, ss. 47, 97.

31 *Metaphysics of Morals*, ss. 136, 172; *Conflict of Faculties* (Ak 92-93).

layı, Kant bugünün siyasal spektrumunda en uçta yer alan sağcı liberteryenler için değerli argümanlar sunabilirken, uygulamadaki önerileri onun pek çok sosyal yardımlaşmacı liberalden daha solda yer almasını sağlar.

Görünüşteki bu zıtlık kısmen can sıkıcı derecede kötü bir argümanla döşenmiştir. Yoksullara devlet yardımını savunmak için, Kant'ın yapması gereken bu tür bir yardımın adalet adına gerekli olduğunu kanıtlamaktır. Ancak adalet hangi anlamda yoksullara yardımı gerektirmektedir? Burada Kant'ın adaleti, öncelikle çok sıkı bir mülkiyet hakları kavrayışının korunması ile ilgili bir şey olarak anladığını görüyoruz. Peki, burada yoksullara devlet yardımı için yer var mıdır? Belki insanların geçmişte mülkiyet hakları şimdi zengin olanlarca işgal edildiğinden dolayı yoksul oldukları söylenerek bir yer yaratılabilir. Bu tam da Kant'ın yaptığı şeydir. Kant'ın seleflerinin "denkleştirici adalet" olarak adlandırdıkları şey yoksullar için yeniden dağıtım programlarını gerektirmektedir, zira zenginlik ve yoksulluk sadece dolandırıcılık ya da hırsızlıkla meydana gelebilir der:

> Her ne kadar memleket yasaları ve toplumsal yapımızın kurallarına dayalı olarak tamamıyla kendi haklarımız ile donatılmışsak da bununla beraber genel adaletsizliğe katılımımız da söz konusu olabilir ve talihsiz bir adama verdiğimiz şey aslında ona bir hediye değil sadece sistemimizin genel adaletsizliğinin ondan çekip aldıklarının geri iadesidir. Eğer hiçbirimiz dünyadaki zenginliklerin daha büyük bir parçasını kendimize almış olmasaydık ne zengin ne de yoksul diye bir şey olurdu. (LE 194)[32]

Bu düşünce, doğanın bize sağladığı şeylerin belirli bir miktarda olduğu, bu yüzden de eğer hakkaniyetle dağıtılırlarsa, herkesin onlardan eşit pay alabileceği hakkındaymış gibi görünür. O halde zenginlik ancak birileri diğerlerini kandırıp da gerçekte hakkı olanları onlardan aldığında mümkün olur. Bunu "her zenginlik bir hırsızlıktır" tezi

32 Ayrıca bkz. Collins notları, Kant'ın içinde, *Lectures on Ethics*, editörler Peter Heath ve J. B. Schneewind, ss. 416, 455.

olarak da adlandırmak mümkündür.[33] Bu tez ekonomiye birinin kazanırken diğerinin kaybettiği, sıfır toplamlı bir oyun olarak yaklaşıma dayanmaktadır. Böyle bir görüşü savunan kişi, ekonomik büyüme diye bir şeyden, yani bir kişinin başka birinden alarak değil de dünyada mevcut olan şeylerin toplam sayısının artmasından yararlanarak sahip olduklarını çoğaltmasından habersiz gibi görünür. Eğer bu durumu malların eşitsiz dağılımı ortaya çıkarıyorsa da bu, en kötü durumdakinin bile işine yarayacağı için herkesin üzerinde anlaşacağı bir durumdur. Çevrede var olanlar arttığında, en kötü durumda olanlar da dahil olmak üzere, herkesin yaşam standardı yükselebilir. Bu tam da Smith'in *Milletlerin Zenginliği*'nin başlangıç bölümlerinde göstermek için zorlandığı konudur. Kant, Smith'in sadece çağdaşı değil aynı zamanda sıkı bir okuyucusudur.[34] Ancak yine de *Milletlerin Zenginliği*'ni okuduktan sonra bile, "her zenginlik bir hırsızlıktır" tezine bağlı kalmıştır.

---

33 Bu tez uzun bir geçmişe sahiptir. Brian Tierney, ortaçağ kilise hukukçularının zenginin "bolluklarını" yoksula borçlu olduğu görüşünü alıntılayarak, bu görüşü "sermaye birikimi ve onun üretkenliğe olumlu etkileri hakkında incelikli teorileri olmayan kilise hukukçuları..., belli miktarda yiyecek ve malın hali hazırda mevcut olduğunu varsaymışlardı. Kendi payına düşenden daha fazlasını elde eden kişi bu yüzden ister istemez bir başkasını adil payından mahrum eder. Bu yüzden de, kelimenin tam anlamıyla hırsızdır" şeklinde ifade eder (Tierney, *Medieval Poor Law*, 37). İlk kilise babalarından biri olan John Chrysostom'un yazdığı gibi, "Söyle bana,... hangi hüner zengin yaptı seni? Kimden aldın onu ya da sana onu veren kimden aldı? Kendi babasından ve kendi dedesinden. Ancak, nesilden nesile aktarılan, bu kazancın adil olduğunu gösterebilir misin? Gösterilemez, hayır. Kökeni ve kaynağı adaletsiz olmalıdır onun. Neden? Çünkü Tanrı başlangıçta bir insanı zengin diğerini de yoksul yapmamıştır" (*Homilies on Timothy XII*, s. 447).

34 Bkz., Fleischacker, *Philosophy and Moral Practice* ve *Values behind the Market*.

Şimdi eğer Kant'ın hiçbir katkı yapmadığı ekonomi alanından, oldukça büyük bir katkı sağladığı ahlak teorisine dönecek olursak, yoksullara yardımı devletin eline bıraktığı daha ilginç bir argüman buluruz. Gerçekten de Kant'ın "her zenginlik bir hırsızlıktır" argümanının zayıflığının kendisi sanırım, onun yoksullara yardımı bir adalet meselesi olarak yorumlama girişiminin arkasında başka bir şey yattığının bir işaretidir. Bu başka şey, hayırseverlik erdeminin etkileyici bir kritiğidir. Kant, sadaka vermenin "verenin gururunu okşayan" ancak aynı zamanda sadakanın verildiği kişileri "alçaltıcı" bir şey olduğunu ifade eder. "Yoksul insanların, onların sadaka kabul ederek alçalmalarını gerektirmeyecek başka yollarla yardım edilip edilemeyeceklerini görmek" der "daha iyi olurdu" (LE 236). Kant'ın görüşüne göre, yoksullara devletçe yardım sağlanması, kişisel hayırseverlikten ahlakça daha olumlu bir şeydir. Kant ahlaki yozlaşmayı, iyi durumda olan insanların ihtiyaç içindekilere kendi bolluklarından bahşettikleri bireysel ilişkilerde bulur ve yardımı devletin sağladığı koşulların zenginle yoksul arasında daha saygıdeğer bir ilişki sağladığını düşünür.[35]

35 Kant'ın analizi burada neredeyse tamamen çağdaşı olan Joseph Towsend'in özellikle yoksula devlet yardımına yönelttiği saldırı ve bireysel hayırseverliğe övgü ile uzlaşılmaz bir zıtlıktadır. "Doğadaki hiçbir şey mahalli kilisenin enfiye, alkol, paçavra giysiler, it kopukluk, yüzsüzlük ve küfürlü konuşmanın bir araya gelmiş haline verdiği düzenli ücretten daha tiksindirici olamaz; ne de doğada hiçbir şey cömertliğin verdiği uysal gönül rahatlığından, gayret ve erdemin isteklerini rahatlatmak için mütevazi çalışmayı hızlandırmaktan, aç olanı beslemekten, çıplağı giydirmekten ve bir dulun ve henüz yetim kalan çocuklarının tasasını dindirmekten daha güzel olamaz; hiçbir şey bu beklenmedik iyilikler için hakiki minnettarlıklarının içten ifadeleri olarak parlayan gözleri, tutamadıkları göz yaşları ve göğe doğru kaldırdıkları ellerinden daha memnuniyet verici olamaz" (*A Dissertation on the Poor Laws*, s. 69) "Umulmadık iyilik-

Burada Kant'ın görüşünün detayları üzerinde duraksamak yerinde olacaktır, çünkü onun bu görüşleri hem etkili hale gelecektir hem de uzun zamandır cömertlik erdemini öven bir ahlak geleneği bağlamında oldukça şaşkınlık vericidir. Aristoteles'ten Hutcheson'a kadar filozoflar insanın sahiplenmeye cömertlik göstermek adına ihtiyacı olduğu olgusuna işaret etmişler ve cömert olabilmenin zevklerini tecrübe etmeyi, özel mülkiyet için önemli bir sebep olarak göstermişlerdir. Kant'a göre ise, insan bir şeyi zevk aldığı için yaparak genel anlamıyla erdemli olamaz ve yaptığı iyi işleri sadece zevkli olduklarında yapan kişi de hiçbir biçimde erdemli değildir. Özel olarak cömertlikle ilgili, Kant, gerçek anlamda ahlaklı bir insanın "iyi kalplilik ve mizaç" yerine "iyi niyeti ilkelerden" türetmeyi denemesi gerektiğini, zira iyi kalplilik ve mizacın birinin duygularını şekillendiren tesadüfi etmenlerin insafına kalmış ve güvenilmez şeyler olduğunu söyler: "Böyle bir insan herkese karşı, karakter eğilimi olarak hayırsever olacaktır; ancak sonrasında eğer birileri onun iyi niyetini suistimal ederlerse, esaslı bir bıkkınlıkla, bundan sonra başkalarına iyilik yapmayı bırakmaya karar verecektir."[36]

Ancak "yaradılıştan gelen hayırseverlik" ile ilgili daha derin olan sorun, veren ve alan arasında kurduğu üstü kapalı hiyerarşidir. Hayırseverlik ettiğimde kendimi, yardım ettiğim insandan daha üstün olduğum fikriyle pohpohlamış olurum. Böylece de maddi olarak da olsa yardımımdan yararlanan kişiyi ahlaki açıdan alçaltmış olurum. Erdemli eylemler ise böylesi bir hiyerarşiyi yaratmak şöyle dursun ima bile etmemelidirler. Tersine Kant'a göre, bu eylemler,

---

leri" (inayeti) değersiz ancak yeteri kadar müteşekkir olanlara dağıtan zengin hayırsever İsa'dır. Bu görüşün Kant'a oldukça tiksindirici geleceğini düşünmek zor olmayacaktır.

36 *Foundations of the Metaphysics of Morals* (G 398)'ın ilk bölümündeki doğal olarak duygudaş insan hakkındaki ünlü paragrafla karşılaştırınız.

birbirlerinin eşiti olan rasyonel varlıklardan oluşan, içinde yaşayan her bir bireyin mutlak ve eşit değerine saygı duyan bir topluluk yaratmayı ifade etmesi ve buna yardım etmesi açısından tüm erdemlerin özüyle ilgilidirler. Kendimi başkalarından daha üstün gördüğümde, ahlaki olan temel bir şeye karşı gelmiş olurum; bunun yerine, iyi bir yaşama tam da benim kadar hakkı olan diğer insanlara, kendi içinde birer amaç olarak bakmam gerekir. Bundan dolayı, diğerlerinin ihtiyaçlarından çok haklarına odaklanmam daha iyi olur (LE 193) ve Kant böylesi haklara gösterilen yerinde bir saygının, hayırseverliğin başlıca ödevi olduğunu düşünür (LE 193-194; ayrıca krş. G 423). Her insan "doğanın sağlamış olduğu şeylerde eşit *hakka* sahiptir" der Kant (LE 192, italikler benim), bundan yola çıkılarak, başkalarına maddi yardımda bulunma ödevinin bile insanların haklarına ilişkin bir şeymiş gibi yorumlanması gerektiği düşünülebilir. Hayırseverlik, "bir nezaket ve cömertlik gösterisi olmaktan çok bir onur borcu" ve hatta başkalarına olan "borçluluğumuzun... ufak bir geri ödemesi" olarak görülmelidir (LE 236):

> Tüm ahlakçılar ve öğretmenler ..., olabildiğince, hayırseverlik eylemlerini yükümlülük eylemlerini temsil eder şekilde görmeli ve bunları bir hak meselesi haline getirmelidirler. İnsan, iyilik eylemleri icra ettiği için böbürlenmemelidir, zira ondan sonra yüreği cömertlik aleviyle yanar ve tüm eylemlerinin bu türden olmasını ister. (LE 193)[37]

37 Collins notları, s. 417. Bu son paragrafta, Kant, hayırseverlik eylemi pohpohlanma ile ödüllendirildiğinde bunun insanları daha az zevk sağlayan diğer ahlaki edimler yerine sadece hayırseverlik edimlerini icra etmeye yönlendireceğini ve insanı, normalde böyle ödüllendirilmeyen ahlaki edimler için de benzer bir pohpohlamayı bekler hale getirebileceğinden endişelidir. Hayırseverliğin böylesi duygusal bir kavranışı tüm ahlaki alanı yozlaştırabilir.

Hayırseverliğin vereni nasıl yozlaştırdığına ve alanı nasıl alçalttığına dair bu kavrayışların bana harikulade geldiğini söyle-

Ahlakiliği, kimilerinin zayıf kimilerinin de uzmanı olduğu bir aktivite gibi değil de hepimizi eşitleştiren bir yasa meselesi –kategorik imperatif– olarak görmeliyiz. Hayırseverliğin, bazılarının üstün, diğerlerinin de bunlara minnettar olduğu bir erdem gibi sunulan geleneksel ifadesi, erdemlerin işleyişinin ve erdemli bir kişinin diğer insanlara dönük olarak nasıl bir tavır alması gerektiğinin yanlış bir anlaşılışıdır.

Bu görüşler göz önünde bulundurulduğunda, Kant'ın neden yoksullara bir şeylerin devletçe sağlanmasını savunduğunu daha kolay görülecektir. Devletin herkesten yoksullara yardım sağlamak için vergi aldığı yerde, herkes katkıda bulunma yükümlülüğü altına girer[38] ve yoksullar için yardım sağlanması da lütuftan çok bir hakka dönüşür. 1770'ler ve 1780'lerdeki ahlak üzerine derslerinde Kant kendini "yoksul insanlara yardım edilmesinin" bireysel sadakalar dışında da "başka bir yolu olup olamayacağını gör-

---

meliyim. İyi bir neden için arada sırada çek yazmayı veya diğer günahlarımı bağışlatmak ve kendimi muhteşem bir hayırsevere dönüştürmek için dilencilere tüm paramı vermeyi düşünmeyi sıklıkla oldukça cazip bulurum. Ancak nispeten kolay hediye edeceğimiz bu maddi şeylerin ahlaki ödevlerimizin en önemlisi olduğunu -veya bu sorunlara daha büyük, siyasi çözümler önermekten ziyade insani sorunlara gönüllülük yoluyla değinmede özel olarak muhteşem bir şeyler bulunduğunu- zannetmemeliyiz. Kant'ın, erdemli davranışların sefil deneyimler olabileceğini (şimdilerde yaygın olarak kabul gördüğü şekliyle, Schiller'in Kantçı erdemin, birinin iyi olmaktan nefret etmesini gerektiren bir karikatür olduğu iddiası gibi) söylemediğinin farkında olduğumuz sürece, Kant'ın hayırseverlik hakkındaki ağır eleştirilerinde zengin ve halen fazlasıyla işe yarayan ahlaki kavrayışlar bulmamız mümkündür.

38 Yükümlülük eşit bir hale getirilebilinir- mutlak şekilde söyleyecek olursak, gelir oranı veya harcanabilir gelir oranı olarak. Bu tarz bir eşitlik sonunda kademeli vergilendirmeye de olanak sağlanır.

menin iyi olabileceği" ifadesiyle sınırlar.[39] Fransız Devrimi sonrası yayımlanan 1797'deki *Ahlak Metafiziği*'nde ise devletin bu konuda neler yapabileceğine ilişkin radikal fikirler ileri sürer, yoksullarla ilgilenilmesi için gereken bu "başka bir yolu" uygulamaya da açıkça devleti çağırır. Hükümetin "zenginleri, en doğal ihtiyaçlarını kendileri için sağlayamayacak olanlar için geçim yolları sağlamaya zorlamanın", devleti kuran toplum sözleşmesinin bir parçası olduğunu dile getirir (MM 136). Bu argüman, yoksullarla ilgilenmenin, bazılarının sahip olduğu özel erdemlerin bir göstergesi değil de herkesin bir diğerine karşı yükümlülüğünün ve ahlaki eşitlerin birbirlerine karşı sahip oldukları ödevlerin bir parçasıdır görüşüne fazlasıyla uyar. Kant'ın yoksullara devlet yardımını meşrulaştırmasında, herkes kendini eşit derecede başkalarını destekleyen bir topluluğun parçası olarak görmeli ve bu karşılıklı destek temelinde her bir kişinin haklarına saygı duyma, bir yandan minnettarlığın bir yandan da kendini pohpohlamanın yerini almalıdır. Pek çok refah devleti savunucularının, bugün bile, bir ilham kaynağı olarak Kant'ı görmeleri pek de şaşırtıcı değildir.

Devam etmeden önce, Kant'ın konumuza dahil olduğu son iki noktayı belirtelim: Birincisi Kant, kendinden öncekilerden daha açık ve seçik şekilde insanların eşit değerde olduğunu vurgular. Bu iddia gerçekten de *Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi*'ndeki en ünlü izleklerden biridir. Her insan ve tabii ki her akıllı canlı "Sadece bir amaç olarak değil, kendinde bir amaç olarak var olur" der Kant (G 428) ve diğer tüm akıllı varlıkların tasavvurunda da bu şekilde görülmelidir. Her insan, "mutlak değer"de (G 428, 435) – bunun sonucu olarak da eşit değerdedir.

Bu yerinde iddiayla birlikte, önceden Aristotelesçi temelde (giriş bölümünde sıraladığım öncüller listemdeki 2.

39 *Lectures on Ethics*, s. 236; ayrıca bkz. Collins notları, s. 455.

öncül) anlamlandırmakta zorlandığımız dağıtıcı adalet için gereken öncülü de sağlamış oluruz. İnsanlar sadece, Aristotelesçi anlamda üstünlüklere işaret eden "erdemlere" sahip oldukları için değerli değildirler. Akla sahip oldukları için kendilerinde değerli ve bu yüzden de eşittirler. Bu durum tabii ki bazı insanların, iyi işler yaparak ya da çok çalışarak, bazı açılardan diğerlerinden daha çok değeri sonradan kazanabilmesi, birtakım payeleri ya da malları kendilerinden daha az ahlaklı ya da daha tembel akranlarından daha fazla hak edebilmesi olasılığını dışarıda bırakmaz. Ancak temel seviyede herkes eşit değerdedir, eşit derecede iyi bir yaşamı hak eder. Onlara da bu iyi yaşama ulaşmalarında yardım etmek, en azından akılcı isteklerini gerçekleştirebilmeleri adına bir şeylere asgari düzeyde sahip olmalarını garantiye alma boyutunda yardım etmek, artık sadece bir iyilik edimi olmaktan çok bir ödev haline gelmiştir. Kant da zaten, diğer akıllı varlıklara yardım etme ödevini, *Ahlak Metafiziği*'ndeki ahlaki eylem örneklerinden dördüncüsü olarak verir (G 423, 430).

İkinci olarak Kant, insan doğasını, hepimiz eğer sadece uygun doğal ve toplumsal ortamlarda yaşarsak gerçekleştirebileceğimiz, tamamen özgür eylemde bulunmak üzere bir dizi potansiyele sahipmişizcesine inceler. Kant, *Ahlak Metafiziği*'ndeki ahlaki eylem örneklerinden üçüncüsünde, hepimizin "yeteneklerimizi" ya da "doğuştan kabiliyetlerimizi" geliştirme yükümlülüğümüzün olduğundan bahseder (G 423). Bu, onun *Yargı Yetisinin Eleştirisi*'nde, "Cultur"[40] –siyasi, ekonomik ve eğitsel süreçler aracılığıyla tüm insani kapasitelerin en tam biçimlerinin geliştirilmesi– olarak adlandırdığı şey için ahlaki bir temel sağlar. *Yargı Yetisinin Eleştirisi*, Kant'ın en çabuk

40 Özellikle bkz. § 83 (ancak kelime sıklıkla ortaya çıkar ve her ortaya çıkışta aynı teknik anlamı taşıyor gözükür. Werner Pluhar kendi çevirisinin dizininde kelimenin kullanımlarını derlemiştir, *Critique of Judgment*, s. 493).

başarı kazanmış kitabıydı ve pek çok konuda birbirinden ayrılıyor olsa da, hepsi de insan "yetiştirme" idealini toplumun nihai amacı olarak gören tüm bir Alman düşünürler kuşağını (Humbolt, Schiller, Goethe, Hegel) etkilemişti. Bu ideal bugün bile, ismi anılan bu Alman düşünürlerin pek çoklarının görüşleri unutulup gitmişse de, halen bizimledir. William O. Douglas, muhalif *Wisconsin Versus Yoder*'ın da bir kişi eğer "bir piyanist ya da astronot ya da okyanusbilimci" olabilme şansı tanıyabilecek şekilde eğitilmemişse, "belki de tüm yaşamı engellenmiş ve bozulmuştur"[41] derken farkında olmadan da olsa, ana kaynaklarından biri Kant olan Romantik Alman insan doğası görüşünü yansıtmaktadır.

Bu görüşün dağıtıcı adalet için önemli sonuçları vardır, zira insanların potansiyellerinin gelişimi, büyük ölçekli maddi şeylere ve toplumsal kurumlara gereksinim duyabilir. Dolayısıyla bir kişinin yaşamının değeri onun kendi potansiyellerinin gelişimini gerektirebiliyorsa, toplum için de, aksi halde onlara sahip olamayacak herkese bu potansiyelleri geliştirmeleri için maddi koşulları sağlamak bir zorunluluk olabilir. Şüphesiz, en azından herkese hangi potansiyellere sahip olduğunu görebileceği eğitim ve olanaklar verildiğinden emin olunması gerekecektir. (*Wisconsin v. Yoder*'da Douglas'ın talep ettiği de budur.) Bu görüşe göre, insanlar sadece toplumları tarafından iyi olarak belirlenmiş sabit görev ve ödevleri yerine getirirlerse, doğru bir yaşama sahip olamazlar. Bunun yerine, değerli buldukları tüm kapasitelerini kullanabilecekleri, kendilerine ait zengin bir "yaşam planı"nı özgürce geliştirip yaşamaya ihtiyaçları vardır.

Kant bu düşünceyi tam geliştirmemiştir, ancak ahlaki açıdan bizden beklenenin, kendimizi "daha mükemmel"e, içimizde potansiyel olarak bulunan tüm kusursuzluğu da aktüelliğe doğru götürme sürecini gerçekleştirmek olduğu-

41 Douglas, *Dissenting Opinion*, ss. 244-246.

nu savunur (G 430). Toplumun bu sürece yardımcı olabildiği ve özellikle de bireylerin toplumsal yardım olmaksızın kendi gelişimlerinde ilerleme sağlayamaz hale geldiği yerde, öyle görünür ki böylesi bir yardımı sağlamak için toplum da aynı şekilde ahlaki olarak gerekli olur. Bu, yoksullara yardım yükümlülüğünü, onların hayatta kalmak için ya da hatta asgari düzeyde sağlık ve saygınlığa sahip olmak için ihtiyaç duydukları yardımın çok daha ötesine genişletir. Eğer insan yaşamının amacı, yeteneklerimizi olası sınırsız bir mükemmellik düzeyine götürmek ise, o halde toplumun yoksullara yardım etme yükümlülüğü de potansiyel olarak sınırsızdır. Yeteneklerin geliştirilebileceği bir "oyun alanı"na katılmak artık insan yaşamı için zorunlu olmuştur ve içinde kendini geliştirme olasılıklarının zamanla artacağı toplum, kaynakları ve kurumları "oyun alanı ile aynı seviyeye" getirecek şekilde yeniden düzenleyip durma ihtiyacı içinde olacaktır. Kant'ın yeteneklerimizi geliştirme ödevine vurgu yapmasındaki gizli şey de bu nedenle yeri geldiğinde toplumu fazlasıyla gerektirebilecek bu zahmetli iyi insan yaşamı fikridir. Bir sonraki bölümde de göstereceğim gibi John Rawls, Amartya Sen ve Martha Nussbaum gibilerin siyaset felsefecileri, Kant'ın bu yönüne fazlasıyla borçludurlar.

4. Babeuf : Vendôme Adalet Sarayına Karşı

Kant modern dağıtıcı adalet kavramına oldukça yaklaşmıştır, ancak onu açık bir şekilde ifade etmemiştir. Hiçbir zaman tam olarak devletin yoksullara yardım etmesinin adaletin bir gereği olduğunu ya da böylesi bir koşulun toplum sözleşmesinin bir parçası olduğunu söylememiştir. Bu düşüncelerini, devletin yoksullara karşı ödevleri üzerine olan kısa bir paragrafta şöyle bir geçerken dillendirir. Yani her ne kadar dağıtıcı adaletin sonraki savunucularının Kant'tan feyz aldıklarını söylemek doğru olursa da Kant'ın kendisinin bu kavramı ifade ettiğini söylemek doğru olmaz.

Modern dağıtıcı adalet kavramı, Kant'ın büyük eserlerinin çoğunu yayımlamasından ve Adam Smith'le Rousseau'nun ölümünden bir on yıl kadar sonra doğmuştur. Rousseau, Smith ve Kant, hepsi de Fransız Devrimi'nin kahramanlarıydı; özellikle de ilk ikisi, pek çok devrimci tarafından hayranlıkla anılmışlardır. Rousseau'nun varlığı, her ne kadar 1778'de vefat etmiş olsa da, devrim dönemine sinmiştir. Smith 1790'da, devrim henüz yeni başlarken ölmüştü ve devrim hakkında ne düşündüğüne dair açık bir ifadesi bize ulaşmamıştır.[42] Bu üçlüden sadece Kant, devrime doğrudan katkı yapma fırsatına sahip olmuştu; ancak o da kendini birkaç üstü kapalı yorum yapmakla sınırlamıştır.[43] Yani eğer modern dağıtıcı adalet, Fransız Devrimi'nin sancıları içinde, devletin tüm toplumsal sorunları çözmeye ehil olarak görülmeye başladığı bir zamanda doğmuşsa, incelediğim bu üç 18. yüzyıl filozofu, kavramın ancak müjdecileri olabilir. Bunun yerine, 1796'daki başarısız darbe girişiminin lideri olan "Gracchus" Babeuf, tam da devrimin sonunda, adaletin devletin tüm malları yoksullara yeniden dağıtması gerektiğini açıkça ilan eden ilk kişi olmuş-

42 *Theory of Moral Sentiments*'ın 1790 tarihli son basımı için Smith'in gözden geçirdiği çalışmaya eklediği 232-234. sayfaların Fransız Devrimi'ne ilişkin bir yorum olduğu konusunda oldukça fazla spekülasyon vardır. Smith'in devrimi konu edindiği ne herhangi bir mektup olduğunu ne de onun adını anarak bu konuda bildirilmiş bir yorumun bulunduğunu ve ayrıca bu son gözden geçirmelerin 1789 yılı Kasımı'nın 18'inde (yani Jakoben Klubü kurulmadan bir ay önce) bittiğini de varsayarsak buna inanmak için çok az bir neden görüyorum.

43 Devrimin ahlakilik tarafından bütün yönleriyle yasaklanmış olduğunu hem 1793 tarihli "Theory and Practice" (bu yazı Kant, *Practical Philosophy* içinde bulunabilir) makalesinde ve 1797 tarihli *Ahlak Metafiziği*'nde söylediği bilinir, buna rağmen 1798 tarihli *Conflict of the Faculties* (Ak 85) adlı eserinde Fransız Devrimi için dolaylı bir coşku da göstermektedir.

tur.[44] Babeuf bile, bildiğim kadarıyla, modern anlamıyla

44 Bu kitabın yayına hazırlanmasından sonra, Kant'ın hemen ardından gelen takipçisi Fichte'nin bu görüşü açık bir şekilde belirtmiş olduğu ve Fichte'nin Babeuf ile birlikte modern dağıtıcı adaletin mucidi olarak anılması gerektiği hususunda bir ikaz aldım (isminin anılmasını istemeyen meslektaşıma burada teşekkür ederim). Siyaset felsefesine yaklaşımı Kant'ınkine belirli bir mesafeden oldukça benzer gözüken Fichte yoksul olmama hakkını, bizzat mülkiyet hakkıyla aynı düzeyde ve aynı nedenlerle meşrulaştırarak, tartışmıştır:

"Yaşayabilmek, tüm insanların mutlak, devredilemez mülkiyetidir. Nesnelerin belli bir alanının bireye sadece belli bir kullanım için verilmiş olduğunu görürüz. Fakat bu kullanımın nihai amacı yaşayabilmektir... [Bu yüzden] tüm akılcı devlet müesseselerinin ilkesi herkesin kendi emeğiyle yaşayabilmesi olmalıdır... ve devlet bunu sağlama almak için gerekli düzenlemeleri yapmalıdır... tüm mülkiyet hakları herkesin herkesle olan sözleşmesinde temellenir, şöyle ki: 'Sana ait olana sahip olmana izin vermemiz koşuluyla, hepimiz bunu sürdürmeye yetkiliyiz.' Bu yüzden, eğer birisi kendi emeğiyle geçinmeyi beceremezse, tamamen ona ait olan şey kendisine verilmemiş olur ve... sözleşme onun açısından tamamen iptal olur (Fichte, *Foundations of Natural Right*, s.185)."

Başka bir yerde Fichte, her "akılcı devletin" malların dağıtımını tüm vatandaşlarının makul bir yaşama sahip olduğundan emin olacak şekilde sağlaması gerektiğini ve her vatandaşın bu dağıtımda payına düşenin "hakkı olarak *onun*" olduğunu söyler. ("The Closed Commercial State", Reiss'de, *Political Thought*, s.90). Bu yazıların her ikisi de Babeuf'ün başarısız başkaldırısından hemen sonra ortaya çıkmıştır; Fichte'nin Babeuf'ün etkisinde olduğu söylenir (Reiss, *Political Thought*, s.16). Hem Babeuf ve hem de Fichte, Fransız Devrimi'yle gelen eşitlik dalgasının etkisiyle, haklar hususunda erken fikirler geliştirmişlerdir ve onları şimdilerde "dağıtıcı" veya "ekonomik" adalet adı altında derlenen fikri geliştirmek için kullanmışlardır. Babeuf siyasi olarak daha önemliyken, Fichte felsefi olarak daha derin ve özenlidir ve o ekonomik adalet için de çarpıcı şekilde ikna edici bir sav geliştirmiştir.

"dağıtıcı adalet" ifadesini kullanmış gibi görünmez, ancak herkese zenginliğin eşit dağılımında tam bir hak –eksiksiz, katı, zorlanabilir bir hak– atfetmiş ve böylece adalet de Grotius'tan beri doğa yasası geleneğindeki eksiksiz hak iddiaları ile bağıntılı şekilde ele alınmıştır.

En azından bazı malların herkese dağıtılması gerektiğine ilişkin düşünce 1780'de, Thomas Spence ve William Ogilvie'nin toprak dağılımı önerilerinde de görülür, her ikisi de insanoğlunun toprak mülkiyetindeki "doğal ve eşit hakları"na vurgu yapmıştır.[45] Sonrasında Thomas Paine, 1792'de yayımladığı *İnsan Hakları*'nda, devletin sırtlanacağı çığır açıcı bir yoksulluk programı sunmuştu. Yine de Paine bile programının adaletin bir gereği olduğunu tam anlamıyla söylememiştir. *İnsan Hakları*'nda mevcut yoksullukla mücadele programı, başlıca beş öneriyi içermektedir: yoksullardan satış vergisi alınmaması, yoksul ailelere çocuklarının eğitiminde kullanacakları bir ödenek verilmesi, yaşlılara yardım sağlanması, şehirlerde belirli bir günlük iş karşılığında yiyecek ve barınma sağlayacak sığınma evleri kurulması ve kademeli bir devlet vergi sisteminin inşa edilmesi.[46] Bu önerilerden biri hakkında –yaşlılara yardım önerisi– Paine, bunun "iyilik ya da merhamet değil, hak

45 Spence, "The Real Rights of Man" (1775 yılında bir konferansta okunmuş ve 1795 yılında yayınlanmıştır; Spence, *Political Works*'de tekrar basılmıştır. s. 1.); krş. Ogilvie, *An Essay on the Right of Property in Land* (1782), Noel Thompson'ın *Real Rights of Man*'inden alıntılanmış olduğu şekliyle, s.15.

46 Paine, *Rights of Man, Writings*'in içinde, ss. 484-502. Paine kendini Smith'in müridi saymış ve yoksul yasalarının yerine onun önerilerinin koyulması çağrısında bulunmuştur, zira Smith gibi, o da bunlara yoksula zulmeden şeyler olarak bakıyordu. Ayrıca onun önerilerini sermaye veya işgücü üstünde bir çeşit devlet kontrolü önermekten ziyade pazar *dışında* işleyecek müesseseler ile sınırlamıştır. Bu yüzden o sosyalizmden ziyade refah devleti liberalizminin habercisidir.

meselesi"[47] olduğunu söyler. Böylece işte burada yoksullara yapılan belirli bir yardımın hayırseverlik değil de adalet gereği olduğuna ilişkin açık bir ifadeyi buluyoruz. Paine de bunu, çocukların eğitimi, vergi alınmaması ya da sığınaklar kurulması ile ilgili önerilerinde değil de sadece öncü sosyal güvenlik planı tasarısıyla ilgili söylüyor. Peki yaşlılara ilişkin olanla diğer önerileri arasındaki fark nereden geliyor? Paine'e göre, yaşlılar bu yardımı hak etmişlerdir. İngiltere'deki herkes, devlete yaşam boyu vergi öder. Bunu yaparlarken de, sadece bu ödedikleri para değil, onun faizi de ellerinden gitmiş olur, ki bunu normalde emeklilikleri için biriktirmeleri mümkündür.[48] Paine önerisinin, elli yaşından sonra her birine, "ödedikleri net paranın yasal faizinden biraz daha fazlasını" geri verdiğini belirtir.[49] Yani muhtaç durumdaki yaşlılar, fazlaca yaptıkları ödemelerin geri alımı olarak emekli maaşını hak etmektedirler, yoksa çalışamaz durumda oldukları için ve hatta insan oldukları ve tüm insanlar da yoksul olmamayı hak ettikleri için değil.

18. yüzyıl yazarlarının en arsız radikali olan Paine, tüm insanların yoksulluktan kurtarılmaya, "sadece iyilik ya da merhamet değil, hak meselesi" olarak layık oldukları iddiasını okurlarının kabul edeceğini düşünmüş olsaydı, bunu dolandırmadan ve yaşlıların hükümet yardımını geçmişte ödedikleri vergilerin geri verilmesi dolayısıyla hak ettikleri argümanındaki gibi tamamen akla yakın hale getirmeksizin iddia edeceğini düşünmemiz sanırım yanlış olmayacaktır. Böylece 1792'deki radikaller arasında bile, yoksullara yardım düşüncesinin bir dağıtıcı adalet meselesi olması, malların dağıtımının yoksulluğun azaltılması ya da ortadan kaldırılması amacıyla adaletçe talep edilmesi, neredeyse

47 *Rights of Man*, *Writings*'in içinde, s. 488, sayfanın başında ve tekrar sonunda.

48 Farz edelim ki emekli olmayı bekliyorlar: Bu tam da Paine'in ileri sürdüğü şeydir.

49 *Rights of Man*, *Writings*'in içinde, s. 489.

hiç duyulmamış bir şeydi.

Şimdi bundan bir yıl sonra yapılan bir konuşmayı ele alalım. Armand de la Meuse, 1793'ün 17 Nisanı'nda Fransız Ulusal Kongresi önünde konuşurken şöyle söylüyordu:

> Toplumsal ve ekonomik eşitliğin olmadığı bir siyasal eşitlikten daha tehlikeli, absürt ve ahlakdışı bir karşıtlık daha... olamaz. Yasa önünde eşit olup da yaşamda bundan mahrum olmak tiksindirici bir adaletsizliktir... Burada, [doğa yasası] altında tüm insanların yeryüzünün meyvelerinde eşit hakka sahip olup olmadığını ... sormaya gerek bile yoktur. Bu hepimizin şüphe gütmeden inandığımız bir gerçektir. Gerçek mesele ise şudur: Toplum yaşantısında, kamu yararının özel mülkiyete olanak tanıdığı söylenir, peki aynı zamanda bu hakları sınırlamak ve bunların kullanımını mülkiyet sahiplerinin kaprislerine terk etmemek yükümlülüğü de yok mudur?"[50]

Babeuf, mahkemede yaşamı için savunma verirken kendi öğretisinin açık öncülerinden biri olarak bu konuşmadan uzun alıntılar yapar. Armand, devleti açık bir şekilde, herkesin "yeryüzünün meyvelerinde" eşit pay edinme hakkına sahip olduğu bir yer yapar. Öte yandan, onun ekonomik eşitlik argümanı, daha çok ekonomik eşitliğin siyasal eşitliğe aracı olması düşüncesine dayanır ve bu yüzden de kendinde değeri olan bir şey değildir. O aynı zamanda, doğal durumda geçerli olanla, toplumların vatandaşlarına sağlamak zorunda oldukları arasında bir ayrıma gitmeye de olanak tanır. Armand, doğada böyle bir hak mevcut olmasa da, "kamu yararının mülkiyet hakkına olanak tanıdığını" kabul eder ve bazı ekonomik eşitsizliklerin de aynı şekilde toplum durumunda kabul edilebilir olduğuna kuvvetle vurgu yapar.

Babeuf bir adım daha ileri giderek, eşit zenginliğe ilişkin doğal haktan toplumun zenginliği eşitleme talebine doğrudan bir geçiş yapar. Doğanın herkese "tüm zenginliklerden faydalanmaya yönelik eşit bir hak" verdi-

50 *Defense of Gracchus Babeuf*, ss. 83-84.

ği, Babeuf'ün görüşlerinin tohumunu ektiği on iki temel özet noktadaki ilk ilkedir ve ikincisine göre de "toplumun amacı, doğal durumda güçlü ve kötücül olanlar tarafından sıklıkla saldırılan bu eşitliği savunmak ve herkesin ortak çalışması ile bu haktan yararlanmayı ilerletmektir."[51] Böylece Locke için tüm devletlerin (bizim doğal durumda sahip olduğumuz hakları korumak ve ilerletebilmek olarak belirlediğimiz) amaçları, kendisinin asla düşünmediği bir hakka uygulanır hale gelir: eşit ekonomik statü hakkı. Lockeçu meşru hükümet görüşü bu şekilde ele alındığında, bunu sadece komünist devletlerin meşru olabileceği fikri izleyecektir. Batı siyasal geleneği literatürünün önceki hiçbir noktasında buna benzer bir argüman bulmak mümkün değildir.

Önceden de görmüş olduğumuz gibi, Rousseau'da bile böyle bir şey yoktur. Rousseau, doğal durumu, insanın toplum durumundaki halinden keskin çizgilerle ayırır ve adaletin, toplumun kendisini doğal durumun suretinde yeniden yaratmasını talep ettiğini de asla söylememiştir. Ancak takipçileri sonunda bunu söylemişlerdir. Fransız Devrimi ateşli gidişatını sürdürdükçe, toplumsallık öncesi durum fantezisi ile siyasal tavsiyeleri birbirinden ayıran çizgi giderek daha belirsiz hale gelmiştir. Babeuf, Rousseau'nun doğa durumunu, tüm insanlık için, adalet adına neyi talep edebileceğimizin standardını belirleyen bir şey olarak görmüş ve herkesin bir *hak* olarak yeryüzünün ürünlerinden yararlanabilmesi gerektiği sonucunu

51 Thomson, *Babeuf Plot*, s.33. Savunmasında onaylamış olsa bile fezleke Babeuf tarafından yazılmamıştır. Hatta orada doğrudan şunları da demiştir: " Şu müteakip öğretileri göz önünde bulundurma ve savunmaya cüret ediyorum: Doğal hak ve insanın kaderi yaşam, özgürlük ve mutluluğun peşinde olmaktır. Toplum bu doğal haktan yararlanmayı teminat altına almak için yaratılmıştır. Bu hak teminat altına alınmazsa, toplumsal sözleşme de sona erer" (Defense of Gracchus Babeuf, s.20).

çıkarmıştır. Bir toplumda malların dağılımını, hayali bir toplum öncesi cennet standardı ile bir kez ölçtükten sonra her halükarda toplum göze fazlasıyla adaletsiz olmaya mahkum ve sadece reform değil devrim gerektirir gibi görünecektir. Birinin, Rousseau'nun yapmak istediğini söylediği gibi, içinde yaşadığı toplumun "kutsal bağlarına saygı göstermek" zorunda olmasının ya da yasalarına "titizlikle boyun eğmesi"nin sebebini anlamak oldukça zor olacaktır. Tersine, bu yasalar ve bağlar, adaletin elde edilmesine en büyük engel olarak, saygıyı değil kapsamlı bir elden geçirmeyi hak eder şekilde görülmeye başlanacaktır. "Senin ve benimi ortadan kaldırmayı" istemenin saçma olduğunu düşünen Rousseau ile Rousseau'nun adını kullanarak yapmamız gerekenin tam da bu olduğunu iddia eden Babeuf arasında, Rousseau'nun hayranları ve eleştirmenlerinin çoğunlukla görmezden geldikleri büyük bir uçurum vardır.

Sonraki pek çok dağıtımcılık taraftarı, Babeuf'ün devrimci eğilimlerini paylaşmayacaktır. Onun kati eşitlik ve mülkiyetin kaldırılması çağrısına da katılmayacaklardır. Ancak Babeufçülüğün bu yönleri bizim amaçlarımızı ilgilendirmemektedir. Bizim amaçlarımızı ilgilendiren Babeuf'ün yoksulluk içinde yaşamamayı siyasal bir hak haline getirmiş olması, bunu belirli bir sosyoekonomik statüdeki tüm insanların bir hakkı olarak, yoksulluk (insanların iyi birer vatandaş olabilmelerini sağlayan yeteneklerinin yolunu tıkadığı için değil de) insanlara bir hakaret, bir yara olduğu için, siyasi gündemin bir parçası yapmış olmasıdır. Pek çok devletin bu çeşit hakları uygulama çabasına girmesi için uzun zaman geçmesi gerekecektir ancak modern biçimiyle dağıtıcı adalet görüşü en sonunda gelecektir.

3. BÖLÜM

BABEUF'TEN RAWLS'A

TANNER: Sorabilir miyim acaba burada hepiniz sosyalist misiniz?

MENDOZA [bu küçültücü yanlış anlaşılmayı inkar ederek]: Ah, hayır, hayır, hayır! Sizi temin ederim hiç de öyle değil. Bizlerin mevcut zenginlik dağıtımının adaletsizliğine ilişkin doğuştan modern görüşlerimiz var; aksi takdirde kendimize olan saygımızı kaybetmemiz gerekirdi. Ancak iki üç hevesliyi hariç tutacak olursak, bunda itiraz edebileceğiniz bir şey yoktur.

TANNER: Onur kırıcı herhangi bir şey önermek amacında değilim. Aslında, ben kendim de bir miktar sosyalistimdir.

STRAKER [kupkuru bir sesle]: Dikkat ediyorum da zenginlerin çoğu öyle.

MENDOZA: Gerçekten de öyle. İtiraf etmeliyim ki bize de ulaştı. Çağın ruhu sanki bu.

GEORGE BERNARD SHAW, MAN AND SUPERMAN (1901-1903)

Babeuf'ten sonra, dağıtıcı adalet kavramı siyasal söyleme dahil olmuştur, ancak saygınlık kazanması biraz daha zaman almıştır. 19. yüzyıla ait "Zenginlik Dağıtımı" ya da benzer türevlerde isimler taşıyan pek çok kitap vardır.[1] 19.

1 Örneğin, William Thompson, *An Inquiry into the Prin-*

yüzyılda ayrıca zenginliğin yeniden dağıtımını hükümetin başlıca görevi olarak görmüş birçok siyasal hareket de mevcuttur. Yine de "dağıtıcı adalet" ifadesi öyle görünüyor ki, II. Dünya Savaşı'na kadar yaygın hale gelmemiştir ve filozoflarla siyaset teorisyenlerinin kendilerini dağıtıcı adaleti şekillendirici açıklamalar verir olarak tanımlamaları da bir o kadar uzun zaman alacaktır.

Bir doktrinin bu ismi hak edip de günlük yaşamın bir parçası haline gelmeye başlaması çok uzun zaman almaz. E. P. Thompson, 18. yüzyılın serkeş ve görünüşte apolitik halk tabakasının kendini, 19. yüzyıla değin çok daha organize ve siyasal bilinç sahibi olan "işçi sınıfı"na nasıl dönüştürdüğünü belgelemiştir[2] ve bu değişim, sadece yoksul yardımına ilişkin değil ancak bir hak olarak yoksulluğun kendisini sona erdirmek üzere düzenlenmiş ölçütlere yönelik de işçiler ve onların savunucuları arasında gerçekleşen bir mesaiye paralel gerçekleşmiştir. 1765'te, Doğu Anglia'daki işçiler, birden çok mahalli bölgenin yoksullarını merkezileştirilmiş ıslahevlerinde toplama siyasetine karşı olarak, kendilerine kendi mahalli idarelerince yardım yapılması haklarını talep ettiler. 1795'te, bir araya gelmiş bir halk kalabalığı, bunun yerine, "daha iyi yaşama" talebinde bulundular ve kentteki bir grup emekçi de daha yüksek ücretleri gündeme getirebilecek siyasal adımları atması için bir hükümet denetmenine baskı yaptılar.[3] Yine 1834 Yoksul Yasası'ndan sonra ıslahevlerine karşı protestolar patlak verdiğinde, pankartlarda "İngiltere, vatan ve istiklal: mahalli haklar, sağlıklı yiyecek, Bastille'lerde ayrıma

---

ciples of the Distribution of Wealth, Most Conducive to Human Happiness (1824); George Ramsay, *An Essay on the Distribution of Wealth* (1836); John R. Commons, *The Distrubition of Wealth* (1893); John Bates Clark, *The Distribution of Wealth* (1899).

2 Thompson, *Making of the English Working Class*.

3 Lees, *Solidarities of Strangers*, ss.80-81.

son!" çağrıları vardır.[4] Tıpkı 1765'te olduğu gibi yoksullar kendi mahalli yönetimlerinden yardım istiyorlar ve yardım alabilmek için bir yerlere hapsedilmek istemiyorlardı, ancak bu sefer, "sağlıklı yiyeceğe" de bir hak gözüyle bakıyorlar ve kendi toplumsal ve ekonomik isteklerini Fransız monarşisini devirmiş olan siyasal isteklerle aynı seviyeye çıkartarak Fransız Devrimi'ne açık göndermeler yapıyorlardı. Yoksulluğun İngiltere'de Fransız Devrimi sırasında gerçekleşen bu siyasallaştırılması, sadece Fransız örneği tarafından değil, aynı zamanda ciddi bir yerel yiyecek krizi ile de kamçılanmıştı. 1794-1796 krizi, halkın tahıla el koyması, işçilerin açlık için yardım talep ya da temin etmek üzere komiteler oluşturmaları ile daha öncekilerden çok daha siyasi bir görünüm almıştı.[5] 1795'te Speenhamland sistemi benimsendikten sonra, insanlar bir de geçim geliri denen bir şeye kendilerine tanınmış bir hak olarak baktılar; Arthur Young, 1797'de "önceden bir iyilik olarak verilmesi kabul edilen yardımın, şimdilerde bir hak olarak istendiğine"[6] dikkat çekiyordu. 1796'da William Pitt, Parlamento'yu "belirli sayıda çocuğu olanlar için yardımın bir hak yapılmasına" çağırıyordu ve eğer kabul edilmiş olsaydı, Britanya'yı, diğer ulusların hiçbir zaman sahip olmadığı kadar geniş bir sosyal güvenlik programları sistemi ile donatacak bir tasarı kaleme almıştı.[7]

---

4 A.g.y., s.165.

5 Charles Tilly, *Popular Contention in Great Britain*, s.355.

6 Young, *General View of the Agriculture of the County of Suffolk*, A. J. Peacock, *Bread or Blood*'dan alıntılanmıştır, s.35. Ayrıca bkz. Lees, *Solidarities of Strangers*, s.77.

7 Himmelfarb, *Idea of Poverty*, ss.74-75. Himmelfarb Pitt'in tasarısını "maaşa ek yardım, aile ödeneği, inek veya bazı başka değerli şeyleri satın almak için para, yoksulların çocukları için teknik okullar, yoksullar için düzenlenmiş ve ayrılmış boş araziler, hastalık ve yaşlılığa karşı sigorta, iskan yasasının ilaveten hafifletilmesi ve Parlamento'ya sunmak için yıllık yoksul

Fransız Devrimi sonrasında yoksulların ekonomik durumlarını düzeltmeye yönelik, sadece zengin insanların hayırseverlikleri üzerinde ahlaki bir iddia aracılığıyla yaşamanı sürdürme hakkına değil, yasal bir hakka sahip olmaları gerektiğine ilişkin hızla yayılan bir ideolojinin de ufak tefek işaretleri vardı. 1820'lerde İngiliz şair John Clare, mahalli idarecileri, yoksulları korumadan mahrum bırakmaları konusunda "kendi hakları saydıkları şeyi onlardan alıyorsunuz" diyerek eleştiriyor, ayrıca yoksulların "kölelerle eşit" muamele görmediği, efendilerle hizmetçilerin aynı masada "ayrım olmaksızın" oturabildiği bir dünyayı sabırsızlıkla beklediğini söylüyordu.[8] 1834'te William Cobbett, hem emekçilerin hem de çalışamayacak durumda olanların, "topraktan kendi yaşamını sürdürecek kadarını almaya hakkı" olduğunu yazıyor ve 1837 Yorkshire göstericileri de "yoksulların topraktan geçinmeye hakları olduğunu" yazıyordu.[9] Atlantik'in öbür yakasında da, Kansas Yüksek Mahkemesi Yargıcı David Brewer, 1875'te "yoksul yardımı –yani kendilerine bakamayacak durumda olanlara bakma– sorgulanamaz kamusal ödevler arasında gelir"[10] diye beyan veriyordu. Norveç Yasası, yoksulların

---

yasası bütçesini" kapsar şekilde tarif eder.

8 Lees, *Solidarities of Strangers*, ss. 73-74.

9 A.g.y., ss. 161, 164.

10 *Griffith v. Osawkee*, Abbott, *Public Assistance*'dan alıntılanmıştır, s.6. Abbott "[1790 yılından onun zamanına kadarki] her Amerikan yoksul yasasının muhtaç olan insana 'yardım alma hakkı' vermiş" olduğunu yazar (8). Bu, en azından bu hususta ileri sürdüğü kanıttan yola çıkacak olursak, pek de açık değildir. Örneğin, 1802 yılına ait bir New Jersey içtihadını, yoksul yardımını yasaların "baskı altında ve ağır sorumluluklardan yorgun düşmüş bireylerin hayırseverlik yükünden kurtarılıp bol ve nakit yardımın muhtaçlara sağlanabilir olması" için çıkarıldığı şeklinde alıntılar. Burada, kamusal yoksul yardımı, İngiltere'de olduğu gibi, bir haktan yararlanılması olmaktan çok kişisel hayırseverliğin yerine geçirilmiş bir şey gibi gözükmektedir. Benzer şekil-

17. yüzyılda yardım görmeye yasal bir hakları olduğu iddiasını içeriyordu ve 20. yüzyılın başlarında Norveç, İsveç ve Finlandiya, hepsi de yoksullara asgari yardımı, "zorunlu destek"[11] olarak sınıflandırıyordu. Yargıç Brewer'ın

---

de, 1859 Kansas Anayasası yardımın "yaşlılık, sakatlık ve diğer talihsizliklere sahip kişilerin toplumsal *duygudaşlık* ve *yardım* üzerinden hakka sahip olabilmeleri bakımından" verilmesi gerektiğini ifade eder. (Abbott, *Public Assistance*, s.5, italik yazılar benim vurgum) Adalet değil duygudaşlık; hakları icra değil hayırseverlik Amerikan yoksul yasasının temelidir. Bu sadece üslup hakkındaki bir detay değildir, daha fazlasıdır: yoksul yardımının temelinde adaletten daha ziyade hayırseverlik olduğu olgusu, yoksul bireylerin yardım talebiyle dava açamayacakları ve hatta yardım kabul etmeleri halinde cezalandırılmalarının bile mümkün olacağı anlamına gelmektedir. Abbott, New Jersey Yüksek Mahkemesinin 1811'de bir davada dikkatsiz bir denetmen tarafından bir yoksuldan yanlışlıkla kesilen (sekiz haftalık birikmiş sekiz dolar) yardımın geri ödenmemesi kararını ve Iowa Yüksek mahkemesinin 1911'deki bir davada yerel yardım şubesinin cimriliğinden dolayı ayağı kesilmek zorunda kalmış bir adamın zararını karşılamayı reddettiği vakayı örnek olarak ele alır (20-21). Ayrıca 1940 yılında bile birçok eyaletin yardım alanları oy verme hakkından mahrum ettiğini (127, 220-223) ve bazılarının da, o zamanda bile, darülacezelerde "muhtaçları" kilit altında tutmaya devam ettiklerine işaret eder. (16) Son olarak Abbott, Amerikan yasaları tarafından korunan "yoksul" tanımının çoğunlukla, 1892 tarihli Wisconsin kararının diliyle ifade edilen "varlığını sürdürmenin mutlak araçlarını sağlamaktan aciz olacak şekilde kaynaklardan, mülkiyetten veya güvenlik araçlarından mahrum kalmış" kişi ile sınırlandırılmış olduğuna işaret eder (17). Yargıç Brewer "Kamu yardımının" "aciz ve muhtaçlarla" sınırlandırılması gerektiğini yazar (13). Hatta aciz ve muhtaçların bile böylesine bir yardıma *hakkı* yoktur; onların olsa olsa "toplumun...duygudaşlığı" üzerinde meşru bir talepleri olabilir.

11 1845 yılında Norveç, kamu yardımını yaşlı, hasta, sakat, meczup ve kimsesizlerin yasal hakkı haline getirmiştir; bu alandaki kesin sorumluluk da kararla aynı zamanda kurulmuş

"kendine bakamayacak durumda olanlar" vurgusu üzerinde biraz daha durmakta fayda olabilir, bununla birlikte 19. yüzyılın büyük kısmında, hem yasada hem de en radikal toplumsal ajitatörler arasında bile sadece çalışamayacak durumda olanlara devlet yardımını hak eder gözüyle bakılıyordu. Benzer şekilde, emekçi yoksullara, Cobbett, Proudhon, Thomas Hodgskin ve hatta Marx tarafından *sadece emekleri sayesinde* maddi varlıklarda daha fazla hakka sahip oldukları söyleniyordu.[12] Emek vermekten bağımsız olarak, sadece insan olma durumunun, birini belirli bir mal üzerine hak sahibi yaptığı, insanların iş bulamadıkları ya da yaşamda kendilerine bir "başlangıç yapma" fırsatı tanımak için bir şeylere layık oldukları –örneğin yoksul çocukların, eğer ebeveynleri onları (bırakalım eğitim ve sağlığı) yeterince besleyemiyor, giydiremiyor ya da onlara barınak sağlayamıyorsa, devletten yardım almayı hak ettikleri– fikri

olan belediye yoksul komisyonlarına verilmiştir. On yıl içinde Finlandiya ve İsveç de yerel otoritelerin kendilerine bağlı yoksullara bakma yükümlülüklerini onaylayan yoksul yasaları çıkartmışlardır; dahası her ikisi de yoksula yerel kararları temyiz için yüksek otoritelere başvurma hakkı sağlamıştır. Ancak bu reformlar kısa süreli olmuştur. Bir nesil dahi geçmeden yoksul yasalarında yapılan düzenlemelerle bu yoksul yardımları tekrardan bazı alanlar hariç üzerlerinde hakların kurulamayacağı hayırseverlik edimleri haline döndürülmüşlerdir... Bu, sırasıyla, 1900 ve 1922'de Norveç ve Finlandiya'nın yoksul yasalarını ihtiyaçlarını karşılamaktan aciz olanların hepsine zorunlu yardım yapılması olarak yeniden çıkarana kadar sürmüştür. 1918 İsveç Yoksul yasası yardım alma hakkını çalışamayacak durumda olanlarla kısıtlamasına rağmen aslında bunlarla benzerdir; bununla beraber, yerel otoriteler ihtiyaç içinde olan sağlıklı insanlara da yardım etmekte özgürdürler" (George Nelson, *Freedom and Welfare*, s.448).

12 Cobbett ve Hodgskin için bkz., Lees, *Solidarities of Strangers*, ss. 160-161. Burjuvazinin işçileri kendi emeklerinin ürünlerinden haksız bir şekilde mahrum ettiği fikri Marx'ın yazılarında yer almaktadır.

henüz adaletin bir parçası olarak görünmüyordu. Dağıtıcı adalet en fazla, emeği ve çalışamayacak durumda olanların temel ihtiyaçlarını karşılamaya yönelik daha büyük bir ödülü talep ediyordu.

20. yüzyılın başlamasıyla birlikte, daha geniş bir dağıtıcı adalet kavramı diğerinin yerini almıştı. Alfred Marshall'ın 1890'da yazdığı *Principles of Economics*'in giriş sayfaları, yoksulluktan tamamen kurtulmanın olanağının "ekonomi çalışmalarının ilgilendiği başlıca ve en önemli şey olduğunu" ilan ediyordu ve Marshall bizlere aklındaki olanağın "dünyadaki herkesin medeni bir yaşam sürmeye eşit derecede şansla, yoksulluğun sıkıntılarından ve aşırı mekanik uğraşların durağan etkilerinden özgür kılınmış olarak başlaması gerektiği" ile ilgili olduğunu söylüyordu.[13] Franklin Roosevelt'in Yeni Anlaşma'sı (New Deal), belirli bir yaşın üzerindeki her vatandaşa "sosyal güvence" sağlıyor ve yine onun Bakıma Muhtaç Çocuklu Ailelere Yardım'ı da (AFDC – *Aid to Families with Dependent Children*) henüz tam olarak bunlara sahip olma imkanını emeğiyle kazanmamış olan kişilere fırsat imkanları sunmak niyetini taşıyordu. Roosevelt, 1944'teki Ulusa Sesleniş'inde, bir eve, uygun gelirli bir işe, tıbbi bakıma, "iyi bir eğitime" ve "yaşlılıkta, hastalıkta, kazada ve işsizlikte ekonomik korkulardan uygun şekilde korunma" hakkını da içeren "ikinci haklar bildirgesi"ni ortaya koymuştu.[14] Kendisi öldükten sonra dul kalan eşi Eleanor Roosevelt de "sosyal güvenlik"e, "[insanın] haysiyeti ve kişiliğinin özgür gelişimi için vazgeçilmez olan ekonomik, sosyal ve kültürel [varlıklara]", işsizliğe karşı korunma ve "yiyecek,

13 Marshall, *Principles of Economics*, ss. 2-4.

14 Akt., Mary Ann Glendon, *A World Made New*, s. 186. Roosevelt'in düşüncesi yoksulun yardım alma hakkının eskilere dayandığı yönündedir. O bunu kariyerinin erken bir döneminde geliştirmiş ve sıklıkla ifade edip buna uygun hareket etmiştir. Bkz Thomas Greer, *What Roosevelt Thought*, ss. 11-14, 27-30.

giyecek, barınma ve sağlık hizmetlerine" (Madde 22, 23 ve 25) yönelik hakları barındıran Birleşmiş Milletler'in 1948 İnsan Hakları Evrensel Beyannamesi'nin tasarlanmasına yardımcı olmuştu. Bu ölçüsüz ekonomik haklar dizisi, hiçbir zaman hiçbir ülkede bu haklardan mahrum bırakılanların yardım için dava açmasına imkan tanıyacak şekilde bir hukuki çerçeve ile desteklenmedi. Yine de, uluslararası toplumun böylesi bir beyannameyi benimsediği olgusu, dağıtıcı ya da toplumsal adaletin 20. yüzyılın ortaları itibariyle iyice yerleşmiş olduğunu gösterir.

Yani en azından kamusal ahlaki bilinçte iyice yerleştiğini gösterir. Ancak 1950'ler ve 60'larda John Rawls kendi adalet teorisini geliştirmeye başladığında, filozoflar ve siyaset teorisyenleri Babeuf'ün 1796'da ortaya koyduğu maddi iyiliğe yönelik bireysel hakkı ciddiye almaya başladılar. 19. yüzyılda ve 20. yüzyılın başındaki siyaset felsefesinin ve siyasal ekonominin hakim ekolleri ya zenginliğin yeniden dağıtımına karşıydılar ya da böylesi bir yeniden dağıtımı adalet terminolojisine bulaşmaksızın destekliyorlardı. Bu bölümde, dört büyük düşünce okulunun dağıtıcı adaleti felsefi tartışmalardan uzun süre uzak tutmalarının sebeplerinden bazılarını ele alacağım, sonrasında Rawls'un bunun gündeme gelmesini sağlayan önemli katkısına kısaca değinip bölümü onun haleflerinden bazılarının çalışmalarına daha da kısa bir göz atarak tamamlayacağım.

1. Tepki

Bir tezin her zaman antitezini de beraberinde getirmesine ilişkin Hegelci ilkenin belirgin bir örneğini oluşturmak ister gibi, yeni dağıtıcı adalet görüşünü bütünüyle reddeden teoriler ve düşünce hareketleri de, kavramın kendisinin ortaya çıktığı ilk andan itibaren ortaya çıkıp yayılmışlardır.[15] Joseph Townsend, yoksul insanlarda doğalarından

15 Belki de buradaki aşikar Hegelcilik tesadüfi değildir: Tarihin Hegelci diyalektik açıklaması Fransız Devrimi'ndeki

gelen bir aşağı olma durumu bulunduğunda ısrar etmiş ve henüz Smith'in *Milletlerin Zenginliği*'nin yayımlanmasından on yıl geçmeden, yoksullara kamusal yardıma karşı sövüp saymıştır. Tıpkı Mandeville gibi, Townsend de açlığı yoksul insanları motive eden bir şey olarak görmüştür ve yoksul yasalarının kaldırılması için çağrıda bulunmuştur. Bu konudaki fikirleri, bir sonraki on yıl boyunca, Patrick Colquhoun, Thomas Malthus ve Edmund Burke tarafından takip edilmiştir.[16] (Bu isimlerin hepsi de halen bireysel hayırseverliğin önemli bir yeri olduğunu düşünüyorlardı ve bireysel hayırseverliğin açlığı tamamen ortadan kaldırmayacağı konusunda bir endişe duymuyorlardı, tersine bu olguyu benimseme eğilimindeydiler.) Yoksulların diğer insanlar gibi olmadığı görüşü –Smith'in güçlü bir şekilde tartıştığı, benim "yoksul insan istisnacılığı" diyeceğim bu görüş– intikam almak için geri dönmüştü. Townsend yoksulların doğuştan "tembel ve ahlaksız" olduklarını, "aşağı seviye" uğraşlara uyduklarını düşünüyordu.[17] Aslında şu ya da bu şekilde, bu düşünce tarzı asla tam olarak ortadan kaybolmamıştır, şimdi bile refah siyasetlerine karşı bir argüman olarak ara sıra tekrar ortaya çıkar. Bu görüş, aydınlanmanın insan eşitliğine adanmışlığıyla tamamen karşıt düşen ve kurtulmaya çalıştığı modern öncesi bir bakışı geri getirmeyi ifade etmesi açısından, "gerici" etiketini fazlasıyla hak etmektedir.

---

radikalizmden karşı tepkiye kadar olan hareketten geniş ölçüde etkilenmiştir. Dağıtıcı adaletin doğuşu ve ona karşı gösterilen tepkinin her ikisi de kesinlikle bu devrimin mahsulleridir.

16 Townsend, *Dissertation on the Poor Laws*. Himmerfalb, *Idea of Poverty* kitabında Burke, Colquhoun ve Malthus ile ilgili tartışır, ss. 66-73, 77-78 ve 100-132.

17 Townsend, *Dissertation on the Poor Laws*, s. 36'da "Yoksulun kısmen basiretsiz olması gerekliliği, toplumdaki en hakir, en iğrenç ve en aşağılık görevleri yerine getirmek için daima birileri olması zorunluluğundan çıkmış bir doğa yasası gibi görünür" der (35).

Yine de Townsend, Colquhoun, Malthus ve Burke (ve onlardan önce de Mandeville) aslında kendileri de aydınlanmanın ürünleriydiler. Gerçekten de aydınlanma ilerlemeciliğinin yoksul yasaları karşıtlığında incelikli bir kendini yansıtma mevcuttu. Zira yoksul yasalarının feshedilmesi ve yoksulların aç kalmasının hoş karşılanması gerektiği geleneksel olmayan oldukça yeni bir görüştü. Yoksul insan istisnacılığının modern öncesi versiyonu, her insanın, birbirinin gözünde değilse bile, "Tanrı'nın gözünde" eşit olduğu ve bu yüzden de hayırseverliğe layık olduğuna ilişkin Hıristiyan inancıyla uyumlu olmuştu. Bu yüzden de ne yoksulların açlığına övgüler düzmek yakışık alır bir şeydi ne de hayırseverlik adına devletin açlığın azaltılmasına yardımcı olması yanlıştı. Mandeville, yoksulların ıstıraplarının topluma olan avantajlarına işaret ederek inançlı Hıristiyanları karalamıştır[18] ve Townsend ile diğerleri de her ne kadar adanmış Hıristiyanlar olsalar da (hem Townsend hem de Malthus papazdılar) yine de geleneksel tavırdan kopup yoksul yasalarının sona erdirilmesi için çağrıda bulunmaktan geri durmamışlardır.[19] Aydınlanmadan gelen miraslarını, önerileri için seküler, natüralist sebepler gösterme ve ilk ilkelerinden çıkıp sonuca ulaşana değin popüler önyargılara karşı yılmadan akıl yürütme girişimlerinde gösterirler. Burada şeyleri, oldukları şekliyle açık seçik görmedeki aydınlanmacı keyif, modern öncesi Hıristiyan dünyanın eşitsizlikçiliği ile yoksullara yönelik yeni bir çeşit duygusuzluğu ve önceden görülmemiş bir acımasızlığı ortaya çıkaracak şekilde kaynaştırılmış olur. Gerçek anlamda akılcı bir insanın bilimsel bir sorunu araştırırken duygusallığa vakti yoktur; bu, birinin objektif yargılarını gölgeleyebilecek herhangi bir duygudan kendini özgürleştirmesi demek olan gerçek bilim için

18 Himmelfalb, *Idea of Poverty*, ss. 28-31.

19 Himmelfalb buna Burke ile ilgili olarak işaret eder (A.g.y., ss. 70-71).

gerekli tarafsızlığın, serin kanlı akılcılığın bir işaretidir. En azından kimi aydınlanma çocuklarının düşüncesi budur.

Bu bilimsel soğukluğun, Arthur Young'ın 1774'te yayımladığı *Political Arithmetic* kitabından daha canlı gösterilebileceği bir yer yoktur, yazar burada yoksulların "sürekli şekilde sayıları artacağına ve üretici insanlar üzerinde büyük bir yük olmayı sürdüreceklerine" savaşta ölmelerinin yeğ tutulabileceğini bildirir ve şöyle devam eder "insanlığım [*sic*] bana bunu düşündürüyor, çünkü böylece nüfusun onlarsız, onlarla olacağından daha az sıkıntı çekeceğini düşünüyorum... Kısacası, kötü bir hükümetin maksimleri halkın bir sınıfını aylaklığa zorladığında, onlara yapabileceğiniz en büyük iyilik, onları düşman toplarının önüne göndermek olur."[20] Yüzyılın daha başlarında ise, Jonathan Swift insanları yoksullara gösterdikleri duyarsızlıkla şok etmek amacıyla, yoksul bebekleri yemelerine yönelik bir öneriyi acı bir alaycılıkla dile getiriyordu; Young ise aynı derecede korkunç bir öneriyi büyük bir ciddiyetle yenilemekteydi.

Yine de bu Keith Snell'in de belirttiği gibi, 20. yüzyılda "genel olarak kabul görmüş bir bakış açısı değildir."[21] 19. yüzyılda, bu önerilerin kendisi değilse bile, ardında yatan düşünüş biçimi, yoksul yardımlarının kaldırılmasına çağrı yapan hareketin önemli bir parçasıydı. Malthus, yiyecek ve diğer temel kaynaklar için insanlar arasında gerçekleşecek yarış yüzünden her nesilde açlık ve hastalıktan bir kısım insanların ölmesi gerekeceğinden bahsettikten sonra, bazıları ne kadar çok yoksul mümkün olduğunca çabuk ölmeye terk edilirse topluma o kadar iyilik edilmiş olacağını düşünmeye başlamıştı. Malthus yoksulların ölüme terkedilmesini savunmuyordu. Her ne kadar yoksullara yapılan tüm kamusal yardımların kaldırılmasını ilk talep edenler-

20 Young, akt., K. D. M. Snell, *Annals of the Labouring Poor*, s. 111.

21 Snell, *Annals of the Labouring Poor*, s. 111.

den biriyse de bunu bireysel hayırseverliğin iyi bir şey olduğunu ve yoksulların en temel ihtiyaçlarını karşılamaya yeteceğini düşündüğü için yapıyordu. Ne Young ne de en aşırılıkçı sosyal Darwinciler bireysel hayırseverliğin olmaması gerektiğini savunuyordu: hepsi de yoksullara yardıma ilişkin insani dürtünün önemi ve saygınlığını tanıyorlardı. Ancak aynı zamanda, toplumun bu belirli sınıfına yapılacak her çeşit yardımın, topluma yük olan ve uzun vadede zaten kurtulamayacak olan bu gruptaki insanların yavaş yavaş tükenişlerini geciktirmek gibi bir sakınca doğurduğunu düşünüyorlardı.[22]

"Yoksulluğun faydası"na ilişkin Mandevilleci düşünce tarzı, Mandeville'in kendisinin amaçlamış olduğundan da bir adım öteye gitmişti böylece.[23] Mandeville'e göre açlık, yoksulları çalışmaya teşvik etmesi açısından yararlıydı. Ancak bu durum, açlığı aynı zamanda hem yoksulların kendileri hem de toplum için bir bütün olarak yararlı hale getiriyordu: yoksullar bir kez çalışmaya başladıktan sonra, yemek bulabileceklerdi ancak açlığın teşviki olmadan, hayatlarını içerek boşa harcayacaklardı. Sosyal Darwincilere göre ise yoksulların aç kalması, yoksulların kendileri için değil –zaten maalesef büyük ihtimalle ölüp gideceklerdi– toplumun geri kalanı için yararlıydı. Yine burada, yoksullara aydınlanma öncesi gösterilen ve bir şekilde de aydınlanmanın kendisinin mümkün kılmış olduğu küçümseyici tavrın o buz gibi hissizliğini görüyoruz.

22 İngiltere ve Amerika'daki Sosyal Darwinciler asla soykırımı desteklememişlerdir (olsa olsa uygun olmayanların bazılarının arındırılmasını kabul etmişlerdi, ve bu gerçekten de 1970 lere doğru Birleşik Devletlerde uygulanmıştı; bkz. Stephen Jay Gould, *The Mismeasure of Man*, ss. 164, 335-336). Onların Almanya'daki entelektüel hısımları ise, tabii ki, soykırımı hem desteklemişler hem de gerçekleştirmişlerdi.

23 Mandeville ve "yoksulluğun faydası" hakkında bkz. Baugh, *Poverty, Protestantism and Political Economy*, ss. 76-78.

Hiçbir Hıristiyan (ya da Yahudi, Müslüman, Hindu, Budist) gelenek yoksullara karşı böyle bir tavır benimsememiş, hiçbir suç işlememiş olan bir insan grubunun tamamının yaşamlarını bu kadar kolay silip atmaya istekli olmamıştır.

Anlattığım hikayeyle ilgili en önemli sorun ise, bu "bırakınız ölsünler" tavrının, 19. yüzyıldan itibaren dağıtıcı adalet karşıtlığında belirgin bir rol oynayıp oynamadığıdır. Dağıtıcı adaletin bazı muhaliflerinin en uygun olanın hayatta kalması fikrinin yoksulların kısa vadede ölüp gitmesini gerektirdiğine inanmaları ilginç bir olgu olabilir. Dağıtıcı adaletin meşruluğuna karşı argümanlar için, refah programlarının uygulanabilirliğine ya da devletin böylesi amaçlar için vergi gelirini kullanma hakkı olduğuna karşı argümanlar için bu inancın temel teşkil etmesi gerektiğini düşünmeli miyiz peki? Tabii ki sosyal Darwinizm, dağıtıcı adalete karşı duran fikirler bileşkesi içindeki, mülkiyet haklarının önemi ve mutlaklığına vurgu yapan liberteryen argümanlardan kolaylıkla ayrıştırılabilecek bir ilmekten başka bir şey değildir.

Liberteryenlerin pek çoğu böyle düşünecektir. Ayrımın onların sandığı kadar kolay olmadığını düşünüyorum. Bu konuda, liberteryenlerin en etkili sosyal Darwincisi, liberteryenizmin kurucusu ve tüm 19. yüzyıl entelektüel dünyasındaki en etkili şahsiyetlerden biri olan Herbert Spencer'ın düşüncelerine bakmak oldukça öğretici olacaktır.

Spencer, ilgilendiği alan genişliğiyle ancak Platon, Aristoteles, Kant ve Hegel'in eserlerinin yarışabileceği kadar kapsayıcı bir epistemoloji, metafizik, fizik, etik, siyaset ve din felsefesi sistemi kurmuştur. Onun "Sentetik Felsefesi"ne genel olarak Hıristiyanlığın rahatlatıcı şekilde yerini alan bir sistem gözüyle bakılmış ve Avrupa ile Amerika'da pek çok mürit kazanmıştır.[24] "Bana öyle geli-

24 Richard Hofstadter, *Social Darwinism in American Thought*, s.21. Hofstadter, Amerika'da "İç Savaş sonrasındaki otuz yıl boyunca Spencer'i bilmeksizin herhangi bir alanda en-

yor ki" diye yazmıştır bir müridi, "Herbert Spencer'da sadece zamanımızın en derin düşünürünün kişileşmiş halini değil, aynı zamanda tüm zamanların da en geniş ve en güçlü zekasını buluyoruz. Aristoteles ve hocası kendilerinden öncekileri ne kadar cüce gösterdilerse, o da Aristoteles'i o kadar göstermektedir. Kant, Hegel, Fichte ve Schelling onun yanında karanlıkta el yordamıyla yollarını bulan kişilerdir. Tüm bilim tarihinde, onun ismiyle karşılaştırılabilecek tek bir isim vardır, o da Newton'dur."[25] Bu büyük hürmet hiçbir şeye değilse bile en azından Spencer'ın büyük bir sistemci düşünür olduğuna işaret eder. Spencer'ın sistemi her ne kadar her açıdan tutarlı değilse de toplumsal evrim, mülkiyet haklarının mutlaklığı ve refah programlarının yetersizliği ile yozluğuna ilişkin inançların tek bir dünya görüşünün iç içe sıkıca dokunmuş parçaları olduğuna ilişkin sağlam deliller sunmaktadır. Spencer, 1851'de, yani Darwin'in *Türlerin Kökeni*'nde sekiz yıl önce, yayımlanmış olduğu ilk kitabı *Social Statics*'de, doğal seçilim yoluyla evrime çok benzer bir şeyi ortaya koymuştur. (Darwin'in kendisinin terimin yaygın anlamıyla bir "sosyal Darwinci" olmaması manidardır. "En uygunun hayatta kalması" ifadesi ve siyasal programların hayatta kalma mücadelesine "müdahale" etmemesi düşüncesi de Darwin'e değil Spencer'a aittir.[26]) *Social Statics*'te Spencer, yoksullara yapılan tüm devlet yardımlarına da –"üstelik sadece yoksul yasalarına da değil, devlet destekli eğitime, genel sıkıntı-

telektüel çalışmada faaliyet göstermenin" imkansız olduğunu söyler (s. 20).

Hofstadter'in kitabı Spencer'in ele alınışı bakımından halen önemli bir çalışmadır; aynı zamanda Spencer'in düşüncesinin mükemmel bir genel taslağını da içerir. Son olarak, çağdaş filozoflardan birinin Spencer'in adalet görüşü üzerine titiz bir yorumu için, bkz. Miller, *Social Justice*, Bölüm 6.

25 F. A. P. Barnard, alıntı Hofstadter, *Social Darwinism*, s. 18.

26 Hofstadter, *Social Darwinism*, s. 26.

ların bastırılması dışındaki sağlık gözetimine, toplu konut koşullarının düzenlenmesine ve hatta devletin cahilleri, sahte doktorlardan korumasına bile"[27] yoksulların hayatta kalmaya uygun olmadıkları ve bu yüzden de elimine olmaları gerektiği temelinde karşı gelir: "Doğanın bunlardan kurtulma çabasının nedeni dünyayı bunlardan temizlemek ve daha iyiler için yer açmaktır." (ss. 379) İnsanlar ahlaki, zihinsel ya da fiziksel yetersizlikleri yüzünden yoksuldurlar ve bu yetersizlikleri ahlakdışı sebeplerden (zeka geriliği ya da fiziksel güçsüzlük ya da tembelliğe doğuştan gelen bir eğilim) ileri geliyor bile olsa, onları yaşatmaya çalışmak yanlış yönlendirilmiş bir acıma, bir yanlıştır: "Böyle eksikli olmak doğanın hatasıdır ve bu şekilde olunduğunda onun yasaları geçerlidir .... Eğer hayatta kalabilecek kadar yeterlilerse, yaşarlar ve yaşamaları da iyi olacaktır. Eğer hayatta kalabilecek yeterliliğe sahip değillerse, ölürler ve ölmeleri iyi olacaktır." (ss. 380) Yoksulluk, tıpkı hastalık ve kuraklığın diğer hayvan türlerine yaptığı gibi, insan türü arasından uygun olmayanların ayıklanmasını sağlayan yararlı bir durumdur: "Yetersizlerin yoksulluğu, tedbirsizlerin başına gelen sıkıntılar, aylakların aç kalması ve güçlüyü güçsüzden ayırıp pek çoklarını 'darlıkta ve sefalette' bırakan diğer şeyler, aslında engin ve çok uzak görüşlü bir hayırseverliğin buyruklarıdır." (ss. 323) "Şeylerin doğal düzeni" içinde, toplum "sağlıksız, akli yeterliliği olmayan, yavaş, sendeleyen, güvenilmez üyelerini ıskartaya çıkarır" ve yoksullara yapılan devlet yardımı sadece "bu arıtma sürecine darbe vurmaya yarar." (ss. 324) Spencer bireysel hayırseverliğe karşı durmaz –bunu uygun olanın erdemlerinin doğal ve güzel bir ifadesi olarak görür–, ancak bunun da çok ileriye götürülüp uygun olmayanların hayatta kalışını uzatması halinde zararlı olduğunu düşünür. Yoksullar arasında üremenin çok aşağı seviyede tutulması konusuna

27 A.g.y., s. 27, *Social Statics*'de değerlendirilir, ss. 311-396.

özel olarak eğilir. "Pervasız ve yetersizlerin çoğalmasını" teşvik edecek hiçbir şey yapılmaması gerektiğini savunur (ss. 324). Böylece ona göre yoksulluk bir ya da iki nesil sonra ortadan kalkabilir.[28]

Şu ana kadar, sosyal Darwinci Spencer'la ilgilendik. Ancak Spencer'ın yoksullara yardıma yönelik devlet programlarına karşı argümanları, sadece yoksulların ölüp gitmesine izin verilmesi iddiasına dayanmıyordu. İlk olarak, o da Adam Smith gibi, toplumun muazzam karmaşıklığını ve bu yüzden de herhangi bir toplumsal projenin kendini nereye kadar götürebileceğini öngörmenin çok büyük zorluk taşıdığını göstermiştir. İnsan bireyleri asla toplumsal biçimler *yaratmazlar*: "Sör James Mackintosh'un anayasa hakkında söylediği şey (yani anayasaların aslında yapılmadıkları, kendi kendilerine geliştikleri) tüm toplumsal dü-

28 Onun takipçisi olan William Graham Sumner'da aynı şekilde, eğer evrim kerametlerinin gerçekleşmesine izin verirse, yoksulluğun sonunun gelmesini dört gözle bekler: "her insanın ölçülü, gayretli, basiretli ve bilge olduğunu ve çocuklarını da aynı şekilde yetiştirdiğini düşünelim, yoksulluk birkaç nesilde ortadan kalkacaktır" (Hofstadter, *Social Darwinism*, s.47). Sosyal evrimciler yoksulluğun kendi zamanlarındaki diğer gelişmelerin ortaya çıkışları kadar çabuk sonunun geleceğini ümit ediyorlardı; onlar basitçe eğer insanlık yoksulluğun üstesinden gelecekse uygun olmayanlardan oluşan bir ya da iki "kayıp kuşağın" olması gerektiğine inanıyorlardı. Bu, insanlığın dünya barışını, doğru toplumu ve ihtiyaçların tatminini sağlamasından önce diktatörlük dönemince izlenecek şiddetli bir devrim dönemi olması gerekliliğini söyleyen Marksist-Leninist inanca pek benzemiyor da değildir. IQ'su normal-altı olan insanları arındıran öjenik programları göz önüne alacak olursak, Nazilerin korkunç suçları bir yana, bugün Spencer ve onun takipçilerinin içlerinde insanlığa dair bir şey taşımadıklarını düşünmemiz zor olmayacaktır. Ancak bu Marksist-Leninistlerin durumundan daha gerçek de değildir, her iki vakada da ideolojiyi anlamak için daha insancıl ve daha az insancıl yolların olduğunu söylemek muhtemelen en hakkaniyetli şey olacaktır.

zenlemelere de uygulanabilir." (ss. 263) Sosyolojinin de kurucularından biri olan Spencer, bu bilime büyük önem atfeder çünkü bu, "insanları toplumsal organizmanın karmaşıklığı hakkında uyandırabilecek ve aceleci yasa yapma çarelerine başvurmaya bir son verebilecektir."[29] Sosyal bilimlerin amacı "toplumsal evrime bilinçli bir kontrolle yön vermek değil, tersine böyle bir kontrolün mutlak anlamda imkansız olduğunu göstermektir."[30]

İkinci sırada Spencer, dağıtıcı programların muğlaklığının zorunlu olduğunu dile getirir. Örneğin William Cobbett gibi birine, herkesin "geçinmeye hakkı" olduğunu söylerken ne demek istediğini sorduğunuzu düşünmeyi teklif eder Spencer:

> "Geçim nedir?" diye bir soruşturun. "Şudur" mu diyorsunuz "patates ve tuz ile bir parça giyecek paçavra ve kerpiç bir kulübe ya da belki iki odalı bir evde ekmek ve salam? ... Çay, kahve ya da tütün buna dahil mi peki? ... Ayakkabı mutlaka olmalı mı? Yoksa İskoç misali [yalın ayak gitmeyi] mi uygulayacağız? Giysiler pamukludan mı olacak? Yok değilse, çuhamızın kalitesi ne olmalı? Kısaca, aç kalmayla lüks olma uçları arasında, geçim denen şeyin nerede olduğunu gösterin haydi." (ss. 312)

Spencer bunu cevaplamanın mümkün olmadığı fikrindedir. Bu, kesin çizgileriyle ortaya koyulabilecek bir düşünce çeşidi değildir. Ancak yasa kesin tanımlar gerektirir, böylece de ihtiyacın nerede bitip lüksün nerede başladığının açık bir işaretinin olmaması, ihtiyaç içindekilere yardımı zorlamaya çalışanları, yasayı sonu gelmez zorluklara yöneltir.

Üçüncüsü, Spencer, zekice bir psikolojik iç görüyle, Kant'ın devletin yoksula yardımının bireysel hayırseverlikten daha üstün olduğunu söylemesi (bkz. 2. Bölüm, 3. Kısım) tarzında bir argümanı tersine çevirmektedir:

> "Merhametin (ya da acımanın) asaleti kimseye zorlana-

29 Hofstadter, *Social Darwinism*, s. 29.

30 A.g.y., s. 30

maz" der şair. Oysa yoksul yasası insanları zorla merhametli yapmaya çalışıyor ... "Hem vereni kutsar, hem de alanı" diye ekliyor şair. Oysa yoksul yasası bunu her ikisi için de lanetliyor; birini memnuniyetsizlik ve umursamazlıkla, diğerini şikayet ve sıkça yenilenen bir tatsızlıkla ... Vergi ödeyen birini, vergi toplayıcının ismi anıldığında bir izleyin. O gözlerde bunun verdiği mutluluk parıltısı göremezsiniz hiç de – sözcüklere yansıyan sevecen bir tavır da bulamazsınız. Hayır, hiçbirini göremezsiniz. Bunların yerine kasılmış yüz hatlarını, çatılmış kaşları, alışılmış nezaket ifadesinin bir anda ortadan kayboluşunu görürsünüz... Cüzdan cepten ağır ağır çıkar ve medeni demeye dil varmayan bir şekilde muamele gören vergi toplayıcının çıkıp gitmesinden ancak bir süre sonra tekrar sükunet sağlanabilir. Burada bize "çifte kutsanmış" bir erdemi hatırlatacak ne vardır? Bu parlamento kararlı hayırseverliğin, nasıl olup da insanın daha yüce duygularının yerini almış olduğuna bir kere daha bakalım. Diyelim ki yeterince ve hatta bir kenara ayıracak kadar varlığı olan saygıdeğer bir vatandaşımız var: Duygusal; liberal, eğer gerekliyse; hatta eğer merhamet duyguları harekete geçmişse cömert bile. Bir dilenci gelip kapısını çalıyor ya da yürürken sokak serserilerinden biriyle karşılaşıyor. Ne yapar? Onu dinler, dediklerini sorgular ve eğer uygun görürse yardım mı eder? Hayır, büyük olasılıkla anlattıklarını kesip –"Senin için yapabileceğim bir şey yok dostum, bağlı olduğun yerel idareye gitmelisin" derdi. Sonrasında da hiçbir endişe duymadan, kapıyı kapar ya da yürüyorsa yoluna giderdi. Böylece yoksullar için yasanın sağladığı bir yardımın var olduğu bilinciyle duygudaşlık hisleri uyuşturulmuş olarak hareket edilirdi. (ss. 318-320)

Yoksullara devlet yardımı, Kant'ın tasvir ettiği gibi, her bir vatandaşa yönelik saygıyı ifade eden bir adalet eylemi değil, bireysel hayırseverlik kabiliyetini bastıran "parlamento-kararlı hayırseverlik"tir ve yoksulların "şikayetlerini ve ... acılarını" besler.

Son olarak, Spencer'a göre, adaletin kendisi, yoksullara devletçe sağlanan yardımı sadece gerektirmemekle kalmaz aynı zamanda buna izin de vermez. Spencer, mülkiyet haklarının üstünlüğü ve mutlaklığının görülebilecek en amansız savunucusudur. Onun siyaset görüşünün ilk

ilkesi, temel liberteryen görüş olarak anılır hale gelecektir, "Her insan, bir başkasının özgürlüğünü ihlal etmeksizin, isteklerini gerçekleştirme özgürlüğüne sahiptir." (SS 103; ayrıca bkz. 75-102) ve mülkiyete yönelik hakkı da bu özgürlüğün ayrılmaz bir parçası olarak görür. "Nedir bu mülkiyet?" diye sordurur hükümete bir vatandaşı; "yapıp etme özgürlüğümün çoğunun dayandığı ... şey değil midir bu?" Hükümetin tüm amacı "diğerlerinin eşit derecedeki özgürlükleriyle uygun düşecek şekilde her insanın en tam şekliyle özgürlüğünü garanti altına almak"tır, ancak hükümetin özgürlüğün kendisini garanti altına almaktan farklı, herhangi bir amaçla mülkiyeti vergilendirmesi kabul edilebilir şey değildir. "İnsanın arzularının nesnesinin peşinden gidebilme özgürlüğünü" kısmak, bir başkasının benzer özgürlüğünü garanti altına almanın gerekliliği söz konusu olmadıkça her zaman yanlıştır (ss. 277-278). Vergilendirmeye, hükümetin asıl amacının potansiyel bir ihlali olarak her zaman şüphe gölgesi düşer ve vergi sadece güç kullanımına karşı vatandaşların himayesi adına özgürlüğü koruma amacına hizmet ettiğinde meşrulaştırılabilir, yoksa vatandaşın birinin mallarını alıp bir diğerine verdiğinde değil. Hükümet yasal anlamda *iyilik* organize etmek için değil, *zarar*ı önlemek içindir: Bir vatandaşı, vergi yasası aracılığıyla, diğerlerinin yaşam biçimlerini desteklemeye zorlamak, birini diğerlerinin dini inanışlarını desteklemeye zorlamaktan daha meşru bir şey değildir. "Hakim bir dinin muhaliflerinin öne sürdüğü itirazlardan çoğu" der Spencer, "hakim hayırseverlik anlayışına karşı da söylenebilir. Kişi kendisinin inanmadığı bir mezhebi desteklemek için vergilendirilmesinin adaletsiz olduğunu öne sürer. Aynı iddia, kişinin onaylamadığı bir yardım sisteminin sürdürülebilmesi için vergilendirilmesine karşı da aynı akılcılıkla öne sürülemez mi?" (ss. 317).

Bu argümanı, Spencer'ın yoksulluğa yönelik toplumsal evrim tavrından ayırmak güçtür. Söylediklerine ilk elden

verilebilecek bir cevabı düşünelim: Eğer mülkiyet sahibi mülkiyetine "yapıp etme özgürlüğünün çoğunu" icra etmek için ihtiyaç duyuyorsa, o halde mülkiyete sahip olmayan insanların da yapıp etme özgürlüklerinin çoğunu icra edebilmek için bir miktar mülkiyete sahip olmaya ihtiyaçları olduğu söylenebilir. Herkes için eşit özgürlük ilkesi o halde zenginliğin bir miktar yeniden dağıtımı için göz ardı edilmek yerine istenilen bir şey olmalıdır. Spencer için, bu basit ve etkili cevabı geçersiz kılan şey, onun özgürlüğü ve dolayısıyla mülkiyeti, en sonunda "mükemmel insan"ın, insanoğlunun en iyi cinsinin varoluşunu sağlayacak ve daha aşağı seviyedeki insanların varoluşuna bağlı olan kötülüklerin hepsini silip süpürecek bir yarar olarak düşünmesidir. Ahlakilik mükemmel insanların yaptıklarına dayanmalıdır, kötülüğü yaratan koşullarla herhangi bir uzlaşması olamaz, der (ss. 55-56). Sonuç olarak, üstün insanların özgürlüğünü aşağı seviyedekileri desteklemek adına ihlal etmek asla kabul edilemez: "Zira daha kötülerin ıstıraplarını azaltmak adına, daha iyilerin ıstıraplarını arttırmak zalimlik değil midir?"[31]

Bu yüzden, Spencer'ın liberteryenliğini, onun sosyal Darwinciliğinden ayırmak kolay değildir. Gerçekten de mülkiyet haklarıyla ilgili mutlakçılığı, onun kaynağına yönelik olmaktan çok, dağıtıcı programlara yönelik karşıtlığının bir ürünüdür. Daha önce de belirttiğim gibi, mülkiyet haklarının, mülkiyet sahiplerinin özgürlüğü için mülkiyeti olmayanlara mülkiyet dağıtımından daha temel bir şey olduğu iddiasını destekleyecek iyi bir argüman bulmak kolay değildir ve Spencer'ın fikirlerini dayandırdığı doğal haklar geleneği içinde bu iddianın bir öncülünü bulmak daha da zordur. Kant bile, mülkiyet haklarına ilişkin katı görüşlerini, devlet idaresindeki yoksulluk programlarının meşruiyeti hakkındaki ısrarı ile birleştirmiştir. Spencer'ın aşırı

31 Spencer, *The Man versus the State*, s. 369; ayrıca bkz. s. 364.

derecede mutlakçı mülkiyet hakları görüşü, ancak adaletin yoksulluk programlarını gerektirebileceği olasılığı halihazırda reddedilmiş olduğunda savunulabilir. Spencer'dan sonraki liberteryenler, zaman zaman mülkiyet haklarını korumanın önemini, yoksulları korumanın önemiyle karşılaştıracak ve gönülsüzce olduğunu göstermeye çalışarak da olsa ilkinin ikincisine baskın çıktığı sonucuna varacaklardır. Mülkiyet haklarının önemine saygı duyan diğer liberaller ise bu ikisini karşılaştıracak ve yine bir miktar gönülsüzlükle ikincinin birinciye baskın çıktığı sonucuna varacaklardır. Spencer'a göre, bu ikisi arasında herhangi bir yarış mevcut değildir; zira yoksulların devlet yardımı olmadan büyük ihtimalle ölüp gitmeleri mülkiyet haklarının kutsallığı üzerine ısrar için bir dezavantaj değil bir avantaj yaratır.

19. yüzyılda mülkiyet haklarının kutsallığına yapılan güçlü vurgunun Spencer'ın eserleri dışında başka kaynakları da vardı. "Manchester Liberalleri" olarak anılan grup, Richard Cobden'ın liderliğinde, serbest ticaret siyasetini toplumsal evrime hiçbir gönderme yapmaksızın ateşli bir şekilde savunmuştur. Yine de serbest ticaret Cobden için, tıpkı Smith'te olduğu gibi, yoksullara yardımdan kaçınma değil her şeyden önce bir ihracat ve ithalat kısıtlamalarını kaldırma meselesiydi ve Cobden buna (yine tıpkı Smith gibi) uluslararasıcılık ve dünya barışına yönelik daha geniş bir vizyonun parçası olarak bakıyordu. Naif bir şekilde olsun olmasın Cobden, içtenlikle hükümet müdahalelerinin hemen her zaman yoksulları inciteceğine inanıyordu ve yine de yoksulların ıstırabını engelleyebileceğinin kendisine açık geldiği yerde hükümetin yardım etmesini de destekliyordu. Böylece yoksul vergisini her zaman desteklemiş, 1834'teki (*laissez-faire* ideologlarının pek çoğu için bir ikon olan) acımasız Yoksul Yasası'nı aşağılamış ve hükümetin 1862-63 arası pamuk kıtlığı sırasındaki yardım

çabalarının güçlü bir savunucusu olmuştur.[32] Gerçekten de *Encyclopedia Britannica*'nın 1910'daki on birinci baskısı sosyalizmi ve serbest ticareti bir arada ele almış ve bunları ulusalcı ekonomi anlayışıyla karşılaştırmıştır:

> Sosyalizm, tıpkı serbest ticaret gibi, hem amaçları açısından kozmopolitandır hem de vatanseverliğe kayıtsız ve militarizme düşmandır. Sosyalizm, tıpkı serbest ticaret gibi her siyasetin kendine başlıca hedef alması gereken şeyin maddi zenginlik olduğunda ısrar eder ve tıpkı serbest ticaret

32 Yoksul vergileri hakkında görüşleri için, bkz., örneğin, 18 Aralık 1849 tarihli Leeds'teki konuşması bu yoksul vergilerinin mülkiyet vergisi üzerinden alınmasını yani yoksul vergilerinin tamamen meşru olduğunu söylemesi açısından William Colbett'i fazlasıyla çağrıştırıyor gibi görünür: "Yoksul ilk olarak topraktan geçinme hakkına sahiptir" (John Bright ve James Rogers [editörler], *Speeches of Richard Cobden*, ss. 419-420). 1834 Yoksul Yasasına karşı Cobden'in tavrı ve genel olarak onun karmaşık "Laissez-faire" bağlılığı hakkında, bkz., W. D. Grampp, *Manchester School of Economics*, ss. 103-105. Onun pamuk kıtlığına tepkisi için ise bkz., Wendy Hinde, *Richard Cobden*, ss.311-312, n.316. Cobden ayrıca bir süre Chartistlerle işbirliği yapmış, çocuk işçi yasağını desteklemiş ve "hayatı boyunca çalışan-sınıf çocukları için halk okullarının coşkulu bir savunucusu olmuştur" (J.A.Hobson, *Richard Cobden*, s.392). Diğer taraftan, çalışma saatlerini kısıtlayan sendikalara ve yasalara karşı çıkmıştır- tüm bunları içtenlikle sahip çıkmış gözüktüğü bir görüş adına, serbest ticareti sınırlandırmanın çalışan sınıfa zarar vereceğine inandığı için savunmuştur. Ian Bowen'ın Cobden'in çalışan sınıfla olan müphem ilişkisini oldukça iyi yakaladığını düşünüyorum: "Cobden'in kendi fikirleri, aslında, sonraki birçok liberalinkinden daha radikaldir. Onun görüşlerinin sonraki liberalizmden farkı (egemen kapitalist sisteme karşı olma veya onu savunma ile ilgili) kaçınılmaz seçimle yüzleşmemiş olmasıdır. Onun zamanında kapitalizm ve Sosyalizm birbirlerine karşıtlık içindeki işbirlikçiler olarak göründüklerinden, onun duruşunu şimdi tam olarak belirlemek oldukça zordur. Yönetici sınıflar... onun bozguna uğrattığı malsahipleriydi" (Bowen, *Cobden*, s.63; bkz., ayrıca bu paragrafın da alındığı 5. Bölümün tamamı).

gibi sosyalizm de zenginliği tüketim olanaklarına gönderme yaparak test eder. Bir açıdan fark vardır aslında; Cobden'in yönetici sınıflara saldırısında, toprak sahibi seçkinlerin üstün statüsüne duyduğu kıskançlığa ilişkin işaretler vardır, sosyalizmin ise kapitalistlerle aynı olan "fırsat eşitliği" talepleri ve görüşlerinde bir şekilde daha geniş bir çeşitlilik vardır.[33]

Bir açıdan fark vardır. Sosyalizmin, Richard Cobden'den "bir şekilde" daha geniş talepleri olmuş mudur? Bu yazı yayımlandıktan yedi yıl sonra, Rus Devrimi patlak verdiğinde, sosyalistler ve kapitalistler benzer şekilde, bu sıradışılıktaki gibi bir tanımlama keşfedeceklerdir. Yani bu yazarın Manchesterizm ile sosyalizmi birbirine katıp katıştırmasında olduğu kadar ileri gitmeyebiliriz de. Ancak şu da var ki 19. yüzyılda serbest ticaret savunusu, sosyal refah meşrulaştırmasına karşı olmak zorunda değildi. Gerçekten de serbest ticareti destekleyen, radikal yoksul savunucuları da mevcuttu. William Thompson, tekellere ve bağışlara söverken ya da emeğin serbest dolaşımı ve kullanımı için çağrıda bulunurken fazlasıyla Cobden'i çağrıştırır.[34] Cobden ve Manchester liberalleri, aslında hükümetin malları yoksullara yeniden dağıtma programlarının karşıtları olarak tanımlanan dağıtıcı adalete "tepki" başlığı altına yerleştirilemezler, en azından Spencer gibilerin 20. yüzyıl liberteryenlerinin aşikar ataları olması gibi değildir bu durum.[35]

Bundan dolayı, Spencer'ın dağıtıcılığa karşı olma şeklini, liberteryen duruşun sonraki versiyonlarını okurken

33 William Cunningham, *Free Trade*, s. 92.

34 Bkz. Thompson, *Distribution of Wealth*, ss. 81-85, 89-90, 103-144, 173-178, 363-365, 600.

35 Bununla beraber yakın zamanda bazı yazarlar yoksulluk programlarının hükümetin özgürlüğü koruma görevinin bir parçası olduğunu düşünen bir "sol liberteryenizm" geleneği olduğunu ileri sürerler; bkz. Peter Vallentyne ve Hillel Steiner, *Left- Libertarianism and Its Critics* ve *The Origins of Left-Libertarianism*.

aklımızda tutmalıyız. Yinelemek gerekirse, Spencer devletin yoksullara yardım etmekten kaçınması gerektiğini savunuyordu, çünkü (1) yoksullar aslında zaten fazla yardım edilemeyecek, hayatta kalmak için uygun olmayan bir grup insandan oluşuyorlardı; (2) uygun olmayanların nesillerinin tükendiği toplumsal evrim süreci, eğer müdahale edilmezse yoksulluğu zaten yenecekti; (3) toplum kontrol altında tutulabilir bir şey değildi, bu yüzden hükümetin yoksulluğu çözme girişimleri büyük olasılıkla başarısız olacaktı; (4) böylesi hükümet girişimleri hayırseverlik erdemini yıpratacaktı; (5) böylesi girişimler amaçları da belirsiz olduğu için pek çok yasal soruna sebep olacaklardı ve (6) böylesi girişimler hükümetin en temel amacının korumak olduğu mülkiyet haklarını çiğnemiş olacaktı. Üçüncü, dördüncü, beşinci ve altıncı argümanlar, sonraki liberteryenler tarafından, ki en ünlüleri Ludwig von Mises ile Friedrich Hayek (ikisi de üçüncü argümana vurgu yapıyorlardı) ve Milton Friedman ile Robert Nozick (altıncı argümana vurgu yapıyorlardı) gibi isimlerdi, listeden çıkarılmışlardır. Bazı toplumsal evrimin görüşleri sonraki liberteryenlerin pek çoğu –özellikle de Hayek–[36] için önemli olmaya devam etmiştir, bunun sebebi bu görüşün toplumun, bilinçli bir değişim ile değil de evrimsel bir süreç içinde geliştiği ve bilinçli toplum planlamasının muhtemelen başarısız olacağı iddiasını içermesidir (argüman 3). Ancak toplumsal evrimciliğin bu versiyonunda, yoksulların, özel ve aşağı bir insan sınıfı oluşturduğu ya da nesillerinin tükense daha iyi olacağı gibi birtakım önermeler yoktur (adını andığım sonraki düşünürlerden hiçbiri bu görüşlerin ikisini de savunmamışlardır).[37] Yine de bu tatsız

36 Bkz., örneğin Hayek *Law, Legistation, and Liberty*, 1. ve 2. Bölümler.

37 Bununla beraber, David Boaz, Spencer'i "günümüzde çalışmaları insafsızca ihmal edilmiş ve sıklıkla yanlış yorumlanmış yüce bir alim" olarak tanımlar (Boaz, *Libertarianism*,

iddiaları savunmayan birinin, dağıtıcı adaleti tam olarak tanımlamaktaki sıkıntıların (argüman 5) ya da birinin mülkiyetini bir başkasına yardımcı olmak adına vergilendirmeye ilişkin özgürlüğün sınırlandırılmasının (argüman 6), hükümetin yoksullara yardım ile yapacağı iyiliği gölgede bırakacak kadar önemli olduğunu meşrulaştırmak adına söyleyecek neleri kalır elinde?

Dağıtıcı adaleti devre dışı bırakmak üzere mülkiyet haklarının kullanımı, yani adaletin yoksullara yardım için vergi paralarının kullanımını yasakladığı iddiası Spencercı temeller olmadığı takdirde bir bilmeceye dönmektedir. Locke, Hume, Smith ve bunların doğal hukuktaki selefllerinde yer alan mülkiyet haklarının "kutsal", "bozulmamış" veya "mutlak" olduğu iddiası, her zaman devletin önemli amaçları tarafından gölgelenebilir olmuştu. Buradaki sorun belirli bir amacın bu gölgelemeyi yaratacak kadar önemli olup olmadığıydı. Spencer için, gördüğümüz gibi, devletin yoksula yardımı hiç de iyi bir şey olmadığından kesinlikle bu eşiği aşmıyordu. Çağdaş liberteryenler muhtemelen, böyle bir yardımın amacının iyi olduğunu ancak buna başka yollarla (diğer bir değişle, tamamıyla serbest bir piyasa ile bireysel hayırseverlik aracılığıyla) da erişilebileceğini ya da bunun insanların kendi mülkiyetleriyle ne isterlerse onu yapabilmeleri hakkını çiğneyecek kadar da iyi bir şey olmadığını söyleyeceklerdir. Ancak eğer yoksullar diğer herkesle eşitlerse, neden gerçekleştirmek için mülkiyete ihtiyaç duydukları yapıp etme özgürlükleri, daha iyi durumda olanların kendilerininkileri gerçekleştirme özgürlüklerine ağır basmasın? Eğer yoksulluğu çözme konusun-

---

s. 47). "Yanlış yorumlanmış" demekle neyin kastedildiği merak edilebilir. Spencer'in yoksulların soyunun tükenmesini istediğini söylemekle onun nasıl yanlış yorumlanabildiğini anlamak zordur. Yoksa Boaz, Spencer'in bu yönlerinden (ki bunlar Spencer'in çalışmalarında baştan sona kadar varken) habersiz midir?

da evrime güvenilmeyecekse, o halde bir toplumun nesiller boyu yoksullarına sırt dönmesi kabul edilemez bir zalimlik değil midir? Spencer, yoksullar hakkında aşırı kötümser bir görüş ile aşırı iyimser bir toplumsal evrim görüşünü birleştiriyordu, bu yüzden refahçılığa karşıtlığının aslında temelde insancıl olduğu makul bir şekilde söylenebilir: mevcut yoksul nesli tükenmeye terk edersek bir nesil sonra herkes daha iyi durumda olacaktır. Eğer tüm bu evrimsel süreçlerin, yoksulların ıstıraplarını da dahil, "engin ve çok uzak görüşlü bir hayırseverliğin buyrukları" olduğu kabul edilmiyorsa, toplumsal refah programlarının amacını biraz da olsa insancıl göstermek zor olur.

Amacım dağıtımcılık taraftarlarının hepsinin aslında gizli Spencercılar olduğunu söylemek değil. Tersine ne Hayek ne Friedman ne de Nozick, Spencer'ın insan doğası hakkındaki eşitsizlikçiliğini kabul etmemiştir, bunun yerine hepsi her insanın özgürlüğü eşit derecede hak ettiği varsayımıyla işe başlamıştır. Ancak en önemli savlarından bazıları yine de ancak Spencercı yapı içinde tam bir anlam ifade etmektedir. Özellikle, mülkiyet haklarının, felsefi bir tuhaflık barındıran mutlakçı kavranışı, kendi başına kolay meşrulaştırılır bir şey değildir ve doğal hukuk geleneği içindeki zayıf kökleri ile ancak Spencer'ın evrimci sistemi bağlamında, ondan sonra gelen yumuşatılmış ve nazikleştirilmiş örneklerinden daha tam bir anlam ifade etmektedir.

2. Pozitivistler

Devletin, zenginliği yeniden dağıtmasına karşı olanların bir dağıtıcı adalet teorisi geliştirmeleri tabii ki beklenecek şey değildir. Daha şaşırtıcı olanı, zenginliğin yeniden dağıtılmasını destekleyen pek çok düşünürün, genellikle büyük bir gayretle kendi amaçlarını "dağıtıcı adalet" olarak tanımlamayı reddetmiş olmalarıdır. 19. yüzyılın en azından üç önemli okulunun adalet dilini kullanmaktan kaçınmasının sebepleri vardır.

19. yüzyıl felsefesinin, dağıtıcı adalet kavramının önüne çıkardığı ilk engel, adalet dahil her tür ahlaki söyleme şüpheyle yaklaşan bir doktrin olan pozitivizmdir. Modern dönem ekonomisti ve ekonomi tarihçisi Mark Blaug, 19. yüzyılın büyük ekonomisti John Bates Clark'ın kendi marjinal verimlilik teorisine "dağıtıcı adaletin normatif bir ilkesini sağlar" gözüyle baktığını yazar. Ancak Clark kendini bu kavramlarla ifade etmemiştir. Tersine, hacimli eseri *Distribution of Wealth*'te (1899), kendini "dağıtım bilimi" ile ilgilenir olarak tasvir eder ve devletlerin mülkiyet haklarını, ihtiyaçla ilişkili insanlara ekonomik iyilik sağlamak için çiğneyip çiğnememesinin "yaptığı soruşturmanın dışında kaldığını, çünkü bunun salt etik bir konu olduğunu" söyler. Bunun yerine o (pozitivizmin bir özelliği olarak "etik" ve "olgusal" meseleler arasında keskin bir ayrım çekerek) "salt olgusal meselelere" yoğunlaşmayı tercih etmiştir.[38]

"Pozitivizm", ortak noktaları bilime aşırı değer verme ve her bir düşünme modunu (etik, din, metafizik) bilimsel bir girişime indirgeyip aksi takdirde akıldışı veya boş addetme eğiliminde olan birçok farklı görüş için geniş kapsamlı bir etikettir. Bu terim, her ikisi de kendisini kapitalizmin yoksullara bireysel ve duygusuz muamelesine getirilen protososyalist eleştiriler ile aynı safa koyan Saint-Simon ve takipçisi Auguste Comte tarafından uydurulmuştur. Hem onlar hem de onlardan *sonra* gelen pozitivistler, toplumsal karar mercilerine çevrelerindeki toplumun *nasıl* dönüştürülebileceğini, toplumun ahlaki açıdan *neden* sakıncalı olduğunu analiz etme çabası üzerinden anlatabilecekleri bir sosyal bilim geliştirmeyi tercih etmişlerdir.

Comte ve Saint-Simon bilimi, çağdaşları Hegel'in savunduğu gibi idealist metodolojiye değil gözlemlenebilir

38 Blaug, *Economic Theory in Retrospect*, s. 408; John Bates Clark, *The Distribution of Wealth*, ss. 5, 8, 9, vurgular eklenmiştir.

olgulara dayalı anlıyorlardı. Bu konuda İngiliz ampiristlerine geri dönüyorlardı, ancak ampiristlerin salt duyumlar olarak olgular düşüncesini paylaşmıyorlardı. Daha çok Hegelcilerle olguların *ayrılabilirliği* üzerinde ters düşüyorlardı; hatta, Comte'un yaptığı gibi, bir bilimi diğerleri üzerinde kurulur şekilde gördükleri halde, bilimin yapı taşlarının her birinin, kendisini aşan bir düşünce sisteminin parçası olarak değil, kendinde bilinebilir şeyler olduklarına inanmış atomculardı bunlar. Bu açıdan 20. yüzyıl pozitivistleri onların gerçek *varisleriydiler*. Pozitivizm her zaman atomculukla ilgili olmuştu ve her bir tikel olguyu kavramanın tek paradigmatik yolunu soyut düşünceden ziyade gözlem olarak görmüştü.

Yine de pozitivistlerin hepsi etik ve din konularının tamamen akıldışı olduğuna inanmıyorlardı. Saint-Simon, her ne kadar Hıristiyan teolojisinin ve metafiziğinin terk edilmesi gerektiğini düşünüyorsa da, Hıristiyanlığın ahlaki ilkelerinin saygı ve bağlılığı hak etmeye devam ettiği görüşündeydi.[39] Comte ise pozitivist yeni bir din önerisi getiriyor ve bilimsel bir etiği dört gözle beklediğini söylüyordu. Jeremy Bentham ile James ve John Stuart Mill, onların tam da böyle bir bilimsel etik olarak gördükleri şeyi geliştirmişlerdi. Yalnız 20. yüzyılda sözde "mantıksal pozitivistler" olarak adlandırılan, özellikle Moritz Schlick ve Alfred Ayer etik ve dini ifadelerin anlamsız olduklarını savunmuşlardı.

Aynı şekilde, pozitivistler her zaman, etiğin ya akılcı, bilimsel bir ayağa oturtulması ya da terk edilmesi gerektiğini söylemişler ve filozofların "etik teoriler" başlığı altında yaptıkları şeylere karşı her zaman bir miktar şüpheci olmuşlardır. Nihayetinde pek çok etik teorinin kurucu ilkelerini gözlemlenebilir olgular olarak yorumlamak

39 Bkz., Frank E. Manuel, *The New World of Henri Saint-Simon*, 31. Bölüm. Bununla beraber, Manuel, Saint-Simon'un Hıristiyanlığa bağlılığı hakkında oldukça alaycıdır.

zordur. Ne Platon ve Aristoteles'ten Thomas Aquinas'a ahlak felsefelerini belirleyen insanoğlunun 'telos'una yönelik sezgiler, ne Kant'ın transandantal istencinin yargıları ne de Hutcheson, Hume ve Smith'in ahlak felsefelerine hükmeden duygu izlenimleri, pozitivistlerin çokça sevdiği, ortak olarak paylaşılabilir, teste tabi tutulabilir veri parçaları türünde şeyler değildiler. Bentham gibi faydacılar, etiğin insan mutluluğunu maksimize etmenin hizmetinde bir çeşit teknoloji olarak yorumlanabileceğini öne sürmüş ve tüm etik sorunları "X, insan mutluluğunu, diğer herhangi bir alternatifinden daha çok maksimize ediyor mu?" gibi saygın bilimsel biçimlere indirgemiştir. Bu öneri, her ne kadar solup gitmekte olan bir 20. yüzyıl pozitivistleri eğilimini yansıtıyorsa da etiği bilimin alanı içinde, kendi seleflerinden daha fazla tutmaya yetmiştir. Etiğe böylesi bir yaklaşım, yine de, değişik erdemler arasındaki ince ayrımların – örneğin "adalet" ve "hayırseverlik" arasındaki ayrımın– yakından incelenmesini ya da devletin hayırseverliği zorlamasının ahlaki açıdan kabul edilebilir olup olmadığı gibi sorunlara pek çok sayfa harcanmasını teşvik etmez. Adaletin "denkleştirici" olduğu kadar "dağıtıcı" bir öğeyi de içerip içermediği hakkındaki argümanlar ise, söylemeye gerek yok, anlamsız tartışmalar kategorisine sokulacaktır. Bu, ne pozitivist bilimin ilgi alanına girmekte ne de pozitivistlerin geliştirmeyi istemiş oldukları teknolojik ve siyasal ilerlemeye yardımcı olmaktadır. Bu, tam da pozitivistlerin geride bırakmayı umdukları tarzda meselelerdendir. Yine, hem Saint-Simon'un ve Comte'un, pek çok takipçileriyle birlikte, sosyalizmin kurucuları olduklarını unutmamalıyız: Bunlar zenginliğin devlet tarafından yeniden dağıtımını kuvvetle desteklemişlerdir. Ancak adalet başlığı altında bu önerileri sunmak, entelektüel tercihlerine uymamıştır.

3. Marx

Karl Marx, açık arayla, zengin ve yoksul arasındaki ayrımı kınayan gelmiş geçmiş en etkili şahsiyettir. Aynı zamanda modern anlamında dağıtıcı adaletin tam olarak olgunlaşmasında büyük öneme sahip olacak birtakım kavramları da (her şeyden çok da insan toplumlarının ürünü olarak bir insan doğası ve bu toplumların radikal değişiklik geçirme kapasitesine sahip oldukları görüşünü) geliştirmiştir. Ancak Marx'ın kendisini dağıtıcı adaletin bir savunucusu olarak görmek yanlış olur. O, kapitalizm eleştirisini bu terimler içinde ortaya koymamıştır. Bazıları bunun sebebinin, onun komünizmin mevcut mallara bir bolluk getireceğine inanmasını ve tıpkı Hume gibi, adalet mevzularının sadece kıtlıkta ortaya çıktığını düşündüğünü söyler.[40] Başkaları ise, onun "adalet"e ilişkin söylemin tümünü, zararlı bir tarihsel kalıntı, proletaryanın burjuvaziyle mücadelesine yardım edeceğine darbe vuran bir şey olarak gördüğünü öne sürer. Marx'ın kapitalizm eleştirisini adalet bağlamında ifade etmekten neden kaçındığı üzerine tartışmalar, yorumcuları arasında yıllardır sürüp gitmektedir.[41]

---

40 Rawls şöyle yazar: "Herkesin varlık ihtiyaçlarının tamamına erişebildiği ya da çatışan herhangi bir talebin olmadığı ve herkesin isteklerinin dayatma olmaksızın ahenkli bir eylem planına gayet güzel uyduğu bir toplum, belirli bir anlamda adaletin ötesinde bir toplumdur. Hak ve adalet ilkelerine başvurmanın gerekli olduğu durumları ortadan kaldırmıştır" (TJ 281). Devamında bir dipnotta da "bazıları Marx'ın tam komünist toplumunu bu anlamda adalet ötesi bir toplum olarak yorumlarlar" der. Rawls bu görüşüne kaynak olarak Robert Tucker'ın *Marxian Revolutionary Idea* kitabının 1. ve 2. bölümlerini gösterir. Ayrıca bkz. Allen Wood, *Karl Marx*, 9. Bölüm. Hume, *Treatise of Human Nature*, s.487-495 ve *Enquiries* s. 183-184'de (sınırlı) kıtlığı adalet için bir koşul olarak tasvir eder.

41 İhtilaf etraflıca ve iyi bir şekilde Norman Geras'ın "The Controversy about Marx and Justice" çalışmasında incelenmiştir. Geras, Marx'ın *malgré lui* (kendisine rağmen) bir adalet kav-

Burada bu tartışmalara değinmeyeceğiz Marx'ın dağıtıcı adaletin açık bir yandaşı olmadığını bilmemiz yeterlidir. Yine de Marx'ın adalet diline yönelttiği itirazlar, hem bu ifadelerin Marx'ın bazı takipçileri arasında önemli bir rol oynamış olmasından hem de kendiliklerinden ilginç olmalarından, üzerlerinde biraz daha zaman harcamaya değerdirler.[42] Marx, adaletin sosyalist düşünce için uygunsuz bir araç olduğunu en çarpıcı şekliyle, bireysel hakları eleştiren "Yahudi Sorunu Üzerine"de ve haklara ilişkin çağrıları "burjuva ifadeler" ve "ideolojik manasızlıklar" olarak tasvir ettiği Gotha Programı'na eleştirisinde dile getirir (MER 526, 531). İkincisinde Marx, malların yeniden dağıtımına yönelik sosyal demokratik çağrıyı da reddeder, gerçekten de "sosyalizmin öncelikle dağıtım üzerinde durur şekilde sunuluşunu" reddeder (532). Bu her iki eser de Marx'ın tanıdığı ve birlikte çalıştığı (bu ikisinde Bruno Bauer ve Ferdinand Lassalle) herkese karşı bastırılamaz gibi görünen saldırma dürtüsünün örnekleridir,[43] ancak bunlar aynı

---

ramı olduğunu düşünür (ss. 244-258); ayrıca bkz. R. G. Peffer, *Marxism, Morality, and Social Justice,* 8.Bölüm.

42 Dahası, Marx'ın kendisinin adalet fikrinin tamamına karşı olduğu iddiası, ihtilaflıysa bile, hiç de mantıksız değildir; o kesinlikle yazılarının bazılarında adalet ve haklar söyleminden yakınmıştır ve adalet görüşünü tamamen kaldırıp atmak istemediğine ilişkin iddia çoğunlukla adalet eleştirisini açıkça ele almamış olduğu paragraflardan yapılan çıkarımlara dayanmaktadır. Geras bu iki yorum arasındaki gerilimin Marx'ın metinlerine bakarak yatıştırılamayacağını, zira Marx'ın bu konuda gerçekten ikircikli- ve hatta tutarsız- olduğunu ileri sürer (*The Controversy about Marx and Justice*, ss. 233, 237, 265-267).

43 İlki buna ilaveten rezil bir anti-Semitik retorikle doludur: "Para İsrail'in kıskanç tanrısıdır, üstelik bunun yanı sıra bir tanrısı da varolamaz. Kambiyo senedi Yahudinin gerçek tanrısıdır...Toplum, Yahudiliğin ampirik özünü-madrabazlık yapma ve koşullarını- kaldırmayı başarır başarmaz Yahudi imkansız hale gelir, çünkü bundan böyle onun bilincinin nesnesi ortadan kalk-

zamanda geleneksel adalet düşüncesinin kaleme alınmış en zekice eleştirilerini de ihtiva eder.

Gelin Marx'ın genel olarak adalet düşüncesine eleştirisini bir an için bir kenara bırakalım. Her ne kadar bu düşüncenin bazı öğelerine tutunmak istemiş olsaydı bile, Lassalle hakkında dile getirdiği şikâyetler düşünülecek olursa, dağıtıcı adaleti kucaklaması kuşkulu olurdu. Yani sosyalizm "öncelikle dağıtım üzerinde durur" şekilde sunulmamalıydı. Marx'a göre ekonomik dağıtıma üretimden ayrı yaklaşmak yanlıştır. İlk olarak, dağıtılacak en önemli mallar arasında üretim araçları geliyordu. Dağıtıma sadece "ürünlerin dağıtımı" olarak yaklaşmak diyordu, ekonomik faaliyet hakkında sığ bir görüşe sahip olmaktır. Yiyecek, giyecek ve barınaktan önce ilk olarak toprak, üretim aletleri ve diğer sermaye mallarının dağıtılması gerekliydi (MER 232-233). Zira bir toplumdaki güç dengeleri, tüketim mallarınınkinden çok bu üretim faktörlerinin dağıtımı ile belirleniyordu. Toprak ve üretim mallarına sahip olanlar, tüketim mallarının dağıtımı üzerinde, emekleri ile yaşayıp bunlara sahip olmayanlardan daha fazla kontrole sahiptiler. Bundan dolayı da, "dağıtımın yapısı tamamen üretimin yapısı ile belirleniyordu." (232-233)

Buna ek olarak, Marx'ın kapitalist sistem içindeki işçilerde gördüğü ıstıraplar ve insanlıktan çıkarılma durumu, onların malların üretimini gerçekleştirdikleri çevresel faktörler kadar satın alabildikleri malların miktarının kıtlığı yüzünden de meydana geliyordu. Marx'ın *1844 Ekonomik ve Felsefi Elyazmaları*'nda, bu konuya hakkaniyetle ayırdığı geniş yer, işçilerin kendi ürettikleri ürünler ve çalışma koşulları üzerinde kontrol sahibi olmadıklarında başlarına gelen birçok "yabancılaşma" biçimi analiz edilir. (MER 70-81) Emeği bir sermaye sahibi tarafından satın alınmış bir işçi, der Marx, kendi emeğinin ürününden, işverenin-

---

mış olur... Yahudi'nin toplumsal özgürleşmesi, toplumun Yahudilikten özgürleşmesidir" (MER 50-52).

den, çalışma arkadaşlarından ve hepsinden de öte "üretim faaliyetinin kendisinden" yabancılaştırılmıştır. Marx, insanların doğaları gereği bir şeyler üretmeyi sevdiklerine inanır (insanlar yaratıcı varlıklardır, bir şeyler yaratmada kendini gerçekleştirme imkanı bulan varlıklardır) ve üretimleri başkaları tarafından kontrol edildiğinde ve üretim dışındaki bir yaşamın aracı haline geldiklerinde, insanlıklarının temel bir parçasını kaybetmiş olurlar. Kapitalizm içindeki işçi,

> çalışmadığı zaman evdedir ve çalıştığı zaman da evde değildir. Emeği bu yüzden gönüllü değil, zorlama bir emektir ... sonuçta, ... insan (işçi) artık hayvani işlevleri –yeme, içme, üreme ya da en fazla barınma ve giyinme vs.– dışında kendini özgürce eylemde bulunur hissetmez. Hayvani olan insani, insani olan ise hayvani hale gelir. (74)

O halde, sosyalizmin amacı, dağıtımı olduğu kadar üretimi de insancıllaştırmaktır ya da madem ki bu ikisi birbirinden ayrılmaz olarak görülüyor, *ekonomik aktiviteyi* bütün olarak insancıllaştırmaktır.

Ekonomik aktiviteyi "insancıllaştırmak" ya da "toplumsallaştırmak" (ki bu ikisi ileride de göreceğimiz gibi Marx için tamamen aynıdırlar) asıl olandır, daha "hakkaniyetli" ya da daha "adil" yapmak değil. "Malların 'hakkaniyetli dağıtımı'" nedir? diye sorar Marx, bu retorik bir sorudur (MER 528). Kapitalistler, kendi mal dağıtım şekillerinin "hakkaniyetli" olduğunu düşünürler, sosyalistlerin pek çok farklı "hakkaniyet" düşüncesi vardır ve bu farklılıkları çözümlemek için iyi bir yol mevcut değildir. Ayrıca hakkaniyet ya da adalet gibi hukuki kavramların ekonomik ilişkileri belirlemek için kullanılabileceğini sanmak bir hatadır: daha çok onları belirleyen hukuki ilişkiler ve kavramlar "ekonomik olanlardan çıkar." Allen Wood, Marx'ın kapitalizmde işçilerin sömürülmesini adil saydığını, "adalet"e özel bir üretim biçiminin sağlanmasına katkıda bulunacak hukuki ilişkiler için bir terim olarak baktığını ve bu tanım altında, kapitalizmin palazlanmasına katkıda bulunan her

kurumun "adil" olarak adlandırılmayı hak ettiğini düşündüğünü ileri sürer.[44]

Ancak bunu söylemek kapitalizmi övmek değil, "adalet"in işe yarar bir kavram olduğu fikrine meydan okumaktır. Marx'ın insan doğası anlayışı, adalete de temel olan insanlara en başta toplumsal bir grubun üyeleri olarak değil de bireyler olarak bakılması gerektiği ön kabulü ile temelden bir uyuşmazlık içindedir. Marx'ın büyük bir öfkeyle yöneldiği bireysel haklar görüşü, adalet için merkezidir. Haklara sahip insan görüşü [tıpkı "emeğin getirilerinin ... toplumun her üyesine eşit şekilde ait olduğu" ifadesindeki gibi (bu Gotha programının ilk cümlesi ve açıkça Babeuf'ün *Manifeste des Egaux*'sunun soyunun bir devamıdır)][45] (1) fazlasıyla bireycidir, (2) öncelikle 18. yüzyıl Avrupa düşüncesindeki birtakım gelişmelerin bir ürünüdür ve (3) içinde siyasal ve kişisel alanlar arasında keskin bir ayrımın var olduğu, siyasal alanın amacının her bir tikel kişinin bireysel özgürlüğünü korumak olduğu ve insanların en büyük özlemlerini yalnız kişisel alanda yaşayabildiği, bireyi yücelten bir vizyonun da önemli bir kısmıdır.

Tüm bu iddialar oldukça doğrudur. Birçok 18. yüzyıl Fransız ve Amerikan haklar bildirgesi (Marx, burada federal olan dışında farklı Amerikan eyalet anayasalarını da göz önünde tutar) gerçekten de, der Marx, "insanın insandan ayrımı üzerine" kuruludur; bunlar her bir bireyi "diğer

44 Wood, *Karl Marx*, 9. Bölüm. (Wood, Geras ve Peffer'de eleştirilmiştir; bkz., not 41) Wood'a göre, "Marx, komünist devrimin yeni bir üretim tarzını ve onunla beraber hak ve adaletin yeni standartlarını getireceğine inanır" (138). Öte yandan, eğer benim incelemem doğruysa, Marx komünist devrimle "hak" ve "adalet" fikirlerinin hepsinde temel olan bireysellikten kurtulanacağına inanır. Komünist devrim yeni bir takım değerlendirici standartlar getirmekle beraber bu standartlar kesinlikle "hak ve adaletin" standartları olmayacaktır.

45 Bkz., Babeuf'un tartışması, 2. Bölüm, 4. Kısım.

insanlardan ve toplumdan ayrı" görme yoluyla korumaya yeltenmektedirler (MER 42). Bu bildirgelerdeki "izole edilmiş birey" görüşü, aslında "hayal güçlerinde 18. yüzyıl bireyinin bir ideal olarak belirdiği... bu 18. yüzyıl kahinlerinin" ahlaki ve siyasal düşüncesinin bir ürününden başka bir şey değildir.[46]

Son olarak, bireyi yücelten 18. yüzyıl düşünürlerinin insan doğasının en iyi, dini olduğu kadar ticari pratiklerine de yer bulabildiği bireysel bir alan içinde serpilip gelişeceğini düşündükleri de doğrudur (MER 34,45). Haklara ilişkin bildiriler, Marx'ın insanın "ayrıştırılması" dediği (MER 35), bizim bugün daha mütevazi bir şekilde yaşamlarımızın "bölümlendirilmesi" olarak adlandırdığımız şeye doğru, daha genel bir hareketin parçasıydılar. 18. yüzyıldan beri özellikle Batı'da ancak şimdi tüm dünya genelinde de dini yaşam biçimini siyasal yaşam biçiminden ve her ikisini de ticari yaşamdan ayırmak ya da eğlence, sanat ya da cinsel yaşamı diğer üçünden ayırmak giderek mümkün hale gelmiştir. Bir kişi Hindu dinine inanan bir Amerikan vatandaşı olup, çok uluslu bir Japon şirketinde çalışabilir ve boş zamanlarının çoğunu –olasılıkla internet yardımıyla– briç oynayan ya da opera seven uluslararası bir topluluk içinde harcayabilir. Bu durum, (Marx'ın da pek çok konuda kendisine döndüğü) Aristoteles'te vatandaşlığın kimliğimizin en yüksek ya da en tam biçimini oluşturmasında olduğu gibi geri kalan kimliklerimizi bütünleştirmesinin ya da onlara sirayet etmesinin gerekmediği anlamına gelir. Bir arada çalışmak zorunda olduğumuz ve birbirimizin endişelerine kulak verdiğimiz siyasal alan, pek çok 18. yüzyıl düşünürü tarafından, temel inançlarımızı ve çıkarlarımızı bireysel alanda sonuna kadar yaşayabilmemizi korumak adına bir araç olarak görülüyordu –"o sözde insan haklarını korumak adına" Marx'ın alaycı bir şekilde ifade ettiği gibi

46 *Grundrisse*, Tucker'da, *Marx-Engels Reader*, s. 222; "Jewish Question" ile karşılaştırınız a.g.y., ss. 44-46.

"sadece bir araç" olarak (43).

Tüm bunları Marx'a atfetmek, onun tüm bu 18. yüzyıl gelişmelerini uğursuz olarak betimlemesine de haklılık atfetmek ya da kimliklerimizin bölümlenmesinde ve siyasal alanın bireysel amaçlarımızın gerçekleştirilmesine tabi olmasında insanlığımızı yıpratıcı son derece kötü bir şeyler olduğunu söylemek değildir. Ben kendimi bir şekilde Marx'ın reddettiği liberal vizyona, insanlığımızı ve bunun siyasete sadece bireysel alanı koruma aracı olarak yaklaşma eğilimini ifade etmenin başlıca arenası olan bireysel bir alanı biçimlendirme girişimine sempatiyle yaklaşır bulabilirim. Ancak yine de bu liberal görüşü benimsemiş olanlarımız bile, Marx'ın bu görüşün, tarihin başlangıcından beri rasyonel ve önyargısız insanların savunduğu şekliyle dünyaya yönelik doğal bir bakış yolu olmadığını, sadece belirli bir tarihsel dönemde ortaya çıkmış ve kendisinden önceki, Aristoteles'inki de dahil pek çok önemli insan doğası kavrayışıyla karşıt düşen bir görüş olduğunu gösterişinden bir şeyler öğrenebilir. Marx, 18. yüzyılın "insan hakları" olarak adlandırdığı şeyin "insan"ın ne olduğuna ilişkin belirli ve fazlasıyla itilaflı bir anlayış olduğunu göstermesi açısından yararlıdır, aynı zamanda bu, insanlığın da haklar görüşünün alçakça ve olanaksız olduğu şeklinde tanımlanabileceğini ve tanımlanmış olduğunu gösterir.

Marx'ın kendisi tam da böyle bir insanlık görüşünü savunuyordu. Ona göre, biz insanlar "tür varlıkları"yız, hem tümeller (yani tikel nesneler yerine türler ya da "cinsler") bağlamında düşünürüz hem de kendi doğamızı en tam ve en özgür şekilde, izole edilmiş bireylermişizcesine hareket ederek değil de türümüzün birer üyesi olarak ifade ederiz. Bu fikirler birbirleriyle yakın ilişki içindedir; zira biz her şeyi tümel ifadeler içinde düşünürüz, kendimizi de tümel ifadeler içinde düşünürüz ve bu yüzden de kendimize izole edilmiş bireyler olarak muamele ettiğimizde, kendimize ilişkin kavrayışımızı çarpıtmış oluruz. Bunun yerine,

kendimizi "insan" tümel türünün örnekleri olarak görmeliyiz.[47] İdeal bir Marksist dünyada, bireyselliğimizi daha büyük bir toplumsal birlik için feda etmemiz gerekmez, durumu bu şekilde ifade etmek birey ve toplum arasındaki karşıtlığa tutunmaktır. Daha ziyade, tam da birey ve toplum arasında mevcut olan ayrım ortadan kalkacak ve toplumun üye bireyleri toplumun iyiliğini yükseltmek için uğraşıp dururlarken toplumlar da kendi üye bireyleri için çalışacaklardır. Tıpkı üç silahşörler gibi, hepsi birbiri için olacaktır.[48]

Uygulamada bunu, herkesin yemeğini hazırlarken, hayatını paylaşacağı bir partner ararken ya da kendi sağlığına dikkat ederken bile akıllarının bir kenarında diğerlerinin iyiliğini tutmasının doğal bir hale gelmesi olarak anlıyorum, ancak bu sırada tüm komşuları da aynı şekilde onun sağlığı ve mutluluğuna dikkat etmek adına kendi günlük yaşamlarıyla özen gösterebilirler. Yemek, içmek ve birlikte olmak gibi böylesi açıkça özsel şekilde kişisel eylemler, "gerçekten insani işlevlerdir" der Marx, ancak diğer tüm insani eylemler ile bütünleşmiş ve sadece birinin izole edilmiş biyolojik bir birim olarak kendisi tarafından ve kendisi

47 "İnsan bir tür varlığıdır, sadece pratikte ve teoride kendine gaye olarak (kendisi için olduğu kadar başkalarının gayesi olarak da) türü aldığından değil de, -ki bu onu ifade etmenin bir diğer yoludur sadece- aynı zamanda kendisini de gerçek, yaşayan tür olarak görmesinden: çünkü kendisini tümel ve bu yüzden de özgür bir varlık olarak görür" (MER 75; ayrıca bkz. 33-34, burada kavram hakkında oldukça açıklayıcı bir not da vardır). Burada ilgi çekici bir başka nokta, Marx'ın tümel bağlamda düşünür ve özel olarak da birinin kendisine ve diğerlerine bir tümelin görünümleri olarak yaklaşımının özgürlüğe esas oluşturduğunu söylerken Kantçı bir özgürlük kavramını benimsiyor gibi görünmesidir.

48 *Komünist Manifesto*'nun söylediği gibi, komünizm idaresinde "her bireyin özgür gelişimi bütünün özgür gelişiminin de bir koşuludur" (MER 491).

için değil toplumsal bir yolla gerçekleştirildiği zamanlarda (MER 74). Hissetmenin "görmenin, duymanın, koklamanın, tatmanın, dokunmanın" bile adamakıllı insani, yani toplumsal bir yolu vardır (87). "Toplumsal insanın duyuları, toplumsal olmayan insanınkilerden başkadır" (88). Bu nedenle, hem en yüksek sanat biçiminde (duyusal memnuniyet) hem de toplumsal değil bireysel yaşam tarzlarına saplanıp kaldığımız en iyi deneysel bilim şeklinde başarısız oluruz (88-91). Sonuç olarak, bireysel yaşam tarzları ancak tam da böylesi bir onaylamayı mümkün kılan koşula karşı kendini körleştirmiş insanlar tarafından onaylanabilirler. Bireyciliği, sadece ve sadece, içinde yaşadığımız toplumun normları bunu yapmamız konusunda bizi teşvik ediyorsa onaylayabiliriz. Zira bizim için toplumsal ilişkilerimizin ürünü olmak dışında bir seçenek yoktur ve bireyselliğin kendisi de belirli bir toplumsal tarihten doğmuş bir doktrinden başka bir şey değildir. Doğrusu, der Marx, "izole edilmiş bireyin bu bakış açısını üreten çağ aynı zamanda tam olarak şimdiye kadarki en gelişkin toplumsal ... ilişkilerin çağıdır da." (223)

İşte dağıtıcı adaletin sonra gelen tarihi üzerindeki en derin etkiye de insanların tamamen toplumsallaşmış şekildeki bu kavranışı sahip olmuştur. Marx'la başka konularda güçlü bir zıtlık içinde olan pek çok düşünür bile, onun uygulamada bizim doğamız gibi görünebilecek tüm özelliklerin gerçekte içimize toplumsal yapı tarafından işlendiği inancını paylaşmışlardır. İnsanlık tarihindeki değişmeyen, temel insan doğası fikri Marx'ın zamanından beri gücünü kaybetmiştir ve bu durum, liberal, yani belirgin şekilde Marksist olmayan John Rawls gibi bir düşünürün bile, bir kişinin yetenekleri ve "bir konuda çaba gösterme" istekliliğini büyük ölçüde toplumsal etkilerin bir ürünü olarak ele aldığında bu, doğal bir durummuş gibi düşünülmüştür.[49]

49 *Theory of Justice*, ss. 74,104. Rawls, Mill ve Alfred Marshall'da bulduğu benzer fikirlerle birlikte ele alarak Marx'ın

Marx toplumun her birimizin üzerindeki muazzam gücünü kendisinden önceki herkesten daha fazla ortaya çıkarmış, sadece yönetimlerin yasalarının değil toplumsal biçimlerin de bireyleri şekillendirdiğini göstermiştir.

Ancak eğer toplumun insan doğası üzerinde böyle bir gücü varsa, kendi üzerinde de vardır demektir. Marx'ın görüşüne göre, toplumun muazzam bir gücü söz konusudur ve her bir bireyin kendisinden ziyade insan özgürlüğünün gerçek mekanı da burasıdır. Marx için, Rousseau'da olduğu gibi, toplumun yaratmış olduğu şey geri alınamaz.[50] Bun-

---

çeşitli kavrayışlarını (sıklıkla da benim burada vurguladıklarımı) "liberalleştirme" eğilimindedir; bkz., *Theory of Justice*, s. 259 ve "Fairness to Goodness" *Collected Papers*'in içinde, ss. 276-277.

50 Bu inandırıcı gözükür, fakat aslında Marksist düşüncenin büyük ihtimalle en zayıf noktasıdır. Marx'ın takipçileri bunun üzerinden Marx'ın kendisinin yaptığından daha kaygısızca geçip gitmişlerdir. Bir toplumun bir şeyler yapıyor olması, genelde zannedildiği gibi, toplumu oluşturan insanların, onun gidişatını değiştirebileceği hazır bazı yollar olduğu anlamına gelmez. Marx'ın tarihin diyalektik ilerleyişine yaptığı vurgu üstü kapalı bir şekilde bu noktaya işaret etmektedir. "Toplum", tam anlamıyla, bir insan *yaratısı* değildir: Ayrıca herhangi bir bireyin ya da insan grubunun, bilinçli olarak, yaratmaya koyulabileceği bir şey de değildir ve bilinçli olarak herhangi bir şekilde kontrol altında da tutulamaz. Ayrı ayrı bireyler ve gruplar olarak bizlerin yaptığı şüphesiz toplumumuzun gelecekteki halini şekillendirmektir ancak bu bizim toplumumuzu herhangi bir bireysel ya da toplu hedef ya da plan doğrultusunda *bilinçli olarak* şekillendirebileceğimiz anlamına gelmemektedir. Toplumlar, Friedrich Hayek'in, Smith ve Hume'u yorumlarken adlandırmış olduğu gibi "kendiliğinden düzenler"dirler; görülür bir biçime sahip olan olaylar ve şeyler topluluğudurlar ancak bunların biçimleri öngörülmemiş ve planlanmamış o biçimi detayları ile hedeflemiş olmayan eylemlerden ortaya çıkarlar. Eğer durum böyleyse –ki bu konuda Hayek'in muhtemelen haklı olduğunu düşünüyorum- umutlarımızı ve ideallerimizi karşılayacak toplum biçim-

dan dolayı, toplumun değiştirebilir olduğu insan doğasının bu özellikleri, önceki düşünürlerin fikrine göre, sosyo-ekonomik eşitliği imkansız hale getirir. Marx, bir komünistin komünizmin olasılığına karşı getirilen sözde bilimsel hiçbir kanıta inanmak durumunda olmadığını söyler; çünkü bu kanıt sadece kapitalist bilimin bir ürünü olacaktır. Marx ciddi bir şekilde komünizmin mümkün olduğuna inanıyordu ve onun toplumun kendini değiştirebilme yeteneğine olan güveni, bu kitabın giriş bölümünde listelenen öncüllerden modern dağıtıcı adalet için zorunlu olan dördüncü öncülü desteklemeye de yardım eder nitelikteydi.

Yine de Marx hiçbir şekilde "adalet" terimine vurgu yapan biri değildi. Geleneksel adalet görüşlerinin haklar odaklı yapısını reddederken, bu görüşe komünizme daha uygun düşecek yeni bir anlam geliştirmeye de çalışmamıştır. Genel olarak da ahlaki terimleri pek az kullanmıştır. Marx, ahlaki dilin insanı kişiliksizleştirici bir yönü olduğunu düşünmüştür. Her ne kadar kendisi fikirlerinin bu şekilde değerlendirilmesine karşı çıkabilirse de onun ahlaki dilin kullanımını ahlaki sebeplerden dolayı kınadığını söyleyebiliriz. Eğer sanat, bilim ve en temel günlük eylemlerimizi yürüttüğümüz yöntem sağlıksız bir toplumsal sistem tarafından bozulabilirse, ahlakilik de aynı şekilde bozulabilir. Marx, bu şekilde bakıldığında bütün ahlakiliğin yozlaşmış olduğunu çünkü birtakım normların "ahlaki" etiketini taşımasının ancak o şeyin bize Tanrı ya da aynı şekilde bizden üstün bir başka doğaüstü varlık ya da ilkenin ardında durduğu yabancı bir şey olarak göründüğünde mümkün olduğuna inanmaktadır. Kant'ın ahlakilik meşrulaştırmasını özgürlük yoluyla yapması bile, Kant'ın

---

lerini doğrudan tasarlamayı bekleyemeyiz; olsa olsa, hâlihazırda içinde yaşadığımız bu toplum biçimlerinde değişiklik yapmayı reformlarımızın bu biçimlerin halihazırdaki işleyişinin bir parçası haline en başarılı şekilde nasıl gelebileceğini gözeterek deneyebiliriz.

özgürlüğe doğal olmayan bir karakter atfetmesi dolayısıyla Marx'a göre, ahlaki normları bizden alabildiğine uzaklaştırmaktadır. Ahlaki normların bizden bariz uzaklığı, onları hakimiyet biçimleri için kolayca elde edilir aletler haline getirir ve bizler ahlakı başka insanların bizim istediğimiz şeyleri yapmalarını sağlamak adına birbirimizin kafasına vurmak, zorlamak ya da ikna etmek için kullanma eğiliminde oluruz.[51] Tam olarak insancıllaştırılmış bir toplumsal normlar dizisi, bize dışarıdan gelen şeyler olarak değil, bizim kendimizin normları, bizim yarattığımız ve (her birimizin, komşularımızla bağıntılı tarzda) günlük şekillendirdiğimiz şeyler olarak ortaya çıkacaktır.

Adalet ahlakiliğe has yabancılaştırılmış, tehditkar,

51 Marx'ın ahlak eleştirisi üzerine, bkz. Wood, *Karl Marx*, 10. Bölüm. Yine burada da Wood'dan daha ileri gitmek mümkündür. Wood burjuva ahlakının bazı yönlerinin Marksist bir perspektiften kurtarılmasının mümkün olduğunu ileri sürer (s.153-156) ve "Gelecekteki toplumda, sınıf toplumunun yanlış ve ideolojik ahlakilikleri yerine 'gerçek bir insani ahlak'ın var olacağını (Engels'in yaptığı gibi) söylemenin bazı sebepleri ... vardır" (156) der. Bana öyle geliyor ki, "insani ahlak" Marx'ın kendisi bağlamında çelişki içeren bir şeydir. Bu, insanüstü ve insan dışı bir şekilde bizim üstümüzde yer alan bir ahlakilik olarak bakılacak her şeyin doğasına ilişkindir. Yani, Marx, Wood'un dediği gibi (154), "iyilik, cömertlik [ve] sadakat"in komünist toplumda da saygı duyulacak şeyler oldukları konusunda başkalarıyla hem fikir olsa da, ne bunlara ne de diğer niteliklere ahlaki olarak bakılmasını beklemiyordu –bu yüzden de terminolojideki bu değişim, bu niteliklere ve bir başkasının davranışlarının değerlendirilmesine dönük tavrımızın tamamında yer alan derin bir değişimin yansıtılması anlamına gelmektedir.

Marx ve ahlakilik hakkındaki diğer başka görüşler Peffer'in *Marxism, Morality ve Social Justice*'inin 4-7. Bölümlerinde; Gerald Cohen'in *If You're an Egalitarian, How Come You're So Rich?*'inin 6. Bölümünde ve Dan Brudney'nin *Marx's Attempt to Leave Philosophy*'sinde, s. 337-347 sayfaları arasında bulunabilir.

özerk olmayan bir biçimsel niteliğe sahiptir ve buna ek olarak bireyselliğin yabancılaştırıcı gücünü desteklemektedir. Yani ideal toplumda adalet olmayacaktır. Bugün "hakkaniyet" olarak isimlendirdiğimiz şeyle benzerlikler taşıyan birtakım normlar olabilir, ancak bunlar "adalet" kelimesinin insanda huşu uyandırıcı ağırlığını taşıyamayacaktır; haklara aldırış etmeyecektir ve hiçbir şekilde bireyler ile toplumları arasında bir karşıtlık kurmayacaktır. Marx için, tıpkı Platon ve Rousseau'da da olduğu gibi, ideal toplumda adalete ihtiyaç olmayacaktır. Dolayısıyla dağıtıcı adalete de ihtiyaç olmayacaktır.

4. Faydacılar

Başlangıcından beri faydacılık, yoksulların ızdıraplarıyla fazlasıyla ilgilenmiştir. Kurucusu Jeremy Bentham, bilinen ilk refah programlarından birini önermekle tanınır. Ondan biraz daha sonra William Thompson, "çoğunluğun yoksulluğa ve azınlığın ise aşırı zenginliğin azametine meyilli olmasının"[52] korkutuculuğu olarak isimlendirdiği şeyi faydacı öncülleri kullanarak derinlemesine incelemiştir. John Stuart Mill, hükümetin yoksullara yardım programlarının önde gelen bir savunucusuydu ve felsefi görüşleri Mill'inkilerden fazlasıyla etkilenmiş olan Alfred Marshall ise yoksulluğun sona erdirilmesi umudunun ekonominin "başlıca ve en büyük ilgi alanı" olduğunu öne sürüyordu.[53] Hem 19. hem de 20. yüzyıllarda, bir kısım faydacı, en fazla insanın en yüksek derecedeki mutluluğunun sağlanmasının en iyi yolunun sosyalizm olduğunu ileri sürerken, diğer birtakım faydacılar ise aynı konuda serbest piyasa ekonomisini savunuyorlardı. Şüphesiz faydacılığın temel ilkeleri, mevcut durumun olgularını nasıl gördüğüne bağlı olarak, böylesi farklı kullanımlara açıktı. Buna rağmen faydacı serbest piyasacılardan daha fazla faydacı sosyalist

52 Thompson, *Distribution of Wealth*, s. xvii.

53 Bkz. not 13.

bulunduğunu ileri sürmeye cüret edeceğim, bunun tek sebebi doğru eylem için faydacı ölçütün, mülkiyet haklarının ihlal edilemezliği hakkındaki iddiaların üstesinden kolaylıkla gelebilmesidir.

Faydacılık, bireylerin mutlak haklara sahip olduğu fikrine dost bir öğreti değildir. İnsanların mutluluklarına değil de birey oluşlarına ve özgürlüklerinin mutlak önemi üzerine vurgu yapmak, mümkün olduğu kadar çok insan arasında mutluluğu yaymaya dönük faydacı öğretiyle pek uyuşmaz. Bentham'ın "doğal haklara" yönelik şüpheciliği ünlüdür; o herhangi bir bireyin iyiliğinin pek çok başka bireyin daha yüksek derecedeki iyiliğinin önüne geçmesi için hiçbir sebep görmez.[54] Takipçileri adaletin diğer erdemlere indirgenemez ve onlardan ayrı bir erdem oluşturabileceği görüşünden anlam çıkarmakta zorlanacaklardır – zira böylesi bir görüş haklı olarak bizden en yüksek sayıdaki insanın en yüksek derecedeki iyiliğine ters düşecek taleplerde bulunabilir. Pek çok yandaşı için, faydacılığa yönelik bu dürtünün sebebi, tüm farklı erdemlerimiz ve normlarımızın kapsamlı bir açıklamasını sunmasıdır; böylece artık hiçbir erdeme sorgulanmaz bir hürmetle yaklaşmak gerekmeyecek ve artık hiçbir ahlaki kurala tapınılmayacaktır.[55] Tersine, herhangi bir erdem veya ahlaki norm hakkında, "bu erdem veya norm daha fazla insan mutluluğunu sağlayacak mı yoksa çekilen ıstırapları devam mı ettirecek?" diye sorabiliriz. Eğer bu erdemin veya normların ızdırapları devam ettireceği sonucuna varırsak, değiştirilmesi ya da terk edilmesi gerektiğini derhal fark ederiz. Mülkiyet haklarına ve mülkiyet haklarının merkezi olduğu bir adalet görüşüne gösterilen geleneksel hürmet, faydacıların teste tabi tutmak istedikleri şeye mükemmel bir örnektir. Faydacıların toplu-

54 Bkz., özellikle, Bentham, "Anarchical Fallacies".

55 J. J. C. Smart kritik-öncesi etikçileri ve Kantçıları "düzen hayranlığından" muzdarip olarak betimler; bkz., Smart, *Outline of a System*, s. 10.

mun herhangi bir bölümünün derin ve uzun süreli ıstıraplara maruz kalmasını onaylaması zordur, özellikle de bu ıstırap halihazırda durumu iyi olan insanların mutluluğunda görece çok küçük bir bedel ödenerek dindirilebilir olarak görülüyorsa. Bireysel haklar üzerinde böylesi bir ıstırabın sürmesine sebep olacak boyutta ısrar etmek, faydacılara bir çeşit gaddarlığı gizleyen sahte sofuluk gibi görünür. Bu tür temeller üzerinde, faydacılar için geleneksel adalet görüşünün işe yararlılığı yoktur. Sonuç olarak, faydacılar bir yandan modern dağıtıcı adaleti oluşturan bir talepler ağına büyük ölçüde katkıda bulunurlarken bir yandan kendi önerilerini bu ifadelerle dillendirme eğiliminde olmamışlardır.

Yine de, olumlu katkılarını sıralayacak olursak:

Faydacılık belki de diğer tüm etik öğretilerden daha fazla, bilimsel bir yapıdadır ve savunucuları istisnasız ahlaki sorunlar üzerine düşünmekten ziyade bu sorunları çözmekle ilgilenmektedirler. Bu da faydacıların hem açık ahlaki çatışmaların kendisi aracılığıyla çözüme ulaştırılabileceği bir karar yöntemi peşine düştükleri –tüm ahlaki düşünce yapısının kökeninde yer alan tek bir ilke bulunmasına yönelik takıntıları da bundandır– hem de ahlak felsefesini değer keşfinin ciddi ancak verimsiz alanından, insanların ıstıraplarının azaltılabileceği veya ortadan kaldırılabileceği sebepleri dayatabilecek bilimsel ve siyasal eylemler alanına yönlendirmenin yollarını aradıkları anlamına gelir. "Her siyasal ve ahlaki sorun olgusal bir mesele olarak değerlendirilmelidir" der Bentham[56] bu geleneğin daha başlangıcında ve iki yüzyıl sonra, J.J.C. Smart da faydacılığı "araçlar ve amaçlar sorununa deneyci yaklaşımı", "bilim ruhuna benzerliği"[57] için över. İnsanlar konuşmayı bırakıp da eyleme geçtiklerinde, köleliği ya da eğitimsizliği ya da savaşı sona erdirmek için gereken kati ahlaki meşruluk üzerine olan tartışmayı yorucu ve

56 Bentham, *Anarchical Fallacies*, s. 495.

57 Smart, *Outline of a System*, s. 73.

anlamsız bulduklarında ve enerjilerini söz konusu sorunu gerçek anlamda çözebilecek tıp araştırmalarına, eğitim programlarına ya da siyasal hareketlere yönelttiklerinde, faydacılığa doğru çekilirler.

Bu tavrın son iki yüzyılda olduğu gibi önceden de yaygın olduğunu sanmamalıyız. Aristoteles, Cicero ve Aquinas, ilgilerinin büyük kısmını insanların uzun süreden beri süregelen sorunlarının çözümü üzerine yönlendirmemişlerdi. Onlar ne kendi eserlerini ne de başka herhangi bir insani çabayı, bu sorunları çözer nitelikte görmemişler ve az çok sabit bir evrende yaşadıklarını (ya da insanlık durumunu geliştirmesi gereken büyük değişimleri ancak Tanrı'nın gerçekleştirebileceğin) farz etmişlerdir. Ahlak felsefesinin amacı, insanın toplumsal çevresini değiştirmesi değil daha çok felsefeyle ilgilenen bireyin kendi adına bir tür özanlayış geliştirmesiydi. Ahlak felsefesine bu bakış, Hutcheson, Joseph Butler, Hume ve Kant gibi daha modern yazarların eserlerine hakim olmaya devam etmiştir. Kant, ahlak felsefesinin uluslararası anlaşmazlıkları azaltabileceği ya da sona erdirebileceğine inanmıştı, Locke da tabii ki, ahlak felsefesinin insanların hükümetlere karşı direnişlerinin ne zaman meşru olacağını anlamalarına yardım edeceğini düşünmüştü. Ancak dünyanın radikal bir şekilde değiştirilebileceği, yeterince çaba ve iyi niyet gösterildiği takdirde her tür insani sorunun pratikte de çözülebileceği fikri yenidir; bu 17. ve 18. yüzyılların bilimsel gelişmeleriyle ve devletin tamamen yeni baştan kurulabileceğini ve eğer iyi kurulmuş ise de her şeye gücü yeten, her toplumsal rahatsızlığı iyileştiren bir devlet olabileceğini ilk kez gösteren Fransız Devrimi'yle ortaya çıkmış bir iyimserliğin ürünüdür.

Bu kendi rahatsızlıklarını pratikte iyileştirebilme yeteneğine sahip toplum görüşü, Henry Sidgwick'in adalet hakkındaki temel sorunu ortaya koyuşunda da ima edilen şeydir: "İnsanlar arasında hakların ve imtiyazların, yüklerin ve acıların ideal şekilde adil bir dağıtımını nasıl ger-

çekleştirebileceğimizi bize anlatacak açık ilkeler mevcut mudur?"[58] Burada böylesi dağıtımları yapabileceğimiz, ancak bu süreçte bize yol gösterecek ilkelere ihtiyaç duyduğumuz varsayılmaktadır. Ayrıca Sidgwick'in, adaleti, halihazırda dağıtılmış olan hakların korunması ya da doğal veya Tanrısal bir toplum düzeninin devam ettirilmesi değil de aslen dağıtım meseleleriyle ilgili olarak ele aldığına dikkat edilmelidir. Her ne kadar, diğer faydacılar gibi o da bireye vurgu yapmıyor ya da adalete ayrı bir erdem olarak açıklama getirmiyorsa da erdem tarafından kapsanan alanı tanımlamak için denkleştirici değil dağıtıcı adaleti ele alıyordu. Buradaki daha da önemli varsayım ise tüm imtiyazlar ve tüm acıların (tüm "iyi ve kötünün", gerçekte biraz önce alıntıladığımız bu sorunun önceki bir versiyonuna göre) insanlar arasında "dağıtılabilir" olduğu, yani toplumun her bir bireye mutluluğun temel öğelerini verebilecek olarak kavranmasının akla uygunluğudur. Aristoteles siyasal konumların vatandaşlar arasındaki uygun dağıtımı ile ilgili sorular sormuştur, doğal hukuk geleneği içindeki takipçileri de aynı şeyi yapmıştır, ancak uygulamada hiçbir siyasal düşünürün aklına, en azından ütopyalar hayal etmek yerine ciddi öneriler getirdiklerinde toplumu, amacı "iyi ve kötünün doğru dağıtımı" olan bir fail olarak görmek gelmemiştir.

İşte insanların, ütopyacı yazarlara da ilham veren, meydana getirdikleri kurumlar üzerinden uygulayabilir oldukları o büyük güç hissi budur ve bu sayede o zamana kadar çaresiz gibi görünmüş sorunların çözümüne ilişkin sınırsız bir iyimserliği göstermişlerdir. Faydacılar, tüm sosyal bilimlerin gelişiminin ve bu bilimlerin

58 Sidgwick, *Methods of Ethics*, s. 274. Bu dilin John Rawls'ın *A Theory of Justice*'de kendi merkezi sorununu oluştururken kullandığı dile ne kadar yakın olduğunu ileride göstereceğim. Rawls, Sidgwick'in büyük hayranıdır; bkz., *Methods of Ethics*'deki giriş yazısı ve *Theory of Justice,* ss. 22, 58, 92.

kamu siyasetlerini geliştirmede kullanılması çabasının öncüleridir. Bunlar aynı zamanda halkın eğitimi ve halk sağlığı, daha az çalışma saati ve daha iyi çalışma koşulları ile sanata ve doğal güzelliklere halktan daha fazla sayıda insanın erişimi ve daha birçok ilerici amaca yönelik hareketlerin de liderleridir. Mutluluğun maksimize edilmesinin onlar için gayet somut bir anlamı vardı ve bu da pek çoğu uzun vadeli başarılara dönüşmüş olan reform üzerine reform hareketlerine ilham vermiştir.

Faydacılar, özellikle, refah toplumu kurma hareketlerinin öncüleri arasında bulunmuşlardır. Temel faydacı ilkeyi, maddi varlıkların tekrar dağıtımını ısrarla vurgulamanın bir yolu görmek pekala mümkündür. Hutcheson, ahlaki eylemin amacının "en yüksek sayıda kişinin en yüksek derecedeki iyiliği" olduğunu ifade eden ilk kişidir, ancak onun için eğer biri bunu hayırseverlik duygusu ile yapmıyorsa, bu amaç anlamsızdır ve bu yüzden de o, en yüksek iyi ölçütünün nasıl kullanılabileceğinden çok insanların hayırseverliği nasıl özendirebileceği üzerine dikkat çekmiştir.[59] Halbuki Bentham bu ölçütü devraldığında, onu–her şeyden çok onun aracılığıyla yasaların test edileceği– uygulamalı bir karar sürecinin temeli olarak kullanmak istemiştir. "Kitlelerin mutluluğuna" der, "onlardan aldığından daha fazla katkı yapmayan yasalar oluşturulmamalıdır."[60] Neredeyse bütün ülkelerde yaşayanların büyük çoğunluğunun yoksul olduğu kendi yaşadığı dönem bağlamında, "kitlelerin mutluluğuna" katkı yapmak, aslında yoksulların durumunu geliştirmek anlamına geliyordu. Toplumun ezici çoğunluğunun yoksul olduğu yerde, malların zenginlerden yoksullara yeniden dağıtılması hemen her zaman hem toplamdaki hem de ortalama-

59 Hutcheson, *Inquiry into the Original of Our Ideas of Virtue*, III.viii.

60 "Anarchical Fallacies", s. 493; ayrıca bkz. Bentham, *Principles of Morals and Legistation*, ss. 2-3.

daki toplumsal mutluluğu arttırıcı nitelikte olacaktır.

Ancak daha yakın dönemlerde, faydacı ilke yeniden dağıtım cephesinde pek içtenlikle yer almamıştır. 1940'lardan beri, Batı demokrasilerindeki insanların büyük çoğunluğu giderek epey rahatlık sahibi olmuşlardır ve yoksulluk sorunu, çoğunluğun mallarını ıstırap çeken bir *azınlığa* vermesinin nasıl sağlanacağı sorununa dönüşmüştür. Bu koşullar içinde, malların zenginlerden yoksullara aktarımının bir toplumdaki mutluluğun toplamını mı yoksa ortalamasını mı arttıracağı belirsizleşmiştir.

Bu itiraza karşı, yeniden dağıtımı destekleyen modern faydacıların verdiği cevap şöyledir: Pek çok malın marjinal faydasının ve pek çok kimsece aranan mallar bütününün bu çeşit bir faydasının azalması göz önünde bulundurulduğunda, bir sonraki mal artışı durumunun (ve özellikle de ihtiyaçlar ya da bir ihtiyaç için değiştirilebilir olan şeylerin artışının) iyi durumda olanların mutluluğunu yükselteceği büyük ihtimaldir. Bu yüzden malların dağıtımındaki herhangi bir aşamada biz en yoksul olan kişiye bir şeyler vermeliyiz ve bu kişiye, onun marjinal faydası, bir sonra en yoksul kişinin marjinal faydasından daha az hale gelinceye kadar dağıtımı bu yönde sürdürmeliyiz. Bu aşamada, o ana kadar görünen bir sonraki en yoksul kişi her kimse o tercih edilen alıcı haline gelir ve bu herkes az çok eşit bir marjinal faydaya sahip oluncaya değin böylece devam eder. Faydacıların eşitliğe yönelmesi de bundandır.[61]

Bu argümanın, her tür mal için geçerli olmayan, azalan marjinal fayda varsayımına dayandığına dikkat etmek gerekir (eğer bir pul koleksiyonu yapıyorsam örneğin, bir pul dizisini tamamlayan her parça benim için öncekilerden

61 Bkz., Harry Frankfurt'un andığı literatür, *Equality as a Moral Ideal*, s. 138, not 7. Frankfurt argümanı eleştirel bir şekilde ele alır. Argümanın bir versiyonu da zaten William Thompson'un *Distribution of Wealth*'inde 1. Bölüm, 4. Kısım'da görülebilir.

daha değerli olacaktır); bu varsayım malların düzgün bir şekilde ayrıştırılabileceğini (her bir kişiye ne kadar eğitim verileceğine nasıl karar verebiliriz ki?) ve her bir malın da bir diğerinden bağımsız olarak dağıtılabileceğini (bir Shakespeare oyunu için üniversitede İngiliz dili okumuş biri yerine okuma yazmayı zar zor beceren birine bilet vermek anlamlı olur muydu?) farz eder ve dahası bu varsayım mutluluk ya da "fayda"nın maddi mallarla tam olarak ilişkilendirilebileceğini farz eder. Tüm bu varsayımlar sorgulanabilirdir, bu da dağıtıcı adaletin çağdaş savunucularının iddialarını faydacılık yerine ahlak felsefesi üzerine kurmayı tercih etmelerinin nedenlerinden biridir.

Ancak bu seçimin daha derin bir sebebi vardır: Bu da önceden bahsetmiş olduğumuz, faydacılık temel çatısı altında adalete herhangi bir yer bulmanın zorluğudur. Mill, *Faydacılık* isimli kitabının bir tam bölümünü (tüm kitabın üçte birinden fazlasını) adaletin faydacılık terimleri ile nasıl açıklanabileceği sorununa ayırmıştır ve J. J. C. Smart da faydacılık üzerine 20. yüzyıl ortasında yazdığı monografisine bu sorunla ilgili bir bölüm eklemiştir, zira o bunun faydacılığın karşı karşıya olduğu en büyük sorun olduğunu düşünmüştür. Mill'in ele aldığı şekliyle sorun "insanların, adalette genel faydanın sadece özel bir türü ya da dalını görmekte zorlanmaları" üzerinedir.[62] Çözüm, der o, adaletin özel olarak acil bir fayda türü, diğer herhangi bir faydaya gönderme yapmaksızın hemen her zaman tatmin edilmesi gereken bir fayda türü şeklinde tanımlanmasındadır. Ancak Mill, sorunun ciddiyetini küçümsemektedir. Adalet geleneksel olarak faydayla *karşıtlaştırılmıştır*, tıpkı dünya yıkılacaksa da adalet gerçekleşsin diyen o ünlü sözdeki gibi (*fiat justitia et pereat mundus*) ve bu duyarlılığı saçma bulanlar bile adaleti birtakım iyi şeylerin çıkar uğruna kurban edilmesine karşı duran bir erdem olarak tasvir etme eğilimindedirler. Bu kitabın başında da vurgulamış olduğum

62 Mill, *Utilitarianism*, s. 42.

gibi, adaletin özellikle *insanları bireyler* olarak, daha yüksek derecedeki toplumsal iyilikler adına gözden çıkarmaya karşı koruduğu varsayılmaktadır. Ancak bireyler üzerinde bu çeşit bir odaklanma, faydacılığın genellikle kavramakta zorlandığı bir durumdur. Bireylerin toplumun daha yüksek derecedeki iyiliğine karşıt olarak birtakım haklar iddia etmeleri Bentham için –zira o "doğal hakları" reddetmektedir– bir anlam ifade etmez ve hatta "bireysellik" olarak isimlendirdiği şeye özel olarak vurgu yapan Mill bile bu vurguyla faydacı hesaplamalarına sadakati arasında bir uzlaştırma sağlamakta bocalar.

Bireylerin önemini tanımaktaki bu zorluk faydacılarda çok derinlere kadar gider. En katıksız haliyle, tüm ahlaki sorunların yapılan bir hesapla çözülebileceği fikrine götüren Benthamcı biçiminde faydacılık, "haz" ve "acı"nın kati ve basit şekilde hislere gönderme yaptığı durumda acıdan kaçınmak ve hazzı aramak peşindedir. Ancak hisler gelip geçicidir ve kendilerini sonrasında başka hisler takip eder. Hisleri tecrübe eden varlıklar –"duyarlı" varlıklar– olarak bizler de bu yüzden birbirini takip eden anlarda var olmaktayız; yani böylesi anların bir toplamıyız. Bentham'ın kişisel özün bir "algılar demeti" olduğunu söyleyen Hume'u kendi selefi olarak görmesi, tıpkı Kant'ın Hume'un ahlak teorisi ile kişisel özdeşlik kavrayışına kayıtsız kalmayıp onunki yerine temel öncülü kişisel özlerimizin mutlak değerdeki sürekli varlıklar olan bir ahlak teorisi geliştirmiş olmasından daha şaşırtıcı değildir.

Yine de bir toplumdaki mutluluğu maksimize etmenin, eğer mutluluk haz sağlayan veya acıdan kaçınmaya çalışılan anların bir toplamından ibaret ise ne anlama geldiğini bir düşünelim. Böyle bir durumda, kimin haz aldığı ya da acıdan kaçınabildiği nasıl önemli olur? Haz alabilen ya da acıdan kaçınanın "kim" olduğuna bir anlam verebilir miyiz? Tecrübe ettikleri acılar ve zevklerden başka bir şey değillerse, bireysel bilinçlilikleri tanımlayabileceğimize

güvenebilir miyiz? Smart şöyle soruyordu: "Eğer dişimin acısından kurtulmak için dişçiye gitmenin vereceği acıyı rasyonel olarak tercih edebiliyorsam, tıpkı dişçiye gitmekte olduğu gibi Jones'un vereceği acıyı, eğer bu Robinson'un vereceği, dişimin acısına eşit olan acıdan kurtulmamı sağlayacaksa neden tercih etmeyeyim?"[63] Bireysel bilinçlilikler ahlak sorunlarına ilişkin bu yaklaşımda çözünürler; birtakım duyusal durumların bunların kimlere "ait" olduğuna dikkat etme ihtiyacı duymadan dağıtılmasından endişe duyarız. Ancak bu durumda, her bir bireyin seçimleri bir bütün olarak toplumun net hazzı üzerinde bir bedel oluşturacak olsa da seçim yapabilme hakkını koruması anlamına gelen bir erdem hakkında elbette endişe duymayız. Faydacılar, John Rawls'un "Her kişinin bir bütün olarak toplumun refahının bile çiğneyemeyeceği adalet üzerine kurulu bir dokunulmazlığı vardır" (TJ 3) ifadesini kabul etmekte güçlük yaşayacaklardır, bu yüzden Rawls da "Faydacılar kişilerin birbirinden ayrı oluşlarını ciddiye almaz" (TJ 27) diyecektir.

Önceden de vurgulamış olduğum gibi, bu teorik sorun bizi faydacıların toplumsal kaynakların yeniden dağıtılmasıyla ilgili gerçek programlara yaptıkları pek çok katkıyı görmezden gelmeye itmemelidir. Dahası Benthamcı faydacılığı çeşitli yollarla hafifletmeye çalışan John Stuart Mill de pek çok açıdan geleneksel olana benzeyen bir adalet öğretisi ortaya koymayı başarmıştır. O ve içlerinde Marshall ve Sidgwick'in de bulunduğu takipçileri, toplumsal kaynakların dağıtımını yoksullara yardım olarak gördükleri kadar bir adalet sorunu olarak da görmüşlerdir. Yine de ahlak felsefeleri adalet düşüncesine –ya da, nihayetinde, dağıtıcı adalet düşüncesinin gelişimine– uygun değildir.

63 "Outline of a System", s. 37; krş., Rawls, *Theory of Justice*, s. 23.

5. Rawls

Şu ana kadar, değişik sebeplerle dağıtıcı adalet görüşünü reddetmiş ya da önemsememiş dört büyük siyasal ve felsefi hareketi inceledik. Gericiler olarak tasvir ettiklerim, yoksullara devlet yardımına karşıydılar ve adaletin tam olarak dağıtıcı bir öğeye sahip olmadığına inanıyorlardı. Pozitivistler sosyal bilimleri her tür ahlaki söylemden temizlemeyi ve toplumsal sorunları mümkün olduğunca ahlaki değil salt bilimsel bir perspektiften ele almayı istemişlerdi. Marx da "ahlak" dilini ve özellikle de "adalet"inkini feshetmek istemişti, ancak bunu bilimsel emellerle yapmamıştı. Faydacıların ise ahlak diliyle bir alıp veremedikleri yoktu, ancak onlar da tüm ahlakiliği tek bir ilkeye indirgemişlerdi ve bu ilke bireylerin iyiliğini gölgeleyecek şekilde toplumun iyiliğini gözetiyordu; bu yüzden de onlar için özel bir adalet erdemine yer yoktu. John Rawls'un önemini daha iyi anlayabilmek için 19. yüzyılın başından 1971'de *A Theory of Justice* yayımlanıncaya kadar olan siyaset felsefesindeki tüm ciddi eserlerin bu dört kategoriden birine girdiğinin farkına varmak yardımcı olabilir.[64] Rawls yazmaya başladığında, neredeyse sadece Marksistler ve faydacılar siyasal meselelere normatif açıklamalar geliştirmeye istekliydiler ve tüm normatif bildirimlerin duygusal ifadeler olduğunu ve bilimsel ya da felsefi analize ilişkin olmadıklarını savunan hakim pozitivist paradigmanın savunucuları tarafından sürekli bir kuşatma altındaydılar. Rawls'un yaptığı ahlak felsefesini faydacı olmayan bir çözümle yeniden saygıdeğer hale getirmek olmuştur. Onun burada gerçekleştirdiği devrim gerçekten hayret uyandırıcıdır: *Theory of Justice*'in yayımlanmasından on yıl sonra, faydacılık düşüşe geçmiş ve ah-

64 Aslında, bunun neredeyse tamamı sonraki üç kategoriden biri altına düşmüştür. Gericiler siyasi yelpazenin önemli bir kısmında varolmuşlardı ve halen de oluyorlar- ancak bunların saygın entelektüellerinin sayısı azdır.

lak sistemleri çokluğu bir kez daha geri dönmüştür. Rawls bunu büyük ölçüde faydacılığı çekici yapan şeyden ödünç aldıklarıyla ve Marksistler ile pozitivistlerde bulunabilecek geleneksel ahlak teorisi eleştirisinin büyük kısmını kabullenip kendi kırpılmış Kantçılığının bu eleştirilerin taleplerini karşılayabildiğini göstermesiyle başarmıştır.

Daha açık olmak gerekirse Rawls, rakiplerinin ahlakiliğe ilişkin, ahlak sistemlerinin sanki Tanrısal bir varlık tarafından ortaya koyulmuşçasına bizden üst bir yerde duruyor olduğunu gösteren sözde mistik görüşlere karşı hoşnutsuzluğunu paylaşmıştır. Tıpkı Marksistler, pozitivistler ve faydacılar gibi onun için de, ahlaki sistemler insanlar bir arada yaşadıklarında ortaya çıkan sorunların çözümü için düşünülmüş insan toplumlarının yaratılarıdırlar. Buna ek olarak onun için, tıpkı faydacılar da olduğu gibi, bir ahlak sistemi eğer ihtilaflı meselelerin çözümü için somut öneriler getiremiyorsa işe yaramazdır, bir çeşit karar süreci ortaya koyuyorsa o başka. Rawls, ahlak filozoflarının insanlar arasında ortaya çıkan tüm spesifik sorunlara çözüm sunabileceklerine ilişkin beklentiye karşı eserine bilgece uyarılar da koymuştur; "toplumsal adalet sorununu karara bağlamanın, bunun toplumun temel yapısının adaleti olarak anlaşılması"nın, "günlük yaşamdaki zorlukları karara bağlamak"tan (DJ 156) daha kolay olacağını söyler. Yine de Rawls, temel yapının adaletinin belirlenmesi ile günlük yaşamın da zorlu meselelere doğru kaymaya daha az eğilim göstereceğini düşünüyor gibi görünür. Yani sonuçta onun amacı da Mill gibi normcu faydacılarınkinden pek farklı değildir. Her halükarda faydacılara hayranlığını belli eder ve "aynı erdemlere sahip olmasa da kıyaslanabilir" olan "sözleşmeci bir alternatif bulmayı" tasarlar (DJ 132; krş. TJ 52). Böylece adeta, "Mill ne yapıyorsa daha iyisini yaparım" gibi sloganı olduğunu söylebiliriz.

Rawls'un kendi dönemindeki faydacılıktan ve ahlak ile siyaset felsefesinin diğer paradigmalarından keskin

bir şekilde ayrıldığı nokta, onun bireyin önemine yaptığı kuvvetli vurgudur. *Theory of Justice*'in daha ilk sayfasında, "Her kişinin bir bütün olarak toplumun refahının bile çiğneyemeyeceği adalet üzerine kurulu bir dokunulmazlığı vardır" (3; ayrıca bkz. DJ 131)[65] diye bir ifade yer alır ve bu husus tüm kitap boyunca faydacılık aleyhine kullanılır. Faydacılık, der o, "pek çok kişinin bir tek olanda eritildiği" bir metodoloji izler (TJ 27). Bizim yapmamız gereken ise, tam tersi "ayrı amaçlar sistemine sahip ayrı kişiler çoğulluğunun insan toplumlarının esas bir özelliği olduğunu" (TJ 29) varsayarak başlamaktır. Bu son alıntıdaki "ayrı kişiler" ile "ayrı amaçlar sistemi" arasındaki bağlantıya dikkat edelim; çünkü Rawls kişiler arasındaki ayrımı fazlasıyla ciddiye almaktadır, ayrıca faydacılığın tüm insani amaçları homojen tipte tek bir şeye (hazza) indirgeme eğilimine karşı direnir. Bu da Rawls'un en ilginç önerilerinden birine, yani adaletin sadece "temel malların" –yani her tür insani amacı pratik olarak güdebilmemiz için zorunlu olan malların– dağıtımı ile ilgili olması gerektiğine kapı açar ve böylece insanın nihai iyiliğini ne oluşturur sorusu bir kenara konmuş olur.

Böylece Rawls'un temel önsezisi tam olarak bizim faydacılığın adaleti anlamlı kılmaktaki en büyük zorluğu olarak tanımladığımız şey üzerinde yoğunlaşmaktadır. İnsan bireyselliğinin önemini ve bunun bir sonucu olarak da bireyleri kendi çıkarlarına karşı olsa bile koruyacak toplumun gereğini kuvvetle öne sürerek, Rawls nihayet modern dağıtıcı adalet kavramını tanımlamaya doğru yerden başlamış olur. Kavram neredeyse iki yüzyıldır siyasal tartışmalarda önemli ancak tam gelişmemiş bir rol oynuyordu. Şimdi en sonunda açık bir formülasyon kazanmıştı.

---

65 Bu cümle, aynı zamanda Rawls'un büyük ihtimalle kendisinin yazdığı, *Theory of Justice*'in tanıtım yazısının ilk satırıdır. Tanıtım yazısının açılış ve kapanış cümlelerinin her ikisi de kitabı faydacılığa alternatif olarak tanımlar.

Rawls'un *Theory of Justice* haline gelen projesinin en kısa anlatımı, bu kitaptan birkaç yıl önce yayımlamış olduğu "Dağıtıcı Adalet" başlıklı makalesinde bulunabilir. Makale, Sidgwick'i çağrıştıracak bir şekilde başlar: "Adalet kavrayışı, bir toplum tarafından üretilmiş menfaatler bölümlemesini tanımlayan toplumsal düzenlemeler arasından seçim yapmaya ve uygun gelen dağıtıcı paylar hakkındaki bir fikir birliğini sağlama almaya yarayan ilkeler dizisidir" (DJ 130). Sidgwick'te olduğu gibi Rawls için de, menfaatlerin dağıtımı, adalet erdemi tarafından tasvir edilen tüm alanı işgal etmektedir; dağıtıcı adalet bundan böyle aslen başka görevlere (düzeni muhafaza etmek, insanları zararlardan korumak, zarar için ceza vermek ve benzeri) adanmış bir erdemin ortasında kendine ait olduğunu söyleyebileceği bir yer arayıp durmayacaktır.[66] Yine Sidgwick'te olduğu gibi Rawls için de, bir bütün olarak toplum, üyelerinin kontrol edebildiği kurallar ve eylem şekilleri ile ortaklaşa bir projedir. Rawls toplumun bu kavranışını gayet açık hale getirir: "Toplum karşılıklı çıkarlar için müşterek bir girişimdir" (TJ 4; ayrıca bkz. 11. 13).

Sidgwick çağrışımlarına ek olarak Marx çağrışımları da mevcuttur. Marx gibi Rawls için de, insan doğası topluma hükmeden bir şey olmaktan çok toplumun bir ürü-

66 Yönelimdeki bu değişimle ortaya çıkan geniş kapsamlı soru sadece "dağıtıcı adalet" kavramı olarak değil ancak adalet kavramının bütünlüğünün derecesidir. Tabii ki, bir dağıtım meselesi olarak – hakların dağıtımı ve belki de hak ihlalleri için- "denkleştirici adalet" denilen şeye de bakılabilir ancak bu modern öncesi adalet teorisyenlerinin onu anlama eğiliminde oldukları biçim değildir. Kendini temel olarak bir toplumun ya da doğal düzenin koruyucusu olarak gören bir devlet, kendini temel olarak varlıkların ya da hakların toplumdaki dağıtımcısı olarak gören bir devletten oldukça farklılık gösterir. D. D. Raphael *Concepts of Justice* kitabının son bölümünde adalet genel kavramındaki değişiminin ilginç bir tartışmasını yapar.

nüdür. Toplumsal sistem, her zaman "insanların istek ve tercihleri haline gelecek şeyleri etkileyecektir", bu yüzden "insan toplumsal sistemler arasından seçimini kısmen bunların meydana getirdikleri arzular ve ihtiyaçlara göre yapmalıdır" (DJ 157; krş. bu konuda Marx'a gönderme yapmakta olan TJ 259). "Yaşamdan beklentilerimiz" büyük ölçüde içinde yaşadığımız siyasal ve toplumsal yapı aracılığıyla (DJ 134) ve yeteneklerimiz ile becerilerimiz belirgin şekilde toplumumuz tarafından şekillenecektir. "Her çeşit toplumsal koşul ve sınıfsal tavır" doğal yapabilirliklerimizi "gelişip meyve vereceği" ölçüde etkileyecek, böylece de "bir efor sarf etmeye, denemeye ve olağan anlamıyla layık olmaya dönük istekliliğimiz bile ... aile ve toplumsal çevrelerimizin bahtına bağımlı olacaktır" (DJ 162; krş. TJ 103-104, 311-312). "Kişisel karakteristiklerimiz" fazlasıyla toplum tarafından şekillendirildiği, üzerlerinde de çok az kontrolümüz olduğu için, malların adil bir dağıtımı için ilkeler düşünürken bir kenara bırakılmalıdır. Dağıtıcı adaleti tanımlayan ve Aristoteles için onu düzeltici adaletten ayıran hak etme bu kavramdan artık tamamen ayrılmış olmaktadır.[67] Dağıtıcı adalette, der Rawls, cezalandırıcı adalete karşıt olarak "ihtiyaç kaidesi vurgulanır" ve "ahlaki değer görmezden gelinir" (TJ 312; ayrıca bkz. 314-315). Bu Aristoteles'in iki adalet türüne bakışını neredeyse tamamen tersine çevirmektedir. Bu geçiş her ne kadar Kant'ın insanın değeri ve herkese mutlak, bundan dolayı da eşit değer atfetmesinde üstü kapalı şekilde mevcutsa da Rawls için bu noktayı perçinleyen Marx'ın karakterin büyük ölçüde toplumun bir ürünü olduğuna ilişkin argümanıdır. Yeteneklerimiz ve ahlaki enerjimiz gerçekten de sadece toplumumuzun ürünleriyse, o halde bireyler ola-

67 Alternatif olarak bunun tüm insanların hak ettiği ve hiç kimsenin diğerlerinden daha fazla haketmediği şeklinde yeniden yorumlandığını söyleyebiliriz. Ancak öyleyse haketme Aristotelesçi "meziyet"e benzer şeylerden tamamen ayrıdır.

rak bizleri bunlara sahip olup olmamakla sorumlu tutmak da saçma olur. Ancak Rawls kendi eserine Marx'tan bazı sezgiler katmışsa da, kendi bireyci yaklaşımının en az onlarınki kadar sıkı ve bilimsel açıdan saygın olduğunu göstermek adına pozitivistler ve faydacılardan daha fazla yararlanmıştır. Faydacılar, asgari düzeyde normatif varsayımlar kullanmak, hem normatif varsayımlarının ve hem de karar alma sürecine yaklaşımlarının, sosyal bilimlerde yer alan mevcut insan doğası tasviri –arzularının tatminini maksimize etmekle ilgilenen "rasyonel seçim yapan kimseler" olarak insanlar tasviri- ile uygunluk gösterdiğini iddia etmek ve karar süreçlerine görünüşte sıkı matematiksel bir biçim vermek suretiyle pozitivistlerin bile gönülsüzce de olsa saygısını kazanmayı başarmışlardı.

Faydacılık, kendini insanlara "bilimsel bir zihin yapısı" olarak sunuyordu, Smart'ın da dediği gibi "Bilimsel tavırla uyumluydu."[68] Rawls'un ahlakiliğe yaklaşımı, faydacılarınkinden temelde ayrılır ancak *Theory of Justice*'i yazdığı sırada, o da faydacılığın bu sözde bilimsel özelliklerine hayranlık duyuyordu. O zaman "adalet kuramı ve aslında etiğin kendisi de genel rasyonel seçim teorisinin parçasıdır" (DJ 132; krş. TJ 16) diyor ve tıpkı faydacıların yapmış olduğu gibi o da asgari düzeyde bir normatif varsayımlar dizisi ile insan doğasının bilimsel kabul edilebilir bir tasviriyle iş görmeye çalışıyordu. Ayrıca kendi daha bireyci ahlakiliğinin açık ve sıkı bir karar mekanizması ortaya koymaya ilişkin davete daha iyi cevap verebildiğini gösterme konusunda fazlasıyla kaygılıydı. "Faydacılığın felsefi cazibesi" diyordu, "temelleri üzerinde tutarlı ve tamamlanmış bir hak kavrayışının geliştirilebileceği tek bir ilke sunuyor gibi görünmesindedir. Sorun, tamamen aynı erdemlere sahip olmasa da bir şekilde bununla kıyaslanabilir olan sözleşmeci bir alternatif bulmaktır" (DJ 132). Hem orijinal konumdaki adaletin iki ilkesinin seçilimi için olan

68 Smart, *Outline of a System*, ss. 32, 73.

argüman hem de bu ilkelerin ifade edilişleri, Rawls tarafından faydacı olmayan bir felsefenin zorlu etik seçimlere nasıl faydacılığınkiyle aynı sıkılıkta bir cevap verebileceğini göstermek için tutarlı ve akla uygun sonuçlar almak üzere yapılan girişimlerdir.[69]

Aynı düşünce çizgisinde, az ya da çok matematikçilerin terimi kullandıkları anlamda, Rawls temel ilkelerinin kendilerinin "iyi tanımlanmış" olduklarını da göstermek ister. Özellikle "Dağıtıcı Adalet" isimli denemesi bu matematiksel eğilimi açıkça göstermektedir, yine de aynı şey *Theory of Justice* için de söylenebilir. Rawls bize, "tutarlı ve tam" bir adalet kavrayışı arayışında olduğunu anlatır. Bunlar normalde mantıksal sistemleri tanımlamak üzere kullanılan ifadelerdir. Böylesi sistemlerin tutarlı olmaları ve mümkün olduğunca "tam" olmaya çalışmaları esastır, böyle yapılarak da sistemlerin ifadeleri içinde iyi bir şekilde formüle edilmiş tüm ifadelerin doğruluk ya da yanlışlıkları kanıtlanabilir. Rawls kendi ilkelerinin tanımını verir ve dahası bunların uygulanma alanlarının sınırını, matematiksel bir kesinlikle çizer (DJ 133-134). Sonrasında matematiksel bir tanımı hâlihazırda verilmiş olan bir toplumsal refah tanımını–Pareto optimumunu–alır ve tartışması sırasında "sınıflar" ve farklı tür "düzenler" gibi küme kuramlarından çıkan böylesi tanıdık kavramları kullanıma sokar (134-137). Bir toplumun, ancak bu Pareto-optimal toplum en kötü durumdaki temsilcisinin beklentilerini maksimize edebiliyorsa adil olduğunu düşündüğü, kendi toplumları yargılama standardı seçimini de (137-138) işte bu arka plana karşı ortaya koyar. Bu standardı savunusu sırasında Rawls, birtakım ek matematiksel terimler de kullanır: "zincir bağıntılılık", "ikili karşılaştırmalar", "bütünleşmişlik" (139). Elindeki mevcut kavram-

69 Samuel Scheffler, Rawls ve faydacılık arasındaki ilişkinin derin bir araştırması boyunca bu noktaya vurgu yapar. Bkz., *Boundaries and Allegiances*, 9. Bölüm, özellikle ss. 150 ve 164.

larla, standardını daha da saf hale getirir ve bunun bir toplum için "herkesin" avantajına olacak şekilde çalışmanın ne anlama geldiğinin bir yorumunu nasıl verdiğini gösterir. Bu süreç *Theory of Justice*'de, Rawls'un ünlü adaletin iki ilkesi görüşünün pek çok versiyonunu sunduğu yerde daha da detaylı şekilde tekrar edilir, sonunda iddia ettiği şeyin tam bir formülasyona ulaştığı yere gelir:

> 1.Her kişinin, herkes için özgürlük sistemiyle uyumlu en geniş temel eşit özgürlükler sistemine yönelik eşit bir hakka sahip olması gerekir.
>
> 2.Toplumsal ve ekonomik eşitsizliklerin her ikisi de:
>
> (a) en az avantajlı olanın en yüksek faydası söz konusu ve adil kazanım ilkesi ile tutarlı olacak şekilde,
>
> (b) görev ve mevkilerin hakkaniyetli fırsat eşitliği koşulları altında herkese açık olacak şekilde [Ayrım İlkesi gereğince] (TJ 302) düzenlenmesi gerekir.[70]

Rawls üzerine olan cilt cilt literatür, hem bu ilkelerin içeriği ve hem de bizi bunlara yöneltmesi gereken argüman hakkında söylenecek daha pek çok şeyin olduğunu göstermektedir. Benim burada vurgulamaya çalıştığım sadece tüm bu literatürün bir bütün olarak, "dağıtıcı adaletin" modern anlamda ve daha önce hiç almadığı şekilde kesin bir tanımını ifade ettiğidir. Rawls projesinin bu yönünü kendisi de vurgular. Pek çok yerde, dağıtıcı adaletin maximlerinin, "herkesten kabiliyetine göre, herkese ihtiyacına göre" gibi bir sloganla böylesi geniş şekilde alıntılandığında, onların aslında tamamlanmış bir adalet teorisi olmaya yetemeyecek ve birbirleriyle yarıştıklarında onları rasyonel olarak düşünüp tartamayacağımız gayri meşru sezgiler olmaktan öteye gidemeyeceklerine işaret eder (TJ 304-309). Rawls'un bir adalet "teorisi" ortaya koymasının ana sebep-

70 Rawls kendi tanımına bazı başka nitelikler ekler ss. 302-303; bkz., ayrıca *Political Liberalism*, s. 271 ve *Justice as Fairness*, ss. 42-47'deki yeniden düzenlemeleri.

lerinden biri de tam da böylesi ihtilafları yatıştırmaya, adalet hakkındaki sağduyusal maksimleri daha sıkı entelektüel bir zemine oturtmaya yardım etmektir.

Bu noktayı, dağıtımı ihtiyaçla bağlantılı olarak ele alan slogana odaklanarak açık hale getirebiliriz. Bu sloganla ilgili bir sorun da sosyalistler arasında bile "herkesten kabiliyetine göre, herkese katkısına göre"[71] şeklindeki bir diğer sloganla rekabet ediyor olması ve birini diğerine tercih etmek için pek az sebep bulunmasıdır. Bir diğer sorun ilk sloganda "ihtiyaçlar"ın belirsiz olmasıdır. Aynı şekilde "herkese" neyi dağıtacağımız da belli değildir. Son olarak, ne bu sloganda ne de rakiplerinde, özgürlükle böylesi dağıtımlar arasındaki potansiyel çatışmaya, dağıtıcı durumun özgürlüğe karşı teşkil ettiği potansiyel tehlikeye hiçbir açıklama getirilmemiştir. Rawls'un iki ilkesi ise tersine kendilerini ortaya koyan argümanla birlikte, (1) hangi malların dağıtılması gerektiği, (2) bu malların hangi ihtiyaçları tatmin ettiği, (3) neden ihtiyaçlara katkıdan daha fazla ayrıcalık tanındığı ve (4) dağıtımın özgürlüğe karşı nasıl dengelenmesi gerektiği (öyle ki özgürlük "dağıtımı" tüm ekonomik ve sosyal mallarınkinden daha önceliklidir) hakkında kapsayıcı bir açıklama getirmektedir. Rawls, bir yüzyıldan fazla zamandır süregelen malların adil dağılımıyla ilgili insanların birbirinden farklı, çatışan önsezilerine düzen ve açıklama getirmiştir ve dolayısıyla da dağıtıcı adaletin ilk olarak keskin bir tanımını vermiştir. Bu bize doğal, gerçek ve sonlu ötesi sayıları tanımlamakta yardımcı olan Giuseppe Peano, Richard Dedekind ve Georg Cantor'un çalışmalarındakiyle ya da Cantor'un kendisinin bize dizileri açıklamamızda yardımcı olan çalışmasındakiyle kıyaslanır düzeyde büyük bir felsefi başarıdır. Her durumda, bir kavram hakkındaki sıradan önseziler, birinin

71 Bkz. Mill, *Utilitarianism*, 5. Bölüm, ss. 45-46 veya Marx, "Critique of the Gotha Program", Tucker'da, *Marx-Engels Reader*, s. 528.

bu önsezilerin her bir öğesini açıklamasını ve önsezileri bir arada tutan merkezi özellikleri aydınlatmasını mümkün kılan bir inşa modunda toplanmışlardır. Rawls'un önerdiği, içinde bir "Orijinal Konum"da seçilmiş adalet ilkeleri bulunan düşünce deneyi işte böylesi bir inşa modudur ve aksi takdirde dağıtıcı adalet hakkında sahip olacağımız belirsiz ve çatışır hale gelecek önsezilere düzen ve açıklama getirir.

Rawls'un Dedekind ya da Cantor'a benzer bu görüşü, onun Platon ve Locke'unkine benzeyen daha genel görüşünden farklıdır. Platon ve Locke ihtilaflı bir adalet görüşünün oldukça orijinal savunularını ortaya koymuşlardı; Rawls, benim onu anladığım şekliyle, daha çok temelde özel olarak ihtilaflı olmayan bir adalet görüşünü yorumlamakla ilgilenmektedir. Onun yapıtının, amaçlanmış olsun olmasın, etkisi kesinlikle budur. Rawls'un adaletin iki ilkesi savunusu girişimi çoğunlukla başarısız olarak görülmüş olsa da büyük ölçüde etkili olmayı başarmıştır. Bu etki, sanırım, onun, insanların geçen iki yüzyılda "dağıtıcı adalet" hakkında konuşurken zaten söylüyor oldukları şeylerin açık bir tanımını vermiş olması olgusundan gelmektedir.

Rawls, "adalet"in her zaman ve her yerde ne anlama geldiğinin bir açıklamasını vermemiştir. Rawls'un kendisi de "bizim ahlaki yargılarımızın değişmez noktalarından biri kimsenin doğal varlıkların dağıtımındaki yerini [ya da]... toplumdaki başlangıç konumunu hak etmediğidir" (TJ 311; ayrıca bkz. 74, 104) diyerek bu konuyu karanlıkta bırakır. Eğer buradaki "bizim", "modern batılılar" anlamına geliyorsa, cümlede doğruluk payı olabilir (yine de bu bile çok açık değildir). Ancak eğer "biz", tıpkı göründüğü gibi ezeli ebedi olma durumuna, tarihin herhangi bir anında yer almış her rasyonel insan topluluğuna işaret ediyorsa, o halde cümle yanlıştır. Benim bu kitapta yapmaya çalıştığım şey, insanların sosyo-ekonomik konumlarını hak etmedikleri inancının pek çok modern insanın ahlaki görüşünün "değişmez noktalarından" biri haline geldiğini tarihsel

olarak göstermekti, bu tarih Rawls'un yalın bir biçimde her rasyonel varlığa verildiğini düşündüğü ahlaki bir önsezinin ardındaki tarihtir aynı zamanda. Rawls, kendisi yazıncaya kadar, genelde belirsiz önsezilere dayanan bir kavramı anlaşılır biçimde tanımlamakta müthiş başarılıdır, bu önsezilerin nasıl ortaya çıktıklarını –ya da ortaya çıkış öykülerini, bir tarihleri olduğunu– göstermekte ise aynı derecede iyi olamamıştır.

6. Rawls'tan Sonra

Geçen otuz yılda, dağıtıcı adalet konusunda yığınla çalışma ortaya çıkmıştır, bunlar genel olarak bir şekilde Rawls'a cevap niteliğindedir. Bu konudaki kendi çalışması *Theory of Justice*'in kuyusunu kazmaya adanmış olan Robert Nozick bile, "siyaset felsefecileri bundan böyle çalışmalarını ya Rawls'un çizdiği sınırlar içinde yapmak ya da bunu neden yapmadıklarını açıklamak zorundalar" (ASU 183) demiştir. Bu tarih çalışmasını Rawls'un çalışmasının nasıl anlaşıldığına ilişkin ana yönelimlerden bazılarına kısa bir bakış atarak bitireceğim.

DAĞITIMIN KAPSAMI (I): HANGİ MALDAN NE KADAR? Rawls'tan bu yana dağıtıcı adalet konusunda çalışan siyaset teorisyenlerini en çok meşgul eden iki soru (1) hangi mallar dağıtılmalıdır, (2) herkes bu malların ne kadarına sahip olmalıdır, şeklindedir. Bu sorular birbirleriyle bağlantılıdır. Herkesin bazı mallar üzerinde eşit derede payı (yani medeni hakları) olduğu ve diğer bazı mallar üzerinde de (örneğin çikolatalı gofretler) eşit dağıtımın beklenmesinin saçma olduğu yeterince açıktır. Dağıtılacak mallar bir şekilde –faydalılık öğelerine, öncelikli olmalarına vs. göre– bir kez belirlendikten sonra, geriye Ayrım İlkesi'nin dağıtıcı adaletin taleplerini uygun bir şekilde kapsayıp kapsamadığına ilişkin soru kalır.

Belki de insan, Ayrım İlkesi'nin izin vereceğinin daha ötesinde olabilecek toplumdaki eşitsizliklerden daha aşağı

bir düzeye düşmeyeceği şekilde ya sıkı bir eşitliği ya da bu malların bir çeşit "garanti edilmiş minimumunu" hedeflemelidir.[72] Rawls'tan daha sol görüşte olan düşünürler, bir demokraside ancak sıkı tutulmuş eşitliklerin eşit vatandaşlığa imkan tanıyacağını ya da her bir insanın değerini gerçek anlamda yansıtacağını iddia ederlerken, Rawls'tan daha sağ görüşte olan düşünürler ise tüm insanlara eşit saygınlık için sadece garanti edilmiş minimumun gerekli olduğunu ve bu çizginin üzerinde kalan eşitsizliklerin çeşitli toplumsal ya da ahlaki faydalara sahip olduğunu öne sürmüşlerdir. Uygun bir dağıtım seviyesi hakkında başka görüşler de savunulmuştur, örneğin Ronald Dworkin ideal olanın, hiç kimsenin yaşadığı süre boyunca bir başkasının sahip olduğu "imkanlar bütününü" kıskanmayacağı bir dünya olacağını öne sürmüştür.[73]

Neyin dağıtılması gerektiği üzerinde henüz canlı olan bir tartışma ortalığı kasıp kavurmaktadır. Dworkin'in "imkanlar" dediği şeyi mi dağıtmalıyız, yoksa Rawls'un temel mallarını asıl dağıtılması gereken şeyin mutluluk (şimdilerde çoğunlukla "refah" ya da "fayda" olarak anılan şey) olduğunu söyleyen eski görüşe mi dönmeliyiz? Rawls sayesinde, mutluluğu (refah ya da fayda) dağıtma girişiminin ("Refah" nedir tam olarak? Peki insanların neyi istediklerine göre değişmesinin sınırı nedir? gibi) tanım sorunlarıyla yüklü olduğunu anlamış olan pek çok teorisyen, nihai amaçları ne olursa olsun, herkesin ihtiyaç duyduğunda hem fikir olabileceğimiz birtakım siyasal ve maddi varlıkların arayışına girmiştir. Buraya kadar, tabii ki, Rawls'la hem

72 Bu konular hakkında hacimli bir literatür örneği için bkz. Thomas Nagel, *Equality and Partiality*, 7. ve 8. Bölümler; Frankfurt, "Equality as a Moral Ideal"; Cohen, *If You're an Egalitarian*, 8.Bölüm ve Fleischacker, *Third Concept*, 10. Bölüm.

73 Dworkin, "Equality of Welfare" ve "Equality of Resources", ilk defa *Philosophy and Public Affairs 10*'da yayımlandı (1981), tekrar Dworkin'in *Sovereign Virtue*'sinde basıldı.

fikirdirler; Rawls'un temel mallar fikrini ortaya koymasının esas sebebi, dağıtıcı endişenin odağını mutluluktan ya da refahtan, rasyonel insanların bunlardan başka istedikleri diğer şeylere çevirmekti (TJ 62, 92). Ancak Rawls sonrası teorisyenler "temel malların" mutluluk ya da refahın yerine geçecek doğru şey olduğuna ikna olmamışlardır. Gerard Cohen, toplumların herkesin "menfaate ulaşımını" eşit hale getirmeyi amaçlamaları gerektiğini ileri sürer.[74] Amartya Sen ve Martha Nussbaum da toplumların dağıtıcı siyasetlerinin, insanların temel "kabiliyetleri"nin eşitlenmesini hedeflemesi gerektiğini savunurlar.

Dworkin, Cohen, Sen ve Nussbaum, geniş bir ölçekte ele alındığında hepsi de Rawls'un çizdiği sınırlar içinde çalışmış olarak tasvir edilebilirler, ancak Sen ve Nussbaum onun ortaya koydukları yla diğerlerine göre daha yakından ilgilenmişlerdir. 1979'da sunduğu "Neyin Eşitliği?" ismindeki bir konferans metninde Sen, insanlar arasındaki farkları tanımlamada yeterince ileri gitmemesi konusunda Rawls'u ağır bir şekilde eleştirir: "İnsanlar kökünde fazlasıyla benzer iseler, temel malların bir dizini, menfaati oldukça iyi bir yargılama yolu olabilir. Ancak, gerçekte, insanların sağlık, uzun yaşam, iklim koşulları, bulundukları mekan, iş koşulları, yaradılış ve hatta vücut ölçüleri (yiyecek ve giysi açısından) bile ihtiyaçları çeşitlilik göstermektedir."[75] Sen, insani amaçların farklılığının tanınmasının önemi konusunda Rawls'la hem fikirdir ancak temel mallara odaklanmanın bunu uygun bir şekilde yerine

74 Cohen, " Equality of What?" Muhtemelen en ikna edici çağdaş Marksistlerden biri olan Cohen, Marksizmin artık kapitalizmin çöküşünün tarihsel olarak kaçınılmaz oluşunun makul bir şekilde savunulabildiği yerde bundan kaçınmak için bazı sebeplerin olduğu benzer bir normatif söylem ile meşgul olması gerektiğini ileri sürmüştür. Bu normatif bakış acısından, Cohen ayrıca Rawls'ı adalet adına oldukça fazla eşitsizliği tolere etmesi nedeniyle eleştirir; bkz., *If You're an Egalitarian*, 6-9. Bölümler.

75 Sen, *Equality of What?*, ss. 157-158.

getirmediğini ileri sürer. Bundan başka Sen, her ne çeşit olursa olsun mallar üzerine odaklanmanın, insanların bu mallarla neler *yapacağı* hakkındaki asıl sorundan uzaklaşmak olduğunu söyler: "Gerçekten de Rawlsçu yapıda, bir 'fetişizm' öğesi bulunduğu ileri sürülebilir. Rawls, temel malları menfaatin bedenlenmiş hali olarak ele alır, yoksa menfaati, insanlar ile mallar arasındaki bir ilişki olarak görmez."[76] Özellikle de Rawls gibi Kantçı bir düşünür için bu şaşırtıcı şekilde edilgen bir "menfaat" yorumudur. Eğer, Rawls'un yaptığı gibi, insani faaliyet vasıtasına vurgu yapmak istiyorsak, insanların sahip oldukları mallardan çok, onların eylemde bulunma kabiliyetleriyle ilgilenmemiz gerekir. Birtakım malların sahipliği bununla ilgili olabilir ancak tüm hikaye bundan ibaret de değildir. Bu kavrayıştan, Sen'in "temel kabiliyet eşitliği"[77] dediği şeyin dağıtımı yaklaşımı ortaya çıkar. Bundan birkaç yıl sonra, Martha Nussbaum, Aristoteles'in insan doğası kavrayışının –bir şekilde Aristoteles düşüncesinin liberal olmayan yönlerini ortadan kaldırmak üzere modifiye edilmiş şekilde– bu yaklaşımı nasıl garantiye alıp geliştirmek üzere kullanılabileceğini göstermiştir[78] ve ondan beridir de dağıtıcı adaletin gelişmesini kendine hedef belirlediği insan kabiliyetlerinin bir listesini ayrıntılarıyla oluşturmaya çalışmıştır.[79] Diğer şeylerin yanında o, bu listeyi kültürel görececilikle savaşmada kullanmış ve insanların sahip olması gereken kabiliyetlere odaklanmanın, tam da bireylerin kendilerine has ihtiyaçları olabileceği kavrayışını çarpıtan son derece yerleşik bazı kültürel baskı biçimlerine değinmeye olanak verdiğini göstermiştir. Nussbaum bu yüzden, sadece dev-

76 A.g.y., s. 158.

77 A.g.y., s. 161.

78 Nussbaum, "Nature, Function, and Capability"

79 Bkz., "Women and Cultural Universals", Nussbaum'un, *Sex and Social Justice*'inin ilk bölümü ve s. 377'de bu bölüme ilk notundan önce anmış olduğu makaleler.

letleri değil, kültürleri de adalet normlarıyla ilgilenme düzeyine çıkarmaktadır.[80]

Sen ve Nussbaum'un faaliyet vasıtası olma üzerine vurguları, tıpkı Rawls'unki gibi, Kant'a açıkça çok şey borçludur ve özellikle de Nussbaum'ın potansiyellerle dolu olarak insan kavrayışı, önceden gösterdiğim gibi Kant'a kadar gider. Nussbaum'ın kendisi ise hayvani ihtiyaçlarımızın tatmininden daha fazlasını gerektiren[81] insan doğası kavrayışı için Marx'a olan borcunu teslim eder, ben de onun, sadece siyasal ya da sosyo ekonomik düzenlemelerin değil kültürün de insan doğasını şekillendirebileceğini farklı şekillerde kabul etmesi açısından Marx'ı hem kullanmış hem de alanını genişletmiş olduğunu öne süreceğim. Bu açıdan Marx'ı takip edenlerden farklı olarak, Nussbaum'ın bireyi kültür ve toplumsal koşulları içinde eriyip gitmiş gibi görme eğilimi yoktur; tersine bireysel faaliyete ilişkin vurgusu onu bu görüşten alıkoyar. Bu yüzden o, Marksist kavramları dağıtıcı adaletin gelişimi adına aracı olarak kullanmak için getirdiği normatif açıklamayı rahatlıkla "adalet" dili içinde yapabilmiştir.

DAĞITIMIN KAPSAMI (II): KİMİN İHTİYAÇLARINDAN SORUMLUYUZ? Dağıtımın kapsamı hakkındaki üçüncü soru, kim olurlarsa olsun, bu malların dağıtılması gereken insan grubuyla ilgilidir. Rawls, dağıtıcı adaletin ödevlerinin bir devletin kendi vatandaşlarına ödemesi gereken ödevler olduğunu farz etmektedir. Bu durum, devletlerin yerleşik durumdaki yabancıların ihtiyaçlarını nasıl halledeceği ya da zengin bir refah programına sahip bir devletin göçmenliğe sınırlama getirip getiremeyeceği gibi nazik konuları cevaplanmamış bırakmakta ve üstü kapalı şekilde birinin dünya üzerinde yaşayan diğer insanlara

80 "[Kabiliyetler yaklaşımı] eşit olmayan kabiliyetlerin... temel kaynaklarından biri olarak geleneğin dikkatli bir incelemesini gündeme getirir" (A.g.y., s. 34)

81 A.g.y., s. 40.

yardım etme ödevine de sahip olduğunu reddetmektedir. Kimi yazarlar dağıtıcı adalet ödevlerini özünde uluslararası olarak düşünmeyi tercih etmektedir, bu açıdan her birimizin dünyanın her yerindeki yoksul insanlara yardım yükümlülüğümüz vardır ve bunlar Rawls'u da dağıtıcı adaletin esas nesnesi olarak ulus-devleti görmek istemesi açısından eleştirirler.[82]

LİBERTERYEN MEYDAN OKUMA: *A Theory of Justice*'ten üç yıl sonra piyasaya çıkan *Anarşi, Devlet ve Ütopya*'da Robert Nozick, Rawls'unkine tamamen ters olan bir adalet görüşü ortaya koymuştur. Nozick, kimsenin özel mülkiyet olarak sahip olmadığı hiçbir maddi varlığa sahip olma hakkı bulunmadığını, söyler. Hiç kimse, özellikle, kendisini belirli bir maddi koşul içine oturmak üzere tasarlanmış varlıklara yönelik bir hakka sahip değildir:

> Herkesin fırsat eşitliği, yaşam ve benzeri gibi çeşitli şeylere yönelik bir hakka sahip olduğundan ve bu hakkın dayatılabilirliğinden bahsedilmesine getirilecek başlıca itiraz, bu "hakların", bir şeyler, gereçler ve eylemler altyapısına ihtiyaç duyduğudur; zira başka insanlar da bunlar üzerinde hak ve yetkilere sahip olabilirler. Hiç kimse gerçekleşmesi için belirli şekilde kullanımları ve eylemleri gerektiren, üzerlerinde başkalarının da hak ve yetkileri olan şeyler üzerinde bir hakka sahip olamaz... Hiçbir hak belirli hakların bu altyapısıyla çatışma içinde var olamaz... Şeyler üzerindeki belirli haklar, haklara ilişkin boşluğu kapatır ve belirli bir maddi koşulda var olması için genel haklara yer bırakmaz. (ASU 238)

Nozick, genel olarak dağıtıcı adalet kavramına ve özelde de Rawls'unkine karşı bir dizi argüman sıralar.[83] Bizim

82 Bkz. Charles Beitz, *Political Theory and International Relations*, ve Thomas Pogge, *Realizing Rawls*.

83 Michael Green bana Nozick'in dağıtıcı adalet kavramına saldırıyor olarak değil de, kendisine ait bir dağıtıcı adalet görüşüne sahip olarak anlaşılması gerektiği önerisinde bulunmuştu. Nozick, "dağıtıcı adaletin tam bir ilkesinin" kendi gözünde "bir dağıtımın eğer herkes dağıtım sonunda sahip olduklarında

de Marx, Sidgwick ve Rawls boyunca ele aldığımız varsayımı sorgulayışı özellikle ilginçtir: yani toplumun, farklı bireylerin plansız, tamamen gönüllü olmaksızın bir araya gelişlerinden ziyade bir "dayanışma düzeni" olarak anlaşılması gerektiği görüşü (ASU 149-150, 183-197, 223). Bireyler, çevrelerindeki başka insanların başına gelenlerden sorumlu görünmek bir yana, neden "birbirlerinin kaderini paylaşıyor" (TJ 102) gibi görünmek durumundadırlar ki? A kişisinin iyi durumda olması ve B kişisinin de kötü durumda olması, A'nın B'yi bu kötü duruma sokacak bir şey yapmış olması bir yana, A'nın B kötü durumda olduğu için iyi durumda olduğunu da göstermez, der Nozick

---

[adil sahiplenme ve adil değiş tokuş ilkeleri aracılığıyla] hak sahibi ise doğru olduğunu söyler" olarak göründüğünü belirtir (ASU 151). Ancak dağıtıcı adaletin bu usulen kavranışı, kavramın olsa olsa ortadan kaybolma nedenidir. Nozick, adaleti neredeyse tamamen modern öncesi dünyanın "denkleştirici adalet" olarak isimlendirdiği şekliyle tanımlamaktadır; bu yüzden de onun "dağıtıcı adaleti" ancak denkleştirici adalet tatmin edildiğinde tatmin olmuş olur. Ancak modern ve modern öncesi dağıtıcı adalet kavramının ortak sahip oldukları bir özellik, bunların denkleştirici adaleti tamamlayıcı nitelikte olmalarıdır, yani modern anlamıyla mevcut mülkiyet hakları, bir kişinin bir takım varlıklar üzerindeki yasal sahiplik iddialarını ortadan kaldırmaz. Adaletin dağıtımla ilgili faydasını katı bir biçimde dağıtımların nasıl göründüklerinden ziyade nasıl ortaya çıktıkları ile sınırlandırarak, Nozick kendini, bazı varlıkların ihtiyaç içindekilerin ellerine ulaşması için bunun adil dağıtımının bir koşulu olduğunu söyleyen modern geleneğin tamamından koparmıştır. Nozick'in söylemeye çalıştığı şey şudur elbette: varlıkların dağıtımının nasıl görünmesi gerektiğini söylemek, onun "kalıba sokulmuş" adalet ilkesi dediği şeye sahip olmaktır ve o bu tarz ilkeleri reddeder. Dağıtıcı adalet kavrayışları olarak kalıba dökülmemiş adalet ilkelerini varsaymak, kavramı içeriğinin çoğundan etmektir; kuşkusuz bu kitabın girişinde vermiş olduğum öncüllerin hiçbiri böylesi bir kavrayışla ilgili değildir ve bu görüş modern kavram altında ele alınan diğer kavrayışlardan hiçbirini de benzemez.

(ASU 191). Yani A'nın B'ye neden herhangi bir şey borçlu –kendi mallarından bir kısmını B'ye vermek gibi bir adalet ödevi– olduğu açık değildir, yine de tabii ki A iyilik ya da hayırseverlik dürtüsüyle B'ye yardım etmekte de özgürdür.

Nozick ayrıca, her tür yeniden dağıtım planının sürekli olarak karşılıksız hediyeler ve değiş tokuşlarla altüst edileceğini, böylece de insanların bir şeyler hediye ve değiş tokuş etme kabiliyetleri sürekli olarak engellenmediği takdirde bu yeniden dağıtımın imkansız olacağını iddia etmektedir. Yeniden dağıtım ve özgürlük arasındaki gerilim Nozick için, Hayek ve Friedman'da olduğu gibi, yeniden dağıtımcı hükümetlerin bürokratlara çok fazla güç vermesi ihtiyacından ortaya çıkmış empirik bir mesele değil, dağıtıcı adaletin tam da kendisi için belirlediği amaçlarda kök salmış bir meselesidir. Nozick adaletin "tarihsel" ve "kalıba sokulmuş" ilkeleri arasında bir ayrıma gider: İkincisi toplumu, onu oluşturan bireyleri her birinin kendi nihai durumlarına giden yolu bulmaları için serbest bırakmaktan ziyade, bir kalıba, bir çeşit ideal nihai duruma oturtmaya uğraşır. İnsan, özgürlüğün değerini gerçekten biliyorsa, adaletin tarihsel ilkelerinden, insanların kendilerine has çeşitli sonlara gitmesi demek olan şeyi idare eden ilkelerden vazgeçmemek daha iyidir. Ancak "neredeyse önerilmiş her dağıtıcı adalet ilkesi kalıba sokulmuştur" ve bu da bize bu ilkelerden kaçınmamız için tek başına bile yeterince sebep vermektedir (ASU 156).

Nozick'in argümanları farklı niteliktedir ancak bazıları, benim bahsettiklerim de dahil olmak üzere, oldukça güçlü argümanlardır. Onun yapmadığı şey, bize kendi adalet görüşü için, doğal durumdayken Lockeçu bir şekilde sahip olduğumuz ya da yasal bir değiş tokuş, hediye vb. yoluyla edindiğimiz belirli şeylere yönelik hakkı bize verecek müspet güçlü bir argüman sunmamış olmasıdır. O, yukarıdaki paragrafta alıntılanmış olan, bir kişinin halihazırda sahip olduğu mülkiyet üzerindeki hakkının her zaman için diğer-

lerinin asgari düzeyde mülkiyete sahip olma haklarından önce geldiği, tarihsel mülkiyet haklarının "haklara ilişkin boşluğu kapadığı" görüşünü doğrudan savunmaz. Nozickçi "belirli haklar alt yapısı"na çeşitli şeylere –ki bunlardan bazıları hak iddia eden kişinin özgürlüğü için esas da olabilir– yönelik tüm iddialar üzerinde böylesi bir mutlak öncelik veren şey nedir peki? Adalet, neden böylesi sıkı bir mülkiyet hakları kavrayışı gerektirmektedir? –geleneksel doğal hukuk teorisyenlerinin savunmuş olduklarından çok daha sıkı hem de.

Nozick elbette, kökleri kendi çalışmasından öncesine, bir yüzyıl geriye giden bir düşünce çizgisini devam ettiriyordu. Daha önce liberteryenizmin ilk felsefi sözcüsü olan Herbert Spencer'ın eserlerini dikkate almıştır ve Spencer'dan sonra da Mises, Hayek ve Friedman gibi ekonomistler Nozick'inkine çokça benzeyen düşünceler ifade etmişlerdi. Ancak Nozick kendisinden önceki liberteryenizm için, Rawls kendisinden önceki dağıtıcı adalet savunucuları için ne anlam ifade ediyorsa aynısıdır: Yani sallantılı durumda bulunan bir görüşü ve farklı ifade edilişlerini berrak bir şekilde söylemiş ilk kişidir. Liberteryen görüşteki kimselerden kendisini okumadan önce de zaten ikna olmamış kimseyi ikna edebilecek bir argüman sunmamaktadır. Liberteryenler, Nozick'in eserinden fazlasıyla etkilenmişlerdir, ancak kendileri de bazen onun, mülkiyet haklarının adalet ve özgürlüğe yönelik esas önemi adına bir argüman sunmamış olmasından şikayet ederler.[84] Yine de başka hiçbir liberteryen de bu açıdan Nozick'ten ileriye gidebilmiş değildir. Başka hiçbir liberteryen de Nozick'in liberteryen olmayanlar için ikna edici olduğu kadar ikna edici olamamıştır.

84 Jan Narveson, Nozick'in bu öğreti için doğru dürüst bir temel sunmamasının liberteryenizm hakkında kitap yazmak konusunda kendisini büyük ölçüde motive ettiğini söyler; bkz., Narveson, *Libertarian Idea*, ss. xi-xii.

DAĞITICI ADALETİN UZANTILARI: Rawls da takipçileri de, eleştirmenleri de başlıca hakların ve maddi varlıkların dağıtımı ile ilgilenmişlerdir. Geçen yıllar boyunca, çeşitli çizgilerden düşünürler, adaletin, haklar ya da maddi şeylerinkinden farklı bir çeşit hakkaniyetli dağıtımı gerektirip gerektirmeyeceğini sormaya başlamışlardır. Bunu yaparken belki de Rawls'un "öz saygının toplumsal temeli"nin en önemli temel varlık olduğuna ilişkin (TJ 62, 440) ilgi çekici önerisinden ilham almışlar, bazıları siyasal ve maddi olanlar kadar *sembolik* varlıkların dağıtımını da akla getirmemiz gerektiğini öne sürmüşlerdir. Dağıtıcı adalete olan inancımızın sebebi, her bir bireyin eylemde bulunmaya dönük kabiliyetini gerçekleştirmesine aracılık edecek şeylere sahip olması gerektiğiyse, o zaman belirli bir kültürle tanımlanan bir kişinin kendi kültürel kimliğini ifade etmeye yarayacak dilsel eğitime sahip olup olmadığı ya da diyelim kendini eşcinsel olarak tanımlayan bir failin cinsel tercihlerini özgürce ifade edebileceği kamusal bir ortama sahip olup olmadığıyla da ilgilenmeliyiz. Belki bundan daha da önemlisi, eğer burada kişilerin tercih yapmadaki psikolojik kabiliyetlerinin, toplum onların birtakım görüşlerini onaylamıyorsa engellenebileceğine dair bir görüşü ciddiye alacak olursak, eğitim ve eğlence müesseselerinin azınlıkların kendi kültürel ya da diğer grupsal kimliklerinden utanç duymayacakları ve kendilerini güvende hissedecekleri bir kamusal ortamı yaratma dereceleridir. Böylece eğitim ve medya kaynaklarının dağıtımına ilişkin de ciddi bir adalet sorunu ortaya çıkabilecektir.

En azından bir grup insan bunu tartışmıştır. Will Kymlicka, kültürel kimliği, bir "temel varlık" olarak ifade etmiş ve liberal devletlerin dezavantajlı durumdaki azınlık kültürlerinin korunmasına yardım etmesi konusunda Rawlsçu bir argüman öne sürmüştür.[85] Yael Tamir de,

85 Kymlicka, *Liberalism, Community and Culture*, özellikle 8.ve 9. Bölümler.

benzer Rawlsçu temellere dayanarak, devletlerin kültürel kaynaklarını vatandaşları arasında eşit şekilde dağıtması gerektiğini önermiştir.[86] James Tully, siyasal tanınma başarıldıktan sonra, devletin söz konusu gruba karşı tavrındaki değişikliğin "kendisinin de tanınma sermayesinin (statü, saygı ve itibarın) yeniden dağıtımını yürürlüğe koyacağını" ifade eder.[87] Söz konusu grubun üyeleri, kendi içince, ekonomik ve siyasal güç arayışlarındakilere yardımcı olacak psikolojik refahlarındaki bir artışı tecrübe edeceklerdir. Buna ek olarak, önlerinde yeni açılmış olan ekonomik ve siyasal fırsatlar da bulacaklardır:

> Örneğin, son otuz yılda kamusal alandaki ve özel sektörlerdeki kadınlar, görünür azınlıklar, engelli kişiler, Aborjinler ve göçmenler için eşitlik siyasası adına mücadeleler başarılı olduğu ölçüde bu vatandaş grubuna sadece bir çeşit kamusal tanınma sağlamakla kalmazlar. Toplumdaki oldukça yerleşik ırkçı, seksist ve yabancı düşmanı tanınma biçimlerine meydan okuyarak, aynı zamanda üniversitelere, işlere, mevkilere ve ekonomik güçle ilgili diğer şeylere erişimi de yeniden dağıtırlar.[88]

Bireylerin özgürlüklerinin sadece toplumları onlara kendi kabiliyetlerini geliştirmeleri için uygun koşullar sağlayabildiğinde gerçekleşebileceği argümanı, toprak, gelir, sermaye ya da temel varlıklar kadar "tanınma sermayesi"nin de yeniden dağıtımı için bir çağrıyı meşrulaştırabilir.

Yakın zamana ait literatürde, bu aynı argüman genle-

86 Tamir, *Liberal Nationalism*, ss. 53-56, 107-111.

87 Tully, *Struggles over Recognition and Distribution*, s. 470.

88 A.g.y., Tully'nin "tanınma" ile ilgisi, Charles Taylor'ın *Politics of Recognition*unda kültürel alt grupların öne sürdükleri siyasal taleplere ilişkin yaptığı ilham verici keşiften türemiştir.

Son zamanlardaki tanınmaya yönelik popüler eğilimin dağıtıcı adaletin peşine düşmekte faydalı mı yoksa zararlı mı olduğu üzerine bir tartışma için bkz., Narveson, *Libertarian Idea*, ss. xi-xii.

rimizin bile bir dağıtıcı adalet konusu haline gelebileceğini ileri sürmek için kullanılır olmuştur. Buna göre, insan klonlamaya yaklaştığımız ve genetik mühendislik bedensel ve zihinsel pek çok hastalığa doğum öncesi tedavi olanakları getirdiği ölçüde, zenginler daha iyi durumdaki çocuklara sahip olabilecekken yoksulların aynı şansa sahip olmamasının bir adaletsizlik yaratıp yaratmayacağı soruları sorulmaya başlanmıştır. Norman Daniels, dağıtıcı adaletin, sağlık hizmetlerinin dağıtımı açısından da güçlü bir talep yarattığını öne sürmüştür ve aynı fikirdeki başkalarıyla birlikte genetik mühendisliğin faydalarının da bu açıdan sağlık hizmetinin uzantılarından biri olduğunu savunmaktadır.[89] Bu teorisyenler, eğer bir şekilde genetik mühendisliğin getirilerine sahip olunacaksa, bunun faydalarının da eşit şekilde, en azından Rawls'un Ayrım İlkesi'yle uyumlu şekilde dağıtılması gerektiğini söylerler. Aksi takdirde, insan "doğasının" kendisinin dağıtımında bile adaletsizlik olan bir topluma sahip olmak durumunda kalırız.

Tüm bu gelişmeleri yorumsuz bir şekilde aktarıyorum, bunları desteklediğim anlamı çıkarılmasın. Yine de, bunların her birinin, Rawls'un dağıtıcı adalet formülasyonunu dikkate alan bir temel argümanlar kompleksinden ortaya çıktığına inanmaktayım. Eğer tüm insanlar (Smith, Rousseau ve Kant'ın vurgulamış olduğu gibi) saygıyı eşit derecede hak ediyorlarsa ve eğer insanlara saygı duymak (Kant'ın ileri sürdüğü gibi) onların özgür yapıp etme kabiliyetlerini ilerletiyorsa ve (yine Kant'ın ileri sürdüğü gibi) böylece de tüm insanlar gelişmeye ihtiyaç duyan yapıp etme kabiliyetlerine sahipseler ve eğer (Marx'ın savunduğu gibi) toplum onların bu kabiliyetleri geliştirebilecekleri ölçüyü belirliyorsa ve bunu da özellikle onlara kaynak sağlamak aracılığıyla yapıyorsa ve son olarak eğer (Marx ve Sidgwick ve diğer pek çoklarının savunduğu gibi)

89 Bkz., Daniels, *Just Health Care* ve Allen Buchanan et al., *From Chance to Choice.*

toplum bizim şekillendirebileceğimiz ve hatta dilersek yeniden şekillendirebileceğimiz bir işbirliği çabası ise, o halde toplumumuzda kaynakların dağıtımını üyelerinin kabiliyetlerini geliştirmeye daha iyi yardım edebileceği şekilde yeniden yapabiliriz. Diğer insanlara saygı duyma yükümlülüğümüz de zaten bunu yapmamızı gerektirir. Ancak bu argüman çizgisini bir kez kabul ettikten sonra neyi yeniden dağıtacağımız basitçe insanın yapıp etmeleri için neyi esas olarak gördüğümüze göre değişir. Eğer kültürel kimliğin tercihler yapmamızda esas olduğunu düşünüyorsak, o halde tüm vatandaşların kendilerine kültürel bir kimlik oluşturmalarını sağlayacak kaynaklara sahip olduklarından emin olmamız gerekecektir. Eğer cinsel tercihi ifade etmenin yapıp etmeler açısından çok önemli olduğunu düşünüyorsak, o halde cinsel seçenekler arasından tercih yapmak üzere kaynaklar dağıtmanın zorunluluğu adaletin derdi olacaktır. Eğer genetik mühendisliğin başarmayı vaat ettiklerini (daha iyi sağlık, daha iyi bir görünüş, daha atletik ya da müzikal yetenekler) tam bir özgürlüğün esası olarak düşüneceksek, o zaman da herkesin iyi genlere sahip olmasını sağlayacak kaynakları dağıtmak adalet için bir görev olacaktır. Öte yandan eğer temel liberal haklar, eğitim ve yoksulluğa karşı korunmanın bireylerin özgürlüğü için gerekli olduğunu düşünüyorsak –ki ben böyle düşünme eğilimindeyim–[90] o halde dağıtıcı adaleti genler bir yana sembolik varlıklara kadar bile genişletmeyiz.

Daha dar ve daha geniş dağıtıcı adalet kavrayışını savunanlar arasındaki tartışmada bir sonuca varmak hiç de kolay bir iş değildir, zira bu tartışma kendini felsefi çözüm-

90 Yoksulluğa karşı benim tercih ettiğim koruma yine de geçerlidir. Beslenme, barınak, sağlık, (iş eğitimini de içeren) eğitim ve kayda değer ölçüde bir boş vakti de kapsamalıdır. Özgürlük için zorunlu olduğunu ve bu yüzden de tüm hükümetlerin teminat altına almaları gerektiğini düşündüğüm koşulları, *Third Concept*, 10.ve 11. Bölümlerde sıraladım.

lemeye kolayca erişebilir şekilde sunmayan insanlık ve insani yapabilirliklerin doğası hakkındaki temel meselelere dönüştürmektedir. Dahası, Rawls'un, Babeuf'ün ektiğini sonunda biçmiş olduğu dağıtıcı adalet görüşü, kendisini onu hem dar anlamıyla hem de en geniş ve kapsayıcı şekliyle ele almayı isteyenlere uyduracak şekilde sunmaktadır. Bu kitabın amacı, bu son tartışmanın da tıpkı kendinden öncekilerde olduğu gibi, "dağıtıcı adalet"in içeriğinin, onun tarihsel bağlamından koparılarak anlaşılamayacağını göstermek olmuştur.

Sonsöz

Dağıtıcı adaletin tarihi hakkındaki bu çeşit bir incelemeden öğrendiğimiz şey nedir? İlk olarak bir şeyin tarihini öğrenmek her zaman zevklidir. Batı düşünce tarihinde bir değil iki "dağıtıcı adalet" kavramı olduğunu, Aristoteles ile başlayıp 18. yüzyılın sonlarına doğru etkisini kaybetmiş olan ilkinin, 19. yüzyıl ile 20. yüzyıl başlarında görünmeye başlayan bir dizi müesseseden ortaya çıkıp Rawls tarafından formüle edilmiş ikincisi ile keskin bir karşıtlık yarattığının farkına varmak, daha da zevkli bir şeydir. Ancak, daha kesin bir şekilde soracak olursak, dağıtıcı adaletin tarihine bakmakla felsefi açıdan ne kazanmış oluyoruz? Bir düşüncenin tarihi bize o düşünceyi anlamakta ve onu savunmak ya da eleştirmekte nasıl yardımcı olur?

Şahsen ben, düşünce tarihini incelemekle, felsefi bir şey yaptığımızı düşünmekteyim. İlk olarak, dağıtıcı adalet kavramının tarihi gelişimine bakarak, bu kavramın ne kadar karmaşık olduğunu, bunu yerli yerince anlamak için ne kadar çok farklı kavramın bir araya getirilmesi gerektiğini görme şansını yakalıyoruz. Kavramın tarihini araştırıncaya kadar, dağıtıcı adalete inanmak için birinin bireyci olması gerektiğini, yoksulları diğer herkesle aynı toplumsal ve ekonomik konumu hak eder şekilde ve toplumu, yoksulların koşullarından sorumlu ve onu radikal biçimde değiştirebilme kapasitesine sahip olarak görmek ve tüm bunlar için dini değil, seküler gerekçelere sahip olmak gerektiğini anlayamamıştım. Şimdi artık tüm bu parçaların dağıtıcı adalet düşüncesine bağlı olduklarını düşünüyorum. Her ne kadar burada görüşlerini ele aldığım bazı düşünürlerin, daha detaylı bir inceleme ile modern dağıtıcı adalet

kavramına benim söylediğimden daha uzak ya da daha yakın olduğunun ortaya çıkarabileceğine inanabilirsem de bir kişinin dağıtıcı adalete olan bağlılığına ilişkin bir sorgulama yaptığımızda bakmamız gereken ana hatların az ya da çok benim tasvir ettiklerim olduğuna şüphem yok. Umarım bunlar, daha ileride yapılacak başka tarihsel araştırmalara da yardımcı olabilir, ancak asıl olarak dağıtıcı adalet düşüncesini bugün bizim için açıklayıcı hale getirmeye katkı sağlamış olmaları önemli.

İkinci olarak, modern kavramın ortaya çıkışındaki esas engelin, zannedildiği gibi, mülkiyet haklarının mutlaklığına olan inanç değil de yoksulları yoksulluk içinde tutmanın gerektiğine ilişkin bir inanç olduğunu keşfetme yoluyla, dağıtıcı adaletin savunulmasına dönük günümüz tartışmalarının doğasına ilişkin bazı kavrayışlar kazanıyoruz. Bunlar tarihsel açıdan faydalı bilgilerdir ancak aynı zamanda mülkiyet haklarının mutlaklığına ilişkin kanıtların -özel olarak da refah siyasetleriyle karşılıklı- çoktan beri ortaya koyulduğunu ve liberal geleneği miras alanların bunları artık savunmaları gerekmediğini sanan kişiler üzerinde bir baskı yarattığı ölçüde bugün de faydalı olmayı sürdürmektedir. Böylece bu alanda ortaya konan argümanın ağırlığı ile mülkiyet haklarının kavranışının apaçık olmadığını ve genelde sanıldığından daha fazla savunma gerektirdiğini de daha iyi anlayabiliriz.

Üçüncü olarak, bazı çok önemli açılardan, modern dağıtıcı adalet kavramına öncülük eden gelişmenin, insanların neyi bildiklerinde, nasıl tartıştıklarında ya da hangi ahlaki teoriyi savunduklarındaki değil de onların duyarlılıklarındaki bir değişmeden meydana geldiğini görebiliyoruz. İnsanları yoksulların zorluklarına karşı daha bir sempatiyle yaklaşmaya iten yeni birtakım argümanlar ya da olgusal keşifler değil de Adam Smith'in yazdıkları ile başlayan ve 19. yüzyıldaki yoksul insanlara ilişkin bir literatür patlamasıyla devam eden, yoksulluğun koşullarının

yeni bir şekilde ortaya koyuluşu olmuştur. Burada kurgusal yazın türünün önemi ve duyarlılıktaki değişikliklerin inançtakilere olan öncelliği, etik konulardaki ilerlemenin nasıl meydana geldiğine ilişkin ilgi çekici bir model sunar. Bu model bizi, bugün "uygulamalı etik" denilen konunun, etik problemlerin çözümünde bize nasıl yardımcı olabileceğini daha çok düşünmeye yöneltebilir.

Son olarak, biraz ihtilaflı olacaksa da, bir ahlaki düşüncenin tarihini öğrenerek, kendimizin de onu neden kabul ya da reddettiğimize ilişkin daha iyi bir anlayış geliştireceğimize inanıyorum. Daha önce başka bir yerde de tartışmış olduğum gibi, pek çoğumuz için pek çok zaman –kendine "filozof" ismini koyanlarımız için bile– ahlaki önseziler bize geçmişimizden bir otorite halesi içinde gelen ve aktif olarak kendilerini sorgulamadığımız şeylerdir. Bazıları bu aynı noktayı çok daha acı şekilde vurgulamışlardır. Onlar, yaşamlarımızı daha tam bir şekilde sorgulamamamızın ve tüm inançlarımızı, özellikle de ahlaki inançlarımızı aklın tahliline tabii tutmamamızın berbat bir sorun olduğunu düşünmüşlerdir. Onlar haksız önyargıların, otorite üzerine olan ahlaki tutumların bu kabulünde gizlenmesini, bağnazlık ve dar görüşlülük olarak anlarlar. Ahlaki inançların otoriter şekilde nesilden nesile geçişinin normal olarak zararlı olduğunu düşünmüyorum ve hatta bu her halükarda ahlaki düşünce için zorunlu –kaçınılmaz ve onsuz ahlaktan bahsetmenin ilkece imkansız olacağı– bir şeydir. Bağnazlığa ve dar görüşlülüğe dikkat etmeliyiz ancak bunu yapmanın en iyi yollarından biri de inançlarımızın tarihini incelemektir.

Faydacı, Kantçı ya da sezgisel olsun sistematik ahlaki argümanlar, normal olarak yazarın bazı favori önyargılarından yazarın diğer bazı önyargılarına (yazarın tamamen akademik "şov" amaçlı savunuyor gibi göründüğü mantıksal olarak karşıt bir görüşe) doğru ilerler. Ahlaki inancın otoriter köklerine karşı koymada başarısız olmakla böyle-

si argümanlar bu inançları sadece güçlendirmeye hizmet eder. Tersine, düşüncelerimizin tarihini öğrenmek onlarla aramıza bir mesafe koyar ve böylece de bize göründükleri otorite biçimlerinden eleştirel bir uzaklığın kıstaslarını sağlar. Belirli bir düşüncenin ahlaki olarak çirkin bir şeyden kök salmış olduğunu keşfetmek bizi onun hakkında şüphelenmeye iter – modern zamanlardaki öjenik bilimiyle ilgili pek çok huzursuzluk, haklı olarak, bu bilimin kökenlerinin Amerika'daki sosyal Darwinciler ile Avrupa'daki Nazilerin desteklediği programlar tarafından atılmış olmasından gelir örneğin– ve bir düşüncenin soylu ya da hayranlık uyandırıcı temelleri olduğunu keşfetmemiz de tersine ona olan bağlılığımızı arttırabilir. Bir düşüncenin bize ulaşma sürecini ne kadar onaylayabileceğimizi bilmek isteriz ve diyelim ki köklerinin baskıya karşı kahramanca bir mücadeleye dayanıyor olması, genelde ona verdiğimiz onayı kuvvetlendirir.

Bana öyle geliyor ki özellikle dağıtıcı adaletin tarihinde, kucaklayacağımız kadar bir an duraksayacağımız bazı anlar da vardır. Ben, Batı kültüründeki, yoksulları küçük görme tavrından, onların da "aynen bizler gibi" olduklarının tanınmasına olan geçişi, karışmamış bir değer olarak görüyorum. İnsanların kabiliyetlerini geliştirmeleri için bazı maddi araçlara ihtiyaç duymaları görüşü bilgece ve toplum ile teknoloji karmaşıklaştıkça da giderek daha doğru hale geliyor gibi görünüyor bana. Herkesin gerçekleştirmeye ihtiyaç duyduğu sonsuz kabiliyetleri olduğu görüşü ise her ne kadar fazlasıyla zahmetli özgür ve mutlu kişilik kavrayışının bir parçası ise de bana daha sorunlu görünüyor. Dağıtıcı adaletin bu yönü, devletin insanlara yardım için yapmak zorunda oldukları hakkındaki çok daha geniş iddialara öncülük etmektedir ve bu da son yıllarda dağıtıcı adaletin en küçük versiyonlarının bile karşı karşıya kaldığı artan bir hoşnutsuzluğu açıklamaya yardımcı olabilir. Son olarak, toplum ve yönetimlerin tüm ıstırapların sorumlula-

rı oldukları ve tüm bunları da yine kendilerinin çözebileceği görüşü karşı durmamız gereken bir görüştür. Elbette yaşamımızın bazı yönleri basitçe şansa ve bazı yönleri de kendi erdem ve kusurlarımıza bağlıdır. Bunun yanında, "toplum"a ne derece kendi yanlışlarını isteyerek düzeltebilecek ya da herhangi bir amacı hedef edinebilecek bilinçli bir fail olarak bakılabileceği açık değildir. Adam Smith'te üstü kapalı olarak bulunan ve Hayek tarafından geliştirilmiş olan toplumun planlanmış eylemlerle hareket ettiğine, toplumun gelecekteki durumlarının kontrol edilebilir olması bir yana, detaylı bir şekilde başarıyla ön görülebileceğine de ilişkin düşüncenin eleştirisi güçlü bir eleştiridir ve yoksullara yardım etmek isteyenlerimizce akılda tutulması gerekmektedir.

Şüphesiz, dağıtıcı adalete inananlar, onun tüm tarihsel anlamlarına da inanmak zorunda değillerdir. Bir düşüncenin anlamı, hiçbir zaman onun soyağacı ile aynı değildir. Ancak düşünceler kendi tarihlerindeki her bir dönemde "resmi olarak" tanımlandıkları şekillerden bağımsız ve buna ek olarak tarihten aldıkları anlamlarla da ifade edilme eğiliminde olur. Siyasal düşünceler de aynı zamanda pek çok işlev görür. İnsanlar bir davaya –bir slogana, bir adaya, bir parti ya da harekete- bir tür farklı ilgiler ve tecrübeler çokluğu tarafından çekilirler. Yoksulların içinde bulundukları koşullardan rahatsız oldukları için sosyalist olabilirler, ancak aynı zamanda kapitalizm ile bağdaştırdıkları tüketicilikten hoşlanmadıkları için de sosyalist olabilirler ya da tanıdıkları sosyalistler kapitalizmi savaşların sebebi olarak tasvir ettikleri için sosyalist olmuş pasifistlerdir bunlar ya da sosyalizmi ırksal ya da cinsi eşitlik ya da evlenmeden birlikte yaşama için çalışan hareketlerle müttefik görürler ya da sadece tanıdıkları sosyalistler kendilerine "modern", "aydın" ya da "derin" kişiler olarak göründükleri içindir. Sosyalizm gerçekten de tüketiciliğe, savaşa, ırk ve cinsiyet eşitsizliğine ve burjuva kültürüne karşı eleştirel bir ha-

rekettir, bu kısmen gerçekten pek çok farklı sosyalizmin olmasındandır, kısmen de sosyalizmin tam ve gelişmiş bir teorisini oluşturmaya çalışan düşünürlerin, doğru ya da yanlış, birbirinden ayrı görünen sebepleri birbirlerine bağlı ele almış olmalarındandır. Şimdi biri çıkıp da kendini sosyalist olarak isimlendirecek olsa ya da tersine sosyalizme ya da belirli sosyalist siyasetlere saldıracak olsa, tutup da onun iddialarını sosyalizmin bazı "esaslarına", esas olduğu varsayılan bazı doktrinlere bakarak değerlendirmek yanlış olur. Kelime daha çok, birbirleriyle Wittgenstein'ın "aile benzerliği" dediği şekilde ve herhangi belirli bir sınırla çevrilmemiş olan bir projeler birlikteliğini ifade etmek için kullanılır. Benzer bir şey, serbest ticaret doktrinleri ve diğer her tür siyasal hareket içinde geçerlidir. Bu hareketlerin dayandığı düşünceler birbirleriyle karmaşık bir şekilde ilintilidir ve hangi belirli görüşlerin belli bir kişinin bu harekette olan inancının sebebi olduğu, bu kişinin kendisi için bile asla tam olarak açık değildir. Sosyalizm, her ne kadar bazıları diğerlerinden (örneğin yoksullara yardım, evlenmeden birlikte yaşamaktan)açıkça daha önemli ise de bu başlık altında az ya da çok birbirine bağlanmış farklı düşüncelerin tümüdür. Sosyalistler ve karşıtları arasındaki herhangi belirli bir tartışma bir konuda diğerlerine göre daha fazla yoğunlaşabilir ve dahası bu bağlamlarda "sosyalizm" bir başka durumda geldiği anlama göre ikincil bir anlamda kalabilir; bazı bağlamlarda örneğin evlenmeden birlikte yaşama anlamına gelirken, başka bağlamlarda evlenmeden birlikte yaşamaya karşı olan pek çok sosyalist de mevcuttur. Böylece insanların belirli bir siyasal öğretiye gönül vermelerine sebep olan mevcut tartışmalar, o öğretinin ne anlama geldiğini göstermesi açısından çok önemlidir. (Burada, her bir düşüncenin ne anlama geldiğini tartışma ortaya çıkarır, tüm iddialar pratikte, reddettikleri iddialarla anlam kazanırlar diyen Wittgesteincı argümanı hatırlayabiliriz.) Siyasal terimlerimizin içinde kullanıldıkları belirli tartışmaları

bilmeden onları gerçekten biliyor olmayız.

Burada göstermeye çalıştığım şey için "sosyalizm"in kötü bir örnek olduğu, çünkü bunun bir hareketin ismi olduğu ve hareketlerin doğal olarak farklı sebeplerin bir ittifakı ile oluştuğu itirazı getirilebilir. Ancak aynı şey, gereken değişikliklere gidildiği takdirde, tüm siyasal terimler için de, bu kitapta incelemiş olduğumuz "dağıtıcı adalet" kavramı da dahil geçerlidir. Böylesi kavramların anlamı (yine bir Wittgensteincının diyebileceği gibi söylersek "*tüm* kavramların anlamı") onların kullanımlarıyla kaçınılmaz şekilde yakından ilişkilidir ve siyaset alanında, kullanım çeşitli yasalar ve müesseseler lehinde ya da aleyhinde daima değişen bir polemikler düzeni ile ilişkilidir . Biri, çoğu kez de erken bir yaşta, dağıtıcı adalete inandığını düşünebilir –ve ya Spencer ya da Friedman ya da Nozick'ten kuvvetle etkilenerek dağıtıcı adalete inanmaya bilir de– ve sonrasında bu inancını bir şeyleri değerlendirme repertuvarı içinde bir yerlere yerleştirip genelde üzerinde fazla düşünmeye gerek duymadan, belirli bir tür siyasal faaliyete katılma konusunda karar alırken ihtiyaç duyduğunda oradan çekip çağırabilir. Eğer bir siyasetçi ya da siyasal aktivist haline gelirse, bu çeşit karar almalara her zaman ihtiyaç duyabilir –ancak o zaman bile, büyük ihtimalle mevcut oy alma ya da kendini kanıtlama işlerine temel fikirlerini ilerletmek için daha fazla zamana sahip olamayacak kadar çok gömülmüş olacaktır– ya da bu meseleler, eğer iş dünyasına ya da laboratuvarda bilim yapma işlerine girerse karşısına ancak ara sıra çıkacaklardır. Her iki durumda da dağıtıcı adaletin meşruluğu ya da doğasını yeniden ve yeniden incelemesi pek mümkün olmayacaktır. Siyaset felsefesini kendisine bir meslek olarak belirlemediği sürece, düşüncenin kendisini, hakkında derinlikle düşüneceği tek an kabul ettiği ya da reddettiği ilk an olacaktır.

Bu karar anında ne düşünebilir peki? Dağıtıcı adaletin, biri, ancak tüm insanların ahlaki eşitliğine, tüm insanlar için

bireysel özgürlüğe ihtiyaç olduğuna, böylesi bir özgürlüğün birtakım maddi varlıklara sahip olmaya bağlı olduğuna ve devletin bu varlıkların dağıtımını garanti altına almasının imkanına inanıyorsa anlamlı olduğunu mu? Muhtemelen hayır. Pek çok insan, yoksul insanların Amerika'nın kötü mahallelerinde yaşamak zorunda olduğu ağır koşulları görüp etkilenecek, duygudaşlık hisleri ile "dağıtıcı adalet"in bu insanlar için yapılması gerekliliğini gördükleri şeylerin güzel bir ifadesi olduğunu düşüneceklerdir. Gazetelerde gördükleri resimlerdeki evsiz küçük çocuklara ve kolaylıkla iyileştirilebileceklerken sağlık hizmeti almadıkları için ölen insanlara ilişkin haberlere sinirleneceklerdir. Bunun yanında Beverly Hills ya da Manhattan'daki bir kısım insanların aşırı zenginliklerini gösteriş malzemesi yapmalarından tiksinmiş olacaklardır. Böyleyken kabul ettiklerini söyledikleri "dağıtıcı adalet"le ne demek isterler? Bunu tam olarak kendileri de bilmeyebilir. Elbette, bu kişiler, insanların nesiller boyu yoksulların Amerikan şehirlerinde yaşamak zorunda bırakıldıkları şekilde yaşamamaları gerektiğini kastetmektedirler, her çocuğun başını sokabileceği bir çatı olması gerektiğini ya da böylesi aşırı lüks içinde yaşamanın bir kısım insanlar hayatta kalmakta zorlanırken savunulabilir olmadığını kastetmektedirler, ancak birinin diğerine bağlı olduğunu gözlemledikleri bu kötülüklerin nasıl ortadan kaldırılabileceğini çözecek bir teoriye sahip olmalarına gerek yoktur. Dağıtıcı adalete inanan (ya da inanmayan) kişilerden oluşan tarihi zincire katılan kişinin kendini neye dahil ettiğini bilmesi gerekmez. Bu düşüncenin tarihi, en geniş kullanımıyla kendisinin onu kavramış olduğu anda dahil olmak üzere, ona bilinçli olarak paylaşmak zorunda olmadığı tarihi anlamlar vermektedir.

Bununla ahlaki hükümlerimizin tamamen duygusalcı (emotivist) bir kavranışını onaylıyor değilim, ancak gerçek şu ki ahlaki olarak inandığımız şeyler birtakım amaçların ya da eylemlerin ya da ilkelerin iyi; diğer bazılarının ise

kötü olduğunu hissetmektir. Yine de sadece bir an için hakkında pozitif şeyler hissettiğimiz bir şeyi ahlaki olarak iyi görmeyiz; onamaya ilişkin kendi bazı hislerimizin yanlış yönlendirilmiş olduğuna hükmedebiliriz. Bir şeyi ahlaki olarak onamak için hem onun iyi olduğunu hissetmeliyizdir hem de kendi hislerimizi, üstüne düşündüğümüzde konu hakkında bilgi sahibi ve uygun hisler olarak onaylamalıyızdır. İşte burada hem kendi bireysel hislerimizin hem de toplumumuzda bir değer yaratmış olan hislerin tarihi fazlasıyla önemli olabilir. Bir kişi, bir hareket ya da bir düşünceye olan sevgim üzerine düşünsem ve bunun kendimden nefret etmemin, alkolikliğin ya da cehaletin ürünü olduğunu hissetsem, büyük ihtimalle beni o kişiye, harekete ya da düşünceye bir değer vermeye iten hislerin aleyhine dönerim. Bu duygusal kusurları kendi bireysel yaşamımda oldukça kolay şekilde ayırt edebilirim. Eğer hissin kaynağına ilişkin sorunların benim toplumumun geçmişindeki tarihsel gelişimlerini bilirsem onamayacağım hisler konusunda daha da incelikli olabilirim. Benim kendi hislerim, büyük ölçüde çevremdekilerin hisleri tarafından şekillendirilir, öyle ki açık görüşlü ve sağlıklı bir tutum içinde belirli bir değere ulaştığımı düşündüğümde bile, aslında sadece komşularımın ve dostlarımın önyargılarını ve patolojilerini özümsüyor olabilirim. Yaşadığım toplumdaki pek çok insanı yönlendiren hislerin ve başkalarının etkisiyle benim kabullenmiş olduğum bir değerin –örneğin homoseksüelliği ya da diyelim Müslümanlığı veya Yahudiliği kınamanın– yanlış bir bilgilenme olduğunu ya da dar görüşlü bir korkuyla şekillendiğini keşfettiğimde, büyük ihtimalle o hislere verdiğim onayı geri alırım. Olasılıkla bu hislerin değersiz olduklarını hisseder ve onlara sahip olmamaya gayret ederim. Tersine, toplumumca kabullenilmiş bir hissin tarihinin hayranlık uyandırıcı olduğunu keşfedersem benim onu kabullenmem de büyük ihtimalle güçlenecektir.

Elbette bir hissi ifade etmek ve bir eylem türünü des-

teklemek üzere ortaya çıkan bir değerin sonradan tamamen farklı bir şeyi ifade eder ve onaylar hale gelmesi de her zaman mümkündür. Değerler, tıpkı müesseseler gibi kurulduktan sonra toplumsal rollerini değiştirebilirler. Değerlerin ve müesseselerin varlıklarını sürdürmeleri birden fazla faktöre bağlıdır ve kolaylıkla orijinal işlevlerinden daha uzun ömürlü olabilirler. Ancak en azından belirli bir değerin biz onu benimsediğimizde kabul ettiğimizi düşündüğümüz anlama nasıl geldiğini bilmek isteriz. Eğer onun tarihini çalışırken, onu sürekli olarak, biz benimsediğimizde kabul ettiğimizden farklı hisler ifade eder ya da amaçlara hizmet eder şekilde görürsek, onu yanlış anlamış olduğumuz sonucuna varmamız gerekir –çünkü bu durumda o, ya bizim kabul ettiğimizden farklı bir değerdir ya da ahlaki olarak işe yarar herhangi bir işlevi olmamasına rağmen toplumumuzun bilincinde var olmaya devam eden kör bir tabudur. Değerlerin nasıl nesilden nesile geçtiğine ilişkin benim açıklamama bakarak –ki buna göre bu intikal rasyonel değil büyük ölçüde kör bir intikaldir– değerlerin pek çoğumuz farkına bile varmadan sıklıkla orijinal işlevinden uzaklaşıyor olduklarını söyleyebiliriz. Tarih, bu körlüğe iyi bir devadır, onlara sırtımızı döndüğümüzde değerlerimizin başına neler geldiğini bize anlatır. Günlük yaşamlarımızda dağıtıcı adaletin önemine –ya da eğer yarı kör refahçı liberaller değil de yarı kör liberteryenlersek önemsizliğine – ilişkin gösterdiğimiz yarı bilinçli hürmetten, kavramın tarihine baktığımızda, o değerin merkezi konumuna nasıl ulaştığını gördüğümüzde uyanırız. Bu süreçte değer biçen varlıklar olarak kim olduğumuz ve tam farklarında olmasak da hangi etmenlerin değer biçme çatımız altına sürüklendikleri hakkında bir şeyler öğrenebiliriz. Sonrasında bu düşünceyi daha çok kabullenmeye ya da onu sorgulamaya başlayalım ya da başlamayalım, *neye* inandığımız hakkında daha açık hale geliriz.

Eğer tüm bu söylenenler doğru ise, ahlak felsefesi tari-

hini görmezden gelmek sistematik ahlak filozofları için ciddi bir hata olacaktır. Bununla ben, tüm ahlak filozoflarının kendi teorilerini bir takım teori öncesi ahlaksal önsezilerle bir şekilde kaynaştırması gerektiğini farz ediyorum. Ancak bir ahlak filozofu, örneğin, bizim o konuda halihazırda sahip olduğumuz önsezilerden çıkma pekin bir dağıtıcı adalet teorisi oluşturmaya koyulduğunda, eğer bu önsezileri sadece kendisine göründükleri şekilde ele alıyorsa iki büyük zorlukla karşılaşması muhtemeldir. İlk olarak, açıklamaya çalıştığı düşüncenin içeriğini karıştırabilir: Düşüncenin tarihi onun, işin içine sandığından farklı önsezilerin girmiş olduğunu ve kendisinin de bu düşünceyi edinmiş olduğu toplumun geri kalanı gibi en fazla belli belirsiz farkında olduğu düşünce ve tutumları kabul etmiş olarak ele aldığını anlamasını sağlar. İkinci olarak, düşüncenin işleme şeklini, bu belirli değerin içinde olduğu daha geniş ahlaki görüşü yanlış anlayabilir. Böylece eğer "dağıtıcı adalet"e, çalışkan insanlar yokluk içinde yaşarken sefa süren tembel mirasyediler hakkındaki endişemizi ifade etmek üzere başvuruyorsak, o halde Rawls'un varsaydığı gibi, üstü kapalı şekilde insanların hayatını şansın belirlememesi gerektiğine ilişkin genel bir ilkeye sahip olduğumuz kesinlikle doğrudur. Ancak, yine Rawls'un dediği gibi, o halde bu durumda insanların yeteneklerine ve çalışmaya isteklilik lerine, onların miras edinilmiş zenginliğine baktığımız gözle bakıyor olduğumuz doğru olabilir de olmayabilir de. Önsezilerimizi bu yönde genişletebiliriz ya da genişletmeyebiliriz, genetik mirasa sermaye mirasıyla aynı gözle bakabiliriz de bakmayabiliriz de.

Zenginlerin ve güçlülerin varislerinin de otomatik olarak zenginlik ve güce hakları olduğu görüşünü reddeder hale gelmemizin sebebi olan bu tarihe bakış, gerçekte o önsezinin Rawlsçu genişlemesini destekler nitelikte değildir. Smith, Kant ve Beaumarchais gibi toplumsal konumların miras edinilmesine en çok karşı olanlar, aynı zamanda "ye-

tenek, hamaratlık ve şansın" toplumsal ve ekonomik ilerleme için başlıca temel olduğu bir topluma hevesliydiler. Bu, Rawls'un yetenek ve hamaratlık dürtüsünün keyfi, ahlaki olana kayıtsız kişilik özellikleri olduğu görüşünde yanıldığını göstermez, ancak bizi miras edinilmiş zenginliğin keyfiliği hakkındaki ortak önsezilerimizden, miras edinilmiş yeteneklerin keyfiliği hakkındaki kendi önsezisine çekmek için bir argüman sunması gerektiğini ortaya koyar. Yani sadece bizim onun bu önsezisini paylaşıyor olduğumuzu varsaymakla kalmamalıdır.

Sistematik ahlak filozofu ve ahlak felsefesi tarihçisi birlikte çalışmalıdır. İyi bir tarih, ahlaki düşüncelerin gelişiminde yer alan argümanlara yakın ilgi göstermeli ve iyi bir sistematik ahlak düşüncesi de düşüncenin başladığı önsezilerle ilgili tam olarak neler olup bittiğine ilişkin sağlam bir kavrayışa sahip olmalıdır. Bu kitap temel olarak düşüncelerin ortaya çıkış ve değişim şekilleri üzerinedir, ancak umuyorum ki bunu sistematik endişeleri göz ardı ederek yapmamayı başarmıştır. Dağıtıcı adaletin tarihi, kendisini çevreleyen argümanlar olmaksızın anlaşılmaz olur. Ancak kavramı geçmişte ve bugün çevreleyen bu argümanlar da, biz tarihini gereken şekilde kavramazsak onu anlaşılmaz kılar.

KAYNAKÇA

Abbott, Edith. *Public Assistance* (2 vols.). Chicago: University of Chicago Press, 1940.

Anderson, Benedict. *Imagined Communities.* London: Verso, 1983.

Andrews, Edward Deming, and Faith Andrews. *Work and Worship: The Economic Order of the Shakers.* Greenwich: New York Graphic Society, 1974.

Aquinas, Thomas. *The Political Ideas of St. Thomas Aquinas.* Edited by Dino Bigongiari. New York: Hafner Press, 1953.

———. *Summa Theologiae.* Blackfriars translation. Edited by T. Gilby and T. C. O'Brien. New York: McGraw-Hill, 1966.

Aristotle. *Nicomachean Ethics* and *Politics.* In *The Complete Works of Aristotle,* edited by Jonathan Barnes. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1984.

Arthur, Anthony. *The Tailor-King: The Rise and Fall of the Anabaptist Kingdom in Münster.* New York: St. Martin's Press, 1999.

Augustine. *City of God against the Pagans.* Edited and translated by R. W. Dyson. Cambridge: Cambridge University Press, 1998.

[Babeuf, "Gracchus"]. *The Defense of Gracchus Babeuf before the High Court of Vendome.* Edited and translated by John Anthony Scott. Amherst: University of Massachusetts Press, 1967.

Baldwin, J. W. *Medieval Theories of the Just Price.* Philadelphia: American Philosophical Society, 1959.

Barry, Brian. *Culture and Equality: An Egalitarian Critique of Multiculturalism.* Cambridge, MA: Harvard University Press, 2001.

Baugh, Daniel A. "Poverty, Protestantism and Political Economy: English Attitudes toward the Poor, 1660–1800." In *England's Rise to Greatness,* edited by Stephen Baxter. Berkeley: University of California Press, 1983.

Beaumarchais, Pierre Augustin Caron de. *The Barber of Seville and the Marriage of Figaro.* Edited and introduced by John Wood. Baltimore: Penguin, 1964.

Beiner, Ronald, and William Booth, eds. *Kant and Political Philosophy.* New Haven, CT: Yale University Press, 1993.

Beitz, Charles. *Political Theory and International Relations.* Princeton, NJ: Princeton University Press, 1979.

Bentham, Jeremy. "Anarchical Fallacies." In *The Works of Jeremy Bentham,* edited by John Bowring. New York: Russell and Russell, 1962.

———. *An Introduction to the Principles of Morals and Legislation.* New York: Hafner, 1948.

Blaug, Mark. *Economic Theory in Retrospect.* 5th ed. Cambridge: Cambridge University Press, 1996.

Boaz, David. *Libertarianism: A Primer.* New York: Simon and Schuster, 1997.

Bowen, Ian. *Cobden.* London: Duckworth, 1935.

Braudel, Ferdinand. *Capitalism and Material Life, 1400–1800.* Translated by M. Kochan. New York: Harper and Row, 1967.

Bright, John, and James Rogers, eds. *Speeches of Richard Cobden.* London: Macmillan, 1870.

Broadie, Sarah, and Christopher Rowe, eds. and trans. *Aristotle: Nicomachean Ethics.* Oxford: Oxford University Press, 2002.

Brooks, Roger, trans. *Peah.* Volume 2 of *The Talmud of the Land of Israel: A Preliminary Translation and Explanation.* Edited by Jacob Neusner. Chicago: University of Chicago Press, 1990.

Brudney, Dan. *Marx's Attempt to Leave Philosophy.* Cambridge, MA: Harvard University Press, 1998.

Buchanan, Allen, Dan W. Brock, Norman Daniels, and Daniel Wikler. *From Chance to Choice: Genetics and Justice.* Cambridge: Cambridge University Press, 2000.

Chrysostom, John. *Homilies on Timothy XII.* In *A Select Library of the Nicene and Post-Nicene Fathers,* edited by Philip Schaff. New York: Christian Literature Co., 1894.

Cicero, Marcus Tullius. *De finibus bonorum et malorum.* Trans. H. Rackham. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1967.

———. *De Officiis.* Translated in *On Duties,* edited by M. T. Griffin and E. M. Atkins. Cambridge: Cambridge University Press, 1991.

Claeys, Gregory, ed. *Utopias of the British Enlightenment.* Cambridge: Cambridge University Press, 1994.

Clark, John Bates. *The Distribution of Wealth.* New York: Macmillan, 1899.

Clarke, George, ed. *John Bellers: His Life, Times and Writings.* London: Routledge and Kegan Paul, 1987.

Cohen, Gerald. "Equality of What? On Welfare, Goods, and Capabilities." In *The Quality of Life,* edited by Martha Nussbaum and Amartya Sen. Oxford, UK: Clarendon, 1993.

——— *If You're an Egalitarian, How Come You're So Rich?* Cambridge, MA: Harvard University Press, 1998.

Commons, John R. *The Distribution of Wealth.* New York: Macmillan, 1893.

Crossan, John Dominic, and Richard Watts. *Who Is Jesus?* Louisville, KY: Westminster John Knox, 1996.

Cunningham, William. "Free Trade," *Encyclopedia Britannica.* 11th ed. Vol. 11.

Daniels, Norman. *Just Health Care.* Cambridge: Cambridge University Press, 1985.

Defoe, Daniel. "Giving Alms Not Charity." In *The Shortest Way with the Dissenters and Other Pamphlets.* Oxford: Oxford University Press, 1927.

Desroche, Henri. *The American Shakers.* Translated by J. K. Savacool. Amherst: University of Massachussetts Press, 1971.

Devine, T. M. "The Urban Crisis." In *Glasgow,* edited by T. M. Devine and G. Jackson. Manchester, UK: Manchester University Press, 1995. Vol. 1.

Douglas, William O. "Dissenting Opinion." *Wisconsin v. Yoder.* 406 US 205 (1972).

Dworkin, Ronald. *Sovereign Virtue.* Cambridge, MA: Harvard University Press, 2000.

Fichte, Johann Gottlieb. *Foundations of Natural Right.* Edited by Frederick Neuhouser. Translated by Michael Baur. Cambridge: Cambridge University Press, 2000.

Fleischacker, Samuel. *On Adam Smith's Wealth of Nations: A Philosophical Companion.* Princeton, NJ: Princeton University Press, 2004.

———. *The Ethics of Culture.* Ithaca, NY: Cornell University Press, 1994.

———. "Philosophy and Moral Practice: Kant and Adam Smith." *Kant-Studien,* 82:3 (1991): 249–269.

———. *A Third Concept of Liberty.* Princeton, NJ: Princeton University Press, 1999.

———. "Values behind the Market: Kant's Response to the *Wealth of Nations.*" *History of Political Thought* 17:3 (1996): 379–407.

Fowle, T. W. *The Poor Law.* Littleton, CO: Fred B. Rothman and Co., 1980. (Originally published 1893.)

Frankfurt, Harry. "Equality as a Moral Ideal." In *The Importance of What We Care About.* Cambridge: Cambridge University Press, 1988.

Fraser, Nancy, and Axel Honneth. *Recognition or Redistribution?* London: Verso, 2003.

Furet, François. *Revolutionary France, 1770–1880.* Translated by A. Nevill. Oxford: Basil Blackwell, 1992.

Geertz, Clifford. *Local Knowledge.* New York: Basic Books, 1983.

Geras, Norman. "The Controversy about Marx and Justice." In *Marxist Theory,* edited by Alex Callinicos. Oxford: Oxford University Press, 1989.

Geremek, Bronislaw. *Poverty: A History.* Translated by Agnieszka Kolakowska. Oxford: Blackwell, 1994.

Glendon, Mary Ann. "Rights in Twentieth-Century Constitutions." *University of Chicago Law Review* 59 (1992): 519–538.

———. *A World Made New: Eleanor Roosevelt and the Universal Declaration of Human Rights.* New York: Random House, 2001.

Gosden, P. H. J. H. *The Friendly Societies in England 1815–1875.* Manchester, UK: Manchester University Press, 1961.

Gould, Stephen Jay. *The Mismeasure of Man.* New York: W. W. Norton, 1981.

Grampp, W. D. *The Manchester School of Economics.* Stanford, CA: Stanford University Press, 1960.

Gray, A. *The Socialist Tradition: From Moses to Lenin.* London: Longmans, Green, and Co., 1946.

Greer, Thomas. *What Roosevelt Thought.* East Lansing: Michigan State University Press, 2000.

Griswold, Charles. *Adam Smith and the Virtues of Enlightenment.* Cambridge: Cambridge University Press, 1998.

Grotius, Hugo. *The Law of War and Peace.* Translated by F. W. Kelsey. Indianapolis, IN: Bobbs-Merrill, 1925.

Haakonssen, Knud. *Natural Law and Moral Philosophy.* Cambridge: Cambridge University Press, 1996.

Harrington, James. *The Commonwealth of Oceana and a System of Politics.* Edited by J. G. A. Pocock. Cambridge: Cambridge University Press, 1992.

Hayek, Friedrich. *Law, Legislation, and Liberty.* Chicago: University of Chicago Press, 1973. Vol. 1.

Herzog, William. *Jesus, Justice, and the Reign of God.* Louisville, KY: Westminster John Knox Press, 2000.

Himmelfarb, Gertrude. *The Idea of Poverty.* New York: Alfred A. Knopf, 1984.

Hinde, Wendy. *Richard Cobden: A Victorian Outsider.* New Haven, CT: Yale University Press, 1987.

Hobbes, Thomas. *De Cive: the English version entitled, in the first edition, Philosophicall rudiments concerning government and society.* Edited by Howard Warrender. Oxford: Clarendon, 1983.

———. *Leviathan.* Edited by C. B. Macpherson. Harmondsworth, UK: Penguin, 1968.

Hobson, J. A. *Richard Cobden: The International Man.* London: T. Fisher Unwin, 1919.

Hofstadter, Richard. *Social Darwinism in American Thought.* Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1944.

Hont, Istvan, and Michael Ignatieff, eds. *Wealth and Virtue.* Cambridge: Cambridge University Press, 1983.

Hume, David. *Enquiries.* 3rd ed. Edited by L. A. Selby-Bigge and P. H. Nidditch. Oxford, UK: Clarendon Press, 1975.

———. *Treatise of Human Nature.* 2nd ed. Edited by L. A. Selby-Bigge and P. H. Nidditch. Oxford, UK: Clarendon Press, 1978.

Hutcheson, Frances. *Inquiry into the Original of Our Ideas of Virtue.* New York: Garland, 1971.

———. *A Short Introduction to Moral Philosophy.* Glasgow: R. Foulis, 1747.

———. *A System of Moral Philosophy.* London: A. Millar, 1755.

Irwin, Terence, ed. *Nicomachean Ethics.* Indianapolis, IN: Hackett, 1985.

Israel, Jonathan. *The Dutch Republic: Its Rise, Greatness, and Fall, 1477–1806.* Oxford, UK: Clarendon, 1995.

Jouvenel, Bertrand de. *The Ethics of Redistribution.* Indianapolis, IN: Liberty Fund, 1990.

Kamtekar, Rachana. "Social Justice and Happiness in *The Republic*: Plato's Two Principles." *History of Political Thought* 22:2 (2001): 189–220.

Kant, Immanuel. *Anthropology from a Pragmatic Point of View.* Translated by Victor Lyle Dowdell. Edited by Hans Rudnick. Carbondale: Southern Illinois University Press, 1978.

———. *The Conflict of the Faculties.* Translated by Mary Gregor. Lincoln: University of Nebraska Press, 1979.

———. *Critique of Judgment.* Translated by Werner Pluhar. Indianapolis, IN: Hackett, 1987.

———. *Foundations of the Metaphysics of Morals.* Translated by L. W. Beck. New York: Macmillan, 1959.

———. *Lectures on Ethics.* Translated by Louis Infield. Indianapolis, IN: Hackett, 1963.

———. *Lectures on Ethics.* Translated by Peter Heath. Edited by Peter Heath and J. B. Schneewind. Cambridge: Cambridge University Press, 1996.

———. *The Metaphysics of Morals.* Translated by Mary Gregor. Cambridge: Cambridge University Press, 1991.

———. *Practical Philosophy.* Edited and translated by Mary J. Gregor. Introduction by Allen Wood. Cambridge: Cambridge University Press, 1996.

Kraut, Richard. *Aristotle: Political Philosophy.* Oxford: Oxford University Press, 2002.

Kymlicka, Will. *Liberalism, Community and Culture.* Oxford, UK: Clarendon, 1989.

Laqueur, Thomas. "Bodies, Details, and the Humanitarian Narrative." In *The New Cultural History*, edited by Lynn Hunt. Berkeley: University of California Press, 1989.

Lees, Lynn. *The Solidarities of Strangers: The English Poor Laws and the People, 1700–1948.* Cambridge: Cambridge University Press, 1998.

Locke, John. "Draft of a Representation Containing a Scheme of Methods for the Employment of the Poor." In *Political Writings of John Locke*, edited by David Wootton. New York: Mentor, 1993.

———. *Two Treatises of Government* (reprinted frequently).

MacIntyre, Alasdair. *Whose Justice? Which Rationality?* Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press, 1988.

Maimonides, Moses. *Mishneh Torah.* Hebrew (reprinted frequently). [Translated as *Code of Maimonides*. New Haven, CT: Yale University Press, 1949–1972. 22 volumes.]

Mandeville, Bernard de. *The Fable of the Bees, or Private Vices, Publick Benefits.* Edited, with a commentary, by F. B. Kaye. Oxford, UK: Clarendon Press, 1924.

Manuel, Frank E. *The New World of Henri Saint-Simon.* Cambridge, MA: Harvard University Press, 1956.

Manuel, Frank E., and Fritzie P. Manuel, eds. and trans. *French Utopias.* New York: Free Press, 1966.

Marshall, Alfred. *Principles of Economics.* 7th ed. London: Macmillan, 1916. (Originally published 1890.)

Marshall, T. H. *The Right to Welfare.* New York: Free Press, 1981.

McKendrick, Neil. "Home Demand and Economic Growth." In *Historical Perspectives: Studies in English Thought and Society*, edited by N. McKendrick. London: Europa Publications, 1974.

Mill, John Stuart. *Utilitarianism.* Edited by George Sher. Indianapolis, IN: Hackett, 1979.

Miller, David. *Social Justice.* Oxford, UK: Clarendon Press, 1976.

More, Thomas. *Utopia.* Translated by Paul Turner. Harmondsworth, UK: Penguin, 1965.

Morley, Henry, ed. *Ideal Commonwealths.* New York: The Co-operative Publication Society, 1901.

Murphy, Jeffrie. *Kant: the Philosophy of Right.* New York: St. Martin's Press, 1970.

Nagel, Thomas. *Equality and Partiality.* Oxford: Oxford University Press, 1991.

Narveson, Jan. *The Libertarian Idea.* Philadelphia: Temple University Press, 1988.

Nelson, George, ed. *Freedom and Welfare.* Westport, CT: Greenwood, 1953.

Nozick, Robert. *Anarchy, State, and Utopia.* New York: Basic Books, 1974.

Nussbaum, Martha. *The Cosmopolitan Tradition.* New Haven, CT: Yale University Press, forthcoming.

———. "Duties of Justice, Duties of Material Aid." *Journal of Political Philosophy* 8:2 (2000): 176–206.

———. "Nature, Function, and Capability: Aristotle on Political Distribution." In *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, edited by Julia Annas and Robert H. Grimm. Supplementary volume, 1988. Oxford: Oxford University Press, 1988.

———. *Sex and Social Justice.* New York: Oxford University Press, 1999.

O'Neill, Onora. *Constructions of Reason.* Cambridge: Cambridge University Press, 1989.

Paine, Thomas. *The Writings of Thomas Paine.* Edited by Moncure Daniel Conway. New York: G. P. Putnam, 1894. Vol. 2.

Peacock, A. J. *Bread or Blood: A Study of the Agrarian Riots in East Anglia in 1816.* London: Victor Gollancz, 1965.

Peffer, R. G. *Marxism, Morality, and Social Justice.* Princeton, NJ: Princeton University Press, 1990.

Plato. *The Republic.* Edited by Giovanni Ferrari. Translated by Tom Griffin. Cambridge: Cambridge University Press, 2000.

Plutarch. *Tiberius Gracchus.* In *Plutarch's Lives*, translated by Bernadotte Perrin. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1959.

Pocock, J. G. A. *The Machiavellian Moment.* Princeton, NJ: Princeton University Press, 1975.

Pogge, Thomas. *Realizing Rawls.* Ithaca, NY: Cornell University Press, 1989.

Pufendorf, Samuel. *On the Duty of Man and Citizen.* Translated by M. Silverthorne. Edited by J. Tully. Cambridge: Cambridge University Press, 1991.

———. *The Law of Nature and Nations.* Translated by C. H. Oldfather and W. A. Oldfather. Oxford, UK: Clarendon Press, 1934.

Ramsay, George. *An Essay on the Distribution of Wealth.* Edinburgh: A. C. Black, 1836.

Raphael, D. D. *Concepts of Justice.* Oxford, UK: Clarendon Press, 2001.

Rawls, John. *John Rawls: Collected Papers.* Edited by Samuel Freeman. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1999.

———. *Justice as Fairness: A Restatement.* Edited by Erin Kelly. Cambridge, MA: Belknap Press of Harvard University Press, 2001.

———. *Political Liberalism.* New York: Columbia University Press, 1993.

———. *A Theory of Justice.* Cambridge, MA: Belknap Press of Harvard University Press, 1971.

Reid, Thomas. *Active Powers.* Cambridge, MA: MIT Press, 1969.

Reiss, H. S., ed. *The Political Thought of the German Romantics.* New York: Macmillan, 1955.

Roemer, John. *Theories of Distributive Justice.* Cambridge, MA: Harvard University Press, 1996.

Rosen, Allen. *Kant's Theory of Justice.* Ithaca, NY: Cornell University Press, 1993.

Rosen, Mark. "The Outer Limits of Community Self-Governance in Residential Associations, Municipalities, and Indian Country." *Virginia Law Review* 84 (1998): 1053–1144.

Rousseau, Jean-Jacques. "A Discourse on Political Economy." In *The Social Contract and Discourses*, translated by G. D. H. Cole. London: J. M. Dent, 1973.

———. *First and Second Discourses.* Translated by R. Masters and J. Masters. Edited by R. Masters. New York: St. Martin's Press, 1964.

Salter, F. R., ed. *Some Early Tracts on Poor Relief.* London: Methuen and Co., 1926.

Scheffler, Samuel. *Boundaries and Allegiances.* Oxford: Oxford University Press, 2001.

Schneewind, Jerome. *The Invention of Autonomy.* Cambridge: Cambridge University Press, 1998.

Sen, Amartya. "Equality of What?" In *Tanner Lectures on Human Values,* edited by S. McMurrin. Cambridge: Cambridge University Press, 1980. Vol. 1.

Shell, Susan Meld. *The Rights of Reason.* Toronto: University of Toronto Press, 1980.

Sidgwick, Henry. *The Methods of Ethics.* Introduction by John Rawls. Indianapolis, IN: Hackett, 1981.

Simmons, A. J. *The Lockean Theory of Rights.* Princeton, NJ: Princeton University Press, 1992.

Slack, Paul. *English Poor Law, 1531–1782.* London: Macmillan, 1990.

Smart, J. J. C. "An Outline of a System of Utilitarian Ethics." In Smart and Bernard Williams, *Utilitarianism: For and Against.* Cambridge: Cambridge University Press, 1973.

Smith, Adam. *An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations.* Edited by R. H. Campbell, A. S. Skinner, and W. B. Todd. Oxford: Oxford University Press, 1976.

———. *Lectures on Jurisprudence.* Edited by R. L. Meek, D. D. Raphael, and P. G. Stein. Oxford: Oxford University Press, 1978.

———. *Theory of Moral Sentiments.* Edited by D. D. Raphael and A. L. Macfie. Oxford: Oxford University Press, 1976.

Snell, K. D. M. *Annals of the Labouring Poor.* Cambridge: Cambridge University Press, 1985.

Spence, Thomas. *The Political Works of Thomas Spence.* Edited by H. T. Dickinson. Newcastle upon Tyne, UK: Avero Publications, 1982.

Spencer, Herbert. *The Man versus the State.* New York: Appleton, 1893.

———. *Social Statics.* New York: Augustus M. Kelley, 1969. (Originally published London: John Chapman, 1851.)

Tamir, Yael. *Liberal Nationalism.* Princeton, NJ: Princeton University Press, 1993.

Taylor, Charles. "The Politics of Recognition." In *Multiculturalism,* edited by Amy Gutmann. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1994.

Thompson, E. P. *Customs in Common: Studies in Traditional Popular Culture.* New York: New Press, 1991.

———. *The Making of the English Working Class.* Harmondsworth, UK: Penguin, 1980.

Thompson, Noel. *The Real Rights of Man.* London: Pluto Press, 1998.

Thompson, William. *An Inquiry into the Principles of the Distribution of Wealth, Most Conducive to Human Happiness.* New York: Augustus Kelley, 1963. (Originally published London: Longman, Hurst, 1824.)

Thomson, David. *The Babeuf Plot.* London: K. Paul, Trench, Trubner, 1947.

Tierney, Brian. *Medieval Poor Law.* Berkeley: University of California Press, 1959.

Tilly, Charles. *Popular Contention in Great Britain, 1758–1834.* Cambridge, MA: Harvard University Press, 1995.

Townsend, Joseph. *A Dissertation on the Poor Laws.* Berkeley: University of California Press, 1971. (Originally published 1786.)

Trattner, Walter. *From Poor Law to Welfare State.* 5th ed. New York: Free Press, 1994.

Tuck, Richard. *Natural Rights Theories.* Cambridge: Cambridge University Press, 1979.

Tucker, Robert, ed. *The Marx-Engels Reader.* New York: W. W. Norton, 1978.

———. *The Marxian Revolutionary Idea.* New York: W. W. Norton, 1969.

Tully, James. "Struggles over Recognition and Distribution." *Constellations* 7:4 (2000): 469–482.

Vallentyne, Peter, and Hillel Steiner, eds. *Left-Libertarianism and Its Critics.* New York: Palgrave, 2000.

———. *The Origins of Left-Libertarianism: An Anthology of Historical Writings.* New York: Palgrave, 2000.

Vitoria, Francesco de. "On the American Indians." In *Political Writings,* edited by A. Pagden and J. Lawrence. Cambridge: Cambridge University Press, 1991.

Vries, Jan de, and Ad van der Woude. *The First Modern Economy: Success, Failure, and Perseverance of the Dutch Economy, 1500–1815.* Cambridge: Cambridge University Press, 1997.

Williams, Howard. *Kant's Political Philosophy.* Oxford, UK: Blackwell, 1983.

Winch, Donald. *Riches and Poverty.* Cambridge: Cambridge University Press, 1996.

Wittgenstein, Ludwig. *Philosophical Investigations.* Translated by G. E. M. Anscombe. New York: Macmillan, 1958.

Wood, Allen. *Karl Marx.* London: Routledge and Kegan Paul, 1981.

Wood, Gordon. *The Radicalism of the American Revolution.* New York: Random House, 1991.

Woodhouse, A. S. P., ed. *Puritanism and Liberty.* London: J. M. Dent and Sons, 1974.

Young, Iris. *Justice and the Politics of Difference.* Princeton, NJ: Princeton University Press, 1990.

DİZİN

A

Abbot, Edith, 107, 160, 161
Act of Settlement, 125
Adalet;
  Atfedici, 46, 47, 48, 49, 135
  Düzeltici, 40, 41, 135, 212
  Pekiştirici, 46, 135
Adalet paradoksu, 81
Ahlak, 20, 50, 58, 106, 114, 135, 137, 142, 185, 200, 201, 207, 208, 242, 244
Ahlakilik, 13, 149, 176, 196
Ahlak teorisi, 141, 206, 209
Alman imparatorluğu, 102
Ambrose, 61
Amos, 13, 82
Anabaptistler, 87, 101
Anderson, Benedict, 110
Andrews, Edward Deming, 88
Andrews, Faith, 88
Aristokrasi, 46
Aristoteles, 11, 21, 22, 25, 26, 30, 31, 32, 33, 35, 40, 41, 43, 46, 59, 169, 170, 201, 202, 212, 221, 233
Armand de la Meuse, 153
Arthur, Anthony, 87
Aquinas, Thomas, 28, 39, 44, 46, 59, 60, 61, 62, 63, 64, 65, 66, 67, 68, 70, 71, 72, 73, 74, 75, 76, 81, 137, 201
Augustinus, 26, 27, 37, 44
Aydınlanma, 17, 119, 166, 168
Ayer, Alfred, 184
Ayrım İlkesi, 215, 218, 229

B

Babeuf, 21, 96, 97, 111, 112, 148, 149, 150, 153, 154, 157, 164, 190, 231
Baldwin, J. W., 40, 76
Barınma, 16, 19, 125, 151, 164, 189
Barnard, F. A. P., 170
Bauer, Bruno, 187
Baugh, Daniel, 127
Beiner, Roland, 135
Beitz, Charles, 223
Bencil/Bencillik, 13, 14, 64, 73, 85, 91
Bentham, Jeremy, 184, 185, 198, 200, 203, 206
Birleşik Devletler, 106, 107, 168
Bireysel haklar, 187, 190, 200
Blackstone, Sir William, 59
Blaug, Mark, 183
Boaz, David, 138, 180, 181
Bockelson Jan, 87
Bodin, Jean, 136
Booth, William, 135
Bowen, Ian, 178
Braudel, Ferdinand, 103
Brewer, (Yargıç) David, 107, 160, 161
Bright, John, 178
Broadie, Sarah, 40
Brudney, Dan, 10, 35, 53, 120,

197
Buchanan, Allen, 229
Burke, Edmund, 165, 166
Butler, Joseph, 201

C

Campanella, Thomas, 81, 90, 91, 92, 94, 95
Charles, V. , 102, 103
Ceza, 211
Cezalandırıcı adalet, 29
Chrysostom, John, 100
Cicero, Marcus Tullius, 44, 45, 47, 201
Claeys, Gregory, 84, 93
Clare, John, 160
Clark, John Bates, 158, 183
Clarke, George, 55, 92, 129
Cobbett, William, 160, 162, 173
Cobden, Richard, 177, 178, 179
Cohen, Gerald, 197, 219, 220
Colquhoun, Patrick, 165, 166
Commons, John R., 158
Crossan, John Dominic, 83
Cumhuriyetçilik, 89, 134

D

Dağıtıcı adalet, 11, 13, 15, 16, 19, 24, 29, 30, 31, 32, 35, 37, 38, 40, 41, 42, 46, 49, 52, 57, 58, 59, 81, 98, 111, 124, 133, 134, 135, 136, 146, 147, 148, 149, 151, 155, 157, 158, 163, 164, 169, 182, 196, 207, 208, 210, 211, 214, 217, 218, 223, 225, 226, 229, 230, 231, 233, 234, 239, 240, 243
Daniels, Norman, 229
Dedekind, Richard, 216, 217
Defoe, Daniel, 129
Desroche, Henri, 88
Devine, T. M., 129
Devlet okulları, 124
Din, 18, 29, 99, 169, 183, 184
Doğa, 88, 94, 106, 151, 154
Doğa durumu, 73, 114, 117
Doğal hak, 153, 176, 199, 206
Doğu Anglia, 158
Domiken(ler), 74
Dost Meclisleri, 130
Duns Scotus, 73
Düzleyiciler, 89, 90, 91
Dworkin, Ronald, 219, 220

E

Eden, Sir Frederick, 130
Eğitim, 16, 19, 55, 124, 128, 133, 147, 162, 201, 227, 230
Ekonomik eşitlik, 153
Ekonomik Adalet, 11, 85, 150
Ekonomi, 13, 15, 77, 116, 124, 127, 133, 141, 163, 178
Ekonomistler, 14, 226
Emek, 31, 52, 76, 79, 95, 124, 127, 133, 141, 163, 178
Esav, 88, 91

F

Faydacılık, 198, 199, 200, 205, 206, 208, 210, 213
Fichte, Johann Gottlieb, 150
Fielding, Henry, 110, 130
Figaro, 109, 110
Finlandiya, 161, 162

Fowle, T. W., 102
Fransizkenler, 74, 85
Frankfurt, Harry, 204, 219
Fransız Devrimi, 21, 111, 145, 149, 150, 154, 159, 160, 201
Friedman, Milton, 180, 182, 225, 226, 239
Furet, François, 97

G

Gaius Caesar, 45
Galiani, Abbé, 72
Gaskell, Elizabeth, 130
Geras, Norman, 186, 187
Geremek, Bronislaw, 12
Glaukon, 26
Glendon, Mary Ann, 108, 163
Gotha programı, 187, 190, 216
Gould, Stephen Jay, 168
Grampp, W. D., 178
Gray, A., 83
Green, Michael, 10
Greer, Thomas, 163
Griswold, Charles, 38
Grotius, Hugo, 39, 44, 47, 59, 63, 64, 73, 75

H

Haakonssen, Knud, 46
Hak, haklar, 16, 19, 20, 22, 30, 31, 32, 34, 39, 43, 46, 50, 51, 53, 54, 56, 61, 63, 64, 68, 80, 98, 102, 105, 137, 143, 151, 153, 154, 159, 162, 163, 164, 176, 186, 190, 196, 206, 223, 230
Eksikli haklar, 46, 47, 48, 49, 50, 51, 52, 56, 57
Eksiksiz haklar, 47, 48, 49, 51, 56, 57
Hak etme, 30, 212
Hamburg, Almanya, 102
Harrington, James, 89
Havariler, 87
Hayek, Friedrich, 180, 182, 225, 237
Hayırseverlik44, 45, 51, 52, 57, 58, 98, 99, 104, 132, 141, 142, 143, 166, 174, 185
Heath, Peter, 139
Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, 170
Hegelciler, 114, 184
Herzog, William, 82
Hıristiyanlık, 55
Hiyerarşi, 86, 109, 119, 130
Himmelfarb, Gertrude, 120, 132
Hinde, Wendy, 178
Hobbes, Thomas, 54
Hobson, J. A., 178
Hodgskin, Thomas, 162
Hollanda, 102, 103
Hont, Istvan, 38, 39, 58, 60, 68, 70, 72, 75, 98
Howard, Ebenezer, 55
Hufeland, 136
Hukuk ilmi, 25, 57, 70, 78, 136, 137, 138
Hume, David, 14, 59, 66, 69, 80, 116, 181, 185
Hutcheson, Frances, 50, 52, 56, 57, 59, 137, 185, 201

I

Ignatieff, Michael, 38, 68, 69,

75
Irwin, Terence, 32
Isaiah (İşaya), 13

İ

İç Savaş, 169
İhtiyaç, ihtiyaç içinde (olma), 60, 68
İnsan hakları, 150
İnsan Hakları Evrensel Beyannamesi, 164
İncil, 48, 121
İngiltere, 102, 158, 168
İskoçya, 52, 129
Israel, Jonathan, 99
İsveç, 102, 161, 162

J

Jakoben Klubü, 149
Jan of Leyden, 87
Jouvenel, Bertrand de, 85
Jüstinianos, 18

K

Kamtekar, Rachana, 21
Kansas, 107, 160
Kant, Immanuel, 44, 109, 112, 118, 134, 136, 138, 140, 142, 146, 148, 149, 169, 170, 176, 201
Kapitalizm, 186, 189, 237
Karşılıklı adalet, 40
Kategorik imperatif, 144
Kazıcılar, 21, 84, 87, 88
Kıtlık, 69, 70, 71, 106
Kilise, 87, 99, 100, 104, 140
Köle, kölecilik, 41, 106
Koruyucu adalet, 135
Kraut, Richard, 25, 26, 40, 42
Kültür, 29, 222
Kymlicka, Will, 227

L

Laissez-faire, 14, 15, 177, 178
Laqueur, Thomas, 132, 133
Lees, Lynn, 104, 106, 107
Liberteryenizm, 169, 179, 226
Locke, John, 39, 52, 53, 54, 73, 75, 76, 77, 154, 181, 201
Lütuf, 21, 23, 134

M

MacIntyre, Alasdair, 65, 66
Machiavelli, Niccolo, 89
Maddi varlık/lar, 42, 43, 53, 72, 75, 84, 125, 162, 203, 219, 227, 240
Madison, James, 14
Maimonides, 24
Malthus, Thomas, 165, 166, 167
Manchester Liberalleri, 177, 179
Mandeville, Bernard de, 128, 165, 166, 168
Manuel, Frank E., 184
Marshall, Alfred, 163, 198
Marshall, T. H., 107
Marx, Karl, 96, 162, 186, 187, 188, 189, 192, 193, 195, 196, 197, 208, 211, 224
Marksistler, 114, 208, 209
Matthias, Jan, 87
McKendrick, Neil, 110, 128, 131

Merhamet, 47, 55, 98, 127, 151, 152, 174
Miller, David, 20
Mill, John Stuart, 184, 198, 207
Mises, Ludwig von, 180, 226
Montesquieu, 136
Morelly, Abbé, 91, 92, 93, 94, 96
Morley, Henry, 92
Murphy, Jeffrie, 135
Musa yasası, 99
Mutluluk, 174, 205, 206, 219, 220
Mülkiyet, 11, 12, 16, 39, 45, 54, 55, 56, 57, 59, 60, 61, 65, 68, 72, 73, 74, 75, 76, 77, 78, 80, 81, 86, 112, 116, 117, 134, 135, 136, 137, 138, 139, 153, 169, 170, 174, 175, 183, 199, 226, 234
Müspet zarar, 44

N

Nagel, Thomas, 219
Narveson, Jan, 226
Nelson, George, 162
Neuhouser, Fred, 120
Newton, Isaac, 170
Norveç, 160, 162
Nozick, Robert, 16, 180, 182, 218, 223, 224, 225, 226
Nussbaum, Martha, 43, 44, 148, 220, 221, 222

O

Ogilvie, William, 151
Oligarşi, 46
Oneida, New York, 88
O'Neill, Onora, 135
Orijinal Konum, 213, 217
Ovid, 73
Owen, Robert, 55

Ö

Öjenik, 172, 236
Özel adalet, 25, 26, 40, 50
Özgür irade, 32
Özel mülkiyet, 16, 51, 60, 78, 80, 85, 93, 94, 96, 142, 223
Özgürlük, 56, 57, 78, 105, 114, 122, 176, 196, 215, 225

P

Paine, Tom, 151, 152
Peacock, A. J., 159
Peano, Giuseppe, 216
Peffer, R. G., 187
Petty, William, 128
Pitt, William, 159
Platon, 11, 12, 22, 25, 43, 85, 86, 89, 94, 119, 169, 185, 198, 217
Pluhar, Werner, 146
Plutarkos, 34
Pocock, J. G. A., 89
Protestan (lar), 87, 101
Proudhon, Pierre-Joseph, 162
Pufendorf, Samuel, 39, 49, 50, 52, 56, 59, 95

R

Rainborough, [Albay], 90
Raphael, D. D., 20, 40, 54, 211
Rawls, John, 29, 148, 164,

207, 208, 209, 210, 211, 213, 214, 215, 216, 217, 219, 220, 221, 224, 226, 227, 233
Refah, 34, 60, 86, 91, 93, 98, 108, 165, 170, 179, 198, 203, 214, 219, 222, 234
Refah devleti, 54, 104, 134, 145
Roemer, John, 11
Rogers, James, 178
Roosevelt, Eleanor, 163
Roosevelt, Franklin, 163
Rosen, Allen, 135
Rosen, Mark, 88
Rousseau, Jean-Jacques, 39, 80, 89, 92, 94, 112, 113, 114, 115, 116, 117, 118, 119, 121, 122, 123, 124, 149, 154, 155, 229
Rowe, Christopher, 40
Rus Devrimi, 179

S

Sağlık hizmeti, 133
Saint-Simon, 183, 184
Scheffler, Samuel, 214
Schelling, Friedrick Wilhelm Joseph, 170
Schiller, Johann Christoph Friedrich von, 114, 147
Schlick, Moritz, 184
Schneewind, Jerome, 47
Sen, Amartya, 148, 220
Seneca, Lucius Annaeus, 64, 73
Sevgi yasası, 48, 63, 65, 67, 68
Shaker(lar), 88
Shaw, George Bernard, 157
Shell, Susan Meld, 135
Sidgwick, Henry, 201, 202, 207, 211, 224, 229
Simmons, A. J., 52
Siyasal ekonomi, 78, 113, 122, 164
Slack, Paul, 104
Smart, J. J. C., 199
Smith, Adam, 9, 14, 29, 37, 38, 39, 44, 50, 52, 57, 58, 68, 69, 70, 71, 76, 77, 78, 79, 80, 81, 112, 123, 124, 126, 127, 128, 129, 130, 131, 132, 134, 149, 172, 181, 229, 234, 243
Sosyal bilim, 13, 173, 183, 202, 208
Sosyal güvenlik, 152, 159, 163
Sosyalizm, 13, 178, 179, 187, 188, 198, 237, 238, 239
Speenhamland Sistemi, 159
Spence, Thomas, 151
Spencer, Herbert, 169, 170, 173, 174, 175, 176, 179, 180, 181, 182, 226, 239
Suçlu(/lar-/luk), 19, 92, 121, 126,
Steiner, Hillel, 179
Sumner, William Graham, 172

T

Talmut, 11
Tanrı, 12, 21, 27, 50, 61, 63, 72, 74, 81, 83, 127, 196
Taylor, Charles, 228
Temel varlık(lar), 227, 228
Thompson, E. P., 106, 158
Thompson, Noel, 151
Thompson, William, 157, 179,

198
Thomson, David, 96
Tiberius Gracchus, 34
Tierney, Brian, 140
Toplumsal adalet, 11, 106, 107, 164, 209
Townsend, Joseph, 164, 165, 166
Trattner, Walter, 98
Tuck, Richard, 73, 74
Tucker, Robert, 186
Tür varlıkları, 192

Ü

Ütopya, ütopyacılar, 55, 59, 81, 92, 93, 94, 95, 96, 97, 202

V

Vallentyne, Peter, 179
Vatandaş(lar), vatandaşlık, 16, 26, 41, 55, 155, 175, 202, 228
Vattel, Emmerich de, 136
Vergilendirme, vergi, 76, 116, 124, 138, 144, 151, 152, 169, 174, 175
Virgil, 73
Vitoria, Francisco de, 28
Voltaire, 115
Vries, Jan de, 99, 100

W

Watts, Richard, 83
Williams, Howard, 135
Wittgenstein, Ludwig, 33, 35, 238, 239
Wood, Allen, 186, 189
Wood, Gordon, 110
Wood, John, 110
Woodhouse, A. S. P., 84
Woude, Ad van der, 99, 100

Y

Yakup, 88
Yeni Ahit, 21, 37, 68, 81
Yeni Anlaşma (New Deal), 163
Yeniden dağıtım (cılık), 42, 43, 45, 86, 111, 116, 118, 134, 138, 139, 158, 164, 176, 185, 204, 225
Yoksul yasası(/ları), 52, 98, 102, 103, 104, 105, 106, 107, 125, 129, 151, 158, 160, 161, 162, 165, 166, 174, 177, 178
Yorkshire, 160
Young, Arthur, 128, 159, 167
Yükümlülük, 48, 57, 107, 143, 144

Dağıtıcı Adaletin Kısa Tarihi

Samuel Fleischacker

Modern anlamda dağıtıcı adalet, devletin herkesin ihtiyaçlarını sağlayacak maddi imkânları belirli düzeyde garanti etmesi anlamına geliyor. Samuel Fleischacker, yoksullara yardımın son iki yüzyıl içerisinde gelişen modern bir düşünce olduğunu savunuyor. Aristoteles'inki de dâhil olmak üzere erken dönem adalet kavramları, mülkiyetin değil siyasi mevkilerin dağıtımı ile ilgiliydi. Adaletin fakirlik sorunu ile ilgilenmesi için 18. yüzyılı, Adam Smith ve Immanuel Kant gibi filozofların çalışmalarını beklemek gerekti. Bu yüzden de dağıtıcı adalete daha uzun bir köken atfetmek sadaka ile adalet arasındaki farkı karıştırmamıza neden olur.

Fleischacker buradan yola çıkarak, refah devletinin tarihi gelişiminin bu ilkeler etrafında nasıl da yanlış anlatıldığını açıklıyor. Örneğin sosyalistler sıkça modern ekonomilerin antik eşitlik idealini ve sosyal adaleti mahvettiğinden dem vururlar. Serbest piyasa savunucuları bu görüşe katılır, ancak şüphecilik ve sosyal-bilimsel kesinliğin bariz zaferini takdir ederler. Ne var ki her iki yorum da; adaletin, mümkünse, herkesin sefaletten kurtulması gerektiği mevcut varsayımımızdan kaynaklı olan kademeli düşünüş değişimini gözden kaçırır. Fleischacker antik dönem, ortaçağ ve modern siyaset felsefesindeki önemli metinleri inceleyerek bize dağıtıcı adaletin modern anlamına nasıl ulaştığını gösteriyor.

ISBN : 978-605-5302-19-1

9 786055 302191

18 TL

www.pinhanyayincilik.com