
İki Liberalizm Anlayışı*

Loren E. Lomasky °

Temel haklar başkalarının müdahale etmemesine ilişkin asgarî talepler olarak görülür. Ama bireylerin bir temel hak meselesi olarak birbirinden talep edebilecekleri *münhasıran* “müdahaleden kaçınma” mıdır, yoksa birtakım yararların teminine ilişkin iddiaların da kabul edilmesi mi gerekir? Bu ayrımı ifade etmenin bilinen bir yolu, “özgürlük” hakları ile “refah” hakları arasında bir karşıtlık kurmaktır. Bu ayrım, müdahale etmemeyi gerektiren “negatif” haklar ile değerli bir şeyin bir kişi veya kurum tarafından sağlanmasını gerektiren “pozitif” haklar şeklinde de ifade edilir.

Liberalizm, kişilerin pozitif veya refah haklarına mı yoksa negatif veya özgürlük haklarına mı sahip oldukları konusunda ikiye bölünmüştür. *Klasik liberalizm* –ki onun modern biçimi liberteryenizmdir– bireylerin sahip oldukları bütün hakların (veya: bireylerin sahip oldukları hakların çok büyük bir kısmının¹) negatif nitelikli olduğunu iddia eder. Refah liberalizmi ise bi-

* http://www.fee.org/in_brief/default.asp?id=929.

° Foundation for Economic Education (FEE)’nin başkanı.

¹ Klasik liberalizm, tipik olarak, başkalarına pozitif ödevler yükleyen az sayıda seçme hakkın var olduğunu kabul eder. Bunlar bir kimsenin kişiliğine veya mülkiyetine yönelik saldırıya karşı savunulma hakkı, oy verme yoluyla ve başka araçlarla siyasî kararların belirlenmesine katılma hakkı, ve kendisine bir suç isnat edilmesi durumunda adil yargılama hakkıdır. Bunlar çok sınırlı pozitif talepler yükleyebilirlerse de, liberalizmin alanını genişletme niyetleri için bir giriş kapısı olarak önemli olabilirler. Eğer yalın bir klasik liberalizm bile temel hakların genel yapısı içinde pozitif hakların meşruluğa sahip olduğuna izin verirse, o zaman alternatif liberalizm türleri arasındaki tartışma temel prensip meselesi olmaktan çıkıp bir derece meselesi haline gelir. Klasik liberallerin taraftar oldukları pozitif hakların derecesi çağdaş liberaller arasında bir çok taraftarı olan çok daha kapsamlı pozitif haklar listesinden tür bakımından farklılık gösterir.

reylerin başkaları üzerinde kapsamlı pozitif iddiaları bulunduğunu ve bu pozitif iddiaların negatif iddialarla sadece ahlâkî önemleri bakımından değil fakat meşrulaştırılmaları bakımından da aynı değerde olduklarını ileri sürer. Yani, bireylere müdahale edilmemesi gerektiğini hangi nedenlerle kabul edi-yorsak, aynı nedenlerle bireylerin başkalarının yardımını hak ettiğini de kabul etmeliyiz. Eğer müdahaleden-kaçınma iddiasını haklı gösteren *ihtiyaç* ise, o zaman tatminkâr bir hayat için gerekli olanların temini hakkını veren de ihtiyaçtır. Yok eğer birbirlerinin özgürlüklerine saygı göstermek üzere bireyler uygun bir şekilde tanımlanmış bir çerçeve içinde –diyelim ki, Rawls’un “ilk durum”unda– aralarında *sözleşme* yapacaklarsa, o zaman onlar birbirlerinin belli bir düzeydeki refah haklarını garanti etmek üzere de aynı şekilde sözleşmiş olacaklardır.

Kişilerin proje-izleyiciler (project-pursuers) olarak haklara sahip oldukları argümanı tamamen liberal gelenek içinde yer alan bir argümandır. Bu düşünce bireylerin, desteklemek için aslî bir nedenleri bulunan uzun-vadeli amaçlara kendilerini vakfedebilecekleri (ve vakfettikleri) ön kabulüne dayanmaktadır. Bu amaçlar o birey için neyin potansiyel bir değer konusu olacağını belirleyen bir direktiftir. Bundan dolayı bireyler proje-izleyiciler olarak anlaşılmalıdırlar. Proje izleyicilik ne tek tek kişilerden daha kapsayıcı olan kabile, ulus, sınıf veya bütün insanlık gibi birimlere atfedilebilir; ne de özel genler bakımından bireyaltı düzeye,² beynin sol ve sağ bölümlerine³ veya kişilerin zaman-dilimlerine⁴ atfedilebilir. Böylece, proje izleyenlerin kendilerinin proje-izleyiciler olma kapasitelerine değer vermek için olduğu gibi, karşılıklı tanımının şartlarını tesis etmeye çalışmak ve her birinin kendi kişisel amaçlarını izleyebilmesindeki çıkarına saygı gösterilmesi için de nedenleri vardır. Bu şartları sağlayan haklardır, liberal haklar.

Kişiler kendi tasavvurlarını izleyebilmeleri için başkalarının kendi “ahlâkî alan”larına müdahaleden kaçınmasını isteyebilirler. Bundan dolayı, başlangıç olarak temel hakların cibrî müdahaleyi/tecavüzü yasaklayan negatif veya özgürlük hakları olarak anlaşılmasında ısrar etmek makuldür. Bununla beraber, bireylerin kendilerine tatminkâr hayatın yolunu açmak için özgürlükten daha fazlasına ihtiyaç duydukları da doğrudur. Asgarî düzeyde refahın (well-being) şartlarına da ihtiyaç duyulur ve bunlar da tipik olarak iktisadî malla-

² Richard Dawkins, *The Selfish Gene* (New York: Oxford University Press, 1976).

³ Thomas Nagel, “Brain Bisection and the Unity of Consciousness”, aynı yazar *Moral Questions* (Cambridge: Cambridge University Press, 1979) içinde, ss. 147-164.

⁴ En enerjik olarak Derek Parfit tarafından ortaya konmuştur. Bkz. *Reasons and Persons* (Oxford: Clarendon Press, 1984). Burada yer verilen temaların çoğununu gayet canlı ve hayal gücüne dayanan bir şekilde ele alan bu kitap son anda elime geçtiği için ondaki itirazları ele alamadım, ama onu ahlâk teorisinin temelleriyle ilgili önemli bir eser olarak okuyucuya tavsiye ederim.

ra (iyilere) ulaşmanın araçlarına sahip olmaya bağlıdır. Proje izleyiciler kendi amaçlarını geliştirmek için hem özgürlüğe hem de bu amaçları gerçekleştirmek için maddî araçlara değer verdiklerinden, görünüşe göre, bu noktaya kadarki argüman “refah liberalizmi”nden yanadır.

İhtiyaç Argümanı

Temel hakların bireylerin özellikle önemli olan, onların *ihtiyaç* duydukları çıkarlarına koruma sağladığı doğru olabilir, ama bundan bireylerin önemli gördükleri her şeyin onların meşru birer hakkı olacağı sonucu çıkmaz. Önem olsa olsa bir hak konusu olmak için olsa olsa zorunlu bir şarttır, yoksa hem zorunlu hem de yeterli bir şart değil. Dolayısıyla, D. D. Raphael’in şu iddiası geçersizdir:

Hayatın temel ihtiyaçları karşılanmadığı sürece, kişi bir insan olma inisiyatifini (ki özgürlük haklarının korumaya yönelik molduğu şey budur) kullanamaz veya esasen o bir insan olarak kalamaz; ve eğer bir insan bunu kendisi için yapacak konumda değilse, onun bu ihtiyaçlarını karşılamada, bir insan olarak, başkalarının yardımına bir hakkı olduğunu söylemek bana makul geliyor.⁵

Refah liberalizminin savunulmasında önemli bir akımı temsil eden bu argümanın niçin geçersiz olduğunu anlamak önemlidir. En az üç bakımdan bu argüman kusurludur.

İlk olarak, bir şey değerli bir insanî hayat için canalcı bir unsur olsa bile, eğer başkalarının onu temin edebilmeleri söz konusu değilse, kişinin ona hakkı olduğuna dair hiç bir karine var olmayacaktır. Temin veya tedarikin imkânsızlığı nedensel de olabilir kavramsal da. İlkinin bir örneği, organ nakline ihtiyaç duyulması ama elde nakledilecek organın bulunmamasıdır. İmkânsızlığın ikinci türünü belirtmek daha zor olmakla beraber, pratik etkinlik alanında kendi ile başkaları arasındaki sınırları tehlikeye atması bakımından ahlâkî önemi büyüktür. Kendi etkinliklerinin direktifi olacak olan bir iyi anlayışına sahip olmayan herhangi birinin -ister içsel isterse dışsal anlamda olsun- hiç bir tatminkâr hayat yaşayamayacağını iddia etmek makuldür. Hiç bir amacı –kendi kinizmini (cynicism) bile geliştirmeyi ve savunmayı– izlenmeye değer bulmayan tam bir kinik acınacak bir kişidir. Fakat acımanın uygunluğu kinikin şiddetle ihtiyaç duyduğu şeyi temin etmek için başkaları üzerinde haklı taleplere götürmez. Bir iyi anlayışı, eğer ona sahip olacaklarsa, bireylerin kendileri tarafından ve kendileri için sağlanması gereken bir şeydir.

⁵ D. D. Raphael, “Human Rights, Old and New”, D. D. Raphael (ed.), *Political Theory and the Rights of Man* (Bloomington: Indiana University Press, 1967) içinde, s. 64.

Bunun gibi, kişiler değerli gördükleri şeyi aktif olarak gerçekleştirmek için kendilerini harekete geçirecek motivasyonel enerjiye de ihtiyaç duyarlar. Onlar, eğer hayatları tutarlılık ve sabit bir kimlik gösterecekse, gelip-geçici her isteğin saptırmasına tabi olmayacak şekilde etkinlik planlarını uzun dönemler boyunca korumaya yetecek kadar amacın sabit kalmasını isterler. Kişiler keza neyin izlenmeye değer olduğuna ilişkin önceden sahip oldukları (değer) anlayışlarının yeni bilgilerin ve gelişen bağıllık yapılarının ışığında değiştirilmesini mümkün kılacak şekilde bir esnekliği olmasını da gerekli görürler. Bütün bunları insanların temel ihtiyaçları olarak görmek meşru olabilir, ama yine de bunlar, fazlasına sahip olan kişilerden stoğu az olanlara bağışlamaları istenebilecek ahlâkî mallar değildirler.

John Rawls “(b)elki de en önemli aslî iyi(nin) kendine saygı olduğu”nu⁶ belirtir. Kendine saygının da, son derece önemli bir değer olmakla beraber, kişiye başka biri veya bir kurumlar sistemi tarafından verilemeyecek başka bir iyi olduğuna dikkat edilsin. Bu haricî özneler, en fazla, içinde bireylerin bir iyi anlayışını geliştirebilecekleri ve ona göre hareket edebilecekleri şartları sağlayabilirler ki bu da kendine saygının güçlü anlamını teşvik eder. Ne var ki, kendine-saygı aslî iyisi haricen sağlanabilecek bir değer değildir. Rawls’un adalet teorisi özgürlüklerin, fırsatların ve iktisadî malların kişilere tahsisinin ilkeleriyle ilgilidir; ama Rawls “hakkaniyet olarak adaletin kendine-saygıya başka ilkelerden *daha fazla destek verdiği*”ni⁷ söyleyecek kadar dikkatlidir. Bu ise kendine-saygının teminini zorunlu kılmaz ve kılamaz.

Yüksek değer verilen ihtiyaçların sağlanmasının imkânsızlığıyla ilgili nokta, kabul edilebilirlik kazanması için ifade edilecek olandan biraz daha fazlasına ihtiyaç duyar. Bununla beraber, o aşikâr olsa da, zararsız değildir, çünkü onun açığa çıkardığı şey refah liberalizminin sınırlarıdır. İnsan için iyi olanın sağlanamayan unsurları da vardır. Toplum, bireylerin bu malları üretme ve idame ettirmede *engellenmeyecekleri*, başkalarının *destek ve teşvikinin* bu malları elde etme kapasitesi bu şekilde artırılacak olan kişilere yöneltmenin kanallarını sağlayacak şekilde kendisini düzenleyebilir, ama bu malları onlara ihtiyaç duyan herkese birer hak olarak sunamaz. Klasik liberalizm bu sınırı hiç değilse zımnen tanıyacak şekilde anlaşılabilir. Çünkü, kişilerin içinde tutarlı hayat planları –ve böylece güçlü bir öz saygısı– geliştirebilecekleri dört başı mamur bir özgürlük idealini teşvik etmek suretiyle, klasik liberalizm bireylerin son tahlilde içsel olarak yaratılması zorunlu olana ahlâkî iyileri (malları) yeşertmelerinin önüne engeller konmasına karşı durur.

⁶ *A Theory of Justice* (Cambridge, Mass.; Harvard University Press, 1971), s. 440.

⁷ *Ibid.* (Vurgu eklendi)

Raphael'in argümanının ikinci kusuru, onun bir iyinin sağlanması için başkalarının zorlandığı fedakârlığın büyüklüğüne dikkat göstermeksizin, sadece potansiyel yararlanıcının bu iyiye duyduğu ihtiyacın büyüklüğünü dikkate almasıdır. Başka bir ifadeyle, o tamamen *talebe* yönelik olup, *arzla* ilgili faktörleri görmezden gelmektedir. Başkalarının kendilerine fazla maliyet yüklemeyen onu kolayca sağlayabilecekleri bir durumda, kişilerin çok ihtiyaç duydukları şey üzerinde bir hakka sahip olduklarını düşünmek sezgisel olarak makul görünebilir. Ne var ki, denklemin talep yanı sabit tutulur ve arz yanının sürekli artmasına izin verilirse, o malı elde etme hakkının –ve dolayısıyla onun teminine ilişkin mukabil bir ödevin– var olduğunun artık aşıkâr, hatta inanılır olduğu bir an gelir.

Katı bir faydacı bu yargıyı kabul edecek, ama bu noktaya ancak denklem tam olarak eşitlendiği zaman ulaşıldığını ileri sürecektir: o iyiden (maldan) bir birim daha sunmanın sunucuya marjinal maliyeti bu birimin alıcı için marjinal değerine eşit olduğu zaman. Bu fayda-maliyet dengesi, değer, herkesin kabul etmesi için nedenin olduğu gayrışahsî bir standardının (bu örnekte, toplam fayda standardı) var olduğu ve onunla herkesin amaçlarının ölçüye vurulabileceği ön kabulüne dayanır. (Bu kitapta) daha önce, bu varsayımın reddedilmesi gerektiği ve bunun yerine bireylerin değerini kişisel bir standardını kabul etmek için nedenin bulunduğu ileri sürülmüştü. Bağışta bulunmaya çağrılan birey kendi amaçlarıyla muhtemel yararlanıcıninkileri tarafsız bir şekilde dengelemekle rasyonel olarak yükümlü değildir. Eğer o kendi amaçlarına onlar sırf kendisinin oldukları için özel bir değer –kişisel değer, kendisi için değer- verirse rasyonel olarak hareket etmiş olur. Bundan dolayı, kişinin kendi projelerini izlemesi için önemli bir araçsal değeri olan şeyden, başka birinin bu şeye mübrem bir ihtiyacı olduğu gerekçesiyle vaz geçmesi gibi genel bir yükümlülük yoktur.

Bu teorik düşünceyi ahlâkî sezgilerimiz de destekler. Varsayalım ki, Birleşik Devletler'in gayrisafî millî hasılasının % 70'ini bu amaca tahsis etmesi durumunda Hint alt kıtasının halkı katlanılabilir bir maddî geçim düzeyine çıkarılabilir olsun. Bu olgunun yüz milyonlarca Asyalı'ya bu meblâğı alma hakkı verdiğini az sayıda kişi (yoksa, "Birleşik Devletler'deki az sayıda kişi" mi?) kabul ederdi.⁸ Burada ihtiyaç şüphesiz sahicidir, ve onu büyük ölçüde hafifletme imkânı da vardır, ama bundan bir refah hakkının var olduğu sonuca ulaşılabilmesi son derece şüphelidir.

⁸ Muhtemelen çoğu Amerikalı, başka milliyetlerden olanlara herhangi bir miktarda yardım sağlamanın ahlâken gerekli olduğunu kabul etmezdi. Bu iddia daha makuldür; belki de sezgiler karışıktır. Bununla beraber, asgarî ölçüdeki refah hakkına inandırıcılık verilebilmesi ölçüsünde bile, bu, Amerikalıların nisbeten cüz'î bir fedakârlığının alıcılarına son derece büyük yararlar sağlayacak olduğunu iddia etmek yoluyla olurdu.

Mikro düzeyde de aynı sonuca götüren örnekler eklenebilir. Otokratik baba arkadaş, zoraki dinleyici, ev hizmetçisi olarak ve saygı buyurma gücünün işareti olarak yetişkin kızına kendisiyle beraber evde kalması talimatı verebilir. Kızı ise baba hakimiyeti yerine kendisi için çok daha bağımsız ve kendi-kendisini yöneten bir hayatı tercih ederdi, ama kızı onu terketseydi babası “harap olur”du. Öyleyse babanın kızının daimî hizmetçiliğine kendisi bakımından hakkı olduğu iddia edilebilir mi?

Sizin iki tane güzel gözünüz varken benim hiç yok. Organ temini için elde kaynak da bulunmuyor. Öyleyse benim bir göze hakkım var mıdır? (Hangisinden vazgeçileceğinin tercihini cömertçe size bırakıyorum.) Ameliyat sizin için biraz acılı olacaktır ve sonrasında da eğer gözde faaliyetiniz beyzbol ise lig maçında topu isabet ettirmede sıkıntınız olacaktır. Bununla beraber, benim tamamen kör olmamın sizin bir gözünüzdeki görme kaybından çok daha büyük bir zorluk olduğu inkârı kabil olmayan bir gerçektir. Gerçi, böyle bir mülâhazanın sizin gözlerinizden biri üzerinde bir hakkım olduğuna sizi ikna etmesi pek muhtemel değildir.

(Burada) sağlanması A'nın gücü dahilinde olan hayatî bir iyiden B'nin mahrum olduğunun A tarafından kabul edilmesinin A'nın bu iyiyi B'ye sağlaması için bir neden olduğu inkâr edilmemektedir. Amerikalıların kendi gelirlerinin hatırı sayılır bir kısmını yoksul Asyalılara bağışlamaları *gerektiğini*, böyle yapmanın onlar için *ahlâken takdire değer* olacağını veya benim görebilmem için senin bir gözünden vazgeçmeyi seçmen halinde harika bir iş yapmış olacağını⁹ pek alâ söylemek isteyebiliriz. Yine de bu ahlâkî takdir yargıları yararlanan lehine bir hakkı ima etmez. A'nın B'ye bir iyiyi sağlamasının *fevkalade iyi* olacağı, veya hatta A'nın bu iyiyi B'ye sağlaması gerektiği yargısı A'nın B'ye bunu sağlamasının zorunlu olduğu yargısıyla aynı şey değildir. İhtiyacın kendi başına haklar verdiği yolundaki bütün argümanlar bu bakımdan sakattır.

⁹ Kızının sonsuza kadar babasıyla kalmaya rıza göstermesine ilişkin buna benzer bir yargıda bulunmaya niçin istekli olmadığımızı düşünmek ilgiçtir. Onun bir kölelik/hizmetçilik konumunda kalmak yerine, kendisine karşı, bağımsız bir hayat geliştirme ödevi bulunduğu ileri sürülebilir. Bununla beraber, kişinin kendisine karşı ödevleri (düşüncesi) çeşitli nedenlerle problemlidir. Bunun yerine, fedakârlığın sadece aşırı değil fakat ölçsüz de olduğu iddia edilebilirdi: kızın vazgeçtiğinin değeri babasına kazandığından büyüktür. (Ama) tamamen sübjektif bir değer hesaplamasında böyle olmasına niçin gerek olduğunu anlamak zordur. Babanın hayatının kızının terketmesi halinde mahvolacağı hakikaten doğru olabilir. Nihayet ve belki de en tatminkâr olanı, kızın uğruna fedakârlıkta bulunduğu idealin bizatihi doğası itibarıyla değersiz olduğu kabul edilebilirdi; öyle ki bu amaca herhangi bir ölçüde katkıda bulunmak ahlâken övgüyü hak etmeyen yanlış bir şeydir. Babanın bir despot olarak mutlu yaşamasındansa sefaletе düşmesi daha iyidir. Bu son ihtimalin makullüğü tamamen sübjektivist değer anlayışına dayanan bir ahlâkın yetersiz olduğunu düşündürmektedir.

Raphael'in argümanının –bir öncekiyle ilişkili olan– üçüncü bir zayıf noktası, onun ihtiyaç içinde olmayla ihtiyaç içinde olana nasıl cevap verilmesi gerektiği arasında bir ayrım yapmamasıdır. Varsayınız ki B zaruret derecesinde G iyisine ihtiyaç duyuyor olsun. B'nin ihtiyacının A bakımından B'ye yönelik bir yükümlülüğü gerektirme derecesi *biç de* A'nın B'nin G'yi elde etmesinin yeterli şartlarını sağlamasını *zorunlu* kılmaz.

İhtiyaçtan kaynaklanan haklar argümanı bu uçların ilkinin gayrı makul olduğu iddiasına dayanır. İhtiyacın kişilerin birbirleriyle olan ahlâkî ilişkileriyle tamamen ilgisiz olduğunu kabul etmek ahlâkî alanı çoraklaştıran bir görüşü onaylamaktır. Bireylerin kendileri için asgarî olarak tatminkâr hayatlar kurma yetenekleri üzerinde inkâr edilemez şekilde mübrem (zarurî) kısıtlamalara cevap vermiyor olsaydı, bu nasıl bir ahlâk (morality) olurdu? Eğer ahlâk geleneksel anlamında “*pratik*” olmak ve şartlarına duyarlı oldukları bir dünya içinde insanlara nasıl davranılması gerektiğiyle ilgili yargılar vermek durumundaysa, o zaman duyarlılıkların ahlâkî bir düzen içinde kişilerin uyumlu faaliyetiyle nasıl düzeltilebileceğini ele almak zorundadır. Bundan do-layı, ihtiyacın haklara *temel oluşturduğu* ve aksi halde eksikliği duyulacak şeyi başkalarının temin etmesinin –ihtiyacın bilgisine sahip olmak, onu karşılama gücüne sahip olmak ve daha büyük bir ihtiyacın karşılanmasını önlemek gibi kayıtlarla– zorunlu olduğu ileri sürülür.

Fakat bu çok acele bir yargıdır. B'nin G'yi elde edip etmemesine A ahlâkî bakımından hiç bir şekilde kayıtsız kalamayacağı için, B'nin ihtiyacının ahlâken hesaba katılması gerektiği kabul edilse bile, bundan B'nin G'ye sahip olmasını sağlamaya yetecek her şeyi A'nın yapmasının zorunlu olduğu sonucu çıkmaz. A'nın G'ye ilişkin olarak B'ye karşı olan yükümlülüğünü anlamamanın bu iki uç arasında kalan yolları vardır. Bunların en azından ikisi üzerinde durulmayı hak ediyor.

İlk olarak, A'nın G'yi B'ye temin edecek kadar ileri gitmesine gerek olmayıp, bunun yerine G'nin temininde ona *yardım etmesi* gerektiği kabul edilebilir. Bu, refah liberalizminin belirttiği pozitif hakların çoğunun bireylere yüklediği yükümlülükleri anlamlandırmanın doğal şeklidir. B'nin ihtiyaç duyduğu şeyin gelir veya gelir getirecek bir iş olduğunu varsayalım. Eğer B'ye gelir veya iş sağlayabilecek A'dan başka birçok kişi varsa, o zaman sadece A'nın B'ye yardım etmesinin gerekli olduğunu ileri sürmek keyfî olur. B'ye yardım edebilecek durumda olan *n sayıda* kişinin her birinin tam olarak böyle yapma yükümlülüğü bulunduğunu iddia etmek apaçık bir aşırılık olurdu; B'nin *n sayıda* işe veya *n sayıda* gelir kaynağına ihtiyacı yoktur. Yardım gereği kendi başına B'nin G'ye olan hakkının ortak veya sosyal bir sorumluluk yarattığını düşündürür. Diğer tarafların her biri, birlikte hareket etmelerinin onun G'ye sahip olmasını sağlamaya yetecek şekilde B'nin refahının idamesi

için hakkaniyete uygun bir katkıda bulunmaya çağrılabilir.¹⁰ Şu halde refah liberalizmi için G'yi fiilen temin etme yükümlülüğünün devlete düşmesi söz konusu olacaktır; bireyler de kendilerine düşen uygun şekilde belirlenmiş payları devlet kurumlarına vermekle yükümlü olacaklardır.

Buna karşılık, bireylerin bir ihtiyaca cevap vermelerini istemenin, onların hiç birinin ihtiyaç duyulan şeyi sağlamakla yükümlü olmadıkları –veya bir bütün olarak hepsinin böyle yapmakla yükümlü olmadıkları– ikinci bir yolu vardır. Eğer A B'nin G'yi elde etmesi için gerekli/zorunlu olan bir şartı bilerek-isteyerek gerçekleştirirse, bu şart aynı zamanda yeterli olmasa bile, A böylece B'nin G'ye olan ihtiyacını dikkate almış olur. Eğer B'nin içmek için temiz suya ihtiyacı varsa, A gidip su kaynağından bir testi su doldurarak onu dikkatli bir şekilde B'ye götürebilir. Başka bir yol, A'nın B'nin ihtiyacına, (kullanılabilir tek su kaynağı durumunda olan) kaynağa artırılmamış lâğım suyunu boşaltmaktan kaçınmak suretiyle cevap vermesi olabilir. İlk durumda, A B'ye içme suyunu temin etmektedir, ikincisinde ise B'nin suyu elde etmesini önlemekten kaçınmaktadır. Eğer ihtiyaç argümanı bu ikinci türden haklar –G malını temin etme yükümlülüğü doğurmayan haklar– yaratırsa, ahlâkî olarak güçlü olmayacaktır.

Bu tartışmadan açıkça ortaya çıkmaktadır ki, kendilerine hiç bir temin etme hakkı tekabül etmeyen bazı ihtiyaçlar vardır. Öz saygısı böyle bir iyidir. Hiçbir kimse bir başkasına, bir miktar su verir gibi, onun günlük öz-saygısı tayinini sağlayamaz. Eğer kazanılmak isteniyorsa, öz-saygısı son tahlilde içsel olarak yaratılmak zorundadır. “Son tahlilde” ibaresi, başkalarının nasıl hareket edeceklerinin kişinin öz-saygısını geliştirme yeteneği bakımından büsbütün etkisiz olmadığına işaret etmektedir. Kendi iyi anlayışının aşağılanmasına yol açacak şekilde başkaları tarafından parya muamelesi görmek muhtemelen en dayanıklı egolardan başka herkesin teslim olmasına veya bocalamasına yol açacaktır. Hiç bir kimse bu iyiyi (öz-saygısını) başka birine veremezse de, başkaları elbette onun gerçekleşmesini engelleyecek şekilde davranabilirler.

Bundan dolayı, eğer öz-saygısı diye bir hak kabul edecek olsaydık, o mantıken bir temin-tedarik (provision) hakkı biçiminde olamazdı. Bununla beraber, öz-saygısını geliştirmenin belirli zorunlu şartlarına ilişkin bir hak iddiasında bulunmaya hiç bir mantıkî engel yoktur. Bu suretle kişiler, kişinin kendi amaçlarını izleme şansını ve onun ahlâkî bir özne olma statüsünü tahrir edecek şekilde başkalarını aşağılamamak veya onları köle gibi görmemek gibi bir yükümlülük altına sokulmuş olurlardı. Kabul etmek gerekir ki, öyle genel olarak tanımlanan bir öz-saygısı hakkının uygulanmasında belki de üstesin-

¹⁰ Hiç bir tarafın onu üretecek araçlara sahip olmadığı mallar bakımından, ancak ortak bir yükümlülüğün onların dağıtımını sağlayabileceği doğru olacaktır. Çoğu kamu malları bu türdendir.

den gelinemez bazı sorunlar olurdu. Varsayalım ki, Jones kendisi için hayatın amacını bir dairenin alanına eşit bir kare çizmek olarak belirlemiş olsun. O eğer bu amacın gerçekleştirilemeyeceği sonucuna ulaşıyorsa kesinlikle boşluğa düşmüş hisseder ve hayatının anlamını yitirdiğini düşünürdü. Smith bir geometri kitabından ona (bunun imkânsızlığına dair) bir bölüm gönderseydi Jones'un hakkını ihlâl etmiş olur muydu? Peki ya ilk yüz düzine girişimin başarısız olmasına rağmen, Jones'u araştırmasını sürdürmek için teşvik etmekten kaçınınsaydı?... Denebilir ki, sadece kendine-saygının tipik olarak zorunlu olan şartlarının, insanların büyük bir çoğunluğunun esaslı saydığı şartların bir hak meselesi olarak kabul edilmesi gerekir. Fakat bu çok zayıf bir koruma olurdu: O zaman, çoğu kişi onlara saygı duymadığından, küçük bir ırkî veya dinî azınlık olan M grubunun üyelerinin, bu gruba dahil oldukları için aşağılanmalarına izin verilmiş olurdu.

Bu örnekle kastedilen, kendine-saygıya (onun kazanılması ve sürdürülmesinin zorunlu şartlarına) ilişkin bir hakkın varlığını ileri sürmekten ziyade onun şarta bağlı olduğunu belirtmektir: Eğer kendine-saygı diye bir hak varsa, o ancak yeterli şartlar için değil zorunlu şartlara ilişkin bir hak olabilir.

Genellikle klasik liberalizmle refah liberalizmi arasındaki ayırım, yanlış olarak, hangi ihtiyaçlara veya, daha genel olarak, hangi çıkarlara aslî ahlâkî statü verileceği ve dolayısıyla onların hangilerinin haklar aracılığıyla güvence altına alınacağı etrafında dönen bir ayırım olarak tanımlanır. Klasik liberalizmin kişilerin kişisel güvenliğini ve mal-mülklerini gerektirdiğini ve dolayısıyla "hayat, hürriyet ve mülkiyet" şeklindeki bildik Locke'cu üçlemeyi ortaya koyduğunu kabul ettiği söylenir. Hiç bir kimse bunlardan yararlanılmasını haklı olarak engelleyemez, böyle bir tecavüz cebrî bir müdahale olarak anlaşılır.

Refah liberalleri ise bireylerin kendilerine müdahale edilmemesinde güçlü bir çıkarları bulunduğu klasik liberallerle mutabık olmakla beraber, kişilerin hayatî çıkarlarının müdahalesizlikten ibaret olmadığını vurgularlar. Kişinin kendi mülkünü tam bir serbestî içinde kullanma özgürlüğünün mal-mülkü olmayan dilenciler için değeri çok az olacaktır; onun aslî endişesi ilk elden maddî mallara kavuşmaktır. Hayat hakkı, hayatını idame ettirmek için zorunlu olan tıbbî bakımı tedarik etme araçlarından yoksun olan kişiye sahte bir çınlama gibi gelecektir. Refah liberalizmi, klasik liberalizmin tamamlanmamış programını tutarlı olarak temsil ettiği iddiasındadır. Dikkati insan ihtiyaçlarının seçilmiş bir grubuna inhisar ettirmek yerine, bütün ihtiyaçların ihtiyaç olma bakımından ahlâkî değeri bulunduğunu ve dolayısıyla haklar yarattıklarını iddia eder. Genel olarak, sadece özgürlük değil, fakat aynı zamanda sağlık bakımı, konut, iş, eğitim, eğlence vd. de değerlidir. Eğer özgürlük hakları varsa, o zaman bu refah mallarına ilişkin haklar da vardır.

Klasik liberalizmle refah liberalizmi arasındaki karşılıklı bu şekilde ortaya koymak temel bir karışıklıktan kaynaklanmaktadır. Liberalizmin bir türünün dar bir çıkarlar dizisine cevap verirken, diğerinin çok daha geniş bir çıkarlar manzumesine ahlâkî değer atfettiğini söylemek yanıltıcıdır. Farklılık hangi çıkarların ahlâkî korumayı hak ettiğiyle hemen hemen hiç ilgili değildir; asıl farklılık ahlâkî korumanın uygun görülen tarzındadır. Klasik liberalizm değerli sayılan şeylerin elde edilmesinin zorunlu şartlarına ilişkin hakları kabul ederken, refah liberalizmi değerli şeylerin elde edilmesi için yeterli olan şartları gerçekleştirmekle ilgilidir. Eğer liberalizmin daha eski türü bu kadar ileriye bakmıyorsa, bu, onun iş ve tıbbî bakım gibi şeylerin değerine karşı kör olduğu için değildir. Eğer kusurlu bulunacaksa, onun bu çıkarlara cevap verme derecesi uygun görülmediği içindir; yoksa çıkarın kendisi gözardı ediliyor değildir.

Farazî bir iş edinme hakkının (veya daha iddialı olarak, “anamlı ve üretken bir iş” hakkının) durumunu düşünelim. Bunu “yeni haklar”dan biri olarak –19. yüzyıl liberalizmine yabancı olan bir hak olarak– tasnif etmek cazip gelebilir, ama bu sınıflandırma çok yanlış olurdu. Klasik liberaller “iş edinme hakkı” terimini kullanmış olsun ya da olmasınlar, onlar böyle bir hakkın var olduğuna ve kişilerin seçtikleri işi yapma özgürlüğünü özel kişilerin veya daha genel olarak devlet kurumlarının kısıtlamaları halinde onun ihlâl edileceğine kesinlikle inanıyorlardı. Bir serfi malikaneye bağlamış olan feodalizm ile kadınları kocanın veya babanın bir tâbii gibi görüp eve hapsedmeye çalışmış olan patriarşinin ikisi de liberalizmin değişik tarihsel aşamalarında kınanmıştır. Aynısı, çalışmanın muhtelif biçimlerine girişi kısıtlayan patent ve tekel bağışları için de geçerlidir. Eğer insanların işe ihtiyacı varsa, onların ihtiyaç duydukları şey, var olan iş her neyse onun için sözleşme yapma özgürlüğüdür. Klasik liberalizmin kabul ettiği özgürlük hakkı bu ihtiyaca ahlâkî bir cevaptır ve bundan dolayı da iş edinme hakkını tanıdığının teslim edilmesini tamamiyle hak etmektedir.

Bu elbette klasik liberalizmin işe ilişkin refah hakkını öngördüğünü iddia etmek değildir. Yenilerde canlanmış şekliyle iş edinme hakkı ise sadece işin temini için zorunlu olan şartı değil fakat yeterli olan şartı da onaylamaktadır. Devletin özel sektörde istihdam edilmeyen herkese iş sağlama istenmektedir. Teorik olarak bu, işsizlere karşı ilâve yükümlülükler kabul etmek suretiyle klasik liberalin iş hakkını kuvvetlendirecektir; sözleşme özgürlüğü hakkı yanında bir işin teminine ilişkin pozitif haklar da kabul edilince kaybolan bir şey yoktur ama eklenen bir şey vardır.

Ne var ki, pratik teoriden önemli ölçüde sapmaktadır. Gerçekte refah liberalizmi iş edinme özgürlüğü hakkında büyük aşınmalara razı olmuştur. As-

garî ücret yasaları liberalizmin çağdaş türlerinden büyük destek almaktadır,¹¹ ama bu yasalar herhangi bir şekilde ilâve iş kaynakları sağlamaksızın kişilerin iş bulma özgürlüğünü kısıtlamaktadırlar. Bundan başka, (bu konuda) sıkıntıya düşenler hemen hemen her zaman kendileri için herhangi bir iş bulmanın zor olduğu kişilerdir. Asgarî ücret yasalarının varlığı beyin cerrahlarına ve doğramacı ustalarına nadiren dokunacaktır, ama bunların onyediy yaşındaki lise mezunu siyahlara garanti edeceği şey çok kere iş fırsatlarının yokluğudur. Keza çalışma izinleriyle ilgili yasalar iş bulma imkânlarını kısıtlamaktadır ki bunlar da refah liberalizminin tipik olarak onayladığı uygulamalardır. Bundan dolayı, refah liberalizminin benimsediği iş sağlanması hakkının klasik liberallerin ileri sürdükleri iş edinme hakkından daha güçlü ve kapsayıcı olduğu hiç de açık değildir.

Liberalizmin iki türü esas olarak korunmaya değer gördükleri çıkarlar bakımından değil, fakat daha ziyade uygun görülen korumanın niteliği konusunda birbirinden ayrılmaktadır. Bunlar arasında bir karar vermek için, söz konusu olan çıkarların ağırlığına hakkını vermek bakımından hangi cevabın daha uygun olduğunun nedenlerine bakmak gerekir. Bunlar refah liberalizmi lehindeki tezi özel olarak güçlü gösteren nedenlerdir. Bu aşağıdaki şekilde ifade edebiliriz:

Bir çıkarın önemli olduğuna karar vermek onun karşılanması gerektiğine karar vermektir. Onun gerçekleştirilmesinin önündeki bir grup engeli sırf ortadan kaldırmanın, ancak engellerin sadece bunlar olması durumunda değeri olacaktır. Hayatî önemi haiz bir G malından yoksun olan bir kişiye, G'yi gerçekleştirmek için tam özgürlüğe sahip olduğunu söylemek, eğer bu özgürlüğe sahip olması G'yi elde edebilmek için yetersiz ise, onun için küçük bir rahatlıktır. Özgürlükten etkin yararlandırma kabiliyeti ile beraber olmayan özgürlükler ihmal edilebilir değerdedir. Önde gelen ahlâkî ilgi, G'nin elde edilmesi için zorunlu olan şartların ne kadar çok veya ne kadar az olduğu olmayıp, gerçekte G'ye olan ihtiyacın karşılanıp karşılanmadığıdır. Bir çıkarı ciddiye almak, onun mümkünse karşılanmasını gerçekleştirmektir. Pozitif hakların yalnızca tanınması temin yükümlülüğünü gerektirir.

Bu argüman haklar teorisini kişisel değerle ilgili bir teoriyle ilişkilendirdiği için, ilk bakışta güçlü görünmektedir. Eğer haklar ahlâkî mübadelenin sahte değil de sağlam parası olmak durumundaysalar, onların kişilerin değer vermek

¹¹ Birkaç istisnaıyla. Tam bir refah liberali olan iktisatçı Lester Thurow devlet garantili bir istihdam programını onaylamakla beraber, asgarî ücret yasalarının kaldırılmasından yanadır. Bu pozisyon refah liberalizminin genellikle savunulandan daha tutarlı bir türünü temsil etmektedir. Bkz. *The Zero-Sum Society* (New York: Basic Books, 1980), s. 145.

için nedenleri bulunan bir şey olmaları zorunludur. Kişiler bir hakkın onların kendi iyi anlayışlarına göre hareket etme yeteneklerini artırması ölçüsünde ona değer vereceklerdir. (Ayda gömülü alimünyüm üzerinde eşit bir pay hakkı söz konusu olsaydı, bu hakkın sahipleri ona pek değer vermezlerdi) Eğer bir hakkın sahipliği bir kişinin iyi anlayışının değerli bir unsurunun elde edilmesini garanti etmek için tamamen yeterli ise, o zaman kişinin bu hakka değer vermesi için neden vardır. Fakat G'ye ilişkin bir hak G için zorunlu şartların sadece bir kısmını koruduğu ve diğer şartlar karşılanmadan kaldığı için G'nin elde edilmesini sağlamayacak gibi görünüyorsa, böyle bir hakka hangi nedenlerle değer verilebileceği anlaşılabilir hale gelir. Bu duruma göre, klasik liberalizmin öngördüğü haklar mallardan/iyilerden yararlanmayı sağlayamadığı sürece, onların ahlâkî mabetteki üstün konumları tehlikede demektir.

Bu özgürlük haklarının büsbütün önemsiz olduklarını iddia etmek değildir. Bu daha ziyade, onların kimin için değerli olacağını belli bir kesinlikle göstermektir: G'yi gerçekleştirmeye yüksek bir başarı ihtimaliyle çalışmak için gerekli olan türden bir özgürlükten daha fazlasına ihtiyaç duymayan bireyler için. Bunlar, kendileri için diğer zorunlu şartların önceden karşılanmış olduğu kişiler olacaktır. Bu grup, tipik olarak, üst ve orta ekonomik ve sosyal sınıfların üyelerini içine alacak ve marjinal ekonomik ve sosyal konumlardakileri dışta bırakacaktır. Marksist teorisyenler özgürlük haklarının en sadık taraftarlarının bu hakların tanınmasından en fazla yararlanacak olan sınıflardan gelmesinin şartı olmadığı kanaatinde dirler: "Burjuvazi hakları" doğrudan doğruya burjuvazi için olduğundan, burjuvazi tarafından savunulur. Refah liberalleri liberal bir düzenin Marksist eleştirisini bütünüyle kabul etmezler, ama "sınıf tarafsızlığı"nin fiilî avantaj farklılıklarıyla tanımlandığı sınıf temelli bir haklar şemasının ahlâkî olarak savunulamazlığı iddiasında Marksistlerle beraberdirler. Onların bu tarafsızlığı aşmak için tercih ettikleri yol, negatif hakları, hakların konuları oldukları düşünülen çeşitli yararları herkese garanti etmeye hepsi birlikte yeterli olan pozitif haklarla desteklemektir.

Eğer klasik liberalizm lehinde ikna edici bir tez geliştirilecekse, onun, özgürlük haklarına tercihlî statü vermenin ahlâkî bakımdan keyfi olduğu suçlamasını cevaplandırması gerekecektir. Bu da ya (1) eylem özgürlüğünün kişinin amaçlarını gerçekleştirmesinin diğer zorunlu şartlarından daha değerli bir ahlâkî sahiplik (zenginlik) olduğunu ya da (2) refah mallarını temin etmenin özgürlüğün sağlanmasına aynı şekilde bağlı olmayan yükümlülükler içerdiğini iddia etmeyi gerektirecektir. Bu iki uç birbirini tamamlayıcıdır; her biri özgürlüğün bir anlamda eşsiz (unique) olduğunu ve özgürlük haklarının bu eşsizliği miras aldıklarını göstermeyi amaçlar. Böyle bir tez geliştirilebildiği ölçüde, refah liberalizmini destekleyen ilk bakışta güçlü argüman etkisizleşecektir.

Liberal İdeal: Müdahalesizlik mi Yardım mı?

Haklar genellikle uyma yükümlülükleri doğurduklarından, bir hak iddiasının meşrulaştırılmasının zorunlu olarak iki yanı vardır. O bir yandan hakkın konusunu potansiyel hak sahibinin mübrem (ihmal edilemez) bir çıkarıyla temellendirmek, öbür yandan da potansiyel hak sahibiyle etkileşimde bulunanların söz konusu çıkarı kabul etmek ve ona saygı göstermek için bir nedeni bulunduğunu kanıtlamak zorundadır. Bunlardan biri yoksa meşrulaştırma başarısız olur. Bunun içindir ki ihtiyaçlardan doğrudan doğruya haklara giden bir argüman, en iyi ihtimalle, eksiktir. B'nin G'ye ihtiyacı olduğu gerçeği, B'nin G'yi elde etme ihtimalini artıracak şekilde hareket etme için A'ya hiç bir neden veremez. Veya, daha az iddialı olarak, bu gerçek, A'nın eylem tercihi üzerinde onun B'ye G'yi sağlamasını zorunlu kılmayan bir etkiye sahip olabilir. A'ya yüklenen talepler ağırlaştıkça, A'nın bu taleplere muvafakat etme zorunluluğu için, ceteris paribus, daha az neden vardır.

Kişilerin bir iyiyi gerçekleştirmeye çalışma özgürlüğüne müdahale etme gereği, bir temin gereğinden tipik olarak daha az maliyetli olacaktır.¹² Bu sebeple, mukabil bir refah hakkı lehindeki argümanın işlemediği şartlarda bir özgürlük hakkı lehindeki argüman geçerli olur. Özellikle de iyi niyetli bir çıkarın var olduğu ama G'ye ilişkin bir özgürlük hakkını kabul etmenin temsilci bireye maliyetinin G'deki çıkarın ahlâkî ağırlığından, onun da G'ye ilişkin bir refah hakkını kabul etmenin maliyetinden küçük olduğu durumda böyle olacaktır.

Birçok durumda G'deki çıkarın ahlâkî ağırlığı bakımından eşitsizliğin sözü konusu olacağını varsaymak sezgisel olarak akla uygun gelir. Yoksul Asyalıların hayatlarını sürdürmenin araçlarını elde etmede güçlü bir çıkarı olduğu inkâr edilemez, ama yine de bu gerçeğin Amerikalılara kendi GSMH'lerinin % 70'ini onlara gönderme yükümlülüğü yüklediğini pek az kişi kişi iddia edecektir. Bununla beraber, Amerikalıların (ve başkalarının) Asyalıların ekonomik olarak hayatlarını idame ettirme çabalarına müdahale etmemekle yükümlü olduklarını ileri sürmek gayet ikna edicidir. Bundan dolayı, daha bel vermemiş (the none-too-bulging) Bengladeş zahire ambarından bir miktar müsadere etmek üzere bir filo göndermek veya bir kararname çıkararak

¹² İstisnalar vardır. B eğer G'yi elde etmek için A'nın müdahale etmemesinden başka hiç bir şeye ihtiyaç duymuyorsa, o zaman sırf müdahalesizlik istenen sonucu sağlayacak, yani B bu durumda G'ye sahip olacaktır. Müdahalesizliğin teminden çok daha maliyetli olduğu durumlar da olabilir. Eğer B manyak bir katil ise B'nin hayatını idame ettirme araçlarını temin etme özgürlüğüne izin verilmesi, A için, hapis olarak tutulan B'yi besleme ve giydirmeninkinden daha maliyetli olacaktır. Bu temada birçok varyasyonlar yapılabilirse de, bunlar esas noktayı değiştirmez.

yardım kuruluşlarının bu ülkeye para veya mal göndermelerini yasaklamak kabul edilemez. Yabancıların gelir elde etmek için istedikleri kişiyle ticaret yapma özgürlüğüne şu veya bu şekilde müdahale eden korumacı mevzuat çıkarmak da ahlâken kabul edilebilir değildir. (Eğer müdahale edilmeme hakkının bu sonucu diğer ikisinden daha fazla sorgulanabilir görünürse, bu bizim korumacı uygulamalara alışkın olmamızın onlara bir saygınlık görüntüsü kazandırmış olmasından olabilir. Bir yüzyıl önceki emperyalist elkoymalar böyle bir aşinalıktan yararlanmıştı, ondan bir yüzyıl önceki kölelik uygulamasının yaptığı gibi. Elbette, burada dış yardımla birlikte korumacılığı savunanların örneklediği küçük bir tutarsızlıktan daha fazlası söz konusudur.) Eğer Asyalılar hayatlarını idame ettirmek için Amerikalılara karşı bir hakka sahipse, o zaman onlar en azından bir özgürlük hakkına sahiptirler.

Bunun gibi, benim sağlam bir kornea elde etmedeki çıkarım başkalarına en azından gönüllü bir bağışçıdan organı almamı engellememe ödevi yükler. Eğer birisi bana bir göz vermeyi seçerse, ister onu kendi iradesiyle bana miras olarak bırakmış isterse belli bir meblâğdan onu bana satmış olsun, o zaman özel bir kişinin veya devletin böyle bir işlemi engellemesi benim özgürlük hakkımın bir ihlâli olurdu. Korneayı temin etmeye ilişkin bir özgürlük hakkının kabul edilmesi, hiç bir bağışçının var olmaması durumunda, sizin iki sağlam korneanızdan birini bana vermenizin ahlâken gerekli olduğu amlamına elbette gelmez.

Klasik liberalizmin eleştirisi, onun öngördüğü hakların ilgili çıkarların ağırlığına uygun düşmeyecek ölçüde çok mütevazi olduğu şeklindeydi. Fakat az önceki tartışmanın gösterdiği şey, tevazunun bir erdem olduğudur. Bir özgürlük hakkını kabul etmenin maliyeti bir refah hakkını kabul etmenin maliyetinden tipik olarak çok daha az olduğu için, bireylerin, çok kere, refah haklarını değil de özgürlük haklarını kabul etmeleri için nedeni olacaktır. Refah liberalizmi hakların dayandığı çıkarları ciddiye almak iddiasındadır; belki de öyledir. Ama o kişilerin haklarla ilgili bir iddiayı kabul etmeye ilişkin rasyonel motivasyonlarına eşit önemi vermemektedir. G'ye ilişkin bir hakkın G'nin sağlanmasını gerektirdiğinde ısrar etmek suretiyle, refah liberalizmi temel haklar sisteminin temellerini tehlikeye atmaktadır. Haklar başkalarının uyması zorunlu olan ahlâkî iddialardır. Uyuma talebi çok güçlü olduğu için, kişiler arası ilişkiler bağlamında kabul edilebilir bir haklar yapısının uymanın zorunlu olacağı alanı sınırlaması gerekir. Aksi halde bireyler bir haklar rejiminin idamesinde hiç bir rasyonel çıkara sahip olmadıklarını görecektir.¹³ (...) Şimdi artık klasik liberalizmin, hem hayatî çıkarlara teka-

¹³ Buna karşılık, bir gereğinden fazlasını yapma ahlâkının (ethic of supererogation) aynı şekilde kısıtlı bir alan göstermesi gerekmez. Kahramanlık veya azizlik peşindeki bireylerden, bir insan için neredeyse taşınamayacak kadar ağır külfetler üstlenmeleri istenebilir. Mamafih,

bül eden hakları kabul etmeye hem de ahlâkî toplumun bütün üyelerinin bu şekilde tanımlanan hakların kendileri ve başkaları için sağlanmasında bir çıkarları olduğunu korumaya önem verdiği görülebilir.

Bu akıl yürütme biçimine, onun kendi kendini kanıtlanmış saydığı şekilde itiraz edilebilir. Güçlü ahlâkî taleplerin bundan dolayı aşırı olmamaları gerektiği iddia edilmiştir. Fakat ne “aşırı” sayılacaktır? Bu ön soru cevaplanmadığı sürece, refah liberalizminin kişilerden çok fazla şey –buna karşılık da klasik liberalizmin de çok az şey- isteyip istemediğini belirlemek imkânsız olacaktır. En nihayetinde, aşırı yükümlülükten kaçınmanın en emin yolu, hiç kimseden hiç bir şey istememektir. Bu şekilde Hobbes’cu anarşiye sığınmak ise herhangi bir liberalin savunacağı bir şey değildir. Haklara karşılık gelen yükümlülüklerin yetersiz olan ile aşırı olan arasındaki Aristocu bir eksen üzerinde durduğunu doğru kabul edecek olsak o zaman da orta nokta belli edilinceye kadar, pozitif hakların negatif hakları ne ölçüde genişletmesi gerektiğini belirlemek imkânsızdır.

İkinci bir itiraz pozitif hakların aşırı yükümlülüklerle eşitlenmesini kabul etmemektir. Eleştirici, bazı pozitif hakların diğerlerine ağır kısıtlamalar getirecek olduklarını teslim edebilir, ama buna, nimet-külfet dengesinin gayet farklı olduğu kendi örnekleriyle karşılık vermeye hazır olacaktır.

1. Küçük bir çocuk bir yüzme havuzuna düşmüştür ve boğulma tehlikesi içindedir. Havuzun kenarında da bir kişi oturmuş, New York Times’ın Pazar nüshasının çapraz bulmacasını çözmektedir. Sandalyesinden kalkıp bir kaç adım yürümekle havuza ulaşıp çocuğu kurtarabilir. Ama bu, onun çapraz bulmacasını bir veya iki dakika için bırakması anlamına gelirdi. Şimdi, çocuk bu adama karşı bir kurtarılma hakkına sahip midir? Çocuğu kurtarma gibi pozitif bir yükümlülük var mıdır, yoksa çocuğu kurtarmak isteyen başka bir kişiyi engellemekten başka bir yükümlülük yok mudur?

2. Antibiyotik satın alma imkânı olmayan kişiler kolayca tedavi edilebilir olan kimi hastalıklardan zarar göreceklerdir. Eğer geri kalanlarımızın her birine birkaç liralık vergi konur ve böylelikle ihtiyaç duyulan ilâçlar tedarik edilirse, binlerce yoksul kişi daha uzun ve daha mutlu hayat yaşayacaktır. Şimdi, bu yoksullar pahalı olmayan, temini kolay ve üstelik sonuçta yararlı olan bir tıbbî tedavi hakkına sahip midirler?

mesele onların bu yolu seçmeyi reddetmekte özgür olduklarıdır. Eğer fevkalâde iyi bir hayat yaşamak çok zor bir iş olarak görülürse, o zaman kişi bunun yerine asgarî iyilikten daha fazlasını göstermemeyi seçebilir. Hakların yapısı asgarî iyilik standardını sağlayan şeydir.

Bunlar, G'deki çıkarın ahlâkî ağırlığının bir refah hakkını kabul etmenin maliyetini aştığını dolayısıyla da G'ye ilişkin bir refah hakkının kabul edilmesi gerektiğini ileri sürmek için tamamen ikna edici görünen örneklerdir. İyiyi doğrudan doğruya temin etmek onun elde edilmesini engellememeyi taahhüt etmekten pek de elverişsiz değildir. (Kurtarıcıların havuzun etrafında koşuşturmaları kişinin dikkatini dağıtmaz mıydı?) Eğer önemli ihtiyaçlar asgarî ölçüde yükümlülük yükleyen bir özgürlük hakları sistemini destekliyorsa, o zaman onların aynı şekilde asgarî düzeyde yükümlülük yükleyen refah haklarını da desteklemeleri gerekir. Bütün haklardan sadece refah haklarının başkalarına ağır yükler yüklediklerine veya sadece özgürlük haklarının başkalarından mütevazî talepler gerektirdiğine dair hiç bir karine yoktur. Bundan dolayı, rasyonel olarak savunulabilir bir liberalizm türünün, içinde özgürlük haklarının baskın konumda olduğu bir liberalizm olacağı sonucuna varılamaz.

Aslında bu her iki itiraz da ihtiyaçlardan doğrudan doğruya haklara giden bir argümanın kusurlu olduğunu zımnen kabul etmektedir. Bu argüman refah liberalizmi için bir baş destek olarak konuşlandırıldığından, bu sonuç önemlidir. O, eğer refah hakları varsa o zaman onların yüklenen yükün ağırlık derecesi bakımından özgürlük hakları gibi olmaları gerektiğini ima eder. Böyle bir temelden kaynaklanabilecek refah liberalizmi, insanların sahip oldukları haklara ilişkin bütünüyle yenilenmiş bir görüş olmak yerine, klasik liberalizmin çok az genişletilmiş bir türü olurdu.

Ne var ki, klasik liberalizm, sadece, özgürlüğün bireylerin istedikleri başka birçok şeyden daha kolayca sağlandığı iddiasına dayanmaz. O daha ziyade, proje-izleme için zorunlu olan iyiler arasında özgürlüğün eşsiz olduğunda ısrar eder, şu anlamda ki eğer özgürlükten yararlanılacaksa onun da başkaları tarafından sağlanması zorunludur. Bir kişinin başarılı bir hayat sürdürmesi için zorunlu olan şartlar, karşılıklı olarak birbirini dışlayan üç gruba ayrılabilir. İlk gruba ancak kişinin kendisinin yaratabilecekleri girer. Bunlar motivasyonel enerjiyi ve kendine-saygıyı içerir. Eğer bunlar yoksa, o zaman başka hiç bir kimse bunları temin edemez.

İkinci grupta, kişinin kendi çabalarıyla kendisini yararlandırabileceği veya ona başkalarının sağlayabileceği iyiler yer alır. Gıda, giyecek, barınma ve diğer çoğu iktisadî mallar/iyiler bu gruba girer. Bu malları “kendi kendilerine temin eden” bireylerin bunu tipik olarak başkalarının gönüllü işbirliğini gerektiren kurumsal bir çerçeve içinde yaptıkları şüphesiz doğrudur. Bir kimsenin marketten yiyeceğini satın alması, çilek veya kiraz toplayan bir münzevinin yapmayacağı şekilde, başkalarının işbirliğini gerektirir; “kendi-kendine-yap” türünden bir beyin cerrahisinin büyük bir tıp merkezinde binlerce kişinin çabalarıyla sağlanan hizmetler gibi başarılı olması ihtimali yoktur. Modern karmaşık toplumlardaki iş bölümü bazı mal ve hizmetlerin

daha etkin olarak teminine ve başka bazılarının da bizatihi var olmalarına yol açmaktadır. Uzmanlaşmanın sosyal bir düzen içindeki önemini gözardı etmek istemeksizin, istenen mal ve hizmetlerle mübadele edilebilecek veya bunlara dönüştürülebilecek kaynaklara sahip olan bireylerin halâ bu malları ve hizmetleri kendileri için temin edecekleri halâ söylenebilir. Sanki, sosyal manivelalar zaten orada çekilmek için bekliyormuş gibi. Tersinden, hatırı sayılır hiç bir kaynak stokunu kontrol etmeyen bir kişi değerli şeyleri yine de elde edebilir, ama o zaman da manivelaların başkaları tarafından çekilmesi gerekir. Ayrım, bir malı başkasının emeği aracılığıyla satın almak veya edinmek ile onu bir bağış olarak veya cebren el koyma yoluyla elde etmek arasındadır.

Üçüncü gruba, kişinin kendisi için gerçekleştiremeyeceği, ancak başkalarının sağlayabileceği şartlar girer. Şöhret, övülme, dostluk ve özünde başkalarına bağlı olan diğer hizmetler bunlar arasındadır; ama en önemli olanı müdahale edilmemesidir. Kişi ne yapmak isterse istesin, başkalarının müdahale etmemesine ihtiyacı vardır. Bundan dolayı, müdahaleye maruz kalmama hem evrensel hem de genel bir iyidir. Bu, proje izleyici her kişi için değerli olması anlamında evrensel, kişinin gerçekleştirmeye çalıştığı amaçların ne olduğundan bağımsız olarak değerli olması anlamında geneldir. Ayrıca, müdahalesizliğe herkese karşı ihtiyaç duyulur. Şüphesiz, gerçekte bir kimsenin amaçlarını gerçekleştirmeye çalışmasına herkes müdahale edebilecek durumda değildir, onun için de kişinin tasarılarını etkileme gücünden büsbütün yoksun olan kişinin müdahale etmemesinde ısrar etmek anlamsız olacaktır. Ama bu, Hayırhah bir Tabiat'ın müdahale imkânlarını sınırlayacak şekilde düzenlenmiş olduğunu söylemektir ve bu anlamda bir müdahalesizliğe ihtiyaç bulunduğunu inkâr etmek anlamına gelmez. Herhangi bir kimse A'nın E1 amacını izlemesine müdahale ederse, o zaman A bu şekilde zarar görmüş olur.

Üçüncü gruba girenler arasında müdahalesizliğin yeri eşsizdir. Söz gelişi şöhretten farklı olarak, onun, kendisini adadığı özel amaçların niteliği ne olursa olsun herkes için temel bir değeri vardır. Ve dostluğun da asgarî düzeyde tatminkâr bir hayat için varlığı zorunlu bir iyi olduğu iddia edilse bile, o herkes tarafından sağlanması zorunlu olan bir iyi değildir. Bir veya bir kaç arkadaş/dost bu şartı pekâlâ karşılayacaktır. Belki de, daha fazla arkadaş, diğer şartlar eşit olmak kaydıyla, daha az arkadaştan her zaman daha iyidir ve belki de genel bir karşılıklı sevgi örnekleyen bir toplum mümkün olan bütün ahlâkî düzenlerin en iyisidir, eğer mümkünse tabîî. Bununla beraber, hem böyle bir katkı bir ödev meselesini aştığı hem de dostluk/arkadaşlık gibi iyiler emirle yaratılamayacakları için, bütün küşülerden fevkalâde iyi bir sosyal varoluşun idamesine tam bir payla katkıda bulunmaları talep edilemez. Dostluk (veya sevgi, dayanışma, kardeşlik) kişileri ve onların amaçlarını önceden bilip tak-

dir etmeyi gerektirir. Dost olmak başka bir kişinin projelerine gönüllü olarak bağlanmak ve, onun iyisini kendi amaçlarıyla örtüştüğü için değil fakat sırf onun iyisi olduğu için kendi iyisi olarak görmektir. Müdahalesizlik ise böyle bir varsayımı hiç bir şekilde gerektirmez. Müdahalesizlik, başka kişileri kendi ayrı projelerine bağlı olan ayrı bireyler olarak kabul etmeyi gerektirir, bu kişiye veya projeye sempati duyulmasını gerektirmez. Sırf müdahaleden kaçınma dışında, kişinin kendisinin olmayan (ve kayıtsız olabileceği veya antipati duyabileceği) bir tasavvura herhangi bir yardım istenmemektedir.

Bu mülâhazaların işaret eder görüldüğü şey, klasik liberalizmin özgürlük hakları üstündeki güçlü vurgusunda kısa görüşlü olmadığıdır. Onun ortaya koyduğu ahlâk teorisi kişisel değere karşılık vermesi bakımından pratik akılla uyumludur. Eğer E1 A'nın amacıysa, o zaman A'nın E1'i geliştirmek için B'ninkinden farklı bir nedeni vardır. Eğer C A'nın E1'i elde etmesinin zorunlu bir şartıysa, bu durumda bu C'yi elde etmesi için de A'nın nedeni vardır. Ancak, B, C'nin elde edilmesini gerçekleştirmek için eşit derecede nedene dahip değildir. Eğer C (yukarıda belirtilen) ikinci gruba girerse (yani, C ya A ya da B tarafından karşılanabilecek bir şart ise), o zaman C'yi karşılama pratik zorunluluğunun kendisine düştüğü kişi A'dır. Bununla beraber, A'nın B'ye karşı onun C'yi karşılmasını sağlama gibi bir hakkı varsa, bu durumda C'yi sağlamak için nedenleri en fazla ağırlıklı olan A değil B olurdu (veya, onlar eşit ağırlıkta nedenlerle karşı karşıya olurlardı). Böyle bir hakkın varlığını ortaya koymak, şu halde, pratik aklın esas olarak bireyselleşmiş karakteriyle uyumsuzdur. Klasik liberalizm gayet isabetli olarak bu gibi hakların varlığını kabul etmede mütereddittir.

Özgürlük üçüncü gruba girdiği için, onun sağlanması çok farklı bir meseledir. A'nın E1'i izlemesine B'nin müdahale etmemesi A'nın kendisi için sağlayamayacağı bir şeydir. Önceki durumun aksine, iyiyi sağlama sorumluluğu zorunlu olarak iyiyi elde edenin dışındadır. Özgürlüğü bir hak olarak talep etmek kişilerin bağımsızlığının ve projelerinin tanınmasıyla çatışma içinde değildir. O daha ziyade bu ayrılığa bir karşılıktır: Kısmen kendilerini adadıkları özel projeler nedeniyle kişiler bireyselleşmiş ayrı varlıklar oldukları için, kendi tasarılarını izlemek üzere kendi hallerine bırakılmakta ve başkalarının projelerine yardımcı olarak öngörülmemelerinde ısrar etmekte onlar rasyonel olarak haklıdırlar. Klasik liberalizm kişinin bireyselliğinin ahlâken onaylanmasıdır.

(...) Şimdi özgürlük haklarının önceliğinin Kantçı bir etiğin yapısıyla nasıl baştanbaşa uyumlu olduğunu biraz ayrıntılı olarak ele alabiliriz. Kant evrensellik ve genelliğin bütün bağlayıcı ahlâkî ilkelerin şekli özellikleri olduğunda ısrarlıdır. Şimdi gördük ki, kişilerin özgürlüğüne saygı ahlâkî gereği genellik kriterini karşılamaktadır, çünkü özgürlüğün değeri bireylerin özel proje tercihlerinden bağımsızdır. Evrensellik kriterini ise iki defa karşılamaktadır:

her proje izleyicisi özgürlüğe ihtiyaç duyar ve özgürlüğe herkese karşı ihtiyaç duyulur. Kant'ın bütün kişilere sırf birer araç olarak değil fakat bizatihi amaçlar olarak muamele etmeyi buyuran Kategorik Buyruk formülasyonu şöyle anlaşılabilir: Her bir proje izleyicisi kendi projelerine özel bir kişisel değer veren bir varlıktır ve kişilere saygı onların proje izleyiciler olarak hareket etmekten alıkonmamalarını gerektirir.

Ancak, refah liberallerinin, başkaları tarafından sağlanabilen ve ilgili bakımlardan genel ve evrensel olan özgürlük gibi başka iyileri(n var olduğunu) göstermelerinin önü açıktır. Bir kere tanımlanınca, bu iyiler, bireyselleşmiş pratik aklın özgürlük hakları kadar derin teorik temeli olan (başka) hakları temellendirmeye hizmet edebilirler. Eğer keşfedilecek böyle iyiler varsa, bu yol refah liberallerine açıktır. Ne var ki, bu ihtimal zayıf görünüyor. Açıktır ki, bireysel veya daha yaygın olarak siyasal teminle karşılanmak durumundaki çıkarların olağan listesi böyle nitelendirilmeye elverişli değildir. Bu çıkarların çoğu üçüncü değil ikinci grupta yer alır. Üçüncü gruba girenler ya genellikle ya evrensellikten ya da her ikisinden yoksundurlar. Şu halde, refah liberalizmi teorisinin gelecekteki gelişmesinin özgürlüğün ve özgürlük haklarının önceliğini sarsma ihtimali bulunmadığı belli bir güvenle öngörülebilir.

Mamafih, özgürlük haklarının önceliğinden, insanlar kendilerini hangi durum içinde bulurlarsa bulsunlar sadece özgürlük haklarına izin veren aşırı bir liberteryenizme geçmek de acelecilik olurdu. Müdahale etmemenin başarılı bir medenîliğin ön şartı olduğu ileri sürülmüştür. Bundan dolayı, müdahalesizliği, onlardan aynısını görmek şartıyla, bireylerin başkalarına sunmak için nedeni vardır. Sanıyorum ki, kişilerin hiç bir pozitif edimi meşru hakları olarak ileri süremeyecekleri de iddia edilmiş değildir. İleri kapitalist liberal demokrasiler için böyle olsaydı bile, ki bu çok tartışmalı bir meseledir, bu reçeteyi toplumsal var oluşun her türüne emir yoluyla teşmil etmek dar fikirlilik olurdu. İdare edecekleri kendi hayatları olan proje-izleyiciler olarak kişilerin bireyselliğine saygı, başkaları üzerinde pozitif iddiaları geçerli kılan bağımlılık ilişkilerinin kabulüyle bağdaşabilir.¹⁴ Haklar teorisi dahil olmak üzere ahlak teorisi, bütün zamanlar ve bütün yerler için kesin doğrularmış gibi ilkeler buyurma konusunda ihtiyatlı olmak zorundadır. Felsefi antropolojiden türeyen ilkeler

¹⁴ Pozitif hakların bu en mütevazı savunusunu desteklemek üzere antropolojik bulgular ortaya konabilirdi. Bununla beraber, müdahalesizlikten daha fazlasına haklı taleplerin makul örneklerini bulmak için çok uzağa gitmek gerekmez. Bu bağlamda çocukların ahlâkî statüsü özel olarak önemlidir. En katı klâsik liberaller bile çocuklara temin-tedariğe ilişkin pozitif haklar -hem özel bireylere (ebeveynlere) hem de devlete karşı sahip olunan hakları tanıyacaklardır. Müdahalesizlik katı standardından bu şekilde ayrılmak tutarsızlık olarak kınanamaz. Çocuklar proje izleyici olmayanların özel bir örneğidir ve özel durumlara özel muamele edilmesi ahlâk teorisinin bir kusuru değil erdemidir.

ve pratik aklın a priori biçimi geniş ölçüde değişken uygulamalara izin verir. Ahlâk toplumsal varoluşun istendiğinde zorla kalıbına uydurulabileceği bir Prokrustes yatağı değildir.

Temel Haklar, Ahlâkî Haklar ve Hukukî Haklar

(...) (F)elsefeciler için, belli bir ihtiyat payıyla birlikte, analizlerinin hangi soyutlama düzeyinde yapılacağını göstermek özellikle önemlidir. Aksi halde, onun araştırmanın konusuna hiç de uygun olmayan terimlerle gerçekleştirilmekte olduğu çok kolayca görülebilir. Bu tehlike haklar teorisini ele almak iddasındaki bir eser için özellikle hayattır. “Haklar”dan farklı derecelerde somutluk ve özellikle (specificity) söz etmek alışkanlık olmuştur. Hukukî haklar bir toplumun hukuk sisteminden ve onun hukukun ilân edilmesine, yorumuna ve uygulanmasına ilişkin kurumsal düzenlemelerinden kaynaklanır. Hukukî haklar belli bir hukuk düzenine özgüdür. Onların karşısında, hukukî yapılarla karmaşık bir simbiyotik –veya çekişmeli- ilişki içinde olan, ama pozitif hukukun ürününden ibaret olmayan ahlâkî haklar vardır. Son olarak, “doğal haklar”, insan hakları” veya benim tercihimle “temel haklar” gibi değişik adlarla anılan “büyük haklar” (grand rights) vardır. Bunlar, açık bir iradî tasarının ürünü olmayıp aksine ondan önce gelen ve ahlâkî olarak en üst derecede tanzim edici olan, uygulanma alanları en geniş olan haklardır. Eğer “hak” kelimesi bu kadar farklı anlamlarda kullanılabiliyorsa, bunları yerli yerine oturtmak ve meselâ hukukî haklar pozitif kanunlara dönüştürülmüş ahlâkî haklardan başka bir şey değilmiş gibi konuşmamak son derece önemli olacaktır.

(...)

Temel haklar (bu çalışmada), kendilerinin proje-izleyiciler olabilmelerine değer vermek için nedeni olan bireylere ait ahlâkî alanın güvenceleri olarak ortaya konmuştur. Ben proje izlemenin insanların esaslı bir özelliği olduğunu ileri sürmedim. Dünyanın, kaçınılmaz şekilde, herbir proje-izleyicinin bir proje-izleyici olabilmesindeki çıkarının karşılıklı olarak tanınıp ona saygı gösterilmesinin şartlarını bireylerin tesis edebilecekleri bir dünya olmasının kaçınılmaz olduğunu da... Bundan dolayı, ben bazı “insan hakları” veya “doğal haklar” teorisyenlerinin yaptıkları gibi, haklar iddiasının ve onları başkalarına teşmil etmenin -içinde insanların etkileşim halinde oldukları- akla gelebilecek her düzende rasyonel bir temeli olduğunu iddia edebilecek durumda değilim. Bu kayıt altında, halâ temel haklar için tasarlanan alanın epeyce geniş olduğu söylenebilir. İnsanlar buyurucu kişisel amaçlara bağlanmak suretiyle kendileri için tutarlı hayatlara ulaşmak için genellikle çaba gösterirler; bu ancak dar bir kültürel ve tarihsel yelpaze içinde elde edilme ihtimali olan yüzeysel bir gerçek değildir. Karşılıklılığın gerçekleştirilebilmesine imkân veren şartlar

genellikle sağlanır, yoksa insanoğlunun varlığını sürdürmesi ancak mucizeye bağlı olurdu. Bundan dolayı, temel haklar her zaman ve her yerde geçerli olmasalar bile, buna çok yaklaşırlar.

Kişilerin proje-izleyiciler olarak tanınıp saygı görmesinin öncelikle müdahale-edilmeme haklarına dönüştüğünü ileri sürmüştük. Ama bu, münferit kişiler arasındaki başarılı bir medenîliğin (civility) müdahale-edilmemeyi aşan hiç bir taleple bağdaşmaz olduğuna ilişkin bir iddia olarak sunulmak zorunda değildir. Liberal toplumun, her insan toplumunun rahatça uyacağı hiç bir katı kalıbı yoktur. Yine de bu, özgürlüğün değerinin kültürel bakımdan büsbütün görelî olduğunu söylemek değildir. İnsanlar özel bir kültürün değer verdiği belli bir iyi anlayışına bağlı oldukları için değil, fakat bir iyi anlayışına sahip olan ve böylece kişisel değer yaratan varlıklar oldukları için özgürlüğe ihtiyaç duyarlar. Proje-izleyicilerden oluşan bir toplumun ahlâkî uygunluğu, onun bireyciliğe sağladığı korumaya atıf yaparak tespit edilebilir; bu hemen hemen evrensel bir hakikattir. İçinde bireylerin iyi oldukları, ama özgürlük haklarının onun ahlâkî sisteminin belirgin bir unsuru olmadığı medenî/sivil bir düzen tasavvur etmek zordur. Bu nedenle, iyi-düzenlenmiş bir toplumun temel ahlâkî buyruğunu şu şekilde tanımlamak aşırı bir basitleştirme olmayacaktır:

Her bir kişinin başkalarının benzer özgürlüğüyle bağdaşacak şekilde en kapsamlı temel özgürlüğe eşit bir hakkı vardır.¹⁵

Kişilerin temel haklarını karşılayan herhangi bir sosyal düzen içinde nele-
rin dikkate alınacağı bir defada ve nihaî olarak belirlenemez. Bunun yerine, hangi hak ve yükümlülüklerin kabul edileceğinde zamana ve yere göre değişen şartların önemli ölçüde etksi olacaktır. Kişilerin hangi amaçları kendilerinin olarak görüp benimseyebilecekleri kadar, neyin makul olarak müdahale sayılacağı da değişkenlik gösterecektir. Şu halde, temel haklara saygı farklı biçimler alacak ve kişilerin ahlâkî haklarını da işte bu kültüre göre değişen tarzlar tanımlayacaktır.

(Farklı soyutlama düzeylerinde işleyen ahlâkî kavramlar olarak) temel haklarla ahlâkî haklar arasındaki ayrımı aydınlatmaya çeşitli örnekler yardımcı olabilir. Müdahale-edilmeme temel hakkı nedensel düzenin niteliği hakkındaki inançlara cevap olarak farklı şekiller alacaktır. Eğer dinî inanca hakaret fiillerinin tanrıları bütün toplumun üzerine ateş ve felâket yağdırmaya tahrik edeceğine inanılıyorsa, o zaman dine hakaret sırf bencilce bir fiil olarak değil de, başkalarının hayatına kaba-saba bir müdahale örneği olarak tasnif edilecektir. Onun yasaklanması illiberal veya akıldışı olmayacak, fakat sadece empirik olarak yanlış olacaktır. Bunun gibi, eğer ortak kullanımdaki bir suya

¹⁵ Bu formülasyon John Rawls'ın belirttiği adaletin birinci ilkesidir; *A Theory of Justice*, s. 60.

bir kişinin lağım pisliğini boşaltması ile bir hastalığın ortaya çıkması arasında hiçbir nedensel bağlantı görülüyorsa, bu durumda hiçbir kimse diğerine karşı lağım pisliğinin boşaltılmamasına ilişkin bir ahlâkî hak iddiasında meşru olarak bulunamaz. (Bu konuda) doğru bilimsel teorinin ne olduğu apaçık değildir, dolayısıyla herhangi bir kimse kişilerin hangi ahlâkî haklara sahip olduklarını sırf ahlâkî mekândan okuyamayacaktır.

Ahlâkî haklardaki değişkenliğin olgusal hatalara dayanması gerekmez. Bütün ilgili nedensel bağlantılar tam bir güvenle bilinse bile, yine de hangi nedensel etkilerin müdahale oluşturduğuna ilişkin farklı anlamalar için hatırı sayılır bir alan kalır. Bu, “müdahale”yi şu veya bu kişi üzerinde olumsuz bir etkiye nedensel olarak katkıda bulunan bir fiil olarak tanımlamak değildir. Böylesi hem çok zayıftır hem de çok güçlüdür. Çok zayıftır, çünkü tehdit edici veya tehlikeli davranışı dışarıda bırakmaktadır; eğer sizin başınızla Rus ruleti oynamayı seçseydim ve dönen mermi yatağı boş çıksaydı, (bu anlayışa göre) size müdahale etmiş olmazdım.¹⁶ O çok güçlüdür, çünkü kişilerin başkaları üzerindeki bütün olumsuz nedensel etkilerden kaçınması imkânsızdır. Araba sürmek, kansere ve başka hastalıklara nedensel olarak katkıda bulunan hidrokarbon bırakır. Aynısı, odun yakmanın bir kişinin kulübesini tutuşturabilmesi için söz konusudur. Başkalarıyla yakın temas bir mikroorganizmanın kişinin kendi vücudundan başka birininkine geçmesi ve böylece onun hastalanması ihtimalini yaratır, ve benzeri. Hayatın mümkün olması için, hangi nedensel sonuçların (uygun görülmeyen) müdahale örnekleri sayılacağına ilişkin sosyal tespitler yapılması zorunludur.

Bu tespitlerin yapılmasının adım adım izlenecek kesin bir yolu yoktur ama bunlar keyfî de değildirler. Bir toplumun tespitleri veya kararları onun tarihine, içinde geçerli olan konvansiyonlara, toplumun maddî şartlarına ve

¹⁶ Buna eylemin olumsuz bir psikolojik etkisi olduğu ve bundan dolayı bir müdahale eylemi olarak haklı olarak yasaklanabileceği şeklinde cevap verilebilirdi. Ne var ki, bu da tanımı kurtarmak yerine daha ziyade neyin müdahale sayılacağına ilişkin belirlenmesine ilişkin daha da sıkıntılı problemler ortaya çıkaracaktır. Varsayalım ki, siz uykudayken Rus ruleti oynandı, dolayısıyla da bundan hiç etkilenmediniz. Bundan dolayı o –şüphesiz, içinde mermi bulunan yatağın ateşlenmemiş olması şartıyla– ahlâkî bakımdan masum bir hareket mi olurdu? Bir sonuca ulaşmak zor görünüyor. Öte yandan, psikolojik etkileri bir kere hesaba katınca, müdahalenin kapsamı sınırsız hale gelir. Kişi herhangi bir yerde kendi sükunetini bozduğunu düşündüğü şeyi bu şekilde görebilir. Böyle bir durumda, kendini gözetmenin alanı tam bir gizlilik içinde yapılan şeye indirgenirdi. Bu, bütün psikolojik faktörleri ahlâkî değerlendirmeden dışlamamız gerektiğini söylemek değildir; sadece burada da istenmedik psikolojik etkiler doğuran hangi eylemlere müdahale edilemeyeceği ve hangilerine edilebileceği konusunda makul bir temelde karar kılmak zorundayızdır. Değişmez bir standart olarak hizmet debilecek hiç bir basit öz yoktur.

aynı zamanda onun ahlâkî tutumlarına bağlı olacaktır. Bir otomobilin duman ve gürültüsünün, en ileri ulaşım aracı eşek olan kırsal hayatın hakim olduğu bir çevreye saçılması pekâlâ ahlâkî hakları ihlâl eden bir müdahale olarak görülebilirdi. Oysa, aynı aracın Los Angeles'a sokulması öyle olmazdı. (Buna karşılık, meselâ eşeğin dışkısını bir kişinin evinin önüne bırakmasına Los Angeles'ta izin verilmez ama köyde izin verilir.) Bir kişinin kasap dükkânının camından inek gövdelerinin görünmesi Boston'da tamamen masum bir şeydir, ama Bombay'da değil. Örnekler kolaylıkla çoğaltılabilir. Onların gösterdiği şey, ahlâkî bir hak kavramının açık uçlu ve kültürel olarak göreceli olduğunu.

Hukukî haklar muayyen (sınırları belli) bir hukukî yapının varlığına bağlıdır. Tıpkı ahlâkî hakların temel haklara göre sınırlarının daha belirli olması gibi, hukukî hakların da ahlâkî haklara göre sınırları daha bellidir. Bir hukukî hakka hangi otorite tarafından ne zaman varlık kazandırıldığını ve onun ihlâline hangi müeyyidelerin bağlandığını söylemek genellikle mümkündür. Bir hakkın tarihi belli bir yasadan kaynaklanmadığı fakat "hatırlanamaz bir zamandan" beri common law'un bir ürünü olduğu yerde bile, hangi kurumların hukuktan kaynaklanan hakları tanımlamak ve korumakla görevli olduklarının gösterilmesi mümkündür. Ahlâkî haklar bir toplumun dokusundan kendiliğinden bir şekilde doğarlar; hukukî haklar ise tasarlanarak yaratılırlar. Mamafih onlar önemli bir yönleriyle birbirine benzerler: Bir toplumsal düzen içinde tanınan hem ahlâkî hem de hukukî haklar onların bireylerin sahip oldukları temel hakları ne ölçüde doğru bir şekilde temsil ettiklerine bakılarak değerlendirilmek durumundadırlar. Ahlâkî ve epistemolojik olarak öncelikli olan temel haklardır.

Hakların üç düzeyinin yukarıda sunulan tanımlanması, itiraf edeyim, kaba bir tanımdır. Bunlar kabaca bir araya getirilmişlerdir ve daha tam bir açıklamanın yapılması gerekir. Meselâ, bütün hukukî hakların aynı ölçüde genel oldukları doğru değildir. Yasaların özel yargısal kararlar için emredici olması gibi, temel anayasal korumalar da yasalar için emredicidir. Bu düşüncelerin amacı hukuk felsefesindeki tartışmaları geliştirmek değil, fakat daha ziyade bir temel hak kavramının anlamlandırılması için bir perspektif sağlamaktır. Bu açıklamalar ayrıca hukukî haklardan başka haklar kabul edilmesine karşı yaygın olarak dile getirilen şüpheciliği açıklamaya da yardım edebilirler.

Hukukî haklar kolayca başvurulabilecek şekilde somutturular, onların sınırları dikkatle çizilmiş uygulama ilkeleri vardır. Hukukî hakların pratik önemi de aşikârdır; iyi-düzenlenmiş bir toplumda bu haklar etkin devlet kurumları tarafından öngörülebilir şekilde düzenli olarak uygulanırlar. Bundan dolayı, açıktır ki, kişilerin hukukî haklarına değer vermek için nedenleri vardır. Hukukî hakların muhtevası ve değeri öylesine aşikârdır ki, onları, ileri sürülen diğer bütün hakların sahiciliğini değerlendirmenin paradigmatik aracı olarak

almak çekici gelir. Eğer “temel haklar” ve “ahlâkî haklar”ın hukukî hakların belirlilik ve uygulanabilirliğinden yoksun oldukları tespit edilirse, o zaman onlar hiç de sahici anlamda haklar değildirler. O zaman onları yanlış-tanımlı kavramların çöplüğüne göndermek için kısa bir adım atmak yeterlidir.

Haklar teorisyenleri kendilerini yanlışlayacak mühimmatı çok kere kendileri sağlamışlardır. Pozitif hukuka karşılık olarak, bir tabiî hukukun var olduğu söylenir; ilki pozitif (hukukî) haklar yaratırken ikincisi tabiî haklar yaratır. Tabiî hukukçular, pozitif hukukçuların kullandıklarının tamamen aynısı olan hukukî araçlardan yararlanmak suretiyle tabiî hukukun özel durumlara uygulamalarını bulmaya çalışacak şekilde eğitilmiş kişilerdir. Tabiî hukukun uygulanması ve binnetice tabiî hakların korunması garanti edilmiş değildir, ama pozitif hukukun uygulanması da öyledir. Her iki durumda da kurumların doğru işlemesine ihtiyaç vardır. Ne var ki, tabiî hukuk eğer tabiî bir hukuk yaratıcısının (vâzı kanunun) eseri ise, o zaman bütün dünyevî eksiklikleri aşan bir uygulama için ümit vardır: “Fakat eğer Prens, yahut İdarede olanlar her kimse, Kaderin yolundan saparsa, o zaman Cennet’ten başka başvurulabilecek bir yer yoktur.”¹⁷

Tabiî hukuk kavramının ahlâk teorisine yararlı bir ilâve olup olmadığı şüphe tartışmaya açıktır. Bununla beraber, tabiî hukuku pozitif hukukun –sadece Platon’un (veya Locke’un) Cennet’inde yazılı olan- benzeri olarak anlamak kafa karışıklığı yaratmaktadır. Savunulabilir bir tabiî hukuk soyutlaması, onun özgüllükler denizine batmış somut durumlara direkt uygulanmasını engeller. Aksi yöndeki kazuistik girişimler, kaçınılmaz olarak, keyfe bağlı görünecek ve böylece tabiî hukuk –ve tabiî haklar- doktrinine başvurulmasını baltalayacaktır.¹⁸

Pozitif hukuk sistemleri için ayrıntılı bir plan olarak alınmadıkları sürece, Temel haklar ve ahlâkî haklar rasyonel olarak savunulabilirler. Temel hakların, beşerî meselelere doğrudan doğruya uygulanabilir buyruklarla sonuçlanan hukukî haklar gibi işlemesi beklenemez. Temel hakların, her yerde optimal olan tek bir örneklenmesi varmış gibi düşünülmemesi gerekir. Temel haklar, daha ziyade, başka proje-izleyicilerle birlikte bir toplum oluşturan, proje-izleyiciler olarak insanların tabiatından türedikleri için kavramsal olarak değerlidirler. Toplumsal hayatın özgül formlarından ve özgül projelerden soyutlanmış oldukları için, temel haklar muhtelif sosyal düzenlerin değerlendirilmesinde başvurulan ahlâkî bir standart olarak hizmet ederler. Özgül kültürel form-

¹⁷ John Locke, *Second Treatise of Government*, Peter Laslett (ed.), Cambridge: Cambridge University Press, 1967, par. 242.

¹⁸ Şüphesiz, felsefî olarak yetkin doğal hukuk teorisyenleri yanlış konmuş somutluğa ilişkin bu yanıltmacadan kaçınırlar. Faydalı bir araştırma ve tahlil için bkz. Leo Strauss, *Natural Right and History* (Chicago: University of Chicago Press, 1953).

lardan önce gelen (ama yine de onları reddetmeyen), aklî yoldan ulaşılabilir bir hareket noktası var olmadıkça, ahlâkî değerlendirme kültürüne göre değişen uygulamalar ve değerler tarafından köreltilir. Felsefecilerin ilgisi, gelip-geçici ve yerel olanın (eğer Ebedî ve Özsel olanın zirvesine çıkmak mümkün değilse, o zaman en azından daha az gelip-geçici ve daha az yerel olanın) bir yana bırakılması olduğundan, bir temel haklar kavramı onlara önemli ölçüde hizmet eder.

Anarşizm ve Liberalizm

Liberal teorisyenler öncelikle veya münhasıran özgürlük hakları olarak anlaşılan temel haklara büyük önem vermekte yalnız değildirlir. Felsefî anarşizm de bireylerin kendileri için anlamlı ve tatminkâr hayatlara kavuşma çabalarında kısıtlanmamalarında ısrar eder. Liberaller gibi anarşistler de monolitik bir gayrişahsî değer standardının yüceltilmesini veya herkesin bağlılığını buyuran bir ortak beşerî girişime gerçeklik atfedilmesini reddederler. Anarşisti devletin liberal teorisini reddetmeye götüren, kesinlikle, onun bu liberal postülaları anlama tarzıdır. Yönetilmeye açıkça rıza göstermiş olmayan kişiler için yükümlülükler tanımlama ve dayatmada tekel iddia eden bir kurum –ki anarşist buna rıza göstermeyecektir– insanların haklarını zorunlu olarak ihlâl eder. Bir hukuk düzeninin zorla dayatılması, anarşistin iddiasına göre, doğası gereği ahlâkî alana bir tecavüzdür, dolayısıyla hiç bir devlet meşru olamaz.

Bireyciliğin iddialarına ciddî olarak ağırlık vermeye eğilimli olmayanlar anarşist eleştiriye kolaylıkla omuz silkebilirler. Meselâ faydacılar toplam faydanın azamîleştirilmesinin kamu mallarının sağlanmasını gerektirdiğine ve bu malların tam maliyet paylarını bireylerden alacak cebrî mekanizmaların olmaması durumunda bunların çok eksik üretileceğine işaret edeceklerdir. Bu azamîleştirme testinden kesin olarak geçemeyeceği için, anarşizm ütopyacı (fakat şaşılacak derecede sevimsiz) bir fantezi olarak görülüp reddedilebilir. Bununla beraber, hakların eylem üzerinde yan tahditler doğurduğunu düşünen bir kimse, sınırsız bir değer makzimizasyonu uygulaması şeklindeki bir ahlâk anlayışını zaten terketmiştir. Eğer ancak cebrî yollarla elde edilebilecek kamu malları varsa, bu gibi cebrî yolların hakları ihlâl etmek olduğunun tespiti halinde bu mallardan vazgeçilmek zorundadır.

Anarşizmin siyasî uygulama bakımında önemi (belki ihmal edilebilir, ama onun siyaset teorisi için önemi büyüktür. Anarşizm, bireycilikle siyasî düzen arasındaki evliliğin bağdaşabilir olup olmadığını sorgulamak suretiyle, siyasî liberalizmin sınırlarını test eder. Hiç bir şey hükûmetlerin, en hayırhah ve sınırlı olanlarının bile, çok sayıda cebrî işlem ve eylemler yaptıklarından daha

açık olamaz. Eğer devlet tabiatı icabı temel hakları ihlal ederse ise, o zaman liberalizm ahlâkî bir dengeyi temsil etmez; ya siyasî düzene ya da bireyciliğe öncelik vermemiz gerekir.

Liberal teorisyenler anarşist itraza genellikle onu görmezlikten gelmek suretiyle karşılık verirler. Böyle yapmayan kişi, anarşist itiraza karşı liberal bir siyasetin zamanımızdaki önde gelen savunucusu olan Robert Nozick'tir. Onun *Anarşi, Devlet ve Ütopya* adlı eserinin ilk üçte biri, minimal (yani, liberal) bir devletin, herhangi bir kişinin haklarını ihlâl etmeden anarşiden türeyebilmesinin bir yolunun var olduğunu göstermeye çalışan karmaşık bir meşrulaştırma. Onun argümanı, riskli faaliyetin yasaklanmasının meşru bir telâfisiyle –yurttaşlık biçimini alan bir telâfiyle– ilgili çapraşık bir mesele etrafında döner. Bu argüman çetrefil olduğu kadar ustacadır da, nitekim eleştirmenler şu veya bu noktada onun üstüne girmişlerdir.¹⁹ Fakat Nozick'in minimal devlete bağlılığı eleştirilere dayanabilse bile, haklara riayetkâr bir siyasî düzenin meşruluğunu kabul etmek için böyle dolambaçlı bir muhakeme zincirine güvenmek liberal teorisyen için rahatlatıcı değildir. Zincirin halkaları bir yerden koparsa, siyasî olanın alanı da böylelikle başarısız mı olacaktır?

Nozickci kanıtlamada anarşizm, devlete doğru ilerlemenin kendisinden başlayacağı bir hareket noktası olarak alınmaktadır. İlerlemenin hiç bir adımında kişilerin haklarının gerektirdiği yan tahditlerin herhangi birinin ihlâli edilmediğini gösterme külfeti siyasî olanı savunana düşmektedir. Anarşist toplumun kendisinin temel hakların tanınması ve onlara saygıyla bağdaşabilir olduğu peşinen kabul edilmektedir.

İşte tam da bu varsayımın sorgulanması gerekmektedir. Anarşizm uygun bir ahlâkî hareket noktası mıdır yoksa bizatihi anarşizmin ahlâkî meşruluğu tehlikede midir? Haklara ilişkin çeşitli anlayışların soyutlama düzeyleriyle ilgili olarak yukarıda ortaya konan ayrımlar, kanaatimce, kanıtlama yükümlülüğünün anarşistin omuzlarına düştüğünü göstermektedir. Farazî veya gerçek bir tabiat halindeki kişilerin, tutarlı olarak, temel haklarına tam olarak sahip oldukları şeklinde tasvir edilebilecekleri kesinlikle apaçık değildir.

Temel haklar insanların etkileşimlerine doğrudan doğruya uygulanamaz. Daha ziyade, bunlardan ancak ahlâkî ve hukukî haklar şeklinde somutlaştıkları ölçüde yararlanır. Müdahaleyle ilgili yukarıdaki tartışmayı hatırlayınız: Neyin müdahale teşkil edeceğinin, dünyanın yüzünden “okunabilecek” hiç bir kriteri olmadığı ileri sürülmüştü. Bunun yerine, neyin müdahale sayılacağı bir toplumsal düzen içinde belirlenmek zorundadır ve bu belirleme olgusal gözlemin değil fakat kararın ürünüdür. Neyin müdahale teşkil edeceğinin kişilerin

¹⁹ Bkz., meselâ, Robert Holmes, Jeffrey Paul ve Robert Paul Wolff'un yeniden basılan denemeleri, Jeffrey Paul (ed.), *Reading Nozick* (Totowa, N. J. İ. Rowman & Littlefield, 1981) içinde.

kararından bağımsız olarak belirlenmesinin maddî bir temeli yoktur. Ancak bu, makul tercihin içine girebileceği alanın sınırlarını olgusal gözlemlerin belirlediğini inkâr etmek değildir. Müdahalenin sınırlarının nerede olduğuna ilişkin bir belirleme veya başka bir şey var olmadığı sürece (gerçi “en iyi” belirleme diye bir şey yoktur), özgürlük haklarının içi boş olacaktır.²⁰ Bir kimsenin en ağırlıklı ahlâkî iddialarının müphemlik ve belirsizlik ile malul olduğu kabul edilemez.

Buna karşılık denebilir ki, neyin müdahale olduğu bir karar meselesidir, ama o, her bir kişinin var olan bütün kanıtların ışığında ve tam bir rasyonaliteyle kendisi için (kendi adına) özerk olarak vermesi gereken bir karardır. Ne var ki, kişiler eksiksiz kanıtlara ve tam bir rasyonaliteye sahip olsalardı bile, onların uygun standartlara ulaşacak olduklarına ilişkin bir ön kabul olamazdı. Esasen, tarihlerin, teknolojilerin ve bağılıkların farklılığı karşısında, daha ziyade birey olarak hareket eden bireylerin, insanların hakkıyla yararlanacakları özgürlüklerin geniş ölçüde farklılaşan yorumlarına ulaşacak oldukları varsayımında bulunulabilir. Eğer kabul edilebilir özgürlük anlayışlarının, ahlâkî bir topluluğun bütün üyeleri için aynı referansı koyan dar bir şerit içinde toplanması önemli ise, o zaman standartları inşa edenin topluluk olarak topluluk olması gerekir.

Bu önemlidir. Hakların özü onların gayrişahsî karakterindedir. Kişilerin kendileri lehine haklar ileri sürmeleri ve onları başkaları için de tanımaları için nedenleri vardır, çünkü herkesin aynı çıkara sahip başkalarıyla birlikte yer aldığı bir dünyanın ortasında her birinin bir proje-izleyici olabilmede temel bir çıkarı bulunmaktadır. Her bir kişinin belli bir ölçüde saygıyı aynı ölçüde muhatabına da tanımak için rasyonel olarak motivasyonu vardır. Bununla beraber, eğer bu ölçünün ne olduğuna ilişkin ortak bir anlayış olmasaydı, bu gibi her ahlâkî düzen büsbütün gerçekleştirilemez olurdu. Tecavüzkâr fiillerden korunmuş özgürlükleri ayırt etmek için eğer hiç bir ölçüt yoksa, ahlâkî toplum çöker. Tabiat bu ölçütü hazır olarak vermediği için, onun toplum içindeki insanların anlayışları tarafından yaratılması gerekir.

Özgürlüğün sınırlarına ilişkin toplumsal olarak yaratılmış ve paylaşılan bir anlayışa sahip olmayan kişiler ne kendileri için anlamlı olarak hak iddiasında bulunabilir ne de onları başkaları için tanıyabilirler. Tabiatın bağışladığı hakları kendileri için bağımsız olarak ayırt eden ve sonra gönüllü sözleşmelerle bir araya gelen münferit bireyler, baştan beri birbirinin haklarına riayet ederek böyle yapmayı seçmelidirler: Bu anarşist fantezi tutarsızdır. Temel

²⁰ Veya hemen hemen öyle olacaktır. Eğer hiç kimsenin, akla uygun bir şekilde, caiz olmayan müdahale sayamayacağı muayyen bazı eylem tipleri varsa, o zaman bir kişinin özgürlük hakları her neyse onlar bu eylemi yapma özgürlüğünü de içerecektir.

haklar herhangi bir özgül toplumsal yapıdan kavramsal olarak bağımsızdır, ama insanların fiilî muamalelerinde somutlaştığı şekliyle temel haklar şu veya bu şekilde bir sosyalliği varsayarlar. Bu bakımdan ahlâkî haklar dile benzerler. Tıpkı bir dilin varlığının linguistik bir toplumun var olmasını gerektirmesi gibi, ahlâkî hakların varlığı da ahlâkî bir toplumun varlığını gerektirir.

Eğer anarşizm hakların atomistik, (toplumdan) tecerrüt etmiş bireylere atfedilmesinden daha fazla bir şey olmasaydı, o zaman anarşizme karşı bu tez artık tamamlanmış olurdu. Ne var ki, anarşizm kendisini böyle naif bir şekilde sunmak zorunda değildir. Onun daha derinlikli bir türü, toplumsal bir düzen ile siyasî bir düzen arasında ahlâkî bakımdan can alıcı olan bir ayrım yapmazta ısrar edecektir. Toplumsallık kendi başına hiç bir şekilde kınanmayacaktır; esasen toplumsal var oluşun ahlâkî bilincin bir ön şartı olduğu kabul edilecektir. Topluluklar içinde yaşayan kişiler kendi etkinliklerini başkalarının davranışına uyarlamak durumunda olacak, böylece her biri için ahlâkî mekândan bir pay sağlayan etkileşim kalıplarına ilişkin meşru beklentiler yaratacaklardır. Bu şekilde gelişen toplumsal karşılıklı-bağımlılığın girift ağı aynı zamanda ahlâkî bir düzendir.

Bununla beraber, toplum siyaset değildir. Ahlâkî kavramların sosyal oluşumu ve yeniden oluşumu sürecinin hiç bir yerinde, hakların sınırlarını cibrî yoldan empoze eden bir devletin var olması bir şart değildir. Burada da dile bir benzetme yapmak uygundur: Tıpkı, bir dilin linguistik bir topluluk içinde, neyin gramere uygun neyin uygun olmadığı hakkında karar vermeye yetkili bir Kraliyet Akademisi olmadan gelişip yeşerebilmesi gibi, topluluk çapındaki bir haklar anlayışı da hukuku yapan ve tebasına ilân eden bir devlet olmadan gelişip yeşerebilir.

Anarşizmin derinlikli türü bir kendiliğinden düzen düşüncesine başvurur. F. A. Hayek'in eserlerindeki kendiliğinden düzen analizi ve savunusu, hayırhah bir toplumsal düzenin öncelikle amaçlı bir tasarımın ürünü olması gerektiği varsayımını yeniden düşünmek için bize bir neden vermiştir.²¹ Hayek bağımsız öznelerin kendiliğinden intibak edici davranışlarının, öngörülemeyen veya başlangıçta kastedilmiş olmayan ve böylece plana göre üretilmesi mümkün olmayan, arzuya-şayan sosyal sonuçları düzenli olarak üreteceğini iddia etmektedir. Bir topluluk içinde geçerli olan ahlâkî haklar, anarşistlere göre, böyle bir kendiliğinden düzenin yan ürünleri olarak paha biçilmezdir.

Bu Hayekçi argüman²² dikkate alınmayı hak etmektedir. Eğer bağımsız olarak ahlâkî haklar yaratan atomistik bireyler varsaymak saçma ise, devlet

²¹ Özellikle onun üç ciltlik *Law, Legislation and Liberty* (Chicago: University of Chicago Press, 1973, 1976, 1979) adlı eserine bakınız.

²² Hayek'in kendisinin anarşizmi kesin olarak reddeden bir klasik liberal olduğu kaydedilmelidir.

mekanizmasının hakları hiçlikten (ex nihilo) ortaya çıkarabileceğini varsaymak da aynı nispette saçmadır. Ahlâkî haklar, dil gibi, iktisadî yapılar gibi, topluluklar içindeki kişilerin ortak hayatlarından doğup gelişirler. Resmî yönetim kurumları bulunmadığı halde, içinde ahlâkî ilkelerin yaygınlaşmış olduğu ve saygı gördüğü bir topluluk tasavvur etmek tutarsız değildir.

Şu halde, anarşist toplumun belirli bir türü kavranabilir bir şeydir. Fakat onun, yegâne meşrulaştırılabilir bir toplum biçimi olduğu şöyle dursun, ahlâkî bakımdan meşrulaştırılabilir bir toplumsal düzen biçimi olup olmadığı başka bir meseledir. Anarşinin istikrarsız olduğuna, onun imkân vereceği hakların ahlâkî düzeni garanti edecek şekilde işlemesi ihtimalinin bir siyasî düzeni karakterize eden haklardan daha az olduğuna ve kendiliğinden sosyal evrim sürecinin kendisinin anarşideki haklara saygıyla bağdaşmaz olduğuna inanmak için güçlü bir neden vardır.

Son eleştiri, fark edilebilirse, anarşistler için özellikle mahcup edicidir. Anarşizmin teorisinin tutarlılığı, ağırlıklı olarak, bir kendiliğinden düzen kavramına bağlıdır. Eğer haklarla kendiliğinden düzenin birbiriyle zorunlu olarak bağdaşmaz oldukları ortaya çıkarsa, o zaman anarşizmin temelleri gerçekten sarsılır. Bununla beraber yine de ikisi arasında, anarşinin sınırları içinde çözülmesi imkânsız olan sahici bir gerilim vardır.

Şöyle bir evrim sürecini düşününüz: t1 zamanında A eylemi toplum tarafından müdahale olarak anlaşılılmamaktadır ama aynı eylem tn zamanında yine toplum tarafından kabul edilemez bir müdahale eylemi şeklinde anlaşılacaktır. Varsayınız ki, t1 ve tn sürecin geçici uçlarıdır (yani, t1 anındaki bir ahlâkî denge altüst olmuş ve tn'de yeni bir tanesi teessüs etmiştir). t2, ..., tn-1 aralığı esnasında bir A eyleminin yapılmasının statüsü nedir? Eğer A eylemi bir hakkın ihlâlîni oluşturuyorsa, o zaman onun yapılmaması gerekir, ama eğer o masum bir fiil ise bu sefer de yasaklanmaması gerekir.

Buna verilebilecek hiç bir iyi cevap yok gibi görünüyor. Biztahi varsayım açısından, kendiliğinden düzen (bu konuda) bir yargıya götürmez, çünkü o belirlemeler arasında yer almaktadır. Ama yine de kişinin A'yı yapmaya izinli olup olmadığına ilişkin ahlâkî bakımdan ciddi soru bir yana atılamaz. "Yeni bir denge kuruluncaya kadar bekleyin." Ne var ki bu çok uzun bir zaman alabilir (kendiliğinden uyarlanmanın değeri ne olursa olsun, o zorunlu olarak hızlı değildir) ve toplumun (henüz) hakların bir ihlâlî olarak anlamadığı bir eylemi yasaklamak için hangi neden gösterilebilir? "Onun kabul edilemezliğinin kendiliğinden belirlenmesi gerçekleşinceye kadar A'yı yapmakta özgürsünüz." Ne var ki bu tür belirlemeler hemen olmaz ve dolayısıyla A'ın ahlâkî kabul edilebilirliği, onun hakların ihlâlîyle sonuçlandığına ilişkin gelişme halindeki bir konsensüsten etkilenmezdi.²³

²³ Şöyle bir epistemolojik sorun da vardır: Gerçekleşmesi çok yakın olan bir sosyal belirlemeye aykırı bir sosyal belirlemenin ne zaman yapılmış olduğu nasıl bilinecektir? Keza, eğer

Anarşist, kendiliğindenci bir ahlâkî değişimin safhaları esnasında “iki cami arasındaki beynamaz” gibidir. Uyarlanma süreci şu veya bu alanda aralıksız devam etmekte olduğundan, anarşist daima “Araf” tadır. Onun bu Heraklitçi durumdan kaçması ancak evrimin durması ve başlangıçtaki ahlâkî dengeye herkes için ulaşılması durumunda sözkonusu olabilirdi. Ne var ki, bu bir yanılısamadır. Anarşist, hakların sürekli bir belirsizlikle malul olacağını itiraf etmek zorundadır. Bu, hakların ahlâkî olarak mukadder olduğunu ileri süren bir teori için zayıflatıcı bir gerçektir. İçinde haklara saygı gösterilecek bir düzeni onaylamak için kişilerin nedenleri var olduğuna göre, onların haklara saygının ne olduğunu ve neye müncer olduğunu mümkün olduğunca kesin bir şekilde belirlemek için bir sosyal karar prosedürünü onaylamak için de nedenleri vardır. Bundan dolayı da hukuku ilân ve idame ettirecek kurumlar kurmak için de onların nedenleri vardır.

Hukukun tavsiyeden veya kendisine uyulmasına ilişkin ümitvar isteklerden ibaret olmaması için, onun cebren uygulanabilir olması zorunludur. Cebri uygulama yanlış yapanlara cebir uygulamakla yetkili olan kurumların varlığını gerektirir. Bu, jandarmaları ön kapıdan içeri sokmak yapılan dolaylı bir manevra değildir. Haklarının tanındığı bir düzende çıkarı olan insanların bu hakların cebren uygulanmasında da çıkarı vardır. Hakları tanımlayacak kurumun aynı zamanda cebri uygulama yetkileri üzerinde de bir tekel iddia etmesi mantıken zorunlu değildir; ama neyin yürürlükteki bir hak sayılacağını belirleyen otorite, böylece hangi cebri fiillerin bir hakkın cebren uygulanması ve hangilerinin bir tecavüz girişimi sayılacağını da belirlemiş olur. Bu yetkiyi ister kendinizde tutun isterse devredin, cebri uygulamanın meşruluğu hukukun meşruluğundan kaynaklanır.

Şu halde, öyle görünüyor ki, ahlâkî olarak uygun bir düzen, özgürlük anlayışlarının, birbirleriyle devamlı bir uyum süreci içindeki kişilerin ortak sosyal hayatından doğacağı ve onunla gelişeceği bir düzen olacağı ortaya çıkmaktadır. Bununla beraber, izin verilebilir özgürlüklerin kesin sınırları, neyin hukuk olduğunu bilinçli olarak ve kesin bir şekilde belirleyen bir organın varlığını gerektirecektir. Belki de, böyle bir kurumun, bir “devlet”in tanımlayıcı özelliklerinin hepsine mi yoksa onların çoğuna mı sahip olacağına ilişkin kaçamaklar için bir alan vardır. Fakat tartışmanın bu aşamasında anarşizmin liberalizme yönelttiği itiraz yok olmaya başlamaktadır.

kişiler zaman konsensusuna ulaşıncaya kadar A’yı yapmakta özgür olacaklarsa, kendiliğinden sosyal yeniden yapılanmanın gerçekleşip gerçekleşmeyeceği de problemlidir. A’nın t₂,..., t_{n-1} zamanında pekâlâ yapılabileceğine ilişkin bir toplumsal anlayışın kendisi, A’nın yapılabilir olduğuna ilişkin n zamanındaki paylaşılan bir anlamının önüne geçen bir faktör olacaktır.

Son bir nokta da şu: Siyasî alanın varlığı bir haklar rejimiyle bünyevî olarak bağdaşmaz değildir. Bundan, siyasî düzenlerin tanımlayıcı özelliğinin, genellikle veya çok kere, vatandaşların haklarına samimî bir ilgi olduğu sonucu çıkmaz. Bu önerme herhangi bir sahici liberealin hiçbir itirazını karşılamayacaktır.

Çeviren: Mustafa Erdoğan