
Modern Liberteryenizmin Ahlâkî Temelleri*

Randy E. Barnett °

Bireysel özgürlüğü önemseyen klasik liberal siyasî felsefenin yüzyılları bulan bir geçmişi olmasına rağmen, onun “liberteryenizm” olarak bilinen modern Amerikan türü 1960'lara kadar geri götürülebilir. Bu hikâye daha önce anlatılmıştır¹, ama ben modern liberteryen etlelektüel hareketi Ayn Rand ile Murray Rothbard arasındaki ayrışmaya kadar izleyeceğim. Rand mülkiyet haklarıyla tanımlanan ve Aristocu bir tabiî hukukla temellenen şekliyle özgürlüğün merkezîliğini popülerleştirdi. Bir iktisatçı olan Rothbard ise özgürlüğün ve serbest piyasanın nasıl işlediğini açıklamada Avusturya iktisadının rolünü öne çıkaracak şekilde bu unsurları daha da geliştirdi. Önemli bir nokta da, Rothbard'ın ayrıca tekelci devlete karşı anarşist bir mesafeyi benimsemiş olmasıdır. Rothbardcılığın oluşturucu unsurlarının hiç birisi büsbütün orijinal olmamakla beraber; onun 1960'lar ve 70'lerde Avusturya iktisat anlayışı, Aristocu tabiî hukuk etiği, Locke'cu tabiî haklar, müdahaleciliğe karşı bir dış politika anlayışı ve bireyci anarşizmi sentezleyen yaklaşımının, 1980'ler ve 90'larda etkili olacak genç bir entellektüeller kadrosunun zihnini fetheden başlı başına bir paket oluşturduğunu söylemek hakkaniyete uygun olur.

Rand'ın tarihsel bakımdan önemli olan başka ve daha az çekici bir özelliğini Rothbard da paylaşıyordu: tam ideolojik saflık üzerindeki ısrar. 1970'lerde

* “The Moral Foundations of Modern Libertarianism”, Peter Berkowitz (ed.), *Varieties of Conservatism in America* (Stanfiord: Hoover Press, 2004), içinde, s. 51-74.

° Georgetown Üniversitesi Hukuk Merkezinde profesör.

¹ Bkz. Jerome Tuccile, *It Usually Begins with Ayn Rand* (New York: Stein & Day, 1971).

onun yörüngesine girenlerin çoğu bağımsız düşünürlerdi; aksi halde kendi eğitimlerine hakim devletçi ortodoksiden kaçamazlardı. Ancak aynı bağımsızlık sonunda onları Rothbard'cı ortodoksiyle de anlaşmazlığa düşürdü. Onun yörüngesine giren hemen hemen her entellektüel şu veya bu sapmadan dolayı sonunda ya dönmüş ya da kendisini özgürleştirmiştir. Bu nedenle, Rothbard'ın etrafındaki halka her zaman küçük olmuş ve onun entellektüel mirası olması gereken şey yeterince serpilememiş ve kenarda kalmıştır.

Rothbard ayrıca liberteryenlerin gönlünü ve aklını çecek her rekabeti de kıskanırdı. Bu bakımdan, onun ve entellektüel çevresindeki bazılarının öfkesinin asıl hedefleri Milton Friedman ve Friedrich Hayek'ti. Friedman, Rothbard'ın Brooklyn Polytechnic'teki mütevazı konumuyla karşılaştırıldığında Chicago Üniversitesi'nde saygın bir akademik pozisyonu işgal ettiği gibi, Newsweek dergisindeki düzenli yazılarıyla da ulusal düzeyde şöhret sahibiydi. Rothbard'cılar Friedman'ın özgürlük savunusunun "faydacılığı"nı ve devletçiliğe doğrudan doğruya karşı çıkmak yerine onunla uzlaşmayı seçen hükümet programları için öneriler (okul kuponları ve negatif gelir vergisi gibi) yapmadaki istekliliğini şiddetle eleştiriyorlardı. Friedman'ın Avusturya iktisadı yerine "neoklasik" ekonomiyi benimsemesi şiddetli eleştirinin başka bir hedefiydi.

Avusturya iktisadının öncülerinden biri olan Hayek'in Friedman'dan daha güçlü bir metodolojik zemin üzerinde olduğu aşikâr olmakla beraber, o kendisinin ve Rothbard'ın hocası Ludwig von Mises'in ekonominin aksiyomatik ilk prensiplerinden tumdengelim yoluyla sonuçlar çıkarılmasını vurgulayan katı praxiolojik metodunu² reddediyordu. Şu farkla ki, Hayek kariyerinin büyük bölümünde politika önerileri bakımından Friedman'dan bile çok daha az ideolojik olarak liberteryendi. Ve Hayek –"Fransız" rasyonalizmiyle ilişkili gördüğü– tabii haklar fikrine hiç bir zaman yakınlık duymadı. Rothbard'ın meslekî güvencesizliği karşısında, Hayek önce London School of Economics'teki daha sonra da Chicago Üniversitesi Sosyal Düşünce Komitesi'ndeki pozisyonları bir artı değildi. Mises'in kendisi de, şüphesiz, ne tabii haklar düşüncesine bağlıydı ne de radikal bir liberteryendi. Ayrıca, o bir akademisyen olarak pek bilinmeden çalıştı ve ancak bir işletme okulunda kürsü alabildi; onun şakirdi Rothbard da bu küçültücü muameleyle kendisini güçlü bir şekilde özdeşleştirebilmiştir.

Bu hikâyeyi Murray Rothbard'ın hatırasını küçümsemek gibi bir niyetle anlatmıyorum. Benim entellektüel gelişimimde onun kadar etkili olan az

² Bkz. Ludwig von Mises, *Human Action: A Treatise on Economics* (New Haven, CT: Yale University Press, 1949). Rothbard'ın bu metodolojinin uygulama alanını genişletmesi hakkında bkz. Murray N. Rothbard, *Man, Economy, and State: A Treatise on Economic Principles* (2 cilt) (Princeton, NJ: D. Van Nostrand, 1962).

sayıda düşünür vardır. Üniversite öğrenciliğim yıllarında onun yazılarıyla –özellikle de *For A New Liberty*'yle³– başlayıp hukuk fakültesi yıllarımda kişisel ilişkimizle devam ederek Rothbard'cı paradigmayı özümstedim ve hâlâ da büyük ölçüde o paradigma içinde çalışıyorum.⁴ Şu veya bu şekilde, modern liberteryen hareketin halihazırdaki entellektüel önderlerinin çoğu Rothbard'cı kampta doğmuştur. Ne var ki, bu hikâye yeniden anlatılmaya değer, çünkü onun modern liberteryenizmin, sağlığında ve ölümünden sonra Rothbard'ın etkisinin azalmasıyla bir süredir sönmekte olan bir özelliğini açıklamaya katkısı vardır: Haklarla sonuçlar arasındaki radikal kopukluk. Rothbard'cı yaklaşımda haklar –Aristoculuğun Rand'cı bir biçimini kullanarak söylersek– münhasıran “ahlâkî” nedenlerle savunulmak durumundaydı.⁵ Doğru şekilde tanımlanmış ahlâkî haklara bağlılığın en üstün sosyal sonuçlar üreteceği düşüncesi, liberteryen kamu politikasına ilişkin hemen hemen her tartışmada hemen vurgulanan bir düşünce olsa da, mutlu bir tesadüf gibi görülüyordu. Friedman ve Hayek gibi her “faydacı” düşünürse, ulaştığı sonuçlar ne kadar liberteryen olursa olsun, şüphyle bakılmak durumundaydı. Friedman ve Hayek'in devletçilikle uzlaşan kendi politika önerileri faydacıların sahici liberteryenler olduklarına nasıl güvenilmemesi gerektiğini gösteriyordu.

Bununla beraber, 1995'teki ölümünden önce bile Rothbard'ın kendi hayranlarından tam mutabakat bekleme konusundaki ısrarı ve onun her sapmayı ve “muhalif”i dışlamadaki istekliliği kendi yaklaşımıyla sonuçsalcılarınki (consequentialist) arasındaki radikal ayrışmayı baltaladı. En parlak şakirdleri birer birer yuvayı terk etti; onlar bir yanda Kantçı moralistler ile öbür yanda Bentham'cı faydacılar arasındaki modern felsefî bölünmeden önceki klasik tabii haklar düşünürlerinin haklar ile sonuçlar arasındaki çoktandır bildikleri ilişkiyi yeniden keşfettiler. Çok geçmeden ilk Rothbard'cılar kendi yöntemlerini Hayek'in derin vukufuna uyarladı ve Friedman'ın da liberteryenizme bağlılığını takdir ettiler; gerçi her ikisi de yaşlandıkça çok daha radikal liberteryen hâle gelmiş ve dolayısıyla radikal liberteryenlerin onları kucaklaması da kolaylaşmıştı.

Rothbard'cı radikal liberteryenizmle sonuçsalcılığın yeni bir sentezine doğru gidişten en sorumlu kişi belki de George H. Smith adlı eski gözde

³ Bkz. Murray N. Rothbard, *For A New Liberty: The Libertarian Manifesto* (New York: Macmillan, 1973). Gözden geçirilmiş bir edisyonu 1978 yılında Colliers tarafından paperback olarak yayımlanmıştır.

⁴ Benim liberteryenizme olan ilgimin gelişimini biraz daha geniş bir biçimde şu kitapta anlattım: Randy E. Barnett, *The Structure of Liberty: Justice and the Rule of Law* (Oxford: Clarendon Press, 1978), vii-x.

⁵ Bkz. Murray N. Rothbard, *The Ethics of Liberty* (Atlantic Highlands, NJ: Humanities Press, 1982).

Rothbard'cıydı. Smith'in birkaç deneme, pek çok konferans ve sözlü takdimler şeklinde siyaset teorisinde bazı çalışmaları vardı –onun en etkili yayınları, Rothbard'cı düşüncenin benimsenmesi zorunlu görülmeyen başka bir yanı olan ateizmle ilgiliydi⁶– ama, o modern liberteryenizmin kendi klasik liberal kökleriyle bağlantısını yeniden kurdu. Klasik tabii haklar teorisyenlerinin yazılarına daldıktan sonra Smith ahlâkî hakların konsekventalist haklarla klasik liberal uzlaştırılmasını takdir eden yeni bir yaklaşım geliştirdi ve bunu konferanslarıyla başkalarına aktardı.

İster Smith'in etkisiyle ister değil, liberteryenler vaktiyle 1970'lerde yaptıkları gibi liberteryenizmin ahlâkî haklara mı yoksa sonuçlara mı dayandırılması gerektiğini artık tartışmamaktadırlar. Liberteryenler artık bu iki ahlâkî görüş arasında bir tercihte bulunmak zorundaymışlar gibi davranmıyorlar. Aşağıda, onların buna niçin ihtiyaçları olmadığını açıklayacağım.

Hakları ve Sonuçları Aşmak

Liberteryenlerin ahlâkî haklarla sonuçlar arasında bir tercih yapmaya ihtiyacı yoktur; çünkü onlarınki ahlâkî değil, *siyasî* bir felsefedir ve bunun da muhtelif ahlâkî teorilerle bağdaşabildiği gösterilebilir ki bu liberteryenizmin çekiciliğinin kaynaklarından biridir. Ya ahlâkî haklara ya da sonuçsalcılığa dayanan ahlâkî teoriler bütün diğer ahlâk teorilerini dışlayacak şekilde bütün ahlâkî sorunlara uygulandıkları ölçüde kapsayıcı olmak iddiası güderler. Bu ahlâk teorilerinden birinin kabul edilmesi bütün diğerlerinin reddiyle sonuçlanmakla beraber, bir yanda Eric Mack, Loren Lomasky, Tibor Machan, Douglas Rasmussen ve Douglas Den Uyl gibi özgürlükçü ahlâkî haklar filozofları, öbür yanda David Friedman gibi faydacılar liberteryen siyasî teoriyi aynı heyecanla benimseyebilmektedirler. Bu nasıl mümkün olmaktadır?

George Smith'in yeniden keşfettiği gibi, Bentham ve Kant'tan önce, klasik tabii haklar “liberaller”i belirli tabii hakların siyasî olarak korunmasını savunurken ahlâkî haklarla sonuçsalcı argümanların bir karışımını kullanmışlardır. Modern liberteryen siyasî teori içinde, ahlâkî haklarla sonuçsalcılığın her biri, insanların nasıl davranması gerektiğini analiz etmenin bir yöntemi olarak görülebilir. Ahlâkî teorilerin uygulanması dahil olmak üzere her analiz yönteminin kullanılması yanılabilirliği için, siyasî teorisyenler hem ahlâkî haklarla konsekventalist analizin nerede aynı sonuçlara ulaştıklarına hem de onların nerede ayrıldıklarına duyarlı olmalıdırlar.

İlk olarak, eğer her iki yöntem de büsbütün farklı yollardan aynı sonuçlara ulaşıyorsa, o zaman her bir yöntem diğeri üzerinde analitik bir fren olarak işlev görebilir. Analitik yöntemlerimizin herbiri hata yapabileceği veya ya-

⁶ George H. Smith, *Atheism: The Case Against God* (Buffalo, NY: Prometheus Books, 1980).

nılabileceği için, bir yöntemi diğerinin destekler görüldüğü sonuçları doğrulamakta kullanabiliriz. Benzer şekilde, bazan sayıları yukarıdan aşağıya doğru topladıktan sonra bir sefer de onları aşağıdan yukarı doğru toplayarak veya bir hesap makinasıyla toplama işleminin sağlamasını yaparız. Nasıl ki, hataya ve yanıltmaya karşı korumak için devlet güçleri arasındaki kurumsal rekabete güveniriz, aynı şekilde normatif araştırmanın farklı yöntemleri arasında “kavramsal rekabetler”e de güvenebiliriz. Ahlâkî haklarla sonuçsalcı analiz yöntemlerini bir siyasî teori içinde işlevsel olarak bağdaştırabilmenin bir yolu, böylece, normatif analizimizdeki hataları bulabilmek ve önleyebilmek üzere kavramsal bir “frenler ve dengeler” mekanizması sağlamaktır.

İkincisi, ancak çoklu analiz yöntemlerine dayanmamız halinde, tek bir analiz yönteminin tavsiye edeceği bir sonuca duymamız gereken güven derecesini değerlendirebiliriz. Hiçbir değerlendirme yönteminin yanılmaz olmadığını bildiğimizden, aynı doğrultuyu işaret eden daha fazla geçerli yöntem olduğu sürece, gidilecek yönün bu olduğu konusunda daha emin olabiliriz. Tersinden, iki geçerli yöntem arasındaki sonuç farklılıkları bir yöntemin uygulanma düzeyinde veya yöntemin kendisinde problemlerin var olabileceğini düşündürür. Rakip metodolojilerden elde edilen farklı sonuçlar sadece ihtiyatlı gitmemizi değil fakat aynı zamanda farklılığın kaynağını mümkünse bulmamızı sağlayacak şekilde, yöntemlerimizi ve onların uygulanmasını dikkatli bir biçimde yeniden düşünmemizi de hatırlatabilir. Şu halde, hem ahlâkî hakların hem de sonuçların analizinin işlevsel olarak bağdaştırılabileceği ikinci bir yol, rakip analiz yöntemlerine dayandığımız zaman sonuçların yaklaşmasının güveni yaratması, sonuçların farklılaşmasının ise keşfi uyarmasıdır.⁷ Çoklu yöntemlerin her biri, dünyanın herkesin en çok önemli olduğunu düşündüğü bir özelliğini yakaladığı zaman, bu özellikle doğrudur.

Ahlâkî Haklar Analizi ile Sonuçsalcı Analizin Önemi

Bir ahlâkî haklar analizi –ki bununla ya teleolojik ya da deontolojik yöntemlerle türetilen hakları kastediyorum– önemlidir, çünkü o bireyi ciddiye alır. Doğru olarak tanımlanan ahlâkî haklar çok değer verilen “özel” alanı korurlar. Başka bir şekilde ifade edersek, ahlâkî haklar analizi bireylerin (ve onların gönüllü olarak ait oldukları birliklerin) eylemlerini bireyin bakış açısından görürler. Bu analizin kullandığı uzmanlaşmış değerlendirme teknikleri bu bireyci bakış açısını inceden inceye işlemeye yardımcı olurlar. Biz hepimiz bireyler olduğumuzdan, ahlâkî haklar fikrinin yaygın bir çekiciliği vardır.

⁷ Bkz. Randy E. Barnett, “The Virtues of Redundancy in Legal Thought”, *Cleveland State Law Review* 38 (1990), 153-68.

(Çünkü) kendi haklarımızın korunmasında tabîî bir çıkarımız vardır ve bizil empatimiz başkalarının haklarının korunmasına ilgi duymamıza neden olur.

Tersine, sonuçsalcı analiz ise bireylerin ve birey topluluklarının eylemlerinin başkaları üzerinde çok kere sahip olabileceği geniş kapsamlı, son derece dağınık etkileri ciddiye aldığı için önemlidir. Sonuçsalcı analiz bir “kamusal” alanı koruyor olarak görülebilir. Bu yöntem çok kere “toplum”un bireysel eylemlerin sonuçlarını nasıl gördüğü şeklinde ifade edilmekle beraber, onun bireylerin eylemlerini bu bireylerin toplum içinde beraber yaşadıkları diğer kişilerin bakış açısından gördüğünü söylemek suretiyle bu antropomorfik mecazdan kaçınılabılır. Biz hepimiz başkalarının eylemlerinden etkilendiğimize göre, sonuçsalcı analizin de yaygın bir çekiciliği vardır. Biz başka kişilerin eylemlerinin bizi etkileyen sonuçlarıyla ilgileniriz ve bizim empatimiz bu gibi eylemlerin başkaları için sonuçlarıyla da ilgilenmemize neden olur.

Başka bir ifadeyle, hem ahlâkî haklar hem de sonuçsalcılık sadece temelci ahlâk teorileri olmayıp, aynı zamanda, düşünmenin ve problemleri hızlı ve etkin bir şekilde çözenin ve bizim zaten bildiklerimizin çoğunu yapmanın bir siyasî teori içindeki yararlı yollarıdır. Yine de, bir noktada bu bakış açılarının ikisi de önemlerini yitirirler. “Gök kubbesi çökse de” ahlâkî hakların korunmasını savunduğu zaman ahlâkî haklar analizinin çekiciliği kaybolur. Çoğu insan, hakları koruyan takdirî eylemler alanını önemser, ama onlar gök kubbenin çökmesini de önemserler. Sonuçsalcı analiz de ahlâkî hakların koruduğu eylemin alanını, “fayda”, zenginlik maksimizasyonu gibi tamamen gayrişahsî bir değer standardına feda ettiği zaman çekiciliğini yitirir. Çoğu insan hareket etme özgürüklerini feda etmek istemez, bu fedakârlıklar başkalarını ciddî surette yararlandırırsa da.

Ahlâkî haklarla sonuçsalcı analiz arasındaki yaratıcı gerilim modern liberteryen projenin klasik liberal özünün merkezinde yer alan bir gerilimdir. Bir yandan, daha elitist yaklaşımlarla çelişir şekilde, bütün kişileri insanlar olarak görmek suretiyle, liberalizm ortalama insanın onurunu korumaya çalışır. Öte yandan, liberalizm bir kimsenin eylemlerinin başkalarının çıkarlarını olumsuz olarak etkilemesini önleme ihtiyacını her zaman kabul etmiştir. Bireyci liberalizm bireylerin içinde yaşadıkları toplumun önemini de hiç bir zaman inkâr etmemiştir. Liberalizm daima bu iki büyük kaygı arasında durmuştur ki bu liberalizmi eleştirenlerin bazılarını, onun iç diyalektiğinden, bünyevî gerilimlerinden veya temel çelişkilerinden şikâyet etmeye götürmüş olan bir pozisyonudur.

Bireyle toplum, kendisiyle başkaları arasındaki bu inkârı mümkün olmayan gerilimin mantıkî anlamda bir çelişki olduğu sonucuna varmak yanıltıcı olurdu. Mantığa –mamafih Aristocu olanına– hiç de yabancı olmayan Aristo, erdemın iki aşırılık arasındaki ortayolu bulmaya çalışmaktan oluştuğunu

düşünüyordu. Bu, yolun orta noktasından ziyade uygun olanı temsil eder. Bir anlamda liberalizm Aristo'nun erdem etiğine benzer; birey ile başkaları arasında mükemmel bir denge sağlayan kavramsal ve kurumsal bir yapıyı sağlamaya çalışır.

Hem ahlâkî haklar hem de sonuçların bakış açılarının denetiminden geçen –veya hiç birinden geçmeyen– siyasî eylem türleri, hakkındaki yargımızdan emin olabileceğimiz “kolay davalar”dır. Buna karşılık, ahlâkî hakların ve yerindeliliğin haklarında çatışan değerlendirmeler sağladığı siyasî eylem türleri analizimizi yeniden düşünmemizi veya analitik tekniklerimizi daha da geliştirmemizi gerektiren “zor davalar”dır. Analiz tarzları arasındaki çatışmanın çözüleceği ana kadar ihtiyatla ilerlemeliyiz ve bu ihtiyatlılığın gerekli olduğu gerçeği bizatihi bilmeye değerdir.

Ve yine de, çatışan analiz modellerine rağmen politik olarak hareket etmek zorunda olduğumuz gerçeği, şu ana kadar tasvir ettiğim “bağdaşmacı” resmin eksik olduğunu düşündürür. Nasıl oluyor da ahlâkî haklar ve sonuçsalcı bakış açıları arasındaki ihtilâflar çözülmeye kadar beklemek zorunda olmuyoruz? Haklar ve sonuçlar boyunca işleyen başka bir tercih mekanizması yine de vardır. Bu mekanizma, ister Rothbard'cular olsun isterse Friedman gibi faydacılar, çoğu liberteryen tarafından tam olarak değerlendirilmiş değildir. Bu daha ziyade Hayek'in evrimci yaklaşımında kendisini göstermektedir

Kayıp Halka: Hukukî Evrim ve Hukukun Üstünlüğü

Filozofların ve iktisatçıların retoriği, ahlâkî hakların veya sonuçların kapsayıcı bir analizinin nihayetinde hukukun üzerine oturtulması gereken normların tam bir listesini ortaya çıkaracağını düşündürebilir. Ne var ki, hiç bir analiz tarzı böyle bir işi başaramaz. Bunun yerine, hem haklar teorisyenleri hem de sonuçsalcılar kendi hareket noktalarını konvansiyonel pratikten alırlar. Anglo-Amerikan hukuk sisteminde, pratiğin konvansiyonlarını common law olarak bilinen kendiliğinden gelişen bir süreç içinde yaratmıştır. Lon Fuller'ın belirttiği gibi:

Denebilir ki, hukuk sosyal bilimlerin en yaşlısı ve en zenginidir.... Kendi bilimlerinin kaynaklarını tüketen iktisatçılar, hür bir ekonominin esasını oluşturan kurumsal düzenlemelerin tabiatına nüfuz etmek için hukuka dönüyorlar. Filozoflar kendilerinin zaman zaman yanılığa düşen araştırmalarında eksikliğini duydukları bir disiplini hukukta buluyorlar; yan, kişilerin kendi hayatlarını biçimlendirebilecek kararları vermenin sorumluluğunu kabul et-meyle sonuçlanan disiplini.⁸

⁸ Bkz. Lon Fuller, *Anatomy of the Law* (New York: Praeger, 1968), 84-108. (Yazar burada common law sürecinin ayırt edici özelliklerini anlatmaktadır).

Felsefî ve iktisadî analizlerin, tipik olarak, yerleşik konvansiyonel hukuk ilkelerini kritik incelemeye tabi kılmakta kullanılmasının metodolojik önemi vardır. Bu, birlikte alındıklarında, ahlâkî haklarla sonuçsalcı analizlerin, onların eleştirel gereklerini karşılayan hukuk normlarının keşfedilmesini açıklayamayacağını ima eder. Bu ayrıca, ahlakî haklarla sonuçsalcı analizlerin kendilerinin hukuk normlarının keşfedilme sürecinin birer parçasından ibaret olduğunu da ifade eder. Daha fazla bir şeye gerek var.

Hem modern felsefeden hem de iktisattan farklı olarak, hukukî karar kazüistiktir.⁹ Hukukî evrimin dinamiği, her birinin kendine özgü yanları bulunan çok sayıda gerçek uyumsuzlukları veya davaları çözmek ihtiyacıdır. Bu dinamik, davanın taraflarının hem (belli bir parasal zararı karşılamakta kullanılacak olan kaynak dahil) kaynaklara yönelik hak iddialarını hem de yargıçların bu sonuçlar için ortaya koydukları gerekçeleri (muhalafet şerhleri ile farklı gerekçeleri de) içeren sayısız davanın yazılı olarak aktarılmış sonuçlarını üretir. Bu geniş içtihat hukuku külliyyatından –bazan “çoğunluk kuralı” denen– hakim konvansiyonlar gibi, “azınlık kuralı” denebilecek başka rakip konvansiyonlar da doğar.

Hak iddialarına hakim olan bu evrimleşmiş konvansiyonel kurallar hukuk kurumlarınca bir kere keşfedilince, ahlâkî haklar ile sonuçsalcı analizin bir karışımı şeklinde eleştirel akla tabi tutulabilirler. Yine de, yargılama sürecinin ürettiği geleneksel konvansiyonların ahlâkî haklar ve sonuçlara dayanan eleştirel bir analiz için tesadüfî bir hareket noktasından ibaret kalmaması için, davaların sadece çözülmüş olması yeterli değildir. İhtilâflı hak iddialarının çözüme bağlanma tarzı, bir hukuk sisteminin ulaştığı sonuçların doğru davranışın ümit vaat eden konvansiyonel standartlarına evrilip evrilemeyeceklerini belirler; o zaman bunlar ahlâkî haklara ve sonuçsalcı analize dayanan eleştirel aklın normatif incelemesine tabi olabilir ve ayakta kalabilirler. Ancak ihtilâfları çözen süreçlerin bunu belirli şekillerde yapması hâlinde, bu süreçlerden elde ettiğimiz görüşleri bir bilgelik türü olarak görebiliriz. Bunun gibi, yasaların yapılma tarzı, bu yasaların özleri bakımından meşrulaştırılabilirliğini ya destekler ya da zayıflatır.

Ahlâkî haklar veya sonuçlar temelinde eleştirel tahkike dayanmaya yetecek kadar vukufu hükümler üretecek ihtilâf-çözümü süreçlerini mümkün kılan şey, “hukukun üstünlüğü” başlığı altında özetlenebilir. Hak temelli ve konsequentialist analizlerin incelemesinden geçecek kararları temine yardım eden usulî unsurları başka yerde daha genişçe tartıştım.¹⁰ Lon Fuller “huku-

⁹ “Kazüistik” veya “emsale dayanan” (cas-by-case) akıl yürütmenin sempatik bir açıklaması için bkz. Albert R. Jonsen ve Stephen Toulmin, *The Abuse of Casuistry* (Berkeley: University of California Press, 1988).

¹⁰ Bkz. Barnett, *The Structure of Liberty*, 84-131.

kun iç ahlâkîliği” dediği ve “doğal hukukun usulî bir türü” olarak anladığı bu şekli kısıtlamaların en iyi özetini sunmuştur.¹¹ Ona göre:

Benim hukukun iç ahlâkîliği dediğim şey, bu anlamda tabîî hukukun usulî bir türüdür; mamafih yanlış anlamadan kaçınmak için, “usulî” kelimesine, söz gelişi, resmî uygulama ile mevzu kanun arasında maddî bir uyumu içine alacak şekilde özel ve genişletilmiş bir anlam verilmelidir. Yine de, “usulî” terimi, bizim ilgilendiğimiz şeyi belirtmeye kabaca uygundur ki bu da hukuk kurallarının maddî amaçlarını değil fakat, insan davranışına hakim olacak, etkili bir kurallar sisteminin oluşturulma ve idare edilme şeklini ifade etmektedir.¹²

Hukukun üstünlüğünün şart koştuğu şekli standartlara göre alınan kararlar, hem sonuçlardan (maddî vakıalar artı kimin kazandığı) hem de bu sonuçlar için ifade edilen rasyonellerden oluşan dikkatle işlenmiş bir kararlar manzumesi oluşturabilirler. Yeterince dikkatle işlenmiş bir kararlar manzumesi (sonuçlar ve rasyoneller) geliştiği zaman, bu pratikler manzumesini sistematik rasyonel değerlendirmeye –Fuller’ın “hukukun dış ahlâkîliği” dediği şeyin gerektirdiği değerlendirme dahil– tabi kılmak mümkün hâle gelir.¹³

Bazıları buna karşılık diyebilir ki, eğer hem ahlâkî haklara hem de sonuçlara dayanan analizler hukukun üstünlüğünün yönettiği bir sürecin parçası olarak evrimleşmiş olan geçmiş pratikleri iyileştirmenin yararlı yolları ise, o zaman bir şeyin “iyileşme/ilerleme” olup olmadığına hangi ölçüt veya ölçütlerle karar vereceğiz? İlerlemeyi kendisiyle ölçeceğimiz standardı bilmediğimiz sürece, halihazırdaki pratikleri hangi yöntemin ilerlettiğini nasıl söyleyebiliriz? Hukuk sisteminin amaçlarını bilmediğimiz sürece, onlara hizmet edildiğini nasıl bilebiliriz? Amaçlar sorununu cevaplandırmak, diye devam eder bu itiraz, adaletin ahlâkî haklara dayanan normatif standardı ile faydalı sonuçların azamîleştirilmesine dayanan normatif yarar standardı arasında bir tercih yapılmasını gerektirir. Bu tercihi yaparken, ahlâkî teoriler olarak haklar ile sonuçların özünde var olan uyumsuzluktan kaçamayız. En nihayetinde, bir yaklaşımın ya birine ya da öbürüne dayanması zorunludur.

Ahlâkî hakların, sonuçsalci analizin ve hukukun üstünlüğünün oynadıkları rolü değerlendirmek için bir iyileşme fikrine ihtiyaç olmasına rağmen, bu iyileşme anlayışının sözkonusu üç perspektiften sadece birine dayan(dırıl)ması gerekmez. Kapsayıcı değerlendirme teorileri yerine, bütün bu üç yaklaşım bir

¹¹ Bkz. Lon L. Fuller, *The Morality of Law*, rev. ed. (New Haven, CT: Yale University Press, 1969), 38-39 (Burada hukukîliğin sekiz şekli özelliği sayılmaktadır); Lon L. Fuller, “The Forms and Limits of Adjudication”, *92 Harvard Law Review* 93 (1978): 353 (burada yargısal karar vermenin şekli şartları tartışılmaktadır).

¹² Fuller, *The Morality of Law*, 96-97.

¹³ *Ibid.*, 96.

siyasî teori içinde problem-çözme araçları olarak yeniden şekillendirilebilir. Böyle bakıldığında, bu üç analiz tarzının hepsi de bizatihi araçlardır, amaçlar değil. Gerekli iyileşme fikrini sağlamak için nihaî bir değer standardından ziyade, çözülmesi için hukukî cebre ihtiyaç olan nihaî *problemi* tanımlamak gerekir. O zaman *common-law*'un evrimci bir karar-verme sürecinin ve -ahlâkî haklar ve sonuçlar temelli olanlar gibi- eleştirel analiz tarzlarının hepsinin ilgili problemi çözmeye nasıl katkıda bulunduğunu görebiliriz. Ayrıca, rasyonel pazarlık analizi ve oyun teorisi gibi başka süreçler ve rasyonel analiz yöntemleri de yararlı olabilir.

Adaletin Amaçları: Sosyal Düzenin Şartlarını Sağlamak

Klasik liberallere göre, her toplumun karşılaştığı temel problem şöyle özetlenebilir: Toplumdaki her bir kişinin eylemlerinin başkaları üzerinde etkileri olabileceği gerçeği karşısında, kişilerin toplum içinde başka kişilerle birlikte yaşaması ve mutluluğu araması hangi şartlarda mümkündür? “Sosyal düzen”, toplum içinde her kişinin başkalarıyla birlikte yaşamasına ve mutluluğu aramasına izin veren durumu tanımlamak üzere kullanılan terimdir. F. A. Hayek “düzen”in genel anlamının tanımını şöyle vermiştir:

İçinde çok sayıda değişik türden unsurun birbiriyle ilişkili olduğu öyle bir durum ki, bütünüün mekansal veya zamansal parçasıyla aşinalığımızdan geri kalanlarıyla ilgili doğru beklentiler -veya en azından doğruluğunu kanıtlama için iyi bir şansı olan beklentiler- oluşturacak bilgiyi edinebiliriz.¹⁴

Ne yazık ki, “düzen” terimi totaliter rejimler tarafından yukarıdan aşağıya projeler dayatmayı çağrıştırır hâle gelmiştir. Hayek’in işaret ettiği gibi, “düzen” teriminin sosyal bilimlerde elbette uzun bir tarihi vardır... ama, büyük ölçüde anlamının belirsizliği ve sıkça otoriteryen görüşleri çağrıştırması yüzünden, son zamanlarda bundan genellikle kaçınılmaktadır. Bununla beraber onsuz da edemeyiz.”¹⁵ Bu sebeple, “koordinasyon” terimi Hayek’in “eylemlerin düzeni”¹⁶ dediği şeyi gerçekleştirme problemini belki de daha iyi ifade eder. Terminoloji ne olursa olsun, kişilerin kendi eylemlerinin başkalarının eylemlerini engellemeyecek şekilde hareket etmelerine müsaade etmenin bir yolunun bulunması zorunludur.

¹⁴ F. A. Hayek, *Law, Legislation and Liberty*, vol. 1 (Chicago: University of Chicago Press, 1973), 36.

¹⁵ *Ibid.*, 55.

¹⁶ Bkz. *ibid.*, 98-101 (burada hukukî kurumların “devam edegelen bir eylemler düzeni”nin idamesinde oynadıkları rol tartışılmaktadır.)

İnsan toplumunun temel probleminin bu yorumu bazı klasik liberal veya libetteryen ön-kabulleri içerir. Ben liberteryenizmi klasik liberalizmin bir alt türü olarak görüyorum ve şu beş noktada da bütün veya çoğu klasik liberaller mutabıktır: Birincisi, liberteryenler münferit kişilerin varlığını ve değerini kabul ederler. İkincisi, liberteryenler bütün kişilerin hayatlarına ve mutluluğu arayabilmelerine değer verirler. Üçüncüsü, liberteryenler “mutluluğun aranması” ibaresini kullanırlar, çünkü onlar sonuçların garanti edilmesinin değil de ancak eylemlerin korunmasının herkese potansiyel olarak sağlanabileceğine ve muayyen bir sonuçlar manzumesinin hiç bir durumda herkes için mutluluğu sağlamayacağına inanırlar. Dördüncüsü, liberteryenler kişinin toplum içinde başkalarıyla birlikte yaşadıklarını ve onun eylemlerinin başkaları üzerinde hem pozitif hem de negatif etkileri olabileceğini kabul ederler. Beşincisi, liberteryenler başkalarını aynı fırsattan yoksun bırakmadan toplum içinde yaşayan herkese veya hemen hemen herkese mutluluğu arama fırsatını sağlayacak şartları bulmanın veya kuralları tesis etmenin mümkün olduğunu öne sürerler.

Şüphesiz, yaygın olarak paylaşılmalarına rağmen, bu ön kabullerin her biri tartışılabilir ve her zaman da tartışılmıştır. Bu sebeple, klasik liberalizm de tartışmalıdır ve her zaman öyle olmuştur, tıpkı liberteryenizmin bugün olduğu gibi. Bu ön kabullerden herhangi biri üzerinde ihtilâfın ortaya çıktığı her yerde, uygun olan forumda bunun şiddetle tartışılması gerekir. Yine de, bu ön kabuller çerçevesinde bir sonraki adım koordinasyonu gerçekleştirme probleminin nasıl çözüleceğini sormaktır. İzleyen bölümde “doğal haklar”ın bu problemi nasıl ele aldığını anlatıyorum.

Belirli Doğal Hakların Buyruğu

“Doğal haklar” terimi birçok insana birçok şey anlatır; burada kendi anlayışımı başkalarınıninkiyle karşılaştırmaya girişecek değilim. Şimdiki amaçlarım bakımından, doğal haklar düşüncesinin iki önemli özelliğini tanımlamak yeterlidir. Birincisi, klasik doğal haklar geleneği içindeki yazarlar sosyal düzen problemini gerçekçi bir şekilde ele almaya girişmişlerdir. Onlar bazan buna “ortak iyi” olarak işaret etmiş ve bununla toplum içinde başkalarıyla birlikte yaşayan kişileri aşan bir kamusal iyiyi değil, fakat bütün bu gibi kişilerin paylaştıkları temel gerekleri kastetmişlerdir. İkincisi, onlar bu problemi –bugünkü adlandırmamızla– ahlâkî haklar ve sonuçsalcı analizlerin bir karışımıyla ele almış ve kanunların ve siyasî sistemlerin doğal haklar dedikleri ilkelere göre değerlendirilmesi gerektiği sonucuna varmışlardır.

Daha önce başka yerde uzun uzadıya tanımladığım ve savunduğum¹⁷ doğal haklara liberal yaklaşımı kısaca özetleyeyim. Toplumda başkalarıyla birlikte

¹⁷ Bkz. Barnett, *The Structure of Liberty*.

yaşarken insanlar hareket etmeye ihtiyaç duyarlar. Onların eylemleri –kendi bedenleri dahil olmak üzere– fizikî kaynakların kullanılmasını gerektirir; bununla beraber, kıtlık yüzünden onların eylemleri kaçınılmaz olarak başkalarını etkiler. Hemen hemen bütün insan eylemlerinin başkalarını bir şekilde etkilemesi karşısında, bireylerin kendi mutluluklarını ararken başkalarının benzer arayışını engellemeden hareket edebilmeleri için eylemlerin nasıl düzenlenmesi gerekir?

Bu soruyu cevaplamak üzere doğal haklar yaklaşımı, en azından normal olduğunu düşündüğümüz şartlar altında, dünyanın hepimiz için ortak olan belirli özelliklerini incelemek suretiyle farklı kişilerin eylemleri için uygun bir zaman ve mekân tespit etmeye girişir. Kuralın, –kendisi de geçersizleştirilebilecek– bir istisnasını destekleyen olağanüstü şartların var olduğu gösterilemediği sürece, normal şartlardan, kaynakların kullanımını yöneteceği varsayılan nispeten soyut ilkeler çıkar.¹⁸ Geçersiz oldukları gösterilebilir olan bu ilkeler ve istisnalardan oluşan şemanın sınırları, bütün kişilerin doğal haklarını –yani kendileri tek tek geçersizleştirilemeyen hakları– genel olarak tanımlarlar.

Bu aşamada üretilen temel haklar tamamen soyuttur. Toplumda başkalarıyla birlikte yaşayan ve mutluluğu arayan kişiler kendi yargılarına göre hareket etmeye ihtiyaç duyarlar. Bu da, kendi bedenleri dahil olmak üzere fizikî kaynaklar üzerinde –onlar üzerinde bir denetim imkânı veya “özgürlük” sağlayacak şekilde– kişilere bir yetki alanı tanımak suretiyle mümkün olur. Başka bir ifadeyle, kişiler kendi yetki alanları içinde serbestçe hareket etme özgürlüğüne ihtiyaç duyarlar ve bu yetki alanlarının hem zamansal hem de mekânsal sınırları vardır.

Sınırları belli bu yetki alanı için uygun olan terim “mülkiyet hakkı”dır.¹⁹ Bir kimsenin bir nesnenin veya bir kimsenin vücudu üzerinde²⁰ mülkiyete sahip olduğu söylenir. Mülkiyet, bu anlamda, bir nesneye değil fizikî kaynakları denetlemeye ilişkin bir hakka işaret eder; bu, normal olarak, hak sahibinin kendi rızası ya da kusurlu davranışıyla kaybedebileceği bir haktır. Mülkiyet haklarının bazıları vazgeçilebilir bazıları ise vazgeçilemezdir. Kişilerin kendileri-

¹⁸ Analizin değişik aşamalarında varsayımsal (presumptive) ilkeler kullanmanın tarihsel pratiği ve bu tekniğin yararları şurada tartışılmaktadır: Richard A. Epstein, “Pleading and Presumptions”, *University of Chicago Law Review* (1973): 56. Ayrıca bkz. George Fletcher, “The Right and the Reasonable”, *Harvard Law Review* 98 (1985): 949 (burada hukukî analizin “düz” ve “yapılandırılmış” modelleri ayırt edilmektedir).

¹⁹ Hayek’i izleyerek, bununla “münferit/kişisel mülkiyet hakkı”nı kast ediyorum.

²⁰ Örnek olarak bkz. John Locke, “An Essay Concerning the True Origin, Extent and End of Civil Government”, *Two Treatises of Civil Government* içinde, ch. V. & 27 (London 1690) (“her insan kendi kişisi üstünde bir mülkiyete sahiptir”)

nin vazgeçilebilir haklarını veya yetkilerini başkalarına gönüllü olarak transfer edebilmeye ihtiyaçları vardır. Bunun için kullanılan terim de “sözleşme özgürlüğü hakkı”dır.²¹ Buna ilâveten, kişiler önceden sahiplenilmemiş fizikî kaynakları sahiplenmeye (“ilk sahiplenme hakkı”), kendi haklarını savunmak için güç kullanmaya (“kendini-savunma hakkı”) ve sahip oldukları kaynaklardan yararlanmasına yapılan müdahaleler için tazminat almaya (“tazminat hakkı”) ihtiyaç duyarlar. Ayrıca, bazı liberteryenler hakları ihlâl edenleri “cezalandırma” diye bir doğal “hakkı”nın da var olduğunu düşünürler.

Böylece, liberteryenizmin tam da özünde yatan klasik liberalizmin bu temel vazgeçilmez hakları Bireysel Mülkiyet, Sözleşme Özgürlüğü, İlk Sahiplenme, Kendini-Savunma ve Tazminat haklarıdır. Soyut düzeyde bütün bu haklar vazgeçilmezdirler; kişiler bu hakların teyit ettiği eylem türlerini yapma hakkını her zaman muhafaza ederler. Bununla beraber, kişinin kendi üzerindeki hakkı vazgeçilmez iken, mülk hâline getirilmiş muayyen fizikî nesnelere rıza yoluyla devredilebilirler, hatta vazgeçilmez bir hak kusurlu hareket yüzünden kaybedilebilir.

Soyut doğal haklar çoktan-seçmeli bir sınavın cevap anahtarı gibidirler. Onlar çok kere doğru eylemi yanlış olandan ayırt edebilirlerse de, bazı eylemlerin doğru bazılarının yanlış olduklarının düşünülmesini gerektiren bütün nedenleri vermezler; bundan dolayı, daha açık olarak sonuçsalcı analizle desteklenmedikleri sürece, onlar çoğu zaman ikna edici değildirler. Yine de, böyle bir cevap anahtarı, hatalı sonuçsalcı analizlerin tavsiye edebilecekleri, maliyetli ve potansiyel olarak trajik “sosyal tecrübeler”e olan ihtiyacı bertaraf edebilir.²² Yıkıcı oldukları zaman bile, bu gibi tecrübeleri genellikle onları sona erdirmenin hiç bir etkin yolu yoktur. Kişinin düşüncesizce hareket etmesi için soyut bir doğal haklar analizini kullanmanın çok daha iyi olduğunu galiba en çok liberteryenler ileri sürerler. Fakat eğer bir doğal haklar analizinin tavsiye ettiği sonuçlara güvenmekten ciddî olarak ters sonuçlar ortaya çıkarsa, bu analizin yeniden incelenmesi ve belki de düzeltilmesi gerekecektir.

Son olarak, kavramlar ve kurgulardan başka bir şey olmayan doğal hakların, sosyal düzeni mümkün kılma işlevlerini yerine getirmeleri için onları koruyup uygulayabilecek etkin kurumlarla tamamlanmaları gerekir. Korumakla görevli oldukları hakları ihlâl etmemelerini temin etmek için, bu ku-

²¹ “Sözleşme özgürlüğü hakkı”nın iki boyutu vardır: Sözleşme yapma özgürlüğü (hakları rıza yoluyla başkalarına devretme hakkı) ve sözleşme yapmama özgürlüğü (hak-sahibinin rızası olmadan transferlerden azade olma hakkı).

²² Uyuşturucuların yasaklanması bağlamında bu metodolojik argümanı şu makalede işledim: Randy E. Barnett, “Bad Trip: Drug Prohibition and the Weakness of Public Policy”, *Yale Law Journal* 103 (1994): 2593629.

rumların kendilerinin de maddî ve usulî “anayasal” kısıtlamalara tabi olmaları gerekir.²³

Hak ve İyi

Doğal haklar kişilere ve kişi topluluklarına –kendi vücutları dahil olmak üzere– belirli fizikî kaynakları nasıl kullanmaları gerektiğini kararlaştırmak için yetki verir. Bu yetki alanının sınırları vardır ve bu sınırların hukukun üstünlüğünün yönettiği kurumlar tarafından uygulanması gerekir. Bu kurumlar da adaletin temel ilkelerine ilişkin anlayışımızı önemli ölçüde netleştirmemize yol açan bazı vakalar ve kararlar üretirler. Hukukî evrim, başka şeyler yanında, hukukun üstünlüğü ve hem ahlâkî haklara hem de sonulsalcı analizlere dayanan adalet gibi analiz tarzları arasında sürekli bir rotasyonu da gerektirir. Durağan olarak görüldüğünde, bu süreç döngüsel gibi görünebilir; ama dinamik olarak görüldüğünde, rotasyonu sayesinde geminin suda ilerleyebilmesini sağlayan bir pervaneye daha fazla benzer.

Bununla beraber, kişilerin nasıl davranmaları gerektiği sorunu adaleti tanımlayan hakların muhtevasını belirlemekle bitmez. Her yerde ve her zaman uygulanan soyutlamalar şeklinde anlaşılmaları bakımından evrensel olsalar bile, doğal haklar kapsayıcı değildirler. İnsanların fizikî kaynakları kontrol etmek üzere sahip oldukları sınırlı hakların tanımlanması onların haklarını nasıl kullanmaları gerektiğini göstermez. Söz gelişi, bir kişi kendi haklarını, sadece kendisini yarandıracak şekilde bencilce mi, sadece başkalarını yarandıracak şekilde diğergâmca mı yoksa bu ikisinin arasında kalan bir tarzda mı kullanmalıdır?

Klasik doğal haklar tesorisyenleri zaman zaman “mutlak” (perfect) ve “nispi” (imperfect) haklar ve ödevler arasında ayırım yaparlar. Mutlak haklar başkalarına cebri olarak uygulanabilir ödevler yükleyen hakları ifade eder. “Bu arazi üstünde mutlak bir hakka sahibim” cümlesinde ifadesini bulduğu gibi. Nispi haklar ise kişinin kendisine ve başkalarına yönelik olan ve cebre başvurulmasını haklı göstermeyen ödevleri belirtir. Yukarıda tanımlanan doğal haklar analizi sadece cebren uygulanabilirlik sorununu ele almaktadır. Cebren uygulanabilir olmayan bireysel ödevler meselesi doğal haklar etiği olarak bilinen daha kapsamlı araştırma tarafından ele alınmalıdır.²⁴ Lon Fuller “amaçlar ahlakı” (ben buna doğal hukuk etiği tarafından incelenmesi gereken, “iyi” diyorum) ile “ödev ahlâkı” (buna da, doğal haklar tarafından incelenmesi

²³ Bkz. Randy E. Barnett, *Restoring the Lost Constitution: The Presumption of Liberty* (Princeton, NJ: Princeton University Press, (2004), ch. 1-3.

²⁴ Bkz. Randy E. Barnett, “A Law Professor’s Guide to Natural Law and Natural Right”, *Harvard Journal of Law and Public Policy* 20 (1977): 655-81.

gereken, “adalet” diyorum) morality of duty) arasında benzer bir ayırım yapmıştır:

Amaç ahlâkî (morality of aspiration)... İyi Hayata, mükemmele, insanın güçlerinin eksiksiz gerçekleştirilmesine ilişkin ahlâktır.... Amaç ahlâkî insanî başarının zirvesinde başlarken, ödev ahlâkî tabanda başlar. Ödev ahlâkî düzenli bir toplumu mümkün kılan veya onlar olmaksızın belirli bazı amaçlara yönelmiş düzenli bir toplumun başarısız olacağı temel kuralları koyar.... O kendi güçlerini tam olarak gerçekleştirme fırsatlarını kullanmadıkları için insanları kınamaz. Bunun yerine o insanları sosyal hayatın temel gereklerine saygı göstermedikleri için kınar.²⁵

Doğru bir haklar teorisinin sadece hukuken cebrî icrayı haklı kılan adaletsiz davranış problemini değil, fakat aynı zamanda iyi, erdemli veya ahlâkî davranış problemini de ele alması gerektiği fikrinden, doğal haklar hakkında çok gereksiz bir tartışma doğmaktadır. İyi davranışla ilgili genel sorun doğal hakların alanını çok aşar, bir tek istisnaıyla: Bir doğal haklar analizi iyi hayata ilişkin farklı anlayışların izlenmesine izin verme peşinde olmakla beraber, o belirli iyi anlayışlarını gerçekleştirmekten en azından dolaylı olarak alıkoyar. Bu anlamda, bir doğal haklar yaklaşımı adil davranışa ilişkin olarak evrensel iken iyi davranış bakımından kapsayıcı değildir, ama yine de o bazı iyi anlayışlarını dışarıda bırakır. Bu yaklaşım özellikle doğal hakların tanımladığı ahlâkın gereklerini geçersiz kılan herhangi bir kapsayıcı iyi teorisıyla bağdaşmaz.

Bir doğal haklar yaklaşımı sosyal düzen problemini, kişinin mutluluğu ararken kullanacağı araçlara belirli sınırlamalar getirmek suretiyle çözer. Dolayısıyla ve kaçınılmaz olarak, kendi mutluluk arayışlarının tam da yasaklanan araçları kullanmalarını gerektirdiğine inananların böyle yapmalarına izin verilemez. Meselâ, başkalarıyla rızaya dayanmayan cinsel ilişkiye girmekten zevk alanlar bu hareket tarzını takip edemezler; çünkü bu toplum içinde başkalarıyla birlikte yaşayan her bir kişinin mutluluk arayışını mümkün kılan adaletin ilkeleriyle çatışır. Şüphesiz, böyle bir davranış adaletsiz olmakla kalmaz fakat aynı zamanda ahlâken de kınanmayı hak eder. Bununla beraber, bir eylemin ahlâken kınanabilir olması onun hukuken yasaklanmasını haklı göstermek için ne zorunlu ne de yeterlidir.

Aynı zamanda haksız da olan “kötü” davranışı kısıtlamaya ek olarak, bir doğal haklar yaklaşımı bazan da “iyi” davranışı zorla emretmeyi yasaklar. Daha önce hukuk müessesesini –hukukun üstünlüğü ve– hem ahlâkî haklara hem de sonuçsalcı analize dayanan –doğal haklar unsurlarıyla birlikte– sosyal düzen problemini çözmeyiz aracılığı olarak tanımladım. Fakat sosyal düzen

²⁵ Fuller, *The Morality of Freedom*, 5-6.

sadece toplum içinde başkalarıyla birlikte yaşayan kişilerle karşı karşıya olma problemi değildir. Hayatın manevî ihtiyaçlarını bir yana bırakalım; gıda, su, sığınak ve başka maddî ihtiyaçların sağlanması ne olacak? Hukuk kurumunun bütün bu iyilerin sağlanmasında da oynayacağı önemli bir rol –en azından dağıtım– yok mudur?

Bu sorunu başka yerde daha genişçe ele aldıysam da²⁶, burada da bazı temel metodolojik gözlemler yapılabilir. İlk olarak, eğer böyle yapmak bu mekanizmaların sosyal düzen problemini ele almayı sürdürme kabiliyetini ciddî olarak tahrip ediyorsa, başka mübrem problemleri ele almak üzere sosyal düzenin var olmasını mümkün kılan mekanizmaları kullanmamak gerekir. Sosyal düzenin sağlanması sosyal hayatın diğer problemlerini etkin bir şekilde ele almanın bir ön şartıdır. Tam bir kaos içindeki veya ona yakın bir durumda olan bir toplum herhangi bir problemi, o ne kadar ciddî olsa da, etkin olarak ele alamaz. Bu, daha fazla kat çıkmak için bir binanın temelinden çalmak gibidir. Çok iyi tasarlanmış bir bina böyle bir şeye bir ölçüde dayanabilir, ama daha yüksek bir bina yapmak için temelden çalma politikası tam da ilk çalmadan itibaren çökme riskini artırır ve buna devam edilmesi halinde bir noktada felâketin gerçekleşmesini garanti eder.

İkincisi, eğer sosyal düzenin kurulması ve muhafaza edilmesi bu diğer hayatî amaçların filen takip edilmesini engellerse, sosyal düzene verdiğimiz önceliği ciddî olarak sorgulamamız gerekir. Bununla beraber, tersine, liberteryen adalet ilkelerine ve hukukun üstünlüğüne dayanan sosyal düzenin gerçekleştirilmesi başka kurumların bu adalet ilkelerinin koyduğu sınırları ihlâl etmeden başka amaçlar izlemelerini mümkün kılar. Esasen, sonuçsalcı bir analiz bu gibi kurumların bu diğer problemleri ele almaya bilinen herhangi bir alternatiften –özellikle de doğal hakları gözardı eden kurumlardan– çok daha muktedir olduklarını gösterirdi.

Benim tasvir ettiğim doğal haklar yöntemi, onun sonuçsalcı bileşeniyle birlikte, aşırı ve anormal durumlarda istisnaların haklılaştırılmasına teorik olarak imkân verir. Adalet ve hukukun üstünlüğü rejimine herhangi bir istisna getirilmesinin zorunlu ve basiret gereği olduğu konusunda ben şüpheciyim, ama bu konuda klasik liberal gelenekte yer alan makul insanlar farklı görüşte olmaya devam edecektir. Esasen, liberteryenler klasik liberal yoldaşlarından, istisnalar yapmak konusundaki derin şüphecilikleriyle ayrılabilirler. Ben istisnaların haklılaştırılabilir olduğuna inanıyorsam da, bu şüphecilik doğal haklar hakkındaki ilk ilkelere olduğu kadar –ki onların her birinin zaten içlerinde saklı çeşitli istisnaları vardır– istisnalar tanımının sonuçlarıyla ilgili geçmiş tecrübeye de dayanmaktadır.

²⁶ Bkz. Barnett, *The Structure of Liberty*, 303-28.

Son olarak, *kendi başına* ahlâkî “tarafsızlık”a bağlılık liberteryenizmin bir ilkesi olmamakla beraber, liberteryen bir doğal haklar yaklaşımı sosyal düzenin temel gerekleriyle bağdaşan, mutluluğu aramanın birçok alternatif yolları arasında tarafsız olarak işler. Liberteryenizm doğal hakları çiğneyen davranışı yasakladığı için, bazı kötü eylemleri olduğu kadar kimi iyi eylemleri buyuran güç kullanmayı da yasaklayacaktır. Başkalarının haklarını çiğnemek suretiyle mutluluğu aramaya istekli olanlar kötü veya ahlâka aykırı (yani, iyiye ters) olarak davranmakla kınanabilirler, ama onlar ancak adaletsiz olarak (yani, doğal haklara aykırı) davrandıkları için zorlanabilirler. Kendi kapsayıcı ahlâkî görüşlerinin uygulandığını görmek isteyenler bunu ancak liberteryen doğal hakların tanımladığı eylem üstündeki yan tahditleri ihlâl etmeyen “adil” araçlarla yapabilirler.

Sonuç: Liberteryenizm Muhafazakârlıktan Nasıl Ayrılır?

Geleneksel muhafazakâr veya neomuhafazakâr yaklaşımların ahlâkçılığının tersine, liberteryenizm çok kere legalistik görünür. Burada sunulan analiz niçin böyle olduğunu açıklamaya yardım eder. Liberteryen siyasî teori farklı ve birbiriyle çatışan ahlâk yaklaşımlarının ötesindedir. Ahlâk veya din teorisyenlerinden farklı olarak, bir liberteryen, liberteryen olmak itibarıyla, kişilerin nasıl davranması gerektiği sorununa evrensel ve kapsayıcı bir cevap peşinde değildir. Bunun yerine o güç kullanmanın ne zaman meşru olduğu sorusuna evrensel bir cevap arar. Bir liberteryen, liberteryen olarak, daha iddialı bir kapsayıcı ahlâkın var olduğunu inkâr etmez; o sadece gayrı ahlâkîliğin, kendi başına, bir kişinin başka birine karşı güç kullanılmasını haklı gösterdiği siyasî iddiasını reddeder. Buna karşılık çoğu muhafazakâr, genellikle zımnî olarak, insan davranışının “kötü” veya “ahlâka aykırı” olduğu her durumda gücün meşru olduğunu kabul eder. Liberteryenizm çok daha ılımlıdır, ama iyi nedenle. Liberteryenizm Hayek’in deyişiyle “Büyük Toplum”da birlikte yaşayıp etkileşimde bulunan ve ahlâka farklı yaklaşan kişilerin kabul edebilecekleri bir siyasî teori peşindedir.

Bütün ahlâkî normları zorla uygulamayı tasarlayan bir siyasî teori, hemen, aynı sivil toplumda başkalarının kabul ettikleri kökten farklı ahlâk görüşleriyle karşı karşıya gelirdi. Ahlâkı zorla uygulamak siyasî gücün belli bir ahlâk görüşüne sahip olanlar tarafından elde edilmesini ve farklı görüşte olan herkesin zorla bastırılmasını gerektirirdi. Doğal olarak, muhalefet edenlerin birçoğu (buna) direnecektir. Böylece, farklı kapsayıcı ahlâk görüşlerinin taraftarları başkaları üzerinde iktidarın cebrî bir tekeli ele geçirmeye ve başkalarının böyle bir tekel elde etmesini önlemeye çalıştıkça, muhtemel sonuç herkesin herkes karşı savaşı olacaktır. Ahlâkın kaynağı akıl yerine, herkes tarafından paylaşılmayan bir dinî inançtan ibaret olursa durum daha da vahimleşir.

Liberteryen bir doğal haklar yaklaşımı herkes için ortak olan bir hukuku, büyük ölçüde başarılı bir şekilde, tanımlamaya girişir: Öldürmeyi, tecavüzü, hırsızlığı vb. yasaklar. Ahlâkî farklılıkları ne olursa olsun, dinî temelli olsun olmasın kapsayıcı bir ahlâk görüşünün taraftarları bu tür eylemlerin adletsizliği konusunda aynı görüşü benimsemezler. Bu insanlar yüce ahlâkî veya dinî amaçlar olarak gördükleri şeyi gerçekleştirmeye çalışırken kendilerini bu ilkelerden muaf sayarlar.

Gelenekçi veya sosyal muhafazakârlar, neomuhafazakârlar ve kendi iyi anlayışlarını zor yoluyla kabul ettirmeye çalışan kimi solcular *iktidar problemini* ihmal ederler; oysa bu, bilgi ve çıkarla ilgili ikiz sosyal problemlerin ciddî bir örneğidir.²⁷ Problem işte buradadır. Güç kullanımı herhangi bir nedenle bir kere meşrulaştırılınca, onu bu nedenle sınırlı tutmak ve onun ötesine geçmemek gerekir. Güç kullanmak yanlış olarak mağdur edilenlere daha büyük külfet yüklemek suretiyle hatalı yargının maliyetini ortaya çıkarır: İktidar araçları bir kere yaratılınca, adalet amacına hizmet etmekten ziyade onu kullananların çıkarlarına hizmet edecek şekilde ele geçirilebilirler. Ve, az önce gördüğümüz gibi, güç kullanımı kapsayıcı bir ahlâkî muhaliflere zorla kabul ettirmenin meşru bir aracı olarak bir kere kabul edilince, bu, her bir grubun, farklı ahlâkî görüşlere sahip olanlara karşı kullanmak üzere cebir yetkilerini kullanan kurumları ele geçirmesini ve onların kendilerine karşı olanlar tarafından ele geçirilip kullanılmasını engellemesini teşvik edecektir.

Bütün bu nedenlerle, liberteryenler, iyiyi yapma veya ahlâkî yahut erdemli davranışı buyurma şeklinde ortaya çıksa bile güç kullanılmasına kavramsal ve kurumsal sınırlar gerilmesi gerektiğini iddia ederler. Sol ve Sağın kapsayıcı ahlâk yanlıları için, başkalarına kendi ahlâklarını kabul ettirmek üzere güç kullanmak, sosyal düzenlemeler arasında onların ilk tercihi olabilir. Başka birinin kapsayıcı ahlâkının güç yoluyla kendilerine dayatılması ise onların son tercihidir. Sadece -adaleti tanımlayan- doğal hakların cebren uygulanmasına ilişkin minimalist liberteryen yaklaşım her bir kişinin ikici tercihi olmalıdır. Bu, sivil toplumu mümkün kılan bir uzlaşmadır. Onun bağlayıcı gücü de burada yatmaktadır.

²⁷ Bkz. Barnett, *The Structure of Liberty*, part III.