T.C.

ANKARA YILDIRIM BEYAZIT ÜNİVERSİTESİ

SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

BİR DAĞITICI ADALET ANLAYIŞI OLARAK ŞANS EŞİTLİKÇİLİĞİ VE ELEŞTİRİSİ

DOKTORA TEZİ

YUNUS EMRE BERBER

KAMU HUKUKU DOKTORA PROGRAMI

Ankara, 2023

T.C.

ANKARA YILDIRIM BEYAZIT ÜNİVERSİTESİ

SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

BİR DAĞITICI ADALET ANLAYIŞI OLARAK ŞANS EŞİTLİKÇİLİĞİ VE ELEŞTİRİSİ

DOKTORA TEZİ

YUNUS EMRE BERBER

KAMU HUKUKU ANABİLİM DALI

Tez Danışmanı

Prof. Dr. Muharrem Kılıç

Ankara, 2023

ONAY SAYFASI

Yunus Emre Berber tarafından hazırlanan "Bir Dağıtıcı Adalet Anlayışı Olarak Şans Eşitlikçiliği ve Eleştirisi" adlı tez çalışması aşağıdaki jüri tarafından oy birliği ile Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Kamu Hukuku Anabilim Dalı'nda doktora tezi olarak kabul edilmiştir.

Jüri Üyesi		Kurumu	İmza
Prof. Dr. Muharrem KILIÇ		Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi	
Kabul ☒	Red ☐		
Prof. Dr. Fatma Ebru GÜNDÜZ		Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi	
Kabul ☒	Red ☐		
Doç. Dr. Taylan BARIN		Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi	
Kabul ☒	Red ☐		
Doç. Dr. Rabia SAĞLAM		Kocaeli Üniversitesi	
Kabul ☒	Red ☐		
Dr. Öğr. Üyesi Ahmet Haluk Atalay		Ankara Medipol Üniversitesi	
Kabul ☒	Red ☐		

Tez Savunma Tarihi: 13.10.2023

Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Kamu Hukuku Anabilim Dalı'nda doktora tezi olması için şartları yerine getirdiğini onaylıyorum.

Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürü

…….

BEYAN

Bu tez çalışmasının kendi çalışmam olduğunu, tezin planlanmasından yazımına kadar bütün aşamalarda patent ve telif haklarını ihlal edici etik dışı davranışımın olmadığını, bu tezdeki bütün bilgileri akademik ve etik kurallar içinde elde ettiğimi, bu tezde kullanılmış olan tüm bilgi ve yorumlara kaynak gösterdiğimi beyan ederim. …/…./….

Yunus Emre BERBER

TEŞEKKÜR

Akademik çalışmalar tek bir yazarın imzasını taşısa bile aslında geniş bir yardım ve etkileşim ağının ürünüdür. Bu tez de bugünkü halini pek çok doğrudan ve dolaylı katkıya borçlu. Bunlardan bazılarını zikretmeliyim. Danışmanım Prof. Dr. Muharrem Kılıç'a bilgeliği, nezaketi, sabrı ve desteğiyle hem akademik gelişimime hem de bu çalışmaya yaptığı katkılardan dolayı müteşekkirim. Savunmadan önce tezi titizlikle baştan sona okuyan Doç. Dr. Rabia Sağlam'a özel bir teşekkür borçluyum. Onun "haşin" ve "kıyıcı" eleştirileri, çalışmanın bugünkü halini almasında önemli bir rol oynadı. Jüri üyeleri, Prof. Dr. Fatma Ebru Gündüz, Doç. Dr. Taylan Barın ve Dr. Öğr. Üyesi Ahmet Haluk Atalay'a da değerlendirme, öneri ve eleştirileri için müteşekkirim.

Çalışmanın tamamını okuyarak kıymetli yorumlarıyla bana destek olan arkadaş ve meslektaşlarım Dr. Öğr. Üyesi Neslihan Özeler Sezici ve Dr. Öğr. Üyesi İlhan Bulut'a içtenlikle teşekkür ediyorum. Anlatılara gizlenmiş farklı muhakeme yollarını bulma ve analitik düşünme konusunda özel bir yeteneğe sahip iki dostuma, Ömer Carullah Sevim ve Tarık Çetin'e, çalışmanın tamamını okuyarak ortaya koydukları eleştiri ve tavsiyelerinden dolayı müteşekkirim. Sevgili Ali Altıntaş, Ammar Kılıç, Gazali Kılınç, Dr. Oktay Tatlıcıoğlu, Şahin Gürçay, Şükrü Atsızelti, Yusuf Enes Sezgin, Dr. Ömer Ünlü ve Ömer Vehip Önen'in de bu çalışmaya ciddi katkıları oldu. Aylar boyunca, yüz yüze ya da bambaşka amaçlarla kurulmuş *Whatsapp* gruplarında açtığım bin bir hararetli tartışmada bana eşlik ederek düşüncelerimi inceltmeme vesile olan adı geçen tüm dostlarıma büyük bir teşekkür borçluyum.

Bu çalışma, TÜBİTAK tarafından 2211-Yurt İçi Lisansüstü Burs Programı kapsamında desteklendi. Kendilerine teşekkür ediyorum. Ayrıca, Libgen ve Sci-hub platformlarının kurucu ve işleticilerine minnettar olduğumu söylemeliyim. Düşüncenin serbest dolaşımını sağlayan bu iki platform olmasaydı, fikirlerin tüccarlar tarafından parayla alınıp satıldığı bu yeni ve garip dünyada böyle bir çalışmayı kaleme almak kat be kat zorlaşırdı.

Annem Nurdan ve babam Cihan Berber, beni koşulsuz desteklemeleriyle bugün olduğum kişi olmamda en büyük role sahipler. Her ikisinin de hürmetle ellerinden öpüyorum. Ablam Rümeysa Sözen'e de özellikle bu çalışmanın hazırlandığı süreçteki özel katkılarından dolayı içtenlikle teşekkür ediyorum.

Sevgili eşim Meryem Büşra Berber'e minettarlığımı ifade etmek için kelime haznemin yeterli olmadığını itiraf etmeliyim. Kendisine, öncelikle tezin yazım sürecindeki sabır, anlayış ve müsamahasından dolayı teşekkür ediyorum. Fakat daha önemlisi, uzun tartışma ve değerlendirme sekanslarıyla çalışmadaki argümanların şekillenmesine sunduğu katkılardı. Kuşkusuz en önemlisi ise, kendine özgü arifane bakış açısıyla ahlak ve adalet hakkındaki görüşlerimin olgunlaşmasındaki genel tesiriydi. Hepsi için kendisine müteşekkirim. İyi ki var.

Kızım Sahra'nın da bu süreçte yadsınamaz bir "desteği" mevcuttu. Çoğu zaman, bilgiç soruları ve eğlenceli yorumları tılsımlı bir etki uyandırarak kaygı ve endişelerimi derhal ortadan kaldırdı. Bu çalışmanın, Sahra'nın kuşağının daha eşit ve adil bir dünyada yaşaması için mütevazı da olsa bir katkı sunması en büyük temennim.

ÖZET

Kapitalizmin hakim üretim biçimi haline gelmesiyle hiç olmadığı kadar artan iktisadi eşitsizlikler dağıtıcı adaletin eşitlikçi yorumlarının büyük bir önem kazanmasına yol açmıştır. Bu çalışma, Anglo-Amerikan felsefe geleneğindeki eşitlikçi adalet tartışmalarında merkezi bir konum işgal eden şans eşitlikçiliğinin eleştirisi üzerinedir. Şans eşitlikçisi kuramlar, kolayca reddedilemeyen ortak bir temel ilkeye dayanır: Herhangi bir kişinin kendi hatasıyla veya seçimiyle gerekçelendirilemediği sürece diğerlerinden daha kötü durumda olması adalete aykırıdır. Çalışmanın araştırma sorusu, bu ilkeyi merkeze alan şans eşitlikçiliğinin modern toplumlarda adaletin temel çerçevesi olarak kabul edilmek için ne ölçüde elverişli olduğudur. İddiamız, ilkenin takip edebileceği tüm alternatif güzergâhlardaki çıkmazların şans eşitlikçiliğini kabul edilemez kıldığıdır. Bu iddianın test edilmesi için şans eşitlikçiliğinin kurucu yazarları Ronald Dworkin, Richard Arneson ve Gerald Allan Cohen'in adalet kuramları; "normatif yansıtıcılık", "tutarlılık" ve "hayata rehberlik etme kapasitesi" kriterleri aracılığıyla kapsamlı ve derinlikli bir değerlendirmeye tabi tutulmaktadır.

Dworkin'in "kaynakların eşitliği" kuramında; insanların tüm hırs ve tutkularından kategorik olarak sorumlu tutulmasının, kaynaklara piyasa aracılığıyla değer biçilmesinin ve farazi sigorta mekanizmasının yol açtığı kaynak dağılımının şans eşitlikçiliğinin temel ilkesiyle çeliştiği öne sürülmektedir. Arneson'ın "refah için eşit fırsat" kuramı; refahın ne olduğu, nasıl ölçülebileceği ve "eşit fırsatın" ne anlama geldiğine ilişkin belirlemeleri sebebiyle hayata rehberlik etme kapasitesini yoğun ölçüde yitirmektedir. Cohen'in "avantaja eşit erişimi" ise, avantaj kavramının belirsizliği nedeniyle tutarsızlaşmakta ve Cohen'in yapmak zorunda kaldığı bir revizyon sonucunda şans eşitlikçiliğinin temellerinde yatan "sorumluluğa duyarlılık" unsurunu büyük ölçüde yitirmektedir. Ulaşılan bulguların şans eşitlikçisi kuramların ağır sorunlarla karşı karşıya olduğunu gösterdiği ve bu sorunların kuramcıların "hatalı seçimlerinin" neticeleri değil, şans eşitlikçiliğinin takip edebileceği alternatif güzergâhların kaçınılmaz sonuçları olduğu iddia edilmektedir. Böylece, şans eşitlikçiliğinin modern toplumlarda adaletin temel çerçevesi olarak kabul edilmek için yeterince elverişli olmadığına ilişkin hipotezin doğrulandığı kanaatine ulaşılmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Dağıtıcı adalet, şans eşitlikçiliği, Dworkin, Arneson, Cohen.

ABSTRACT

Economic inequalities, which have increased dramatically with the rise of capitalism as the dominant mode of production, have led to egalitarian perspectives of distributive justice gaining great importance. This study focuses on a critique of luck egalitarianism, which holds a central position in discussions of egalitarian justice within the Anglo-American philosophical tradition. Luck egalitarian theories are based on a common fundamental principle that is not easily rejected: It is unjust if any individual is worse off than others unless it derives from their own choices or faults. The research question of this study assesses the degree to which luck egalitarianism can serve as the fundamental framework of justice in modern societies. Our claim is that the dead ends in all alternative routes which the principle might follow make luck egalitarianism unacceptable. To test this claim, the justice theories of foundational luck egalitarian philosophers Ronald Dworkin, Richard Arneson, and Gerald Allan Cohen are analyzed within the context of 'normative reflectiveness', 'consistency', and 'capacity for guidance' criteria.

In Dworkin's 'equality of resources' theory, it is argued that categorically holding people responsible for all their ambitions, valuing resources through market, and the hypothetical insurance mechanism’s distribution are in conflict with the fundamental principle of luck egalitarianism. Arneson's 'equal opportunity for welfare' theory significantly loses its capacity for guidance due to specifications concerning what welfare is, how it can be measured, and what 'equal opportunity' entails. Cohen's 'equal access to advantage' becomes inconsistent due to the ambiguity of the concept of advantage. Additionally, as a result of a revision Cohen had to make in his theory, it largely loses the 'responsibility-sensitive' character inherent to the foundations of luck egalitarianism. The findings indicate that luck egalitarian theories face severe challenges, and it's contended that these challenges are not consequences of the theorists' ‘misguided choices', but inevitable results of the alternative paths luck egalitarianism could pursue. Thus, it is concluded that luck egalitarianism is not sufficiently suitable to be accepted as the fundamental framework of justice in modern societies.

Anahtar Kelimeler: Distributive justice, luck egalitarianism, Dworkin, Arneson, Cohen.

İÇİNDEKİLER

KISALTMALAR DİZİNİ ..... **iv**
ŞEKİLER DİZİNİ ..... **v**
TABLOLAR DİZİNİ ..... **vi**
GİRİŞ **1**

BİRİNCİ BÖLÜM

ADALET VE ŞANS EŞİTLİKÇİLİĞİ

1. Genel Olarak Adalet ve Eşitlik 8
   A. Adalet Nedir? **9**
   B. Dağıtıcı Adaletin Alternatif Güzergâhları **12**
   C. Eşitlik Temelli Bir Değerler Sistemi Olarak Adalet **18**
2. Çağdaş Anglo-Amerikan Felsefesinde Eşitlikçi Adalet 21
   A. Adalet Kuramlarında Metodoloji **21**
      I. Genel Metodolojik Çerçeve 22
      II. Adalet Kuramlarını Değerlendirme Kriterleri 25
      III. Uygulama Sorunlarının Adalet Kuramlarına Etkisi 27
      IV. Değer Çoğulculuğu ve Değer Tekçiliği 32
   B. Liberal Adaletin Temelleri **37**
      I. Tarafsızlık İlkesi 37
      II. Özne Anlayışı 39
   C. Çağdaş Eşitlikçi Kuramlar **41**
      I. Eşitlikçi Kuramların Ayırıcı Nitelikleri 42
      II. Çağdaş Eşitlikçi Kuramların Tarihi 44
      III. Rawls ve Hakkaniyet Olarak Adalet 47
         a. Toplumsal Sözleşme ve Adaletin İki İlkesi **48**
         b. Ahlaki Açıdan Keyfi Faktörlerin Tasfiyesi **54**
         c. Rawls'un Adalet Kuramı ve Şans Eşitlikçiliği **57**
      IV. İlişkisel Eşitlikçilik 60
         a. Dağıtım Yerine İlişkilere Odaklanmak **60**
         b. İlişkisel Eşitlikçiliğin İktisadi Dağıtımı **64**
3. Ana Hatlarıyla Şans Eşitlikçiliği 68
   A. Şans Eşitlikçiliğinin Temel İlkesi **68**
   B. Şans Eşitlikçisi Adalet Kuramları **72**
      I. Kurucu Tartışmaların Üç Büyük Kuramı 72
      II. Şans Eşitlikçiliğinin "Kurucu İç Savaşının" Temel Tartışma Temaları 74

İKİNCİ BÖLÜM

DWORKIN VE KAYNAKLARIN EŞİTLİĞİ

1. Kaynakların Eşitliğinin Kuramsal Altyapısı 82
A. Egemen Erdem: Eşitlik 83
B. Liberal Devletin Temel Sorumluluğu: Eşit İlgi ve Saygı Hakkı 84
C. Ahlaki Bireyciliğin İki İlkesi: Eşit Önem ve Özel Sorumluluk 87
D. Kişinin Kendisi ile İçinde Bulunduğu Koşullar 89
E. Adil Dağılımın İlkesi 91
F. Dworkin'in Sorumluluk Anlayışının Sonuçları 93
2. Kaynakların Eşitliğinin Dağılım Modeli 95
A. Piyasanın Eşitlikçi Adaletteki Rolü 95
I. Piyasanın ve Piyasaya Müdahalenin Meşruiyeti 95
II. Eşitlikçi Adaletin Sağlaması: Kıskançlık Testi 97
III. İlk Dağılım ve Açık Arttırma 98
IV. Eşitlikçi Adalet İçin Piyasanın İki İşlevi 99
V. Piyasa ve Şansın Tasfiyesi Sorunu 101
B. Adaletin Şansla İmtihanı 103
I. Şansın Meşru Hali: Seçimlik Şans 104
II. Kaba Şans ve Sigorta 107
C. Engellilik Sorunu 108
I. Dworkin'in Çözümü: Farazi Sigorta Mekanizması 108
II. Engellilik Sorununun Alternatif Çözümleri 111
D. Yetenekler ve Dağılımı 115
I. Alternatif Çözümün Akıbeti: Yeteneklilerin Köleliği 116
II. Dworkin'in Çözümü 123
a. Yeniden Farazi Sigorta Mekanizması 123
b. İhsanlara Duyarsızlık İlkesinin İhlali 127
3. Kaynakların Eşitliği ve Şans Eşitlikçiliğinin Potansiyeli 133
A. Kuramın Temel Yapısı 134
B. Kaynakların Eşitliği'nin Eleştirisi 135
I. Tasfiye Edilemeyen Şans 135
II. Eşitlemeyen Eşitlikçilik 138
C. Dworkin'in Kuramı ve Şans Eşitlikçiliği 142
4. Dworkin ve Pahalı Zevkler Sorunu 146
A. Dworkin'in Pahalı Zevkler Sorununa Çözümü 149
B. Dworkin'in Eleştirisi: Refah Eşitlikçiliği ve Pahalı Zevkler 151
I. Louis ve Şampanya Zevki 152
II. Jude ve Boğa Güreşleri 153

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

ARNESON VE REFAH İÇİN EŞİT FIRSAT

1. Yetenekler Sorunu ve Refah Eşitlikçiliğinin Başarısı 157
2. Arneson'ın Kuramının Temel Kabulleri 159
3. Refahın ve Fırsat Eşitliğinin Niteliği: Kuramsal Çözümlerin Pratik Bedeli . 160
   A. Refahın Doğru Tanımı 161
      I. Kişisel ve Varsayımsal Tercihler 161
      II. Birinci ve İkinci En İyi Tercihler 164
   B. Refahın Doğru Ölçütü: Dağıtıcı Öznelcilik 165
   C. Sorumluluğa Duyarlılık: Karar Ağaçlarının Eşitliği 168
4. Pahalı Zevkler Sorunu ve Arneson'ın Savunması 171
   A. Louis Örneği: Pratik Zorlukların Ahlaki Sezgilerimize Etkisi 172
   B. Jude Örneği ve Refah Eşitlikçiliğinin Mecburi İstikameti 175
5. Refah İçin Eşit Fırsat ve Şans Eşitlikçiliğinin Potansiyeli 178

DÖRDÜNCÜ BÖLÜM

COHEN VE AVANTAJA EŞİT ERİŞİM

1. Adaletin Köşelerini Yumuşatmak: Topluluk Değeri 184
2. Avantaja Eşit Erişimin Temel Kabulleri 186
3. Dağıtım Birimi Olarak Avantajın Gücü ve Zaafı 189
   A. Küçük Tim Örneği: Avantaj Kavramının Başarısı 189
   B. Jude Örneği ve Cohen'in "Orta Yolu" 193
   C. Avantaj Kavramının Belirsizlikle İmtihanı 194
4. Pahalı Zevkler Sorunu ve Cohen'in Pirus Zaferi 197
   A. Meşru ve Gayrimeşru Eşitsizliklerin Doğru Ayrımı 200
      I. Kaynaklar Yerine Şans, Tercihler Yerine Sorumluluk 200
      II. Sorumluluk Duyarlı Refah Eşitlikçiliğinin İmkanı 204
      III. "Kötü Fiyat Şansı" ve Piyasanın Adaleti 206
   B. Avantaja Eşit Erişimdeki Değişim ve Cohen'in Çözümünün Bedeli 211
      I. Özdeşleşilen Pahalı Zevkler ve Cohen'in Yeni Yaklaşımı 212
      II. Cohen'in Alternatif Yaklaşımlarına Göre Louis Örneği 215
      III. Avantaja Eşit Erişimin Düz Eşitlikçiliğe Yakınlaşması 216

SONUÇ 220
KAYNAKÇA 232

KISALTMALAR DİZİNİ

Bkz. : Bakınız

Çev. : Çeviren

Ed. : Editör

Krş. : Karşılaştırınız

s.e.t. : Son erişim tarihi

Vd. : Ve diğerleri

ŞEKİLER DİZİNİ

Şekil 1: Dağıtıcı Adaletin Alternatif Güzergâhları 13
Şekil 2: Kaynak Eşitlikçiliği ve Yetenekler Sorunu 130
Şekil 3: Cohen ve Dworkin'in Pahalı Zevkler Sorununa Yaklaşımları 214

TABLOLAR DİZİNİ

Tablo 1: Dağıtıcı Adaletin Unsurları Bağlamında Eşitlikçi Adalet Kuramları 17
Tablo 2: Rawls'a Göre Alternatif Dağılım Modelleri 55
Tablo 3: Dworkin'in Dağılım İlkesi ve Kuramsal Altyapısı 92
Tablo 4: Yeteneklilerin Köleliği İtirazının Örnek Üzerinden Gösterimi 116
Tablo 5: Kaynak Eşitlikçiliğinin Yetenekler Sorununa Alternatif Yaklaşımlarının Sonuçları 131

GİRİŞ

Adalet toplumsal yaşamı mümkün kılan temel değerdir. İnsanlar çıkarlarını korurken ve başkalarının haklarına saygı gösterirken adaletin neyi gerektirdiğine ilişkin argümanlara dayanırlar. İktidar sahipleri güçlerini adaletle meşrulaştırır. Toplumsal bir düzen, adaletin gereği olduğu iddiasıyla hayatta kalabilir. Bunun yanında adalet, değişim taleplerinin de en büyük referansıdır. Reformcular, önerilerini daha adil bir düzene kavuşma iddiasıyla dile getirir. Siyasi muhalifler itiraz ve direnişlerini adaletle gerekçelendirir. Her hukuki dava bir adaletsizlik iddiasına yaslanır. Sonuçta adalet; siyasi gücün, kaynakların, statülerin, fırsatların ve hakların mevcut dağılım düzenini meşrulaştırmak veya değiştirmek için müracaat edilen temel ahlaki değerdir.

Aristoteles'ten beri adalet, dağıtıcı ve denkleştirici adalet olarak ikiye ayrılmaktadır. Denkleştirici adalet, bozulan dağılımın nasıl düzeltileceğiyle; dağıtıcı adalet ise daha en başta doğru dağılımın nasıl olması gerektiğiyle ilgilidir. Tarih boyunca dağıtıcı adaletle ilgili tartışmaların baskın teması iktisadi dağılım olmuştur. Bu konuda farklı yazar ve düşünürler birbiriyle çelişen çok farklı felsefi ve politik pozisyonlar benimsemiştir. Çağdaş dönemde bu pozisyonların en önemlilerinden biri eşitlikçiliktir. Nitekim, özellikle liberal ideolojinin etkisi altındaki Anglo-Amerikan felsefe geleneğinde, son elli yılda eşitlikçi adaletle ilgili muazzam bir literatür gelişmiştir. Bu çalışma, bu literatürde öne çıkan kuramsal yaklaşımlardan biri olan şans eşitlikçiliğinin eleştirisi üzerinedir.

Dağıtıcı adalete ilişkin tartışmalar, mevcut dağılım düzeninin değerlendirilmesi ve değiştirilmesi için ihtiyaç duyulan normatif araçları sağlaması nedeniyle çok önemlidir. Üstelik, kapitalizmin egemen üretim sistemi haline gelmesiyle, adaletin eşitlikçi yorumlarına dair tartışmalar daha da önem kazanmıştır. Günümüzde küresel ve ulusal ölçekteki iktisadi eşitsizlikler çok büyük boyutlara ulaşmıştır. 2021 yılı rakamlarına göre, dünyanın en zengin %10'u toplam servetin %76'sına sahipken, en yoksul %50'si küresel

servetin yalnızca %2'sini elinde tutmaktadır[1]. Dünyadaki en zengin on kişinin serveti, en yoksul 3,1 milyar insanın toplam servetinden daha fazladır[2]. Türkiye için de durum benzerdir. Türkiye'de en çok servete sahip olan %10'luk kesim toplam ulusal servetin %67,5'ine hükmederken, en az servete sahip olan %50'lik kesimse ulusal servetin yalnızca %3,7'sini elinde tutmaktadır[3]. İktisadi kaynakların dağılımındaki bu çarpıcı dengesizlik, eşitlikçi adaletin değiştirici ve dönüştürücü bir argüman olarak yeniden ele alınmasının önemini göstermektedir.

Anglo-Amerikan felsefe geleneğindeki eşitlikçi adalete ilişkin çağdaş tartışmalar John Rawls'un 1971'de yayınlanan "*A Theory of Justice*" (Bir Adalet Kuramı) isimli eseriyle başlamıştır. Rawls'un bu eserinde ortaya koyduğu "hakkaniyet olarak adalet" (*justice as fairness*) isimli kuramı, dağıtıcı adaletle ilgili kapsamlı bir literatürün gelişmesine önayak olmuştur. On yıl sonra, Ronald Dworkin'in "kaynakların eşitliği" (*equality of resources*) adını verdiği adalet kuramıyla şans eşitlikçiliği literatürdeki yerini almıştır. 1989 yılında Richard Arneson "refah için eşit fırsat" (*equal opportunity for welfare*) ve Gerald Allan (Jerry) Cohen "avantaja eşit erişim" (*equal access to advantage)* adını verdikleri kendi kuramlarını inşa etmiştir. Bu üç isim; Dworkin, Arneson ve Cohen, şans eşitlikçiliğinin kurucu yazarlarıdır. Bu yazarların adalet kuramları ve birbirlerine yönelttikleri eleştiriler, şans eşitlikçiliğinin literatürde güçlü bir yer kazanmasını sağlamıştır.

Şans eşitlikçiliği, Rawls'un "ahlaki açıdan keyfi faktörlerin dağılıma etki etmemesi gerektiğine" yönelik argümanının mantıksal sonuçlarına götürülmesiyle ortaya çıkmıştır. Dolayısıyla, farklı şans eşitlikçisi kuramlarla Rawls'un hakkaniyet olarak adaleti ortak bir normatif kökene dayanmaktadır. 1990'lı yılların sonunda "ilişkisel eşitlikçilik" (*relational egalitarianism*) ismiyle anılan yeni bir yaklaşımın ortaya çıkmasıyla literatür bugünkü halini almıştır. Günümüzde, Anglo-Amerikan felsefe geleneğindeki eşitlikçi adalet tartışmalarının merkezi ögelerini; hakkaniyet olarak adalet, şans eşitlikçiliği ve ilişkisel eşitlikçilik oluşturmaktadır.

[1] **Lucas Chancel** (2021) World Inequality Report 2022, World Inequality Lab, s.e.t. 18.05.2023, <https://wir2022.wid.world/www-site/uploads/2023/03/D_FINAL_WIL_RIM_RAPPORT_2303.pdf>, 10.
[2] **Nabil Ahmed** (2022) Inequality Kills, Oxfam (Oxford: Oxfam GB), s.e.t. 18.05.2023, <https://policy-practice.oxfam.org/resources/inequality-kills-the-unparalleled-action-needed-to-combat-unprecedented-inequal-621341/>, 10.
[3] **Lucas Chancel** (2021) World Inequality Report 2022 - Country Sheets, World Inequality Lab, s.e.t. 18.05.2023, <https://wir2022.wid.world/www-site/uploads/2023/03/D_FINAL_WIL_RIM_RAPPORT_2303.pdf>, 47.

Şans eşitlikçiliği, iktisadi kaynakların adil dağılımına ilişkin kuramsal bir yaklaşımdır. Bu yaklaşımın şemsiyesi altında birbiriyle çatışan farklı adalet kuramları bulunmaktadır. Fakat tüm şans eşitlikçisi kuramlar aslında reddedilmesi çok zor olan tek bir ilkeye dayanmaktadır: Herhangi bir kişinin kendi hatasıyla veya seçimiyle gerekçelendirilemediği sürece diğerlerinden daha kötü durumda olması adalete aykırıdır. Buna göre, adalet insanların kendi seçimlerinden veya hatalarından kaynaklanan eşitsizliklerin korunmasını; seçimlere ve hatalara nispet edilemeyen eşitsizliklerin ise ortadan kaldırılmasını gerektirmektedir. Böylece hayatta farklı şeylere önem vermek veya değişik seviyelerde çalışma azmi göstermek gibi, insanların sorumlu tutulabileceği unsurlar eşitsiz bir dağılımı meşrulaştırmaktadır. Tarafların seçimlerine veya hatalarına nispet edilemeyen, yetenekler veya yetişme koşulları gibi unsurlardan kaynaklanan eşitsizlikler ise adalete aykırı kabul edilmelidir. Şans eşitlikçiliğine göre, bir kişinin çalışkanlığı nedeniyle diğerlerinden daha varlıklı olması adaletin gereğiyken, doğuştan gelen yetenek ve imkânları sayesinde daha zengin olması adalete aykırıdır.

Çalışmanın araştırma sorusu, şans eşitlikçiliğinin modern toplumlarda adaletin temel çerçevesi olarak kabul edilmek için yeterince elverişli olup olmadığıdır. Sorudaki "modern toplumlarda" vurgusu metodolojik bir tercihi yansıtmaktadır. Bir adalet kuramının sahip olması gereken uygulanabilirlik seviyesi hakkında literatürde farklı görüşler mevcuttur. Bazı kuramcılar iyi bir adalet kuramının hiçbir şekilde uygulama olanağı bulamayacak olmasını normal kabul etmektedir. Başka bazıları ise, iyi bir kuramı tespit etmeye yarayan kriterler arasında söz konusu kuramın ne ölçüde uygulanabileceğinin de yer alması gerektiğini savunmaktadır. Araştırma sorusunda bu ifadenin kullanımı, şans eşitlikçiliğinin karmaşık bir örgütlenmeye dayanan ve genellikle geniş bir nüfusu içeren modern toplumlardaki uygulanabilirlik seviyesinin de dikkate alınan kriterler arasında olduğunu gösterme amacına matuftur.

Çalışmanın hipotezi, şans eşitlikçisi kuramların modern bir toplumda dağıtıcı adaletin temel çerçevesi olarak kabul edilmek için elverişsiz olduğudur. İddiamıza göre bunun sebebi, şans eşitlikçiliğinin temel ilkesinin mantıksal sonuçlarına götürülürken takip edebileceği alternatif güzergâhların tamamının çıkmazlarla dolu olmasıdır. Bu hipotezi test etmek için şans eşitlikçiliğinin kurucu yazarlarının adalet kuramları kapsamlı bir değerlendirmeye tabi tutulmaktadır. Bu değerlendirmede esas alınan kriterler, "normatif yansıtıcılık", "tutarlılık" ve "hayata rehberlik etme kapasitesi" olarak belirlenmiştir.

Normatif yansıtıcılık, bir kuramın ne kadar çok sayıda uygun değeri kendi içinde barındırabildiği ve sonuçlarına yansıtabildiğiyle ilişkilidir. Tutarlılık, bir kuramın ne seviyede bir bütünlüğe ve istikrara sahip olduğuyla alakalıdır. Hayata rehberlik etme kapasitesi ise bir kuramın gündelik hayatı ne ölçüde yönlendirme potansiyeline sahip olduğuyla ilgilidir. Bir kuram sayılan üç kriteri ne kadar karşılıyorsa o kadar iyi bir kuram olarak kabul edilmektedir.

Çalışma; Dworkin, Arneson ve Cohen'in adalet kuramlarını ve bu yazarlar arasındaki akademik tartışmayı merkeze almaktadır. Şans eşitlikçiliğini kategorik olarak hedef alan dışsal eleştiriler ise kapsama dahil edilmemiştir. Bu tercihin gerekçesi, şans eşitlikçisi kuramcıların birbirlerine yönelttiği eleştirilerin hipotezin ispatlanması için yeterli olmasıdır. Nitekim "kurucu iç savaşı", şans eşitlikçiliğinin modern toplumlarda adaletin temel çerçevesi olarak kabul edilemeyeceğine ilişkin iddiayı da temellendirmektedir. Bu nedenle, çalışmanın kapsamını dışsal eleştirileri de kuşatacak şekilde genişletmeye gerek görülmemiştir.

Şans eşitlikçiliğinin iç savaşındaki "cepheler", adaletin insanlar arasında neyin dağılımıyla ilgili olduğu sorusuna verilen cevaplarla şekillenmiştir. Esas çatışma, kaynakların dağılımını savunan Dworkin'le, refahın dağılımını adaletin bir parçası olarak gören Arneson ve Cohen arasında cereyan etmektedir. Gelgelelim bu tartışma insan benliğinin niteliği, devletin farklı hayat görüşlerine mesafesi ve sorumluluk kavramının mahiyeti gibi felsefi temalarla da içli dışlı hale gelmektedir. Söz gelimi, birini tatmin ederek müreffeh kılan koşulların, diğeri için ıstırap dolu bir hayat sunması adaletle ilgili midir? Eğer kişiler arasındaki bu tatmin farkı "şans eseri" şekillendiyse cevap değişir miydi? Peki şansı ve sorumluluğu birbirinden nasıl ayırabiliriz? İnsanların kasten seçmediği tüm unsurlar şansın ürünü olarak mı kabul edilmelidir?

Elbette şans eşitlikçiliğiyle ilgili tartışma özünde, modern bir toplumda bireylere neyin nasıl dağıtılacağı ve iktisadi eşitsizliğin ne gibi koşullarda ve hangi ölçü-normlara referansla adil kabul edilebileceği sorusuyla ilgilidir. Bu gündem, az önce ifade edilen soruların daha somut nitelikli yeni bir soru silsilesine yol açmasına neden olmaktadır: Adil bir toplumda doğuştan gelen yeteneklerin yol açtığı eşitsizliklere nasıl müdahale edilmelidir? Adalet, engelli bireyler için neyi gerektirir? Daha maliyetli zevk ve tercihleri olan kişiler de diğerleriyle eşit kaynağa mı sahip olmalıdır? Genetik miras ya da aile gibi çevresel koşulların kaynakların dağılımı üzerindeki etkisi en iyi nasıl bir dağılım modeliyle giderilebilir?

Bu gibi sorularla dallanıp budaklanan tartışma, somut sosyo-hukuki kurum ve kurallarla da temas halindedir. Bu temas, her zaman açıkça ortada değildir. Çünkü adalete ilişkin felsefi yaklaşımlar soyut bir nitelik taşımaktadır ve empirik sorunlara görece duyarsızdır. Adalet kuramlarının işlevi hazır reçeteler sunmak değil, reçete arayışına rehberlik etmektir. Fakat neticede bu rehberliğin misyonu, muhataplarını somut kurum ve kuralları eleştirmeye ya da benimsemeye yönlendirmektedir. Nitekim farklı şans eşitlikçisi kuramlar da; üretim biçimine, piyasaya ve daha spesifik olarak genel sağlık sigortası, gelir vergisi, çalışanlar arasındaki ücret farkları, veraset vergisi gibi unsurlara nasıl yaklaşılması gerektiğini örtülü ya da açık bir biçimde belirlemektedir.

Çalışma, dört bölümden oluşmaktadır. Birinci bölümde şans eşitlikçiliğinin entelektüel arka planına odaklanılmaktadır. Araştırma, adaletin ne olduğu sorusuyla başlamakta ve dağıtıcı adalet kuramlarının "neler olabileceği" ile devam etmektedir. İkinci kısım, şans eşitlikçiliğini doğuran felsefi geleneğin ayırıcı vasıfları üzerinedir. Bu bağlamda; Anglo-Amerikan felsefe geleneğinde adalet kuramları hakkındaki tartışmalara hakim olan metodoloji, liberal adalet anlayışının temelleri ve çağdaş eşitlikçi adalet kuramları hakkında genel bir değerlendirme yapılmaktadır. Üçüncü kısım ise, ilerleyen aşamadaki karmaşık ve çetrefilli tartışmaya ışık tutması amacıyla, şans eşitlikçiliğinin temel ilkesi ve başlıca tartışma temalarının bütüncül bir biçimde resmedilmesine ayrılmıştır.

İkinci bölüm, Dworkin'in "kaynakların eşitliği" kuramının eleştirisi üzerinedir. Dworkin'in iddası, adaletin sorumluluğa göre ağırlıklandırılmış eşit bir kaynak dağılımını gerektirdiğidir. Kişilerin farklı "hırs ve tutkuları" kendi sorumluluğundadır. Dolayısıyla, kaynaklar uygun şekilde dağıtıldığında, insanların hayata dair farklı görüşleri, tercihleri ve arzuları aracılığıyla oluşacak refah eşitsizlikleri, adaletin konusu yapılamaz. Dworkin, böyle bir dağılımı organize etmenin en iyi aracı olarak piyasayı işaret eder. Piyasa teknik işleviyle dağılımı hızlı ve kolay hale getirmekte, politik işleviyle kaynakların değerlerinin belirlenmesini sağlamaktadır. Kaynak eşitliğini bozan şans eseri olayların etkisi sigorta sözleşmeleriyle elimine edilmelidir. İlgili kişinin sigorta sözleşmesi yapmasının beklenemeyeceği koşullarda ise çare, böyle bir sözleşmenin yapıldığını varsaymaktır. Özellikle fiziksel ve zihinsel engelleri olan ya da diğerlerinden daha az yetenekle doğan insanlara, bu risklerle ilgili bir sigorta sözleşmesinin yapıldığı varsayılarak kaynak nakledilmelidir. Bölümdeki ana tartışma, Dworkin'in kuramında yer alan bu unsurların üç eleştirel argümanla sorgulanması üzerine kuruludur. Bu bağlamda, insanların tüm hırs ve

tutkularından kategorik olarak sorumlu tutulmasının, kaynaklara piyasa aracılığıyla değer biçilmesinin ve farazi sigorta mekanizmasının yol açtığı kaynak dağılımının şans eşitlikçiliğinin temel ilkesiyle çelişik olduğu öne sürülmektedir. Dworkin'in kuramındaki üç unsur da, bazı kişilerin "kendi hatalarıyla veya seçimleriyle gerekçelendirilemeyecek şekilde diğerlerinden daha kötü durumda olmasına" yol açmaktadır.

Fakat Dworkin'le ilgili ele alınması gereken bir mesele daha mevcuttur: "Pahalı zevkler sorunu". Bu sorun, farklı yorumlarıyla tüm şans eşitlikçisi kuramlar için yıkıcı argümanlara kaynaklık etmektedir. Bu bağlamda, öncelikle Dworkin'in pahalı zevkler sorununa kendi kuramında ürettiği çözüm değerlendirilmekte, ardından aynı sorunu kullanarak refah eşitlikçisi kuramlara yönelttiği eleştiriler ele alınmaktadır. Dworkin'in eleştirileri, çalışmanın sonuna kadar önemini kaybetmeyecek ve ilerleyen bölümlerdeki tartışmaların başlıca gündemlerinden birini teşkil edecektir.

Çalışmanın üçüncü bölümünde, Arneson'ın "refah için eşit fırsat" kuramı ele alınmaktadır. Arneson'a göre, adalet açısından önemli olan refah fırsatının dağılımıdır. Fakat refahın ne olduğu, nasıl ölçülebileceği ve "eşit fırsatın" ne anlama geldiği ilave açıklamalara muhtaçtır. Üstelik bu açıklamaları geliştirmek, bir mayın tarlasında yürümeye benzemektedir. Bölümün tartışması, Arneson'ın kuramındaki bu açıklamalardan oluşan içeriğin eleştirel bir biçimde ele alınmasında yoğunlaşmaktadır. Neticede, Arneson'ın refahı "tercih tatmini" olarak tanımlamasının, refah seviyesini ölçmek için "öznelci" (*subjectivist*) bir yöntem kullanmasının ve fırsat eşitliği için "karar ağaçlarına" dayanan bir modele bel bağlamasının gerçek hayatla kuramı arasında büyük bir uçurum oluşturduğu öne sürülmektedir.

Çalışmanın dördüncü ve son bölümü, Cohen'in adalet kuramı olan "avantaja eşit erişimi" merkeze almaktadır. Cohen'e göre adil dağılımın merkezinde, kaynakları ve refahı içeren hibrit bir kategori olarak "avantaj" kavramı yer almalıdır. Bölümün ana tartışması, Cohen'in kuramına yönelttiğimiz iki eleştiriyle şekillenmektedir. İlk olarak Cohen'in avantaj kavramının, belirsiz niteliğinden dolayı çözdüğünden daha büyük sorunlara yol açtığı iddia edilmektedir. İkinci olarak, Dworkin'in eleştirilerinin zorlamasıyla Cohen'in kuramını revize etmesi sonucunda, avantaja eşit erişimdeki "sorumluluğa duyarlılık" unsurunun büyük ölçüde ortadan kalktığı öne sürülmektedir.

Çalışmanın sonuç bölümünde, ulaşılan bulguların şans eşitlikçisi kuramların ağır sorunlarla karşı karşıya olduğunu gösterdiği ve bu sorunların kuramcıların "hatalı seçimlerinin" neticeleri değil, şans eşitlikçiliğinin takip edebileceği alternatif güzergâhların kaçınılmaz sonuçları olduğu iddia edilmektedir. Böylece, şans eşitlikçiliğinin adaletin temel çerçevesi olarak kabul edilmek için yeterince elverişli olmadığına ilişkin hipotezin doğrulandığı kanaatine ulaşılmaktadır.

Son olarak, şans eşitlikçiliğiyle ilgili literatür hakkında bazı notların düşülmesi yerinde olacaktır. Şans eşitlikçiliğine ilişkin İngilizce literatür muazzam bir hacme sahiptir ve gelişmeyi sürdürmektedir. Türkçe literatür ise tam tersi bir portre çizmektedir. Her ne kadar Türkçede Dworkin'in adalet kuramıyla ilgili bazı eserler mevcutsa da, bunlar araştırma nesnelerini şans eşitlikçiliği bağlamında ele almamaktadır. Üstelik bahsi geçen eserlerin hacim ve/veya niteliklerindeki eksiklikler, Dworkin'in adalet kuramının eleştirel bir çerçevede ve daha kapsamlı biçimde irdelenmesini gerekli kılmaktadır. Türkçede Arneson ve Cohen'in adalet kuramlarına odaklanan herhangi bir eserin yokluğu da dikkate alındığında, bu çalışmanın literatürde bulunan bir boşluğu dolduracağı ümit edilebilir.

BİRİNCİ BÖLÜM

ADALET VE ŞANS EŞİTLİKÇİLİĞİ

Bu bölümde şans eşitlikçiliğinin düşünsel arka planı ana hatlarıyla ele alınmaktadır. Bölümün ilk kısmı adalet kavramı hakkında bir incelemeye ayrılmıştır. Adaletin nasıl tanımlanabileceği hakkındaki araştırma, dağıtıcı adalet kuramlarının takip edebileceği alternatif güzergâhlarla geliştirilmekte ve neticede adaletin eşitlik değerine dayanan bir tanımına ulaşılmaktadır.

Şans eşitlikçiliği, Anglo-Amerikan felsefe geleneğindeki adalet tartışmalarının bir parçasıdır. Genel olarak "liberal bir havzada" ve alternatif eşitlikçi adalet kuramlarıyla eleştirel bir diyalog halinde gelişim göstermiştir. İkinci kısımda, şans eşitlikçiliğinin içinde şekillendiği bu entelektüel çerçeve ele alınmaktadır. Bu amaçla, Anglo-Amerikan felsefe geleneğindeki adalet kuramlarıyla ilgili tartışmalara hakim olan metodoloji, liberal adalet anlayışının temel unsurları ve çağdaş eşitlikçi adalet kuramları hakkında genel bir değerlendirme yapılmaktadır.

Çalışmanın ilerleyen bölümlerinde farklı şans eşitlikçisi adalet kuramları derinlikli bir tartışmanın konusu yapılmaktadır. Bu karmaşık, detaylı ve zorlu tartışmanın anlaşılabilmesi için, bölümün son kısmı şans eşitlikçiliğine ilişkin genel bir çerçeve sunmaya ayrılmıştır.

1. Genel Olarak Adalet ve Eşitlik

Çalışmanın bu kısmında adalet kavramının niteliği ve bu kavramın eşitlik değeriyle ilişkisi ele alınmaktadır. İlk olarak adalet teriminin farklı dillerdeki etimolojik kökeni ile kavramın klasik tanımları değerlendirilmektedir. Ardından dağıtıcı adalet kuramları dört kritere dayanan kapsamlı bir krokiye yerleştirilerek irdelenmekte ve son olarak dağıtıcı adaletin eşitlikle ilişkisi değerlendirilerek bir adalet tanımına ulaşılmaktadır.

A. Adalet Nedir?

Adalet kavramı, sözlüklerde genellikle hak, hakkaniyet, doğruluk, denklik ve eşitlik gibi kavramlarla ilişkilendirilerek tanımlanmaktadır[4]. Kelime etimolojik olarak, "*denk idi, oran ve ölçülü idi, adil idi*" anlamına gelen Arapça a-d-l kökünden türetilmiştir[5]. Eyüboğlu'na göre terimin kökeninde deveye yükletilen iki yük arasındaki denge anlamı yer almaktadır[6]. Tietze adalet teriminin heybenin bir tarafı anlamına gelen "*idl*" köküyle irtibatını vurgulamaktadır[7]. Mutçalı da Arapça-Türkçe sözlüğünde adalet terimini hak, eşitlik ve denklik kavramlarını tercih etmiştir[8].

Grekçede adalet kavramı; hak, yol, adet, örf anlamlarına gelen *dike* teriminden türetilen *dikaiosune* ile karşılanmaktadır[9]. Peters, her iki kelimeyle aynı kökten gelen *dikaios* terimini anlamlandırırken "*hakkı gözeten, adil, dürüst; denk, eşit, hakkaniyetli, insaflı*" kelimelerini kullanmaktadır[10]. Kavramın İngilizce (*justice*), Fransızca (*justice*), İtalyanca (*giustizia*) ve İspanyolca (*justicia*) karşılığı Latince *iustitia* terimiyle irtibatlıdır. Latince kanun, hüküm veya hak gibi anlamlara gelen *ius*[11] teriminden türetilmiş olan *iustitia,* adaletin yanında hakkaniyet, doğruluk ve denklik kavramlarını da kapsamaktadır[12].

---

[4] Örnek olarak, "*...sultan ve valiye göre zulm ve sitem etmeyip dâd ve insaf eylemek ve hakime göre hak ile hükm eylemek*". **Mütercim Asım Efendi** (2014) "El-Adl", Kâmûsu'l-Muhît Tercümesi, ed. Mustafa Koç (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları). "(1) *Hak ve hukuka uyma, herkesin hakkını gözetme, doğruluktan ayrılmama, hakkaniyet; (2) bir cemiyette kanun ve nizam yoluyle hakların karşılıklı olarak korunması ve dengeli tutulması*". **İlhan Ayverdi** (2010) "Adalet", Misalli Büyük Türkçe Sözlük (İstanbul: Kubbealtı Lugatı), 10. "*hakka riayetkarlık, hak tanırlık, haklılık, doğruluk*". **Ferit Devellioğlu** (1993) "Adalet", Osmanlıca - Türkçe Ansiklopedik Lûgat (Ankara: Aydın Kitabevi Yayınları), 8. "*(1) doğrudan ayrılmama, haktan yana olma; (2) hakkı yerine getirme ve hakkı gözetme*". **Mustafa Nihat Özön** (1971) "Adalet", Osmanlıca Türkçe Sözlük (Ankara: Bilgi Yayınevi), 7. "*Davranış ve hükümde doğru olmak, hakka göre hüküm vermek, eşit olmak, eşit kılmak*". **Mustafa Çağrıcı** (1988) "Adalet", TDV İslam Ansiklopedisi içinde (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı). "*(1) Hak ve hukuka uygunluk, hakkı gözetme, doğruluk, türe; ... (3) herkese kendine uygun düşeni, kendi hakkı olanı verme". **İsmail Parlatır ve diğerleri** (1988) "Adalet", Türkçe Sözlük (Ankara: Türk Dil Kurumu), 21.*

[5] **Sevan Nişanyan** "Adalet", Nişanyan Sözlük, s.e.t. 06.01.2023, <https://www.nisanyansozluk.com/kelime/adalet>.

[6] **İsmet Zeki Eyüboğlu** (1988) "Adalet", Türk Dilinin Etimolojik Sözlüğü (İstanbul: Sosyal Yayınlar), 4.

[7] **Andreas Tietze** (2002) "Adalet", Tarihi ve Etimolojik Türkiye Türkçesi Lugatı (İstanbul: Simurg Yayınları), 96.

[8] **Serdar Mutçalı** (2018) "Adalet (عدل)", Arapça - Türkçe Sözlük (İstanbul: Dağarcık Yayınları).

[9] **Francis E. Peters** (2004) "Dikē (Δίκη) ve Dikaiosúnē (δικαιοσύνη)", Antik Yunan Felsefesi Terimleri Sözlüğü (İstanbul: Paradigma Yayınları), 71. Ayrıca bkz. **Anthony Preus** (2015) "Dike, Dikaios, Dikaiosyne; Δίκη, δίκαιος, δικαιοσύνη", Historical Dictionary of Ancient Greek Philosophy (Lanham: Rowman & Littlefield), 125.

[10] **Peters**, *Dikē (Δίκη) ve Dikaiosúnē (δικαιοσύνη)*, 71.

[11] Bunları da içeren kapsamlı bir liste için bkz. (1968) "Ius", Oxford Latin Dictionary (Oxford: Oxford University Press), 984-86.

[12] İngilizcedeki *justice* teriminin Latince *iustitia* teriminden türetilmesi hakkında bkz. (1994) "Justice", The Oxford Dictionary of English Etymology (Oxford: Clarendon Press), 500. *Iustitia* teriminin anlamı için bkz. (1968) "Iustitia", Oxford Latin Dictionary (Oxford: Oxford University Press), 986. Sözlüklerde *iustitia*'nın anlamı verilirken *equity* kelimesi de kullanılmaktadır. Bu kelime İngilizcede eşitlik anlamına gelen *equality* ile

Kavramın etimolojik kökeni, adaletin ne olduğuna ilişkin bir tanım sunmamaktadır. Peki adalet nasıl tanımlanabilir? Antik Dönem düşünürleri belirli bir tanımda uzlaşmış görünmektedir. Platon, adaleti herkesin kendi payına sahip olması ve kendi işini yapması olarak tarif etmektedir[13]. Aristoteles'e göre adalet herkese hak ettiğini vermeye dayanmaktadır[14]. İmparator Iustiniaus tarafından hazırlatılan ve 533 yılına tarihlenen bir çeşit hukuk kitabı olan "*Instituones*"in ilk kısmında da adalet, "*herkese kendi hakkını vermek hususunda kat'i ve devamlı bir irade*" olarak tanımlanmaktadır[15]. Fakat bu tanım da aslında adaletin ne olduğunu açıklamaktan ziyade soruyu değiştirmeye tekabül etmektedir. Kelsen'in dediği gibi, bu tanıma rağmen herkesin hakkının ne olduğu sorusu cevaplanmamış şekilde ortada durmaktadır[16].

Araştırmanın yönünü değiştirerek, adaletin ne olduğunu anlamak için kadim bir kavram çiftinden yararlanmayı deneyelim. Aristoteles'ten beri adalet, dağıtıcı ve denkleştirici adalet olarak ikiye ayrılmaktadır[17]. Dağıtıcı adalet, toplum tarafından kıymet verilen şeylerin insanlar arasında nasıl dağıtılacağıyla ilgilidir. Düzeltici ya da onarıcı adalet de denilen denkleştirici adalet ise dağılım bir defa bozulduğunda nasıl düzeltileceğiyle ilgilidir[18].

Dağıtıcı adaletin uygulayıcısı, toplum adına dağıtımı organize etme yetkisini kullanan kişi veya kurumlardır. Denkleştirici adaleti ise dağılımın bozulduğunu tespit etmek ve

ortak bir kökene sahiptir ve içinde hakkaniyet ve tarafsızlık ile birlikte, biraz silik de olsa, denklik/eşitlik anlamı da barındırıyor görünmektedir. Söz gelimi, Atalay *equity*'i Türkçeye çevirirken ilk olarak "denkserlik" terimini kullanmayı seçmiştir. **Hamit Atalay** (1999) "Equity", İngilizce - Türkçe Sözlük (Ankara: Türk Dil Kurumu), 1192.

[13] **Platon** (2005) Devlet, çev. Cenk Saraçoğlu ve Veysel Atayman (İstanbul: Bordo Siyah Yayınları), 311.

[14] Aristoteles'e göre dağıtıcı adalet geometrik ortaya dayanan orantısal bir eşitliği, denkleştirici adalet ise aritmetik ortaya dayanan bir eşitliği gerektirmektedir. **Aristoteles** (2017) Politika, çev. Furkan Akderin (İstanbul: Say Yayınları), 109-13. Fakat neticede, her iki durumda da adaletin gereği iki eşitsiz ucun orta noktasında olan eşitliğe ulaşmaktır. Bu ise kimin neyi hak ettiğinin tayiniyle tespit edilebilmektedir. Öte yandan bu tespit Aristoteles'in özel adalet dediği kategori için geçerlidir. Aristoteles'e göre adalet genel ve özel adalet olmak üzere ikiye ayrılır. Genel adalet tüm erdemleri kapsayan bir kavrayışa tekabül ederken, özel adalet kategorisi kavramı, siyaset ve hukukun alanıyla doğrudan ilişkili olacak biçimde kuşatmaktadır. **Samuel Fleischacker** (2013) Dağıtıcı Adaletin Kısa Tarihi, çev. Eylem Yolsal Murteza ve Gökhan Murteza (İstanbul: Pinhan Yayıncılık), 40-41.

[15] **Tekin Akıllıoğlu** (2013) "Adalet Kavramı ve İnsan Hakları", Adalet Kavramı içinde, ed. Adnan Güriz (Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu), 49.

[16] **Hans Kelsen** (2013) "Adalet Nedir?", çev. Ali Acar, Türkiye Barolar Birliği Dergisi, cilt 107, 443.

[17] **Aristoteles** (2014) Nikomakhos'a Etik, çev. Furkan Akderin (İstanbul: Say Yayınları), 109-13. Bu ayrımın izlerinin Platon'da da sürülebildiğine ilişkin bir iddia için bkz. **Arslan Topakkaya** (2008) "Adalet Kavramı Bağlamında Aristoteles - Platon Karşılaştırması", FlSF Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi, 33.

[18] **Fred D. Miller** (1995) Nature, Justice and Rights in Aristotle's Politics (Oxford: Clarendon Press), 70. Ayrıca bkz. **W. D. Lamont** (1941) "Justice: Distributive and Corrective", Philosophy, cilt 16, sayı 61, 3.

düzeltici kararları almakla yükümlü olan merciler tatbik etmektedir[19]. Modern devletin kavramlarıyla düşünecek olursak, dağıtıcı adalet daha ziyade yasama erkiyle ve hukukun kuruluşuyla, denkleştirici adalet ise yargı erkiyle ve hukukun uygulanmasıyla ilişkilidir.

Bu çalışmanın konusunu teşkil eden dağıtıcı adaletin soruları aslında hepimiz için çok tanıdıktır. Gündelik hayatımız değerlerin sürekli olarak yeniden dağıtıldığı bir sahnedir. Her gün birilerinin çalışarak, başka bazılarının ise servetleri üzerinden gelir elde ettiğini görürüz. Bazı kişilerin diğerlerine nazaran daha çok boş vaktinin olduğunu, birilerinin bazı becerilerinin methedildiğini ve insanların birbirlerinden farklı hak ve fırsatlara erişebildiğini gözlemleriz. Dağıtıcı adaletin sorusu, bu tür değer dağıtım süreçlerindeki örtülü kararlarla ilgilidir. Kimler ne kadar gelire sahip olmalı, neyi başaranlar sembolik mükafatlarla onurlandırılmalı ya da servetin bazı kişilerde birikimi ne ölçüde engellenmeli? Bu sorular, dağıtıcı adaletin yanıt aradığı araştırma konularıdır.

Çağdaş Anglo-Amerikan felsefe geleneğindeki dağıtıcı adalete ilişkin tartışmaların en önemli kısmı iktisadi dağılımla ilgilidir. Başka bir ifadeyle bu tartışmaların çoğu, gelirin, servetin, refahın ya da ekonomik fırsatların nasıl paylaşılacağıyla alakalıdır. Nitekim bu çalışmadaki araştırma nesnemiz olan şans eşitlikçiliği de son kertede iktisadi dağılımla ilgili bir kuramsal anlayışı ifade etmektedir.

David Hume (1748) iktisadi adaletin dışsal kaynaklardaki kıtlık halinde ortaya çıkan bir erdem olduğunu belirtmektedir. Hume, bunu göstermek için doğanın insan ırkının her bir ferdine en doymak bilmez iştahların isteyebileceği ve en lüks düşkünü arzuların talep edebileceği tüm nimetleri zahmetsiz ve istikrarlı bir şekilde bahşettiğini hayal etmemizi ister. Böyle bir durumda tüm diğer toplumsal erdemler en olgun formlarıyla ortaya çıkacaktır. Fakat kimse adaleti hayal bile etmeyecektir. Herkesin istediğinden çok daha fazlasına zahmetsizce sahip olabildiği bir düzende adalet de gündemde olmayacaktır[20].

Öyleyse dağıtıcı adalet, dağıtım konusu şeylerin çok bol olduğu ya da hiç olmadığı koşullarda söz konusu olmayacaktır. Eğer dağıtım nesnesi ortada yoksa, adil dağılımının nasıl olması gerektiği sorusu bir tartışma meselesi değildir. Eğer herkesin istediğinden daha fazla varsa yine nasıl dağıtılması gerektiğiyle ilgili bir gündem oluşmayacaktır. Bir şey

[19] **Ahmet Arslan** (2007) İlkçağ Felsefe Tarihi: Aristoteles, cilt 3 (İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları), 269.
[20] **David Hume** (1983) An Enquiry Concerning the Principles of Morals (Indianapolis: Hackett Publishing Company), 21. Ayrıca benzeri bir şekilde Kelsen, çıkar çatışmasının olmadığı yerde adalete de gerek olmadığını söylemektedir. Krş. **Kelsen**, "Adalet Nedir?", 434-35.

ancak mevcut fakat istenilenden az olduğunda o şeyin nasıl adil dağıtılacağı tartışılabilir. Dolayısıyla dağıtıcı formunda adalet, öyle ya da böyle, insanların kıtlık halinde peşine düştüğü bir erdemdir.

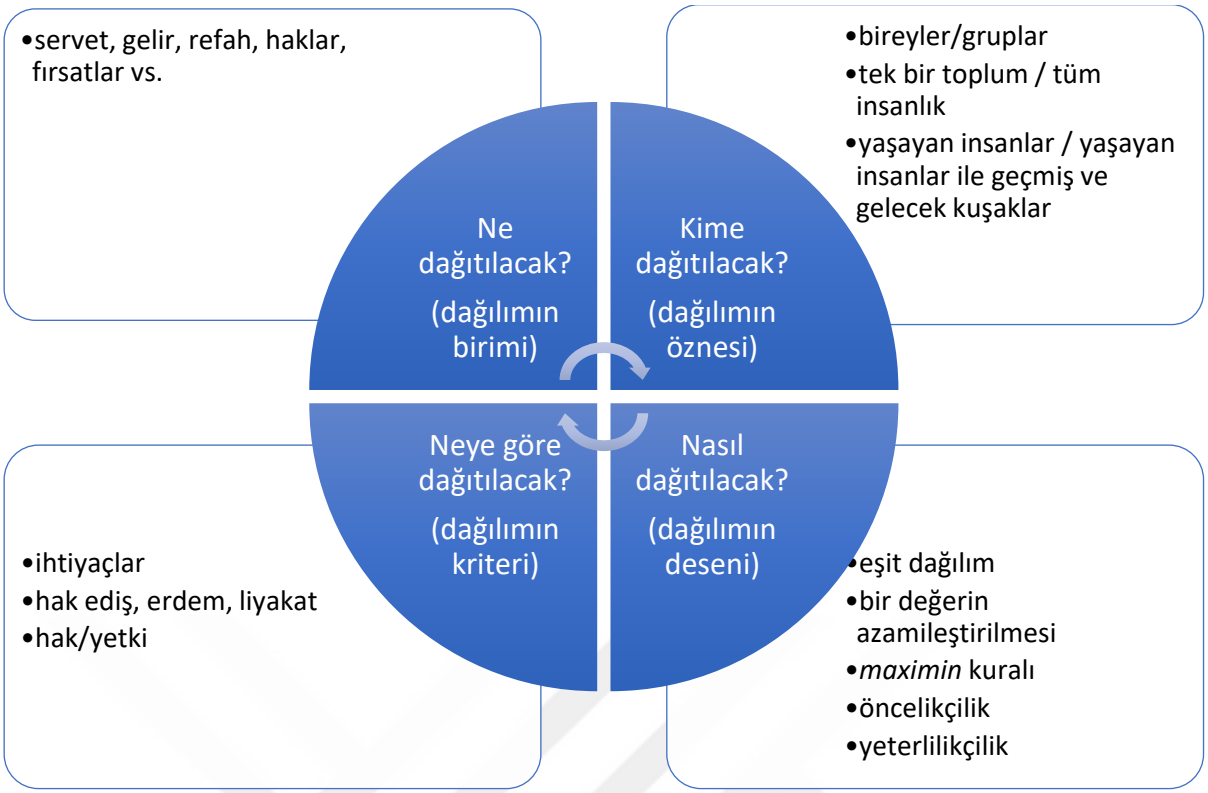
B. Dağıtıcı Adaletin Alternatif Güzergâhları

Önceki başlıkta sorduğumuz soruyu henüz yanıtlamış değiliz. Bu başlıkta, sorunun kapsamını daraltarak cevabı aramaya devam edelim. Sıradaki sorumuz dağıtıcı adaletin niteliğine ilişkindir. Dağıtıcı adaleti nasıl sistemleştirebiliriz? Çağdaş dağıtıcı adalet tartışmalarındaki adalet kuramları birbirlerinden nasıl ayrılmaktadır? Bu soruları cevaplayarak ilgili literatürü kuşbakışı görebilir ve bu yolla dağıtıcı adaletin mahiyeti hakkında daha derin bir anlayışa ulaşabiliriz.

Dağıtıcı adalet temelde; dağılımın "birimi"[21], "öznesi", "kriteri" ve "deseni"yle ilgilidir. Başka bir ifadeyle, adalet kuramları esas olarak; neyin, kimlere, neye göre ve nasıl dağıtılacağı sorularına verilen cevaplarla şekillenmektedir. Her ne kadar bu cevaplar dağıtıcı adalete ilişkin entelektüel birikimi eksiksiz şekilde kuşatmıyorsa da[22], adalet kuramlarının birbirlerinden nasıl ayrıldığını göstermektedir.

[21] Birim terimiyle İngilizce literatürdeki "*currency"* kavramı kastedilmektedir. Çalışmada bu kavram Türkçe (para) birim(i)nden mülhem olarak birim terimiyle ifade edilmektedir.

[22] Elbette adalet kuramlarını bu dört unsurla tarif etmek zorunlu değildir. Söz gelimi Vrousalis, adalet kuramlarıyla ilgili büyük tartışmaların adil dağılımın deseni (*pattern*), birimi (*currency*), sahası (*site*) ve kapsamıyla (*scope*) ilgili olduğunu belirtmektedir. **Nicholas Vrousalis** (2015) The Political Philosophy of G. A. Cohen (London: Bloomsbury), 61. Yukarıdaki listede, Vrousalis'in desen tabir ettiği unsur kriter ve desen şeklinde iki farklı kategoriyle temsil edilmektedir. Vrousalis'in kapsam unsuru özne kategorisinde kuşatılarak içerilmektedir. Vrousalis'in adaletin sahası (*site*) olarak isimlendirdiği, esas olarak Rawls ile Cohen arasındaki tartışmanın gündemini teşkil eden kategoriye ise bu listede hiç yer verilmemiştir. Öte yandan, yukarıdaki listeye çok daha yakın bir liste sunan Lamont ve Favor ise, dağıtıcı adaletin büyük tartışmalarını birim, özne ve desen unsurlarıyla ifade etmeyi tercih etmiştir. Krş. **Julian Lamont ve Christi Favor** (Kış 2017) "Distributive Justice", The Stanford Encyclopedia of Philosophy içinde, ed. Edward N. Zalta, s.e.t. 25.01.2023, <https://plato.stanford.edu/archives/win2017/entries/justice-distributive>.



Şekil 1: *Dağıtıcı Adaletin Alternatif Güzergâhları*

Dağıtıcı adaletin ilk sorusu, adaletin farklı muhataplar arasında "neyin" dağılımıyla ilgili olduğudur. Literatürde bu sorunun birbirinden farklı ve yer yer kesişen yanıtları mevcuttur. Bu yanıtları ana hatlarıyla bir araya getirecek olursak, dağıtıcı adaletin; servet, gelir, refah, haklar, fırsatlar gibi unsurların birinin ya da birden çoğunun nasıl dağıtılması gerektiği hakkında olduğu söylenebilir. Söz gelimi Rawls özel bir "birincil iyiler" (*primary goods*) paketinin dağılımını merkeze almaktadır. Dworkin "kaynakların", Arneson "refah fırsatının" ve Cohen ise kaynaklar ve refahı içine alan "avantaja erişimin" adil dağılımın merkezinde olması gerektiğini kabul etmektedir. Çalışmanın ilerleyen bölümlerindeki tartışmalarda yakından görüleceği gibi, her bir "birim" çok farklı sonuçlara yol açmaktadır.

Dağıtıcı adalete ilişkin ikinci önemli soru, adil dağılımın "kimlerle" ilgili bir mesele olduğudur. Bu sorunun en az iki boyutu mevcuttur. Bu boyutlardan ilki, dağılımın öznelerinin mahiyeti hakkındadır. Farklı kuramlar, adil dağılımın bireyleri ya da çeşitli grup kategorilerini muhatap alması gerektiği iddiasını barındırabilir. Bu çalışmada konu edilen adalet kuramlarının tamamında adaletin öznesi bireyler olarak kabul edilmektedir.

Adil dağılımın kimlerle ilgili olduğunun ikinci boyutu ise kapsamla alakalıdır. Bu bağlamdaki büyük tartışmalardan biri, ilgili dağılım modelinin yalnızca bir devletin uyruğu

olarak yaşayan kişiler için mi geçerli olduğu yoksa tüm insanlığı mı kuşattığıdır[23]. Rawls'un özneleri bir toplumsal iş birliği sistemi içinde yaşayan insanlardan ibarettir[24]. Dworkin'de, adaletin öznelerinin belirli bir toplumun mensupları olduğu iması ağır basmaktadır[25]. Fakat Arneson ve Cohen için bu geçerli değildir[26]. Son iki düşünür tartışmalarını toplum ölçeğinde yürütseler de kendi adalet kuramlarının prensipte evrensel bir kapsama sahip olduğunu kabul etmektedir.

Bir diğer soru, adil dağılımın kriterinin ne olması gerektiğidir. Bu soru dağılımın insanlar arasında neye göre, daha açık bir ifadeyle, öznelerin hangi yönlerine istinaden gerçekleştirileceğiyle ilgilidir. Bu kapsamda, dağılımın; insanların ihtiyaçlarına, hak edişlerine, hizmetlerine, ahlaki değerlerine, çalışmalarına, yeteneklerine, statülerine veya haklarına göre yapılmasını savunmak mümkündür[27].

Tasavvur edilebilecek kriterlerin önemli bir kısmının üç büyük kategoride bir araya getirilmesiyle bu karmaşık sahne biraz olsun düzene kavuşturulabilir. Bu üç büyük kategori, ihtiyaçlar (*needs*), hak ediş, erdem veya liyakat (*merit/desert*) ve hak veya yetkilerdir (*rights/entitlements*)[28]. Başka bir ifadeyle, adil dağılımın herkese ihtiyaçlarına göre, herkese

[23] Bir diğer büyük tartışma, literatürde kuşaklar arası adalet (*intergenerational justice*) olarak bilinen kategoriyle ilişkilidir. Bu tartışma temel olarak şimdiki kuşakların geçmiş ve gelecek kuşaklara karşı adaletin gerektirdiği bir yükümlülüklerinin olup olmadığı ve eğer varsa bu yükümlülüklerin neler olduğu üzerinedir. Daha ayrıntılı bilgi için bkz. **Lukas Meyer** (Yaz 2021) "Intergenerational Justice", The Stanford Encyclopedia of Philosophy içinde, ed. Edward N. Zalta, s.e.t. 29.01.2023, <https://plato.stanford.edu/archives/sum2021/entries/justice-intergenerational>.

[24] Rawls, adalet ilkelerinin işlevinin toplumsal iş birliği içindeki fayda ve yüklerin uygun dağılımını belirlemek olduğunu ifade etmektedir. **John Rawls** (1971) A Theory of Justice (Cambridge, Massachusetts: The Belknap Press of Harvard University Press), 4.

[25] Söz gelimi Dworkin, kendi adalet kuramının temellerinde yatan eşit ilgi ile ne kastettiğini açıklarken, eşit ilginin yurttaşları üzerinde kamu gücü kullanan bir devletin nasıl davranması gerektiğiyle ilgili olduğunun altını çizmektedir. **Ronald Dworkin** (2000) Sovereign Virtue: The Theory and Practice of Equality (Cambridge: Harvard University Press), 6.

[26] Arneson aralarında toplumsal bir etkileşim olmayan kişiler arasında bile adil bir dağılımdan bahsedilebileceğini savunmaktadır. Bkz. **Richard J. Arneson** (1999) "Egalitarianism and Responsibility", The Journal of Ethics, cilt 3, sayı 3. Cohen ise, insanların bir toplum olarak bir arada yaşamasıyla ilgili herhangi bir vurgu yapmadan temel eşitlikçi dürtünün şansın dağılımdan tasfiye edilmesi olduğunu ifade etmektedir. **G. A. Cohen** (1989) "On the Currency of Egalitarian Justice", Ethics, cilt 99, sayı 4, 908.

[27] İlgili liste için bkz. **Andrew Vincent** (2004) The Nature of Political Theory (Oxford: Oxford University Press), 112.

[28] Bahsi geçen ayrımı David Miller'dan devraldığını söyleyen Heywood, bu üç kategoriyi ihtiyaçlar, haklar ve hak edişler olarak ifade etmiştir. **Andrew Heywood** (1994) Political Ideas and Concepts: An Introduction (New York: St. Martin's Press), 238. Altuntaş'ın öne çıkardığı ve yukarıda ifade edilenle hemen hemen aynı olan üçlü kategorizasyon, her kategorinin içeriğini biraz daha açıklamak üzere ilave kavramların kullanılmasına dayanıyor görünmektedir. Bkz. **Uğur Altuntaş** (2018) Çağdaş Siyaset Teorisinde Adalet Tartışmaları: Adalet-Farklılık İlişkisi (Yüksek Lisans Tezi, İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Siyaset Bilimi ve Uluslararası İlişkiler Anabilim Dalı), 36. Ayrıca, Sen de hemen hemen aynı ayrımı bir flüt için kavga eden üç çocuğu resmederek yapmaktadır. Bkz. **Amartya Sen** (2009) Idea of Justice (Cambridge: The Belknap Press of Harvard University Press), 12-15. Aynı minvalde bir kategorizasyon için ayrıca bkz. **Michael. Walzer** (1983) Spheres of Justice (New York: Basic Books), 21-26.

hak ettiklerine göre ya da herkese önceden kabul edilmiş belirli hak ve yetkilerine göre dağılım yapmayı gerektirdiği ifade edilebilir[29].

Rawls'un kuramı en kötü durumda olanların çıkarlarını öncelemesi sebebiyle ihtiyaç kavramına özel bir ağırlık vermektedir[30]. Hak ediş, erdem ya da liyakat kriterlerine dayanan kuramlar ise daha geniş bir çerçeve çizmektedir. Aslında sosyal adaletle ilgili tartışmalarda ihtiyacı merkeze alan kuramların daha eşitlikçi olduğu, hak edişi merkeze alan kuramların ise eşitsizliği meşrulaştırıcı bir nitelik taşıdığına ilişkin genel bir kabul mevcuttur[31]. Gerçekten, söz gelimi Aristoteles'in bir flütün en iyi flüt çalana verilmesini gerektiren[32] liyakat bazlı dağıtım anlayışı bu kategorideki kuramların nihai çıktılar (*outcomes*) açısından eşitsiz olmasına iyi bir örnektir[33]. Öte yandan, şans eşitlikçisi kuramlar bu konuda bir istisna teşkil etmektedir. Şans eşitlikçileri, dağıtım için insanların kendi sorumlulukları altında değerlendirilebilecek seçimlerini esas almaktadır. Farklı yorumlara açık olsa da bu kriterin hak edişle yakından ilişkili olduğu söylenebilir[34]. Dolayısıyla, şans eşitlikçiliği aslında hak edişi merkeze almasına rağmen eşitlikçi olan bir kuramsal yaklaşımdır. Nitekim daha sonra ayrıntılı bir şekilde tartışılacağı üzere, kuramın güçlü ve zayıf yönlerinin önemli kısmı bu özelliğiyle ilgilidir.

Dağıtıcı adaletin son büyük sorusu dağılımın deseni hakkındadır. Söz konusu kişilere, bahsi geçen şeyleri, belirli kriterlere göre dağıtacağımızı varsayalım. Peki bu dağılımın kendi deseni ne olacak? Nasıl bir paylaştırma modelini takip etmemiz gerekir? Bu kategorideki en temel tercih, aynı durumda olanları aynı seviyeye getirmeyi savunan eşitlikçiliktir. Aynı

[29] Söz gelimi Marx, komünizmin birinci aşaması için dağıtım modelini meşhur "*herkesten yeteneğine göre, herkese ihtiyaçlarına göre*" mottosuyla ifade etmektedir. **Karl Marx ve Friedrich Engels** (1969) Gotha ve Erfurt Programlarının Eleştirisi, çev. M. Kabagil (Ankara: Sol Yayınları), 33. Dolayısıyla Marx komünizmin birinci aşamasında ihtiyaç kriterine dayalı bir dağılımı öngörmektedir. Buna karşılık Nozick'in kuramının da aralarında olduğu liberteryen adalet kuramları hak veya yetkiye dayanan bir kriteri merkeze almaktadır.
[30] **Heywood**, Political Ideas and Concepts: An Introduction, 238.
[31] **Heywood**, Political Ideas and Concepts: An Introduction, 242.
[32] Daha ayrıntılı bilgi için bkz. **Aristoteles**, Politika, 109.
[33] Aristoteles'in herkesin dağıtımdaki adaletin bir çeşit liyakatle ilgili olduğu konusundaki görüşlerini daha doğrudan yansıtan bir çevirisi için bkz. **Aristoteles** (2004) Nicomachean Ethics, ed. ve çev. Roger Crisp (Cambridge: Cambridge University Press), 86. Ayrıca bkz. **Umut Dağ** (2021) Martha Nussbaum'un Adalet Anlayışı: Yapabilirlik Yaklaşımı Üzerine Bir İnceleme (Doktora Tezi, İnönü Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Felsefe Anabilim Dalı), 22.
[34] Şansı dağılımdan elimine etme fikrinin kendisi adil dağılımın seçimlere, gösterilen çabaya veya yapılan hatalara bağlanması yoluyla güçlü bir hak ediş temasının şans eşitlikçiliğiyle ilişkilenmesine sebep olmaktadır. Bkz. **Shlomi Segall** (2015) "What's So Egalitarian About Luck Egalitarianism?", Ratio, cilt 28, sayı 3, 355-58 vd. Şans eşitlikçiliğinin hak ediş temelli adalet anlayışıyla genel olarak uyumlu olduğunu iddia eden başka bir çalışma için bkz. **Peter Vallentyne** (2003) "Brute Luck Equality and Desert", Desert and Justice içinde, ed. Serena Olsaretti (Oxford: Clarendon Press).

seçimleri yapan kişilerin aynı sonuçlara ulaşması gerektiğini savunan şans eşitlikçisi kuramlar, dağılımın deseni olarak eşitliği tercih etmektedir.

Fakat eşitliğin bazı alternatifleri de mevcuttur. Söz gelimi adaletin gereğinin bir değerin azamileştirilmesi olduğu savunulabilir. Bu tip bir dağılım modelinin başlıca örneği kuşkusuz faydacılıktır. Faydacılığa göre, dağıtıcı adalet en çok sayıda kişinin en çok mutluluğunu sağlayacak bir dağılımı gerektirmektedir[35]. Dolayısıyla, adaletin gereği insanların faydalarını eşitlemek değil toplam faydayı azamileştirmektir. Benzer şekilde, adil dağılımın en kötü durumda olanların mümkün olan en iyi duruma getirilmesiyle gerçekleştirileceği de iddia edilebilir. İngilizce literatürde "*maximin*" kuralı olarak bilinen bu ilke, sahip olunabilecek en az (*minimum*) payı mümkün olan en fazla (*maximum*) hale getirme fikrine dayanmaktadır. Rawls'un başlangıç durumunda (*original position*) cehalet peçesinin (*veil of ignorance*) ardındaki insanların takip edeceğini iddia ettiği temel dağılım stratejisi *maximin* kuralı aracılığıyla şekillenmektedir[36].

Bunların dışında, eşitliğin kıyaslamalı doğasının oluşturduğu sorunlardan kurtulmak için "öncelikçi"[37] (*prioritarianist*) bir dağılım desenini tercih etmek gerektiğini savunan düşünürler de mevcuttur. Öncelikçi bir dağılımın temellerinde, dağılımın daha kötü durumda olan kişilerin lehine olacak şekilde gerçekleştirilmesi fikri yatmaktadır. Buna göre, bir kişi ne kadar kötü durumdaysa dağılımdan faydalanma açısından o kadar öncelikli kabul edilmelidir. *Maximin* kuralının aksine, öncelikçi dağılım deseni yalnızca en kötü durumda bulunan bir kesimi odağına almamakta, toplumun bütün katmanlarında yer alan kişiler için benzeri bir değerlendirme yapmayı gerektirmektedir. Buna göre, insanlar arasındaki eşitlik ya da eşitsizlik önemli değildir. Önemli olan, en kötü durumdakinin desteklenmesinin öncelikli olmasıdır.

Bir diğer görüş, herkesin belirli bir asgari seviyenin üzerinde tutulmasının adaletin asıl gereği olarak kabul edilmesidir. Yeterlilikçilik (*sufficientarianism*) olarak Türkçeye çevirebileceğimiz bu görüşe göre, adil dağılım herkes belirli bir standardın üzerinde refah,

[35] **Jeremy Bentham** (1823) An Introduction to the Principles of Morals and Legislation (Oxford: Clarendon Press), 1, 1 numaralı dipnot.
[36] **Rawls**, A Theory of Justice, 152-54.
[37] Her ne kadar çok kısıtlı bir kullanıma sahip olsa da "*prioritarianism*" terimi Türkçe literatürde öncelikçilik olarak karşılanmaktadır. Bazı örnekler için bkz. **Murad Omay** (2020) "Sonuççuluk ve Spesifik Türleri", Sosyal ve Beşeri Bilimlerde Teori ve Araştırmalar II içinde, ed. Serdar Öztürk (Ankara: Gece Kitaplığı), 313.; **Matthew D. Adler** (2011) "Düzenleyici Kuram", çev. Ezgi Yıldırım, İstanbul Üniversitesi Hukuk Fakültesi Mecmuası, cilt 69, sayı 1-2, 126.; **Nejdet Özberk** (2005) Yoksulluk ve Eşitlik: Ekonomik Eşitliğin Değeri (Yüksek Lisans, Erciyes Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü / İktisat Ana Bilim Dalı), 100 vd.

servet, gelir ya da ilgili birim her neyse ona sahip olduğunda gerçekleşmektedir. Frankfurt'un ifadeleriyle, "*...ahlaki açıdan önemli olan herkesin aynı şeye sahip olması değil herkesin yeterli şeye sahip olmasıdır*[38]". Dolayısıyla yeterlilikçiliğin ayırıcı vasfı ismiyle müsemmadır. Esas olan, dağıtılan şeye herkesin kâfi derecede sahip olmasıdır.

Dağıtıcı adalet, son kertede sayılan bu dört kategoride yapılan seçimlerle ilgilidir. Çağdaş eşitlikçi adalet kuramlarıyla ilgili aşağıdaki tablo, bu kategorilerin nasıl kullanıldığını göstermektedir:

	Dağıtımın Birimi	**Dağıtımın Öznesi**	**Dağıtımın Kriteri**	**Dağıtımın Deseni**
Rawls - Hakkaniyet olarak adalet	Birincil İyiler	Toplumsal bir iş birliği sistemi içinde yaşayan bireyler	İhtiyaçlar	*Maximin* kuralı
Dworkin - Kaynakların eşitliği	Kaynaklar	İlgili toplumun mensupları	Hak ediş	Eşitlik
Arneson - Refah için eşit fırsat	Refah Fırsatı	Tüm insanlar	Hak ediş	Eşitlik
Cohen – Avantaja eşit erişim	Avantaja Erişim	Tüm insanlar	Hak ediş	Eşitlik

Tablo 1: *Dağıtıcı Adaletin Unsurları Bağlamında Eşitlikçi Adalet Kuramları*

Bu kategorilerin içinden düşünecek olursak, Rawls'un kuramına göre, birincil iyiler (birim) toplumsal bir iş birliği içinde yaşayan tüm insanlara (özne) ihtiyaçlar merkeze alındığından dolayı (kriter) en kötü durumda olanların olabilecek en iyi durumda olmalarını temin edecek şekilde (desen) dağıtılmalıdır. Dworkin'in kaynakların eşitliği kuramı, kaynakların (birim) bir toplumda yaşayan insanlara (özne) hak edişlerini hatırlatan bir özgür

[38] **Harry Frankfurt** (1987) "Equality as a Moral Ideal", Ethics, cilt 98, sayı 1, 21 vd. Adaletin gereğinin, herkesin baskıdan özgürleşmesini sağlamaya yetecek bir seviyenin üstünde tutulması olduğuna ilişkin yeterlilikçi bir yorum için bkz. **David V. Axelsen ve Lasse Nielsen** (2015) "Sufficiency as Freedom from Duress", Journal of Political Philosophy, cilt 23, sayı 4. Yeterlilikçiliğin eşitlikçilik ve öncelikçilikten üstün olduğuna ilişkin bir iddia için bkz. **Roger Crisp** (2003) "Equality, Priority, and Compassion", Ethics, cilt 113, sayı 4. Yeterlilikçiliği kısıtlı bir öncelikçilik ve eşitlikçilik karşıtlığı çerçevesinde yorumlayan bir çalışma için bkz. **Yitzhak Benbaji** (2005) "The Doctrine of Sufficiency: A Defence", Utilitas, cilt 17, sayı 3.

seçim kriteri çerçevesinde (kriter) eşit bir şekilde (desen) dağıtılması gerektiğini savunmaktadır. Arneson'ın refah için eşit fırsatı, tüm insanlara aynı kritere göre ve aynı desenle fakat refah fırsatının (birim) dağıtılmasını gerektirmektedir. Cohen'in avantaja eşit erişimiyse avantaja erişim imkânının (birim) dağıtılmasına dayanmaktadır.

Adaletin dağıtıcı boyutu açısından "herkesin hak ettiğine sahip olmasının" anlamı büyük bir çeşitlilik göstermektedir. Bu dört kategoride yapılan farklı seçimler, "kimin neyi hak ettiğine" ilişkin farklı yorumları temsil etmektedir. Dolayısıyla, her adalet kuramı aslında bir adalet tanımını içinde taşımaktadır. Buna rağmen, dağıtıcı adalet hakkında tüm bu kuramları kuşatan bazı saptamalar yapmak da olanaksız değildir. Bunun makul yollarından biri, tartışmanın yönünü adalet kavramının içinde barındırdığı değerlere çevirmektir.

C. Eşitlik Temelli Bir Değerler Sistemi Olarak Adalet

Eşitlik ve adalet ilişkisini anlamak için adaletle ilgili sezgilerimize başvurmak iyi bir başlangıçtır. Bunun için Ackerman'ın ortaya koyduğu basit bir örnekten yararlanabiliriz. Ackerman, iki kişinin bir bahçeye girdiklerini ve ağaçta bırakılmış sahipsiz iki elmayı gördüklerini düşünmemizi ister. Sonrasında iki kişiden biri, diğeri daha bakarken her iki elmayı da alıp yer. Bakakalan kişi sorar: "*Bu elmalardan birini benim almam gerekmiyor muydu*[39]?"

Normal koşullarda, iki kişinin iki elmayı eşit bölüşmesi gerektiğini düşünmeye eğilimliyizdir. Peki neden? Göründüğü kadarıyla bunun sebebi, eşitliğin dağıtıcı adalete ilişkin en temel ahlaki sezgimiz olmasıdır. Söz gelimi yine bir elma örneği kullanan Ross, küçük bir çocuğun bile, diğerinden daha ince bir elma dilimi aldığında bunun adil olmadığını söyleyerek itiraz edeceğini belirtmektedir[40]. Toplam fayda, hak ediş ya da ihtiyaç sahiplerinin önceliği gibi başka değerler tarafından alt edildiğini düşünmediğimiz sürece adaletin gereğinin eşitliği sağlamak olduğunu düşünürüz[41]. Haklılaştıracak bir gerekçe

[39] **Bruce A. Ackerman** (1983) "Comment on Fried on Getting What We Don't Deserve", Social Philosophy and Policy, cilt 1, sayı 1, 60.
[40] **Alf Ross** (2019) On Law and Justice, çev. Uta Bindreiter, ed. Jakob v. H. Holterman (Oxford: Oxford University Press), 348.
[41] **David Schmidtz** (2010) Adaletin Unsurları (Ankara: Liberte Yayınları), 151-52. Ayrıca bkz. **Isaiah Berlin** (1955) "Equality", Proceedings of the Aristotelian Society, cilt 56, 305.; **Stanley I. Benn ve Richard Stanley Peters** (1977) Social Principles and The Democratic State (London: George Allen & Unwin), 110-11. Nagel da Rawls'un başlangıç durumu isimli konseptinden hareketle, insanların kendi çıkarlarından bağımsız düşündüğünde güçlü bir eşitlikçi bir tutuma sahip olduğuna inandığını ifade etmektedir. Bkz. **Thomas. Nagel** (1991) Equality and Partiality (Oxford: Oxford University Press), 64-65.

bulunamadığı takdirde adil dağılımın eşit dağılım olduğuna inanırız. Pek çok yazarın daha önce ifade ettiği gibi, adaletin özü eşitliktir[42].

Eşitliğe biçilen bu birincil rol, adalet kuramlarının incelenmesiyle de görülebilir. Sen'in deyimiyle, "*zamanın imtihanından geçmiş*" her adalet kuramı, bir şeylerin eşitliğini savunmakta ve dolayısıyla içinde eşitlikçi bir parça barındırmaktadır[43]. Rawls'un ya da şans eşitlikçilerinin kuramlarının eşitlikçi doğası açıktır. Gelgelelim, eşitlikçilik karşıtı olarak bilinen Nozick'in liberteryenizmi bile eşitlikçiliğe göz kırpmaktadır: Nozick'in adaleti, herkesin eşit haklara sahip olduğu iddiası üzerine kurulmuştur. Eşitlikçiliğin başka bir rakibi olarak görülen faydacılık için de durum benzerdir. Faydacılar, nihai bir eşit dağılım deseni oluşturmayı yanlış bulurlar. Fakat faydacılığın en önemli unsurlarından biri, herkesi faydalarını dikkate almak açısından tam olarak eşit kabul etme fikridir[44]. Sonuçta eşitlik, adalete ilişkin çatışan tüm kuramların ortak unsurudur.

Fakat eşitliğin adaleti tüketmediğine de dikkat edilmelidir. Mesela bir atletizm müsabakasında herkese ödül vermek mutlak anlamda eşitlikçi bir yaklaşım olarak değerlendirilebilir. Fakat adalet, tek bir kişi ödül alacak olsa bile yalnızca hak edenlere ödül verilmesini gerektirmektedir[45]. Burada, hak ediş değeri eşitlik değerini terk etmeyi gerektirecek seviyede ağır basmaktadır. Bu örnek bize, eşitliğin adaletin tek değeri olmadığını ya da en azından adaletin, eşitliğin ilgili alternatif değerlerle inceltilmiş bir versiyonu olduğunu göstermektedir[46].

---

[42] **Vecdi Aral** (1983) Toplum ve Adaletli Yaşam (İstanbul: Filiz Kitabevi), 186. Adalet ile eşitliğin ilişkisi hakkında benzeri bir pasaj için ayrıca bkz. **Adnan Güriz** (2013) "Adalet Kavramının Belirsizliği", Adalet Kavramı içinde, ed. Adnan Güriz (Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu), 13-15. Adalet kavramının eşitlikle yakın ilişkisi hakkında krş. **Gustav Radbruch** (2015) "Hukuk Kavramı", çev. Melike Belkıs Aydın, Anadolu Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi, cilt 1, sayı 2, 146. Ayrıca Işıktaç da adaleti "*bir eşitlik düşüncesi"* olarak tanımlamaktadır. Bkz. **Yasemin Işıktaç** (2022) "Adalet", Sosyal Bilimler Ansiklopedisi içinde, ed. Yekta Saraç (Ankara: TÜBİTAK), s.e.t. 24.01.2023, <https://ansiklopedi.tubitak.gov.tr/ansiklopedi/adalet>. Bunlara benzer şekilde Mill de eşitlik değerinin birçokları için adaletin özünü oluşturduğunu ifade etmektedir. **John Stuart Mill** (2017) Faydacılık (İstanbul: Pinhan Yayıncılık), 76. Kınalızade Ali Efendi de adaleti tanımlarken "*...adalet, eşitlikten ibarettir*" ifadelerini kullanmaktadır. **Kınalızade Ali Çelebi** (2007) Ahlâk-ı Alâî, ed. Mustafa Koç (İstanbul: Klasik Yayınları), 135. Balı da, dağıtıcı adaleti, adaletin eşitlikle ilgili boyutu olarak tanımlamaktadır. **Ali Şafak Balı** (2001) Çokkültürlülük ve Sosyal Adalet (Konya: Çizgi Kitabevi Yayınları), 85.

[43] **Amartya Sen** (2006) Inequality Reexamined (Oxford: Oxford University Press), 12. Benzeri bir tespit için bkz. **Carl Knight** (2009) Luck Egalitarianism: Equality, Responsibility, and Justice (Edinburgh: Edinburgh University Press), 3.

[44] Berlin, faydacılıkta yer alan ve birçok liberal ve demokratik akımı etkilediğini belirttiği bu fikrin eşitlik ya da eşit haklar öğretisinin temel fikri olduğunu öne sürmektedir. Bkz. **Berlin**, "Equality", 301.

[45] Örnek için bkz. **Schmidtz**, Adaletin Unsurları, 155.

[46] Söz gelimi Schmidtz, tipik bir adalet kuramının eşitlik, hak ediş, mütekabiliyat ve ihtiyaç kavramlarının birinin ya da birden fazlasının kullanımıyla şekillendiğini iddia etmektedir. Mütekabiliyat kavramıyla, bir

Bu basit gerçeğin bir sonucu olarak, hiçbir dikkate değer adalet kuramı insanların gelir veya refahlarının her koşul ve şartta tam olarak eşit tutulması anlamındaki kesin bir nihai eşitliği doğru bulmamaktadır. Heywood'un da ifade ettiği gibi, "*hiçbir ciddi siyaset düşünürü hiçbir zaman her şeyde mutlak bir eşitliği savunmamıştır*[47]". Dworkin de aynı görüştedir:

> *Fakat kanaatimce hiç kimse siyasi bir ideal olarak bunu ciddi şekilde önermez: Düz, ayrım gözetmeyen eşitlik yalnızca zayıf ya da başka değerler tarafından kolayca üstesinden gelinebilecek bir siyasi değer değildir. Bir değer dahi değildir: Çalışabileceği halde boş durmayı seçenlerin çalışkan kişilerin ürettikleriyle ödüllendirildiği bir dünya hakkında söylenebilecek çok fazla bir şey yoktur*[48].

Sonuçta, adalet kuramları eşitlikçi bir unsur barındırmakta, fakat hiçbir adalet kuramı nihai dağılımda mutlak bir eşitliği savunmamaktadır. Aslında, adalet kuramlarının ayırıcı vasıflarının, adalet değerinin temelinde yatan eşitlik unsuruna nasıl bir yorumla ve ne ölçüde yer verdikleriyle şekillendiği bile söylenebilir. İnsanların tam olarak hangi açılardan eşit olması gerektiği veya hangi iyi gerekçelerle eşitlikten sapmanın makul ve hatta gerekli kabul edileceği gibi sorulara verilen cevaplar, farklı adalet kuramlarının şekillenmesine yol açmaktadır. Bu durum Aristoteles'in adaleti eşitler arasındaki eşitlik, eşit olmayanlar arasındaki eşitsizlik olarak tarif etmesinin anlamını göstermektedir[49]. Adaletin temelinde eşitlik değerinin yatıyor olması, adaletin neyi gerektirdiğine ilişkin tartışmaları bitirmemekte, aksine başlatmaktadır. İnsanları hangi kriterler bakımından kıyaslayarak aynı durumdakilere aynı davranacağımız sorusu aslında adaletin esas sorusudur.

Nitekim Otsuka, adaleti "*çok sayıda farklı ve potansiyel olarak çatışan değerin diğer uygulanabilir kombinasyonlara göre en iyi dengede olduğu*" bir durum olarak anladığını söylemektedir[50]. Otsuka'ya göre adalet kavramı eşitlik, fayda, özgürlük, ihtiyaçların karşılanması, bireylere yalnızca araçlar olarak değil kendi içlerinde amaç olarak saygı

kişinin kendisine yapılan iyiliklerin karşılığı olarak bir çeşit borç altına girmesini kastetmektedir. Daha ayrıntılı bir tartışma için bkz. **Schmidtz**, Adaletin Unsurları, 30 vd.

[47] **Andrew Heywood** (2004) Political Theory: An Introduction (Hampshire: Palgrave Mcmillian), 285.

[48] **Dworkin**, Sovereign Virtue: The Theory and Practice of Equality, 2.

[49] **Aristoteles**, Politika, 101. Ayrıca bkz. **Aristoteles**, Politika, 109.

[50] **Andrew Williams ve Michael Otsuka** (2004) "Equality, Ambition and Insurance", Proceedings of the Aristotelian Society, Supplementary Volumes, cilt 78, 164.

gösterilmesi gibi değerleri kapsamaktadır[51]. Buna dayanarak; adaleti, diğer ilgili değerlerle bütünleştirilerek dengelenmiş bir eşitlik fikri olarak tanımlayabiliriz. Farklı değerlerin eşitlikle nasıl uzlaştırılacağı ve tüm bu değerlerin kendi içlerinde nasıl bir dengeye kavuşturulacağı sorularına verilen cevaplar, alternatif adalet kuramlarının içeriğini belirleyecektir.

Bu tanımın, adaletin ne olduğuyla ilgili tartışmayı bitirmediğini şimdiden söyleyelim. Fakat en azından bu başlık altında yapılan değerlendirmeler ve ulaşılan tanım, dağıtıcı adalet hakkındaki tartışmayı çerçevelendirerek doğru bir bağlama yerleştirmemizi sağlayacaktır.

2. Çağdaş Anglo-Amerikan Felsefesinde Eşitlikçi Adalet

Çalışmanın bu kısmında, şans eşitlikçisi kuramların felsefi arka planı incelenmektedir. İlk başlıkta, çağdaş Anglo-Amerikan felsefesinde adalet kuramlarının metodolojisi tartışılmaktadır. İkinci başlıkta liberal adalet anlayışının temelleri ele alınmaktadır. Son başlık ise Anglo-Amerikan felsefe geleneğinde yer alan çağdaş liberal eşitlikçi kuramlar üzerinedir.

A. Adalet Kuramlarında Metodoloji

Çağdaş Anglo-Amerikan felsefe geleneğinde, adalete ilişkin felsefi soruşturmaların nasıl yapılması gerektiğine dair ortak bazı metodolojik kabuller mevcuttur. Bu başlık altında öncelikle bu metodolojik kabullere ilişkin genel bir değerlendirme yapılmaktadır. Ardından, bir adalet kuramını diğerinden iyi kabul etmenin ölçütünü oluşturan ve çalışma boyunca müracaat edeceğimiz "normatif yansıtıcılık", "tutarlılık" ve "hayata rehberlik etme kapasitesi" kriterleri ayrıntılı bir şekilde ele alınmaktadır. Sonraki iki başlık, şans eşitlikçilerinin ihtilafa düştüğü iki farklı metodolojik sorun üzerinedir. Bu sorunlardan ilki, uygulamayla ilgili problemlerin bir adalet kuramını ne zaman ve ne ölçüde kabul edilemez kılacağıyla ilgilidir. İkinci sorun ise ahlaki değerlerin birbirleriyle ilişkisinin nasıl anlaşılması gerektiği hakkındadır.

[51] Balı'nın adaletin eşitliği de içeren fakat içinde başka değerler de barındıran geniş bir kavram olduğuna ilişkin ifadeleri için karşılaştırınız. **Balı**, Çokkültürlülük ve Sosyal Adalet, 96.

I. Genel Metodolojik Çerçeve

Bir adalet kuramı nasıl kurulur? Adaletin neyi gerektirdiğini nasıl tespit edebiliriz? Rawls, bu soruya düşünümsel denge (*reflective equilibrium*) kavramıyla cevap vermektedir. Rawls'a göre bizler önce ahlaki sezgilerimize dayanarak somut bazı yargılar geliştiririz. Bu yargılar belirli bir tutarlılık ve güce ulaştığında, tümevarım yoluyla bu yargıları kuşatabilecek ilkeler keşfetmeye çalışırız. Ardından, ulaştığımız ilkelerin mantıksal sonuçları olan yeni yargıları gözden geçiririz. Bu aşamada bazı sorunların ortaya çıkması kaçınılmazdır. İlkelerimizin mantıksal sonucu olan bazı yargılar bize yanlış görünecektir. Bu tip bir krizle karşılaştığımızda önümüzde iki seçenek bulunur. İlk seçenek, ilkelerimizi yeniden düzenleyerek sorunlu gördüğümüz yargılardan kurtulmanın olanaklarını araştırmaktır. İkincisi, ilkelerimize aykırı bir nitelik taşıyan yargılarımızı terk etmektir. Sonuçta, sürekli olarak gerçekleştirilen bu ileri-geri hamlelerle bir çeşit düşünümsel dengeye ulaşılacaktır[52].

Somut bir yargıyla çatışmasının her zaman o ilkenin yanlış olduğu anlamına gelmediğine dikkat edilmelidir. Aksine, bu çatışma birçok defa yalnızca ilkenin "makul etkinlik sınırlarını" göstermektedir[53]. İlke ve kurallar aslında zorunlu olarak belirli bağlamlarda etkin olacak şekilde ifade edilmektedir ve onlarla çatışan somut yargılar bu ilke ve kuralları çürütmek yerine bağlamlarını netleştirmeye yardımcı olabilir[54].

Tüm bunları daha anlaşılır kılmak için bir örnek verelim. Gündelik hayatımızda bir tacirin müşterisini aldatmak için yalan söylediğini görmüş ve tacirin bu eyleminin yanlış olduğu yargısına ulaşmış olalım. Sonra, bu yargımızı başka benzeri yargılarımızla birleştirip daha soyut bir seviyeye taşıyarak "yalan söylemek kötüdür" ilkesini kabul ettiğimizi düşünelim. Fakat alternatif olası vakaları gözden geçirdiğimizde, ölmek üzere olan bir kişiye bir yakını hakkında onu rahatlatacak bir yalan söylemenin ahlaki açıdan kötü olmadığı yargısına sahip olduğumuzu da fark ettiğimizi varsayalım. Bu pozisyonda yapabileceğimiz iki şey vardır. Birincisi, bu ikinci yargımızdan vazgeçmek ve ne olursa olsun yalan söylemenin kötü olduğunu kabul ederek ölmek üzere olan kişiye de yalan söylememek gerektiğini benimsemektir. İkincisi ise sorunun gerçek kaynağı olduğunu varsayarak ilkeye odaklanmaktır. Bu odaklanma sonucunda, söz gelimi ilkeden vazgeçerek yalan söylemenin kötü bir şey olmadığını kabul edebiliriz. Ya da ilkeyi bir bağlamın içinde paranteze alarak

[52] **Rawls**, A Theory of Justice, 20-21.
[53] **Schmidtz**, Adaletin Unsurları, 37.
[54] **Schmidtz**, Adaletin Unsurları, 38.

sadece revize etmeyi deneyebiliriz. Böylece mesela artık "ölmek üzere olan kişileri mutlu etme amacıyla olanlar dışında yalan söylemek kötüdür" ilkesini benimsemeye başlayabiliriz.

Karşımıza bu yeni ilkenin de çeliştiği başka bir yargımızın çıkması da mümkündür. Mesela, Kant'ın tartıştığı meşhur örnekte olduğu gibi, birinin evimizde bulunan bir arkadaşımızı öldürmek için kapımıza dayandığını ve arkadaşımızın evde olup olmadığını sorduğunu düşünelim. Bu kişiye de mi yalan söylememeliyiz[55]? Eğer yargımız bu kişiye yalan söylenebileceği yönündeyse yine aynı süreci tekrarlamamız gerekir: Ya yargımızı terk etmemiz ya da ilkeyi yeniden düzenlememiz gerekir.

Bu süreç bu şekilde devam eder. Sonuçta, benimsediğimiz ilkelerin tümdengelimsel sonuçlarının yargılarımızla çelişkisi tükendiğinde bir çeşit düşünümsel dengeye ulaşmış oluruz. Bu yöntem, tek bir ilkeyle ilgili değil, karmaşık bir ilkeler bütününü kuşatacak şekilde icra edildiğinde elimizde bir ilkeler sistemi oluşmuş olur. Bu ise konusu ve derinliği ilgili ve yeterli olduğunda bir adalet kuramından başka bir şey değildir.

Blau'nun da söylediği gibi, Rawls'un dilinde düşünümsel denge olarak ifade edilen bu yöntem, çağdaş Anglo-Amerikan felsefe geleneğindeki adalet kuramları hakkındaki tartışmalarda takip edilen temel yöntemi temsil etmektedir[56]. Hemen her düşünür somut vakalara ilişkin yargılarıyla, kabul ettiği ilkeler arasında geçişler yapmakta ve bu yolla kendi kuramını olgunlaştırarak inşa etmektedir.

Öte yandan, ilkeler ve yargılar arasında yapılan bu ileri ve geri hareketler kendilerini gerektiren, yöneten ve açıklayan çeşitli argümanlar aracılığıyla icra edilmektedir. Söz gelimi bir ilkenin bir yargı için revize edilmesi ancak o yargıyı destekleyen argümanların varlığıyla gerekçelendirilebilir. Yine bir yargının terk edilmesi de ilkede yer alan bir argüman

[55] Bu örnek ve tartışma için bkz. **Immanuel Kant** (1998) "İnsanseverlikten Ötürü Yalan Söylemek Konusunda Bir Sözümona Hak Üzerine", Cogito, cilt 16.

[56] **Adrian Blau** (2017) "Introduction: A 'How-to' Approach", Methods in Analytical Political Theory içinde, ed. Adrian Blau (Cambridge: Cambridge University Press), 12. Ayrıca Wolff, bu ileri geri hamlelerle ilke ve önermelerin birbirini teyit etmesini sağlamaya yönelik süreci "*analitik felsefenin belirli bir tarzının tipik bir örneği*" olarak isimlendirmektedir. Krş. **Jonathan Wolff** (1998) "Fairness, Respect, and the Egalitarian Ethos", Philosophy & Public Affairs, cilt 27, sayı 2, 98. List ve Valentini ise sezgileri fen bilimlerindeki empirik gözlemlerin siyaset felsefesindeki karşılığı olarak ve kesin deliller gibi kabul etmeye dayanan alternatif bir yöntemden de bahsetmekte, fakat hemen sonra, bu yöntemin ciddi çıkmazlara sahip olduğunu belirtmektedirler. Sonuçta geniş bir otorite bahşetmekle birlikte yine de sezgileri kesin deliller gibi kabul etmeyen daha karmaşık bir yöntem olarak Rawls'un düşünümsel dengesinin en azından 1971'den bu yana analitik siyaset felsefesi geleneğinde en yaygın kullanılan yöntemlerden biri olduğunu ifade etmektedirler. **Christian List ve Laura Valentini** (2018) "The Methodology of Political Theory", The Oxford Handbook of Philosophical Methodology içinde, ed. Herman Cappelen, Tamar Szabó Gendler ve John Hawthorne (Oxford: Oxford University Press), 542.

aracılığıyla meşrulaştırılabilir. İlkeler ve yargılar arasındaki bu hareketler metodolojinin genel çerçevesini teşkil ediyorsa, bu hareketler için kullanılan argüman seti de muharrik gücünü temsil etmektedir.

Adalet kuramlarına ilişkin araştırmalarda çok çeşitli argümanlara başvurmak mümkündür. Knight bu argümanları üç kategoride bir araya getirmiştir. Bunlar; doğrudan argümanlar, sunum araçları ve arka plan kuramlarıdır[57]. Söz gelimi bir dağıtım ilkesinin toplam faydayı düşürdüğü şeklinde "faydacı" bir argüman, toplam faydayı arttırma ilkesinin hak etmeyenleri ödüllendirdiğine dayanan "hakkaniyet temelli" bir argüman veya dağılımda sorumluluğun bir öneminin olması gerektiğine ilişkin "sorumluluk temelli" bir argüman doğrudan argümanlara örnek olarak gösterilebilir.

Özellikle ahlaki sezgiler, çağdaş Anglo-Amerikan felsefe geleneğindeki adalete ilişkin tartışmalarda doğrudan argümanlar olarak çok büyük bir rol oynamaktadır[58]. Sezgiler, üzerine düşünülmüş ve açıkça gösterilebilir gerekçelere dayanmayan zihin durumları olarak tanımlanmaktadır[59]. Bilinçsiz çıkarımlardır fakat tesadüfi değillerdir. Aslında sezgiler, altta yatan deneyim, kanaat ve zihinsel durumların karmaşık ve açıklanamayan tümevarımsal çıktıları niteliğindedir.

Kuramcılar kimi zaman kendilerinin, kimi zaman ise insanların çoğunun belli ahlaki bir sezgiye sahip olmasını bir fikrin doğru olduğunu gösteren emareler olarak takdim etmektedir. İlke ve kurallar, uygulandıklarında "kötü görünen" sonuçlar verdikleri farazi örnekler üzerinden eleştirilmektedir. Bir kuralın sonuçlarının ilgili örnek olayda neden "sezgilerimize aykırı" olduğunu araştırmak için başka koşullar barındıran örnekler oluşturulmaktadır. Literatürde bir ilkenin, bir kuralın ya da bir toplumsal kurumun "altında yatan" ahlaki sezgilerden sıklıkla bahsedildiği görülmektedir. Çok defa özel bir somut

[57] Tüm bu argüman çeşitleri için bkz. **Carl Knight** (2017) "Reflective Equilibrium", Methods in Analytical Political Theory içinde, ed. Adrian Blau (Cambridge: Cambridge University Press), 50-51.

[58] Copp, Anglo-Amerikan gelenekteki ahlak ve siyaset felsefecilerinin akıl yürütmeleri sırasında en kritik hususlarda ahlaki sezgilere başvurduğunu ifade etmektedir. **David Copp** (2012) "Experiments, Intuitions, and Methodology in Moral and Political Theory", Oxford Studies in Metaethics - 7 içinde, ed. Russ Shafer-Landau (Oxford: Oxford University Press), 1. Sezgilerin bu yönde kullanımı şans eşitlikçiliği literatüründe dikkat çekici derecede yoğundur. Öyle ki Conte, sezgilerin felsefi çalışmalarda kullanılması gerektiğini ispatlamak için Dworkin ve Cohen arasında gerçekleşen ve bu çalışmada önemli bir yer işgal eden pahalı zevkler tartışmasında sezgilere verilen yeri makalesinin temel argümanı olarak kullanmaktadır. **Sebastian J. Conte** (2022) "Are Intuitions Treated as Evidence? Cases from Political Philosophy", Journal of Political Philosophy, cilt 30, sayı 4.

[59] **Edmund Handby** (2022) "Assessing the Use of Intuitions in Contemporary Political Theory", The Journal of Politics, cilt 84, sayı 3, 1596. Benzeri bir tanım için ayrıca bkz. **Conte**, "Are Intuitions Treated as Evidence? Cases from Political Philosophy", 413.

örnekte farklı değerlerden hangisinin daha ağır basması gerektiği sezgisel yollarla "ispatlanmaya" çalışılmaktadır.

Bütün sezgiler eşit değerde değildir. Bazı sezgiler diğerlerinden daha güvenilirdir. Sözgelimi bir sezginin diğerlerine nazaran açıkça daha doğru görünmesi ya da daha çok kişi tarafından paylaşılıyor olması daha güvenilir kabul edilmesinin gerekçelerini teşkil edebilir. Hata barındırma ihtimalini düşürdüğü için daha basit bir içeriğe sahip olması ya da çeşitli sebeplerle önyargılardan etkilenmiş olma ihtimalinin azlığı da bir sezgiyi daha güvenilir kabul etmeye yol açan faktörler arasındadır[60].

Adalet kuramları, sezgiler gibi doğrudan argümanların yanında, Rawls'un başlangıç durumu ya da Dworkin'in sigorta mekanizması gibi sunum araçlarından (*devices of representation*) oluşan daha spesifik ve rafine argümanlara da sıklıkla başvurmaktadır. Çoğunlukla çeşitli düşünce deneylerine dayanan bu sunum araçları karmaşık bir argümanı okuyucuya ikna edici bir biçimde tanıtmak için kullanılan vasıtalar mahiyetindedir. Üçüncü olarak, yine Anglo-Amerikan adalet kuramları geleneğinde, bir iddia ispatlanmaya çalışılırken başka kuramcıların ortaya koyduğu "arka plan kuramlarına" da müracaat edilmesi mümkündür. Böylece ortaya koyulan yeni argümanlar, başka yollarla halihazırda gerekçelendirilmiş ve açıklanmış olan arka plan iddiaları yardımıyla desteklenmektedir.

Tüm bu argümanlar, kabul edilen bir ilke ya da yargıyı yeniden düzenleme nedenleridir. Bu argümanlar aracılığıyla düşünümsel dengenin nerede kurulması gerektiği belirlenmektedir. Neticede, bu argümantatif yöntemin kullanılmasıyla tutarlı ilke sistemleri olarak normatif kuramlar inşa edilmekte ve inşa edilmiş olanlar eleştirilerek çürütülmeye çalışılmaktadır.

II. Adalet Kuramlarını Değerlendirme Kriterleri

Peki bir kuramın iyi bir kuram olduğunu nasıl bilebiliriz? Başka bir ifadeyle, iyi bir kuramın taşıması gereken özellikler nelerdir? Bu soruyu cevaplamak için Dworkin'e başvurabiliriz. Dworkin bir pasajında kendi kuramının alternatiflerine nazaran daha cazip olmasının sebebi olarak motivasyonlarını, iç tutarlılığını ve pratik gücünü işaret etmektedir[61]. Biraz yorumlayarak yeniden ifade etmek gerekirse, bir kuramı diğerleri arasında tercihe şayan kılan özellikler, kuramın ne gibi ilke ve normları kendi içinde

[60] **Michael Huemer** (2005) Ethical Intuitionism (New York: Palgrave Macmillan), 105.
[61] **Dworkin**, Sovereign Virtue: The Theory and Practice of Equality, 117.

barındırıp yansıtabildiği, ne kadar tutarlı olduğu ve toplumsal hayatta eylemlere ne ölçüde rehberlik edebildiğidir. Bu üç kriter bir kuramın mantıksal olarak öncesini, kendisini ve sonrasını temsil etmektedir.

Bir adalet kuramını değerlendirmeye yarayan ilk kriter "normatif yansıtıcılık seviyesidir". Bu kriter, ilgili kuramın ne kadar fazla normatif gerekliliği ne kadar derin bir şekilde kuşatarak içinde barındırabildiğiyle ilgilidir. Söz gelimi bir kuramla eşitlik, hakkaniyet, sorumluluk, özgürlük, ihtiyaçların giderilmesi gibi ilke ve değerlerin ne kadarının doyurulduğu ve dolayısıyla kuramda adalete ilişkin temel sezgilerimizin ne kadar çoğunun kendisine ne ölçüde yer bulabildiği bu kriterle alakalıdır.

Ardından "tutarlılık" kriteri gelmektedir. Kuramın kendi amaçlarını gerçekleştirmesi, çatışmalı görünen değerleri uyumlu bir şekilde bir araya getirmesi veya değerler arasındaki ağırlıklandırmanın kuram boyunca istikrarlı bir şekilde takip ediliyor olması tutarlılık göstergeleridir. Ayrıca bir kuramın tümdengelimsel açıdan tüm alternatif mantıksal sonuçlarına kadar taşınarak test edilmiş olması, tutarlılığının seviyesi konusunda fikir vericidir. Son olarak kuramın olabildiğince basit olmasının da doğrudan tutarlılık içine dahil edilemese de yine de içsel bir avantaj olarak kabul edilmesi makul görünmektedir[62].

Bu meyanda zikredeceğimiz üçüncü kriter ise kuramın "hayata rehberlik etme kapasitesidir". Kuramın hayatı ne kadar iyi açıklayabildiği ya da hayatın ne kadarlık bir bölümünü ne kadar ayrıntılı bir şekilde yönlendirme olanağına sahip olduğu bu kriterle ilgilidir. Bir kuramın somut politika, davranış desenleri hatta bireysel tutumlar önerme kapasitesi ve bu önerilerinin yol göstericilik ve uygulanabilirlik derecesi, hayata rehberlik etme seviyesinin göstergeleri arasındadır.

Sonuç olarak, sayılan her üç kriter açısından güçlü olan kuramların daha makbul kuramlar olduğu ifade edilebilir. Bu çalışmada ele alınan şans eşitlikçisi adalet kuramları bu üç kriter çerçevesinde bir değerlendirmeye tabi tutulmaktadır. Bu değerlendirme aracılığıyla her bir kuramın ne ölçüde ikna edici olduğu tartışılmakta ve bütün olarak şans eşitlikçiliğinin kabul edilebilirliği hakkında bir sonuca ulaşılmaktadır.

[62] **List ve Valentini**, "The Methodology of Political Theory", 539.

III. Uygulama Sorunlarının Adalet Kuramlarına Etkisi

Karşımıza çıkan bir diğer soru, adalet kuramlarının kabul edilebilirliği ile uygulanma kapasiteleri arasındaki ilişkinin niteliğidir. Bir önceki başlıkta, hayata rehberlik etme kapasitesinin de iyi bir adalet kuramının kriterlerinden biri olduğu ifade edilmişti. Burada, bu kriterin farklı kuramcılar tarafından ne ölçüde benimsendiği ve nasıl yorumlandığı ele alınarak tartışma derinleştirilmektedir.

Bu çalışmada düşünceleri tartışma konusu yapılan tüm şans eşitlikçisi düşünürler, bir kuramın felsefi olarak kabule şayan olmasının uygulama sorunlarından en azından bir dereceye kadar bağımsız olduğunda hemfikirdir. Başka bir ifadeyle, bahsi geçen yazarlar arasında iyi bir adalet kuramının kesin reçeteler vermek zorunda olmadığına ilişkin genel bir mutabakat mevcuttur. Bu durum, kuramsal faaliyetin kendine özgü niteliğinden kaynaklanmaktadır. Söz gelimi Dworkin, kendi adalet kuramının temellerinde yer alan "eşit ilgi ve saygı hakkının" (*right to equal concern and respect*) nasıl hayata geçirileceğinden bahsederken bu konuyu şöyle açıklamaktadır:

> *Bununla birlikte projemiz buradaki tartışma bağlamında esas olarak kuramsaldır. İlgi alanımız öncelikle bir idealin ve bu ideali tasvir edecek ve tutarlılığını, tastamamlığını ve cazibesini test edecek bir aygıtın tasarımıdır. Bu nedenle bu kuramsal hedefleri etkilemeyen bilgi toplama sorunları gibi pratik zorlukları görmezden geleceğiz*[63].

Anlaşılacağı üzere, pratik zorlukların varlığı bir kuramın kabul edilebilirliği açısından ağır bir sorun oluşturmamaktadır. Bunun sebebi, bir şeyin adil olmasıyla onun her koşulda tam olarak uygulanabilmesinin mantıksal olarak zorunlu bir ilişki içinde olmadığı düşüncesidir. Adalet başka bir meseledir, onun gereklerinin bir toplumda hayata geçirilip geçirilemeyeceği başka bir mesele. Söz gelimi adaletin gereğinin belirli suçların cezası olarak kişilerin hapsedilmesi olduğunu kabul edebiliriz. Fakat göçebe toplumlarda hürriyeti bağlayıcı cezaları tatbik etmek için gerekli bürokratik mekanizmayı kurmak ve bu iş için kapalı alanlar tahsis etmek olanaksız olabilir. Adaletin uygulama sorunlarından en azından bir dereceye kadar bağımsız olması, bu gibi durumlarda adaletin nihai gerekliliğinin değişmemesi anlamına gelmektedir. Eğer adalet ile uygulanabilirlik birbirinden ayrılabilir iki farklı başlıksa, göçebe toplumlarda uygulanabilip uygulanamayacağına bakılmaksızın

[63] **Dworkin**, Sovereign Virtue: The Theory and Practice of Equality, 72-73.

adaletin asli gerekliliğinin ilgili suçu işleyenlere hürriyeti bağlayıcı cezalar vermek olduğunu iddia edebiliriz.

Dolayısıyla adalet kuramcısının öncelikli işi her koşul ve şartta uygulanabilecek bir ilkeler dizgesi inşa etmek değildir. Aksine, pratik sorunlardan belli bir seviyede azade kalarak normatif açıdan kapsamlı, tutarlı ve açıklayıcı bir düşünce sistemi kurmaktır. Kuram bir defa ortaya koyulduktan sonra, adaletin gerekliliklerinin icra edilmesinin ilgili toplumda olanaksız olduğunun tespiti halinde, kuramın o toplum için işaret etmekte olduğu optimum çözümün ayrıca tartışılması mümkündür.

Fakat odağın kuramsal olmasının, tartışmanın pratik bir yönü hiç yokmuş gibi davranmayı gerektirmediğine dikkat edilmelidir. Tam da bu noktada Dworkin'in şans eşitlikçisi diğer kuramcılarla yaşadığı bir ihtilaf göze çarpmaktadır. Dworkin, Cohen'i eleştirirken, adaletin en özverili ve becerikli insanlar tarafından bile asla uygulanamayacak bir şey olamayacağını ifade etmektedir. Dworkin'e göre Cohen, felsefi spekülasyonla yaşanılan hayatın arasını orantısızca açarak adaletin ilişkisel bir erdem olduğu gerçeğini atlamaktadır[64]. Adalet, dünyanın nasıl olması gerektiği hakkında değil, insanların birbirleriyle nasıl ilişkilenmeleri gerektiği hakkındadır. Dolayısıyla adaletin, gerçek hayatta hiçbir koşulda gerçekleşemeyecek talepleri kuramsal açıdan da kıymetsizdir. Üstelik Dworkin'in adalet ile uygulanması arasında kurduğu tek bağ bu değildir. Daha önce de bahsedildiği gibi, Dworkin bir adalet kuramının daha iyi kabul edilmesini sağlayan faktörlerden birinin, hayatı yönlendirmeye yarayan pratik gücü olduğunu düşünmektedir. Dworkin'e göre, adalet kuramları iki açıdan uygulanabilirlik sorunlarına bağlıdır. Bu kuramların öncelikle bir eşiği gözetmeleri gerekmektedir. Hiçbir koşulda uygulanması mümkün olmayan kuramların normatif bir değeri de yoktur. İkinci bağ ise daha süreklidir. Buna göre, hayata rehberlik etme seviyesi bir kuramın ne kadar tercihe şayan olduğunu belirleyen etkenlerden biridir.

Cohen ile Arneson ise bu konuda Dworkin'in karşısında yer almaktadır[65]. İlgili metodolojik tartışmaya doğrudan dahil olduğundan dolayı Cohen'in argümanlarını esas alarak bu pozisyonu açıklayalım. Cohen'in yaptığı şey, kendi deyimiyle, "-meli" ile "-ebilir"

[64] **Ronald Dworkin** (2004) "Ronald Dworkin Replies", Dworkin and His Critics içinde, ed. Justine Burley (Malden: Blackwell Publishing), 344.

[65] Arneson, kendi adalet kuramının uygulanması için gereken bilgileri toplamanın "*bir dereceye kadar teknik hatta fiziksel açıdan imkânsız*" olmasına rağmen yine de bu kuramın önemli olduğunu ifade etmektedir. **Richard J. Arneson** (1989) "Equality and Equal-Opportunity for Welfare", Philosophical Studies, cilt 56, sayı 1, 87. Arneson'ın bu pozisyonu çalışmanın üçüncü bölümünde yeniden gündeme getirilmektedir.

arasındaki "kutsal" ilişkiyi ihlal etmektir[66]. Cohen'e göre neyi yapmamız gerektiği, neyi yapabileceğimize bağlı değildir. Eğer adalet herkesin hak ettiğini almasıysa, bunu imkânsız hale getiren kısıtlamaların varlığı, adaletin ne olduğunu değiştiremez[67]. Bu kısıtlar, yalnızca adaletin ne kadar ve nasıl hayata geçirilebileceğini belirlemek açısından anlamlıdır.

Cohen, bu görüşünü adaletin nihai normatif ilkeleri ile bunların uygulanmasını yöneten düzenleyici kurallar arasında yaptığı ayrımla desteklemektedir. Cohen'e göre, uygulanabilirlikle ilgili sorunlar adaletin nihai normatif ilkelerinin yeniden belirlenmesine yol açamaz. Fakat bu ilkeleri hayata geçirmeye yönelmiş düzenleyici kuralların veya talimatların yapısı üzerinde kuşkusuz etki sahibidir. Dworkin, nihai normatif ilkelerin uygulamayla ilişkisini, düzenleyici kural ve direktiflerin uygulanabilirliğiyle karıştırmaktadır[68]. Oysa nihai normatif ilkeler tespit edilirken değil, düzenleyici kurallar ve bireysel direktifler araştırılırken uygulanabilirlik unsuru hesaba katılmalıdır. Cohen, adaletin dünya üzerinde hiçbir şekilde hayata geçirilemeyecek gereklilikleri olabileceğini kabul etmektedir. Buna göre, adalet kuramlarının karşılaştığı pratik zorluklar, adaleti yeterince iyi kavrayamadıklarını göstermemektedir.

Cohen ayrıca bir karşı saldırı da gerçekleştirir. Adaletin uygulama sorunlarıyla bir bağı olduğuna dayanan metodolojik pozisyonun adaletin ne olduğunu saf bir şekilde araştırma imkânını ortadan kaldırdığını iddia eder. Zira böyle bir pozisyondan yapılan araştırma "adaletin neyi gerektirdiği" sorusuna her zaman gizli bir "ne yapılabilir?" sorusunun eklenmesini gerektirmektedir[69]. Bu ikinci soruyu içeren bir araştırma ise bizleri adaletin tanımıyla değil, "uygulanabilecek adaletin" tanımıyla ilgili sonuçlara ulaştıracaktır. Bundan dolayı, Cohen'e göre bu tip araştırmalar adaleti tam olarak tarif etme imkânından yoksundur.

Fakat Cohen'in bu metodolojik pozisyonunun ana akımı temsil ettiği söylenemez. Gheaus'un dediği gibi, birçok insan için adaletsizlik bir çeşit haksızlık ile düşünülmesi gereken bir kavramdır[70]. Ortada engellenebilir hak ihlalleri yokken adaletsizlikten bahsetmek de mümkün değildir. Adaletin konusu, insanların birbirlerine karşı

[66] **G. A. Cohen** (2008) Rescuing Justice and Equality (Cambridge, MA: Harvard University Press), 20.
[67] **Cohen**, Rescuing Justice and Equality, 252-53. Cohen'in bu kitapta küçük düzeltmelerle yeniden bir bölüm olarak yayınladığı "*Facts and Principles*" (Olgular ve İlkeler) başlıklı eserinin makale olarak yayınlanmış ilk versiyonu için bkz. **G. A. Cohen** (2003) "Facts and Principles", Philosophy & Public Affairs, cilt 31, sayı 3.
[68] **Cohen**, Rescuing Justice and Equality, 252-53.
[69] **Cohen**, Rescuing Justice and Equality, 251-52.
[70] **Anca Gheaus** (2013) "The Feasibility Constraint on The Concept of Justice", The Philosophical Quarterly, cilt 63, sayı 252, 448.

haksızlıklarıyla ve dolayısıyla insanlar tarafından düzeltilebilecek şeylerle ilgilidir. Dunn da Cohen'e nazaran adalet kuramlarına hayatla çok daha ilişkili bir görev yüklemektedir. Ona göre bu kuramların amacı pratik çıkmazları teşhis etmek ve bize onlarla en iyi nasıl yüzleşebileceğimizi göstermektir[71]. Sen ise bir felaketin ancak önlenebilecek olmasına rağmen önlenmediği takdirde adaletsizliğin konusu olacağını kabul etmektedir[72]. Dolayısıyla, adalet yapılması mümkün olan şeylerle ilgilidir[73].

Kanaatimizce bu tartışmada, adalet kuramlarının en azından belirli ölçüde uygulanabilir olması gerektiğini kabul eden (Dworkin) taraf(ı) haklıdır. Fakat bir an için Cohen'in haklı olduğunu düşünelim. Uygulanması mümkün olmayan adalet kuramlarının da olabileceğini varsayalım. Bu durumda, uygulanamayacak içeriklerin varlığı, ilgili kuramın bir adalet kuramı olmasını engellemezdi. Fakat bu uygulama sorunları yine de söz konusu kuramın kabul edilebilirliğini azaltırdı. Dolayısıyla kanaatimizce uygulanabilirlik, adalet kuramları açısından kesinlikle karşılanması gereken bir şart değilse bile en azından ne kadar karşılanırsa kuramı o kadar nitelikli kılan bir kriter olarak kabul edilmelidir. Sonuçta, eğer bir adalet kuramı nasıl davranmamız gerektiği hakkında fikir vermeyecekse, adaletin neyi gerektirdiğini bilmemiz de pek önemli değildir.

Şimdilik bu tartışmayı geride bırakarak başka bir soruya dönelim. Tüm bu ihtilafa rağmen, şans eşitlikçiliğinin kurucu yazarları adaleti (en azından) bir dereceye kadar uygulanabilirlikten bağımsız kabul etmede hemfikirdir. Dworkin dahil tüm yazarlar, bir adalet kuramının belli ölçüde uygulama sorunları taşımasını meşru bulmaktadır. Peki, uygulanmasının önünde ciddi engeller olan bir adalet kuramı ne işimize yarar? Toplumsal hayatta tam olarak uygulanamayan bir kuram, hangi faydasına istinaden yine de kıymetli olabilir?

Bu soruların cevabını vermek için Dworkin'i takip edebiliriz. Dworkin'e göre adalet kuramları[74] öncelikle adalete ilişkin doğru bir düşünüş yolunun keşfedilmesini sağlamaları açısından kıymetlidir. Söz gelimi, eğer eşitlikçiliği tutarlı bir normatif sistem olarak ortaya koymak mümkün değilse, hayata geçmesini savunmak da çok zor olurdu. Sonuçta, normatif

[71] **John Dunn** (1990) Interpreting Political Responsibility (Princeton: Princeton University Press), 190.
[72] **Sen**, Idea of Justice.
[73] Ayrıca bkz. **Adam Swift** (2008) "The Value of Philosophy in Nonideal Circumstances", Social Theory and Practice, cilt 34, sayı 3, 367.
[74] Dworkin burada bahsedilen görüşlerini kendi kuramında yer alan açık arttırma mekanizması bağlamında ortaya koymuştur. Fakat yine de Dworkin'in tespitleri genel olarak adalet kuramlarına teşmil edilerek anlaşılmaya son derece elverişlidir.

ilkelerin detaylandırılarak tutarlı biçimde tasavvur edilebilmeleri, bu ilkelerin ne kadar güçlü olduklarına ilişkin ciddi bir emare sunmaktadır. İkinci olarak, adalet kuramları tam olarak uygulanma olanağına sahip olmadıklarında bile gerçek dünyadaki kurum ve dağılımları değerlendirmek için elverişli bir zemin teşkil edebilir. Bu kuramlar normatif tartışmalarımızda referans değeri taşıyarak ahlaki tutumlarımızı şekillendirmemizde önemli katkılar sunar. Örneğin şans eşitlikçiliğinin temel ilkesi, tam olarak hayata geçirilemese bile, miras kurumuna karşı eleştirel bir yaklaşım için güçlü argümanlar temin edebilir. Üçüncü olarak, adalet kuramları yeni politik kurumların tasarlanmasında kullanılabilir[75]. Mesela, Dworkin'in kuramı sosyal sigorta sisteminin hangi hastalıklar için ödeme yapması gerektiği konusunda yol gösterici olabilir. Eşitlikçi bir kuram, devletin piyasaya yoksullar lehine müdahalesini organize eden sosyal yardım mekanizmasının tasarlanmasına etki edebilir.

Nitekim, adalet kuramlarıyla güncel politika arasında güçlü bir iletişim hattı bulunmaktadır. Dworkin'e göre, dağıtıcı adaletle ilgili (eşitlikçi) kuramcıların istikrarlı şekilde önerdikleri reformların hayata geçirilmesi güncel politik koşullardan dolayı çok zordur. Yine de Dworkin, kuramsal faaliyetin önemli olduğunu, çünkü bu yolla "*yoksul insanlara el uzatmayı reddedenlerin entelektüel konforunu bozduğumuzu*" belirtmektedir. Eşitlikçi adaletle ilgili tartışmalar sayesinde, insanlar en azından bencilliklerinin haklı ve meşru olmadığına ilişkin rahatsız edici bir düşünceyle hesaplaşmak zorunda kalmaktadır[76].

O halde, tamamen uygulanma olanağına sahip olmayan adalet kuramları dahi; ilgili ilkelerin kuramsal gücünün gösterilmesi, bu ilkelerden hareketle mevcut kurumların eleştirilmesi, yenilerin kurulmasının önerilmesi ve kamuoyunun bu fikirleri benimsemesinin sağlanmasıyla güncel politik tartışmalara katkı sunmaktır. Dolayısıyla, adalet kuramlarının karşı karşıya kaldığı uygulama sorunları, adalete ilişkin tartışmaların akademik bir spekülasyondan ibaret hale gelmesine sebep olmamaktadır[77]. Adalet kuramlarının sayılan işlevleri, tam olarak uygulanma olanağına sahip olmayan kuramların dahi önemli olmalarını temin etmektedir.

[75] **Dworkin**, Sovereign Virtue: The Theory and Practice of Equality, 71-72.
[76] **Ronald Dworkin** (2011) Justice for Hedhedogs (Cambridge, London: The Belknap Press of Harvard University Press), 351.
[77] **Ronald Dworkin** (1998) "Why Equality - Equality or Sufficiency" (Equality and the Modern Economy: Why Equality, What is Equality, London, The Smith Institute, 15.07.1998), 6.

IV. Değer Çoğulculuğu ve Değer Tekçiliği

Metodolojiyle ilgili son gündemimiz, değerlerin nasıl anlaşılması gerektiğiyle ilgilidir. Eşitlik, adalet, özgürlük, insan onuru, verimlilik, kardeşlik, merhamet gibi pek çok ahlaki/siyasi değer mevcuttur. Bu değerlerin birbirleriyle ilişkisine dair literatürde iki farklı yaklaşım olduğunu söylemek mümkündür.

Bu yaklaşımların ilki olan değer çoğulculuğuna (*value pluralism*) göre, ahlaki ve siyasi değerlerimiz genellikle birbirleriyle çatışma halindedir. Bizler normatif kanaatlerimizi şekillendirirken bu değerlerden bazılarını diğerleri aleyhine seçmek zorunda kalırız. Söz gelimi, özgürlüğü azaltmak pahasına eşitliği arttırmayı tercih ederiz. Diğer yaklaşımı teşkil eden değer tekçiliği (*value monism*) ise, değerler arasında bir çatışma değil uyum olduğu iddiasına dayanmaktadır. Buna göre, değerler doğru tanımlandıklarında birbirleriyle çelişmezler. Aksine birbirlerini tamamlar ve tek bir kapsayıcı değerin farklı boyut veya görünümleri niteliği kazanırlar[78].

Değerlerin nasıl anlaşılması gerektiği konusunda Dworkin ile Cohen (yine) karşıt kamplarda yer almaktadır. Bir değer tekçisi olan Dworkin'e göre, felsefi bulguların birbirinden kopuk kompartımanların içinde ele alınması yanlıştır. Tüm felsefi fikirler, geniş bir temelden yola çıkarak ve birbirleriyle bağlantılandırılarak açıklanabilmelidir. Adalet kuramları da aksiyolojik ve ontolojik bir genel çerçevenin içine yerleşmelidir[79]. Nitekim, Dworkin'e göre bugün hakkında konuştuğumuz en temel değerler birbirleriyle çelişki halinde değildir. Bu değerler bazı durumlarda çelişik görünüyorsa da bu bizim onları nasıl tanımladığımızla ilgilidir[80]. İlgili değerlerin çelişkiyi ortadan kaldıracak şekilde yorumlanabilmesi mümkündür ve aslında adalet kuramlarının vazifesi de tam olarak budur.

Dworkin'in akademik yaşamının yaklaşık kırk yılı, modern toplumda çeliştiği düşünülen[81] iki temel değer olan eşitliğin ve özgürlüğün uyumunu göstermekle geçmiştir[82].

---

[78] **Güler Uluçay** (2007) Değer Çoğulculuğu ve Liberalizm: Isaiah Berlin'in Siyaset Felsefesi (Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Kamu Yönetimi Anabilim Dalı), 14.

[79] **Dworkin**, Sovereign Virtue: The Theory and Practice of Equality, 4.

[80] **Avery Plaw** (2004) "Why Monist Critiques Feed Value Pluralism: Ronald Dworkin's Critique of Isaiah Berlin", Social Theory and Practice, cilt 30, sayı 1, 108-09.

[81] Barry, siyaset felsefesinde kökü eskiye dayanan bir geleneğin eşitlikle özgürlüğün çeliştiği ve eşitliği sağlamak için iktisadi hayata müdahale edilmesinin özgürlüğü ihlal edeceğini iddia ettiğini aktarmaktadır. Bkz. **Norman Barry** (2018) Modern Siyaset Teorisi, çev. Mustafa Erdoğan ve Yusuf Şahin (Ankara: Liberte Yayınları), 262-63.

[82] **Michael Otsuka** (2002) "Luck, Insurance, and Equality", Ethics, cilt 113, sayı 1, 48. Dworkin'in, bu çalışma kapsamında ayrıntılı şekilde tartışma konusu yapılan kendi kuramındaki dinamik eşitlik ve özgürlük tanımlarının birbirini tamamlayarak nasıl tutarlı bir bütün olabildiklerine ilişkin özet niteliğinde bir açıklaması

Dworkin'e göre adalet tutarlı bir bütündür. İyi bir adalet kuramı eşitlik, özgürlük ve topluluk[83] *gibi tüm önde gelen siyasi değerlerin birbirlerinden nasıl beslendiğini ve birbirlerini nasıl yansıtmakta olduğunu gösterebilmelidir. Hatta, söz gelimi eşitlik değerini barındıran bir adalet kuramı yalnızca eşitliğin diğer değerlerle uyumlu olduğunu göstermekle yetinmemeli, neden diğer değerleri hayata geçirmeye çalışan birinin eşitliği de hayata geçirmek zorunda olduğunu, dahası, bu değerlerin herhangi birini anlamak için neden diğerlerini de anlamak zorunda olduğumuzu da açıklayabilmelidir*[84]*. Tüm bu değerleri içerecek büyük kuram, insan yaşamının değeri ve her bir kişinin kendi yaşamının değerini anlama sorumluluğu gibi daha temel meselelerdeki saptamaları da içinde barındırmalıdır*[85]*.*

Anlaşılacağı üzere, değer tekçiliğine göre alternatif değerler doğru yorumlandıklarında bir yapbozun parçaları gibi birbirleriyle uyumludur. Bizler bazı durumlarda eşitlik aleyhine özgürlüğü, bazı durumlarda özgürlük aleyhine eşitliği tercih etmek zorunda kalmayız. Eşitliğin ve özgürlüğün doğru yorumları zaten birbirlerinin sınırlarını ihlal etmemektedir. Eşitlik, aynen bir yapboz parçasının diğerini hatırlatması gibi özgürlüğü gerektirmektedir ve vice versa. Dolayısıyla, alternatif değerler birbirleriyle çatışma halinde değil, bütünleşik ve tutarlı tek bir değerin farklı boyut ve formlardaki görünümleri olarak kavranmalıdır.

Dworkin'in bu metodolojik tutumunun kendi adalet kuramında önemli sonuçları olmuştur. Kanaatimizce bu tutumun iki farklı olumlu etkisinden bahsedilebilir. Bunlardan ilki Dworkin'in geniş bir değer skalasını aynı anda dikkate almasının, kuramının ahlaki sezgilerimize aykırı yönlerinin görece daha az olmasına yol açmasıdır. Söz gelimi Dworkin'de "eşitlik" değeri "özgürlük" ve "topluluk" değerlerini olabildiğince ihlal

için bkz. **Ronald Dworkin** (2001) "Do Values Conflict: A Hedgehog's Approach", Arizona Law Review, cilt 43, sayı 2, 256-59.

[83] Bu kavram Türkçe literatürde yaygın olarak cemaat terimiyle karşılanmaktadır. Fakat kanaatimizce cemaat özellikle gündelik kullanımda sahip olduğu anlam bulutundan dolayı "*community"* terimini Türkçeleştirmek için iyi bir seçenek değildir. Bu sebeple, çalışmada bu terimi literatürde daha sınırlı seviyede kullanılsa da yine de kendisine yer bulmuş olan topluluk terimiyle karşılamak tercih edilmiştir. Bu kullanıma ilişkin çok sayıda örnekten bazıları için bkz.; **Aybike Can** (2019) Toplulukçu Vatandaşlık Teorisinin Grup Farklılıklarına Yönelik Tutumu (Doktora Tezi, İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Siyaset Bilim ve Kamu Yönetimi Anabilim Dalı).; **Sururi Aktaş** (2002) "Komüniteryan Etik", Erzincan Binali Yıldırım Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi, cilt 6, sayı 1-4, 5 vd.; **Larry Arnhart** (2013) Siyasi Düşünce Tarihi: Platon'dan Rawls'a, çev. Ahmet Kemal Bayram (Ankara: Adres Yayınları), 249. Topluluk, Anglo-Amerikan felsefe geleneğindeki adalet kuramı tartışmalarında, bir arada yaşayan insanların birbirlerini ve aralarındaki bağı önemsemesini içeren müstakil bir değer olarak kabul edilmektedir. Çalışmanın dördüncü bölümünde bu değer daha ayrıntılı bir biçimde ele alınmaktadır.

[84] **Dworkin**, Sovereign Virtue: The Theory and Practice of Equality, 237.

[85] **Dworkin**, Sovereign Virtue: The Theory and Practice of Equality, 4.

etmeyecek bir şekilde kurulmuş olduğundan dolayı, kuramı emsallerine nispeten daha kabul edilebilir bir görüntü sergilemektedir.

Dworkin'in bu metodolojik tutumunun kuramı üzerindeki ikinci olumlu etkisi ise kaynakların eşitliğinin daha bütünlüklü ve tamamlanmış bir kuram görünümü kazanmasıdır. Cohen gibi değer çoğulcusu bir şans eşitlikçisi "tüm her şey birlikte dikkate alındığında" topluluk değerinin tam olarak ne zaman eşitlik değerine üstün gelmesi gerektiğinin kesin bir şekilde söylenemeyeceğini ifade edecektir. Bunun sonucu, değer çoğulcularının zorunlu olarak tekil değerler üzerine inşa ettikleri kuramlarının, tüm değerler birlikte ele alındığında ne yapılması gerektiği hakkında herhangi bir nihai sonuç verme kapasitesinden yoksunluğudur. Bu durum değer çoğulcularının her şeyi kuşatan ve nihai tahlilde yapılması gerekenleri gösterme kabiliyetine sahip bir kuram geliştirme olanaklarını ellerinden almaktadır. Oysa bir değer tekçisi olarak Dworkin, bu sorundan büyük ölçüde azadedir.

Dworkin'in değer tekçiliğinin olumsuz etkisi ise, alternatif değerleri kullanarak sorunlu görünen sonuçları elimine etme imkânından yoksun kalmasıdır. Bir değer çoğulcusu tasarladığı eşitlik anlayışı zorlu bir örneğin imtihanıyla karşılaştığında "topluluk", "özgürlük", "toplam refahın yüksekliğinin istenirliği" veya benzeri bir değere müracaat ederek eşitlikçiliğin terk edilmesi gerektiğini söyleyebilir. Oysa Dworkin tüm bu değerleri aynı anda kuşatan tek bir kuram geliştirme iddiasından dolayı bu tür olanaklardan yoksundur.

*Peki ama değer çoğulculuğu nedir? Değer çoğulculuğuna göre, b*irbirleriyle çatışan, üstelik birbirleriyle karşılaştırılmaları, aralarında bir hiyerarşi kurulması ve birbirlerine indirgenmeleri mümkün olmayan alternatif değerler mevcuttur[86]. Bu değerler sınırlı sayıdadır ve nesneldir[87]. Fakat bu nesnel değerlerin en ideal şekilde nasıl bir araya getirileceği sorusu yanıtsız kalmaya mahkumdur. Tüm normatif alanı kuşatacak tek bir değerler sistemi kurmak olanaksızdır.

[86] **Isaiah Berlin** (2002) Liberty, ed. Henry Hardy (Oxford: Oxford University Press), 216. Söz gelimi özgürlük eşitlik ya da kamu düzeniyle, merhamet adaletle, aşk tarafsızlıkla, bilgi mutlulukla, özgür ruhluluk güvenilirlik ve sorumlulukla çatışabilir. **Joshua Cherniss ve Henry Hardy** (Yaz 2022) "Isaiah Berlin", The Stanford Encyclopedia of Philosophy içinde, ed. Edward N. Zalta, <https://plato.stanford.edu/archives/sum2022/entries/berlin>. Ayrıca bkz. **Ferran Requejo** (2014) "Isaiah Berlin's Value Pluralism: Refining Theory to Improve Democratic Practice", çev. Mary Black, CSSR, cilt 4, 52.

[87] **Isaiah Berlin** (2013) The Power of Ideas, ed. Henry Hardy (New Jersey: Princeton University), 14.

Cohen de bir değer çoğulcusudur[88] ve değer çoğulculuğunun kuramındaki sonuçlarını dikkatle vurgulamaktadır. Öncelikle kendi kuramının adaletin tamamı değil, yalnızca dağıtıcı adaletle ilgili bir kuram olduğunu ifade etmektedir. İkinci olarak adaletin kendisinin de gerçekleştirilmesi için çabalamamız gereken tek ya da en yüce değer olmadığını belirtmektedir.

Cohen'in bu yaklaşımının sonuçları çarpıcıdır. Bu sonuçları daha yakından görmek için iki politika paketi olduğunu hayal edelim. Bunlardan biri dağıtıcı adaletin gereklerini daha iyi yerine getiriyor olsun. Diğerinin ise dağıtıcı adaletin gereklerini ihlal etmesine rağmen, adaleti diğer yönlerden daha iyi sağladığını varsayalım. Cohen'e göre, ikinci politika paketinin ilkinden daha adil kabul edilmesi mümkündür[89]. Yani, adaletin başka yönleri ağır bastığı takdirde, dağıtıcı adaletten sapmanın kendisi adaletin bir gereği olabilir.

Bu şaşırtıcı formülasyon adaletle başka değerlerin ilişkisi açısından da aynen geçerlidir. Yine iki politika paketi hayal edelim. Bu paketlerden ilki, ikincisine nispeten adaleti daha iyi yerine getiriyor olsun. Buna rağmen, ikincisinin "tüm her şey birlikte dikkate alındığında" ilkinden daha üstün kabul edilmesi mümkündür[90]. Yani bazen başka değerler adaletten sapmayı gerektirmektedir. Çünkü Cohen'e göre adalet tek ya da en yüce değer değildir. Adaletle yarış halinde olan ve ondan daha az değerli olmayan topluluk değeri gibi başka değerler mevcuttur. Diğer değerlerin hayata geçirilmesi, adaletin hayata geçirilmesiyle çatışma halinde olduğunda ahlaki gereklilik ilkini tercih etmek olabilir.

Bu metodolojik tutum önemli avantajlar barındırdığı gibi ağır sorunlarla da karşı karşıyadır. Avantajlı yön şudur: Değer çoğulcuları, başka düşünürlerin adaletin içinde ele alarak çözümlemeye çalıştığı pek çok tartışmayı adaletle ilgisiz ilan etme olanağına sahiptir. Söz gelimi, adaleti eşitlikle tanımlayan ve hem adalet hem de toplam faydanın arttırılmasını hayata geçirilmesi gereken müstakil değerler olarak kabul eden bir değer çoğulcusu, bu ikisi birbiriyle karşı karşıya geldiğinde adil olanın ne olduğunu kolayca söyleyebilir: Adalet toplam fayda ne olursa olsun eşitliği hayata geçirmekten ibarettir. Fakat "tüm her şey birlikte

[88] Anglo-Amerikan felsefe geleneğinde değer çoğulculuğuyla özdeşleşen Isaiah Berlin, 1960'ların başında Cohen'in akademik danışmanlığını yapmıştır. Bkz. **Michael Otsuka** (2013) "Editor's Preface", Finding Oneself in the Other içinde, ed. Michael Otsuka (Princeton: Princeton University Press), vii. Cohen'in değer çoğulculuğu Berlin'in mirası olmalıdır.
[89] **Cohen**, Rescuing Justice and Equality, 7.
[90] **Cohen**, Rescuing Justice and Equality, 7.

dikkate alındığında", toplam faydayı arttırmak için adaletten taviz vermek gerekiyor olabilir. Bu başka bir meseledir.

Peki bu "başka mesele" nasıl çözülebilir? Tam da bu noktada değer çoğulculuğunun sorunlu yönü açığa çıkmaktadır. Eğer yalnızca adalet hakkında konuşmuyor fakat tüm ahlaki değerleri kuşatan bütüncül bir değerlendirme yapıyorsak, adalet ile toplam faydayı nasıl dengelemeliyiz? Başka bir ifadeyle, alternatif temel değerler arasında nasıl kıyaslamalar ya da "dengelemeler" yapabiliriz? Değer çoğulcularına göre, bu sorulara cevap veren meta-normlar bulmak imkânsızdır. Her somut olayda konuyu tekrar tartışabiliriz. Ahlaki sezgilerimiz bizi birtakım sonuçlara taşıyabilir. Fakat olası tüm olayları kuşatan normatif bir çerçeveye ulaşmak olanaksızdır. Alternatif değerler arasında söze dökülerek savunulamayacak tercihler yapmak bizim makus talihimizdir[91].

Cohen kendi yönteminin, somut olaylara ilişkin normatif yargıların araştırılmasına, elde edilen yargılar aracılığıyla genel ilkelere ulaşmaya, bu genel ilkeleri çok çeşitli başka normatif yargılarla tekrar ve tekrar test etmeye, bu testler sonucunda çok sayıda normatif yargı tarafından desteklenen ilkelerin egemenlik kazanmasına ve kendisiyle çelişen yargıları tasfiye etmesine dayandığını ifade etmektedir[92]. Buraya kadarı "Genel Metodolojik Çerçeve" başlığında gündeme getirdiğimiz yöntemle paraleldir. Fark, Cohen'e göre, bu araştırmayı ilerlettikçe en derin ve aslında savunulması en güç olan, en temel kanaatlerimize ulaşıyor olmamızdır. Bu temel kanaatlerin hepsinin aynı anda tatmin edilmesi mümkün değildir ve bu kanaatleri sistematik biçimde bir araya getirecek bir üst anlatı kurmak da olanaksızdır. Cohen bunun tatmin edici olduğunu söyleyemeyeceğini açık yüreklilikle tekrar itiraf eder. Fakat ona göre başka herhangi bir yol da mevcut değildir[93].

Şans eşitlikçiliğinin kurucu yazarlarının farklı metodolojik görüşleri onları farklı yollara sevk etmiştir. Değer tekçiliğinin zorlu yolu, daha bütünlüklü fakat eleştirilere karşı daha zor savunulabilen kuramlara yol açmaktadır. Değer çoğulculuğu ise ilgili kuramın aksayan yönlerini tadil etmek için alternatif değerlere müracaat etmeyi mümkün kılan esnek

[91] **Cohen**, Rescuing Justice and Equality, 4.
[92] **Cohen**, Rescuing Justice and Equality, 4. Ayrıca buraya kadar, Cohen'in tarif ettiği yöntemin Rawls'un düşünümsel denge yöntemiyle tam bir paralellik içinde olduğuna dikkat edilmelidir.
[93] **Cohen**, Rescuing Justice and Equality, 4. Cohen'in değer çoğulculuğunun ilke çoğulculuğu değil bilgiyle alakalı bir çoğulculuk olduğu ve dolayısıyla bu çoğulcu yaklaşımın pratik sonuçlarının zorunlu olarak çelişkiyi gerektirmediğine ilişkin farklı bir iddia için bkz. **Alexander Kaufman** (2014) "Introduction", Distributive Justice and Access to Advantage içinde, ed. Alexander Kaufman (Cambridge: Cambridge University Press), 8.

yapısı sebebiyle avantajlıdır. Fakat ilgili değerlerin tamamı hesaba katıldığında ne yapılması gerektiğinin kesin bir şekilde söylenemeyecek olması, değer çoğulcusu bir yönteme dayanan adalet kuramlarının hayata rehberlik etme kapasitesini düşürme riskini taşımaktadır[94].

B. Liberal Adaletin Temelleri

Şans eşitlikçiliğine ilişkin akademik literatür, liberal eşitlikçi adalet literatürünün bir parçasıdır. Aslında şans eşitlikçisi adalet kuramları liberal olmak zorunda değildir. Nitekim, Cohen ve Roemer gibi şans eşitlikçisi düşünürler Marksist geleneğe mensuptur ve sosyalist bir üretim biçimini savunmaktadır. Fakat bu gerçek şans eşitlikçiliğinin ortaya çıktığı entelektüel bağlamın liberal karakterini değiştirmemektedir. Üstelik, liberal olmamasına rağmen Cohen'in kuramı da liberal adaletin bu başlıkta gündeme getirilen temel temalarıyla uyum içindedir.

Bu durum, şans eşitlikçiliğini anlamak için liberalizmin iki temel teması hakkında bir araştırma yapmayı gerektirmektedir. Bu iki temanın ele alınması, şans eşitlikçilerinin arka plan kabullerinin açığa çıkması ve ilerleyen bölümlerde sıklıkla bu temalara yapılacak göndermelerin anlaşılması için önemlidir. Bu başlık altında sırasıyla liberal tarafsızlık ilkesi ve özne anlayışı ele alınmaktadır.

I. Tarafsızlık İlkesi

Devletin ve hukukun temel amacı nedir? Bu kadim soruya tarih boyunca verilen cevaplar iki büyük kategoride bir araya getirilebilir. Bu kategorilerden ilki, devletin ve hukukun amacının insanların "olması gerektiği gibi, iyi bir hayat" yaşamalarını temin etmek olduğudur. Bu, liberalizmin filizlendiği modern döneme kadar hemen tüm dünyada egemen olan cevaptır. Antik Dönem'de ve Orta Çağ'da, toplum insanların iyi bir yaşam (*good life / bona vita*) için birleşmeleri sonucunda oluşan bir organizasyon olarak kabul edilmektedir. Devletin temel göreviyse insanları bu iyi yaşama ulaştırmaktan ibarettir. Bu kabulün etkisiyle, geleneksel toplumlarda hukuk ve ahlak iç içedir[95]. Çünkü, teker teker herkes için ahlaki olan yaşamı sağlamak hukukun da temel amaç ve işlevini teşkil etmektedir. Dolayısıyla böyle bir tasavvurda ahlaka aykırı bir hukuk mümkün değildir. Aksine, hukuk bizatihi ahlaki iyiye doğru götürme işlevi için istenen bir normatif sistemdir.

---

[94] **Tim Meijers ve Pierre-Etienne Vandamme** (2019) "Equality, Value Pluralism And Relevance: Is Luck Egalitarianism In One Way Good, But Not All Things Considered?", Critical Review of International Social and Political Philosophy, cilt 22, sayı 3, 321.

[95] **Alasdair McIntyre** (2001) Erdem Peşinde, çev. Muttalip Özcan (İstanbul: Ayrıntı Yayınları), 255.

Fakat modernleşmeyle birlikte egemenlik kazanan liberal anlayış tüm bu sahneyi değiştirmiştir. Liberallerin en baştaki soruya verdikleri cevap çok farklıdır. Buna göre devletin ve hukukun amacı, insanların kendi iyilerini takip edebilmeleri için elverişli bir zemin oluşturmaktan ibarettir[96]. Başka bir ifadeyle, devletin ve hukukun ödevi, toplumdaki bireyleri iyi bir yaşama ulaştırmak değil, bu bireylerin özerk ahlaki kişiler olarak kendi seçtikleri yaşamlarını özgürce tecrübe edebilecekleri koşulları temin etmektir. Ayrıca, modern dönemle birlikte toplumun içine gömülü ve doğal bir hiyerarşiye duyulan inanç yerini tüm insanların özleri açısından birbirleriyle eşit olduğu düşüncesine bırakmıştır[97]. Yasayla ahlak birbirinden ayrılmış ve devlet "tarafsızlaştırılmıştır"[98]. Sonuçta, geleneksel adalet iyilik ya da amaca odaklanırken, modern liberal adalet bireysel haklara odaklanmaktadır. Modern öncesi dönemde toplumu ortak amaçlar çerçevesinde birleştiren adalet, modern dönemde bir çeşit prosedürel yasal adalete dönüşmüştür[99].

Günümüzde devletin farklı iyi yaşam anlayışlarına karşı tarafsız olması fikri, yani liberal tarafsızlık ilkesi, çok geniş bir ortak kabule ulaşmıştır[100]. Rawls'un dilinde bu ilke "hakkın iyiye önceliği" olarak kendine yer bulmaktadır. Rawls'a göre Antik Yunan'da iyi, haktan önce gelmektedir. Dönemin egemen anlayışı, öncelikle kişiler için neyin iyi olduğunu araştırmayı ve daha sonra buna dayanarak insanların neye hakkı olduğunu tespit etmeyi gerektirmektedir[101]. Oysa Rawls'un Kantçı liberalizmine göre, gerçekte iyi olanın ne olduğundan bağımsız olarak, herkesin kendi kabul ettiği iyi anlayışını takip etme hakkı esastır[102]. Bu hak, nesnel olarak iyi olan her neyse ondan önceliklidir. Her insan hayata

---

[96] Özkaya, devlete yüklenen bu ahlaki görevin tüm liberal gelenek tarafından benimsenmediğini de not etmektedir. Buna göre, Hobbes'a kadar götürülebilecek liberal bir ekol, devleti adaletle ilişkisiz bir yapı olarak kabul etmektedir. Fakat en azından Kant'a kadar geri götürülebilecek alternatif bir ekol, devlete adaletin gereği olarak böyle bir pozitif ödev yüklemektedir. **Eylem Özkaya** (2006) "Genel Giriş", Liberaller ve Cemaatçiler içinde, ed. Andre Berten, Pablo da Silveira ve Herve Pourtois (Ankara: Dost Kitabevi), 15.

[97] **Neşet Toku** (2003) John Locke ve Siyaset Felsefesi (Liberte Yayınları), 6.

[98] **McIntyre**, Erdem Peşinde, 255.

[99] **M. Bell Daniel** (2004) "Justice and Liberation", The Blackwell Companion to Christian Ethics içinde, ed. Stanley Hauerwas ve Samuel Wells (Malden: Blackwell Publishing), 183-84.

[100] **Richard J. Arneson** (1990) "Liberalism, Distributive Subjectivism, and Equal-Opportunity for Welfare", Philosophy & Public Affairs, cilt 19, sayı 2, 191. Örnek olarak bkz. **Rawls**, A Theory of Justice, 94 vd.; **Ronald Dworkin** (1985) A Matter of Principle (Cambridge: Harvard University Press), 205 vd. **Will Kymlicka** (1998) Çokkültürlü Yurttaşlık ve Azınlık Haklarının Liberal Teorisi, çev. Abdullah Yılmaz (Oxford: Oxford University Press), 13 vd. **Bruce A. Ackerman** (1980) Social Justice in the Liberal State (New Haven: Yale University Press), 10-12.

[101] **Jeffrey Abramson** (2012) Minerva'nın Baykuşu: Batı Siyasi Düşünce Tarihi, çev. İbrahim Yıldız (Ankara: Dipnot Yayınları), 397.

[102] **Rawls**, A Theory of Justice, 448. Ayrıca, Rawls'un kendi birincil iyilerinin muhatapları nesnel bir iyi yaşam anlayışına yönlendirip yönlendirmediğine ilişkin tartışması için bkz. **John Rawls** (1975) "Fairness to Goodness", The Philosophical Review, cilt 84, sayı 4. Rawls'un "hak" ile "iyi"nin ilişkisi hakkında daha çok siyasal liberalizm bağlamında yürüttüğü tartışma için bkz. **John Rawls** (1988) "The Priority of Right and Ideas of the Good", Philosophy & Public Affairs, cilt 17, sayı 4. Rawls ve liberal tarafsızlık ilkesi hakkında ayrıca

ilişkin birbirinden farklı değerlere ve amaçlara sahiptir. Kimileri keşifler peşinde koşan bir bilgin olmaya kıymet verirken, kimileri bir televizyonun karşısına geçip huzurla bir şeyler yemeyi değerli bulabilir. Liberal tarafsızlık ilkesine göre devlete düşen, alternatif iyi yaşam anlayışlarından birini topluma dayatmamak ve tüm bu iyi yaşam anlayışları karşısında tarafsız olmaktır[103]. Kamu politikaları, herhangi bir yaşam tarzını diğerinden üstün kabul etmemelidir. Bunun gerekçesi, tüm hayat görüşlerinin eşit değerde sayılması değil, insanların yaşama dair anlayış ve amaçlarını özgürce geliştirmesinin ahlaki açıdan kendi başına önemli olmasıdır[104].

Tarafsızlık ilkesi, Dworkin'in daha sonra tartışılacak olan eşit ilgi ve saygı hakkının temelini teşkil eden unsurlardan biridir. Devletin tüm vatandaşları karşısında tarafsız olma ödevi, nasıl bir iyi yaşam anlayışına sahip olurlarsa olsunlar onlara eşit ilgiyle yaklaşmasını ve kendi iyi yaşam anlayışlarının sonuçlarını tecrübe etmeleri konusunda eşit bir saygıyla davranmasını gerektirmektedir. Öte yandan bu ilkeye şans eşitlikçiliğinin içinde yürütülen dağıtım birimi tartışmaları kapsamında da sıklıkla referans verilmektedir. Bu referanslar genellikle bazı dağıtım birimlerinin birtakım iyi yaşam anlayışlarını kayırdığı iddiası çerçevesinde gündeme gelmektedir.

II. Özne Anlayışı

Liberal adalet anlayışının temellerinde, liberal yazarların çok önemli bir kısmı tarafından açıkça ya da örtülü bir şekilde benimsenen[105] özel bir özne anlayışı yatmaktadır. Rawls'un dilinde bu anlayış, benliğin kendisi tarafından benimsenen amaçları öncelemesi olarak ifade bulmaktadır[106]. Buna göre ilk olarak, insan benliği kendisine toplumsal hayatın koşulları içerisinde eklenen tüm amaç, istek, arzu, tercih, seçim ve güdülerden bağımsız bir varlık olarak anlaşılmalıdır[107]. İkinci olarak, benliğin mantıksal açıdan bu unsurlardan daha önce geldiği kabul edilmelidir[108]. Dolayısıyla, önce insan benliği vardır. O benlik tarafından seçilmiş amaçlar, tercihler ve arzular var olan benliğe daha sonradan eklenmektedir.

bkz. **John Rawls** (2007) Siyasal Liberalizm, çev. Mehmet Fevzi Bilgin (İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları), 226.

[103] **Ronald Dworkin** (2006) "Liberalizm", Liberaller ve Cemaatçiler içinde, ed. Andre Berten, Pablo da Silveira ve Herve Pourtois (Ankara: Dost Kitabevi), 60-61.

[104] **Schmidtz**, Adaletin Unsurları, 167.

[105] **Michael Sandel** (2014) Liberalizm ve Adaletin Sınırları (Ankara: Dost Kitabevi), 43.

[106] **Rawls**, A Theory of Justice, 560.

[107] **C. Edwin Baker** (1985) "Sandel on Rawls", University of Pennsylvania Law Review, cilt 133, sayı 4, 897-98.

[108] **M. Ahmet Tüzen** (2020) "Michael Sandel'in Deontolojik Benlik Eleştirisi", Felsefe Dünyası Dergisi, sayı 71, 125.

Sandel'ın ifadesiyle, "*Benliğin öncel birliği öznenin, onu çevreleyen unsurlarca ne kadar ağır bir şekilde koşullandırılmış olursa olsun, daima benimsediği değerlere ve amaçlara öncel olduğu, bunlara indirgenemeyeceği ve asla tamamen bunlar tarafından oluşturulmadığı anlamına gelmektedir*[109]".

Liberal ahlaki özne anlayışının temellerinde, insan benliğini amaçlarından, arzularından, isteklerinden ve diğerlerinden soyutlanabilir bir entite olarak tanımlama fikri yer almaktadır. Böylece benlik kendisine eklemlenen tüm unsurlardan özerkleşmiş olmaktadır. Bu özerkliğin sonucu olarak, özne bu unsurları seçebilir, bunlardan vazgeçebilir veya bunları değiştirebilir hale gelmektedir. Fakat olası bir yanlış anlaşılmayı engellemek için, liberal özne anlayışının insanların (söz gelimi) tüm arzularını kendilerinin bilinçli şekilde seçmiş olduğu fikrine indirgenemeyeceğini de belirtelim. Mesele, günün sonunda benliğin arzulardan bağımsızca düşünülebilmesi ve arzuları üzerinde belirli bir kontrol olanağına ve dolayısıyla sorumluluğa sahip olduğunun varsayılmasıdır.

Nitekim Rawls da kendi kuramında farklı vesilelerle bu özne anlayışına sıklıkla müracaat etmektedir. Rawls farklı yerlerde ve farklı sorunların çözümü için, insanların ahlaki kişiler olmaları sebebiyle kendi amaç ve tercihlerini seçebilen ve değiştirebilen varlıklar olarak kabul edilmesi gerektiğini[110], iyi anlayışları değiştiği takdirde insanların kamusal kişiliklerinde herhangi bir değişme olmuş olmayacağını[111] ve insanların birbirlerinden tercih ve zevklerinin sorumluluğunu üstlenmesini beklediğini[112] ifade ederken tam da bu özerkliği ve kontrol olanağını kastetmektedir.

Buna karşılık komüniteryanist (toplulukçu) yazarlardan Sandel, "yükümsüz benlik" (*unencumbered self*) olarak ifade ettiği bu benlik anlayışını güçlü bir şekilde eleştirmiştir. Sandel, insanın benliğinin aidiyetleriyle birlikte şekillendiği ve onlardan mantıksal olarak ayrılamayacağını öne sürülmektedir. Komüniteryanist yazarlara göre, toplum veya deneyimin dışında kalan aşkın bir özne yoktur[113]. Başka bir ifadeyle, gerçek hayatta özne

[109] **Sandel**, Liberalizm ve Adaletin Sınırları, 43.
[110] **Rawls**, "Fairness to Goodness", 552. Ayrıca bkz. **John Rawls** (1982) "Social Unity and Primary Goods", Utilitarianism and Beyond içinde, ed. Amartya Sen ve Bernard Williams (Cambridge: Cambridge University Press), 168.
[111] **John Rawls** (1985) "Justice as Fairness: Political not Metaphysical", Philosophy & Public Affairs, cilt 14, sayı 3, 241.
[112] **Rawls**, Siyasal Liberalizm, 220.
[113] **Sandel**, Liberalizm ve Adaletin Sınırları, 31.

zorunlu olarak tarihsel ve toplumsal koşullar tarafından belirlenmektedir[114]. Kendi benliğinin ve toplumsal rollerinin yazarı olan (liberal) özne tasarısı gerçeklikle ilişkisizdir[115].

Liberal özne anlayışı ile tarafsızlık ilkesi arasındaki koşutluk dikkat çekicidir. Liberal tarafsızlık ilkesi gereği adalet, farklı iyi yaşam anlayışlarını içinde barındırmayan fakat onların hepsinin içine yerleşebildiği "tarafsız" bir değerdir. Özne de farklı iyi yaşam anlayışlarını benimseme kapasitesini barındıran fakat özü itibariyle bunlardan önce gelen ve bunlardan bağımsızca var olabilen "tarafsız" bir bilişsel kategoridir. Dolayısıyla öznenin amaçları karşısındaki pozisyonu ile adaletin farklı iyi yaşam anlayışları karşısındaki pozisyonu paraleldir[116].

Öte yandan, liberal özne anlayışı, tarafsızlık ilkesinin temellerini teşkil etmektedir. Devletin herhangi bir iyi yaşam anlayışını dayatması doğru değildir, zira insanlar kendi iyi yaşam anlayışlarını özgürce seçebilecekleri bir kapasiteye zaten sahiptir. Herkes alternatifler arasından farklı amaçlar, tercihler ve arzulara yöneliyor olabilir. Bu kapasite ve bu süreç karşısında devlete düşen, alternatiflerden birini dayatmak değil bu farklı seçimleri güvence altına almaktan ibarettir.

Liberal özerk özne anlayışı, şans eşitlikçiliğiyle ilgili tartışmalarda özellikle sorumluluk kavramının yorumlanması konusunda gündeme gelmektedir. Şans eşitlikçisi kuramlar insanların sahip oldukları farklı iyi yaşam anlayışları, amaçlar, tercihler ve zevklerden ne zaman sorumlu tutulabileceğiyle ilgili kararlar vermek mecburiyetindedir. Bu konudaki tartışma liberal özne anlayışıyla doğrudan ilişkilidir. Bu sebeple ilerleyen satırlarda bu liberal temaya da sıklıkla zımnen ya da açıkça göndermelerde bulunulmaktadır.

C. Çağdaş Eşitlikçi Kuramlar

Şans eşitlikçiliği, eşitlikçi adalete dair alternatif yaklaşımlardan biridir. Bu başlıkta, Anglo-Amerikan felsefesindeki çağdaş eşitlikçi gelenek ana hatlarıyla değerlendirilmektedir. İlk olarak, eşitlikçi bir kuramın hangi nitelikleriyle diğerlerinden ayrılabileceği araştırılmaktadır. Ardından Anglo-Amerikan gelenekteki çağdaş eşitlikçi kuramların tarihi hakkında bir değerlendirme yapılmaktadır. Son olarak sırasıyla şans

[114] **McIntyre**, Erdem Peşinde, 110.
[115] **Michael Walzer** (1984) "Liberalism and the Art of Separation", Political Theory, cilt 12, sayı 3, 324.
[116] Bu benzerliğe ilişkin daha derinlikli bir tartışma için bkz. **Sandel**, Liberalizm ve Adaletin Sınırları, 41.

eşitlikçiliğinin iki büyük alternatifini teşkil eden Rawls'un hakkaniyet olarak adaleti ve ilişkisel eşitlikçilik, şans eşitlikçiliğiyle ilişkileri bağlamında tartışılmaktadır.

I. Eşitlikçi Kuramların Ayırıcı Nitelikleri

Daha önce adalet kavramını, merkezinde eşitlik olan bir değerler dizgesi olarak tanımlamıştık. Bu sebeple, eşitlik tüm adalet kuramlarında az ya da çok yer alan bir bileşendir. Fakat her ne kadar durum böyle olsa da literatürde yalnızca bazı kuramlar eşitlikçi kuramlar olarak kabul edilmektedir[117]. Peki bir kurama ne zaman eşitlikçi bir kuram denilebilir? Adalet kuramlarını "eşitlikçi" yapan kriterler neler olabilir?

Eşitlikçi bir kuramın ayırıcı vasfı mukayeseli bir karaktere sahip olmasıdır[118]. Eşitlik, insanların birbirlerine nispeten ne durumda olduklarıyla ilgilidir. Bu sebeple nihai dağılım deseni açısından bakıldığında "faydacılık" veya "yeterlilikçilik" gibi kuramlar eşitlikçi değildir. Faydacılık bir değerin maksimizasyonunu, yeterlilikçilik ise ilgili değerin herkeste asgari seviyede bulunmasını gerektirmektedir. Her ikisinde de mesele insanların birbirlerine göre ne durumda oldukları değildir. Oysa eşitliğin temellerinde insanların sahip olduklarının karşılaştırılması fikri yatmaktadır.

Knight, eşitlikçi bir kuramı diğerlerinden ayıran üç şarttan söz etmektedir. Bu şartların ilki, eşitlikçiliğin mukayeseli karakteriyle doğrudan ilgilidir. Knight'a göre, eşitlikçi bir kuram başka koşulların varlığıyla haklılaştırılamadığı sürece bir kişinin belirli koşullara sahip olmasını, o kişiyle aynı konumda olan bir diğer kişinin de o koşullara sahip kılınması için bir gerekçe olarak kabul etmelidir[119]. Buna göre bir kuram, söz gelimi sizin iki yüz liraya sahip olmanızın adaletin gereği olduğu iddiasını benim iki yüz liraya sahip olmamdan hareketle gerekçelendiriyorsa, bu kuramın eşitlikçi olduğundan bahsetmek mümkündür.

Öte yandan bu gerekli olsa da yeterli değildir. Knight devamla, bir kuramın eşitlikçi bir kuram olarak kabul edilmesinin ikinci şartı olarak, ilgili kuramın kapsamına tüm insanları almasını göstermektedir. Knight'a göre eşitlikçi bir kuram insanları açıkça ya da örtülü bir

[117] Knight, eşitlik bileşeni barındırma olarak bahsedilen bu niteliği, "zayıf anlamda eşitlikçilik" olarak isimlendirmektedir. Bkz. **Knight**, Luck Egalitarianism: Equality, Responsibility, and Justice, 90.
[118] **Antony Flew** (1981) The Politics of Procrustes (New York: Promethus Books), 29, 59. Ayrıca bu göreceli karakterin vurgulandığı başka yerler için bkz. **Larry S. Temkin** (1993) Inequality (New York: Oxford University Press), 13.; **Larry S. Temkin** (2003) "Egalitarianism Defended", Ethics, cilt 113, 767. Bu karşılaştırmalı karakter adalete ilişkin tüm yaklaşımlarca benimsenmemektedir. Adaletin hem karşılaştırmalı hem de karşılaştırmalı olmayan unsurları barındırabileceğine ilişkin kapsamlı bir inceleme için bkz. **Joel Feinberg** (1974) "Noncomparative Justice", Philosophical Review, cilt 83, sayı 3.
[119] **Knight**, Luck Egalitarianism: Equality, Responsibility, and Justice, 92.

şekilde dışlamamalı ve bazılarına diğerlerinden daha fazla ilgi göstermeyi doğru bulmamalıdır[120]. Söz gelimi erkeklerin kendi aralarında, kadınların da kendi aralarında eşitliğine odaklanan fakat iki cins arasında hiyerarşi kuran bir kuram eşitlikçi olmayacaktır. Knight'a göre, eşitlikçiliğin gereği tam bir eşitliktir. Herhangi bir insan ya da grubu ayırmadan tüm ilgili kişileri dikkate almaktır. Knight'ın üçüncü şartı ise, ilgili kuramın eşitliği "*eşitlikçiler tarafından önem verilen bir boyutta*" takip ediyor olmasıdır[121]. Başka bir ifadeyle, kuramın "neyin eşitliği?" sorusuna "eşitlikçi adalet geleneğine" uygun bir cevap veriyor olmasıdır.

Eşitlikçiliğin son şartını daha yakından tanıyabilmek için araştırmayı derinleştirelim. Söz gelimi herkesin saçlarının aynı renk olması gerektiğine ilişkin bir ilkeyi düşünelim. Bu ilke eşitlikçi bir ilke midir? İlke, birilerinin saç rengini diğerlerinin saç renginin belirlenmesinde bir faktör olarak değerlendirerek herkesi kuşatmaktadır. Fakat yine de bu ilkeye eşitlikçi demek pek kolay değildir. Belki de bunun sebebi, saç renginin yaşamlarımız için pek de önemli olmamasıdır. Bu önemsizlik, saç renklerinin eşitliğini gerektiren bir ilkenin dağıtıcı adalet açısından eşitlikçi bir pozisyon olarak kabul edilmemesi gerektiğini ima etmektedir. Fakat aslında yaşamlarımız için saç renginden çok daha önemli bazı şeylerin eşitliğinin savunulmasını da eşitlikçilik olarak isimlendirme eğilimi göstermeyiz. Söz gelimi, liberteryenizm herkesin kendisi üzerinde eşit haklara sahip olduğu fikrine dayanmaktadır. Herhalde kimse liberteryenlerin tanımladığı bu hakların yaşamlarımız için önemsiz olduğunu söyleyemez. Öte yandan liberteryenler dahil hiç kimse, bu kuramsal yaklaşımı eşitlikçiliğin içinde de değerlendirmemektedir.

Dolayısıyla bir kuramın eşitlikçi bir kuram olarak kabul edilebilmesi için "uygun" bir dağıtım birimini seçmiş olması gerekmektedir. Peki öyleyse hangi dağıtım birimini seçen kuramların eşitlikçi olduğuna nasıl karar verilmelidir? Knight, bu sorunun çözümünü geleneğe havale etmektedir. Knight'a göre "eşitlikçilerin önemsediği" dağıtım birimlerini merkeze alan kuramlar eşitlikçi olarak kabul edilmelidir. Bu kriter büyük bir belirsizliği içinde barındırmaktadır fakat Knight'a göre başka bir yol yoktur.

Fakat yine de daha somut bir kriterin tayini mümkün olabilir. Kanaatimizce, bir kuramın eşitlikçi olarak isimlendirilebilmesi için insanların gündelik yaşam koşullarını ve deneyimlerini doğrudan yollarla birbirine yaklaştıracak bir dağıtım birimini merkeze alması

[120] **Knight**, Luck Egalitarianism: Equality, Responsibility, and Justice, 97.
[121] **Knight**, Luck Egalitarianism: Equality, Responsibility, and Justice, 101.

gerekmektedir. Saç rengi, insanların gündelik yaşam koşulları ve deneyimleriyle çok az ilgilidir. Liberteryenizmin haklardaki eşitliği ise gündelik yaşam koşullarını ve deneyimlerini eşitlemekten ziyade bunlardaki eşitsizlikleri meşrulaştırmaktadır. Bu sebeplerle bu kuramlar eşitlikçiliğin dışında kalmaktadır. Buna karşın, Rawls'un hakkaniyet olarak adaleti, şans eşitlikçiliği ve ilişkisel eşitlikçilik, belirli ölçüde de olsa nihai dağılım açısından eşitliği sağlamayı gerektirmekte ve bu yolla insanların gündelik yaşam koşullarını ve deneyimlerini birbirlerine yaklaştırmaya yönelmektedir. Dolayısıyla bir kuramı eşitlikçi olarak kabul etmenin son kriteri için, ilgili kuramın benimsediği dağıtım biriminin "geleneğe uygunluğu" yerine, bu birimin nihai dağılım açısından ortaya çıkardığı sonuçları dikkate almak makul bir yol gibi görünmektedir.

Sonuç olarak bir adalet kuramının "eşitlikçi" olması için üç şartı aynı anda sağlaması gerekmektedir. Bunlardan ilki, birilerinin durumunun diğerlerinin de o duruma getirilmesini gerektirdiğinin kabulünü sağlayan mukayeselilik karakteridir. İkincisi herhangi bir toplumsal kesimin keyfi bir şekilde dışarıda bırakılmaması ve kuramın ilgili herkesi kuşatmasıdır. Sonuncusu ise dağıtım biriminin insanların gündelik yaşam koşullarını ve deneyimlerini birbirlerine yaklaştıracak bir nitelik taşıması ve dolayısıyla nihai dağılım deseni açısından eşitliği sağlamaya yönelmesidir. Bu üç şartı sağlayan kuramlar, eşitlikçi adalet kuramları olarak anlaşılmalıdır.

II. Çağdaş Eşitlikçi Kuramların Tarihi

Adalet kuramları, zorunlu olarak içinde geliştikleri toplumun somut koşullarıyla diyalog halindedir. Bu sebeple, her ne kadar çalışmanın doğrudan konusu olmasa da, liberal dünyadaki çağdaş eşitlikçiliğin nasıl bir tarihsel bağlama yerleştiği hakkında birtakım tespitler yapmak yararlı görünmektedir.

Rawls'tan önce Anglo-Amerikan siyaset felsefesinde faydacılık egemendir[122]. Reel politikadaysa İkinci Dünya Savaşı sonrası gelişen refah devleti anlayışı hakimdir. Kymlicka, Rawls'un "Bir Adalet Kuramı"nı yayınladığı 1970'lere kadar refah devletinin kendisine mahsus tutarlı ve derinlikli bir kuramsal altyapıya sahip olmadığını ifade etmektedir. O dönemde refah devletinin kuramsal zemini, Marksizm'le liberteryenizmin çatışmasında fiili (ve felsefi açıdan yeterince açıklanmamış) bir denge kurma fikrine dayanmaktadır. Marksizm eşitlikçilik vurgusuyla devlet planlamasını, liberteryenizm özgürlüğü savunmak

[122] **G. A. Cohen** (1990) "Equality of What? On Welfare, Goods and Capabilities", Recherches Économiques de Louvain / Louvain Economic Review, cilt 56, sayı 3/4, 358.

adına serbest piyasayı talep etmektedir. Refah devletinin piyasacı eşitlikçiliğiyse iki karşıt görüş arasında kurulan ve yeterince temellendirilememiş kırılgan bir dengeye tekabül etmektedir[123]. Fakat Rawls'un kuramıyla birlikte refah devleti derinlikli bir kuramsal altyapıya kavuşmuştur[124]. Artık neden mal ve hizmetlerin piyasa aracılığıyla üretilip dağıtılması ve tam olarak ne zaman bu piyasaya müdahale edilmesi gerektiği açıklanabilmektedir. Üstelik bu iki açıklama tam olarak aynı ilkelere dayanmaktadır. Rawls'un ortaya koyduğu ilkeler sistemi, hem piyasayı hem de piyasaya müdahaleyi gerektirmekte ve yönetmektedir.

1980'lerle birlikte refah devleti çözülmüş ve neoliberal ideoloji egemenliğini ilan etmiştir. Devletin piyasaya müdahalesinin azaltılması ve özelleştirmeler yoluyla devletin ekonomideki etkinliğinin kısıtlanması gündeme gelmiştir[125]. Connolly'ye göre bu durum liberalizmin "çatallanmasına" sebep olmuştur. Bu çatallanma sonucunda liberalizmin bir tarafı gitgide hayattan kopan ilkeler yerine verili neoliberal kurumları merkeze almayı tercih etmiştir. Liberalizmin diğer kolu ise toplumsal düzende kendisine yer bulan neoliberal kurumlar yerine liberal ilkelere sadık kalmayı tercih etmiştir[126]. Bu çatallanmayla beraber teori ve pratik birbirinden yeniden kopmuştur. Felsefi liberalizmi inşa eden kuramcıların önemli bir kısmı pratik kurumları takip etmek yerine liberal ilkeleri sahiplenerek bu ayrımın ikinci tarafında kalmıştır. Nitekim bugün dahi eşitlikçi liberalizm özellikle Amerikan akademisindeki egemen liberal felsefi geleneği teşkil etmektedir[127]. Dolayısıyla, Rawls, şans eşitlikçileri ve ilişkisel eşitlikçiler dahil tüm liberal eşitlikçiler Connolly'nin ayrımında bu ikinci grupta yer almaktadır[128]. Başka bir ifadeyle, liberal eşitlikçilik, yeni gelişen neoliberal kurumlar yerine liberalizmin ilkelerine sadık kalmayı seçmek anlamına gelmektedir.

Böylelikle 1980'lerden sonra eşitlikçi liberallerin kuramları, halihazırda "olanı" temellendirmekten gitgide uzaklaşarak, "ne olması gerektiğini" tarif etmeye yönelmiştir. Nitekim bu çalışmada tartışma konusu edilen şans eşitlikçisi kuramların tamamı aslında

[123] **Will Kymlicka** (2016) Çağdaş Siyaset Felsefesine Giriş (İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları).
[124] Söz gelimi bu sebeple Ryan, Rawls'un kuramının refah devleti liberalizminin en önde gelen versiyonlarından biri olduğunu ifade etmektedir. **Alan Ryan** (2012) The Making of Modern Liberalism (Princeton: Princeton University Press), 27.
[125] **Muharrem Kılıç** (2020) "Konut Hakkının Sosyopolitiği: Sosyal Haklar Sistematiği Açısından Bir Çözümleme", Anayasa Yargısı, cilt 37, sayı 2, 71.
[126] **William Connolly** (1984) Legitimacy and the State (New York: New York University Press), 234.
[127] **Gavin Kerr** (2017) The Property-Owning Democracy (New York: Routledge), 2.
[128] Bu kapsamda kalan düşünürlerin savunduğu liberalizm yorumuna sosyal liberalizm ve sol liberalizm de denmektedir. İlki için bkz. **Kerr**, The Property-Owning Democracy. İkincisi için bkz. **Jason Brennan** (2015) Liberteryenizm: Herkesin Bilmesi Gerekenler, çev. Atilla Yayla (Ankara: Liberte). Öte yandan bir liberal olmayan Cohen'in bu kapsamın dışında kaldığını belirtmek gerekmektedir.

mevcut sistemin göreceli eşitlikçi niteliğini hızla terk ettiği bir tarihsel süreçte ortaya çıkmıştır[129]. Başka bir deyişle, şans eşitlikçisi kuramlar, eşitlikçilik toplumsal ve siyasal hayatta fiilen terk edilirken, toplumun neden ve nasıl eşitlikçi bir şekilde düzenlenmesi gerektiğini anlatan adalet çağrıları niteliği kazanmışlardır.

Peki, liberal eşitlikçilik entelektüel açıdan ne gibi merhalelerden geçmiştir? Bu düşünce akımı nasıl bir gelişim çizgisine sahiptir? Liberal eşitlikçi adaletin öne çıkan kuramları nelerdir? Bu soruların cevaplanması yoluyla şans eşitlikçiliğinin içine yerleştiği entelektüel bağlamın biraz daha belirginleştirilmesi mümkündür.

Aslında liberal eşitlikçi kuramlar birbirleriyle eleştirel bir diyalog halinde gelişen bir zincir niteliğindedir. Rawls'tan önce Anglo-Amerikan dünyada egemen olan kuramın faydacılık olduğu ifade edilmişti. Rawls, Kantçı köklere dayanıp faydacılıkla hesaplaşarak kendi kuramını inşa etmiştir. Bu gelenekte Rawls'tan sonraki en ciddi köşe taşlarından biri "Neyin Eşitliği?" sorusunu soran Sen'dir[130]. 1979'da yayınlanan çarpıcı makalesinde Sen, dağıtıcı adalete ve eşitlikçiliğe ilişkin tartışmaların merkezine dağıtım biriminin ne olması gerektiği sorusunu taşımıştır[131].

Sen'in hemen ardından, 1981 yılında Dworkin, kendi dağıtıcı adalet kuramını temellendirdiği iki makalesini art arda yayınlayarak tüm sahneyi yeniden şekillendirmiştir[132]. Dworkin'in kaynakların eşitliği adını verdiği kuramı, adalet kuramlarıyla ilgili felsefi tartışmaya onlarca yıl etki edecek olan şans eşitlikçiliğinin de ortaya çıkışını temsil etmektedir[133]. Nitekim 1998'de Wolff, Sen'in "neyin eşitliği?"

[129] **Kymlicka**, Çağdaş Siyaset Felsefesine Giriş, 132.
[130] **Amartya Sen** (1980) "Equality of What", The Tanner Lectures on Human Values içinde, ed. S.M. McMurrin (Cambridge: Cambridge University Press).
[131] Sen, bu soruyu cevaplamak için yapabilirlikler (*capabilities*) adını verdiği bir kavram geliştirmiştir. Sen'e göre yapabilirlik, bir kişinin yaşamının bir parçası olarak çeşitli değer verilen işlevleri kazanma konusundaki imkânını ifade etmektedir. Bkz. **Amartya Sen** (1993) "Capability and Well-Being", The Quality of Life içinde, ed. Martha Nussbaum ve Amartya Sen (Oxford: Oxford University Press), 30.
[132] Bu makaleler için bkz. **Ronald Dworkin** (1981) "What Is Equality? Part 1: Equality of Welfare", Philosophy & Public Affairs, cilt 10, sayı 3.; **Ronald Dworkin** (1981) "What Is Equality? Part 2: Equality of Resources", Philosophy & Public Affairs, cilt 10, sayı 4.
[133] Dworkin'in liberal adalet ve eşitlikçiliğin en önde gelen isimlerinden biri olduğu kuşkusuzdur. Söz gelimi Freeman, Dworkin'in kuramının iktisadi adalete ilişkin elimizdeki en güçlü çağdaş liberal kuramlardan biri olduğunu belirtmektedir. Bkz. **Samuel Freeman** ("Politics and Justice II: Equality of Resources, Market Luck and the Justification of Adjusted Market Distributions", Boston University Law Review, cilt 90, 921. Ayrıca bkz. **Ülker Yükselbaba** (2016) Liberal Dağıtıcı Adalet Tartışmaları: Bentham, Mill, Rawls, Dworkin ve Nozick (İstanbul: On İki Levha Yayınları), 143. Dworkin'in kuramının şans eşitlikçisi kuramların ilki olmasıyla ilgili bkz. **Richard J. Arneson** (2018) "Dworkin and Luck Egalitarianism: A Comparison", The Oxford Handbook of Distributive Justice içinde, ed. S. Olsaretti (Oxford: Oxford University Press), 1.

sorusunu sormasından ve Dworkin'in refah ve kaynak eşitlikçiliklerini birbirinden ayırmasından itibaren felsefi eşitlikçiliğin eskisi gibi olmadığını belirtmektedir[134].

Dworkin'in kaynak eşitlikçiliği geniş çaplı bir tartışmanın konusu olurken, 1989 yılında önce Arneson ve ardından Cohen tarafından yayınlanan iki farklı kurucu makaleyle şans eşitlikçiliği iyice olgunlaşmış ve büyük ölçüde bugünkü konumuna ulaşmıştır[135]. Özellikle Dworkin ile Cohen arasında yürütülen tartışmaların oluşturduğu iç gerilimin yoğun etkisiyle, şans eşitlikçiliği, olanaklarının ve yetersizliklerinin çoğunu ortaya koyarak literatürde bugünkü yerini almış olmaktadır.

Bu sahne 1990'lı yılların sonunda yeni bir büyük aktör kazanmıştır. Özellikle 1999 yılında Anderson'ın meşhur makalesinin[136] yayınlanmasıyla artık şans eşitlikçiliğini eleştirerek var olan yeni bir kuramsal kategori belirginleşmiştir. Anderson'da "demokratik eşitlik" adıyla kendisine yer bulan ve daha genel anlamda ilişkisel eşitlikçilik olarak anılan bu yaklaşım gitgide büyüyen bir akademik ilginin konusu olmuştur.

Bugün Anglo-Amerikan felsefe geleneğindeki literatürde eşitlikçiliğe ilişkin tartışmalar birbirini takip eden bu üç büyük akımın yoğun etkisi altındadır. Rawls'un adalet kuramı, şans eşitlikçiliği ve son olarak ilişkisel eşitlikçilik, bu alandaki akademik tartışmalarda çok önemli bir yer işgal etmektedir.

III. Rawls ve Hakkaniyet Olarak Adalet

Rawls'un hakkaniyet olarak adaleti Anglo-Amerikan felsefe geleneğindeki çağdaş eşitlikçi geleneğin başlangıç noktasını temsil etmektedir. Rawls'un kuramı kendisinden sonraki adalete ilişkin tüm tartışmaları derin bir şekilde etkilediği gibi şans eşitlikçiliğinin de nüvelerini içinde taşımaktadır. Tam da bu sebeple Rawls'un kuramını anlamak şans eşitlikçiliğini de anlamanın ve dolayısıyla eleştirmenin ön şartı niteliğindedir.

İlerleyen satırlarda ilk olarak, Rawls'un kendi kuramını, birincil argümanı olan toplumsal sözleşme argümanıyla nasıl ortaya koyduğu değerlendirme konusu yapılmaktadır. Ardından, Rawls'un kuramını temellendirirken kullandığı ikinci argümanı ele alınmakta ve bu argümanın şans eşitlikçiliğiyle büyük bir kesişim içinde olduğu gösterilmektedir. Son

[134] **Wolff**, "Fairness, Respect, and the Egalitarian Ethos", 98.
[135] Bu iki makale için bkz. **Arneson**, "Equality and Equal-Opportunity for Welfare".; **Cohen**, "On the Currency of Egalitarian Justice".
[136] **Elizabeth Anderson** (1999) "What is the Point of Equality?", Ethics, cilt 109, sayı 2.

olarak Rawls'un hakkaniyet olarak adaleti ile şans eşitlikçiliğinin ilişkisi hakkında bir değerlendirme yapılmaktadır. Sonuçta, şans eşitlikçilerinin Rawls'un kullandığı en temel argümanlardan birini başka bir yolla mantıksal sonuçlarına kadar taşımakla Rawls'tan ayrıldıkları öne sürülmektedir.

a. Toplumsal Sözleşme ve Adaletin İki İlkesi

Bütün büyük kuramlar gibi Rawls'un hakkaniyet olarak adaleti de çok basit bir fikre dayanmaktadır. İnsanlar neden bir araya gelerek neyin adil olduğuna karar veremezler? Bizleri bir masa etrafında toplanıp adil bir sistem kurmaktan alıkoyan şey nedir? Rawls özgür bir tartışma sonucunda nesnel adalet ilkeleri üzerinde uzlaşamayışımızın sebebinin kendi doğal kapasitemize ve toplumsal konumumuza ilişkin bilgilerimizden dolayı yaşadığımız çıkar çatışmaları olduğunu ima etmektedir.

Rawls'un kuramının temellerinde farazi bir toplumsal sözleşme yer almaktadır. Bu sözleşmeyi ortaya koyarken, başlangıç durumu ismini verdiği bir aşamada tarafların toplumda egemen olmasını istedikleri adalet ilkelerini kararlaştırmak için bir araya geldiklerini düşünmemizi ister. Fakat bu toplantıyı özel kılan bir unsur mevcuttur. Taraflar, kendileri hakkındaki bazı çok önemli bilgileri bilmemektedir. Rawls'un deyimiyle toplantıya bir "cehalet peçesinin" arkasında bulunarak katılım göstermektedir. Sınıflarından, toplumsal statülerinden, doğal yetenek ve özelliklerin dağılımındaki talihlerinden, dolayısıyla zeka seviyelerinden, güçlerinden ve hatta kendi iyi yaşam anlayışlarından veya özel psikolojik niteliklerinden bile habersizdirler[137].

Rawls'a göre başlangıç durumundaki taraflar adaletle ilgili yalnızca genel bir anlayışa sahiptir. Tüm taraflar kendi iyi anlayışlarını serbestçe oluşturacak koşullara sahip olmayı, bu iyi anlayışlarına uygun bir hayat yaşamayı ve en önemlisi, bir adalet duygusuna sahip olma kapasitelerini geliştirmelerini sağlayacak koşullara ulaşmayı önemsemektedirler[138]. Bu durum, tarafları adalet hakkında bir anlaşma yapmaya ve bu anlaşmanın kendilerinin bazı temel çıkarlarını korumasını garanti altına almaya sevk etmektedir.

[137] **Rawls**, A Theory of Justice, 12.
[138] Bkz. **Samuel Freeman** (Yaz 2019) "Original Position", The Stanford Encyclopedia of Philosophy içinde, ed. N. Zalta Edward, s.e.t. 04.07.2023, <https://plato.stanford.edu/archives/sum2019/entries/original-position>.

Cehalet peçesiyle oluşturulan bu sınırlamaların temel nedeni adalet ilkelerinin ahlaki açıdan rastgele faktörlerden etkilenmesini önlenmektir[139]. Kimse öznel çıkarlarını bilemeyeceği için bu çıkarları çerçevesinde seçimlerde bulunamaz. Neticede Rawls'un sorusu, bu koşullar altında bir araya gelen tarafların adaletin hangi ilkeleri üzerinde mutabakata varacaklarıdır.

Bu soruya Rawls'un cevabına geçmeden önce tarafların neyin dağılımı için müzakerelerde bulunacaklarının da açıklığa kavuşturulması gerekmektedir. Başka bir ifadeyle, insanların böyle bir toplantıda esas alacakları dağıtım birimi ne olacaktır? Rawls'a göre kimse yaşamda sahip olacağı amaçları bilmediğinden dolayı, makul olan her türlü olası amaca hizmet edecek en genel ve tarafsız nitelikli unsurların dağılımını konuşmaktır[140].

Rawls, bunlara "birincil iyiler" adını vermektedir. Rawls'a göre sağlık, zeka, kuvvet, hayal gücü ve doğal yetenekler doğal birincil iyileri teşkil etmektedir. Fakat bunların toplumsal kararlarla dağıtımı fiilen mümkün değildir ve bu sebeple dağılımın konusu yapılamazlar[141]. Dağıtım konusu yapılabilecek olan birincil iyiler, toplumsal birincil iyilerdir. Bunlar da basitçe haklar ve özgürlükler, güç ve fırsatlar, gelir ve servet ile özsaygının toplumsal temelleridir[142].

Toplumsal birincil iyilerin konumuz bağlamında en önemli ortak özelliğinin ne gibi bir iyi yaşam anlayışına sahip olurlarsa olsunlar tarafların bu sayılanlara değer verecek olmaları olduğuna dikkat edilmelidir. Çünkü bunlar farklı iyi yaşam anlayışlarına karşı tarafsız bir niteliktedir. Her türlü yaşam amacını gerçekleştirmeye elverişli temel iyiler mahiyetindedir.

Bu kapsamda gündeme getirmemiz gereken bir diğer soru, bir araya gelerek yaptığımız bir sözleşmeyle toplumsal birincil iyilerin dağılımını organize etme hakkını nereden

---

[139] **Gülriz Özkök** (1999) John Rawls'ın Adalet Görüşü Bakımından Devlet Problemi (Doktora Tezi, Hacettepe Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Felsefe Anabilim Dalı), 82.

[140] Birincil değerlerin bu niteliği için bkz. **John Rawls** (1979) "A Well-Ordered Society", Philosophy, Politics and Society içinde, ed. Peter Laslett ve James Fishkin (Oxford: Blackwell), 11. Ayrıca bkz. **Rawls**, A Theory of Justice, 92.

[141] Rawls'un kuramının hem en kötü durumda olanları tespit ederken hem de dağıtımı planlarken doğal birincil iyileri dikkate almamasına yönelik eleştiriler için bkz. **Kymlicka**, Çağdaş Siyaset Felsefesine Giriş, 98-102.

[142] **Rawls**, A Theory of Justice, 62. Roemer, Rawls'un birincil değerlerinin bir çeşit kaynağa tekabül ettiğini iddia ederek, Rawls'u da adaletin birimi olarak kaynakları gösteren düşünürler arasında değerlendirmiştir. **John E. Roemer** (1985) "Equality of Talent", Economics and Philosophy, cilt 1, sayı 2, 153. **Walter E. Schaller** (1997) "Expensive Preferences and the Priority of Right: A Critique of Welfare-Egalitarianism", The Journal of Political Philosophy, cilt 5, sayı 3, 254. Fakat Rawls'un birincil iyilerinin refah ve kaynağın dışında alternatif bir kategori olarak anlaşılması da mümkündür.

bulduğumuzdur. Söz gelimi, liberteryenizm dağılımı bu tip kararlaştırılmış desenler çerçevesinde gerçekleştirmeyi insanın sahip olduğu temel hakların ihlali olarak damgalamaktadır. Eğer liberteryenler yanılıyorsa, insanlar dağılımı cebri mekanizmalarla organize etme hakkını nereden almaktadır? Bu sorunun cevabı, Rawls'a göre adalet ilkelerinin hangi alana tatbik edileceğiyle ilgili olduğundan dolayı önemlidir.

Rawls, adalet kuramındaki en temel fikrin toplumu adil bir sosyal iş birliği sistemi olarak düşünmek olduğunu söylemektedir[143]. Adalet aslında bu iş birliği sistemi aracılığıyla üretilen değerlerin dağıtımıyla ilgili bir problemdir[144]. Dolayısıyla, Rawls'un dağılımı organize etme fikrinin temelinde, toplumsal üretim sistemimizi ,her şeyi kendi kendine üreten ve kendine yeten Robinson Crusoe'ların bir sistemi olarak değil, fakat gerçekte olduğu gibi, kapsamlı bir iş birliğine dayanan bir ortak üretim sistemi olarak görme düşüncesi yatmaktadır[145].

Bu şekilde kavrandığında tüm toplumsal üretim sistemi içindeki her bir küçük parça tarafından desteklenerek var olabilmektedir. Tüm üreticiler elde ettikleri ürünler için birbirlerine borçludur. Eğer toplumsal üretimimiz engin ve karmaşık bir iş bölümüne dayanan bu iş birliği sistemiyle mümkünse, toplumun bu üretim sistemine müdahalelerde bulunarak düzenlemeler yapması makuldür. Çünkü neticede toplumsal birincil iyilerin tamamı bir toplum olarak iş birliği içerisinde çalışmamızla ortaya koyulmaktadır. Böyle bir iş birliği sistemi olmasa herkes tatmin edici bir yaşamdan mahrum olacaktır. Bu iş birliği herkes için hayati derecede önemlidir. Öyleyse avantajların paylaşımı da bu sisteme katılan herkesin bu iş birliği için istekli olmasını sağlayacak şekilde düzenlenmelidir[146].

---

[143] **John Rawls** (2001) Justice as Fairness: A Restatement (Cambridge: The Belknap Press of Harvard University Press), 5.

[144] Blake ve Risse tam da bundan dolayı Rawls'un hakkaniyet olarak adaletini "dolaylı adalet kuramları" arasında saymaktadır. Blake ve Risse'ye göre, dolaylı kuramların temel özelliği, bu kuramlara göre adaletin ilgili bireyler arasındaki normatif olarak önem taşıyan bir ilişkinin varlığı durumunda ve hatta tam da bu ilişkiler sayesinde talep edilebildiğinin kabul edilmesidir. Rawls'a göre, adil bir dağılımdan bahsedebilmek için toplumsal bir iş birliğinin olmasının gerekmesi, Rawls'un kuramını dolaylı bir kuram yapmaktadır. **Michael Blake ve Mathias Risse** (2008) "Two Models of Equality and Responsibility", Canadian Journal of Philosophy, cilt 38, sayı 2, 8-10. Oysa Blake ve Risse'ye göre, Dworkin, Arneson ve Cohen'in şans eşitlikçisi kuramları için adaletin ve eşitliğin gereği bu tip bir ilişkiler ağının varlığı aracılığıyla ortaya çıkmamaktadır. Bahsi geçen yazarların kanaatince, Rawls'unki gibi dolaylı adalet kuramları, bu çalışmada tartışılan doğrudan nitelikli şans eşitlikçisi kuramlara nispeten, adalet tartışmasını uluslararası yerine ulusal ölçekte yürütmeye, dağıtım birimi olarak engellilikler ya da yetenekler gibi doğal değerleri de dikkate almak yerine yalnızca toplumsal olarak üretilen değerleri benimsemeye ve sorumluluğu metafizik bağlamının dışında kavrayarak özel bir şekilde tanımlayabilmeye daha uygundur.

[145] İki farklı üretim modelinin bu şekilde resmedilip kıyaslanması için bkz. **Anderson**, "What is the Point of Equality?", 321 vd.

[146] **Rawls**, A Theory of Justice, 15.

Bunun bir sonucu olarak, Rawls'a göre adalet ilkelerinin tatbik edileceği alan da toplumun temel yapısıdır (*basic structure of society*)[147]. Rawlsçu adalet, bireysel tutum ve davranışlarla ilgisizdir. Bunun aksine, toplumu yöneten temel kurumların dağılımı nasıl organize ettiğiyle alakalıdır. Adaletin ilkeleri bireyleri değil toplumun temel yapısını teşkil eden kurumları bağlayacak şekilde belirlenmelidir.

Hayali toplantıya geri dönelim. Tarafların, cehalet peçesinin arkasındayken, adil bir toplumsal iş birliği sistemi kurabilmek için toplumsal birincil iyilerin nasıl dağıtılması gerektiğini düşündüklerini varsayıyorduk. Cehalet peçesinin bir sonucu olarak, çıkarlarını korumak istiyorlarsa her türlü alternatif konum, beceri ve amaç setine sahip olma olasılığını dikkate alarak kuşatmak zorundadırlar. Bu ise, aslında Rawls'un deyimiyle "ahlaki olarak keyfi" olan hususların adaletin neyi gerektirdiğinin hesaplanmasından dışlanması anlamına gelmektedir[148]. Tam da bu varsayımsal prosedürün dayattığı nesnellikten dolayı Rawls'a göre başlangıç durumunda ve cehalet peçesinin ardında kararlaştırılan adalet ilkeleri hakkaniyetli olacaktır[149].

Son soru, tarafların adaletin ilkelerini hangi akıl yürütme yöntemiyle tespit edecekleridir. Rawls'a göre bu koşullarda kimse toplumdaki toplam faydayı arttırmayı tercih etmeyecektir. Çünkü toplam fayda eşitsiz dağıldığında kendilerinin de dezavantajlı tarafta bulunma ihtimali vardır. Kimse mutlak bir eşitliğin peşinde de koşmayacaktır. Çünkü tam bir eşitliği sağlamak uğruna herkesin olabileceğinden daha kötü durumda olduğu bir toplumdan kaçınmak isteyeceklerdir. İnsanlar bunun yerine Rawls'un *maximin* kuralı dediği kuralı takip ederek akıl yürütecektir. Daha önce de ifade edildiği gibi, *maximin* kuralının gereği en kötü durumdakinin (sistemin minimumunun) alternatifler arasında en iyi durumda (maksimum seviyede) olduğu seçeneğin tercih edilmesidir[150]. *Maximin* kuralına dayanarak karar veren taraflar, aralarındaki eşitliği ya da eşitsizliği değil, en kötü durumda olan kişinin

[147] **Rawls**, A Theory of Justice, 61.
[148] **Brian Barry** (2016) "Equal Opportunity and Moral Arbitrariness", Distributive Justice içinde, ed. Julian Lamont (Oxford: Routledge), 24.
[149] **Rawls**, A Theory of Justice, 12.
[150] **Rawls**, A Theory of Justice, 152-53. Rawls *maximin* kuralının mantığını açıklarken, bizzat tasarladığı bir topluma düşmanı tarafından yerleştirilecek birinin nasıl davranacağını düşünmemizi ister. Bu durum, bir pastayı hangi parçayı alacağını bilmeden dilimleyen kişinin durumunu hatırlatmaktadır. Tüm bu örneklerde, kişinin en kötü ihtimalin kendisine denk gelebileceğini düşündüğünden dolayı, en kötü ihtimalin olabilecek en iyi halde olmasını sağlamaya çalışacağı varsayılmaktadır.

ne durumda olduğunu umursayacaklardır. Çünkü bu kişinin kendileri olması riski mevcuttur[151].

Rawls'a göre tarif edilen bu çerçeve içinden düşünüldüğünde ve bahsedilen koşullar göz önüne alındığında taraflar *maximin* kuralını kullanarak adalete ilişkin iki temel ilke benimseyeceklerdir. Rawls bu ilkeleri şu şekilde sıralamaktadır:

> *Birinci İlke*
>
> *Her kişi, herkes için benzer bir özgürlük sistemiyle uyumlu olan en geniş bütüncül eşit temel özgürlükler sisteminden yararlanmakta eşit hakka sahiptir.*
>
> *İkinci İlke*
>
> *Toplumsal ve ekonomik eşitsizlikler öyle düzenlenmelidir ki her ikisi de*
>
> *(a) adil tasarruf ilkesiyle tutarlı olacak şekilde en az avantajlı olanların en büyük faydasına olmalı ve*
>
> *(b) adil fırsat eşitliği koşulları altında herkese açık olan makam ve mevkilerle ilişkilendirilmiş olmalıdır[152].*

Bu ilkelerden birincisi özgürlük ilkesi, ikincisinin ilk bölümü fark ilkesi (*difference principle*) ve ikinci bölümü ise eşit fırsat ilkesi olarak adlandırılmaktadır. Özgürlük ilkesi, eşit fırsat ilkesinden, eşit fırsat ilkesi ise fark ilkesinden önceliklidir[153]. Daha da önemlisi, Rawls'a göre bu kategorilerin her biri bir çeşit bağımsızlığa sahiptir. Daha açık bir şekilde ifade etmek gerekirse, her bir kategorideki eşitsiz dağılıma yalnızca bu kategorideki eşitsiz dağılım en dezavantajlıların lehine olması halinde izin verilebilir[154].

---

[151] Maximin kuralının bir savunusu için bkz. **Joshua Cohen** (1989) "Democratic Equality", Ethics, cilt 99, sayı 4.

[152] **Rawls**, A Theory of Justice, 302. Aynı ilkeler listesinin sözel olarak biraz daha farklı ifade edilmiş versiyonu için bkz. **Rawls**, Siyasal Liberalizm, 51.

[153] **Özkök**, "John Rawls'ın Adalet Görüşü Bakımından Devlet Problemi", 112, 18. Tam da kendi adalet kuramındaki ilkeler için böyle bir iç düzen öngörmesinden dolayı Rawls'un siyaset felsefesine ilişkin metodolojisinin değer tekçiliğine (*value monism*) yakın olduğu iddia edilmektedir. **George Crowder** (2009) "Berlin and Rawls" (APSA 2009 Toronto Meeting, Toronto, 2009), 9.

[154] **Kymlicka**, Çağdaş Siyaset Felsefesine Giriş, 77.

Rawls'un kuramında iktisadi eşitlikçilikle doğrudan alakalı olan esas ilke fark ilkesidir. Bu çalışmanın konusu sebebiyle tartışmayı fark ilkesine odaklanarak sürdürmek doğru olacaktır. Bu ilkeye göre, anlaşılacağı üzere, iktisadi eşitsizlikler ancak ve ancak en kötü durumda olanın lehine olduğu sürece kabul edilebilir. Aksi takdirde eşitsizlik meşru değildir ve engellenmelidir.

Rawls, aslında eşitliği adaletin temel değeri ve sıradan görünümü olarak kabul etmektedir. Fakat adaletin zorunlu gereği tam bir çıktı eşitliği de değildir. Kuramın asıl can alıcı noktası Rawls'un eşitsizliğe hangi koşullarda izin verilebileceğine ilişkin belirlemelerinde yatmaktadır. Rawls'a göre en kötü durumdakilerin konumlarını da düzelttiği takdirde eşitsizlikler meşru kabul edilmelidir.

Bu durumu daha iyi anlamak için konuyu literatürde sıklıkla kullanılan bir örnek üzerinden gösterelim. Üç mensubu olan ve aralarındaki birincil iyiler dağılımı (3 : 4 : 5) şeklinde olan bir toplum hayal edelim. Bu toplumun şu dağılım modellerinden birine geçmesi tartışılıyor olsun: A – 4 : 5 : 7; B – 3 : 8 : 14 ve C – 5 : 6 : 51.

Rawls'un fark ilkesi B seçeneğini kesin bir şekilde dışlayacaktır. Çünkü bu seçenekteki dağılımda eşitsizlik artmış olmasına rağmen bu artıştan en kötü durumda olan kişi yararlanmamaktadır. A ve C seçeneklerinin ikisi de başlangıç durumuna nispeten tercihe şayandır. Fakat fark ilkesi bu iki seçenek arasından C'nin seçilmesini gerektirecektir. Bunun sebebi C'deki toplam birincil değerlerin daha fazla olması değil, en kötü durumda olan kişinin A seçeneğinde olduğundan daha iyi olmasıdır. Sonuç olarak Rawls'a göre barındırdığı eşitsizlik ne kadar büyük olursa olsun en adil seçenek en kötü durumda olanın alternatifler arasında en iyi durumda olduğu dağılım olmaktadır.

Aslında Rawls'un fark ilkesini savunusu eşitlikçilik ile verimlilik arasında bir denge kurma amacını gütmektedir[155]. Bu düşünceye göre, eşitsizliğe izin verilmesi insanları daha fazla üretmeye teşvik edecektir. Bu ise verimliliği arttıracaktır. Verimlilik artışı toplam pastanın büyümesini ve bu yolla pastanın en küçük diliminin bile eskisinden daha büyük olmasını sağlayabilir. Rawls'un fark ilkesi tam da bu imkâna kapı aralama işlevini haizdir.

Fakat fark ilkesinin bu yolla muazzam eşitsizliklere de olanak tanıyabileceği gözlerden kaçmamalıdır. Fark ilkesi bugünkü kapitalist üretim ve dağıtım modelinin temel yapısını

[155] **Rawls**, "A Well-Ordered Society", 15. Ayrıca bkz. **Meijers ve Vandamme**, "Equality, Value Pluralism And Relevance: Is Luck Egalitarianism In One Way Good, But Not All Things Considered?", 323.

meşrulaştırmaktadır. Dev firma sahiplerinin, böyle yapmakla en kötü durumdakilerin yaşam koşullarını eskisinden daha iyi hale getirdiğini iddia ederek servetlerine servet katabilmelerini mümkün kılmaktadır. Nitekim bu durum hakkaniyet olarak adaletin kendi solunda yer alan kuramcıların eleştirileriyle karşı karşıya kalmasına sebep olmuştur. Cohen'in Rawls'un kuramını tartıştığı meşhur kitabının ismi bu eleştirilerin yönü konusunda fikir vericidir: "Eğer Eşitlikçiyseniz Nasıl Bu Kadar Zengin Oldunuz[156]?"

b. Ahlaki Açıdan Keyfi Faktörlerin Tasfiyesi

Rawls'un adaletin temel ilkelerine ilişkin takip ettiği esas argümanı az önce bahsedilen toplumsal sözleşme argümanıdır. Fakat Rawls kendi adalet ilkelerini savunmak için fırsat eşitliğine dayanan alternatif bir argüman da geliştirmiştir[157]. Bu ikinci argüman, Rawls'un kuramının şans eşitlikçiliğiyle ilişkilenmesi bakımından daha da işlevsel bir zemin sunmaktadır.

Rawls'un bahsi geçen ikinci argümanının temellerinde çok basit bir sezgi yatmaktadır. Bu sezgi, ahlaki açıdan keyfi faktörlerin eşitsizliklere yol açmasının adaletsiz olmasıdır[158]. Rawls, keyfi faktörlerin etkisinin dağılımdan olabildiğince tasfiye edilmesi gerektiğini savunmaktadır. Bunun nasıl bir model gerektirdiğini açıklamak için ise dört farklı kuramsal modeli mukayese etmeyi tercih etmektedir.

Rawls'un sistemindeki bu alternatif modeller iki değişken üzerine inşa edilmiştir. Rawls'a göre liberal bir adalet kuramı mevki ve makamlara herkesin erişiminin açık tutulmasıyla yetinen biçimsel bir fırsat eşitlikçiliğini ya da vatandaşlara maddi yardımları da içeren maddi fırsat eşitlikçiliğini gerektirebilir. İlk değişken budur. Ayrıca, yine bir adalet kuramı verimliliği merkeze alarak daha iyi durumdakilerin konumları hakkında daha kötü durumdakiler lehine sınırlamalar getirmeyebileceği gibi, fark ilkesini esas alarak bu tip

---

[156] Kitabın İngilizce orijinalinin künyesi için bkz. **G. A. Cohen** (2000) If You're An Egalitarian, How Come You're So Rich? (Cambridge, MA: Harvard University Press).

[157] Kymlicka, bu ikinci argümanı sezgici fırsat eşitliği tezi olarak isimlendirmektedir. Bkz. **Kymlicka**, Çağdaş Siyaset Felsefesine Giriş, 79-83. Clayton ise aynı argümanı sezgisel argüman adıyla anmaktadır. **Matthew Clayton** (2001) "Rawls and Natural Aristocracy", Croatian Journal of Philosophy, cilt 1, sayı 3, 243. Nagel de, Rawls'un biri toplumsal sözleşme tasarımına, diğeri ise gündelik ahlaki muhakemelerimizdeki genel bir sezgiye dayanan iki tip argüman sunduğunu ifade eder. Nagel'ın, bu iki argümanın ilişkisini analizi için bkz. **Thomas Nagel** (1979) Mortal Questions (Cambridge: Cambridge University Press), 118. Anlaşılacağı üzere, literatürde Rawls'un ilk argümanı sözleşmeci argüman, ikinci argümanı ise sezgisel argüman olarak bilinmektedir. İkinci argümana sezgisel argüman denmesinin sebebi, bu argümanın kuramsal bir tasarım veya rasyonel bir açıklamaya değil, bu gibi yollarla gerekçelendirilemeyen temel bir ahlaki kanaate dayanmasıdır.

[158] **Clayton**, "Rawls and Natural Aristocracy", 243.

sınırlamalar getirmeyi seçebilir. Bu ise ikinci değişkeni oluşturmaktadır. Bu iki değişkenle birlikte şöyle bir tablo ortaya çıkmaktadır[159]:

	Verimlilik İlkesi	**Fark İlkesi**
Mevki ve makamların yeteneklere açıklığı anlamında eşitlik (*Equality as careers open to talents*)	Doğal özgürlük sistemi	Doğal aristokrasi
Adil fırsat eşitliği anlamında eşitlik	Liberal eşitlik	Demokratik eşitlik

Tablo 2: *Rawls'a Göre Alternatif Dağılım Modelleri*

Rawls'un terminolojisinde "doğal özgürlük sistemi" olarak ifade edilen modelde, herkes her türlü mevki ve makama sahip olmak için hukuki açıdan eşit hakka sahiptir. Öte yandan toplumsal birincil iyilerin dağılımında daha iyi durumda olanların daha kötü durumda olanlara karşı bir borçları yoktur. Elbette Rawls'a göre bu modelin sorunu, daha iyi durumda olan kişilerin bu konumlarının rastgele dağıtılmış bulunan doğal ve toplumsal avantajlarından çok yoğun bir biçimde etkilenerek şekillenmiş olmasıdır[160]. Bu model kabul edilemezdir, çünkü ahlaki açıdan keyfi bir şekilde bazılarının diğerlerinden üstün durumda olmasına kesin bir şekilde izin verilmiş olmaktadır.

Rawls'un terminolojisinde kendisine "doğal aristokrasi" olarak yer bulan modelde ise doğal ve toplumsal avantajlara sahip olanlar yine bu avantajlarının ürünü olarak daha iyi durumda olacaklardır. Doğal aristokrasi modelinin öncekinden farkı, içinde yer alan fark ilkesi bileşeni gereği, bu modelin insanların sahip olduğu avantajlarını daha kötü durumdakiler için kullanmalarını gerektirmesidir. Fakat yine de neticede bu modelde de ahlaki açıdan keyfi bir şekilde daha iyi toplumsal ve doğal şartlara sahip olanların diğerlerinden daha iyi durumda olmaları söz konusudur. Dolayısıyla bu model de kabul edilemezdir.

[159] Tablonun basitleştirilerek alındığı yer için bkz. **Rawls**, A Theory of Justice, 65.
[160] **Rawls**, A Theory of Justice, 72.

Tabloda kendisine "liberal eşitlik" olarak yer bulan modelde ise, adil/maddi fırsat eşitliği ilkesi gereği kişilerin sahip olduğu toplumsal avantajlar elimine edilmektedir. Söz gelimi yoksul bir ailede doğan çocuklar fırsat eşitliğine ilişkin düzenlemeler sayesinde yeteneklerine uygun bir eğitim alma imkânına sahip olabilmektedir. Fakat bu modelde doğal avantajlar ortadan kaldırılmamaktadır[161]. Toplumsal avantajlar tasfiye edilse de yetenekler gibi doğal avantajlar ödüllendirilmektedir[162].

Oysa Rawls'a göre yetenekler ya da bir bütün olarak doğal avantajlar da aynen doğuştan gelen toplumsal avantajlar gibi ahlaki açıdan keyfi niteliktedir. Rawls doğal avantajların keyfiliğini ifade ederken meşhur "doğal piyango" (*natural lottery*) tabirini kullanmaktadır[163]. Sonuçta kimde hangi doğuştan gelen yeteneklerin bulunacağı son kertede bir piyango gibidir. Bunları ahlaki olarak hak ettiğimizi iddia etmenin makul bir yolu yoktur. Bunun bir sonucu olarak bu yeteneklerin icrasıyla oluşan eşitsiz bir toplumsal dağılım modeli zorunlu bir şekilde adaletsizdir. Bu sebeple liberal eşitlikçilik de yeterli değildir.

Rawls'a göre doğru model kendisinin demokratik eşitlikçi dediği modeldir. Bu modelde adil fırsat eşitliği aracılığıyla toplumsal avantajlar elimine edilmektedir. Fakat bununla kalınmamakta, ayrıca fark ilkesi aracılığıyla doğal avantajların da yalnızca en kötü durumda olan kişilerin lehine olduğu takdirde bir eşitsizliğe sebep olmasına izin verilmektedir. Bu yolla, insanların neticede keyfi bir biçimde sahip olduğu doğal avantajlar da eşitlikçi bir müdahaleye tabi tutulmaktadır. Bu da tam olarak Rawls'un kuramının iktisadi dağılım şemasına tekabül etmektedir.

Rawls'un bu argümanda ahlaki açıdan keyfi faktörlerin insanların yaşamları üzerindeki etkilerinin ortadan kaldırılmasına daha doğrudan yollarla odaklanılmış olduğuna dikkat edilmelidir. Aynı unsur aslında sözleşmeci argümanda cehalet peçesi aracılığıyla sisteme dahil edilmektedir. Fakat bu ikinci argümanda bu konu çok daha açık bir şekilde ifade edilerek merkeze alınmaktadır.

Sonuç olarak, Rawls'a göre tüm mevki ve makamların herkese açık olmasını temin eden biçimsel fırsat eşitlikçiliği yeterli değildir. Çünkü daha avantajlı toplumsal konumlarda doğan ya da daha avantajlı yetenek setlerine sahip olan kişilerin diğerlerinden keyfi bir

[161] **Özkök**, "John Rawls'ın Adalet Görüşü Bakımından Devlet Problemi", 118.
[162] Bu model yetenek bazlı bir toplumsal hiyerarşi öngördüğünden dolayı Sandel tarafından meritokrasi kavramıyla karşılanmıştır. **Michael Sandel** (2017) Adalet, çev. Mehmet Kocaoğlu (Ankara: Eksi Kitaplar), 208.
[163] **Rawls**, A Theory of Justice, 74.

şekilde daha iyi durumda olmasını engellememektedir. Öte yandan toplumsal konumlardan kaynaklanan avantajları sistemden tasfiye etmek için eğitim gibi olanakları ücretsiz bir şekilde sunan maddi fırsat eşitliği de yeterli değildir. Çünkü bu modelde de doğal avantajlar tasfiye edilmemekte, doğuştan daha yetenekli olan kişilerin diğerlerinden daha iyi durumda olmaları söz konusu olmaktadır. Rawls'a göre, sisteme bir de fark ilkesinin eklenmesi gerekmektedir. Böylece, hem toplumsal avantajlar tasfiye edilmiş hem de doğal avantajlardan kaynaklanan eşitsizlikler yalnızca en kötü durumda olanın faydasına olduğu takdirde meşru kılınmıştır. Bu yolla adalet hayata geçirilmiş olacaktır.

c. Rawls'un Adalet Kuramı ve Şans Eşitlikçiliği

Rawls'un kuramı şans eşitlikçiliğinin düşünsel öncüllerini bünyesinde barındırmaktadır. Kuramın şans eşitlikçiliğiyle en güçlü bağlantısı, az önce bahsedilen ikinci argümanı çerçevesinde kullandığı "ahlaki açıdan keyfi" faktörlerin ve "doğal piyangonun" iktisadi eşitliğin bozulması adına herhangi bir hak yaratmayacağına ilişkin yaklaşımı üzerinden kurulmaktadır[164]. Rawls'a göre "*(h)iç kimse daha büyük bir doğal kapasiteyi ya da toplumda daha elverişli bir başlangıç pozisyonunu hak etmiş değildir*[165]*"*. Kendi adalet kuramı ise doğa tarafından ihsan edilen avantajları ve keyfi şekilde belirlenen toplumsal konumları boşa çıkaran bir yaklaşımdır. Adaletin Rawlsçu ilkeleri, yine kendi kelimeleriyle, *"…toplumsal hayatın ahlaki açıdan keyfi görünen yönlerini bir kenara bırakmanın sonucunu ifade etmektedir*[166]". Dolayısıyla, Rawls'a göre hakkaniyet olarak adalet, "*…insanların toplumsal iş birliğinin nimet ve külfetlerindeki paylarını toplumsal talihlerine veya doğal piyangodaki şanslarına göre ağırlıklandırmayan…*" bir sistemdir[167].

Rawls'un kendi adalet kuramını savunmak için seferber ettiği bu argüman şans eşitlikçiliğinin temel ilkesiyle tam bir uyum içerisindedir. Şans eşitlikçisi ilke zaten insanların sorumlu tutulamayacağı sebeplerden dolayı diğerlerinden daha kötü durumda

[164] Rawls bu hak edilmemiş avantajları bazı açılardan olabildiğince geniş değerlendirmektedir. Söz gelimi bazı yeteneklerin insanların kendileri tarafından çabayla geliştirilmiş ve dolayısıyla hak edilmiş olabileceği ihtimali için dahi "*(ç)aba gösterme, deneme ve böylece gündelik anlamda hak etme istekliliğinin kendisi bile mutlu bir aile ve toplumsal koşullara bağlıdır*" şerhini düşmektedir. Bkz. **Rawls**, A Theory of Justice, 74. Rawls,insanların yeteneklerini kategorik olarak ahlaki açıdan hak edilmemiş nitelikler olarak kabul etme eğilimi gösterirken, tercihlerini ise kendi sorumluluk alanlarına nispet etmektedir. İkincisi için örnek olarak bkz. **Rawls**, Siyasal Liberalizm, 220. İleride tartışıldığı üzere Dworkin de böyle bir yaklaşımı sürdürmektedir ve bu pozisyonu kapsamlı eleştirilerin konusu olmuştur.

[165] **Rawls**, A Theory of Justice, 102.

[166] **Rawls**, A Theory of Justice, 15.

[167] **Rawls**, A Theory of Justice, 75.

olmasının adalete aykırı olduğu iddiasından ibarettir. Dolayısıyla Rawls'ta özellikle ikinci argümanı bağlamında açıkça kendi başlangıç noktası olarak aynı gerekçeyi kullanmaktadır.

Aslında Rawls'un kendi kuramını savunmak için kullandığı ana argüman olan toplumsal sözleşme tezi de ahlaki olarak keyfi olan faktörleri elemek için işlevselleştirilen bir sunum aracından ibarettir. Başlangıç durumundaki tarafların kendi doğal niteliklerini ve toplumsal konumlarını bilmiyor olması (yani cehalet peçesi) bu ilk argüman açısından hayati önemdedir. Taraflar, adaleti kendilerini içinde buldukları ahlaki açıdan rastgele faktörler olmadan tasarlamak zorunda bırakılmaktadır. Böyle bir tasarımın doğal sonucu ise, Rawls'a göre, adalet tasarımının ahlaki açıdan keyfi faktörlerin insan hayatına etkisini tasfiye etmesidir. Dolayısıyla sözleşmeci argümanın kalbinde de bu ikinci argüman cehalet peçesi aracılığıyla kendisine yer bulmaktadır.

Fakat ortak bir ahlaki motivasyona dayanmalarına rağmen hakkaniyet olarak adalet ile şans eşitlikçiliğinin yolları birbirlerinden kesin bir şekilde ayrılmaktadır. Rawls, kimsenin doğal kapasitesini veya elverişli toplumsal konumunu hak etmediğini söyledikten sonra eklemektedir:

> *Ancak bu söz konusu farklılıkları ortadan kaldırmak gerektiği anlamına gelmez. Bunlarla başa çıkmanın başka bir yolu daha vardır. Temel yapı bu durumlar en az şanslı olanların yararına olacak şekilde düzenlenebilir. Böylece toplumsal sistemi hiç kimsenin doğal varlıkların dağılımındaki keyfi pozisyonundan ya da toplumdaki başlangıçtaki konumundan, karşılığında telafi edici avantajlar vermeden kazançlı çıkamayacağı ya da almadan kayıpta olmayacağı şekilde kurmak istiyorsak, fark ilkesine yöneliriz*[168].

Daha önce de ifade edildiği gibi, Rawls'un hak edilmemiş avantajlara ilişkin çözümü bu avantajları en kötü durumda olanların da lehine olacak şekilde işe koşmak üzerine kuruludur. Sözün özü, fark ilkesine dayalıdır. Şans eşitlikçileri ile Rawls'un en ciddi ayrım noktası ise tam buradadır. Şans eşitlikçileri bu hak edilmemiş avantajları daha kapsamlı bir tasfiye sürecinin parçası kılarak Rawls'tan ayrılmaktadır. Rawls'un ve şans eşitlikçilerinin temel argümanlarındaki benzerlik, şans eşitlikçiliğinin aslında Rawls'un argümanlarını

[168] **Rawls**, A Theory of Justice, 102.

farklı bir açıdan kendi mantıksal sonuçlarına taşımak anlamına geldiğini göstermektedir[169]. Şans eşitlikçiliği her ne kadar Rawls'un temel argümanını kullanıyor olsa da fark ilkesini yeterli bulmayarak bunun yerine eşitlikçi bir dağılımı savunmasıyla hakkaniyet olarak adaletten kopmuş olmaktadır[170].

Kymlicka, hakkaniyet olarak adalet ile şans eşitlikçiliğinin ilişkisini açıklarken öncelikle faydacılığı gündeme getirmektedir. Kymlicka'ya göre faydacılık herkesin refahını eşit bir şekilde hesaplamaya katıyor olması itibariyle olumlu görülebilir. Fakat nihai dağılım deseni olarak yalnızca toplam refahı maksimize etmeye yönelmesi açısından yetersizdir. Rawls'un fark ilkesi ise faydacılığın yapmadığını yaparak dağılımın desenini eşitlikçi bir bağlama yerleştirmeye çalışması açısından önemlidir. Fakat sorumluluk duyarlı bir bakış açısından Rawls'un dağılımı hem yetersiz hem de aşırıdır. Çünkü fark ilkesi sorumluluk kavramını kendi dağılım modelinin gerekçesi yapsa da bu ilkeyi dağılımı yöneten içsel bir unsuru haline getirmemektedir.

Bunun bir sonucu olarak, Rawls'un kuramı insanın sorumluluğu kapsamında olmayan dezavantajların telafi edilmesi açısından yetersiz kalmaktadır. Çünkü söz gelimi doğal yetenekler açısından daha dezavantajlı doğan insanların diğerleriyle eşitlenmesi gibi bir gündemi yoktur. Eşitliği sağlamak yerine en kötü durumda olanın en iyi durumda olduğu alternatifin seçilmesiyle yetinmektedir. Öte yandan yine Rawls'un kuramı insanın sorumluluğu kapsamında ortaya çıkan avantajlara müdahale edişi açısından da gereğinden fazla reaksiyonerdir[171]. Çünkü bütün yetenekler doğuştan gelmeyebilir. İnsanlar kendi çabaları sonucunda yeteneklerini geliştirebilirler. Oysa Rawls'un kuramına göre insanların kendi çabalarıyla geliştirdikleri yeteneklerden iktisadi açıdan yararlanmaları dahi en kötü durumda olanların daha iyi durumda olmalarını sağlama şartına bağlanmıştır.

---

[169] **Kymlicka**, Çağdaş Siyaset Felsefesine Giriş, 105. Roemer, Dworkin'in kuramının Rawls'ta yeterince geliştirilmemiş halde bulunan sorumluluk fikrini merkeze aldığını ifade etmektedir. **John E. Roemer** (1996) Theories of Distributive Justice (Cambridge, MA: Harvard University Press), 246. Ayrıca bkz. **Sezgin Seymen Çebi** (2012) Sosyal Adalet: Tarihsel ve Kuramsal Bir Bakış (İstanbul: On İki Levha Yayıncılık), 302.; **Rupert Gill** (2012) My Personality, Whose Responsibility? Equal Opportunity for Integrity: What the Metaphysics of the Person can Teach Luck-Egalitarians About Responsibility (Doktora Tezi, University of Cambridge, Faculty of Philosophy). Aynı minvalde başka bir değerlendirme için bkz. **Gill**, "My Personality, Whose Responsibility? Equal Opportunity for Integrity: What the Metaphysics of the Person can Teach Luck-Egalitarians About Responsibility", 3.

[170] Scheffler, Rawls'un adalet kuramını geliştirirken sorumluluğa ilişkin bazı sezgilere dayanıyor olmasının, kendisini şans eşitlikçisi bir kurama doğru götürmesi gerektiğini göstermediğini belirterek, şans eşitlikçiliğinin Rawls'un projesinden bir kopuşa tekabül ettiğini ifade etmektedir. Bkz. **Samuel Scheffler** (2003) "What Is Egalitarianism?", Philosophy & Public Affairs, cilt 31, sayı 1, 24-31.

[171] **Kymlicka**, Çağdaş Siyaset Felsefesine Giriş, 124-25. Rawls'un çabalayarak bir şeylerin hak edilebileceğine ilişkin (şans eşitlikçileri tarafından paylaşılmayan) iddialarının bir özeti için bkz. **Sandel**, Adalet, 213-22.

Bu sebeplerle Kymlicka, tıpkı Rawls'un fark ilkesinin faydacılığın eksikliklerine bir cevap olması gibi, şans eşitlikçiliğinin de Rawls'un fark ilkesinin eksikliklerine bir cevap olduğunu ifade etmektedir. Kymlicka'ya göre her iki kuram da öncekilerin dayandığı temel ahlaki motivasyonu reddetmekten çok inceltmeye yönelmiş felsefi kuramlar olarak anlaşılmaya uygundur[172]. Nitekim Barry de şans eşitlikçiliğinin Rawls'un bitmeyen gündemini tamamlamaya yönelmiş olduğunu ifade ederken bunu kastetmektedir[173].

IV. İlişkisel Eşitlikçilik

İlişkisel eşitlikçilik, liberal felsefe geleneğinde şans eşitlikçiliğinin geniş bir biçimde tartışma konusu yapılmasından sonra ortaya çıkmış bir eşitlikçi adalet anlayışıdır. Benimsediği öncüller sebebiyle tüm bir dağıtıcı adalet geleneğinden radikal bir kopuşu simgelemektedir. Öte yandan ilişkisel eşitlikçiliğin kendi içinde hala ciddi belirsizlikler barındırdığını ve bu konudaki tartışmaların güncel akademik literatürde sürdüğünü söylemek doğru olacaktır.

İlişkisel eşitlikçilik kronolojik açıdan şans eşitlikçiliğinden sonra ve ona yöneltilen eleştiriler çerçevesinde ortaya çıkmıştır. Buna rağmen bu yaklaşımı, şans eşitlikçiliğine ilişkin tartışmadan önce ele almak tercih edilmiştir. Bunun sebebi, ilişkisel eşitlikçiliğin şans eşitlikçiliğinin en güçlü alternatiflerinden biri olmasıdır. İlişkisel eşitlikçiliği anlamak kadrajı genişleterek literatürü kuşbakışı görmeye ve dolayısıyla şans eşitlikçiliğinin en makul rakiplerinden birini tanımaya katkı sağlaması bakımından önemlidir.

Bu başlıkta öncelikle ilişkisel eşitlikçiliğin dağıtıcı adalet kuramlarından kopuşunun gerekçesi ve olası sonuçları değerlendirme konusu yapılmaktadır. Ardından bu kuramsal yaklaşımın şans eşitlikçiliğinden, dağılımın niteliği ve dağılımdaki tolere edilebilir eşitsizlik seviyesinin niceliği bakımından nasıl ayrıldığı tartışılmaktadır.

a. Dağıtım Yerine İlişkilere Odaklanmak

İlişkisel eşitlikçilik aslında birden çok adalet kuramını kuşatan genel bir terimdir. Farklı ilişkisel eşitlikçi kuramcılar kendi yaklaşımlarını farklı kelimelerle ifade etmişlerdir. Söz gelimi Anderson kendi pozisyonunu demokratik eşitlik kavramsallaştırmasıyla tanımlarken, Sheffler ve Fourie'nin toplumsal eşitlik, Miller'ın ise statü eşitliği ifadesini

[172] **Kymlicka**, Çağdaş Siyaset Felsefesine Giriş, 125.
[173] **Barry**, Modern Siyaset Teorisi, 279.

kullandığı gözlenebilmektedir[174]. Fakat her ne kadar farklı terimler kullansalar ve görüşlerinde farklılıklar bulunsa da ilişkisel eşitlikçiliği bir araya getiren güçlü bir temel tema mevcuttur. Bu tema, adalet ve eşitliğin dağılımla değil toplumsal ilişkilerle ilgili olduğu fikrine dayanmaktadır.

Şans eşitlikçiliğinin kılı kırk yaran ve pek çok açıdan çıkmaz sokaklara giren tartışmalarının olgunlaşmasının ardından, 1990'lı yılların sonundan itibaren ilişkisel eşitlikçilik kendisini göstermeye başlamıştır[175]. Hem Rawls'un hakkaniyet olarak adaleti hem de şans eşitlikçisi kuramlar aslında diğer bütün dağıtıcı adalet kuramları gibi adalete bir dağıtım sorunu olarak yaklaşmaktadır. Fakat ilişkisel eşitlikçilere göre bu yanlıştır. Adalet dağılım temelli bir şekilde kavranmamalıdır. Bunun yerine, toplum halinde yaşayan insanların birbirleriyle nasıl ilişkilenmeleri gerektiğiyle ilgilenmelidir[176].

Anlaşılacağı üzere, ilişkisel eşitlikçilere göre "*şans eşitlikçileri eşitlik değerinin özünü yanlış anlamıştır*[177]". Esas olan, dağılımdaki eşitlik değil, insanların birbirleriyle hegemonya kurmadan eşit bir saygıyla ilişkiler kurabilmeleridir. Anderson, eşitlikçiliğin odağının zayıf doğal yeteneklerle doğmak, kötü ebeveynlere sahip olmak, kazalara uğramak ve hastalıklardan mustarip olmak gibi durumlarla ortaya çıkan hak edilmemiş kötü şansın dağılımdan tasfiyesinde yoğunlaşmasını eleştirirken, "*sözde kozmik bir adaletsizliği düzeltmeye odaklanan son dönem eşitlikçi metinlerin, eşitlikçiliğin kendine özgü siyasi amaçlarını gözden kaçırdığını*" öne sürmektedir[178].

Peki doğru yol nedir? Anderson'ın önerisi, bunu anlamak için eşitlikçi hareketlerin politik pratiklerine odaklanmaktır. Anderson'a göre ırkçılığa, cinsiyetçiliğe, milliyetçiliğe

---

[174] Sırasıyla bkz. **Anderson**, "What is the Point of Equality?", 289 vd.; **Carina Fourie** (2012) "What is Social Equality? An Analysis of Status Equality as a Strongly Egalitarian Ideal", Res Publica, cilt 18.; **Scheffler**, "What Is Egalitarianism?".; **David Miller** (1997) "Equality and Justice", Ratio, cilt 10, sayı 3.

[175] Elbette ilişkisel eşitlikçiliğin merkezi fikrinin tarih sahnesine ilk kez 1990'lı yılların sonunda ortaya çıktığı kastedilmemektedir. Nitekim, ilişkisel eşitlikçiler de kendi pozisyonlarını nevzuhur bir icat gibi takdim etmemekte, bu kuramsal yaklaşımın kökenlerinin Jean Jacques Rousseau, Adam Smith, Thomas Paine hatta Karl Marx gibi büyük düşünürlerde gözlemlendiği ifade etmektedir. Bkz. **Rekha Nath** (2020) "Relational Egalitarianism", Philosophy Compass, cilt 15, sayı 7, 2. Ayrıca bu meyanda, bir komüniteryanist olarak bilinen Walzer'ın henüz 1983'te servetin dağılımı yerine iktidarın dağılımına odaklanmak gerektiğini yazdığı not edilmelidir. Bkz. **Walzer**, Spheres of Justice, 17 vd. Buna benzer bir şekilde, Young da henüz 1990'da kendisinin adalete yaklaşımını özetlerken, "*bir adalet kavrayışının dağılıma odaklanmak yerine egemenlik ve baskı kavramlarından yola çıkması gerektiğini*" iddia etmiştir. Bkz. **Iris Marion Young** (1990) Justice and the Politics of Difference (Princeton: Princeton University Press), 3.

[176] **David Miller** (Güz 2021) "Justice", The Stanford Encyclopedia of Philosophy içinde, ed. Edward N. Zalta, s.e.t. 08.12.2021, <https://plato.stanford.edu/archives/fall2021/entries/justice/>.

[177] **Patrick Tomlin** (2014) "What is the Point of Egalitarian Social Relationships?", Distributive Justice and Access to Advantage içinde, ed. Alexander Kaufman (Cambridge: Cambridge University Press), 152-53.

[178] **Anderson**, "What is the Point of Equality?", 288.

ve kast, sınıf veya asalete dayanan eşitlik karşıtı sistemler, iktisadi dağılımın eşitsizliğinden çok insanların toplumsal düzende hiyerarşik bir şekilde sıralanmasını sağlamalarıyla öne çıkmaktadır. Bu tür toplumlarda üst katmanlarda yer alanlar, alt katmanlarda bulunan insanlara şiddet uygulamakta, bu kişileri toplumsal hayattan dışlamakta, itaate ve kendi kültürlerini terk etmeye zorlamaktadır[179]. Anderson'a göre eşitlikçiliğin pratik gündemi budur ve teorik gündemi de bu olmalıdır. Eşitlikçilik doğa tarafından üretilmiş adaletsizlikleri telafi etmek yerine toplumsal olarak üretilmiş baskı ve hegemonyayı tasfiye etmeye yönelmelidir[180].

Nitekim ilişkisel eşitlikçilere göre aslında insanların farklı seviyelerde servet veya gelire sahip olmalarını istememizin esas sebebi, bu farklılığın yurttaşlar arasında eşitsiz bir ilişkiye sebep olacağını varsaymamızdır. Dolayısıyla dağıtımsal eşitlik aslında bir türev değerdir. Dağılımla ilgilenmemizin sebebi ilişkilerdeki hiyerarşiden rahatsız olmamızdır. Öyleyse eşitliğin asıl amacı da ilişkileri düzenlemek olmalıdır. Çünkü neticede vatandaşların birbirlerine nihai borcu, herkesin eşit bir yurttaş olarak işlev gösterebilmesi için ihtiyaç duyduğu özgürlüklerin toplumsal koşullarından ibarettir[181].

Odağı ilişkilere doğru bu şekilde kaydırmak, çok daha geniş bir skaladaki konuları gündeme almaya olanak tanımaktadır. İlişkisel eşitlikçilerin ilgi alanları yalnızca iktisadi dağılımdaki eşitsizlikler değildir. Belki de ilgilerinin daha önemli bir kısmı başka sebeplerle ortaya çıkan eşitsiz ilişkilerin tasfiyesine hasredilmiştir. Irk veya cinsiyet gibi farklardan dolayı ortaya çıkan eşitsizlikler ilişkisel eşitlikçilerin doğrudan yollarla ilgi alanına girmektedir. Bazı ilişkisel eşitlikçilere göre toplumsal hayatta saygının orantısız dağılımı dahi problematiktir. Neticede birbirimize gösterdiğimiz saygının ve verdiğimiz önemin en azından belirli bir seviyenin üstündeki eşitsiz dağılımı toplumsal ilişkilerimizin eşitsiz bir nitelik taşımasına sebep olacaktır. Nitekim bu sebeple Fourie, eşitlikçi toplumların güzellik yarışmaları gibi belirli yetenek ve nitelikleri öne çıkaran yarışmalar yoluyla saygı hiyerarşilerini teşvik etme ihtimalini dahi sorunsallaştırmaktadır[182].

Bu haliyle, Anderson'ın eşitlikçiliğin ne olduğunu anlamak için eşitlikçi politik hareketlere odaklanma önerisi de dikkate alındığında, ilişkisel eşitlikçilik ABD'de

[179] **Anderson**, "What is the Point of Equality?", 312.
[180] **Anderson**, "What is the Point of Equality?", 313-14.
[181] **Anderson**, "What is the Point of Equality?", 320.
[182] **C. Fourie** (2015) "To Praise and to Scorn: The Problem of Inequalities for Esteem for Social Egalitarianism", Social Equality: On What It Means to be Equals içinde, ed. C. Foruie, F. Schuppert ve I. Wallimann-Helmer (Oxford: Oxford University Press), 89 vd.

günümüzde büyük bir etkinliğe ulaşmış olan "kimlik temelli solu" kuramsal açıdan temellendirmeye yönelmiş görünmektedir. İçinde bulunduğumuz günlerde, ABD merkezli liberal sol, iktisadi eşitliğe ilişkin gündemini aşamalar içinde fakat radikal bir biçimde geri plana çekerek, ana odağını kimlikler arasındaki toplumsal hiyerarşilerde toplamaktadır. Bugün ABD'deki liberal solda, ırkçılık karşıtı "*Black Lives Matter*" hareketi, feminizm, LGBTİQ+ aktivizmi, trans aktivizm, beden olumlama, yaşçılık karşıtlığı, sağlamcılık ve HIV+ bireylere yönelik ayrımcılık karşıtlığı gibi mücadele gündemleri öne çıkmaktadır. İlişkisel eşitlikçilik hem bu gündem değişimini hem de sayılan tüm bu mücadeleleri ve benzerlerini güçlü bir şekilde temellendirilebilmektedir.

İlişkisel eşitlikçiliğin adaletle alakası ihtilaflıdır. Miller, ilişkisel eşitlikçiliğin adaletle ilgisiz olduğunu öne süren yazarlardan biridir. Miller'a göre alternatif eşitlik anlayışlarından biri adaletle ilişkilidir. Bu adalete dayalı eşitlik anlayışı kimde, neyin, ne kadar olması gerektiğiyle alakalıdır. Dolayısıyla dağıtımsal bir karakterdedir. Buna karşılık, ilişkisel eşitlikçilik ise doğrudan özel bir dağıtım modelini gerektirmemektedir. Bunun yerine toplumsal bir ideali tanımlamaktadır. İnsanların birbirleriyle hiyerarşik olarak sıralanmış farklı kategorilerin içinden ilişki kurmadığı bir toplumu tasavvur etmektedir[183].

Fakat ilişkisel eşitlikçiliği bir adalet kuramı olarak kavrayan kuramcılar literatürde daha önemli bir alanı işgal etmektedir. İlişkisel eşitlikçilikle ilgili tartışmalarda büyük bir yer kaplayan Anderson ve Scheffler buna örnek olarak verilebilecek iki yazardır[184]. Bu yaklaşımı belki de alternatiflerine kıyasen en sistematik şekilde kuramsallaştıran düşünürlerden olan[185] Schemmler de ilişkisel eşitlikçiliği bir sosyal adalet kuramı olarak kavramaktadır[186]. Tüm bu yazarlar ilişkisel eşitlikçiliği adaletin bir gereği olarak takdim etmekte ortaklaşmaktadır. Buna göre insanlar arasındaki ilişkilerin büyük hiyerarşiler barındırması başka sonuçlarından dolayı değil, adalete aykırı olduğu için yanlıştır. Adaletin gereği insanlar arasındaki ilişkilerin belirli bir açıdan ve belirli bir ölçüde eşit olacak şekilde kurulmasıdır.

[183] **David Miller** (1999) Principles of Social Justice (Cambridge: Harvard University Press), 232.
[184] Her iki yazarın ilgili eserleri ve bu konuda yürütülen kısa bir tartışma için bkz. **Nath**, "Relational Egalitarianism", 7.
[185] **Daniel Sharp** (2022) "Christian Schemmel: Justice and Egalitarian Relations", Res Publica, 1.
[186] Örnek olarak bkz. **Christian Schemmel** (2011) "Distributive and Relational Equality", Politics, Philosophy & Economics, cilt 11, sayı 2.

b. İlişkisel Eşitlikçiliğin İktisadi Dağıtımı

Bir önceki başlıkta ilişkisel eşitlikçiliğin şans eşitlikçiliği başta olmak üzere diğer dağıtıcı adalet kuramlarından nasıl ayrıldığı gösterilmişti. Peki ilişkisel eşitlikçilik kaynak, refah veya fırsatlar gibi unsurların dağılımı hakkında ne söylemektedir? Dağıtıcı adalet kuramlarını ve ilişkisel eşitlikçiliği bir örnek üzerinden takip etmek bu sorunun cevaplanmasını sağlayabilir.

Söz gelimi çağdaş liberal toplumlardaki gelir eşitsizliğine karşı argümanlar geliştirmeye çalıştığımızı düşünelim. Dağıtıcı adaletin eşitlik anlayışını esas alan bir yaklaşımı kullanmayı tercih edersek daha çok gelir elde edenlerin bu gelirlerini hak etmediklerini göstermeyi denememiz gerekir. Söz gelimi daha iyi durumda olanların zenginliğinin en kötü durumda olanların daha iyi hale gelmesini sağlamadığını iddia edebiliriz. Ya da bu zenginliğin hak edilmemiş yeteneklere veya başlangıç koşullarına dayandığını öne sürebiliriz.

Öte yandan, ilişkisel eşitlikçi bir yaklaşımı benimsediğimiz takdirde insanlardaki gelir ve bu geliri hak etme oranları hakkında konuşmayı tercih etmeyiz. Bunun yerine gelirler arasındaki uçurumun ister istemez toplumsal ayrımlar yaratacağını ve bu ayrımlarda en azından çok aşağıda kalan tarafların kendilerini yabancılaşmış ve toplumsal yaşamdan dışlanmış kabul edeceklerini iddia ederiz. Neticede toplumda bazı insanların kendi işlevlerini özgürce icra etmelerini engelleyecek seviyede diğerlerinden daha aşağı bir statüde bulunmasının adalete aykırı olduğunu öne sürebiliriz. Ya da Miller'ın yaklaşımını tercih edersek adaleti gündeme getirmeden, daha eşitlikçi bir toplumun daha sağlıklı bir toplum olduğunu savunabiliriz[187].

Görülebileceği gibi benzer sonuçlar üretme potansiyeline sahip olsa da her iki yaklaşım birbirinden oldukça farklı öncüllere dayanmaktadır. Eşitlikçi adalet kuramları dağıtımdaki adaleti ve dolayısıyla iktisadi eşitliği temel alan bir yaklaşım geliştirirken, ilişkisel eşitlikçi kuramlar ise toplumsal ilişkilerdeki adalet ve eşitliği esas almaktadır.

Peki gerçekten her iki yaklaşım benzer sonuçlar üretme kapasitesine sahip midir? Başka bir ifadeyle, ilişkisel eşitlikçiler dağılımla ilgili ne ölçüde bir eşitliği savunabilirler? Bu konuda bir mutabakatın olduğunu söylemek kolay değildir. Anderson'ın özellikle ilk metinlerine göre ilişkisel eşitlikçilikte izin verilebilir dağıtımsal eşitsizliklerin kapsamı

[187] **Miller**, Principles of Social Justice, 232.

oldukça geniş görünmektedir. Anderson, herkesin toplumda eşit olarak işlev gösterebilmesini temin eden bir özgürlüğe sahip olması sağlanacak ölçüde iktisadi bir eşitlik olduğu takdirde, geri kalan iktisadi eşitsizliğin pek de önemli olmadığını düşünmektedir[188].

Miller da Anderson'la benzeri bir tutuma sahiptir. Kapitalist üretim biçimi insanların farklı sınıflara mensup olmasını beraberinde getirmektedir. Miller'a göre toplumu hiyerarşik olarak sıralanmış farklı sınıflara ayırmak ve insanları bu sınıflarla damgalamak bir problemdir. Fakat ilişkisel eşitlikçiliğin amacı insanları iktidar, prestij veya zenginlik açısından eşitlemek de değildir. Sonuç olarak farklı sınıflara mensup olmak ancak bu sınıflar sebebiyle birileri diğerlerinden kesin olarak üstün kabul edildiği durumlarda problem teşkil etmektedir[189]. Miller'a göre her açıdan ezici bir üstünlüğü barındırmadığı müddetçe sınıflar arasındaki eşitsizlikler büyük bir sorun teşkil etmemektedir.

Fakat öte yandan ilişkisel eşitlikçiliğin aslında daha fazla dağıtımsal eşitlik talep edebilecek kuramsal imkâna sahip olduğu da gözlerden kaçmamalıdır. Söz gelimi yine Anderson'ın sonraki yazılarında da ilişkisel eşitlikçiliğin daha eşit bir dağıtımı gerektirdiğine ilişkin emareler bulunmaktadır. Anderson 2012'de, bir dağılım adaletsiz bir toplumsal hiyerarşiye sebep oluyorsa, böyle bir hiyerarşiyi somutlaştırıyorsa ya da böyle bir hiyerarşinin sonucuysa bu dağılımın ilişkisel eşitlikçilik bakımından mahzurlu olduğunu ifade etmektedir[190]. Öncekinden daha katı olan bu şart ilişkisel eşitlikçiliğin kuramsal olanakları hakkında fikir vericidir. Anlaşılacağı üzere, ilişkisel eşitlikçiliğin temel çerçevesine sadık kalarak dağıtımsal açıdan birbirinden oldukça farklı seviyelerde eşitlik barındıran modellerin geliştirilmesi mümkündür.

Buradaki can alıcı nokta servet, gelir veya refahtaki ne kadarlık bir eşitsizliğin toplumsal ilişkilerimizde ne seviyede bir hiyerarşiye tekabül edeceğine ilişkin yorumumuzdur. İlişkisel eşitlikçiliğin temel argümanlarına sadık kalarak çok geniş eşitsizlikleri meşrulaştırmak da çok küçük eşitsizlikleri gayrimeşru kabul etmek de

[188] **Anderson**, "What is the Point of Equality?", 326.
[189] **Miller**, "Equality and Justice", 239. Daha somut bir kriter bulma arayışındaki Schuppert ise, söz konusu özel ilişkinin iç dinamiklerine odaklanma gereğini ima ederek, sınıfsal farklar gibi eşitsizlikler üreten hiyerarşik toplumsal yapılanmaların ancak daha kötü durumda olan kişinin özgür ve sorumlu failliğine zarar vermesi durumunda sorunlu olarak kabul edilebileceğini öne sürmektedir. Bkz. **F. Schuppert** (2015) "Analysing the Nature of Social Egalitarian Relationships", Social Equality: On What It Means to be Equals içinde, ed. C. Foruie, F. Schuppert ve I. Wallimann-Helmer (Oxford: Oxford University Press), 108.
[190] **Elizabeth Anderson** (2012) "Equality", The Oxford Handbook of Political Philosophy içinde, ed. D. Estlund (Oxford: Oxford University Press), 53.

mümkündür. Tüm mesele insanların işlevlerini özgürce ortaya koyabilecekleri eşit bir toplumun, ne seviyede bir dağıtımsal eşitsizlikle uyumlu olduğunun tespitiyle ilgilidir.

Öte yandan ilişkisel eşitlikçiliğin dağılımla ilgili tutumunun diğer eşitlikçi kuramlarla kıyaslanabileceği tek husus, bu yaklaşımın niceliksel açıdan ne kadar eşit bir toplumu önerdiği değildir. Bununla birlikte ilişkisel eşitlikçilik özgün temel öncüllerinden dolayı diğer eşitlikçi adalet kuramlarından niteliksel açıdan da farklı dağılım desenleri ortaya çıkarmaktadır. Bu farkın ortaya koyulması açısından ilişkisel eşitlikçiliğin dağılıma yaklaşımıyla şans eşitlikçiliğinin yaklaşımının karşılaştırılması bir fikir verebilir.

İlişkisel eşitlikçilik, şans eşitlikçiliği tarafından izin verilen bazı eşitsizlikleri ortadan kaldırmaya yönelmektedir. Söz gelimi şans eşitlikçiliği, olası sonuçlara ve risk seviyesine ilişkin tüm ayrıntılara vakıf olmasına rağmen sigara içerek kendi hatası sebebiyle akciğer kanseri olmuş birisine sağlık hizmeti verilmesini temellendirmekte zorlanmaktadır[191]. Neticede bu kişi kendi sorumluluğuna nispet edilebilir bir şekilde diğerlerinden daha kötü duruma düşmüştür. Şans eşitlikçiliğinin toplumun bu kişiye sağlık hizmeti vermesini eşitlikçi adaletin gereği olarak göstermek için yeterli argümanlara sahip olduğu tartışmalıdır.

Buna karşılık ilişkisel eşitlikçilik toplumun bir zararı ortadan kaldırma yükümlülüğünü zararın oluşma nedenine göre değil zararın niteliğine göre belirlemektedir. Bunun sonucunda, kimin hatası sonucunda olursa olsun, eğer bir kişi özgür ve eşit bir yurttaş olarak işlev görebilme olanağından mahrum kalırsa toplumun onun bu durumunu gidermek için müdahale etmesi gerekmektedir[192].

Bunun tersi de doğrudur. Söz gelimi şans eşitlikçiliği doğuştan bir şekilde toplumun arzu ettiği yetenekler açısından dezavantajlı olan bir kişinin karşı karşıya olduğu zararı giderme gerekliliğini güçlü argümanlarla ortaya koymaktadır. Oysa ilişkisel eşitlikçilik bu zararı gidermeye, daha az yeteneğe sahip olmasının kişinin özgür ve eşit bir yurttaş olarak topluma katılımına engel olup olmadığını değerlendirerek karar vermek durumundadır. Eğer herkesten az yeteneğe sahip olduğundan dolayı kendisine nispet edilemeyen bir şekilde herkesten daha az kazanan ve herkesten daha kötü bir yaşama mahkum olan kişinin bu

[191] Söz gelimi farklı ahlaki değerleri tek çatı altında toplamak için özellikle dikkat gösteren Dworkin dahi kendisine sigara içmeleri sonucunda zor duruma düşen insanların akıbetiyle ilgili bir soru sorulduğunda, eşitliğin hikayenin çok önemli bir parçası olduğunu fakat tek parçası olmadığını, duygudaşlık, merhamet ve nezaketin de önemli değerler olduğunu söyleyerek bu sorunun çözümünü bahsi geçen diğer değerlere dayalı müdahalelere havale etmektedir. **Dworkin**, "Why Equality - Equality or Sufficiency", 28.
[192] **Anderson**, "What is the Point of Equality?", 327.

durumu, toplumun eşit ve özgür bir bireyi olarak hayatını sürdürmesine engel değilse, bu kişinin toplumdan adalet adına bir talepte bulunabilmesi de mümkün olmayacaktır. Neticede buradaki karar dönüp dolaşıp eşit ve özgür bir yurttaş olarak topluma katılmanın ne anlama geldiğine ilişkin yorumlarla belirlenecektir.

Öte yandan şans eşitlikçiliği ve ilişkisel eşitlikçiliğin dağılım modelinin birbirleriyle bir kontrast içinde olmaları, bu iki modelin asla bir araya getirilemeyeceği anlamına gelmemektedir. Robeyns'in dediği gibi, temel çerçevenin ilişkisel eşitlikçilik tarafından kurulduğu fakat bu sınırlar içinde şans eşitlikçisi bir adalet kuramına işlerlik verildiği kuramsal tasarımlar mümkün olabilir[193]. Dolayısıyla her iki kuramsal yaklaşım birbirleriyle çelişik bir nitelik arz etseler de birbirlerini zorunlu olarak dışlamamaktadır ve birleştirilebilmeleri mümkündür[194].

Toparlamak gerekirse, ilişkisel eşitlikçilik eşitlikçiliğin odağını dağıtım yerine ilişkilere çevirmesiyle büyük bir kuramsal fark yaratmıştır. Bu fark ilişkisel eşitlikçilerin dağıtım sorununa yaklaşımlarını da belirlemektedir. Nitekim ilişkisel eşitlikçiler kendi öncüllerinin zaruri bir sonucu olarak şans eşitlikçilerinden yapısal olarak farklı bir dağılım modelini savunmak durumundadır. Eşitsizliğin kimin kusur ve kararından kaynaklandığıyla değil toplumsal ilişkilerde ne gibi sonuçlar doğurduğuyla ilgilenmeleri gerekmektedir.

Öte yandan ilişkisel eşitlikçiliğin ne seviyedeki dağılım eşitsizliklerini tolere edebileceği ve hangi seviyede bu eşitsizliklere müdahale edilmesi gerektiğini savunacağı ise tartışmalıdır. Başka bir ifadeyle bu fikrin somut gereklilikleri yeterince açık değildir[195]. Bu karar hangi dağıtıcı eşitsizliklerin toplumsal ilişkilerde sorun yaratacak seviyede bir hiyerarşi oluşturacağına ilişkin yorumlara bağlıdır. Voigt'in de belirttiği gibi, ilişkisel

[193] **Ingrid Robeyns** (2015) "On G. A. Cohen's "On the Currency of Egalitarian Justice"", Ethics, cilt 125, sayı 4, 1134.

[194] Bu çalışmada ortaya koyduğu adalet kuramı tartışma konusu yapılan düşünürlerden birisi olan Cohen kendi şans eşitlikçisi kuramının topluluk değeri tarafından yumuşatılarak uygulanması gerektiğini savunmaktadır. Bundan dolayı Cohen'in nihai normatif yaklaşımının en azından kısmen böyle bir modeli andırdığı ifade edilebilir. **G. A. Cohen** (2009) Why not Socialism? (Princeton: Princeton University Press), 34. Ayrıca bkz. **G. A. Cohen** (2006) "Luck and Equality: A Reply to Hurley", Philosophy and Phenomenological Research, cilt 72, sayı 2, 443, 13 numaralı dipnot. Öte yandan Cohen'in ilişkisel eşitlikçiliği temel umdeleriyle benimseyerek kendi şans eşitlikçisi kuramına çerçeve yapmadığını, bunun yerine bu rolü yalın bir topluluk değerine verdiğini de vurgulamak gerekmektedir.

[195] **Kristin Voigt** (2020) "Relational Egalitarianism", Oxford Research Encyclopedia of Politics içinde (Oxford: Oxford University Press), 2.

eşitlikçilik üzerine olan akademik literatürde henüz bu kriterler üzerindeki tartışma sürmektedir[196].

3. Ana Hatlarıyla Şans Eşitlikçiliği

Şans eşitlikçiliğine ilişkin tartışmaların karmaşıklığı, gelecek bölümlerde okuyucunun henüz tartışmanın genel çerçevesini kavrayamadan detaylarında kaybolması riskini beraberinde getirmektedir. Bu riski minimize etmek için çalışmanın bu kısmında şans eşitlikçiliği hakkında daha özet nitelikli ve kısa tutulmuş bir genel değerlendirmenin yapılması tercih edilmiştir.

Çalışmanın bu kısmı iki başlığa ayrılmaktadır. İlk başlıkta şans eşitlikçiliğinin temel ilkesi, tarihsel derinliği ve çağdaş yaygınlığıyla birlikte ortaya koyulmaktadır. İkinci başlık ise şans eşitlikçiliğinin kurucu iç tartışmasının detaylara inilmemiş bir krokisinin sunumuna ayrılmıştır.

A. Şans Eşitlikçiliğinin Temel İlkesi

Şans eşitlikçiliği takip etmek zorunda kaldığı tüm o dolambaçlı rotaya rağmen aslında tek bir temel ilkeye dayanmaktadır. Bu ilke, Scheffler'in ifadesiyle, "*...insanların sahip olduğu avantajlardaki eşitsizlikler eğer insanların gönüllü bir şekilde yaptığı seçimlerden kaynaklanıyorsa bunların kabul edilebilir olması, fakat insanların içinde bulunduğu koşulların seçilmemiş niteliklerinden kaynaklanan eşitsizliklerin adaletsiz olmasıdır*[197]".

Bu ilke özellikle de alternatiflerini bilmeden ilk kez duyulduğunda itiraz edilmesi çok zor görünecek seviyede caziptir. Kimse kendi seçim veya hatalarının sonucu olmadan diğerlerinden daha kötü durumda olmamalıdır. İnsanlar kendi kontrollerinin dışında gelişen ve dolayısıyla şans eseri olarak hayatlarını olumsuz yönde etkileyen unsurların ceremesini çekmek zorunda bırakılmamalıdır. Adaletin gereği şansın etkisinin dağılımdan tasfiye

[196] **Voigt**, "Relational Egalitarianism", 18.

[197] **Scheffler**, "What Is Egalitarianism?", 5. Aynı minvalde başka tanımlar için ayrıca bkz. **Cohen**, Rescuing Justice and Equality, 300.; **Gideon Elford** (2013) "Equality of Opportunity and Other-Affecting Choice: Why Luck Egalitarianism Does Not Require Brute Luck Equality", Ethical Theory and Moral Practice, cilt 16, sayı 1, 139.; **Richard J. Arneson** (2008) "Rawls, Responsibility, and Distributive Justice", Justice, Political Liberalism, and Utilitarianism içinde, ed. Marc Fleurbaey, Maurice Salles ve John A. Weymark (Cambridge: Cambridge University Press), 80. Temkin'in literatürde önemli bir karşılık bulan formülizasyonu ise daha basittir: *Bazılarının diğerlerinden kendi hataları olmadan daha kötü durumda olması kötüdür (adaletsiz ve hakkaniyete aykırıdır).* Bkz. **Temkin**, Inequality, 13.

edilmesi ve dağılımın insanların sorumlu tutulabileceği eylemlere duyarlı bir şekilde gerçekleştirilmesidir.

Biraz daha somutlaştırmak gerekirse, kimse engelli olarak doğduğu, daha az doğuştan gelen yeteneğe sahip olduğu, kendisini desteklemek açısından yetersiz bir toplumsal ortamda büyüdüğü ya da öngörülemez ve önlenemez bir kaza veya hastalıkla yüzleştiğinden dolayı diğerlerinden daha kötü durumda olmamalıdır. Bu tip, insanın kendi iradesine nispet edilemeyen ve Rawls'un dilinde ahlaki açıdan keyfi olarak ifade bulan şans eseri durumlar sonucunda diğerlerinden daha kötü duruma gelen kişilerin karşı karşıya oldukları eksiklikler toplum tarafından telafi edilmelidir. Buna karşılık insanların verdikleri kararlarla; söz gelimi çaba göstermemeleri, lüks yaşamları tercih etmeleri, tasarrufa yönelmemeleri gibi sebepler sonucunda oluşan eşitsizlikler ise meşrudur. Üstelik bu tür eşitsizliklere müdahale etmek veya başka bir ifadeyle "çalışkan karıncayla tembel ağustos böceğini eşitlemeye çalışmak" adaletsizlik olacaktır[198].

Anlaşılacağı gibi bu ilke 1980'li yıllarda ortaya çıkmış olamayacak kadar basit ve güçlüdür. Gerçekten de şans eşitlikçiliğinin temellerindeki bu fikrin kadim bir tarihi vardır. Söz gelimi Barry, Platon'un Devlet'inde insanları birbirlerine karşı keyfî bir şekilde avantajlı kılma kapasitesine sahip olan, aile gibi köklü bir kurum dahil olmak üzere, hemen her şeyin ortadan kaldırıldığını hatırlatmaktadır. Platon'un sisteminde kişilerin geleceklerini etkileyebilecek hiçbir (en azından) toplumsal şans eseri faktör kalmamıştır[199]. Dolayısıyla henüz Platon'da şans eşitlikçisi ilkenin kendisine önemli bir yer bulduğunu söylemek mümkündür. Platon'dan bu yana gelişen bütün bir siyaset ve ahlak felsefesi tarihinde de kuşkusuz bu ilkeye dayanan argümanlar çeşitli biçimlerde görünüm kazanmıştır. Bu ilke, daha önce de tartışıldığı gibi, son olarak Rawls'un kuramında kendisine yer bulmuştur. Nitekim şans eşitlikçiliği de Rawls'un kullandığı bu argümanın başka bir yolla mantıksal sonuçlarına taşınması sonucunda inşa edilmiştir.

Öte yandan bu ilke yalnızca tarihsel açıdan büyük bir derinliğe sahip değildir. Ayrıca günümüzde de büyük bir etkisi mevcuttur. Özellikle Batılı demokrasilerde geniş bir şekilde kabul edilmiş olan fırsat eşitliği aslında tam olarak bu basit ilkeyi merkezine almaktadır.

[198] Bu aslında hakkaniyet yerine topluluk değerini temel alan ilişkisel eşitlikçi kuramlara karşı Cohen tarafından kullanılan bir benzetmedir. **Cohen**, "Luck and Equality: A Reply to Hurley", 443.
[199] **Barry**, Modern Siyaset Teorisi, 270.

Biçimsel fırsat eşitliği insanların toplumsal hiyerarşi içindeki statülerinin kast sistemini barındıran toplumlarda olduğu gibi doğuştan olmaması ve aksine bu statülerin bir çeşit rekabetçi süreç çerçevesinde belirlenmesi fikrine dayanmaktadır[200]. Bu düşünceye göre tüm mevki ve makamlar ehliyetli ve liyakatli herkese açık tutulmalıdır. Mevki ve makamlara kabulün ölçütü objektif, rasyonel ve işlevle ilgili olmalıdır.

Maddi fırsat eşitliği ise, verili bulunan toplumsal avantajların etkisinin bu rekabetten mümkün mertebe elimine edilmesi amacıyla, taraflara ilave maddi fırsatları da temin etmeyi gerektirmektedir[201]. Başka bir ifadeyle, maddi fırsat eşitliğine göre bu ehliyet ve liyakati geliştirme yarışına dezavantajlı başlayanlara söz gelimi gıda, eğitim ya da barınma gibi olanaklara erişimleri konusunda ilgili yardımlar da sağlanmalıdır.

Her iki formuyla da fırsat eşitliğinin altında yatan fikir aslında tam da şans eşitlikçiliğinin temel ilkesidir: İnsanların sorumlu tutulamayacakları unsurlardan dolayı diğerlerinden daha kötü durumda olması adalete aykırıdır. Bu durum, bahsi geçen ilkenin çağdaş demokratik toplumlarda da açık ya da örtülü bir biçimde geniş bir tanınırlık ve işleve sahip olduğunu göstermektedir.

Şans eşitlikçiliğinin farkı, fırsat eşitliğinin arkasındaki fikri mantıksal sonuçlarına doğru götürmeyi deneyerek bu yaklaşımdan ayrılmasıyla oluşmaktadır. Şans eşitlikçisi kuramlara göre, (1) tüm konumların biçimsel olarak herkese açık olması ve (2) toplumsal açıdan dezavantajlı olanlara ilgili desteğin sağlanması yeterli değildir. Üstelik (3) farklı yetenek, engellilik, hastalık hatta zevklere sahip olmak gibi tüm şans eseri dezavantajların da giderilmesi gerekmektedir.

Unsurlarına ayırarak değerlendirmek gerekirse, şans eşitlikçiliğinin temel ilkesi iki ahlaki bileşenin uyumlulaştırılarak bir araya getirilmesiyle oluşturulmuştur. Bunlar eşitlik ve sorumluluktur. Eşitlikçilik bileşeni, insanların eşit olmasını gerektirmektedir. Sorumluluk ise, insanların kendi kararlarının sonuçlarıyla muhatap kılınmaları gereğini ima etmektedir.

Dolayısıyla şans eşitlikçiliği aslında sorumluluk duyarlı (*responsibility-sensitive*) bir eşitlikçilik anlayışıdır. Nitekim kendisini alternatif eşitlikçi yaklaşımlardan ayıran esas vasfı

[200] **Richard J. Arneson** (Yaz 2015) "Equality of Opportunity", Stanford Encyclopedia of Philosophy içinde, ed. Edward N. Zalta, s.e.t. 23.01.2023, <https://plato.stanford.edu/archives/sum2015/entries/equal-opportunity>.
[201] **Arneson**, "Equality of Opportunity".

da bu niteliğidir[202]. Arneson'ın tabiriyle şans eşitlikçiliği eşitlikçilik ve kişisel sorumluluğun birbirinin düşmanı değil yoldaşı olduğunu göstermeyi mümkün kılmıştır[203]. Cohen, bu durumun eşitlikçiliğe "*eşitlik karşıtı sağın cephaneliğindeki en güçlü fikri, yani seçim ve sorumluluk fikrini dahil etmek*" anlamına gelmektedir[204].

Nitekim sorumluluk ve eşitliğin bir araya getirilmesi çağdaş Anglo-Amerikan felsefe geleneğindeki adalet kuramları tartışmalarında çok derin bir etkiye sebep olmuştur. Roemer'e göre sorumluluk fikrinin eşitlikçi kuramlarla bu şekilde birleştirilmesi 1980'den sonra siyaset felsefesindeki tartışmaların en öne çıkan başarısıdır[205]. Şans eşitlikçiliği son kırk yılda büyük bir tesir uyandırarak Rawls'un adalet kuramına alternatif olarak öne çıkan bir yaklaşım haline gelmiştir[206]. Blake ve Risse'nin 2008'deki iddiasına göre, bu hat Anglo-Amerikan siyaset felsefesi geleneğindeki Rawls'tan sonraki en kurucu nitelikli çalışmaları kapsamaktadır[207]. Nitekim şans eşitlikçiliğinin günümüzde Anglo-Amerikan felsefe geleneğinde en yaygın şekilde kabul edilen eşitlikçi yaklaşım olduğunu söyleyen düşünürler de mevcuttur[208]. Üstüne üstlük şans eşitlikçisi kuramlar Rawls sonrası siyaset felsefesi tartışmalarını uzun süre derinden etkileyerek Anglo-Amerikan dünyadaki felsefi liberalizmin baskın bir eşitlikçi karaktere sahip olmasına da önemli bir katkı sunmuştur[209].

Tarihsel ve politik açıdan bakıldığında şans eşitlikçilerini, eşitliği sorumluluk fikriyle birleştirmeye iten en önemli politik motivasyonun 1980'lerde refah devletinin çözülüşüyle eşgüdüm içinde yükselişe geçen ABD Yeni Sağ'ının iktisadi liberteryenizmine cevap vermek olduğu anlaşılmaktadır. Yeni Sağ'ın iktisat politikalarının merkezindeki argüman, piyasaya yapılan eşitlikçi müdahalelerin insanların özgürlüklerinin ihlali olduğudur. Buna benzer şekilde yine devletin uyguladığı sosyal politikaların tembelleri ödüllendirdiği ve çalışkanları cezalandırdığı da Yeni Sağ'ın önde gelen argümanları arasında yer almaktadır[210]. Her iki argüman da insanların özgür iradeleriyle icra ettikleri eylemlere saygı

[202] **Knight**, Luck Egalitarianism: Equality, Responsibility, and Justice, 123.
[203] **Richard J. Arneson** (1997) "Egalitarianism and the Undeserving Poor", The Journal of Political Philosophy, cilt 5, sayı 4, 329.
[204] Cohen bunu Dworkin'in eşitlikçilik düşüncesine katkısı olarak ifade etmektedir. Bkz. **Cohen**, "On the Currency of Egalitarian Justice", 933.
[205] **Roemer**, Theories of Distributive Justice, 309.
[206] **Iwao Hirose** (2015) Egalitarianism (Oxon: Routledge), 41.
[207] **Blake ve Risse**, "Two Models of Equality and Responsibility", 1-2.
[208] **Robeyns**, "On G. A. Cohen's "On the Currency of Egalitarian Justice"", 1133. Şans eşitlikçisi kuramların güçlü eleştirmenlerinden Scheffler de 2005'te bu kuramların çağdaş siyaset felsefesinin en merkezi uğraşlarından biri haline geldiğini ifade etmektedir. **Samuel Scheffler** (2005) "Choice, Circumstance and the Value of Equality", Politics, Philosophy & Economics, cilt 4, sayı 1, 5-6.
[209] **A. Levine** (1999) "Rewarding Effort", Journal of Political Philosophy, cilt 7, sayı 4, 407.
[210] **Kymlicka**, Çağdaş Siyaset Felsefesine Giriş, 133.

duyulması gerektiği fikrine dayanmaktadır. Bu fikir tam da şans eşitlikçilerinin kuramlarına yerleştirdiği sorumluluk unsuruna tekabül etmektedir.

Dolayısıyla şans eşitlikçileri, başlıca ideolojik rakiplerinden olan politik liberteryenizmin en kudretli silahı olan irade ve onun etkisiyle yüzleşme sorumluluğunu devralarak, politik liberteryenizmi anlamsızlaştırmış ve kendi pozisyonlarını sorumluluk fikrinin ahlaki gücüyle tahkim etmiştir[211]. Tam da bu yolla elde ettiği güçten dolayı, şans eşitlikçiliği bazı yazarlar tarafından liberal solun en büyük ümidi olarak görülmüştür[212].

B. Şans Eşitlikçisi Adalet Kuramları

Bu başlık altında şans eşitlikçiliğinin kurucu yazarlarının genel yaklaşımları ve bu yazarların aralarındaki ihtilafların temelleri hakkında kısa fakat çerçeve mahiyetinde bilgilerin verilmesi amaçlanmaktadır. Öncelikle şans eşitlikçiliğinin kurucu üç yazarının kuramlarının genel nitelikleri ve felsefi pozisyonları ortaya koyulmaktadır. Ardından, şans eşitlikçiliğinin kurucu tartışmasına hakim olan ana temalar hakkında genel bir değerlendirme yapılmaktadır.

I. Kurucu Tartışmaların Üç Büyük Kuramı

Daha önce de ifade edildiği gibi şans eşitlikçiliği tabiri aslında tek bir adalet kuramını ifade etmemektedir. Farklı kuramcılar aynı ilkeden yola çıkarak birbirinden farklı şans eşitlikçisi kuramlar geliştirmişlerdir. Öte yandan bütün bu entelektüel furyanın üç yazarın kurucu nitelikteki tartışmaları çerçevesinde ortaya çıktığını söylemek de doğru olacaktır. Bu yazarlar Ronald Dworkin, Richard Arneson ve Gerald Allan Cohen'dir[213]. Daha önce de ifade edildiği gibi çalışma, üç kurucu ismin yürüttüğü tartışmaya odaklanmaktadır.

1981'de yayımladığı iki önemli makalesiyle Dworkin bugün şans eşitlikçiliği olarak adlandırılan kuramsal yaklaşımın öncüsü olmuştur. Dworkin kendi şans eşitlikçisi kuramını "kaynakların eşitliği" olarak isimlendirmiştir. Kuramının öne çıkan nitelikleri arasında, değer çoğulculuğu yerine değer tekçisi bir pozisyona dayanması, dağıtım birimi olarak refah

[211] **Gill**, "My Personality, Whose Responsibility? Equal Opportunity for Integrity: What the Metaphysics of the Person can Teach Luck-Egalitarians About Responsibility", 4.
[212] **Knight**, Luck Egalitarianism: Equality, Responsibility, and Justice, 155.
[213] Örnekler için bkz. **Robeyns**, "On G. A. Cohen's "On the Currency of Egalitarian Justice"", 1132.; **Kasper Lippert-Rasmussen** (2015) Luck Egalitarianism (London: Bloomsbury), 11-24.; Cohen de 2006'da kendisiyle birlikte Dworkin ve Arneson'ı ortak bir eşitlikçi kuram ailesinde birleşmiş kişiler olarak gösterir. **Cohen**, "Luck and Equality: A Reply to Hurley", 443.

yerine kaynakları tercih etmiş olması ve sorumluluk kavramının tanımı konusunda kategorik bir tutum belirlemiş olması yer almaktadır.

1989 yılında bu tartışmaya dahil olan Arneson ise "refah için eşit fırsat" adını verdiği kuramında, adaletin dağıtım birimi olarak kaynaklar yerine refah fırsatının esas alınması gerektiğini ve bu yolla Dworkin'in pek çok eleştirisinin üstesinden gelinebileceğini iddia etmektedir. Ne var ki, Arneson'ın ortaya koyduğu kuramsal üretimin diğer iki kuramcınınkinin yanında entelektüel açıdan daha zayıf kaldığı söylenebilir.

Şans eşitlikçiliğinin üçüncü büyük kuramcısı yine 1989 yılında bu tartışmaya dahil olan Cohen'dir. Cohen "avantaja eşit erişim" adını verdiği kendi kuramını Dworkin'in düşüncelerinin eleştirisi üzerine kurmuştur. Dworkin'in aksine Cohen bir değer çoğulcusudur. Bunun yanında eşitlikçi adaletin dağıtım biriminin "avantaj" adını verdiği ve hem refahı hem kaynakları içine alan yeni bir kategoriye "erişim" olması gerektiğini öne sürmektedir. Ayrıca Cohen, Dworkin'le sorumluluk ve şansın tespitiyle ilgili kapsamlı bir tartışmaya da girmiştir.

Şans eşitlikçiliği isminin bu kuramsal yaklaşıma en şiddetli muarızlarından biri tarafından koyulmuş olması düşünce tarihinin ironilerinden biridir. Şans eşitlikçiliği tabiri ilk defa ilişkisel eşitlikçiliğin kurucularından biri olan Anderson tarafından belli belirsiz bir alaycılıkla kullanılmıştır[214]. Bu isimlendirme ilerleyen yıllarda hem şans eşitlikçileri hem de eleştirmenleri tarafından çok geniş bir kabul görmüştür.

Bir diğer ironi, şans eşitlikçiliğinin kurucu yazarlarının tamamının bu kuramsal yaklaşımla arasına bir mesafe koymuş olmasıdır. Dworkin kendi kaynak eşitlikçiliğinin esas amacının şansın etkisini elimine etmek değil insanları olabildiğince eşit kılmak olduğunu söyleyerek şans eşitlikçiliği tabirini reddetmiştir[215]. Bunun terminolojik bir ihtilafın sonucu olmadığına dikkat edilmelidir. Daha sonra uzun uzadıya tartışılacağı üzere Dworkin kendi kuramının merkezinde şans eşitlikçiliğinin temel ilkesinin bulunmadığını iddia etmektedir.

Arneson ise hayatının ilerleyen dönemlerinde keskin bir dönüş yaparak eşitlikçilik yerine öncelikçiliği savunmaya başlamıştır. Bunun bir sonucu olarak yeni kuramsal pozisyonunu da "sorumluluk duyarlı öncelikçilik" (*responsibility-catering prioritarianism*) olarak tanımlamıştır. Her ne kadar bu kuramın da şans eşitlikçisi bir kuram olduğunu iddia

[214] Tabirin ilk defa kullanıldığı yer için bkz. **Anderson**, "What is the Point of Equality?", 289.
[215] **Ronald Dworkin** (2002) "Sovereign Virtue Revisited", Ethics, cilt 113, sayı 1, 107.

etse de yaptığı radikal sayılabilecek değişiklikler yeni kuramını eşitlikçi olmaktan çıkarmaktadır.

Cohen şans eşitlikçiliği etiketini açıkça reddetmemiştir. Fakat şans eşitlikçiliğiyle ilgili tartışmaya katılmasından bir süre sonra ilgisinin başka mecralara kaydığı da kesindir. Ayrıca yine daha sonra tartışacağımız üzere, Cohen'in de yaşamının ilerleyen yıllarında şans eşitlikçiliğinden vazgeçmenin eşiğinde olduğuna ilişkin birtakım emareler mevcuttur.

Öte yandan şans eşitlikçiliği zaman içerisinde bahsi geçen kurucu isimleri aşarak geniş bir entelektüel çevre tarafından benimsenir ve savunulur hale gelmiştir. Thomas Nagel[216], John Roemer[217], Larry Temkin[218] ve Eric Rakowski[219] entelektüel seyahatinin en azından bir bölümünde şans eşitlikçiliğini benimsemiş önde gelen felsefecilerden bazılarıdır. Bu isimlerin yanında pek çok başka felsefeci de şans eşitlikçiliğini benimsemiş ve savunmuştur[220]. Bugün dahi şans eşitlikçiliği hakkındaki akademik tartışmalar devam etmekte ve bu konudaki güncel yayınlar literatürde önemli bir yer kaplamaktadır.

II. Şans Eşitlikçiliğinin "Kurucu İç Savaşının" Temel Tartışma Temaları

Şans eşitlikçiliğinin kurucu yazarları olan Dworkin, Arneson ve Cohen arasında yürütülen tartışmaların en önde gelen teması eşitlikçi adaletin dağıtım biriminin ne olması gerektiğidir. Aslında daha önce de ifade edildiği üzere bu soru şans eşitlikçiliğine özgü bir soru değildir. Rawls kendi kuramında dağıtım birimi olarak "birincil iyileri" benimsemiştir. Sen, 1980 yılında yayınlanan meşhur "Neyin Eşitliği?" isimli makalesinde yapabilirliklerin eşitlenmesi gerektiğini öne sürmüştür[221]. Michael Walzer adaletin farklı alanları olduğunu ve bu farklı alanlarda farklı dağıtım birimlerinin geçerli olduğunu kabul etmektedir[222].

---

[216] **Nagel**, Equality and Partiality.
[217] **John E. Roemer** (1993) "A Pragmatic Theory of Responsibility for the Egalitarian Planner", Philosophy and Public Affairs, cilt 22, sayı 2.; **John E. Roemer** (1998) Equality of Opportunity (Cambridge: Harvard University Press).
[218] **Temkin**, Inequality.
[219] **Eric Rakowski** (1993) Equal Justice (Oxford: Oxford University Press).
[220] **David Miller** (2014) "The Incoherence of Luck Egalitarianism", Distributive Justice and Access to Advantage içinde, ed. Alexander Kaufman (Cambridge: Cambridge University Press), 131, 1 numaralı dipnot.; **Arneson**, "Dworkin and Luck Egalitarianism: A Comparison", 1. Daha geniş bir liste için bkz. **Eugen Huzum** (2011) "Can Luck Egalitarianism be Really Saved by Value Pluralism?", Studia Universitatis Babeş-Bolyai Philosophia, cilt 56, sayı 2, 42.
[221] Cohen'e göre bu kavram refahı ve kaynakları aşmakta ve her ikisinden de farklı bir nitelik kazanmaktadır. Bkz. **Cohen**, "Equality of What? On Welfare, Goods and Capabilities".
[222] **Walzer**, Spheres of Justice, 10. Ayrıca bkz. **Richard J. Arneson** (2000) "Welfare Should Be the Currency of Justice", Canadian Journal of Philosophy, cilt 30, sayı 4, 500.

Anlaşılacağı üzere, farklı kuramcılar görece geniş bir skalada yer alan farklı unsurları adaletin dağıtım birimi olarak kabul etmeyi tercih etmiştir.

Şans eşitlikçiliğinin kurucu isimleri de dağıtım birimi konusunda tam bir ihtilaf içerisindedir. Dworkin, adaletin dağıtım biriminin kaynaklar, Arneson refah fırsatı, Cohen ise avantaja erişim olarak kabul edilmesi gerektiğini düşünmektedir[223]. Fakat şans eşitlikçiliğinin kurucu yazarları arasındaki asıl tartışma aslında refahı dağıtım birimine dahil kabul edenler ile etmeyenler arasında gerçekleşmiştir[224]. Dolayısıyla bu tema çerçevesinde esas olarak refahın dağıtım birimine dahil olmasını reddeden Dworkin'le, onu eleştirerek refahın dağıtım birimi içindeki yerini savunan Arneson ve Cohen karşı karşıya gelmiştir.

Bu tartışma, şans eşitlikçiliğinin "kurucu iç savaşını" oluşturmaktadır. Çünkü Dworkin, Arneson ve Cohen'in birbirlerine yönelttiği eleştiriler ve kendi kuramlarını savunmak için kullandıkları argümanlar, şans eşitlikçiliğinin takip edebileceği alternatif yolların ve bu yollarda karşılaşılacak sorunların açığa çıkmasını sağlamıştır. Bu "iç savaş" sayesinde şans eşitlikçiliğinin başlıca imkân ve zaafları ortaya serilmiş ve bu kuramsal yaklaşım literatürdeki bugünkü yerini kazanmıştır.

Peki dağıtım birimi hakkındaki tartışma nasıl bir niteliğe sahiptir? Ne sebeple ortaya çıkmıştır ve ne gibi sonuçlara gebedir? Burada, ilerleyen bölümlerde tüm ayrıntılarıyla ele alınacak bu tartışmanın sebep ve olası sonuçlarına ilişkin genel bir çerçevenin çizilmesinin faydalı olacağı öngörülmektedir. Olası dağıtım birimleri olarak hem kaynak hem de refah kavramları bu tartışmaların merkezinde yer almaktadır. Bu sebeple öncelikle ilgili kavramların bu tartışma bağlamındaki anlamlarını olabildiğince netleştirmek yerinde olacaktır.

Refah kavramı iyilik, esenlik ve menfaat kavramlarıyla çok yakın ilişki içindedir[225]. En genel çerçevede bir çeşit iyi olma hali olarak ifade edilebilir[226]. Bu iyi olma halinin nasıl anlaşılacağı ve tespit edileceği hakkında tarih boyunca birçok farklı anlayış ortaya koyulmuştur. Sumner, bunlara örnek olarak haz, mutluluk, arzu veya tercihlerin tatmini, amaçların ya da hedeflerin gerçekleştirilmesi, ihtiyaçların giderilmesi, kapasitenin ya da potansiyellerin geliştirilmesi, erdem veya mükemmellik, kişinin doğasına uygun bir yaşam

[223] Rakowski ve Roemer Dworkin'le, Nagel ise Cohen'le bu konuda aynı görüştedir. Bkz. **Anderson**, "What is the Point of Equality?", 293.
[224] **Anderson**, "What is the Point of Equality?", 293.
[225] **Stephen Darwall** (2002) Welfare and Rational Care (Princeton: Princeton University Press), 1.
[226] **L. W. Sumner** (1996) Welfare, Happiness, and Ethics (Oxford: Clarendon Press), 1.

sürmesi gibi tanımları örnek olarak vermektedir[227]. Refahın tüm bu "tanımları" insanın müreffeh olmasının ne anlama geldiğine ilişkin farklı görüşleri temsil etmektedir. Ortak noktaları ise refahın (kaynakların aksine) iyi bir yaşama ulaşmak için araçsal bir niteliğe sahip olmamasıdır[228]. Refah, her neyse, insanların amaçlarına ulaşmak için araç olarak kullanacakları değil; hayatlarında zaten amaçladıkları şeydir.

Kaynak kavramı ise bunun tam zıddını temsil etmektedir. Kaynaklar insanların sahip oldukları yaşam anlayışı çerçevesinde hayatlarını kurarken kullanabilecekleri araçlar mahiyetindedir. Gelir ve servet akla gelen ilk örneklerdir. Bununla birlikte Dworkin kişiye tanınan hukuki fırsatları da kaynaklar arasında değerlendirmektedir. Üstelik, daha sonra bahsedeceğimiz bazı sorunları çözmek için yine Dworkin pek çok ilave sorunla karşılaşmayı göze alarak insanların sahip olduğu fiziksel ve zihinsel güçler ile yetenekleri de kaynaklar arasında saymayı önermektedir. Dolayısıyla şans eşitlikçiliğine ilişkin literatürde "kaynak" kavramı, insanların kendi kişiliğinden ayrılabilir araçlarını kastetmek için kullanılır hale gelmiştir.

Her iki kavram arasındaki farkı daha iyi anlamak için bu kavramların her zaman lineer bir ilişki içinde olmadığına dikkat etmek gerekmektedir. Kaynaklar aslında birçok defa refahın göstergeleri mahiyetindedir. Çoğu kez insanların refahlarının sahip oldukları kaynak seviyeleriyle uyum içerisinde olduğunu gözlemlemek mümkündür. Bunun bir sonucu olarak refah ve kaynak eşitlikçilikleri birbirine çok yakın fiili sonuçlar üretebilmektedir. Özellikle politika yapıcıların kişilerin refah durumları, kişisel zevkleri ve hırsları konusunda yeterli malumata sahip olmadığı koşullarda kaynak ve refah eşitlikçiliğinin pratik sonuçları birbirine yakınsayacaktır.

Fakat yine de kaynak ile refah arasındaki ilişki kesin bir ilişki değildir. Bunu anlamak için bir anlığına herkesin eşit kaynağa sahip olduğunu düşünelim. Böyle bir dağılımda, daha mütevazı amaç ve tercihlere sahip olan kişiler daha fazla, daha pahalı amaç ve tercihlere sahip olanlar ise daha az refaha sahip olacaklardır. Dolayısıyla her ne kadar sahip olunan kaynaklar ile sahip olunan refah seviyesi genellikle birbirlerine bağlı olsalar da kaynaklar refahı tam olarak yansıtmamaktadır. Birçok kez kaynaklar ile refah arasındaki seçim ciddi pratik sonuçlar doğurmaktadır.

[227] **L. W. Sumner** (1995) "The Subjectivity of Welfare", Ethics, cilt 105, sayı 4, 764.
[228] **Yükselbaba**, Liberal Dağıtıcı Adalet Tartışmaları: Bentham, Mill, Rawls, Dworkin ve Nozick, 154.

Bu aşamada sahneyi biraz daha netleştirmek için bu kavramları kuramsal bağlamlarına yerleştirelim. Sıradaki soru, eşitlikçi bir adalet kuramının dağıtım birimi olarak kaynakları veya refahı seçmesinin ne gibi farklara sebebiyet vereceğidir. Anlaşılacağı üzere refah eşitlikçisi bir kuram, insanların (ellerinde bulundurdukları kaynaklardan bağımsız bir şekilde) eşit bir refaha sahip olması gerektiğini, kaynak eşitlikçisi bir kuram ise (insanların bu kaynakları kullanarak ne kadar refah üretebildiklerinden bağımsız bir şekilde) eşit seviyede kaynağa sahip olmaları gerektiğini kabul etmelidir.

Bilgi edinmeyle ilgili sorunları dışlayarak bu iki dağıtım birimine dayanan alternatif iki kuramsal yaklaşımı en soyut halleriyle tanımak için Dworkin'in dikkat çekici derecede basit ve güçlü olan miras örneğinden yararlanabiliriz[229]. Dworkin, birçok çocuğu olan bir kişinin mirasını bu çocukları arasında paylaştırmaya çalıştığını düşünmemizi ister. Çocuklardan birinin gözleri görmemektedir. Bir diğeri pahalı zevkleri olan bir playboydur. Bir diğeri pahalı hırslara sahip bir politikacı adayıdır. Bir diğeri mütevazı ihtiyaçları olan bir şairdir. Sonuncusu ise pahalı malzemelerle çalışan bir heykeltraştır.

Miras bırakanın, çocuklarının hayata ilişkin tüm bu tercihlerinin kendi seçimleri dışında şekillenmiş olduğunu bildiğini varsayalım[230]. Bu kişi, mirasını nasıl paylaştırmalıdır? Çocuklarının eğilimlerini ve engellerini kendilerinin sorunu olarak düşünüp hepsine eşit seviyede kaynak vermeye yöneldiğini düşünelim. Eğer bunu yaparsa, kendilerinin seçmediği pahalı amaç, tercih ve zevkleri olan çocukları diğerlerinden daha mutsuz olacaktır. Bütün çocuklar eşit miktarda kaynağa sahip olsa da, bahsi geçen çocuklar

[229] Bu örneğin bulunduğu pasaj için bkz. **Dworkin**, Sovereign Virtue: The Theory and Practice of Equality, 12-13.

[230] Bu aşamada çalışmanın tamamında kullanılacak olan tercih ve seçim kavramlarının farkına dikkat çekmek gerekmektedir. Türkçe gündelik kullanımda tercih (*preference*) ve seçim (*choice*) terimleri sıklıkla birbirlerinin yerine kullanılmaktadır. Bir şeyi tercih etmekle seçmek arasındaki fark çok belirgin değildir. Fakat özellikle şans eşitlikçiliğiyle ilgili akademik literatürde bu iki terim birbirleriyle yer yer karşı karşıya koyulan iki farklı kavramı ifade etmektedir. Tercih terimiyle bir şeyi beğenmek, arzu etmek, istemek ve hedeflemek kastedilmektedir. Tercihi unsurlarına ayıran Scanlon, (1) kişinin bir şeyi hoş veya nahoş bulmasını, (2) kişinin belirli bir biçimde davranmak, düşünmek ve hissetmek için sahip olduğu gerekçeyi ve (3) kişinin benimsediği ve uygun davrandığı hayata ilişkin hedeflerini tercihleri olarak tanımlamaktadır. **T. M. Scanlon** (2006) "Justice, Responsibility and the Demands of Equality", The Egalitarian Conscience içinde, ed. Christine Sypnowich (Oxford: Oxford University Press), 73. Türkçede tercih terimiyle sıklıkla aynı bağlamda kullanılan seçim ise aktüel alternatifler arasından birine karar vermeyi kastetmektedir. Her iki terimi beraberce düşünmek farkı ortaya koymak açısından faydalı olabilir. Söz gelimi kırmızı renkli elbiselerin tercihlerime daha uygun olduğunu ya da kırmızı renkli bir elbise almayı tercih edeceğimi söyleyebilirim. Buna rağmen çeşitli başka koşulların etkisiyle, mavi renkli bir elbise almayı seçmiş olabilirim. Dolayısıyla tercih terimi iyi yaşam anlayışıyla, amaçlarla, zevklerle ve Dworkinci anlamda hırs ve tutkularla ilişkilenmekte ve daha soyut bir zihin durumunu ifade etmektedir. Seçim ise böyle değildir. İnsanların mevcut alternatifler arasında verdiği somut kararlarla ilgilidir.

ellerinde olmayan sebeplerden dolayı diğerlerinden daha düşük bir refahla yaşamlarını sürdüreceklerdir.

Böyle bir durumda miras bırakan, hayatta eşitlenmesi gereken esas şeyin ne olduğu sorusuyla karşı karşıya kalacaktır. Nitekim kaynakların aslında araçlardan ibaret olması literatürde kaynaklar aleyhine öne sürülen ve fetişizm itirazı olarak bilinen bir itiraza sebebiyet vermiştir. Buna göre adil dağılımın doğru birimi araçsal şeyler değil hayatın işleyişi içinde temel nitelikli olan şeyler olmalıdır[231]. Bunlar başka şeyleri hayata geçirmek için değil bizzat kendisi için istenmelidir. Adil dağılımın birimi olarak araçsal değere sahip olan bir şeyin seçimi, bu seçilen şeye sahip olmadığı bir önemi nispet etmeye ve dolayısıyla seçilen şeyi fetişleştirmeye tekabül etmektedir[232].

Miras bırakan, şair çocuğu ile hırslı politikacı çocuğuna eşit miktarda kaynak verdiğinde refahları açısından ilkini daha üstün bir pozisyona getirmiş olacaktır. Şair olan çocuk aslında çok da ihtiyacı olmayan büyük miktardaki kaynakla rahata ererken, politikacı olan kendi hayat amaçlarını gerçekleştirebilmek için belki de yeterince kaynağa sahip olmamış olacaktır. Hayata ilişkin amaçlarını kendilerinin seçmediğini varsaydığımızı hatırlarsak, bu adil midir? Sonuçta miras bırakan çocuklarının eşit kaynağa sahip olmasını sağlayarak aslında sadece bir araç olan şeyi amaçlaştırmış olmamakta mıdır?

Daha zor bir soru görme engelli çocuğunun durumuyla ilgilidir. Miras bırakan, çocuklarının refahlarıyla ilgilenmeyerek hepsine eşit seviyede kaynak bırakacak olursa, engelli çocuğunun hayatta yaşadığı zorluğu görmezden gelmiş olacaktır. Peki, eğer görme engelli çocuğa daha fazla pay vermesi normalse, daha maliyetli hırs ve zevklere sahip olanlara ondan daha az vermesi nasıl açıklanabilir? Engeller de zevkler de çocukları tarafından seçilmemiştir ve her ikisi de ilgili çocukların daha az refaha sahip olmasına sebep olmaktadır. Ahlaki açıdan bu ikisi arasındaki fark nasıl ortaya koyulabilir? Dworkin, bu sorunu aşmak için fiziksel ve zihinsel güçleri de kaynaklar arasında saymayı denemektedir. Fakat bu yol da literatürde "yeteneklilerin köleliği" olarak isimlendirilen başta olmak üzere daha sonra tartışacağımız birçok sorunla karşı karşıyadır.

---

[231] Sen, Rawls'un dağıtım konusunu yalnızca birincil iyiler olarak belirlemesiyle de kısmen kör bir adalet teorisi geliştirdiğini ve yaklaşımının fetişist bir nitelik taşıdığını öne sürmektedir. **Sen**, "Equality of What", 216.

[232] **Ian Carter** (2014) "Is The Capability Approach Paternalist?", Economics and Philosophy, cilt 30, sayı 1, 81. Ayrıca bkz. **Nicholas Barry** (2006) Defending Luck Egalitarianism (Doktora Tezi, University of Western Australia, School of Social and Cultural Studies), 172.

Şimdi de miras bırakanın çocuklarının kaynaklarını değil refahlarını eşitlemek istediğini varsayalım. O zaman adaleti sağlamak adına mutlu olmak için çok fazla kaynağa ihtiyaç duymayan şair çocuğuna daha az kaynak vermek pahasına, daha pahalı zevk ve hırsları olan çocuklarının kaynaklarını arttırmayı denemesi gerekecektir. Böylece çocukları eşitsiz kaynaklara sahip olacak olsa da eşit refaha sahip olmuş olacaktır

Bu kişi böyle bir karar verirse, öncelikle refahın alternatif tanımlarından hangisine göre hareket etmesi gerektiği sorunuyla yüzleşecektir. Üstelik bu çözülmesi kolay bir sorun değildir. Fakat miras bırakan bu sorunu aşsa bile, bu defa da literatürde pahalı zevkler sorunu olarak bilinen başka bir büyük sorunla karşı karşıya kalacaktır. Bu istek kendi seçimlerine isnat edilemiyor olsa da, yalnızca şair yerine politikacı olmak istediği için bir çocuğa diğerinden daha fazla kaynak vermek adil midir? Refah eşitlikçilerinin eleştirmenleri, bunun adaletsiz olduğunu düşünmektedir.

Miras örneği güçlü bir örnektir. Çünkü hem hayatın çok içinden ve gerçekçidir hem de miras bırakanın çocuklarıyla ilgili devletin vatandaşlarıyla ilgili olduğundan çok daha ayrıntılı bir malumata sahip olduğunu varsaymamız kolaydır. Öte yandan bu örneğin bazı sorunlara sahip olduğu da gözden kaçmamalıdır. Söz gelimi miras bırakan bir kişinin çocuklarına karşı nasıl davranması gerektiğiyle, devletin hayata geçirmesi gereken adaletin birebir aynı olmayabileceği iddia edilebilir. Neticede bu örnek sadece tartışma hakkında genel geçer bir çerçeve oluşturmak amacıyla kullanılmıştır.

Anlaşılacağı üzere adaletin dağıtım birimine ilişkin ihtilaf aslında çok derinlikli ve kapsamlı bir tartışmanın görünen yüzü mahiyetindedir. Dağıtım birimi konusundaki farklı görüşler özellikle pahalı zevkler tartışması aracılığıyla insanın ne olduğu, nelerin kendisine dahil kabul edilmesi gerektiği ve nelerin kendi sorumluluğunda sayılması gerektiğine ilişkin temalarla ilişkilenmektedir. İnsanlar engelli olmalarının iktisadi sonuçlarına katlanmalı mıdır? Peki ya kendi seçimlerine dayanmayan hayat amaçları, iyi yaşam anlayışları ve pahalı zevklerinden de sorumlu mu kabul edilmelidirler? Bu gibi sorularla dağıtım birimi tartışması, sorumluluk ve şans arasındaki doğru ayrıma ilişkin bir tartışmaya dönüşmektedir.

Şans eşitlikçiliğinin "kimsenin kendi hata veya seçimleriyle gerekçelendirilmeden diğerlerinden daha kötü durumda olmaması gerektiği" şeklindeki temel ilkesi, insanların belirli bir durumdan ne ölçüde sorumlu olduğuna ilişkin değerlendirmeler yapılmasını gerektirmektedir. Bu ise en azından bazı şans eşitlikçisi kuramlara göre insanın

yeteneklerinin, engelliliklerinin, başına gelen kazaların, iyi yaşam anlayışlarının, tercihlerinin ve zevklerinin ne ölçüde kendi sorumluluğuna isnat edilebileceği gibi bir araştırmayı gerektirmektedir. Böyle bir araştırmanın nihai ve kesin sonuçlara ulaşabilmesi ise olanaksızdır. Bırakın yetkili mercileri, insanların kendileri bile herhangi bir yeteneğinin ne ölçüde doğuştan geldiğini ve ne ölçüde çalışmanın ürünü olduğunu tam olarak bilemez. İnsanlar hangi zevklerinin ne ölçüde gayri ihtiyari geliştiğini ve ne ölçüde bilinçli seçimlerinin ürünü olduğunu kesin bir şekilde tayin edemez.

Bu durum şans eşitlikçileri arasında bir çatallanmaya sebebiyet vermiş görünmektedir. Takip edilebilecek yollardan biri Dworkin'in yaptığı gibi kategorik atamalar yapmaktır. Söz gelimi kendilerinin seçip seçmediklerine bakmaksızın insanların tüm tercih ve zevklerini kendi kişiliklerine ve dolayısıyla sorumluluklarına nispet etmek bir çıkış imkânı sağlamaktadır. Fakat bu yol özellikle Cohen tarafından haklı olarak şans eşitlikçiliğinin temel ilkesinden bir sapma olarak damgalanmıştır. Çünkü neticede bu yolla insanlar aslında gerçekte kendi kararlarının sonucu olmayan sebeplerle diğerlerinden daha kötü duruma düşebilmektedir.

Teker teker en azından mümkün olduğu ölçüde insanların yetenek, tercih ve zevklerini bir sorumluluk analizine tabi tutarak dağıtımı buna göre organize etme yolu ise başka zorluklara gebedir. Şans eşitlikçiliğinin bu ana yolu, aslında "ilahi adaleti" yeryüzüne indirmeyi denemeye benzemektedir. Özellikle İbrahimi gelenekteki monoteistik dinler için ilahi yargılama, insanların seçmedikleri koşulları değil seçimleri hakkındadır. Bu anlayışta, Tanrısal adaletin şans eseri sahip olunan koşulların etkisinin elimine edilmesini ve insanların yalnızca seçimlerinin sonuçlarıyla muhatap kılınmasını gerektirdiğine inanılmaktadır. Dolayısıyla şans eşitlikçiliği devlete tam da kuşaklar boyu Tanrı'nın adaleti olarak tasavvur edilen adalet pratiğini, kaynak veya refah gibi toplumsal değerlerin dağılımı bağlamında icra etme görevini yüklemeye tekabül etmektedir. Bu durum ise uygulanabilirlik açısından ciddi krizlere sebep olmaktadır.

Şans eşitlikçiliğine dair temel tartışma temaları böylece özetlenmiş olmaktadır. İlerleyen bölümlerde şans eşitlikçiliğinin kurucu yazarlarının kendi adalet kuramları ve birbirlerine yönelttikleri eleştiriler ele alınarak bu çalışmanın ana argümanı ortaya koyulacaktır. Bu kapsamda öncelikle Dworkin'in kaynakların eşitliği, sonra Arneson'ın refah için eşit fırsatı ve son olarak Cohen'in avantaja eşit erişimi tartışma konusu yapılmaktadır.

İKİNCİ BÖLÜM

DWORKIN VE KAYNAKLARIN EŞİTLİĞİ

Dworkin'in adalete ilişkin tartışmaya 1973 yılında yayınlanan ve Rawls'un "Bir Adalet Kuramı"na yönelik eleştirilerini içeren "*Original Position*" (Başlangıç Durumu) isimli makalesiyle katılmıştır[233]. Bu makale daha sonra "Hakları Ciddiye Almak"ın (*Taking Rights Seriously*) altıncı bölümünde yer almıştır[234]. Rawls'u eleştiren bu makalesinden bir sene sonra; 1978 yılında Dworkin, "Liberalizm" (*Liberalism*) isimli kitap bölümüyle daha sonra kaynakların eşitliği olarak isimlendireceği kendi adalet kuramının genel bir krokisini ortaya koymuştur[235].

Yine de kuşkusuz Dworkin'in eşitlikçiliğe dair en temel eserleri 1981 yılında yayınlanan "*What Is Equality? Part 1: Equality of Welfare*" (Eşitlik Nedir? Bölüm 1: Refah Eşitliği) ve "*What Is Equality? Part 2: Equality of Resources*" (Eşitlik Nedir? Bölüm 2: Kaynakların Eşitliği) isimli makaleleridir[236]. Dworkin, ilk makalede refah eşitlikçiliğinin neden cazip bir fikir olmadığını tartışmış, ikinci makalede ise kendi kaynak eşitlikçisi kuramını ortaya koymuştur. Dworkin'in iktisadi dağıtıcı adalete ilişkin temel eserleri bunlardır. Bu sebeple çalışmada daha ziyade bu iki esere odaklanılmıştır.

Dworkin daha sonra 2000 yılında bu iki makalesini ve konuyla ilgili başka yazılarını içeren ve bu çalışmada "Egemen Erdem" olarak ifade edeceğimiz "*Sovereign Virtue*" isimli kitabını yayınlamıştır[237]. 2002 yılında ise kendi adalet kuramına gelen eleştirilere cevap olarak "*Sovereign Virtue: Revisited*" (Egemen Erdem: Yeniden Gündeme Alındı) isimli makalesi yayınlanmıştır[238]. 2003'te başka bir eleştirilere cevap makalesi olan "*Equality,*

[233] **Ronald Dworkin** (1973) "The Original Position", The University of Chicago Law Review, cilt 40, sayı 3.
[234] **Ronald Dworkin** (2007) Hakları Ciddiye Almak, çev. Ahmet Ulvi Türkbağ (Ankara: Dost Kitabevi). Kitabın İngilizce ilk baskısı için bkz. **Ronald Dworkin** (1977) Taking Rights Seriously (Cambridge, Massaschusetts: Harvard University Press).
[235] **Dworkin**, "Liberalizm". Dworkin'in bu makalesinin ilk yayınlandığı yer için bkz. **Ronald Dworkin** (1978) "Liberalism", Public and Private Morality içinde, ed. Stuart Hampshire (Cambridge, New York, Melbourne: Cambridge University Press).
[236] **Dworkin**, "What Is Equality? Part 1: Equality of Welfare"; **Dworkin**, "What Is Equality? Part 2: Equality of Resources".
[237] **Dworkin**, Sovereign Virtue: The Theory and Practice of Equality. Dworkin'in daha sonra bu kitapta bölüm olarak yayınlanmış makalelerine kitaba referans vermek suretiyle atıf yapılmaktadır.
[238] **Dworkin**, "Sovereign Virtue Revisited".

Luck and Hierarchy"yi (Eşitlik, Şans ve Hiyerarşi) yayınlamıştır[239]. Yine 2004'te kendisine yönelik eleştirilerin derlendiği "*Dworkin and His Critics*" (Dworkin ve Eleştirileri) isimli kitapta "*Ronald Dworkin Replies*" (Ronald Dworkin Cevaplıyor) isimli bir kitap bölümü yayınlamıştır[240].

Dworkin'in bunların yanında 1985 yılında yayınladığı "*A Matter of Principle*" (Bir İlke Meselesi) isimli kitabının özellikle üçüncü ve dördüncü bölümünde de kendi adalet kuramının temelleriyle ilişkilendirilebilecek bazı fikirlerine yer vermektedir. Ölümünden iki sene önce, 2011 yılında yayınlanan ve o güne kadar ahlak, hukuk ve siyaset felsefesi bağlamında ortaya koyduğu tüm kuramsal birikimi özetleyen eseri olan "*Justice for Hedhedogs*"ta (Kirpiler İçin Adalet) da kaynak eşitlikçiliğine ilişkin fikirlerine tekrar ve kısaca değinmektedir[241].

Bu bölümde Dworkin'in kaynak eşitlikçiliği eleştirel bir biçimde ele alınarak tartışılmaktadır. Dworkin'in kaynakların eşitliği isimli adalet kuramı hem şans eşitlikçisi kuramların ilki hem de en güçlülerinden biridir. Üstelik dağıtım birimini kaynaklar olarak tercih etmesi, kuramının alternatiflerine nazaran görece özgün bir niteliğe de sahip olmasına yol açmaktadır.

Bu bölüm dört kısımdan oluşmaktadır. Bölümün ilk kısmı, kaynakların eşitliğinin kuramsal altyapısına ilişkin bir değerlendirmeye ayrılmıştır. İkinci kısım, Dworkin'in kuramının önerdiği dağılım modelinin eleştirel bir şekilde incelenmesi üzerine kuruludur. Ardından gelen üçüncü kısımda, kaynakların eşitliği hakkında genel bir değerlendirme yapılmakta ve ulaşılan bulguların şans eşitlikçiliğinin imkânları hakkında bizlere neler söylediği tartışılmaktadır. Bölümün dördüncü ve son kısmı ise Dworkin'in pahalı zevkler sorununa karşı çözümü ve aynı soruna dayanarak refah eşitlikçiliğine yönelttiği eleştirilere ayrılmıştır.

1. Kaynakların Eşitliğinin Kuramsal Altyapısı

Çalışmanın bu kısmında Dworkin'in adalet kuramının normatif altyapısına odaklanılmaktadır. Bu kısımda sırasıyla Dworkin için eşitliğin adalet kuramlarındaki

[239] **Ronald Dworkin** (2003) "Equality, Luck and Hierarchy", Philosophy & Public Affairs, cilt 31, sayı 2.
[240] **Dworkin**, "Ronald Dworkin Replies".
[241] **Dworkin**, Justice for Hedhedogs.

merkezi rolü, Dworkin'in kendi kuramı dahil tüm liberal kuramların hayata geçirmeye çalıştığını iddia ettiği eşit ilgi ve saygı hakkının niteliği, bu hakların kendisinden neş'et ettiği ahlaki bireyciliğin (*ethical individualism*) eşit önem (*equal importance*) ve özel sorumluluk (*special responsibility*) ilkelerinin mahiyeti, sorumluluğu kategorik olarak dağıtmak için ortaya koyduğu kişinin kendisi (*person*) ve koşulları (*circumstances*) arasındaki ayrım ve Dworkin'e göre adil dağılımı yöneten temel ilke değerlendirilme konusu yapılmaktadır.

Son başlıkta ise, kaynakların eşitliğinin Dworkin tarafından benimsenen sorumluluk anlayışı sebebiyle istikrarsızlaştığı ve bu istikrarsızlığın kuramın kabul edilebilirliğini belirgin şekilde azalttığı öne sürülmektedir.

A. Egemen Erdem: Eşitlik

Dworkin'in adalete ilişkin düşüncelerinin merkezinde eşitlik değeri başlıca yeri kaplamaktadır. Dworkin'e göre eşitlik siyasal toplumda meşruiyetin kaynağı ve temel hakların kendisinden neş'et ettiği siyasal değer olduğu gibi liberalizmin de ana karakterini oluşturan çekirdek fikirdir. Dworkin'in tüm kuramı, toplumu ve devleti kavrayışımızda eşitlik değerinin doğru bir versiyonunu kurmak üzerine şekillenmiştir.

Dworkin'e göre liberalizmin temellerinde güçlü bir eşitlik vurgusu yer almaktadır. Eşitlik liberalizm için öyle merkezi bir değerdir ki, bu değer "*tartışmalı bir tutumun 'gerçekten' liberal olduğu iddiasını oluşturacak ve kontrol edecek bir araç" mahiyetindedir*[242]. Nitekim Dworkin bu tespiti yapmakla kalmaz, liberalizmle muhafazakarlığı birbirinden ayırmak için eşitliğin nasıl kullanılacağını da gösterir. Dworkin'e göre liberalizmle muhafazakarlık arasındaki fark, her iki anlayışın özgürlük ve eşitlik kavramlarını değerlendirirken geliştirdikleri tutumlarda yatmaktadır. Liberaller, muhafazakarlardan eşitliğe daha önemli bir yer vermekle ayrılmaktadır[243]. Dolayısıyla eşitlik, neyin liberal olup neyin liberal olmadığı konusunda yol gösterici bir ölçüt olacak kadar bu düşüncenin temellerine yerleşiktir.

Dworkin bu kadarla da kalmaz. Ona göre temel hak ve hürriyetlerin ya da başka bir deyişle insan haklarının ahlaki otoritesi genel ve soyut bir özgürlük hakkından değil, eşit ilgi

[242] **Dworkin**, "Liberalizm", 57.
[243] **Dworkin**, "Liberalizm", 57.

ve saygı hakkından kaynaklanmaktadır[244]. Başka bir ifadeyle, Dworkin eşitliğin geri kalan bütün hakları önceleyip yöneten temel bir hak olduğunu öne sürmektedir[245]. Eşitlik, siyasal ve hukuki açıdan toplumsal hayatımızı kendileriyle organize ettiğimiz temel hakların da kendisine dayanarak ortaya çıktığı başlıca hak mahiyetindedir.

Eşitlik siyasal toplumun "egemen erdem"idir[246]. Herhangi bir politik iktidarın meşruiyetinin biricik kaynağıdır[247]. Dworkin'e göre meşru yönetimlerle tiranlıkları birbirinden ayıran temel faktör, iktidar sahibinin uyruklarına eşitlik ilkesine uygun davranıp davranmadığıdır. Dworkin'in kelimeleriyle, "*(z)or kullanan bir yönetim, ancak yönettiği herkesin kaderlerine eşit bir ilgi ve kendi yaşamlarına ilişkin kişisel sorumluluklarına tam bir saygı göstermeye çalıştığı takdirde meşrudur*[248]". Dolayısıyla, eşitlik devlete ve hukuka itaat yükümlülüğünün de başlıca gereği mahiyetindedir.

B. Liberal Devletin Temel Sorumluluğu: Eşit İlgi ve Saygı Hakkı

Peki eşitlik nedir ya da bahsettiğimiz eşitlik nasıl bir eşitliktir? Dworkin hem dağıtıcı adalet hem de haklarla ilgili tartışmalar için eşitliği bir hak formatında ikiye ayırarak takdim etmektedir: Eşit ilgi ve saygı hakkı. Bu hak Dworkin'in hukuk ve adalet sisteminde hemen her şeyin temelinde bulunan kurucu nitelikli bir haktır. Dworkin bu iki hakkı ilk kez 1977'de yayımlanan "Hakları Ciddiye Almak"ta şu şekilde açıklamaktadır:

> *Hükümet yönettiklerine ilgiyle, yani keder ve moral bozukluğu yaşayabilecek insanlar olarak ve saygıyla, yani hayatlarının nasıl yaşanmasıyla ilgili akıllı tasavvurlar oluşturabilecek ve yaşayabilecek insanlar olarak davranmalıdır. Hükümet insanlara sadece ilgi ve saygıyla değil, eşit ilgi ve saygıyla davranmalıdır. Malları ya da fırsatları bazı vatandaşların daha çok ilgiye layık oldukları gerekçesiyle eşitsizce dağıtmamalıdır. Özgürlüğü bir vatandaşın, bir grubun iyi yaşam kavramının diğerinden daha asil ya da üstün olduğu gerekçesiyle*

[244] **Charles Covell** (1992) The Defence of Natural Law (Houndmills: The Macmillian Press), 169. Ayrıca bkz. **Gülriz Özkök** (2002) "Ronald Dworkin'de Adalet ve Haklar", Hukuk Felsefesi ve Sosyolojisi Arkivi, sayı 5, 101.
[245] **Dworkin**, Hakları Ciddiye Almak, 323 vd.
[246] **Dworkin**, Sovereign Virtue: The Theory and Practice of Equality, 1. Aslında Dworkin, siyasal toplumun egemen erdemi olarak bir bütün halinde eşitliği değil daha sonra incelterek takdim ettiği haliyle eşit ilgi hakkını işaret etmektedir. Fakat kitabın tüm bağlamı dikkate alındığında, açıklama kolaylığının cazibesinin de etkisiyle, eşitlik değerinin bir bütün olarak "egemen erdem" olarak nitelendirilmesinin hatalı olduğu söylenemez.
[247] **Dworkin**, "Why Equality - Equality or Sufficiency", 7.
[248] **Dworkin**, Justice for Hedhedogs, 352.

kısıtlamamalıdır. Bu varsayımlar, hep birlikte alındığında, eşitliğin liberal konsepti olarak adlandırılabilecek şeyi ifade eder; ancak ifade ettikleri serbestlik olarak özgürlük değil bir eşitlik kavramıdır[249].

Bu haliyle eşit ilgi ve saygı hakkı iki temel bileşenden ibarettir. İlk bileşen olan eşit ilgi hakkı çalışmanın birinci bölümünde tartıştığımız ve liberal felsefenin temellerinde yatan tarafsızlık ilkesiyle güçlü bir ilişki içindedir[250]. Zira devletin herhangi bir vatandaşına kimliğinden veya doğuştan gelen yeteneklerinden dolayı bir öncelik tanımamasını, herhangi birini bu gibi özelliklerine dayanarak kayırmamasını, vatandaşları karşısında tarafsız olmasını gerektirmektedir.

İkinci bileşen olan eşit saygı hakkı ise hem tarafsızlık ilkesiyle hem de liberal özerk özne anlayışıyla doğrudan ilişkilidir. Eşit saygı hakkı tarafsızlık ilkesinin mantıksal sonucudur. Çünkü liberal tarafsızlık ilkesi, devletin vatandaşlarının farklı iyi yaşam anlayışları ve tercihleri karşısında da tarafsız kalmasını gerektirmektedir. Devletin bunlar karşısında tarafsız kalması ise tüm bunlara eşit bir saygıyla yaklaşmasını gerektirmektedir. Öte yandan bu hak aynı zamanda liberal özne anlayışının da bir sonucudur. Hatırlanacağı üzere özerk özne anlayışı, insanların kendi kararlarını alabilen, kendilerini bu kararlarıyla inşa eden ve dolayısıyla bu kararların sorumluluklarını taşıma kapasitesine sahip ahlaki özneler olarak kavranmasını gerektirmektedir. İnsanlar özerk ahlaki özneler olduklarından dolayı devletin görevi onların bu niteliklerine saygı duymaktır. Bu saygının bir gereği olarak devlet, insanların aldıkları kararlara ve bu kararların sonuçlarıyla muhatap olmalarına olanak tanımalıdır.

Dolayısıyla liberal tarafsızlık ilkesi hem eşit ilgi hem de eşit saygı hakkını, liberal özne anlayışı ise eşit saygı hakkını temellendirmektedir. Dworkin liberal adalet teorisinin bu iki temel temasına kendi sisteminde eşit ilgi ve saygı hakkı üzerinden kurucu bir yer vermiş olmaktadır. Eşit ilgi hakkı insanların sorumlu tutulamayacakları sebeplerden dolayı kayırılmalarını engellemekte, eşit saygı hakkı ise sorumlu tutulabilecekleri sebeplerin ceremelerini çekmelerini ve semerelerinden yararlanmalarını garanti altına almaktadır.

Eşit ilgi ve saygı hakkına ilişkin yukarıda alıntılanan pasajda yer alan tespitler iktisadi adalete değil en genel anlamda adalete ilişkindir. Fakat Dworkin sekiz yıl sonra, 1985'te

[249] **Dworkin**, Hakları Ciddiye Almak, 322.
[250] **Dworkin**, "Liberalizm", 60-61.

yayınlanan "*A Matter of Principle*"da (Bir İlke Meselesi) yer alan "*Why Liberals Should Care About Equality?*" (Neden Liberaller Eşitliği Önemsemelidir?) isimli bölümde kendi kaynak eşitlikçiliği kuramının hayata geçirmeye çalıştığı eşit ilgi ve saygı hakkını dağıtıcı adalet bağlamında yeniden resmetmektedir. Dworkin bu meyanda şunları söylemektedir:

> *Dinamik bir ekonominin yönetiminde geçerli kılınması zor olan iki ilkeyi kabul ettiğinden dolayı bir liberalin iktisadi adalet teorisi kompleks olmalıdır. Bu ilkelerden ilki (eşit saygı hakkı), yaptıkları özgün seçimler toplum açısından, diğer insanların kendi hayatlarında ne istedikleriyle ölçülen az ya da çok bir pahaya ya da faydaya sahip olduğu sürece insanların hayatlarının herhangi bir aşamasında farklı servet miktarlarına sahip olmasını gerektirmektedir. Piyasanın varlığı bu ilkenin hayata geçmesi açısından vazgeçilmez görünmektedir. İkinci ilke (eşit ilgi hakkı) yalnızca insanların diğerlerinin istediklerini üretmeye yönelik doğalarında olan kapasitelerinin farklı olmasından veya şans eseri farklı şekilde kayırılmalarından dolayı farklı servet miktarlarına sahip olmamasını gerektirmektedir. Bu, bazı insanları eğer başlangıçtaki avantajlar, şans ve doğalarında olan kapasiteleri olmasaydı sahip olacakları kaynak paylarına yakınlaştırmak için piyasanın dağıtımının düzeltilmesini gerektirmektedir*[251].

Dworkin bu pasajda eşit ilgi ve saygı hakkını daha düşük bir soyutlama seviyesinde ve dağıtıcı adalet konusuna özgüleyerek yeniden ele almıştır. Aslında bu yolla şans eşitlikçisi formülasyonun en temel halini ortaya koymaktadır. Model gerçekten basit ve güçlüdür. Eşit saygı hakkı insanların daha fazla çalışmak ya da bolca harcama yapmak gibi seçimlerine saygı duymayı gerekli kılmaktadır. Seçimlere saygı duymak ise seçimleri yapanların bu seçimlerinin ceremelerini çekmesini ve semerelerinden yararlanmasını gerektirmektedir. Bu sebeple eşit saygı hakkı, insanların özgün seçimleri sonucunda oluşan iktisadi eşitsizliklerin korunması gereğini ortaya çıkarmaktadır.

Eşit ilgi hakkı ise insanlara eşit bir ilgiyle yaklaşılmasını gerektirmektedir. Bu ise insanların doğuştan gelen yetenekleri ya da içinde büyüdükleri toplumsal ortam gibi sorumlu tutulamadığı sebeplerden dolayı farklı koşullara sahip olmasına müdahale edilmesini gerekli

[251] **Dworkin**, A Matter of Principle, 207-08. Parantezler tarafımızca eklenmiştir.

kılmaktadır. Bu sebeple eşit ilgi hakkı, insanların sorumlu tutulamadığı koşullardan dolayı oluşan iktisadi eşitsizliklerin mümkün mertebe giderilmesini mecbur kılmaktadır. Sonuç olarak, eşit ilgi hakkı insanlar arasındaki eşitliği temellendirmekte, eşit saygı hakkı ise bu eşitlikten neden ve ne zaman ayrılmak gerektiğini ortaya koymaktadır.

C. Ahlaki Bireyciliğin İki İlkesi: Eşit Önem ve Özel Sorumluluk

Dworkin, "Egemen Erdem"in giriş kısmında eşit ilgi ve saygı hakkıyla büyük ölçüde kesişim içerisinde olan başka bir kavram setini de gündeme getirmektedir. Dworkin'e göre, geniş kapsamlı bütün liberal siyaset kuramları ahlaki bireyciliğin iki büyük ilkesine dayanmaktadır[252]. Bu ilkeler eşit önem ve özel sorumluluk ilkeleridir.

Eşit önem ilkesinin ilk bileşeni, nesnel bir bakış açısından bakıldığında insan yaşamının heba olmasındansa başarılı olmasının bizatihi önemli olduğu kabulünü içermektedir. İkinci bileşen ise eşitliktir. Böylece ilk ilke şekillenmiş olur: Nesnel bir bakış açısından bakıldığında tüm insanların yaşamları eşit derecede önemlidir.

Dworkin insanların yaşamlarının heba olmamasının eşit şekilde önemli olmasının, insanların eşit derecede rasyonel veya iyi olduğu anlamına gelmediği konusunda okuyucularını uyarır. Bu ilke insanların kurdukları yaşamların eşit değerde olduklarını da ifade etmemektedir. Eğer böyle bir değer ataması barındırsaydı, bu ilkenin liberal tarafsızlık ilkesiyle çelişki içerisinde olacağı aşikardır. Eşit önem ilkesi bunların yerine ve yalnızca, herhangi bir koşula bağlamadan tüm insanların yaşamlarının heba olmamasının eşit derecede önemli olduğunu ifade etmektedir. Yani Dworkin'e göre esas olan devletin alternatif yaşamları eşit derecede değerli kabul etmesi değil, alternatif yaşam planları karşısında tarafsız kalarak bu yaşamlara eşit derecede önem göstermesidir.

Dworkin'e göre ahlaki bireyciliğin ikinci ilkesi ise özel sorumluluk ilkesidir. Bu ilke her bir insanın kendi hayatı hakkında özel ve nihai bir sorumluluğa sahip olduğu fikrini ihtiva etmektedir. Bu fikrin doğal sonucu, insanların kendi sorumluluklarındaki unsurların sonuçlarıyla muhatap olmalarının sağlanması gerekliliğidir[253].

Öte yandan, Dworkin ahlaki bireyciliğin ikinci ilkesi olan özel sorumluluk ilkesini tarif ederken, kendisini diğer şans eşitlikçisi kuramcılardan ayıran önemli bir manevra

[252] **Dworkin**, Sovereign Virtue: The Theory and Practice of Equality, 5.
[253] **Rabia Sağlam** (2008) Liberalizm, Adalet ve Ütopya (İstanbul: Legal Yayıncılık), 51.

gerçekleştirmektedir. Dworkin'e göre özel sorumluluk ilkesi metafizik ya da sosyolojik bir ilke değildir. Sorumluluk, bir neden-sonuç ilişkisini gerektirmemektedir. Başka bir ifadeyle, insanların bir şeyden sorumlu tutulması, o şeyin bizzat nedeni olmalarına bağlı değildir[254]. Sorumluluğun tayini metafiziksel ya da sosyolojik bir araştırmaya değil, felsefi bir atamaya dayanmaktadır.

Dworkin'in bu kabulü özellikle ileride uzun uzadıya tartışılacak olan pahalı zevkler sorunu açısından çok önemli sonuçlar doğurmaktadır. Dworkin'e göre söz gelimi, (ileride ele alınacak istisnalar dışında) kasten seçilmeyen hırs ve tutkularımızdan (*ambitions*) da sorumlu tutulmamız gerekmektedir. Şair olmak yerine politikacı olmayı tercih eden bir kişi, bu tercihi kasıtlı bir seçime dayanmıyor olsa bile, bu tercihinden sorumludur. Bu nelerin insanın kendisine dahil olduğuyla ilgili soyut bir felsefi kabule dayanmaktadır. Zira Dworkinci sistemde, yazarın kendi kelimeleriyle; sorumluluk "nedensel" (*causal*) değil "sonuçsal" (*consequential*) bir perspektifle anlaşılmaktadır[255].

Aslında eşit önem ve özel sorumluluk ilkeleri eşit ilgi ve saygı hakkının kaynağı niteliğindedir. Ahlaki bireycilik bizlere herkesin eşit öneme ve özel sorumluluğa sahip olduğunu söylemektedir. Bunun liberal siyaset kuramındaki karşılığı, herkesin devletin kendilerine eşit ilgi ve saygıyla davranmasını talep etme hakkına sahip olmasıdır. Eşit önem ve özel sorumluluk bireyin kendisine dönük bir tespit mahiyetindeyken, eşit ilgi ve saygı hakkı birey-devlet ilişkilerine dair normatif bir belirlemedir.

Dworkin'in kurduğu bu düalist yapı şans eşitlikçiliğinin temel ilkesinin özel bir ifadesi mahiyetindedir. Tüm insanların yaşamlarının eşit önemde olduğuna ilişkin ilk ilke ve bu ilkenin politik uzanımı mahiyetindeki "eşit ilgi hakkı"; devletin, vatandaşlarının sorumlu tutulamayacağı faktörlerden kaynaklanan dezavantajlarının sonuçlarını, dolayısıyla yaşamlarındaki şansın etkisini ortadan kaldırmasını gerektirmektedir. Tüm insanların kendi hayatları hakkında nihai karar verici olduklarına ilişkin ikinci ilke ve bunun politik uzanımı mahiyetindeki "eşit saygı hakkı" ise, devletin vatandaşların kararlarına göre şekillenen bir dağılım sistemi kurmasını gerekçelendirmektedir[256].

[254] **Dworkin**, Sovereign Virtue: The Theory and Practice of Equality, 287.
[255] **Dworkin**, Sovereign Virtue: The Theory and Practice of Equality, 287.
[256] **Dworkin**, Sovereign Virtue: The Theory and Practice of Equality, 6.

D. Kişinin Kendisi ile İçinde Bulunduğu Koşullar

Öyleyse sorumuz şuna dönüşmüştür: Eşit önem ve sorumluluk ilkesiyle ve eşit ilgi ve saygı hakkıyla kurulan bu düalist yapı dağıtıcı adaletle ilgili somut olarak ne söylemektedir? Bu soruyu cevaplandırabilmek için Dworkin tarafından ortaya koyulan diğer bazı kavram çiftlerini de sistemin içine yerleştirmeliyiz.

Dworkin'in de ifade ettiği gibi eşit ilgi ve saygı hakkı aslında oldukça soyut haklardır[257]. Bu hakların isimlerini tespit etmek, adil dağılım konusunda somut belirlemeler yapmak için yeterli değildir. Dolayısıyla amorf bir nitelik taşıyan bu hakların en uygun şekilde nasıl hayata geçirilebileceği konusunda daha derinlikli bir kuramsal çalışma gerekmektedir.

Aslında Dworkin'e göre farklı liberal dağıtıcı adalet kuramcılarının yaptığı da tam olarak budur. Her liberal kuramcı, açıkça söylesin ya da söylemesin, aslında liberalizmin temellerinde yatan bu iki hakkın en iyi nasıl hayata geçirilebileceğine ilişkin kendi formülünü ortaya koymaktadır. Dworkin'in kuramı da bu denemelerden biridir. Dworkin'in kaynak eşitlikçiliği, eşit ilgi ve saygı hakkının ve bu sırada eşit önem ve özel sorumluluk ilkelerinin en ideal şekilde nasıl anlaşılıp hayata geçirileceğine ilişkin bir iddiadan ibarettir.

Peki Dworkin'in formülü nedir? Dworkin eşit ilgi ve saygı hakkını tam olarak nasıl hayata geçirmeyi önermektedir? Bunu açıklayabilmek için biraz daha ilerleyerek konuyu somutlaştırmalı ve Dworkin'in kullandığı yeni bir kavram çiftini daha tanımalıyız. Dworkin, kendi adalet kuramının kişinin kendisi (*person*) ve koşulları (*circumstances*) arasında bir ayrım yapmaya dayandığını belirtmektedir[258]. Kişinin kendisine ilişkin unsurlar kişinin sorumluluk alanında, koşullarına ilişkin unsurlar ise sorumluluğunun dışındadır.

Dworkin'e göre insanın "kendisine" dahil kabul edilmesi gereken başlıca unsur hırs ve tutkularıdır[259]. Dworkinci anlamda hırs ve tutkular insanların tüm zevklerini (*tastes*),

[257] **Dworkin**, Hakları Ciddiye Almak, 220.
[258] **Dworkin**, Sovereign Virtue: The Theory and Practice of Equality, 81-82.
[259] Dworkin "*ambition*" kavramını insanın kendisine nispet edilebilen ve zihninde yer bulan birtakım özellikleri ifade etmek için kullanmaktadır. "*Ambition*" kavramı, belirli bir şeye ulaşmak için duyulan büyük arzu ile şiddetli bir başarılı olma isteği anlamlarını kuşatmaktadır. Yani kavramın anlam bulutu, hem yatay düzlemde birbirinden farklı nesnelere yönelik arzuları hem de dikey düzlemde başarma isteğinin derinliğini ihtiva etmektedir. Söz gelimi, birinin siyasette yükselmeye ve diğerinin resim çizmeye yönelik bir tutkusunun olması kavramın bahsi geçen ilk anlamına dahildir. Birinin, diğerine nazaran daha büyük bir başarı arzusuyla dolu olması, başka bir ifadeyle daha hırslı olması ise söz edilen ikinci anlamı ifade etmektedir. Bu çalışma kapsamında Dworkin'in "*ambition*" kavramının Türkçede tek bir terimle ifadesi için pek çok olasılık gözden geçirilmiştir. Fakat maalesef kavramın her iki boyutunu kuşatan bir terime ulaşılmak mümkün olmamıştır.

tercihlerini (*preferences*), kanaatlerini, iyi yaşam anlayışlarını ve genel hayat planlarını kapsamaktadır[260]. Bu hırs ve tutkular farklı seçimler için gerekçeler ya da güdüler sağlamaktadır. Bunlar insanın kendisini içinde bulduğu koşullarının değil, bizzat kendisinin bir parçasıdır. Öte yandan Dworkin 2000 yılında "Egemen Erdem"in bir bölümü olarak ilk kez yayınladığı "*Justice, Insurance, and Luck*"ta (Adalet, Sigorta ve Şans) insanın kendisine nispet edilecek bir diğer kategoriyi ifade etmek üzere "karakter kavramını" kullanmaktadır. Dworkin'e göre karakter insanı bir şeyler yapmaya motive etmez, fakat hırs ve tutkularını takip etmesine etki eden enerji, üretkenlik, azim ve uzak ödüller için bugünden çalışma becerisi gibi unsurları içerir[261]. İnsanın "kendisi", hırs ve tutkuları ile karakterinin bileşiminden oluşmaktadır.

Dworkin'e göre insanın kendisini içinde bulduğu koşullar ise "kişisel" ve "kişilik dışı" kaynaklardan teşekkül etmektedir. İnsanların "genel sağlık kapasitesi" ile "servet üretme yeteneği" (yani başkalarının satın almak isteyeceği mal ve hizmetleri üretmeye ilişkin doğuştan gelen yeterliliği) kişisel kaynaklarını oluşturmaktadır. Maddi servet, elde tutulabilen mülkler ve hukuk sisteminde tanınan fırsatlar ise kişilik dışı kaynakları teşkil etmektedir. Her iki tip kaynağın toplamı, insanın kendini içinde bulduğu koşulları şekillendirmektedir[262].

Dworkin'e göre kişinin kendisi ve koşulları arasındaki ayrım, iyi bir hayatın nasıl olması gerektiğiyle ilgili fikir ve kanaatler ile bu hayatı yaşamak için araçlar ya da engeller olarak ortaya çıkan kaynaklar arasındadır[263]. Ayrımın esas meselesi bir unsurun iyi bir yaşamın ne olduğuyla ilgili kanaatlere mi yoksa bu yaşama ulaşmaya çalışırken araç ve engel olarak ortaya çıkan faktörlere mi dahil edileceğidir. İyi bir yaşamın ne olduğuna ilişkin unsurlar insanın kendisine, bu yaşama ulaşmaya çalışırken engel ya da araç olarak işlev kazanan unsurlar ise insanın kendisini içinde bulduğu koşullara nispet edilmektedir.

Sonuç olarak, "*ambition*"ın anlam içeriğinin Türkçede en az iki kelimeyle (hırs ve tutku) doyurucu bir şekilde karşılanabiliyor olduğuna karar verilmiştir. Krş. Torun, "*ambition"*ı başarma tutkusu olarak çevirmeyi seçmiştir. **Yıldırım Torun** (2008) Ronald Dworkin'in Hukuk ve Siyaset Felsefesinde Adalet Eşitlik ve Özgürlük Sorunu (Ankara: Savaş Yayınevi). Türkbağ ise *ambition*'ı hırs terimiyle tercüme etmiştir. **Ahmet Ulvi Türkbağ** (2003) "Haklar, Hakkaniyet, Bütünlük ve Adalet: Dworkin'in Adalet Perspektifi", Hukuk Felsefesi ve Sosyolojisi Arkivi, cilt 9, 94.

[260] **Dworkin**, Sovereign Virtue: The Theory and Practice of Equality, 322.

[261] **Dworkin**, Sovereign Virtue: The Theory and Practice of Equality, 322.

[262] **Dworkin**, Sovereign Virtue: The Theory and Practice of Equality, 322-23.

[263] **Dworkin**, Sovereign Virtue: The Theory and Practice of Equality, 82.

E. Adil Dağılımın İlkesi

Dworkin, son üç başlıkta tartışılan kavram setini bir araya getirerek, dağılımı yönetmesi gereken temel ilkeye ulaşır. Buna göre, "adil dağılım hırs ve tutkulara duyarlı[264] (*ambition-sensitive*) fakat ihsanlara[265] duyarsız (*endowment-insensitive*)" olmalıdır[266]. Dağılımın hırs ve tutkulara duyarlı olması; har vurup harman savurmak ile yatırım yapmak, pahalı ürünler satın almak ile mütevazı bir tüketim kültürüne sahip olmak veya daha çok ya da az çalışmak gibi farklı seçimlerin dağılımda eşitsizlikler oluşturmasının onaylanmasını gerektirmektedir. İhsanlara duyarsız bir dağılım ise aynı hırs ve tutkulara sahip kişilerin şans eseri farklı yeteneklerle donatılmış olmaları gibi avantajlarının eşitliği bozmasına izin verilmemesini gerektirmektedir.

Başka bir ifadeyle adil bir dağılımın gereği, insanın kendisine nispet edilebilecek özelliklerden dolayı eşitsizliklerin ortaya çıkmasına izin verilmesi fakat insanın kendisini içinde bulduğu koşullara nispet edilebilecek özelliklerden dolayı ortaya çıkan eşitsizliklere izin verilmemesidir. Dworkin'in kaynakların eşitliği kuramının merkezindeki ilke tam olarak budur. Dağılımın hırs ve tutkulara duyarlı fakat ihsanlara duyarsız olması gerektiği iddiası, kaynakların eşitliğinin kuramsal cazibesinin de temel kaynağıdır.

Şimdiye kadar kullanılan bütün kavram setlerini bir araya toplayarak Dworkin'in dağıtımı yöneten ilkesini ve arkasındaki kuramsal altyapıyı şu şekilde tablolaştırmak mümkündür:

---

[264] Dworkin 1981'de insanın kendisini oluşturan unsurlar arasında yalnızca "hırs ve tutkuları" saymaktaydı. Bu sebeple, anlaşıldığı kadarıyla adaletin nelere duyarlı olması gerektiğine ilişkin kurduğu bu dikotomide de hırs ve tutkuları zikretmeyi yeterli görmüştür. 2000 yılında yaptığı müdahaleyle beraber düşünüldüğünde, burada bahsi geçen "hırs ve tutkulara" "karakterin" de dahil olduğu kolaylıkla söylenebilir. Çalışmanın ilerleyen aşamalarında özellikle gerekmedikçe ilgili literatürde de ağırlık kazanmış olan 1981'deki kavram tercihine sadık kalınmaktadır.

[265] Dworkin'in kullandığı "*endowment*" kavramı hem bağış hem de doğuştan gelen yetenek anlamlarını taşımaktadır. İhsan kavramı ise Türkçede bağış ve güzellik anlamına gelmektedir. Doğuştan gelen yetenekler bu anlamda birer ilahi ihsan olarak kabul edilebilir. Bu durum dikkate alınarak; hem orijinal kavramın çağrışım bulutunun daha çoğunu kapsadığı hem de doğuştan gelen yetenekler için de kullanılabildiği için "*endowment*"ın ihsan olarak tercüme edilmesi tercih edilmiştir. Krş. Bu kavram Torun tarafından "doğuştan yetenek" olarak çevrilmiştir. **Torun**, Ronald Dworkin'in Hukuk ve Siyaset Felsefesinde Adalet Eşitlik ve Özgürlük Sorunu, 120. Yükselbaba ise söz konusu kavramı yetenekler terimiyle karşılamayı tercih etmiştir. **Yükselbaba**, Liberal Dağıtıcı Adalet Tartışmaları: Bentham, Mill, Rawls, Dworkin ve Nozick, 156.

[266] **Dworkin**, Sovereign Virtue: The Theory and Practice of Equality, 89.

Ahlaki Bireyciliğin İlkeleri	Özel Sorumluluk İlkesi	Eşit Önem İlkesi
Liberalizmin Gerekleri	Eşit Saygı Hakkı	Eşit İlgi Hakkı

İnsanın Farklı Yönleri	Kişinin Kendisi		Kişinin Kendisini İçinde Bulduğu Koşullar	
İnsanın Farklı Yönlerinin İç Unsurları	Karakteri	Hırs ve tutkuları	Kişisel kaynakları (zihinsel ve fiziksel güç, yetenekler vs.)	Kişilik dışı kaynakları (servet, gelir, hukuki fırsatlar vs.)
İnsanın Farklı Yönlerinin Ayrım Kriteri	Başarılı bir hayatın nasıl olacağını tanımlayan inançlar ve tutumlar		Başarılı bir hayata ulaşmanın araçları ya da engelleri olarak zihin, beden, kişilik özellikleri ile kişilik dışı kaynaklar	
Dağıtıcı Adaletin İlkesi	Dağılım bu bölüme duyarlı olmalıdır. Bu bölümdeki unsurlardan kaynaklanan eşitsizlikler korunmalıdır.		Dağılım bu bölüme duyarsız olmalıdır. Bu bölümdeki unsurlardan kaynaklanan eşitsizliklere müdahale edilmelidir.	

Tablo 3: *Dworkin'in Dağılım İlkesi ve Kuramsal Altyapısı*

Tüm bu anlatıyı toparlayalım. Dworkin'e göre insanların karakterleri ile hırs ve tutkuları kendilerinin asli parçalarını teşkil etmektedir. Çünkü bunlar başarılı bir hayatın nasıl olması gerektiği hakkındaki kanaatlerle ilişkilidir. Bu sebeple insanlar karakterleri ile hırs ve tutkularının sorumluluğunu üstlenmelidir. Bu özel sorumluluk ilkesinin bir gereğidir. Adil dağılım, bu sorumluluğu dikkate alarak herkese eşit bir saygıyla yaklaşmayı gerektirmektedir. Bu saygının sonucu ise farklı karakter özellikleri ile farklı hırs ve tutkulardan kaynaklanan eşitsizliklerin meşru kabul edilmesidir.

Buna karşılık, insanların hazır bulduğu kişisel ve kişisel olmayan kaynakları kendilerinin asli bir parçası değildir. Çünkü bunlar yalnızca yapmak istedikleriyle ilgili araçlar ve engeller niteliğindedir. Bu sebeple insanlar şans eseri sahip oldukları farklı kaynak seviye ve miktarından sorumlu kabul edilemez. Bu herkesin eşit öneme sahip olduğu ilkesinin ihlali olur. Adil dağılım, insanlara eşit ilgi gösterilmesini gerektirmektedir. Eşit ilgi ise insanların şans eseri sahip oldukları farklı kaynaklardan dolayı oluşan eşitsizliğe müdahale edilmesini gerektirmektedir.

F. Dworkin'in Sorumluluk Anlayışının Sonuçları

Bu başlık çalışmanın dördüncü bölümünün "Kaynaklar Yerine Şans, Tercihler Yerine Sorumluluk" başlığında yeniden ele alacağımız bir eleştiriden kısaca bahsetmeye ayrılmıştır. Söz konusu eleştiri Dworkin'in kuramının, benimsediği özel sorumluluk anlayışından dolayı şans eşitlikçiliğinin temel ilkesinden ve hatta kendi kuramsal öncüllerinden saptığı iddiasına dayanmaktadır.

Dworkin'in düalist yapısı, sorumluluğun tayini konusunda derinlemesine incelemelere değil kategorik atamalara dayanmaktadır. Kişinin neyden sorumlu olduğu kendi seçimlerinin neler olduğuna bağlı değildir. İnsanlar kasten seçmiş olsun ya da olmasınlar tüm hırs ve tutkularından sorumlu, yine kasten seçmiş olsun ya da olmasınlar fiziksel/zihinsel güç ve yeteneklerinden sorumsuz kabul edilmektedir.

Dworkin'e göre insanların farklı hırs ve tutkularından kaynaklanan eşitsizlikler meşrudur. Oysa insanlar kasten seçilmedikleri hırs ve tutkulara sahip olabilir. Söz gelimi iyi bir yaşamın bir şairin değil bir politikacının yaşamı olduğuna ilişkin kanaatimi kasten seçerek geliştirmemiş olabilirim. Yine kasten seçip benimsememiş olsam da yetiştiriliş tarzımın ya da genetik faktörlerin bir sonucu olarak diğerlerinden daha fazla çalışma azmiyle dolu olabilirim. Fakat, liberal özerk özne anlayışının da etkisiyle, Dworkin'e göre bunun adalet açısından bir önemi yoktur. Hırs ve tutkuları insanın kendisiyle ilgilidir. İnsanlar kasten seçsinler ya da seçmesinler hırs ve tutkularından sorumlu tutulmalıdır.

Yine Dworkin'e göre insanların farklı yeteneklere sahip olmaları, aralarında eşitsizlik kurulması için haklı bir gerekçe teşkil etmemektedir. Oysa bazen yetenekler kasten seçilerek geliştirilmektedir. Söz gelimi, bilinçli bir şekilde ve tembelliğinden dolayı yetenekleri üzerine çalışmayan ve böylece diğerinden daha yeteneksiz olan bir kişi dezavantajlı pozisyonda kalabilir. Fakat Dworkin'in yaklaşımına göre, kişinin yeteneklerini geliştirmeyi

seçip seçmemesi önemsizdir. Yetenekler, kategorik olarak, insanların kendileriyle değil kendilerini içinde buldukları koşullarla ilgilidir. Bu kişinin daha az yeteneği olması sebebiyle sahip olduğu dezavantaj eşitlikçi bir müdahaleyle telafi edilmelidir.

Dworkin bu durumu kendi sorumluluk anlayışının nedensel değil sonuçsal olmasıyla açıklamaktadır[267]. Dworkin'in bu yaklaşımı Scanlon'ın asli sorumluluk (*substantive responsibility*) ve atfedilebilirlik anlamında sorumluluk (*responsibility as attributability*) ayrımıyla birebir uyumludur[268]. Asli ya da nedensel sorumluluk anlayışı, kişinin bilinçli seçimlerine göndermede bulunmaktadır. Bu anlayışa göre insanlar isteyerek sebep olduğu şeylerden sorumlu kabul edilmelidir. Dolayısıyla her bir vakada kişinin ilgili şeye kasten sebep olup olmadığı yeniden araştırılmalıdır. Sonuçsal ya da atfedilebilirlik anlamındaki sorumluluk ise ahlaki açıdan kişiyi bir şeyden sorumlu tutmayı uygun kabul edip etmemizle ilgilidir. Söz gelimi, insanlar kendi karakter özelliklerini kendi seçimleri sonucunda şekillendirmemişlerse de ahlaki açıdan bu karakter özellikleri onların sorumluluklarına atfedilebilir. Hırs ve tutkularımı kendim seçmemiş olsam da bunların sorumluluğunu taşımam gerektiği söylenebilir. Sorumluluktaki bu dağılım, nedensellik ilişkilerinin değil, felsefi kabullerin konusudur.

Dworkin'in sonuçsal sorumluluk anlayışı, şans eşitlikçiliğinin temel ilkesinden ayrıldığına yönelik güçlü eleştirilerle karşı karşıya kalmasına yol açmıştır. Çünkü Dworkin'in sisteminde insanlar kasten sebep olmadıkları şeylerin bedelini ödemek zorunda bırakılmaktadır. Dolayısıyla, kendi seçim veya hataları olmadan diğerlerinden daha kötü hale gelebilmektedir. Söz gelimi, yetiştirilme tarzım sebebiyle diğerlerinden daha az çalışma hırsına ya da diğerlerinden daha maliyetli tercihlere sahip olmamdan dolayı daha kötü durumda olmam meşrudur. Diğer bir deyişle, seçimlerime ve hatalarıma dayanmasa da hırs ve tutkularımın sonuçlarına katlanmam gerekmektedir.

Bu durum Dworkin'in sorumluluk anlayışının bir sonucu mahiyetindedir. Bu anlayış Dworkin'in kuramının şans eşitlikçiliğinin temel ilkesinden ve dolayısıyla kendi öncüllerinden ayrılmasına sebep olmaktadır. Elbette Dworkin'in böyle bir sorumluluk anlayışını benimsemesinin gerekçeleri ve olumlu sonuçları mevcuttur. Fakat bu zorlu ve büyük tartışma çalışmanın dördüncü bölümünde derinleştirilecektir.

[267] **Dworkin**, Sovereign Virtue: The Theory and Practice of Equality, 287.
[268] **T. M. Scanlon** (1998) What We Owe to Each Other (Cambridge: The Belknap Press of Harvard University Press), 248-49. Ayrıca bkz. **Scanlon**, "Justice, Responsibility and the Demands of Equality", 76-77.

2. Kaynakların Eşitliğinin Dağılım Modeli

Çalışmanın bu kısmında Dworkin'in kuramının daha somut unsurları tartışılmaktadır. Bu tartışma dört başlığa ayrılmıştır. İlk olarak piyasanın Dworkinci dağıtım modelindeki rolü değerlendirilmektedir. Ardından Dworkin'in şansın farklı türlerine ilişkin ayrımına ve sigorta mekanizmasının bu türler arasındaki işlevine ilişkin görüşleri gündeme getirilmektedir.

Üçüncü başlıkta, Dworkin'in engellilik sorununa nasıl bir çözüm getirdiği eleştirel bir açıdan ele alınmaktadır. Dördüncü ve son başlıkta ise kanaatimizce Dworkin'in kuramının karşılaştığı en önemli sorun olan yetenekler sorununa ilişkin çözüm önerileri tartışılmakta ve eleştirilmektedir.

A. Piyasanın Eşitlikçi Adaletteki Rolü

Bu başlık altında Dworkin'in kendi kuramında piyasaya biçtiği rol ele alınmaktadır. Öncelikle piyasanın eşitlikçi bir dağılım için önemi, ardından kıskançlık testi (*envy test*) ile açık arttırma araçlarının kullanımı değerlendirilmektedir. Daha sonra piyasanın teknik ve politik işlevleri tartışılmaktadır. Son olarak fiyatların piyasa aracılığıyla belirlenmesinin Dworkin'in kuramı için önemli bir soruna sebep olduğu öne sürülmektedir.

I. Piyasanın ve Piyasaya Müdahalenin Meşruiyeti

Piyasa şaşırtıcı şekilde Dworkin'in kaynak eşitlikçiliğinin en merkezi unsurlarından biridir[269]. Dworkin'e göre piyasa yalnızca daha verimli paylaşımlar yapmak için analitik bir araç olmakla kalmaz, üstüne üstlük paylaşımların nasıl olması gerektiğine yön veren politik bir kurum olarak da görünüm kazanır[270]. Bu iki işlevinden dolayı Dworkin, piyasayı kuramının tasarımında istikrarlı şekilde kullanmaktadır.

Bu durum şaşırtıcıdır. Çünkü hem gündelik politik tartışmalarda hem de ideolojik çatışmalarda piyasa sıklıkla eşitliğin düşmanı olarak kabul edilmektedir. Aslında Dworkin'e göre piyasa, on sekizinci yüzyıldan beri iki işlevi gerekçesiyle savunulmuştur. Bunlardan ilki piyasanın refah, verimlilik ve toplam fayda gibi birtakım hedefleri hem tanımlamak hem

[269] Freeman, Dworkin'in kaynak eşitlikçiliğinin tamamen piyasa odaklı bir kuram olduğunu ifade etmektedir. **Freeman**, "Politics and Justice II: Equality of Resources, Market Luck and the Justification of Adjusted Market Distributions", 927.
[270] **Dworkin**, Sovereign Virtue: The Theory and Practice of Equality.

de bu hedeflere ulaşmak için elverişli bir araç olarak kabul edilmesidir. İkincisi ise insanların iradelerini gerçekleştirebilecekleri özgür bir toplumsal hayatın maddi zemini olarak kabul edilmesidir. Fakat piyasanın yine on sekizinci yüzyıldan bu yana eşitliğin en büyük düşmanı olarak eleştirilerin odağına yerleşmiş olduğu da kesindir[271]. Dolayısıyla eşitlikçi bir kuramın piyasayı karşısına almak yerine merkezine yerleştirmesi dikkat çekici bir niteliktedir.

Aslında Dworkin de piyasanın çağdaş toplumlarda eşitsizliğin derinleştirilmesinde oynadığı rolü teslim etmektedir. Piyasanın adalete aykırı eşitsizlikleri de üreten bir toplumsal kurum olduğunu ifade ederken şunları söylemektedir:

> *"Eşitlik anlayışı bazı eşitsizlikler (fırsat ve malların tutarlarının gerçek farklılıklarını yansıtanlar) üreten ama diğerlerini (miras, yetenek vs. farklılıklarından doğanlar) üretmeyen bir ekonomik sistem talep etmektedir. Piyasa aynı anda hem talep edilen hem de yasaklanan eşitsizlikler üretmektedir. Ve ikincileri ortaya çıkarmadan birincileri yaratmaya yarayan güvenilir alternatif bir sistem yoktur[272]."*

Dolayısıyla Dworkin'e göre piyasa, eşitlikçiler tarafından istenen ve istenmeyen çeşitli eşitsizlikler ortaya çıkarmaktadır. Piyasanın ürettiği eşit saygı hakkına dayanan eşitsizliklerin korunması gereklidir. Piyasa tarafından üretilen ve eşit ilgi hakkına aykırı olan eşitsizliklerin ise sistemden tasfiye edilmesi gerekmektedir. Piyasanın sorunlar ortaya çıkardığı doğrudur fakat bu sorunlar telafi edilebilir niteliktedir. Üstelik elimizde daha iyi bir alternatif de yoktur. Neticede Dworkin'in tercihi, piyasanın ürettiği haksız eşitsizlikleri müdahalelerle olabildiğince elimine ederek bu kurumu kendi adalet kuramının merkezine yerleştirmektir.

Bilindiği gibi özellikle liberteryenler tarafından piyasa, müdahale edilmemesi gereken doğal bir kurum olarak takdim edilmektedir. Oysa Dworkin'e göre piyasayı istenilen yönde düzenlemeye çalışmak tamamen meşrudur. Çünkü aslında "doğal" bir piyasa zaten söz konusu değildir. Piyasa, neticede, tamamı bir şekilde tanımlanmış ve düzenlenmiş bir dizi ekonomik mekanizmanın toplamından ibarettir[273]: Nelerin üzerinde hangi hakları kuşatan bir sahiplik iddiasına sahip olabileceğimiz ve sahip olduklarımızı ne kadar ve nasıl devredebileceğimiz hakkındaki toplumsal/hukuki kabuller tarafından yönetilen insan ürünü

[271] **Dworkin**, Sovereign Virtue: The Theory and Practice of Equality, 66.
[272] **Dworkin**, "Liberalizm", 66.
[273] **Dworkin**, Sovereign Virtue: The Theory and Practice of Equality, 327.

bir kurumdur. Bundan dolayı bu düzenlemeleri hedeflerimiz doğrultusunda değiştirmek ve bu yolla piyasayı daha rafine hale getirerek toplumsal amaçlarımıza ulaştırması açısından elverişli kılmaya çalışmak normaldir[274]. Bu anlayışın sonucu olarak Dworkin de piyasaya istenmeyen eşitsizlikleri tasfiye edecek müdahalelerde bulunmaktan yanadır.

II. Eşitlikçi Adaletin Sağlaması: Kıskançlık Testi

Peki piyasanın eşitlikçi bir ekonomide icra edeceği temel rol nedir? Piyasa neden eşitlikçi bir ekonominin merkezinde bulunmalıdır? Dworkin bunu açıklamanın en kolay yolunun bir örnek üzerinden hareket etmek olduğunu ifade etmektedir.

Dworkin bizlerden bir grup insanın yaşanılan bir gemi kazası sonucunda kimsenin yaşamadığı ve kaynak açısından zengin bir adaya düştüğünü hayal etmemizi ister. Kazazedeler, kimsenin adadaki kaynaklar üzerinde diğerlerinden daha fazla hakkı olmadığını kabul etmektedirler. Adada bulunan kaynakları eşit bir şekilde paylaşmak istemektedirler. Bu eşitlik için bir ölçü de geliştirmişlerdir. Dworkin'in kıskançlık testi dediği bu ölçüye göre, eğer dağılım yapıldıktan sonra hiç kimse başkasının elindeki paketi kıskanmıyorsa, bu dağılım adil bir dağılım olarak kabul edilecektir.

Dworkin kendi kıskançlık testini üstüne yerleştirdiği, kıskançlıkta azade (*envy-free*) bir dağılımın iktisatçılar tarafından geliştirilmiş teknik bir terim olduğunu söylemektedir[275]. Nitekim kendisi de bir iktisatçı olan Roemer de kıskançlıktan arındırılmış bir dağılımın iktisat literatüründe adil bir dağılım olarak kabul edildiğini belirtmektedir[276]. Aslında henüz Hobbes'un "Leviathan"ında bu testin temel fikrine rastlamak mümkündür. Hobbes, insanlar arasında bilişsel yetenekler bakımından eşitlik olduğunu öne sürerken "*(b)ir şeyin eşit pay edildiğinin en büyük kanıtı, herkesin kendi payından memnun olmasıdır*" ifadelerini kullanmaktadır[277].

---

[274] Fakat piyasaya müdahale edilmesinin meşru olmasının planlamacı bir ekonominin meşru olması anlamına gelmediğine dikkat etmek gerekmektedir. Dworkin, eşit saygı hakkı gereği, insanların farklı iyi yaşam anlayışlarını özgürce hayata geçirilebileceği bir modelden yanadır. Yapılan müdahaleler ancak eşit saygı hakkını ihlal etmeden eşit ilgi hakkını gerçekleştirmeye yönelik olabilir. Planlama ise, Dworkin açısından, planlamacıların iyi yaşam anlayışlarının tüm topluma empoze edilmesi anlamına geldiği için eşit saygı hakkının ihlali mahiyetindedir. **Barry**, Modern Siyaset Teorisi, 279. Dworkin, kendi müdahalelerinin bir iyi yaşam anlayışını dayatmaya tekabül etmemesi için bu müdahalelerinde *ex ante* (olaydan öncesine dayanan) bir perspektiften yararlanmaya önem vermektedir.

[275] **Dworkin**, "Why Equality - Equality or Sufficiency", 10.

[276] **Roemer**, "Equality of Talent", 157.

[277] **Thomas Hobbes** (2007) Leviathan veya Bir Din ve Dünya Devletinin İçeriği, Biçimi ve Kudreti, çev. Semih Lim (Yapı Kredi Yayınları), 93.

Kıskançlık testi Dworkin için kuramının birçok safhasında müracaat ettiği önemli bir kuramsal araçtır. Bu test eşit ilgi ve eşit saygı hakkını aynı anda hayata geçirmenin dahiyane bir yoludur. Kaynakların kıskançlık doğurmayacak bir eşitliğe ulaşacak şekilde dağıtılması eşit ilgi hakkını hayata geçirmektedir. Eşitliğin dağıtımı yapan mercinin kanaati çerçevesinde değil dağıtım yapılan tarafların kıskançlığı üzerinden ölçülmesi ve bu yolla farklı tercihlere duyarlı olması ise eşit saygı hakkının bir gereğidir[278].

Ayrıca kıskançlık testi sayesinde tarımsal bir araziye sahip olan bir kişiyle bir biyoloji laboratuvarına sahip olan kişinin arasında eşitliğin olup olmadığını kolayca tespit etmek mümkün olmaktadır. Bu tespiti yapmak için yalnızca bu kişilerin birbirlerini kıskanıp kıskanmadıklarına bakmak yeterlidir. Bu sayede herkesin farklı tercihlerini yansıtmayı sürdüren bir eşitliğe ulaşmak en azından kuramsal açıdan mümkün olmaktadır.

III. İlk Dağılım ve Açık Arttırma

Dworkin'in ada senaryosuna geri dönelim. Eşit ilgi ve saygı hakkını hayata geçirmek için elimizde kıskançlık testi aracı mevcut. Sıradaki soru, böyle bir dağılımın pratikte nasıl organize edilebileceğidir. Ne gibi bir mekanizmayla yapılan dağıtım, kıskançlık testinde en iyi sonuçları verebilir?

Adada çok çeşitli mallar bulunmaktadır. Aynı cinsten olan mallar da aynı özelliklerde değildir. Üstelik herkese birer tane verecek kadar bölünemeyecek mallar da mevcut olabilir. Bu koşullar altında insanlara dağıtılacak olan paketlerin merkezi bir planlamayla oluşturulması büyük zorluklarla karşı karşıya olacaktır. Planlamacı, öyle ideal paketler oluşturmalıdır ki, o paketler dağıtıldığında kimse diğerinin paketini kıskanmamalıdır. Fakat bu yapılması fevkalade zor bir iştir.

Üstelik bir şekilde bu başarılsaydı bile sorunlar tamamen ortadan kalkmamaktadır. Kimse başkasının paketini kıskanmıyor olsa da bazıları kendi paketlerinin içeriğindeki bazı unsurdan rahatsız olabilir ve başka insanların paketlerindeki bazı unsurları istiyor olabilirler. Dolayısıyla adadaki kişilerin hiçbirinin bütün olarak başkasının paketine sahip olmayı tercih etmeyecekse de bazılarının paketlerin içeriğindeki bazı unsurlardan memnun olmamaları hala mümkündür. İnsanların paketlerinde yer almasını arzu ettikleri bu gibi unsurların neden kendilerinde değil de diğer kişilerin elinde olduğunun keyfilik ve rastgelelikten başka makul

[278] **Matthew Clayton** (2000) "The Resources of Equality", Imprints, cilt 5, sayı 1, 67-68.

bir açıklaması bulunmamaktadır[279]. Bunun tek sebebi paketlerin planlamacı tarafından bu şekilde hazırlanmış olmasıdır. Dolayısıyla planlamacının gerçekleştireceği dağılım kıskançlık testini geçse bile yine de içinde gerekçesiz bir keyfilik barındıracaktır.

Dworkin, bu dağılımdaki bahsedilen her iki zorluğu da aşmanın yolu olarak bir piyasa mekanizmasını işaret etmektedir. Bir açık arttırma bütün bu sorunu kolayca çözecektir. Dworkin, herkese yeterli ve eşit miktarda istiridye kabuğu verildiğini tasavvur etmemizi ister. Bu istiridye kabukları insanların açık arttırmaya katılmak için kullanacakları başlangıç sermayeleridir. Ardından adadaki mallar olabildiğince küçük parçalara ayrılmalı ve bu parçaların her biri adadaki kişilere istiridye kabuklarıyla ödeme yapılan şeffaf bir açık arttırmayla satılmalıdır. Böyle bir açık arttırmanın sonunda herkesin elindeki kaynak paketi şekillenmiş olacaktır[280].

Dworkin'e göre böyle bir modelde artık keyfilik ve rastgelelikten bahsetmek mümkün değildir. Bu yolla hem kimsenin bir bütün olarak diğer kişilerin paketini hem de paketlerinin içeriğindeki unsurları kıskanmadığı bir dağılım kolayca oluşturulabilecektir. Paketlerin tamamı açık arttırmayla oluşturulduğundan dolayı kimse bir unsurun neden kendi paketinde değil de diğer bir kişinin paketinde olduğunu soramayacaktır. Çünkü bu sorunun cevabı basittir. Kendisi açık arttırmada diğer kişiden daha az bir fiyat teklif ettiği için ilgili unsur diğer kişinin paketinde yer almaktadır.

IV. Eşitlikçi Adalet İçin Piyasanın İki İşlevi

Dworkin açık arttırmaya ilişkin basit örneğinde piyasanın ilk işlevini dikkat çekici bir maharetle göstermiştir. Bir piyasa mekanizması olan açık arttırma, kıskançlık testini öne çekerek malların bir planlayıcının keyfi kararlarından tamamen azade bir şekilde dağıtılmasının en elverişli teknik vasıtasıdır. Açık arttırma sayesinde insanların bireysel iradeleri tüm dağılım sürecine tamamen nüfuz ederek dağılımı kıskançlıktan azade hale getirmektedir. Piyasanın buradaki rolü kıskançlık içermeyen bir dağılıma ulaşmanın kestirme yolunu teşkil etmesidir. Sonuçta, teknik bir araç olarak piyasa, dağıtımın kıskançlık testine ulaşma bağlamındaki verimliliğini maksimize etmektedir.

[279] **Dworkin**, Sovereign Virtue: The Theory and Practice of Equality, 67-68. Thigpen ve Downing bu soruna "keyfilik imtihanı" (*arbitrariness challenge*) demektedir. **Robert B. Thigpen ve Lyle A. Downing** (1983) "Liberalism and the Neutrality Principle", Political Theory, cilt 11, sayı 4, 92.
[280] **Türkbağ**, "Haklar, Hakkaniyet, Bütünlük ve Adalet: Dworkin'in Adalet Perspektifi", 93-94.

Fakat Dworkin'e göre piyasanın eşitlikçi bir adalet kuramındaki en önemli işlevi bu değildir. Piyasanın daha önemli olan politik işlevi, dağıtım konusu kaynakların değerlerinin/fiyatlarının diğer insanların o kaynaklara talepleriyle belirlenmesini sağlamasıdır. Bu önemlidir çünkü eşit bir dağılım için kaynakların değerlerini netleştirmek gerekmektedir. Hangi kaynağın ne kadar değerli sayılacağını belirlemek için ise uygun bir ölçüt bulunmalıdır.

Kaynakların değerinin dağıtımı yapan merciler tarafından belirlenmesi, liberal tarafsızlık ilkesi ve eşit saygı hakkıyla çelişki içerisinde olacaktır. Kaynaklara planlamacı tarafından değer biçilmesi insanlara bir iyi yaşam anlayışının dayatılması anlamına gelmektedir. Çünkü, söz gelimi bir planlamacının elmanın armuttan daha değerli ve dolayısıyla daha pahalı olmasına karar vermesi, elmayı daha zor ulaşılabilir kılmakta ve planlamacının kendi tercihlerini başkalarına dayatması anlamına gelmektedir.

Dworkin'e göre piyasa bu sorun için de en iyi çözümdür. Piyasanın politik işlevi sayesinde, diğer insanların iyi yaşam anlayışları ve bundan kaynaklanan arzu ve tercihleri kaynakların değerlerinin belirlenmesine her an dahil edilmektedir[281]. Bu sistem aracılığıyla bir kaynağın değeri, diğer insanların ona arzuları tarafından belirlenmektedir. Bu değer biçme süreci sürekli ve yenilenerek tekrar edilmektedir. Böylece kaynakların değerlerinin tayini o toplumda yaşayan insanların tercih ve iyi yaşam anlayışları çerçevesinde gerçekleşmektedir. Bu yolla herkesin iyi yaşam anlayışlarına makul ve eşit seviyede saygı gösterilmiş olmaktadır.

Piyasanın politik işlevi tam olarak budur. Piyasa bir değer biçme aracıdır. Kaynakların değerinin diğer insanların bu kaynaklara biçtiği değerler aracılığıyla belirlenmesini sağlamaktadır. Kaynakların değerleri ise nihai dağılımda kimde, neyin, ne kadar olacağını doğrudan bir şekilde etkilemektedir. Dolayısıyla, piyasa bu işleviyle sadece teknik bir vasıta olmaktan çıkarak, değerlerin nasıl tayin edilmesi ve dolayısıyla dağılımın nasıl olması gerektiğine ilişkin bir kararı yansıtan politik bir nitelik kazanmıştır[282].

[281] **Dworkin**, Sovereign Virtue: The Theory and Practice of Equality, 112.
[282] Dworkin'in piyasaya biçtiği her iki rolün de eşitlikle değil verimlilikle ilgili olduğu ve piyasanın yalnızca mevcut dağılımı verimli bir şekilde işleyerek aynı eşitlik seviyesinde çıktılar üretme kapasitesine sahip olduğunu iddia eden eleştirel bir görüş için bkz. **Joseph Heath** (2004) "Dworkin's Auction", Politics, Philosophy & Economics, cilt 3, sayı 3.

V. Piyasa ve Şansın Tasfiyesi Sorunu

Dworkin'in piyasayı bu şekilde tasviri ciddi bir eleştiriye davetiye çıkarmaktadır. Bu eleştiri fiyatların piyasa tarafından belirlenmesinin son kertede teker teker bireyler için bir şans unsuru olarak görünüm kazanmasına dayanmaktadır. Bu başlık altında piyasanın fiyatları belirlemesindeki şans faktörünün Dworkin'in kuramına etkisi kısaca tartışılmaktadır. Daha sonra çalışmanın dördüncü bölümde yer alan "Kötü Fiyat Şansı ve Piyasanın Adaleti" başlığında Cohen'in Dworkin'e yönelttiği eleştiriler bağlamında bu konu yeniden derinlemesine ele alınmaktadır.

Bahsi geçen eleştiri, kaynakların değerlerinin piyasa aracılığıyla belirlenmesi sürecinde şans faktörünün devrede olmayı sürdürdüğünü göstermeye dayanmaktadır. Dworkin'in piyasaya dayanan dağılım modelinde, içinde yaşadığımız toplumda ne kadar çok kişinin bizle benzer arzu ve zevkleri paylaştığı bu mallara ulaşım olanağımızı doğrudan belirlemektedir[283]. Fakat aslında başka insanların arzu ve zevkleri bizim kontrolümüz altında olan ve sorumlu tutulabileceğimiz hususlar değildir. Dolayısıyla piyasa aracılığıyla gerçekleştirilen dağılım sonucunda kendi seçim veya hatalarımıza dayanmayan faktörler etkin olmaktadır.

Aslında Dworkin de bu durumun farkındadır. Üstelik Dworkin, refah eşitlikçisi bir modelde bu şans faktörlerini de elimine etmek ve kişilerin sahip olduğu refahı eşitlemek için müdahalede bulunmak gerekeceğini belirtmektedir[284]. Çünkü böyle bir modelde esas olan refahları eşitlemektir ve bir kişinin elinde olmayan sebeplerden dolayı ulaşmak istediği bir malın fiyatının fazla olması da eşitlikçi müdahalenin kapsamına girmektedir.

Oysa Dworkin'e göre kaynak eşitlikçiliği yalnızca kaynakları eşitlemeye odaklandığından dolayı böyle bir müdahaleyi gerektirmemektedir. Çünkü her ne kadar arzu ettiği mallar daha çok kişi tarafından tercih edildiğinden dolayı daha pahalı olan ve onlara sahip olmak için daha fazla kaynaktan feragat etmek zorunda kalan bir kişi şanssız olduğunu iddia edebilecek olsa da, kaynakların eşit dağılmadığını iddia edemeyecektir. Fakat aynı durumdaki bir kişi refahın eşit dağılmadığından bahsedebilecektir.

---

[283] Söz gelimi bazı durumlarda bir mala talebin fazla olması o malın fiyatının yükselmesine sebep olabilir. Başka bazı durumlarda ise talebin fazlalığı malın büyük ölçekli üretimin konusu olmasıyla ucuzlamasına yol açabilir. Her iki kategoride de bir malın toplumda ne kadar arzu edildiğinin o mala ulaşma imkânına etki etmesi söz konusudur.

[284] **Dworkin**, Sovereign Virtue: The Theory and Practice of Equality, 69..

Farkı anlamak için bir örnekten yararlanalım. Söz gelimi dağılımı yapılacak mallar arasında eşit sayıda domates ve patlıcan olduğunu varsayalım. Kendisine dağılım yapılacak kişilerin çoğu domatesi sevip patlıcanı sevmemekte, daha azı ise patlıcanı sevip domatesi sevmemekte olsun. Herkeste eşit sayıda istiridye kabuğu vardır ve açık arttırma gerçekleştirilir. Doğal olarak domatese ulaşmak patlıcana ulaşmaktan daha zor olacaktır. Domatesin fiyatı pahalanacak ve domates almak isteyenler daha fazla şeyden feragat etmek zorunda kalacaklardır.

Böyle bir durumda domates severler, dağıtımın birimi olarak refahı esas alan bir adalet anlayışı çerçevesinde, patlıcan severlere nispetle daha az refaha sahip olduklarını kolayca iddia edebilirler. Dağıtımın patlıcan severlerle aralarında bir refah eşitsizliği oluşmasına yol açtığını öne sürebilirler. Oysa dağıtımın birimi eğer kaynaklarsa ve kaynakların değeri (Dworkin'in dediği gibi) piyasada diğer insanların arzuları çerçevesinde tayin ediliyorsa bu mümkün değildir. Domates severler yine şanssız olduklarını düşüneceklerdir fakat patlıcan severlerle aralarında bir kaynak eşitsizliğinin olduğunu iddia edemeyeceklerdir. Çünkü ellerindeki domateslerin toplam değeri, diğerlerinin ellerindeki patlıcanların toplam değeriyle özdeş olacaktır.

Eğer kaynakların eşitliğini esas alırsak, her iki grubun eşit değerde domates ve patlıcana sahip olmasından dolayı adaletin sağlandığını iddia edebileceğimiz doğrudur. Fakat neden kaynakların eşitliğini esas alalım? Buradaki esas soru zaten budur. Piyasanın politik işlevinin değer biçme süreçleri, dağıtım birimini kaynaklar olarak kabul etmemek için bizlere güçlü bir sebep sunmaktadır. Dworkin'in sorunu kaynak eşitlikçiliğinde paranteze almaya dayanan çözümü, zaten sorunun kendisini oluşturmaktadır.

Bunu daha net görmek için şans eşitlikçiliğinin temel ilkesini hatırlayalım. Bu ilke, kimsenin kendi hata veya seçimlerine dayanmadan diğerlerinden daha kötü durumda olmamasını gerektirmektedir. Başka bir ifadeyle, dağılımdan şans eseri unsurların etkisinin tasfiye edilmesini gerektirmektedir. Fakat, Dworkin'in kuramını bu ilkeyle birlikte düşünürsek, piyasadaki başka insanların arzularının ne yönde olacağının benim için şansın eseri olduğunu kolayca görebiliriz. Bunlar üzerinde herhangi bir seçim ya da kontrolüm söz konusu değildir. Sonuçta olan şey, kendimle değil, kendimi içinde bulduğum koşullarla ilgili sebeplerden dolayı diğer insanlardan daha kötü ya da iyi durumda olmamdır.

Bu durum ani fiyat değişimlerinde daha da açıkça gözlemlenebilmektedir. Freeman, Katrina Kasırgasından sonra ABD hükümetinin yüz yirmi bin mobil ev satın almasının bu evlerin üreticilerine kısa bir süre içinde büyük bir servet kazandırdığını nakleder. Yine ABD'nin Kaliforniya eyaletinde yer alan Palo Alto'daki ev fiyatlarının İkinci Dünya Savaşı'ndan sonra yüz kat artmasının ev sahiplerinde yarattığı servet artışını örnek gösterir[285]. Bu artışlar insanların taleplerinin yoğunlaşmasıyla gerçekleşmiştir ve talepteki bu yoğunlaşma eskisinden daha iyi duruma gelen kişilerin özgür seçimlerine hemen hemen hiç dayanmamaktadır. Dolayısıyla burada kişinin kendisiyle değil koşulları sebebiyle (içinde yaşadığı toplumun arzularının değişimiyle) daha çok kaynağa sahip olması söz konusudur.

Sonuç olarak piyasada belirlenen fiyatların bizim için bir çeşit şansın eseri olduğu kesindir. Çünkü fiyatların piyasa aracılığıyla belirlenmesi kişinin kendisi ile değil koşullarıyla ilgilidir. Önemli olanın kaynakların eşitliği olduğunu söyleyerek bu durumun üstesinden gelmek de mümkün değildir. Çünkü zaten, tartışılan mesele tam da önemli olanın kaynakların eşitliği olup olmadığıdır.

Neticede, Dworkinci modelde nihai dağılım, yapay ve istenirse düzenlenebilecek olan bir mekanizmanın rastgeleliğine açık tutulmuş olmaktadır. Dworkin'in kuramında insanlar diğer kişilerin seçimleri tarafından kısıtlanmaktadır. Yine de, herkes aynı kısıtlara sahip olduğundan dolayı eşitliğin gerçekleştiğinden bahsedilebilir[286]. Fakat bu, her ay kumar oynamaya ve kumar sonucunda oluşan eşitsizliğe tahammül etmeye mecbur tutulan kişilerin eşit olması gibi bir eşitliktir. Piyasa sayesinde herkes, gerçekleşmesinde hiçbir sorumluluğu olmadığı başkalarının kararları tarafından sürekli etkilenmektedir[287]. Sonuç olarak Dworkin'in kuramında, piyasanın bir kaba şans imalathanesi görünümü kazandığı söylenebilir. Bu durum Dworkin'in kuramının zayıf yönlerinden birini teşkil etmektedir.

B. Adaletin Şansla İmtihanı

Şimdilik bir önceki başlıktaki eleştirileri bir kenara koyalım. Issız adaya sığınan kazazedeler örneğine geri dönelim ve açık arttırma ve kıskançlık testi yardımıyla eşit bir başlangıç dağılımının yapıldığını varsayalım. Fakat bu eşitlik de hızla bozulacaktır. İnsanların farklı seviyelerdeki çalışkanlıkları, becerileri, maruz kaldıkları farklı sıklık ve

[285] **Freeman**, "Politics and Justice II: Equality of Resources, Market Luck and the Justification of Adjusted Market Distributions", 940. Benzeri bir değerlendirme için bkz. **Alex Callinicos** (2001) "Having Your Cake and Eating It", Historical Materialism, cilt 9, 185.
[286] **Callinicos**, "Having Your Cake and Eating It", 186.
[287] **Barry**, Modern Siyaset Teorisi, 283.

ağırlıktaki hastalıklar veya doğa olayları gibi pek çok faktör bu eşitliğin bozulmasına yol açacaktır. Dworkin'in sıradaki sorusu eşitlikteki bozulmalarının hangilerinin ne ölçüde kabul edilebilir olduğu ve hangilerinin ne ölçüde bir eşitlikçi müdahaleyi gerektirdiğidir.

Dworkin bu soruya şans kavramı üzerinde yaptığı bir ayrımla cevap vermektedir. Dworkin'e göre şansı "seçimlik" ve "kaba" şans olarak ikiye ayırmak gerekmektedir. Dworkin'in ifadesiyle, "*(s)eçimlik şans, seçilmiş ve hesabı yapılmış kumarların nasıl sonuçlanacağı meselesidir*[288]". Burada esas olan kaçınmanın mümkün olduğu ve öngörülebilir sonuçları olan izole edilmiş bir riskin bilinçli bir şekilde seçilmiş olmasıdır[289]. Kaba şans ise, Dworkin'e göre, öngörülebilirlik, kaçınma olanağı ve seçim unsurunun bulunmadığı şans tipidir. Değerleneceği ümidiyle bir hisse senedinin satın alınması seçimlik şansa, sahip olunan otomobile bir meteor düşmesi ise kaba şansa örnektir[290].

Bu başlık altında Dworkin'in şanslar arasında yaptığı ayrım ve bu farklı şans tiplerine bağladığı sonuçlar değerlendirilmektedir. İlk başlıkta Dworkin'in seçimlik şansın eşitlikçi adalet açısından kabul edilebilir olduğu iddiası, bu iddiaya karşı geliştirilen bir eleştiriyle birlikte ele alınmaktadır. İkinci başlık ise kaba şansa ve sigorta kurumunun nasıl ve ne şekilde bu şansı seçimlik şansa dönüştürebildiğine ilişkin bir tartışmaya ayrılmıştır.

I. Şansın Meşru Hali: Seçimlik Şans

Dworkin'e göre insanların iyi yaşam anlayışlarının birbirinden farklı olması sonucunda bazı insanların risk iştahı diğerlerinden daha yüksektir. Bu tip eğilim ve tercihler insanların nasıl bir hayatın yaşamaya değer olduğuyla ilgili kanaatlerinin ürünüdür. Dworkin

[288] **Dworkin**, Sovereign Virtue: The Theory and Practice of Equality, 73.
[289] **Dworkin**, Sovereign Virtue: The Theory and Practice of Equality, 73.
[290] Bu çalışma kapsamında düşünceleri tartışma konusu yapılan Arneson ve Cohen de seçimlik şans ve kaba şans ayrımını belirli şerhlerle benimsemektedir. Arneson, seçimlik şansın ilk bakışta (*prima facie*) eşitlikçi telafiye hak kazandırmayacağını belirtmektedir. Bkz. **Arneson**, "Liberalism, Distributive Subjectivism, and Equal-Opportunity for Welfare", 176. Ayrıca bkz. **Richard J. Arneson** (1999) "Debate: Equality of Opportunity for Welfare Defended and Recanted", The Journal of Political Philosophy, cilt 7, sayı 4, 491. Cohen için bkz. **Cohen**, "On the Currency of Egalitarian Justice", 908, 16. Fakat Cohen 2008'de insanların seçimlik şansın sonuçlarını tecrübe etmesinin adaletin gereği kabul edilmemesi ve yalnızca meşru görülmesine ilişkin bir yaklaşım geliştirmiştir. Cohen'in yeni pozisyonuna göre, seçimlik şans sonucunda oluşan eşitsizlikler adaletsizlik anlamına gelse bile, bu süreçlerde insanların iradesinin devreye girmesi bu eşitsizliklere itiraz hakkını ortadan kaldırmakta ve bu eşitsizlikleri meşrulaştırmaktadır. Bkz. **G. A. Cohen** (2008) "Fairness and Legitimacy in Justice, And: Does Option Luck Ever Preserve Justice?", Hillel Steiner and the Anatomy of Justice içinde, ed. Stephen de Wijze, Matthew H. Kramer ve Ian Carter (New York: Routledge), 18 vd.

bu kanaatlerin eşit saygı hakkı ve özel sorumluluk ilkesi çerçevesinde korunması gerektiği kanaatindedir[291].

Çünkü Dworkin'e göre eşit saygı hakkıyla tutarlı bir biçimde yorumlandığında "*doğru eşit ilgi ex post (olaydan sonraya dayanan) değil ex ante (olaydan önceye dayanan) eşitlik gerektirmektedir*[292]". Başka bir ifadeyle, esas olan insanların risk almalarının ardından ortaya çıkan sonuçları eşitlemek değildir. Yapılması gereken şey, insanların şansla ilgili olay gerçekleşmeden önce bu riski almayı seçme imkânları konusunda eşitlenmeleridir[293].

Dworkinci eşitlikçiliğin seçimlik şansa yaklaşımını göstermek için basit bir örnekten yararlanmak işlevsel olabilir. Söz gelimi, elinde eşit miktarda kaynak bulunan iki kişiden birinin bir tarla satın alarak mısır yetiştirmeye başladığını, diğerinin ise otomobiller için bir tamir atölyesi açmayı seçtiğini varsayalım. İlki büyük bir kazanç elde ederken ikinci kişinin ise işlerinin çok kötü gittiğini ve büyük bir zarara uğradığını düşünelim. Dworkin'e göre her iki kişi de seçimlik şansını denemiştir. Adaletin gereği kâr ve zarar ortaya çıktıktan sonra (*ex post*) kaynakların yeniden eşitlenmesi değildir. Önemli olan iki kişinin de sonuçlar ortaya çıkmadan önce (*ex ante*) aynı imkâna sahip olmasıdır. Eğer iki kişi de kasten ve bilinçli bir şekilde kendi yollarını seçmişlerse eşitlikçi adalet hayata geçmiş demektir.

Bu yaklaşımının bir gereği olarak Dworkin, seçimlik şansın kullanılması sonucunda ortaya çıkan sonuçların eşitlikçi telafiyi gerektirmediğini ifade etmektedir. Aksine, seçimlik şansın sonuçlarının korunması eşit saygı hakkının gereğidir. İnsanların özerk ahlaki kişiler olarak yaptıkları seçimlere saygı duymanın lüzumu, bu seçimlerinin sonuçlarıyla muhatap kılınmalarını sağlamaktır. Sonuç olarak adalet bu şans tipinin dağılımdaki etkisinin muhafaza edilmesini gerektirmektedir.

Fakat Dworkin'in bu tutumunun her koşulda sezgilerimize uygun olduğu tartışmalıdır. Lippert-Rasmussen'in Arneson'a karşı geliştirdiği basit bir farazi örnek bu konuda dikkat çekicidir. Bu örneği Dworkin'e karşı kullanırken biraz değiştirmeyi göze alarak şöyle özetleyebiliriz: Bruce ve Adrian aynı derecede patlama ihtimali olan iki farklı yanardağın bulunduğu iki ayrı adada yaşamaktadır. Her ikisi de bir yanardağın yanında yaşama riskini eşit şekilde tam olarak bilmekte ve göze almaktadır. Günün birinde Adrian'ın yaşadığı

[291] **Dworkin**, Sovereign Virtue: The Theory and Practice of Equality, 74.
[292] **Dworkin**, "Sovereign Virtue Revisited", 124. Parantezler bana ait.
[293] **S. L. Hurley** (2003) Justice, Luck and Knowledge (Cambridge: Harvard University Press), 140.

adadaki yanardağ patlar ve yaşanılan felaket sonucunda Adrian hayatı boyunca taşıyacağı ağır bir engele sahip olur. Bruce ise ömrünün sonuna kadar huzurla yaşar[294].

Buradaki soru, eşitlikçi adaletin Bruce'tan Adrian'a kaynak aktarımını gerektirip gerektirmediğidir. Her ikisi de bilinçli bir şekilde risk almıştır. Her ikisinin aldığı risk de tamamen aynı seviyede bir risktir. Buna rağmen birisi bir zarara uğramazken diğeri ağır bir zararla karşı karşıya kalmıştır. Dworkin'in kuramına göre seçimlik şanslarını kullandıkları için burada eşitlikçi telafiye gerek yoktur. Korunması gerektiği anlamdaki *ex ante* eşitlik bozulmamıştır. Fakat yine de, uzaktan bir bakışla, her ikisinin de aynı riski almasına rağmen sonuçlarda ortaya çıkan bu değişikliği eşitlikçi telafi için bir gerekçe olarak yorumlamak akla çok yatkın görünmektedir.

Ayrıca yine Lippert-Rasmussen'in Dworkin'i eleştirirken bildik kumarcılar (*gamblers proper*) ve sözde kumarcılar (*quasi-gamblers*) arasında yaptığı ayrım da dikkat çekicidir. Lippert-Rasmussen'in tarifiyle bildik kumarcılar kumardan alınacak hazzı kazanç ihtimalinden daha çok önemsemektedir. Sözde kumarcılar ise kazanç ihtimalini kumardan alınacak hazdan daha çok önemsemektedir. İlkinin örneği kumarhaneye gidip kumar oynayan kişilerdir. İkincisine ise sigara içenler örnek verilebilir.

Lippert-Rasmussen'e göre, Dworkin'in seçimlik şans sonucunda ortaya çıkan eşitsizlikleri tazmin etmeme kanaatinin temelinde, düşüncelerini geliştirirken bildik kumarcıların eylemlerini esas alması yatmaktadır. Bildik kumarcılar kumarın kendisini önemsediği için onların bu özgür kararlarının sonuçlarıyla muhatap olmalarını beklemek doğaldır. Fakat sözde kumarcılar yalnızca riskten olabildiğince kaçarak bazı sonuçlara ulaşmaya çalışmaktadır. En azından, aynı seviyede risk alarak eşitsiz kaynaklara ulaşan kişiler arasındaki eşitsizliği meşrulaştırmayı, insanların seçimlik şanslarının bedelini ödemesi gerektiği fikriyle gerekçelendirmek eleştiriye açıktır. Söz gelimi, sigara içen kişiler arasından, sağlıklı kalanlardan kanser olanlara tedavileri için kaynak aktarımı yapmak makul görünmektedir. Lippert-Rasmussen'e göre Dworkin tüm seçimlik şansı bildik kumarcıların eylemlerine indirgeyerek hayatta çok daha yaygın olan sözde kumarcılar için düşünülebilecek olan eşitlikçi telafi olasılığını görmezden gelmektedir[295].

[294] Örneğin orijinal formu ve daha kapsamlı tarifi için bkz. **Kasper Lippert-Rasmussen** (1999) "Arneson on Equality of Opportunity for Welfare", Journal of Political Philosophy, cilt 7, sayı 4, 482-83.
[295] **Kasper Lippert-Rasmussen** (2001) "Egalitarianism, Option Luck, and Responsibility", Ethics, cilt 111, sayı 3, 554-56.

Sonuç olarak Dworkin'in yaklaşımına göre adaletin gereği tarafların kasten ve isteyerek aldıkları risklerin sonuçlarını üstlenmesidir. Dolayısıyla seçimlik şansların denenmesi sonucunda ortaya çıkan eşitsizliklerin korunması gerekmektedir. Öte yandan yine de, aynı riski alarak farklı sonuçlara maruz kalmak sonucunda bozulan eşitsizliklerin ortadan kaldırılmamasının adalete pek de uygun görünmediğini söylemek mümkündür.

II. Kaba Şans ve Sigorta

Şimdilik seçimlik şansa yöneltilen eleştirileri bir kenara bırakarak kaba şansa dönelim. Dworkin'e göre insanlar seçimlik şansın sonuçlarını üstlenmeliyken, kaba şans için durum böyle değildir. Çünkü kaba şans, tanımı gereği, henüz gerçekleşmeden önce kasten alınan ve öngörülebilir bir riske dayanmamaktadır. İnsanlar kaba şansla karşı karşıya kalmayı öngörerek, sonuçlarını hesaplayarak ve risk iştahlarından dolayı göze alarak seçmezler. Söz gelimi bir anda hiç beklenmedik bir hastalık sebebiyle görme engelli hale gelen bir kişinin başına gelenin öngörülebilir, hesaplanabilir ve isterse kaçınılabilir bir risk olmadığı açıktır. Bu sebeple bu kişiden zaten almadığı riskin sonuçlarını üstlenmesi beklenemez. Kaba şans risk iştahıyla, iyi yaşam anlayışıyla, hırs ve tutkularla ve seçimlerle ilgili değildir. Dworkin'e göre tam da bu sebeplerle kaba şansın dağılıma etkisinin ortadan kaldırılması gerekmektedir.

Peki kaba şansa nasıl müdahale edilmelidir? Dworkin bu sorunu çözmek için başka bir piyasacı kurumu yeniden inşa ederek devreye sokmaktadır: Sigorta. Dworkin'e göre sigorta, kaba şans ile seçimlik şans arasında bir köprü işlevi görmektedir[296]. Başınıza gelebilecek bir felaketi sigortalatmaya ilişkin makul bir olanağınızın olması, artık o felaketi sizin için seçimlik bir şans haline getirmektedir. Seçimlik şansın sonuçları ise eşit saygı hakkının kapsamına girmektedir.

Sigorta mekanizması, piyasanın icra ettiği iki işlevi aynı anda hayata geçirmektedir. Sigorta, öncelikle kaba şansın seçimlik şansa dönüştürülmesini sağlayan teknik bir vasıtadır. Bu yolla kaba şansın dağılıma etkisinin ortadan kaldırılması mümkün olabilmektedir. Fakat sigorta mekanizmasının piyasanın politik işlevini de icra etme kapasitesini haiz olduğuna dikkat edilmelidir. Hatırlanacağı üzere Dworkin'in kuramında, piyasanın üstlendiği politik işlev kaynakların değerinin başkalarının o kaynağa biçtiği değer dolayımında belirlenmesiyle ilgiliydi. Dworkin'e göre bu sayede tek bir iyi yaşam anlayışına bağımlı olmadan kaynaklara değer biçmek mümkün olmaktaydı. Sigorta da, alınan bir riskten belirli

[296] **Dworkin**, Sovereign Virtue: The Theory and Practice of Equality, 76.

seviyede korunmanın değerini (sigorta primini) ve risk sonucunda ortaya çıkabilecek olan zararın tazmin edilmesi gereken kısmına ilişkin değeri (sigorta tazminatını) belirlemektedir. Üstelik bu belirlemeyi, diğer insanların bunlara biçtiği değerin etki sahibi olduğu bir süreç aracılığıyla gerçekleştirmektedir. Dolayısıyla, Dworkin'in kuramında piyasanın işlevlerinden dikkat çekici bir istikrarla yararlanılmış olduğu söylenebilir.

Sonuç olarak, Dworkin'e göre eşit ilgi hakkı, seçimlik şansın dağılımdaki etkisinin korunmasını gerekmektedir. Kaba şans içinse durum tam tersidir. Dworkin, bir piyasa kurumu olan sigortayı kaba şansın etkisini ortadan kaldırmak için kuramına yerleştirmiştir. Sigorta hem kaba şansı seçimlik şansa dönüştürmeye yarayan teknik, hem de riskin ve sigortalatılan menfaatin değerini tayin etmeye yarayan politik bir işlevi haizdir.

Fakat sigorta kurumunun bu basit versiyonu tüm kaba şansları böyle bir dönüşüme sokma kapasitesine sahip değildir. İnsanların makul bir şekilde sigortalatması beklenmeyecek birtakım felaketlerle karşılaşma olanağı her zaman mevcuttur. Üstelik engelli olarak doğmak gibi henüz sigortalatma imkânına kavuşmadan zararın ortaya çıktığı durumlar da söz konusudur. Bu tip durumlarla karşılaşan insanların kayıpları nasıl telafi edilecektir? Dworkin, bu soruya cevabını engellilik sorununu merkeze alarak vermektedir.

C. Engellilik Sorunu

Bu başlık altında, fiziksel ve zihinsel engellilik hallerinin eşitliği bozması sorununa karşı kaynak eşitlikçiliğinin çözümü tartışılmaktadır. İlk olarak Dworkin'in bu soruna çözümü ortaya koyulmakta, ardından yanlış bulduğu alternatif çözümlerle ilgili bir değerlendirme yapılmaktadır.

I. Dworkin'in Çözümü: Farazi Sigorta Mekanizması

Dworkin'e göre engellilikten kaynaklanan sorunların çözümü için de sigorta belli koşullarda etkili bir araç olabilir. Eşit engellilik riskine sahip, bu riski eşit şekilde bilen ve sigorta yaptırma olanağına eşit ölçüde erişebilen kişiler için engelli olmak sigorta yaptırma olanağı sayesinde bir seçimlik şans konusuna dönüşmektedir[297]. Fakat Dworkin'in de belirttiği gibi hayat bu kadar basit değildir. Gerçek hayatta risk, bilgi ve sigortaya erişim olanağı eşit ve yeterli bir biçimde dağılmamıştır. İnsanlar değişken risklere sahiptir, genellikle bu riskler hakkında yeterli bilgileri mevcut değildir ve (özellikle doğuştan

[297] **Dworkin**, Sovereign Virtue: The Theory and Practice of Equality, 76.

engellilik hallerinde olduğu gibi) birçok kez felaket gerçekleşmeden sigorta yaptırma olanağından yoksundur.

Dworkin, gerçek hayattaki engellilik hallerinin ortaya çıkardığı sorunu aşmak için "farazi sigorta mekanizması" olarak isimlendirdiği bir kuramsal araca başvurmaktadır. Farazi sigorta mekanizması; risk, bilgi ve sigortaya erişim olanağının eşitsiz dağılımından dolayı sıradan sigorta kurumunun adaleti sağlayamadığı durumlarda, bir sigortanın yapıldığını "varsayma" fikrine dayanmaktadır. Söz gelimi görme engelli olarak doğan bir kişinin, bu engeli hakkında zarar ortaya çıkmadan önce sigorta yaptırması mantıksal olarak olanaksızdır. Bu durumda, Dworkin'in çözümü, dağılımı bu kişinin böyle bir sigortayı yaptırdığını varsayarak organize etmektir.

Dworkin'e göre, engellilik sorunlarıyla ilgili farazi sigortanın kapsamı, şu sorunun cevabı çerçevesinde hesaplanmalıdır: Toplum içerisindeki herkesin engelli olma riski eşit olsaydı ve toplam engelli sayısının da sabit kalacağı varsayılsaydı, toplumun ortalama bir mensubu kendisini ilgili engellilik riskine karşı ne ölçüde sigortalatırdı[298]? Daha sonra bu soruya verilen cevap çerçevesinde yapıldığı varsayılan sözleşmeye dayanarak, engelli olmayanlardan alınacak kaynaklar (sigorta primi), engellilere nakledilmelidir (sigorta tazminatı). Eğer toplumun ortalama mensubunun, söz gelimi görme engelli olma riski için çok kapsamlı bir sigorta yaptıracağını varsayıyorsak, görme engeliyle ilgili sigorta primleri ve dolayısıyla sigorta tazminatı da yüksek olacaktır. Fakat toplumun ortalama mensubunun, bu riske karşı kendi kaynaklarından daha az bir kısmını ayırarak daha düşük kapsamlı bir sigorta yaptıracağını varsayıyorsak, o zaman adaletin gereği aramızdaki görme engellilere de görece daha az bir kaynak transferi sağlamak haline gelmektedir.

Dworkin yalnızca engellilik değil, pek çok farklı sorunun çözümü için "farazi sigorta mekanizmasına" müracaat etmektedir. 1981'de yeteneklerdeki farklılıklar ve engel niteliği taşıyan pahalı zevklerle ilgili de bu mekanizmaya dayanan dağılım modelleri geliştirmiştir. 2000'de yayımlanan "Egemen Erdem"inin sekizinci bölümü olan "*Justice and High Cost of Health*" (Adalet ve Sağlığın Yüksek Maliyeti) ve dokuzuncu bölümü olan "*Justice, Insurance, and Luck*"ta (Adalet, Sigorta ve Şans) ise sırasıyla ABD'de cereyan eden sağlık

[298] **Dworkin**, Sovereign Virtue: The Theory and Practice of Equality, 77-78.

sigortası ve işsizlik ödeneği tartışmaları için yeni farazi sigorta mekanizmaları tasarlamış ve bunları güncel politik tartışmalara uyarlamıştır[299].

Farazi sigorta mekanizmasının piyasanın iki işlevinden yalnızca birini hayata geçirdiğine dikkat etmek gerekmektedir. Bu mekanizma piyasanın teknik işlevini icra etmeyi sürdürmektedir. Neticede fiyatların hesaplanması için kullanılan bir araç mahiyetindedir. Ama piyasanın politik işlevini yerine getirmemektedir. Başka bir ifadeyle, fiyatların diğer insanların talepleri dolayımında belirlenmesini sağlamamaktadır. Zira farazi sigorta mekanizması, herkesin aynı "talebe" sahip olduğuna ilişkin bir varsayımla işlemektedir. Bunun sonucu olarak, aslında bu mekanizma dağılımı piyasa aracılığıyla gerçekleştirmemekte, tam tersine, piyasaya müdahale için kullanılmaktadır.

Farazi sigorta mekanizması aslında karşı olgusal (*counter-factual*) bir düşünce deneyine dayanan sözleşmeci bir araçtır. Sözleşmecilik, adalete ilişkin normları insanların bir sözleşme yapacak olsalardı hangi koşullar üzerinde anlaşacakları fikrine dayanarak üretmeye yarayan felsefi bir yöntemdir[300]. Fakat tarafların kendi konumları ve eğilimleri hakkında sahip oldukları bilgiler, yapılacak bir sözleşmenin adil sonuçlar üretmesini zorlaştırmaktadır. Bundan dolayı sözleşmeci yaklaşımlar genelde insanların sözleşme yapılırken kendileri hakkında bazı bilgileri bilmediğini kabul etmeyi seçerler[301]. Dworkin de engellilik sorununa ilişkin sözleşmeci modelinde, toplumun ortalama mensubunun kendisinin ileride engelli olup olmayacağını bilmediğini varsaymaktadır.

Bu açıdan farazi sigorta mekanizması, Rawls'un kuramındaki cehalet peçesine dayanan toplumsal sözleşmeye denk düşmektedir[302]. Fakat Rawls ve Dworkin'in kuramlarındaki sözleşmeci bileşenler arasında önemli farklar mevcuttur. Rawls, sözleşmeyi kuramının temellerine yerleştirmiştir. Dworkin ise farazi sigorta mekanizması olarak görünüm kazanan sözleşmeci bileşeni yalnızca çözümü zor olan bazı hususlar için

[299] İlgili bölümler için sırasıyla bkz. **Dworkin**, Sovereign Virtue: The Theory and Practice of Equality, 307-19 ve 20-50.
[300] Söz gelimi Hobbes'un toplum sözleşmesi insanların doğa durumundan çıkmak için tüm gücü bir hükümdara devredeceklerini varsaymakta, Locke'un sözleşmesi ise insanların siyasi iktidara devrettikleri güçler arasında yaşam, hürriyet ve mülkiyet haklarının bulunmayacağını değerlendirmektedir. Rawls ise, insanların kendilerine ilişkin belirli bilgilerden yoksun bir şekilde bir araya geldiklerinde hakkaniyet olarak adaletin ilkelerini seçeceğini varsaymaktadır.
[301] **Miller**, "Justice".
[302] **Cohen**, "On the Currency of Egalitarian Justice", 931. Thigpen ve Downing de aynı nitelemeyi yapmaktadır. Bkz. **Thigpen ve Downing**, "Liberalism and the Neutrality Principle", 95. Fakat Dworkin'in "peçe"sinin Rawls'unkine kıyasla daha ince bir peçe olduğu da ortadadır. **Roemer**, Theories of Distributive Justice, 247. Dworkin tarafından bilinçli şekilde tercih edilen bu incelik, tarafların kendileri hakkında olabildiğince fazla bilgiye sahip kabul edilmesiyle sağlanmaya çalışılmıştır.

kullanmaktadır. Daha önemlisi, Rawls'un sözleşmeciliği kişisel seçim ve sorumluluğu dikkate almayan bir dağılımı meşrulaştırma işlevini haizdir. Çünkü başlangıç durumundaki taraflar, dağılımın kimin, neyi, ne kadar hak ettiğine göre değil, yalnızca en dezavantajlı konumda olanın en iyi halde olduğu versiyona ulaşmak üzere organize edilmesi gerektiği sonucuna varmaktadır. Öte yandan Dworkin'in farazi sigorta mekanizması, insanların kendilerini ne kadar korumak isteyeceklerine dönük bir varsayıma dayanmasıyla sisteme bir çeşit kişisel sorumluluğu belirli ölçüde yansıtmayı denemektedir[303].

Neticede Dworkin'in farazi sigorta mekanizmasına göre, engellilik sorununun çözümü için toplumun ortalama mensubunun yukarıdaki soruya vereceği cevap esas alınarak hesaplanacak meblağ, vergilendirme ya da başka zorunlu yollarla toplumdaki herkesten tahsil edilip felakete muhatap olan kişilere tahsis edilmelidir. Bu yolla engelli bireylerin sigorta yaparak kendilerini korumaları makul bir şekilde beklenemeyecek olan felaketler sonucunda uğradığı zararlar en azından biraz telafi edilmiş olacaktır.

Farazi sigorta mekanizması aracılığıyla dağılım yapıldığında engelli bireylerin geri kalanlardan daha fazla kaynağa sahip olacağı doğrudur. Fakat bu sonuç, fiziksel ve/veya zihinsel güçlerindeki kaynak eksikliğinin bir telafisi mahiyetindedir. Üstelik bu kaynak transferinin gerekçesi ve oranı tarafların varsayımsal rızalarına dayanmaktadır. Daha da önemlisi, bu çözümle bireylerin sahip olduğu fiziksel ve zihinsel engellerin tamamen telafi edilmediği ve hatta bunun amaçlanmadığı da doğrudur. Bu mekanizma kullanılsa bile, nihai dağılımda engelli bireyler engelsiz kişilerden daha dezavantajlı olacaktır. Fakat çeşitli faraziyeler üzerinden de olsa insanların engelli olma riskine karşı korunmaları açısından *ex ante* bir eşitliğin sağlanması Dworkin için yeterli görünmektedir.

II. Engellilik Sorununun Alternatif Çözümleri

Dworkin, engellilik sorununu aşmak için elimizdeki en iyi seçeneğin farazi sigorta mekanizması olduğu iddiasını, alternatif seçeneklerin neden işe yaramayacağını göstererek güçlendirmeyi denemektedir. Bu seçeneklerin en önde geleni kuşkusuz refahçılıktır. Refah eşitlikçileri kendi yaklaşımlarının engelli bireylerin yaşadıkları sorunlara karşı tam ve kesin bir çözüm olduğunu öne sürmektedir. İnsanların sahip olduğu kaynakları değil de refahlarını eşitlemeye odaklanmış bir yaklaşım, engelli bireylerin refahlarını diğerlerininkiyle aynı seviyeye çıkarana dek onlara kaynak aktarmayı önerecektir.

[303] **Dworkin**, Sovereign Virtue: The Theory and Practice of Equality, 5.

Oysa Dworkin ilk bakışta sanılanın aksine refah eşitlikçiliğinin engellilik sorununun çözümüyle ilgili zayıf bir açıklama sunduğunu öne sürmektedir. Dworkin, refahçılığın engellilikle ilgili sorunların çözümünün sorunlarla dolu olduğunu göstermek için iki farklı argüman ortaya koymaktadır.

Dworkin ilk argümanını Charles Dickens'ın ünlü eseri "Bir Noel Şarkısı"ndaki[304] Küçük Tim karakterini kullanarak geliştirir. Hikâyeye göre Küçük Tim bir hastalıktan dolayı koltuk değnekleriyle yürümek zorunda kalan engelli bir çocuktur. Fakat buna karşın, şükranla dolu ve mutlu bir karakterdir. Scrooge ise sağlıklı ve çok zengin olmasına rağmen kötü kalpli ve mutsuz bir karakterdir. Dickens hikâyesinin mesajını tam da Küçük Tim ile Scrooge arasındaki bu kontrastı kullanarak kurmaktadır.

Dworkin bu hikayeyi adaletle ilgili tartışmanın bağlamına yerleştirir. Verili durumda şükranla dolu ve mutlu ruh halinden dolayı Küçük Tim, Scrooge'tan daha fazla refaha sahiptir. Eğer kaynakların eşitliğini sağlarsak Küçük Tim'in refahı Scrooge'tan çok daha yüksek olacaktır. Fakat öte yandan, Dworkin, bunların üstüne, kaynakları eşitken bile Küçük Tim'in parasının fizyoterapi almaya yetmediğini varsaymamızı ister.

Dworkin'in sorusu şudur: Küçük Tim, yalnızca Scrooge'tan daha müreffeh olduğundan dolayı gerçekten de eşitlikçi adalet adına fizyoterapi için gereken kaynak desteğini almaya hak sahibi kılınmamalı mıdır? Başka bir ifadeyle, refah açısından üstünlüğü Küçük Tim'in engelini giderecek yardımları eşitlikçi adalet açısından hak etmemesine mi yol açmaktadır? Dworkin'e göre sezgilerimiz bu durumda dahi adaletin Küçük Tim'e fizyoterapi için destek verilmesi gerektirdiğini söylemektedir[305].

Eğer bu doğruysa, engellilere kaynak aktarmaya yönelik eğilimimizin temelinde refah eşitsizliğinin olmadığı ortaya çıkmaktadır. Çünkü diğerlerinden daha çok refaha sahip olduklarında bile adalet adına engellilerin dezavantajlarını giderici desteklere ayrıca hak sahibi olduğuna inanma eğilimindeyiz. Bunun sonucu olarak, Dworkin'e göre, refahçılık engellilik sorununu doğru anlamak ve dolayısıyla çözmek için iyi bir yöntem değildir.

Dworkin'in ikinci argümanı ise daha pratik bir yaklaşıma dayanmaktadır. Dworkin'e göre refah eşitlikçiliğinin sorunlarından biri eşitlikçi telafi için makul bir üst limit

[304] **Charles Dickens** (2018) Bir Noel Şarkısı, çev. Meral Camcı (İstanbul: Bordo Siyah Yayınları).
[305] **Dworkin**, Sovereign Virtue: The Theory and Practice of Equality, 60.

barındırmamasıdır[306]. Bu aslında bir açıdan Nozick'in meşhur "fayda canavarları" eleştirisinin tersten karşılığı gibidir[307]. Dworkin bazı durumlarda refah eşitlikçiliğinin çok radikal transferleri onaylamak durumunda olacağını iddia etmektedir. Söz gelimi bazı ağır engellilik durumlarında refahların eşitlenmesi için gereken kaynak aktarımının tüm toplumun refahını radikal şekilde düşürebilecek kadar yüksek olabilmesi mümkündür. Dworkin'e göre bu durum, refah eşitlikçiliğinin engellilik sorununa uygun bir çözüm üretemediğini göstermektedir.

Dworkin'in bu itirazını farklı ve gerçek hayattan alınma başarılı başka bir örnekle açıklayan Carter, henüz tedavisi mümkün olmayan ve çok az sayıda kişinin yakalandığı ağır hastalıkları düşünmemizi ister. Refah eşitlikçiliğinin bu hastalığın tedavisi için yapılan bilimsel araştırmalara, tüm toplumu bu hastalıktan mustarip olanların seviyesine düşürene dek kaynak aktarmayı destekleyeceği öne sürülebilir. Bu ise toplumun sahip olduğu kaynakların çok ama çok büyük bir kısmının çok az sayıdaki kişi için sarf edilmesi anlamına gelecektir[308]. Elbette (toplam faydayı yüksek tutmanın ahlaki açıdan iyi olması gibi) başka değerlerin gündeme getirilmesiyle bu radikal transferler reddedilebilir. Fakat Dworkin'e göre refah eşitlikçiliğinin bu konuda herhangi bir sınır çizmemesi ve sonuçta sisteme sokulan diğer değerin eşitlikçilikle sınırlarının muğlaklığı kuramsal açıdan sorun teşkil etmektedir[309].

Dworkin, engellilik sorununa ilişkin kaynak eşitlikçisi sistemde üretilebilecek başka bir çözümü de tartışmaya açmaktadır. Daha önce de bahsedildiği gibi Dworkin'e göre insanların fiziksel ve zihinsel güçleri, kişinin kendisiyle değil kendini içinde bulduğu koşullarla ilgilidir. Neticede, fiziksel ve zihinsel güçler kendileri aracılığıyla hırs ve tutkularımızı gerçekleştirdiğimiz kişisel kaynaklarımız mahiyetindedir. Dworkin de bunu tekrar vurgular: "*İnsanların*" der, "*güçleri gerçekten de kaynaktır, çünkü bu güçler maddi*

[306] **Dworkin**, Sovereign Virtue: The Theory and Practice of Equality, 79.
[307] Nozick, faydacılığın neden cazip bir görüş olmadığını göstermeyi denerken, bir kaynaktan başkalarının onu kaybettiğinde uğradığı zarardan çok daha fazla fayda temin eden "fayda canavarı" insanlar düşünmemizi ister. **Robert Nozick** (2006) Anarşi, Devlet ve Ütopya, çev. Alişan Oktay (İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları), 77. Basitleştirme riskine katlanarak örneklendirmek gerekirse, söz gelimi bir kişi kurabiye yemekten istikrarlı şekilde geri kalan herkesten daha büyük lezzet alıyorsa, faydacılığa göre geri kalan kişilerin kurabiye yemesinin ahlaka ve adalete aykırı olduğu iddia edilebilir. Çünkü kurabiyeden elde edilen toplam faydanın maksimize olabilmesi için kurabiyelerin hep ondan en çok fayda temin eden kişi tarafından yenilmesi gerekmektedir. Bir kurabiyeyi onun yerine başkasına vermek toplam faydayı olabileceğinden daha düşük tutmak anlamına gelmektedir. Kurabiye örneğini genele teşmil edersek, kaynakları istikrarlı şekilde daha verimli bir biçimde faydaya dönüştüren insanların varlığı halinde, faydacılığa göre geri kalan insanlara kaynak tahsisi adalete aykırı olmaktadır. Her ne kadar gerçek hayatta böyle radikal bir faydalanma farkının oluşamayacağı iddia edilebilse bile bu durum neticede bir karikatürleştirmedir ve zaten kuramsal seviyedeki bir kusura işaret etmektedir.
[308] **Alan Carter** (2002) "Value-Pluralist Egalitarianism", The Journal of Philosophy, cilt 99, sayı 11, 579.
[309] **Dworkin**, Sovereign Virtue: The Theory and Practice of Equality, 61.

kaynaklarla birlikte kişinin hayatından neş'et eden değerli şeylerin üretilmesinde kullanılmaktadır[310]". Kaynaklar ise prensipte eşitlikçi müdahalenin konusu yapılabilmektedir. Öyleyse neden, zihinsel ve fiziksel güçlerimizi de dağıtıma katarak bunları aramızda eşit bölüşmeye çalışmayalım?

Aslında bu çözüm ilk bakışta Dworkin'in kuramına daha uygun görünmektedir. Fakat Dworkin, fiziksel ve zihinsel güçleri geri kalan kaynaklarla birlikte dağıtım hesaplamasına katmaya razı değildir. Çünkü ona göre böyle bir yaklaşım çeşitli açılardan sorunlar barındırmaktadır. Öncelikle, bir defa, fiziksel ve zihinsel güçlerin normal haline ilişkin bir standart tespit etmek gerekmektedir. Oysa böyle bir standardın tespiti mümkün değildir. Ne ölçüde bir fiziksel ve zihinsel gücün normal sayılacağı meçhuldür[311].

İkinci olarak, böyle bir yaklaşım Dworkin'in refahçılığa karşı ortaya koyduğu ve az önce bahsedilene benzer başka bir sorunla da karşı karşıyadır. En azından bazı engellilik durumlarının kaynak aktarımlarıyla telafi edilmesi hiç mümkün olmayabilir. Ne kadar kaynak transfer edersek edelim ağır bir zihinsel engel gibi engelleri telafi edemeyeceğimizden bahsetmek mümkündür[312].

Dworkin bu konuda son olarak başka cinsten ve daha basit bir argüman da kullanır. Dworkin'e göre her ne kadar fiziksel ve zihinsel güçler kaynak olarak sayılsa da bunlar sonuçta kimde ne kadar bulunacağına karar verilebilecek unsurlar değildir. Yönetilemez ve nakledilemezler. Dolayısıyla eşitlikçi dağıtım kişilik dışı kaynaklarla kişisel kaynakların dağılımı konusunda farklı bir yol benimsemelidir[313].

Sonuçta, Dworkin'e göre Küçük Tim örneği ile eşitlikçi telafiye makul bir üst limit tayin edilememesi sorunu, engellilik sorununun çözümünün refah eşitlikçiliği olmadığını göstermektedir. Fiziksel ve zihinsel güçlerin dağıtım konusu yapılan "kaynaklar" arasında sayılması ise bu güçlerin normal seviyesine ilişkin bir standardın belirlenmesinin olanaksız olması, bazı engellerin kaynak aktarımıyla telafi edilmesinin mümkün olmaması ve bu güçlerin kendilerinin de zaten nakil konusu yapılamaması sebebiyle makul değildir.

Dolayısıyla Dworkin'e göre geriye kalan tek çözüm engellilik durumlarından dolayı ortaya çıkan eşitsizlikleri farazi sigorta mekanizması aracılığıyla kısmen de olsa gidermektir.

---

[310] **Dworkin**, Sovereign Virtue: The Theory and Practice of Equality, 80.
[311] **Dworkin**, Sovereign Virtue: The Theory and Practice of Equality, 80.
[312] **Dworkin**, Sovereign Virtue: The Theory and Practice of Equality, 80.
[313] **Dworkin**, Sovereign Virtue: The Theory and Practice of Equality, 80.

Fakat bu noktada, farazi sigorta mekanizması aracılığıyla yapılan müdahalenin de engelli insanların diğer insanlarla eşitlenmesi amacına matuf olmadığını hatırlatalım. Bu yolla yapılmaya çalışılan şey, herkese kötü şansa karşı eşit ve makul bir korunma fırsatı temin etmekten ibarettir[314]. Başka bir ifadeyle, Dworkin'e göre eşitlenmesi gereken şey insanların fiziksel ve zihinsel güçleri değil, bu güçlere sahip olmama riskine karşı korunma fırsatından ibarettir.

D. Yetenekler ve Dağılımı

Dworkin'e göre kaynak eşitlikçiliği açık arttırmayla kurulduktan, şans eseri meydana gelen eşitsizlikler sigorta mekanizmasının varlığıyla meşru kabul edilen seçimlik şansın etkisine indirgendikten ve engelli bireyler adil bir eşitlikçi telafiyle muhatap kılındıktan sonra sıradaki soru şudur: Üretim ve ticaret tüm çeşitliliğiyle devam ederken kaynakların eşitliğinin sürmesini nasıl sağlayabiliriz?

Dworkin, toplumdaki tüm bireylerin yeteneklerini eşit kabul ettiğimizde, insanların farklı hırs ve tutkularından dolayı eşitsiz kaynaklara sahip olmalarında hiçbir sakınca görmemektedir[315]. Söz gelimi bazılarının daha çok çalışmayı tercih ederek ya da diğer bazılarının mütevazı zevklerinden dolayı daha fazla kaynağa sahip olması adil dağılımı bozmayacaktır. Bunun kuramsal açıklaması kıskançlık testidir. Bu aşamada dikkate almamız gereken kıskançlık testinin konusu yalnızca sahip olunan kaynaklar değildir. Aksine, insanların çalışma paketleri ve kullanımlarındaki kaynaklar beraberce değerlendirilmelidir.

Söz gelimi beş yıllık bir üretim ve ticaret sürecinin sonunda eşit yetenekli iki kişiden daha az çalışmayı seçeni, daha hırslı olan diğerinin kaynaklarını kıskanabilir. Fakat çalışma ve kaynaklar beraberce değerlendirildiğinde bu kıskançlığın bir zemini kalmayacaktır. Dolayısıyla çalışma ve kaynakları beraberce dikkate alan bir kıskançlık testi, yeteneklerin eşit olduğu koşullarda ortaya çıkan kaynak eşitsizliklerinin adalete uygun olduğunu göstermektedir[316].

Fakat üstteki şart çok önemlidir. Eğer yetenekler eşitse herhangi bir sorun yoktur. Fakat daha zor bir soru, aynen gerçek dünyada olduğu gibi yeteneklerin eşit olmadığı koşullarda gündeme gelmektedir. Herkes farklı yeteneklere sahipken kaynak eşitliğini nasıl

[314] **Dworkin**, "Do Values Conflict: A Hedgehog's Approach", 258.
[315] **Dworkin**, Sovereign Virtue: The Theory and Practice of Equality, 84.
[316] **Robert Van der Veen** (2002) "Equality of Talent Resources: Procedures or Outcomes?", Ethics, cilt 113, sayı 1, 58.

sürdürebiliriz? Bu başlık altında bunun yolları tartışılmaktadır. İlk olarak, Dworkin'in değerlendirip reddettiği bir çözüm eleştirel bir perspektifle ele alınmaktadır. Bunun ardından, Dworkin'in kendi çözümü değerlendirilmekte ve bu çözümün Dworkin'in "ihsanlara duyarsız" dağılım ilkesiyle çelişik olduğu öne sürülmektedir.

I. Alternatif Çözümün Akıbeti: Yeteneklilerin Köleliği

Farklı seviye ve türlerde yetenekleri olan kişiler arasında eşitlikçi adaleti hayata geçirmenin olası yollarından biri, insanların yeteneklerini icra etmeleriyle ortaya çıkan iş gücünü eşit paylaşımın konusu yapılacak kaynaklar arasında saymaktır. Dworkin de bu ihtimali gündemine almakta[317], fakat "yeteneklilerin köleliğine" yol açacağı iddiasıyla bu modeli reddetmektedir.

Bahsi geçen dağıtım modelini ve Dworkin'in "yeteneklilerin köleliği" argümanını anlamak için, insanların emek gücünün kullanımını içeren zaman dilimlerini eşit dağıtımın konusu olan kaynaklar olarak tasavvur etmek iyi bir yoldur[318]. Söz konusu modeli ve eleştiriyi bu yolun takip edilmesiyle hazırlanmış bir tablo aracılığıyla daha rahat görebiliriz:

					Bu Değerin Tahsisi İçin	
	Emeğinin Değeri (Yetenek Çarpanı)	Günlük Çalışma Saati	Bu Çalışma Sonucunda Oluşan Değer	Günlük Değer Eşit Dağıtıldığında Herkeste Bulunması Gereken Pay	Sena'nın Harcayacağı Çalışma Saati	Şahin'in Harcayacağı Çalışma Saati
Sena	4	8	32	20	5	0
Şahin	1	8	8	20	3	8

Tablo 4: *Yeteneklilerin Köleliği İtirazının Örnek Üzerinden Gösterimi*

Sena ve Şahin'in yeteneklerinin doğuştan geldiğini varsayalım. Sena, yetenek seviyesinden dolayı Şahin'den dört kat daha verimli çalışabilmektedir. Başka bir ifadeyle, Sena bir saat çalıştığında dört birim değer üretebilirken, Şahin bir saat çalıştığında yalnızca

[317] Bu kısmın üçüncü başlığında Dworkin'in daha önce engellilik bağlamında fiziksel ve zihinsel güçler için de benzeri tartışmayı yürüttüğü aktarılmıştı.
[318] Emek-zaman dilimlerine dayanan anlatı için bkz. **Arneson**, "Equality and Equal-Opportunity for Welfare", 89.

bir birim değer üretebilmektedir. Fakat Sena, yalnızca onunla doğduğundan dolayı "dört birimlik" yetenekleri üzerinde ahlaki olarak hak iddia edemez. Şahin'in de "bir birimlik" yetenekle doğmuş olması kendi kabahati değildir. Sena'dan Şahin'e yetenek transfer etmemizin fiilen olanaksız olduğu da göz önüne alındığında, her iki kişinin yeteneklerinin semerelerini eşitlemeyi deneyebiliriz. Bunu tasavvur etmek için Sena ve Şahin'in günde sekiz saat çalıştığını varsayalım. Sekiz saatlik çalışma sonucunda; otuz iki birimi Sena, sekiz birimi Şahin tarafından olmak üzere toplamda kırk birim değer üretilmiş olacaktır. Bu değerin yirmi birimi Sena'nın, yirmi birimi ise Şahin'in hakkıdır.

Sena beş saat çalışarak kendi hakkı olan yirmi birimlik değeri üretmiştir. Üç saatlik çalışmasının ürünü olan on iki birimlik değer ise eşitlikçi adalet adına Şahin'e devredilecektir. Şahin ise sekiz saatlik çalışmasının sonunda yalnızca sekiz birimlik değer üretebilmiştir. Sena'nın ürettiği on iki birimlik değerin Şahin'e devredilmesiyle, hem Sena hem de Şahin yirmi birimlik değere sahip olarak eşitlenmiş olmaktadır. Fakat burada bir "sorun" vardır. Anlaşılacağı üzere, yeteneklerin semerelerini eşitlediğimizde Sena'nın günde üç saat Şahin için çalışması gerekmektedir.

Fakat insanların kendi kişisel özgürlüklerine ve kendi emek-zamanlarına eşit şekilde düşkün olduğunu varsaydığımız gerçekçi bir senaryoda, bu durum Sena'nın bir çeşit dezavantaja sahip olmasına sebep olacaktır. Sonuçta Sena, iş gücünün bir kısmını eşitlikçi adalet adına Şahin için kullanmak zorundadır. Dolayısıyla kendi iş gücü üzerinde tam kontrole sahip değildir. Bu ise Sena'nın hayatının bir kısmını Şahin'in "kölesi" olarak geçirmesine sebep olmaktadır.

Dworkin bu modeli tartışırken, insanların yeteneklerini hayata geçirdiğinde ortaya çıkacak olan iş gücünün ilk açık arttırmanın konusu olduğunu varsaymamızı ister. Diyelim ki, bir yetenekten yararlanma hakkı ilk açık arttırmada satın alınabilen bir hak olsun. Böyle bir durumda yetenekli olanların iş gücü daha verimli olduğundan dolayı diğerlerininkinden daha pahalı olacaktır. Bu koşullarda yetenekli kişiler için iki ihtimal mevcuttur. Bu ihtimallerin ilki, yeteneklilerin ilk açık arttırmada kendi iş güçlerinin yalnızca bir kısmını satın almalarıdır. Bu takdirde, onların iş güçlerinin kalan kısmının sahibi başkaları olacaktır. Dolayısıyla yetenekli kişiler kendi iş güçlerini satın alan kişiler için çalışmak zorunda kalacak ve bu kişilerin "köleleri" olacaktır.

İkinci ihtimal ise yetenekli kişilerin pahalı da olsa kendi iş güçlerinin tamamını satın almalarıdır. Bu durumda ise yetenekliler kişilik dışı kaynaklarından büyük bedeller ödemek zorunda kalacaklardır. Örneğin tarımda yetenekli olan Adrian, kendi iş gücünü satın almak için daha yeteneksizlere nazaran ilk kaynaklarından daha çoğunu harcamak zorunda kalacaktır. Maruz kaldığı bu yoksunluk, onu toplumsal hayatta yeteneklerini performe etmeye zorlayacaktır. Çünkü kendi yetenekleri için yaptığı fahiş ödemeyi telafi etmek için tam bir verimlilikle çalışması gerekecektir. Dolayısıyla artık hayatının belli bir döneminde tarımla uğraşmayı bırakıp şiir yazmayı tercih etmesi kendisi için daha yeteneksiz diğer insanlarınkinden maliyetli hale gelecektir[319]. Nitekim bu durum da Dworkin'e göre yeteneklilerin köleliğini ortaya çıkarmaktadır[320]. Çünkü insanlar iş güçleri üzerindeki kontrolü kaybetmekte ve daha yetenekli olduklarından dolayı topluma ödedikleri bedel sebebiyle sürekli olarak bu yeteneklerini icra etmek zorunda bırakılmaktadır.

Hangi alternatif rota takip edilirse edilsin, böyle bir model ister istemez yeteneklilerin emek-zamanlarının daha kıymetli olmasına yol açmaktadır. Sonuçta, eşitlikçi adalet gereği yetenekliler kendi emek-zamanları üzerinde yeteneksizlere nispeten daha az kontrole sahip olmaktadır. Bu kontrol yoksunluğu ise kendi emek-zamanlarının doğrudan ya da dolaylı olarak başkasının kontrolünde bulunması anlamına gelmektedir. Dolayısıyla, Dworkin'e göre bu sorundan kaçış yoktur. Bu model uygulandığı takdirde, her koşulda yeteneklilerin köleliği sorunuyla karşı karşıya kalınacaktır.

Peki, Dworkin'in iş güçlerinin eşit bir şekilde paylaşılması halinde ortaya çıktığını tespit ettiği bu sakıncaları kuramsal açıdan nasıl bir çerçevenin içerisine yerleştirebiliriz? Dworkin'e göre bu sorunun cevabı yine kıskançlık testinde yatmaktadır. Yeteneklere dayalı iş güçlerinin eşit şekilde dağıtılan kaynaklar arasında sayılması yeteneklilerin köleliğini oluşturacak ve bu şekilde gelişen bir toplumsal düzende yetenekliler daha az yeteneğe sahip olanların toplam çalışma ve kaynak paketini kıskanacaklardır[321]. Böyle bir dağılım kıskançlık testinden geçemediğinden dolayı kabul edilemeyecek ölçüde yanlış olacaktır.

Kanaatimizce, Dworkin'in kuramındaki en önemli kararlarından biri bu modeli reddetmesidir. Bu model, Dworkin'in farazi sigorta mekanizmasına nispeten çok daha eşitlikçi bir nihai dağılımın oluşmasını sağlayacaktır. Buna rağmen Dworkin, yetenekler

[319] **Dworkin**, Sovereign Virtue: The Theory and Practice of Equality, 90.
[320] **Yükselbaba**, Liberal Dağıtıcı Adalet Tartışmaları: Bentham, Mill, Rawls, Dworkin ve Nozick, 171-72.
[321] **Dworkin**, Sovereign Virtue: The Theory and Practice of Equality, 90.

sorununun çözümü için bahsi geçen model yerine bir farazi sigorta mekanizması geliştirmeyi tercih ederek eşitsiz sonuçları göze almıştır. Elbette Dworkin'in bu kararına farklı argümanlarla itiraz etmek mümkündür.

Öncelikle Christofidis'in de ifade ettiği gibi, Dworkin tarafından yeteneklilerin köleliği olarak ifade edilen durumda, yetenekliler için söz konusu olanın "kölelik" değil olsa olsa (daha) sınırlı bir seçim imkânına sahip olmak olarak isimlendirilebileceğini tespit etmek gerekmektedir[322]. Bu modelde yetenekliler, istemedikleri işlerde çalışmak zorunda olmakla diğerlerinden yoksul olmak arasında bir seçime mecbur bırakılmaktadır. Böyle bir seçimle karşı karşıya kalmayı "kölelik" olarak isimlendirmek ise hiç de doğru görünmemektedir.

Üstelik Dworkin'in farazi sigorta mekanizmasının ortaya çıkardığı dağılım modeli, engelli ve/veya daha az yeteneği olanların diğerlerinden daha kısıtlı olanaklara sahip olmasını zaten meşrulaştırmaktadır. Bu insanlar toplamda daha az kaynağa sahip olduklarından dolayı benimsedikleri iyi yaşam anlayışlarını hayata geçirmek açısından daha dar imkânlara sahip olacaklardır[323]. Dworkin yetenekliler "köleleşmesin" (ya da daha doğru bir ifadeyle daha az seçim olanağına sahip olmasın) diye yeteneksizlerin "köleliğini" (ya da daha az seçim olanağına sahip olmalarını) onaylamaktadır.

Sonuçta yeteneklilerin çok kaynak üretme baskısıyla köleleştirilmesinin, yeteneksizlerin yetenek yoksunluklarından dolayı köleleştirilmelerinden neden ahlaken farklı olduğu açık değildir[324]. Kıskançlık testi bu farkı ortaya koymak için yetersizdir. Bu model uygulandığında daha yetenekli olanların daha az yeteneğe sahip olanları kıskanmasının, uygulanmadığında daha az yetenekli olanların yeteneklileri kıskanmasından neden farklı olduğu belirsizdir.

Bu dilemmada yeteneklileri "imtiyazlı" kabul etmemiz, yeteneklilerin zaten doğaları gereği üstün olmaları ve bu üstünlüğü biraz olsun dengelemenin yeterli olmasıyla gerekçelendirilemez. Başka bir ifadeyle, yeteneklerin hak edilmişliğiyle ilgili herhangi bir

[322] **Miriam Cohen Christofidis** (2004) "Talent, Slavery and Envy in Dworkin's Equality of Resources", Utilitas, cilt 16, sayı 3, 271.
[323] Bu modelin zaten daha az yeteneğe sahip olan insanlar açısından eşitliği tam anlamıyla sağlayamadığına da dikkat çekilmelidir. Çünkü iş güçlerini eşitlemek, insanların sahip olduğu yetenekleri yalnızca üretim süreçleri içinde kullanılmaları bakımından eşitlemektedir. Hayatın geri kalan alanlarında bu farklı güç ve yeteneklerden kaynaklanan hak edilmemiş eşitsizlik sürmeye devam edecektir.
[324] **Knight**, Luck Egalitarianism: Equality, Responsibility, and Justice, 33. Ayrıca bir iktisatçı olan Roemer'in yeteneklilerin farazi sigorta mekanizması aracılığıyla eşit bir bölüşümden daha kötü duruma düşebileceğine ilişkin iktisadi yöntemleri kullandığı analizi için bkz. **Roemer**, "Equality of Talent", 159-78.

ahlaki gerekçe Dworkin'in sisteminde kendisine yer bulamaz. Bunun birden çok sebebi vardır.

İlk sebep, önemli olanın çoğu kez yetenek değil bu yeteneğin toplumda nasıl ödüllendirildiği olmasıdır. Söz gelimi ilkel toplumlarda iz sürme ve yön tayini yetenekleri ödüllendirilirken karmaşık navigasyon sistemlerine erişimin çok kolay olduğu çağdaş toplumlarda bu yetenekler pek de kıymetli değildir. Buna karşılık ilkel toplumlarda daha sınırlı seviyede karşılık bulan soyut ve analitik düşünme becerisinin, çağdaş toplumlarda çok daha fazla ödüllendirildiğini söylemek mümkündür. Buradan çıkan sonuç şudur: Yetenekliler, aslında neredeyse her zaman yetenekli oldukları için değil, doğru zamanda ve doğru yerde, doğru yeteneklere sahip oldukları için avantajlıdır. Bu durum, insanı avantajlı kılan yeteneklere sahip olmanın ahlaki açıdan keyfiliğini başka bir boyuttan göstererek hakkaniyet temelli bir adalet kuramının bu avantajı meşru kabul etmesini zorlaştırmaktadır.

İkinci sebep daha açıktır. Zamandan ve mekandan bağımsız olarak doğuştan bir yeteneğe sahip olmanın kendisi zaten ahlaki açıdan keyfî ve rastgeledir. Çünkü insanlar hangi yeteneklerle doğacaklarını seçemezler. Yetenekler hiç kuşkusuz Dworkin'e göre de insanın kendisiyle değil koşullarıyla ilişkilendirilmelidir. Dolayısıyla her iki sebepten dolayı Dworkin, yeteneklerin hak edilmişliğini ima eden herhangi bir argümana dayanarak yeteneklileri avantajlı kılmayı ahlaki açıdan meşrulaştıramaz.

Peki bu tercihin doğru gerekçesi verimlilik kavramında yatıyor olabilir mi? Yetenekli olmak toplumsal açıdan ödüllendirildiğinde toplam verimliliğin artacağı iddia edilebilir. Verimlilik, mal ve hizmetlerin üretimindeki artışı, bu artış da toplam faydanın artışını beraberinde getirecektir. Bu sebeple yeteneklileri kayırmak meşru kabul edilebilir mi? Bu kuşkusuz çok güçlü bir argümandır ve pek çok felsefi/politik ekol tarafından savunulmaktadır. Fakat Dworkin'in bu argümanı aklının bir köşesinde tuttuğunu kesin olarak varsayabilecek olsak da bundan bahsetmediğini biliyoruz. Nitekim yine birden çok sebepten dolayı Dworkin'in bu argümanı kullanması da olanaksızdır.

İlk sebep, zaten Dworkin'in yeteneklilerin köleliğini oluşturduğunu iddia ettiği modelde de yeteneklilerin çalışmak için motive ediliyor olmasıdır. Yeteneklilerin köleliği halinde bu motivasyon ödül yerine bir çeşit cezaya dayanmaktadır. Yetenekliler, diğerleriyle eşit yaşamlar yaşamak istiyorlarsa ya en yetenekli oldukları işlerde eşit şekilde ya da tercih etmeleri halinde daha yeteneksiz oldukları işlerde diğerlerinden daha çok çalışmak

zorundadır. Bu argümanın etkisinden yalnızca cezanın ödüle nispeten verimliliği daha çok arttıracağı iddiasıyla kaçmak mümkündür. Fakat bu iddiayı ispat etmek de pek kolay görünmemektedir.

Fakat ikinci sebep daha da önemlidir: Dworkin'in kaynakların eşitliği kuramı hakkaniyet bazlı bir kuramdır. Temel ilgisi kaynakların hakkaniyete göre dağıtılması üzerine kuruludur. Dworkin kuramsal tasarımının başından sonuna kadar bu ilgiye sadık kalmıştır. Toplam faydanın ahlaki önemini öne sürerek hakkaniyet ve adaletin gereğinden sapmamıştır. Baştan itibaren toplam fayda veya verimlilik gibi değerleri dikkate almayan kuramda, konu yeteneklilerin dağılımdan alacağı paya geldiğinde bu değerlerin devreye sokulması bir çelişki olacaktır. Nitekim Dworkin de zaten böyle bir argüman kurma denemesinde bulunmamıştır. Bunun yerine, yeteneklilerin köleliğinin kıskançlık testinden geçemeyeceği argümanını kullanmıştır.

Tüm bu argümanlar birlikte değerlendirildiğinde, kuramının bu kısmını inşa ederken Dworkin'in eşitlikçi ilgisinin en iyimser tabirle "zayıfladığından" bahsetmek mümkündür. Nitekim kendi kuramının başka konularda sürekli bazı kesimleri maruz bıraktığı "olanakların daralması" fenomenini, özne yetenekliler olduğunda "kölelik" olarak nitelemeyi tercih etmesi Dworkin'in meseleye yetenekliler lehine bir tavırla yaklaştığını ima etmektedir.

Öte yandan, Dworkin'in bu noktada kıskançlık testini iyiden iyiye refahçı çözümlere götüren bir maymuncuk olarak kullandığına da dikkat etmek gerekmektedir. Çünkü kıskançlık testi, sahip olunan kaynaklarla birlikte o kaynaklara götüren toplam çalışmanın zahmetini ya da oluşan seçenek darlığının etkisini beraberce dikkate aldığında artık içine refaha ilişkin unsurların da dahil olduğu hibrit bir ölçüm kriterine dönüşmektedir. Çünkü hem çalışmanın zahmeti hem de çalışmama ihtimalinde ortaya çıkacak olan sonuçlar artık kaynaklarla ilgili değildir. Bunlar olsa olsa refahla ilgili kabul edilebilir.

İş güçlerinin eşitliğin konusu olan kaynaklar olarak değerlendirildiğinde aslında sahne basittir. Bu iş güçleri eşit olarak dağıtıldığında kaynak eşitliği sağlanmış olacaktır. Bu eşitlik durumunun yetenekli kişilerin başkalarının çıkarları için çalışmasına ya da yetenekli oldukları işten başkasını tercih edememelerine sebep olması kaynak eşitliğinin konusu

değildir[325]. Burada artık öz-sahiplik ya da özgürlük gibi başka bir değerin eşitsiz dağılımından bahsetmek mümkündür. Bu değerler de kaynak olarak kabul edilemez ve olsa olsa refahla ilişkilendirilebilir.

Dworkin'in kıskançlık testini devreye sokması tam da bu zorluğu aşma işlevini haizdir. Normalde Dworkin kıskançlık testini kaynakları karşılaştırmak için kullanmaktadır. Fakat kıskançlık testinin bu şekilde kullanımıyla Dworkin refah kategorisi altında değerlendirilebilecek bazı değerlerin dağılımıyla ilgili bir normatif unsuru kendi kuramına yerleştirmektedir. Bu ise kanaatimizce kuramsal çerçevesinin istikrarsızlaşmasına sebep olmaktadır.

Ayrıca Dworkin bu bağlamda argümanlar geliştirirken kuramındaki eşit ilgi ve eşit saygı hakkı arasındaki dengeye de müracaat etmektedir[326]. Dworkin'e göre, yeteneklilerin köleliği dediği şeye izin verirsek, yeteneksiz kişilerin eşit ilgi hakkı lehine, yetenekli kişilerin eşit saygı hakkını orantısız şekilde kısıtlamış oluruz. Çünkü yetenekliler kendi iş güçlerinin pahalı olmasının getirdiği dezavantajdan dolayı artık kendi hırs ve tutkularını takip edecek imkânlardan büyük ölçüde yoksun kılınmış olur[327].

Dolayısıyla, Dworkin'in yeteneklere dayalı işgüçlerini dağıtım konusu kaynaklar arasında saymama hamlesi eşit saygı hakkına "makul" olduğunu düşündüğü bir seviyede yer bırakabilmek için eşit ilgi hakkının kısıtlanması stratejisinin üzerine inşa edilmiştir[328]. Fakat buradaki temel soru bu "makul" seviyeye nasıl karar verildiğidir.

Dworkin, eşit ilgi ve eşit saygı hakkı arasındaki ilişkileri düzenlemek için kişinin kendisi ve koşulları ya da hırs ve tutkuları ile sahip olduğu ihsanlar arasında ayrımlar

---

[325] Christofidis de aynı minvalde Dworkin'in esas ilgisinin insanların koşullarını eşitlemek üzerine kurulu olduğunu hatırlatmaktadır. Koşullar eşitlendiğinde insanların öznel olarak nasıl yaşamlara sahip olacağı refahla ilgilidir ve başka bir meseledir. **Christofidis**, "Talent, Slavery and Envy in Dworkin's Equality of Resources", 271.

[326] Veen, Dworkin'in buradaki pozisyonunu ihsanlara duyarsızlıkla hırs ve tutkulara duyarlılık arasındaki bir çatışmaya dayandırdığını ifade etmektedir. **Van der Veen**, "Equality of Talent Resources: Procedures or Outcomes?", 63. Fakat aynı fenomenin daha ileri derecede bir soyutlamayla eşit ilgi ve eşit saygı hakkı arasında bir gerilim olarak ele alınması daha yerinde görülmüştür.

[327] Dworkin, soruna türettiği kendi çözümünün yeteneklilerin köleliğine getireceğini iddia ettiği mevzubahis çözümden üstünlüğünü ifade ederken bu argümanları kullanmaktadır. Bkz. **Dworkin**, Sovereign Virtue: The Theory and Practice of Equality, 91.

[328] Kymlicka, Dworkin'in hamlesini "*araçları* eşitlemeye çalışırken, insanların *amaçlarına* ulaşmalarını engellersek, tümüyle başarısız olmuşuz demektir" diyerek açıklamaktadır. (Vurgular yazara ait). Bkz. **Kymlicka**, Çağdaş Siyaset Felsefesine Giriş, 109. Otsuka da Dworkin'in "bazı vakalarda" daha adil göründüğü için hırs ve tutkulara duyarlılığı, ihsanlara duyarsızlığa feda etmeyi tercih ettiğini ifade etmektedir. **Williams ve Otsuka**, "Equality, Ambition and Insurance", 161.

yapmaktadır. Bu kavram setleri tam da eşit ilgi ve saygının birbirini nasıl dengeleyeceğini kararlaştırmak ve dolayısıyla bu "makul" olana karar vermek için geliştirilmiştir. Oysa şimdi, Dworkin, kıskançlık testinin "rolünü büyüterek" kendi ürettiği bu kavram setlerini atlamakta ve eşit ilgi ve saygıyı "genişletilmiş yeni kıskançlık testi" üzerinden yeniden dengelemeyi denemektedir. Bunu hangi ölçütlere göre yaptığı ya da bunun sınırının ne olduğu ise meçhuldür.

Tüm bu açılardan bakıldığında, Dworkin'in söz konusu hamlesi en iyimser ifadelerle kendi sisteminin içindeki simetriyi gerekçelendirilmemiş bir şekilde bozmaktadır. Yeteneklilerin köleliğinin yeteneksizlerin köleliğinden neden daha fazla kıskançlık doğurduğu açıklamasızdır. Ayrıca yeteneklere dayalı iş güçlerinin dağıtım konusu kaynaklar arasında sayılmaması için Dworkin eşit ilgi ve eşit saygı hakkının dengelenmesinde normalde kullanmadığı bir ölçütü, kıskançlık testini, seferber ederek teorisinin kuramsal bütünlüğünü sarsmak pahasına yeterince açıklanmamış ve temellendirilmemiş yepyeni bir açılım sunmaktadır.

Sonuç olarak, evet, yeteneklilerin köleliği adaletin dağıtım biriminin kaynaklar olarak kabul edilmesi halinde çözülmesi mümkün olmayan gerçek bir sorundur. Ama daha da önemlisi, Dworkin'in bir sonraki başlıkta tartışılan çözümü daha büyük sorunların ortaya çıkmasına yol açmaktadır.

II. Dworkin'in Çözümü

Bu başlık altında, öncelikle Dworkin'in yetenekler sorununa neden farazi sigorta mekanizması kurumu aracılığıyla ve nasıl müdahale etmeyi tercih ettiği ele alınmaktadır. Ardından, bu müdahalesinin kendi kuramsal altyapısında yer alan ihsanlara duyarsız dağılım idealiyle çelişik olduğu ve ilgili argümanlarının söz konusu çelişkiyi ortadan kaldıramadığı iddia edilmektedir.

a. Yeniden Farazi Sigorta Mekanizması

Önceki başlıkta tartıştığımız üzere Dworkin yeteneklere dayalı iş güçlerinin dağıtım konusu yapılacak kaynaklar arasında sayılmasının yetenekler sorunu için makul bir çözüme götürmediğini öne sürmektedir. Peki çözüm nedir?

Dworkin'e göre çözüm aslında çok tanıdık bir kurumdadır: Bir çeşit gelir vergisi[329]. Dworkin, gelir vergisinin yetenekler sorununu eşit ilgi ve saygı hakkını dengeleyerek çözmenin iyi bir yolu olduğunu öne sürmektedir. Gelir vergisi sayesinde hem (en yetenekliler dahil) insanlar hırs ve tutkularının peşine düşmek için yeterli bir alana kavuşmuş hem de yeteneklerin eşitsiz dağılımının ürettiği sorunlar sistemden olabildiğince tasfiye edilmiş olacaktır[330].

Şimdi karşımızdaki büyük sorun bu gelir vergisinin oranını adil bir şekilde tayin etmek için makul bir rehber bulmaktır[331]. Dworkin'e göre elbette ideal olan hırs ve tutkularla doğuştan gelen yetenekleri birbirinden ayırmak ve yalnızca ikincileri vergilendirmektir. Fakat gerçekte yetenekler ile hırs ve tutkular iç içedir ve birbirlerini şekillendirmektedir[332]. Dolayısıyla bunları kesin bir şekilde birbirlerinden ayıramayız. Bir referans noktası olarak herkesin eşit yeteneklere sahip olduğu bir dünyayı hayal etmeye çalışmamız da anlamsızdır. Çünkü böyle bir varsayımdaki yetenekler gerçek dünyadaki yeteneklerle aynı toplumsal getirilere sahip olamayacaktır[333].

Öyleyse gelir vergisiyle nakledilecek kaynak miktarını belirlerken nasıl bir kriter kullanacağız? Dworkin, bu kriteri tespit için kendi kuramındaki en karmaşık mekanizmayı kurmaya girişir[334]. Yeniden farazi sigorta mekanizmasına müracaat eder. Fakat bu defa bu mekanizmayı daha farklı yapılandırmak gerekmektedir. Toplumun ortalama mensubunun engelli olması halinde ne kadar sigorta yaptıracağına ilişkin spekülasyon yapmak görece kolaydır. Fakat yetenekler ile hırs ve tutkular arasındaki ilişki çok daha yakındır. Toplumun ortalama mensubunun hiçbir yeteneğini bilmediği bir aşamada hangi yetenekler için kendini sigortalatacağına ilişkin yapılacak bir spekülasyon gerçeklikten kabul edilemez derecede kopuk olacaktır[335].

Dworkin'e göre, bu sorunu aşarak daha sağlıklı bir spekülasyon yapabilmek için farazi sigorta mekanizmasını daha çok bilgiye dayanarak inşa etmek gerekmektedir. Dworkin, herkesin kendi yeteneklerini ve toplumun genel gelir yapısını bildiğini varsaymamızı ister.

[329] **Dworkin**, Sovereign Virtue: The Theory and Practice of Equality, 91..
[330] **Dworkin**, Sovereign Virtue: The Theory and Practice of Equality, 91.
[331] **Chris Armstrong** (2005) "Equality, Risk and Responsibility: Dworkin on the Insurance Market", Economy and Society, cilt 34, sayı 3, 458.
[332] **Dworkin**, Sovereign Virtue: The Theory and Practice of Equality, 91.
[333] **Dworkin**, Sovereign Virtue: The Theory and Practice of Equality, 91.
[334] **Colin M. Macleod** (1998) "Unequal Talents", Liberalis, Justice and Markets içinde, ed. Colin M. Macleod (Oxford: Clarendon Press), 132.
[335] **Dworkin**, Sovereign Virtue: The Theory and Practice of Equality, 94.

Bilinmeyen şey, elimizdeki yeteneklerin bizi hangi gelir grubuna yerleştireceğidir. İnsanlar, farazi sigorta mekanizması aracılığıyla belirli bir gelir seviyesine sahip olmama riski gerçekleştiği takdirde kaybedecekleri menfaatlerini sigortalatabileceklerdir. Sigorta primleri ise ilk açık arttırmadaki kaynaklardan değil sonradan kazanılan kaynaklardan ödenecektir[336].

Dworkin'e göre sistemi bu şekilde kurduktan sonra sorulması gereken soru şudur: Toplumun ortalama mensubu kendisini hangi gelir grubuna dahil olamama riski ile ilgili olarak sigortalatırdı? Dworkin'e göre bunun tek bir kesin cevabı yoktur. Fakat yine de inandırıcı bir spekülasyon yapmak ve neredeyse herkesin tercih edeceği dar bir aralığı tespit etmek mümkündür.

Dworkin öncelikle, toplumun ortalama mensubunun kendisini en yüksek gelir grubunda olmama riski için sigortalatmayacağını tespit eder[337]. Söz gelimi kimse Bill Gates'in piyasaya sunduğu yeteneklere sahip olmama riski için sigorta yaptırmayacaktır[338]. Çünkü en yüksek gelir grubuna dahil olma ihtimali çok düşüktür. Herkes bu ihtimal gerçekleşmediğinde yoksun kalacağı menfaatleri sigortalattığında, yalnızca bu gelir grubundakiler tarafından ödenen primlerle bu gelir grubuna giremeyen geniş kitlelerin sigorta tazminatının ödenmesi gerekmektedir. Bu da sigorta yapan kurumun sigorta primlerini çok yüksek ve fakat sigorta tazminatını ise çok düşük tutmasına sebep olacaktır. Dolayısıyla, herkesin en yüksek gelir grubuna dahil olmama riskini sigortalatması durumunda, herkesin büyük ihtimalle çok az sigorta tazminatı almak için küçük ihtimalle çok fazla prim ödemeyi göze almış olması gerekmektedir.

Oysa gerçek hayatta sigorta yaptırma temayülü tam tersi durumlarda ortaya çıkmaktadır: İnsanlar genellikle küçük ihtimalle çok fazla sigorta tazminatı almak için, büyük ihtimalle çok az prim ödemeyi göze alarak sigorta yaptırır. Piyasanın kendi iç mantığı bu tür sigorta sözleşmelerini rasyonel ve cazip kılmaktadır. Söz gelimi konutların yangın riskine karşı sigortalatılması böyledir. Küçük ihtimalle ilgili kişinin evinde yangın çıkacak ve bu kişi çok fazla sigorta tazminatı alacaktır, fakat büyük ihtimalle evde yangın çıkmayacak ve evin değerine nispeten çok az bir prim ödemek durumunda kalacaktır.

Dolayısıyla Dworkin'in tespiti, sigorta piyasasının çok fazla kişinin karşı karşıya kalacağı durumlar için vereceği tekliflerin genellikle tercihe şayan olmayacağıdır. En yüksek

[336] **Dworkin**, Sovereign Virtue: The Theory and Practice of Equality, 94.
[337] **Dworkin**, Sovereign Virtue: The Theory and Practice of Equality, 334-35.
[338] **Lippert-Rasmussen**, Luck Egalitarianism, 16.

gelir grubuna mensup olmamak tam olarak böyledir. Bu çok yüksek bir risktir. Bundan dolayı toplumun ortalama mensubu kendisinin en yüksek gelir grubunda olmama riskini sigortalatmayı tercih etmeyecektir[339].

Fakat mensubu olmama riski hayata geçerse yoksun kalınacak menfaatlerin sigortalatıldığı gelir seviyesi aşağı doğru çekildikçe farazi sigorta piyasası cazip teklifler üretmeye başlayacaktır[340]. Sigortalatılan gelir seviyesi makul bir düşüklüğe ulaştığında artık sigorta sistemi arzu edildiği gibi çalışmaktadır. Toplumun ortalama mensubu, kendisi için küçük bir ihtimal olan bu düşük seviyeden de daha kötü hale gelme ihtimalini bertaraf etmek için bu seviyeden daha yüksek bir seviyede olduğu takdirde az bir prim ödemeyi kabul etmeye eğilimli olacaktır.

Böyle bir modelde, yeteneklerini kullandıkları takdirde bu gelir seviyesinin çok üstünde kazanacak olanlar daha az yetenekli oldukları bir işi yapmayı tercih etseler bile prim ödemelerinin üstesinden gelebilecek durumdadır. Dolayısıyla böyle düşük bir seviyede olmama halinde yoksun kalınacak menfaatlerin sigortalatılması durumunda iki amaca da ulaşılmış olmaktadır. Hem yeteneklilerin köleliğinden kaynaklanan bir eşit saygı hakkı ihlali söz konusu değildir hem de eşit ilgi hakkının gereği olarak daha az yetenekli olanlar desteklenmektedir.

Dworkin'e göre bu model ilk olarak yeniden dağıtımcı vergilendirmeyi gerekçelendiren güçlü bir argümanı şekillendirmemizi mümkün kılmaktadır. İkinci olarak, adalete uygun bir gelir vergisinin doğru miktarının nasıl bulunabileceğini göstermektedir. Yani gelir vergisini hem gerekçelendirmekte hem de yön ve sınırlarını belirleyerek normatif açıdan çerçevelendirmektedir. Üçüncü olarak, bu çözüm modeli bireysel seçimlere ilişkin bir varsayıma dayandığından dolayı en azından varsayımsal düzeyde bireysel kararlara duyarlıdır[341]. Son olarak, bunun etkisiyle, bu modelin toplumsal açıdan hayati nitelikli başka

[339] **Dworkin**, Sovereign Virtue: The Theory and Practice of Equality, 96-97. Üstelik Dworkin, bunlara ek olarak 2000 yılında, varsayımsal makul bir kişinin ortalama bir gelir grubunda olmama riskini dahi sigortalatmayacağını öne sürmüştür. **Dworkin**, Sovereign Virtue: The Theory and Practice of Equality, 340. Dworkin'in, taraflar için mantıklı olanın görece düşük bir gelir seviyesini sigortalatması olduğuna ilişkin iddialarına karşı argümanlar için bkz. **Van der Veen**, "Equality of Talent Resources: Procedures or Outcomes?", 67-75.; **Macleod**, "Unequal Talents", 135-39.

[340] **Dworkin**, Sovereign Virtue: The Theory and Practice of Equality, 98.

[341] Dworkin'in korumaya çalıştığı bireysel seçim unsurunun kendi kuramında gerçekte karşılanmamış olduğu ve bu sebeple Rawls'a yönelttiği eleştirilerin kendi kuramı için de geçerli olduğuna ilişkin bir değerlendirme için bkz. **Armstrong**, "Equality, Risk and Responsibility: Dworkin on the Insurance Market", 460-61.

hizmetlerin engellenmesine sebep olacak ölçüde orantısız kaynak aktarımlarını gerektirmesi olanaksızdır[342].

Böylece Dworkin'in yeteneklerden kaynaklanan gelir eşitsizliği için çözümü ortaya çıkmış olmaktadır. Bu çözüme göre belirlenen seviyenin üstünde gelir getirecek yeteneklere sahip olan kişilerden alınan gelir vergisiyle, belirlenen seviyenin altında gelir getirecek yeteneklere sahip olan kişilere, bu belirlenen seviyeye gelmelerine yetecek kadar kaynak aktarılması gerekmektedir.

b. İhsanlara Duyarsızlık İlkesinin İhlali

Dworkin, yetenek farklılıklarını telafi etmek için farazi sigorta mekanizmasını kuramsallaştırdıktan sonra, bu mekanizmanın daha az yeteneğe sahip olanlar için yeterince eşitlikçi telafi imkânı içermediğine yönelik olası eleştirileri dikkate almaktadır. Dworkin'e göre şu bir gerçektir:

> *Farazi sigorta piyasası yaklaşımı böyle (daha az yeteneğe sahip) insanları kaderlerinin riski öznel açıdan eşit olarak paylaşılmış olsaydı bulunacakları pozisyona getirmeyi hedeflemektedir. Ama sonuçta bu onları, yetenekleri daha fazla talep görenler veya benzer yeteneklere sahip olan kişilerden daha karlı bir iş bulabilecek kadar şanslı olanlar seviyesinde varlıklı kılmamaktadır*[343].

Dworkin'in vurguladığı bu nokta fevkalade önemlidir. Dworkin'in kuramı, farazi sigorta mekanizmasını kullanarak insanların engelliliklerinin veya farklılaşan yeteneklerinin etkisini dağılımdan tamamen tasfiye etmeye yönelmemektedir. Bunun yerine insanları, fiziksel ve zihinsel güçleri ya da yetenekleri değil, bunlara ne ölçüde sahip olacaklarına ilişkin riskleri "öznel bir çerçeveden eşit olarak paylaşılmış olsaydı" bulunacakları pozisyona getirmeyi denemektedir. Yani eşitlikçi müdahalenin konusu yapılan şey engellilik halleri ve farklılaşan yetenekler değil, bunlara ilişkin risklere karşı korunma oranlarıdır[344]. Başka bir ifadeyle, Dworkin *ex post* değil *ex ante* bir eşitlikçi perspektif benimsemiştir.

---

[342] **Dworkin**, Sovereign Virtue: The Theory and Practice of Equality, 334.
[343] **Dworkin**, Sovereign Virtue: The Theory and Practice of Equality, 104. Parantez bana ait.
[344] **Dworkin**, Sovereign Virtue: The Theory and Practice of Equality, 341. Ayrıca bkz. **Dworkin**, "Why Equality - Equality or Sufficiency", 11.

Aslında, daha geniş bir çerçeveden bakarsak, Dworkin'in kuramındaki kıskançlık testi *ex post* bir eşitlikçiliği, farazi sigorta mekanizması ise *ex ante* bir eşitlikçiliği temsil etmektedir. Vaan, bu saptamayla paralel şekilde, Dworkin'in kuramında kıskançlık testiyle temsil edilen sonuç odaklı görüşün, farazi sigortalar mekanizmalarıyla temsil edilen süreç odaklı görüşle bir çatışma halinde olduğunu söylemektedir[345]. Dworkin, ne engellilik ne de yetenekler sorununun çözümünde kaynakların dağılımıyla ilgili *ex post* bir kıskançlık testini geçebilecek "ihsanlara duyarsız" bir yaklaşımı benimsemiştir[346]. Bunun aksine, adil dağılımı tarafların farazi iradelerine dayanan bir prosedürün sonucuna bağlamayı tercih etmiştir. Bu durum ise ihsanlardan kaynaklanan eşitsizliklerin ancak kısmen telafi edilmesine olanak tanımıştır.

Neticede, Dworkin'in de teslim ettiği gibi, bu koşullarda, "*(s)eçimle bağlantılı hiçbir sebebe dayanmadan bazı insanların diğerlerinden her iki tarafın da arzu ettiği şeylerin daha çoğuna sahip olduğu kaba gerçeği ortada durmaktadır*[347]". Sonuç olarak, doğuştan daha az yeteneğe sahip olanlar sigorta ödemesi sayesinde normalde olacaklarından daha iyi durumda olsalar da daha çok yeteneğe sahip olanlardan daha kötü durumda olacaklardır. Tersten ifade etmek gerekirse, doğuştan daha çok yetenek ihsan edilmiş kişiler bu yetenekleriyle ürettiklerinden birazını diğerleriyle paylaşmak zorunda kalsalar da sonuçta diğerlerinden daha iyi durumda olacaklardır. Eşitsizlik yumuşatılmıştır, ama durmaktadır. Üstelik durmakta olan bu eşitsizlik ihsanlara duyarsızlık ilkesinin de açık bir ihlali mahiyetindedir.

Bu güçlü bir itirazdır fakat Dworkin 2000 yılında bu konuyu tekrar ele aldığında da daha önce söylediklerinden başka bir gerekçe öne sürmemektedir. Dworkin'e göre, kurtarma ilkesi (*rescue principle*) dediği ilkeyi[348] takip ederek insanların yetenek eksikliklerini tam olarak telafi etmek istersek, söz gelimi, işsiz kalan insanlara aldıkları son maaşı yeniden iş bulana kadar vermeyi garanti edersek, ortaya çıkan fevkalade büyük toplumsal maliyet eşit saygı hakkını ortadan kaldıracak ve bu maliyeti yüklenenlerin kendi hırs ve tutkularını takip edebilecekleri zemini orantısız şekilde daraltacaktır[349]. Görüldüğü gibi Dworkin'in bu

[345] **Van der Veen**, "Equality of Talent Resources: Procedures or Outcomes?", 55-61.
[346] **Christofidis**, "Talent, Slavery and Envy in Dworkin's Equality of Resources", 285.
[347] **Dworkin**, Sovereign Virtue: The Theory and Practice of Equality, 104.
[348] **Dworkin**, Sovereign Virtue: The Theory and Practice of Equality, 309.
[349] **Dworkin**, Sovereign Virtue: The Theory and Practice of Equality, 341. Daha önce, Dworkin'in eşit ilgi ve saygı hakkının dengelenmesi için inşa ettiği kuramsal mekanizmaları atlayarak yeniden ve yürüttüğü tüm tartışmalardan azade bir şekilde bu iki hak arasında eşit saygı hakkı lehine bir dengeleme yapma denemesi eleştirilmişti. Öte yandan, Dworkin'in eşit saygı hakkının ihlali olarak kendi kuramsal diline tercüme ettiği sorunun aslında mantıksal sonuçlarına götürüldüğünde başka bazı yerlerde refah eşitlikçiliğini eleştirirken telaffuz ettiği eşitlikçi telafinin makul bir üst limitinin olmaması sorununa da dönüştüğüne dikkat edilmelidir.

konudaki daha sonraki argümanları da önceki başlığın son kısmında tartışarak eleştirdiklerimizden farklı değildir.

Öte yandan Dworkin, kendi pozisyonunu savunurken, farazi sigorta mekanizmasının mevcut olduğu bir iktisadi sistemin bunun yer almadığı alternatifinden daha eşitlikçi olduğunu vurgulamaktadır. Üstelik kuramı hayata geçirilebilecek olursa, daha ileri bir eşitlikçi modeli aramak için motivasyonumuzun kalacağından şüpheli olduğunu da belirtmektedir[350]. Ayrıca Dworkin, farazi sigorta mekanizmasını kuramına daha geniş bir perspektiften bakarak da savunmaktadır. Dworkin'e göre kaynak eşitlikçiliği ağır yoksulluğu tamamen bitirmekte ve zenginliği başarının ölçütü sayan bir kültüre karşı zenginliği hayatı yaşamaya değer kılan bileşenlerden yalnızca biri olarak saymakla bir fark yaratmaktadır[351]. Dolayısıyla bu kuram adaletin gereği olduğu gibi eşitlikçi bir *ethos* da inşa etmektedir.

Fakat tüm bunlara rağmen fil yine de odadadır. İhsanlardan kaynaklanan eşitsizlik telafi edilmemiştir ve hala mevcuttur. Üstelik Dworkin'in kuramı vesilesiyle bu eşitsizlik artık adeta adaletin bir gereği mahiyetindedir. Yalnızca mevcut değildir, üstelik artık meşrudur da.

Aslında, çağdaş gelir ve servet vergisi sistemleri (Dworkinci bir çerçeveye yerleştirerek yorumlayacak olursak) fiilen yeteneklerin ya da yeteneklere dayanan iş güçlerinin değil, yeteneklerin icrası sonucunda ortaya çıkan gelir ve servetin vergilendirilmesini içermektedir. İnsanlar ne kadar yetenekli olduklarına göre vergi ödemezler. Ne kadar gelir elde ettiklerine ya da ne kadar servetleri olduğuna göre vergi öderler. Dolayısıyla pratik modelimiz en ileri seviyede bir *ex post* anlayışla işlemektedir. Belki kuramsal açıdan da, toplumsal kurumlarımızın pratik uygulamasını takip ederek bu seviyede bir *ex post* anlayışı benimsemek ve en azından yetenekler sorunu için yeteneğin icrası sonucunda oluşan gelir ve servet miktarına odaklanmak daha iyi sonuçlar verebilir. Bu iddiayı tartışmaya başlamadan önce her üç kuramsal pozisyonu bir şemada şu şekilde göstermek mümkündür:

Nitekim bu sorun için öne sürdüğü farazi sigorta mekanizması çözümü, Dworkin'in kuramını literatürde önemli bir yeri olan "düşürerek eşitleme" (*levelling down*) itirazına karşı da dayanıklı hale getirmiş olmaktadır.

[350] **Dworkin**, Sovereign Virtue: The Theory and Practice of Equality, 106.

[351] **Dworkin**, Sovereign Virtue: The Theory and Practice of Equality, 107.



Şekil 2: *Kaynak Eşitlikçiliği ve Yetenekler Sorunu*

Bu argümana göre yetenekler konusundaki eşitlikçilik üç farklı pozisyondan birini referans noktası olarak alabilir. Bunlardan ilki sahip olunan yeteneklerin toplumsal işlevlerinin bilinmediği birinci pozisyondur. Dworkin'in farazi sigorta mekanizması bu pozisyonu esas almaktadır. İkincisi, sahip olunan yeteneklerin toplumsal işlevlerinin bilindiği fakat bu yetenekleri icra etmenin seçilip seçilmediğinin bilinmediği ikinci pozisyondur. Önceki başlıkta tartıştığımız iş güçlerinin eşit dağılımına dayanan model bu pozisyonda yer almaktadır. Dworkin bu pozisyonu referans alan bir modelin yeteneklilerin köleliğini oluşturacağını düşünmektedir. Sonuncu pozisyon ise, insanların sahip oldukları yeteneklerin toplumsal işlevlerinin ve ayrıca bu yetenekleri ne ölçüde kullanmayı seçtiklerinin bilindiği üçüncü pozisyondur. Modern toplumlarda gelir ve servet vergileri fiilen bu pozisyonu hayata geçirmektedir.

Dworkin ikinci pozisyonu referans almayı denemiş ve bu pozisyonun yeteneklilerin köleliğini oluşturduğunu düşündüğünden dolayı ilk pozisyonu tercih etmek zorunda kalmıştır. Oysa Dworkin üçüncü pozisyonu benimseme ihtimalini hiç dikkate almamıştır. Belki de çağdaş kurumlarımızın pratik uygulamasını doğrudan yolla temsil eden üçüncü pozisyon, diğer iki pozisyondan daha iyi sonuçlar vermeye namzet olabilir.

Üçüncü pozisyon tercih edildiği takdirde yetenek sahibi herkesi değil, yalnızca bu yeteneklerini kullanmayı seçerek diğerlerinden daha çok gelir ve servet elde edenleri vergilendirmek söz konusu olacaktır. Böylece sahip olduğu yeteneklerini fiilen kullanmak istemeyenlerin olanaklarının orantısız derecede daralmasıyla ortaya çıkan yeteneklilerin köleliği sorunu da hiç ortaya çıkmayacaktır. İnsanlar yetenekleriyle çalışmayı seçerler ve neticede daha fazla gelir ve servet elde ederlerse daha fazla vergiyle muhatap olacaklardır.

Fakat bunu yapmayı seçmezlerse sadece yetenekli olduklarından dolayı başkalarına herhangi bir borçları olmayacaktır.

Bu argümanı ve tüm bu tartışmayı daha iyi anlamak için Tarık'ın yetenekli bir yazılımcı fakat yeteneksiz bir işletmeci olduğunu varsayalım. Tarık yazılımcılık yapmayı seçerse diğerlerinden daha zengin olacaktır. Fakat işletmecilik yapmayı seçtiğinde elde ettiği gelir ortalama gelirin altına düşecek ve diğerlerinden daha yoksul olacaktır. Tarık'ın yazılımcılık yapmak yerine butik bir kafe işletmeyi seçtiğini varsayalım. Şimdi farklı dağılım modellerinin Tarık'ın bu seçimi için ne gibi sonuçlar öngördüğünü araştıralım.

	Eşitlikçi Telafinin Yönü ve Miktarı	**Eşitlikçi Telafinin Sonuçları**
Dworkin'in Farazi Sigorta Mekanizması	Tarık'ın yazılımcı yeteneklerine bağlı iş gücü için farazi sigorta mekanizması uyarınca prim ödemesi ve bu primlerle oluşan kaynağın bu seviyede yeteneklere sahip olmayanlara sigorta tazminatı olarak aktarılması gerekmektedir.	Tarık'ın meslek tercih olanakları daha geniştir fakat nihai dağılımda daha az yeteneğe sahip olanlar daha kötü durumda olmaktadır.
İş Güçleri Üzerinden Yetenekleri Eşitleyen Yaklaşım	Tarık'ın yazılımcı yeteneklerine bağlı iş gücünü diğer kaynaklarıyla satın alması ya da belirli bir süre boyunca başkaları için çalışması gerekmektedir.	Dağılım nihai çıktı anlamında daha eşitlikçidir fakat Tarık'ın meslek tercihi olanakları kısıtlanmaktadır. Dworkin'e göre yeteneklilerin köleliği ortaya çıkmaktadır.
Yeteneklerin İcrasının Seçimi Sonrasına Odaklı Yetenek Eşitlikçiliği	Tarık yazılımcı olursa ürettiği gelir ve servetten diğerlerine pay ödemesi gerekecekken, işletmeci olduğu için diğerlerinin gelir ve servetinden pay alması gerekmektedir.	Dağılımın sorumlululuk duyarlılığı ortadan kalkmaktadır.

Tablo 5: *Kaynak Eşitlikçiliğinin Yetenekler Sorununa Alternatif Yaklaşımlarının Sonuçları*

Yukarıdaki tabloyu açıklayalım. Eğer Dworkin'in farazi sigorta mekanizmasını uygularsak Tarık, kullanıp kullanmamasından bağımsız olarak, yalnızca sahip olduğundan dolayı yetenekleri için farazi sigorta mekanizması kapsamında prim ödemesi yapacak ve bu ödeme ile daha az yeteneğe sahip olanlara "sigorta tazminatı" tahsis edilecektir. Fakat buna rağmen, kendisi için biraz daha maliyetli olsa da istediği işi icra etme imkânına sahip olacaktır. Ama bu dağılım modelinde yetenekli olduğu işi icra eden kişilerin her durumda diğerlerinden daha avantajlı olacağı dikkatten kaçmamalıdır. Böylece sistemdeki eşitlik unsuru zedelenmiş olmaktadır.

Eğer yetenekleri (ya da temsil edildikleri iş güçlerini) eşit dağılımın doğrudan konusu sayarsak, dağılım nihai çıktı anlamında çok daha eşitlikçi olacaktır. Fakat Tarık icra etmeyi istemediği kendi yeteneklerinin bedelini ödemek için çok fazla şeyden vazgeçmek zorunda kalacak, değerli bir hayatı takip etme olanakları azalacak ve bunun sonucunda "yeteneklilerin köleliği" oluşmuş olacaktır. Dworkin bu modelin eşit saygı hakkını orantısızca daralttığını öne sürmektedir.

Eğer mevcut gelir vergisi modelimizden mülhem şekilde meslek seçiminin sonrasına odaklı yeteneklerin eşitlikçiliğini geçerli kabul edersek, Tarık sadece yazılımcılık yeteneği olduğundan dolayı hiçbir ödeme yapmak mecburiyetinde değildir. Yalnızca bu yeteneklerini icra etmeyi seçtiğinde kazandığı gelir ve servetten ödeme yapması gerekecektir. Dolayısıyla, yeteneklerini icra etmemeyi seçmekte tamamen özgürdür. Ama işin bir de diğer tarafı bulunmaktadır. Sadece yazılımcılık yerine işletmecilik yapmayı seçtiğinden dolayı eşitliği sağlamak adına başkalarından kendisine kaynak transferi yapılması gerekmektedir.

Bu son nokta önemlidir. Böyle bir yaklaşım, yeteneklerini kullanmayı tercih etmeyen insanların bu kararlarının sonucu olarak diğerlerinden daha kötü duruma düşmeleri halinde eşitlikçi telafi talebinde bulunabilmeleri gibi ilginç bir sorunla başa çıkmayı gerektirmektedir. Bu durumu mantıksal sonuçlarına götürdüğümüzde sahne daha da garip bir hal almaktadır. Tarık'ın hiç çalışmamayı seçmesi durumunda da, adalet gereği diğerleriyle eşitlenene kadar toplum tarafından desteklenmesi gerekmektedir. Oysa bu durum şans eşitlikçiliğinin temel ilkesine ve dahası hakkaniyete ilişkin ahlaki sezgilerimize aykırıdır. Böyle bir modelde, dağılımdaki sorumluluk duyarlılığı ortadan kalkacaktır. İnsanlar kararlarının sonuçlarıyla muhatap kılınmamış, bazılarının kararlarından dolayı diğerlerinden kaynak transfer etmek gerekmiş ve eşit saygı hakkı ihlal edilmiş olacaktır.

Dolayısıyla burada zorlu bir kuramsal açmazla karşı karşıya olduğumuzu söyleyebiliriz. İlk model kendisine daha çok yetenek ihsan edilenleri imtiyazlı kılarak dağılımın eşitlikçi yapısını ya da Dworkinci tabirlerle eşit ilgi hakkını ihlal etmektedir. İkinci model, yeteneklilerin meslek seçim olanaklarını daraltarak "yeteneklerin köleliğini" oluşturmakta ve Dworkin'e göre eşit saygı hakkını ihlal etmektedir. Üçüncü model ise yetenekli olduğu halde hiç çalışmak istemeyenlerin dahi toplum tarafından finanse edilmesini gerektirerek, bu kişilerin kendi kararlarının sonuçlarıyla muhatap olmalarını engellemektedir. Böylece dağılımın sorumluluk duyarlılığını ortadan kaldırarak yine eşit saygı hakkını ihlal etmektedir. Dolayısıyla adaletin dağıtım birimi olarak kaynakları seçen bir şans eşitlikçisi kuramın yetenekler sorunu konusunda takip edebileceği tüm alternatif yolların ciddi sorunlarla karşı karşıya olduğu kesin görünmektedir.

Dworkin üçüncü modeli hiç dikkate almamış, ikinci modelin eşit saygı hakkını ihlal ettiğini belirtmiş ve birinci modeli benimsemiştir. Fakat bu ilk model de yetersizdir. Hatta, kanaatimizce ilk modeldeki eşit ilgi hakkının ihlali, ikinci modeldeki eşit saygı hakkının ihlalinden daha vahim niteliktedir. Neticede, o ya da bu şekilde, Dworkin'in yetenekler sorununa çözüm olarak benimsediği modelin şans eşitlikçisi ilkeye ve Dworkin'in kendi kuramını sunarken kullandığı öncüllere aykırı olduğu açık bir şekilde ortada durmaktadır. Dworkin'in bu itiraza ilişkin cevabı ise yeterince tatmin edici değildir[352]. Üstelik, kanaatimizce yürüttüğümüz tüm bu tartışma, adaletin biriminin kaynaklar olarak belirlenmesi halinde takip edilebilecek alternatif güzergâhların da benzeri ciddi sorunlarla karşı karşıya olduğunu göstermektedir.

3. Kaynakların Eşitliği ve Şans Eşitlikçiliğinin Potansiyeli

Çalışmanın bu kısmında Dworkin'in kuramıyla ilgili bir sonuca ulaşılmaktadır. İlk başlıkta kaynakların eşitliğinin temel yapısı özetlenmektedir. İkinci başlık Dworkin'in kuramının zayıf yönlerinin gösterilmesine ayrılmıştır. Son başlıkta ise yürütülen tüm tartışmaların bu çalışmanın hipotezine bağlanması yoluyla, herhangi bir sorumluluk duyarlı kaynak eşitlikçisi kuramın adaletin temel çerçevesi olarak benimsenmek için uygun olup olmadığı tartışılmaktadır.

[352] Lippert-Rasmussen de bu konuda aynı fikirdedir. Bkz. **Lippert-Rasmussen**, Luck Egalitarianism, 17.

A. Kuramın Temel Yapısı

Dworkin'in kaynakların eşitliğindeki temel hareket noktası eşit ilgi ve saygı hakkıdır. Tüm kuramı bu iki hakkı aynı anda gerçekleştirebileceği bir dağılım modeli geliştirme çabası üzerine kuruludur. Dworkin bunu başarabilmek için kişinin kendisi ve koşulları arasında bir ayrım yapmaktadır. Tercih, zevk, hırs ve tutkularını kişinin kendisine, zihinsel ve fiziksel güçleri ve yetenekleri gibi verili bulduğu faktörleri ise koşullarına nispet etmektedir.

Dworkin'in, eşit ilgi ve eşit saygı hakkı arasında kurduğu dengenin temellerinde, kişinin kendisinden kaynaklanan hususlardan dolayı oluşan eşitsizliğin korunması ve kişinin kendini içinde bulduğu koşullardan dolayı oluşan eşitsizliklerin dağılımdan tasfiye edilmesi fikri yer almaktadır. Dworkin bunu dağılımın hırs ve tutkulara duyarlı fakat ihsanlara duyarsız olması gerektiğini belirterek ifade etmektedir. Bunlardan ilki eşit saygı hakkının, ikincisi ise eşit ilgi hakkının gereğidir.

Dworkin öncelikle toplumdaki ilk dağılımın nasıl yapılması gerektiğini tartışmaktadır. Herkesin farklılaşan hırs ve tutkularını maksimum seviyede doyuran fakat eşitliği de temin eden bir dağılım modeli arayışında bir piyasa mekanizmasına müracaat etmektedir. Dworkin'e göre ilk dağılımı açık arttırma aracılığıyla gerçekleştirmekle, hem herkesin kaynak paketinde talep ettiği şeylerin bulunması sağlanabilir (piyasanın teknik işlevi) hem de kaynaklara başka insanların talepleriyle şekillenen değerler biçerek (piyasanın politik işlevi) dağılım için dikkate alınacak bir ölçüt teşkil edebilir.

Kaynaklar ilk açık arttırmayla eşit bir şekilde dağıtıldıktan sonra, eşitlik birçok farklı açıdan bozulma tehlikesiyle karşı karşıyadır. Dworkin, seçimlik şanslar sonucunda ortaya çıkan dağılım farklılıklarını insanların farklı risk iştahlarına ve dolayısıyla kendi hırs ve tutkularına nispet ederek sorun olmaktan çıkarır. Kaba şansın çözümü ise sigorta mekanizmasıdır. Kaba şansın konusu olan risklerle ilgili sigorta yaptırabilme olanağı, bu şansı da seçimlik şansa dönüştürmektedir.

Bir sonraki sınama engellilik sorunudur. Hayatın akışı içerisinde her zaman sigorta yaptırma olanağına sahip olamayabiliriz. Söz gelimi bazı insanlar engellerle doğmakta, bazı insanlar ise hiç öngöremediği risklerin gerçekleşmesi sonucunda engelli hale gelmektedir. Dworkin bu sorunu çözmek için kendi geliştirdiği farazi sigorta mekanizmasını kullanmaktadır. Çözüm, toplumdaki ortalama insanın söz konusu engele sahip olma riskiyle ilgili ne ölçüde sigorta yaptıracağını sormaktır. Sonrasında, bu sigorta sözleşmesi yapılmış

sayılmalı ve zorunlu olarak toplanan primler, engelli kişilere sigorta tazminatı olarak ödenmelidir.

Daha zor bir soru, insanların birbirlerinden farklı doğuştan yeteneklere sahip olmasıyla ilgilidir. Dworkin, doğuştan gelen yeteneklerin etkisini sistemden tasfiye etmek için daha sofistike bir sigorta mekanizması geliştirmiştir. Buna göre şimdiki soru, toplumdaki gelir yapısını ve kendi yeteneklerini bilen fakat kendisinin hangi gelir grubuna dahil olacağını bilmeyen ortalama insanın, hangi gelir grubuna mensup olmama riskiyle ilgili sigorta yaptıracağıdır. Dworkin'e göre yetenekler sorununun çözümü için, bu soruya verilen cevapla belirlenen gelir grubu baz alınarak bir sigorta sözleşmesinin yapıldığı varsayılmalı ve bu farazi sözleşmeyi hayata geçirmek üzere bir gelir vergisi sistemi kurulmalıdır.

B. Kaynakların Eşitliği'nin Eleştirisi

Dworkin'in kuramı eşitlik değerinin ahlaki otoritesi tarafından güçlü bir şekilde desteklenmektedir. Kendi içinde hatırı sayılır bir istikrar barındırmaktadır. Kamu politikalarını doğrudan yollarla etkilemeye yetecek bir pratik kapasiteye sahiptir. Fakat buna rağmen bu kuram özellikle şans eşitlikçisi ilkeyi takip etmek açısından bazı ciddi kusurlarla da maluldür. Bu başlık altında, Dworkin'e yöneltilmiş ve bu çalışmada daha önce tartışma konusu yapılmış üç farklı eleştiri yeniden gündeme alınmaktadır.

İlk başlık, daha önce ortaya koyulan iki farklı eleştirinin yeniden hatırlatılmasına ve bunların sadece Dworkin'in kuramına karşı değil, sorumluluk duyarlı tüm kaynak eşitlikçisi kuramlara karşı etkili olduğunun öne sürülmesine ayrılmıştır. İkinci başlıkta ise kaynakların eşitliğinde farazi sigorta mekanizmasının oynadığı rolün etkileri tartışma konusu yapılmaktadır. Bu başlıkta çalışmanın daha önceki kısımlarında yer verilmeyen birtakım sonuçlara ulaşılması yoluyla, bu mekanizmanın Dworkin'in kuramında büyük sorunların oluşmasına sebep olduğu ve bu sorunların tüm kaynak eşitlikçisi kuramlar için de geçerli olacağı öne sürülmektedir.

I. Tasfiye Edilemeyen Şans

Dworkin'in kuramındaki büyük problemlerin ilki sorumluluk kavramı çerçevesinde ortaya çıkmaktadır[353]. Gerçek hayatta birçok defa nelerden zevk alacağımızı, neleri tercih

[353] Bu konuyla ilgili bölümün ikinci kısmının "Piyasa ve Şansın Tasfiyesi Sorunu" başlığında bir tartışma yürütülmüştür. Fakat daha önce de belirtildiği gibi bu tartışma, aynı konu ilerleyen bölümlerde yeniden ele alınacağı için kısa tutulmuştur. Bu eleştiri aslında Cohen'in de Dworkin'e yönelttiği temel eleştirilerden biridir. Cohen bu eleştirisiyle ortaya çıkan entelektüel tartışma çerçevesinde kendi kuramına ilişkin temel görüşlerini

edeceğimizi veya ne kadar güçlü bir çalışma azmine sahip olacağımızı kendimiz seçmeyiz. Bunların önemli bir kısmı genetik faktörler, ailevi koşullar ve hayatın içindeki başka rastgele unsurlar tarafından belirlenmektedir. Buna rağmen Dworkin kendi "sonuçsal sorumluluk anlayışı" çerçevesinde, insanların kategorik olarak tüm hırs ve tutkularının sorumluluğunu üstlenmesi gerektiğini düşünmektedir. Bu durum ise insanların kendi hata ve seçimleri olmadan diğerlerinden daha kötü duruma düşebilmelerine yol açmaktadır[354]. Şans eşitlikçiliğinin temel ilkesi ise, hatırlanacağı üzere, insanların kendi hata veya seçimine dayanmadığı sürece diğerlerinden daha kötü durumda olmamasını gerektirmektedir. Dolayısıyla kaynakların eşitliği, sonuçsal sorumluluk anlayışını benimseyerek şans eşitlikçisi ilkeden ayrılmış olmaktadır.

Fakat daha önemlisi, alternatif sorumluluk anlayışının da kaynak eşitlikçiliği için başka sorunları ortaya çıkarmasıdır. Nedensel sorumluluk anlayışı, insanların bazı hırs ve tutkularından sorumlu tutulamamasına yol açacaktır. Farklı hırs ve tutkular ise refahın eşitsiz dağılımına sebep olacaktır. Sözgelimi, kaynaklar eşit dağıtıldığında, gayri ihtiyari bir biçimde politikacı olmakla yanıp tutuşan kişi, şair olmayı tercih eden diğerinden daha kötü bir hayat deneyimine sahip olacaktır. Dolayısıyla başka bir açıdan (refah) olsa da yine "kimsenin kendi hata veya seçimine dayanmadan diğerlerinden daha kötü durumda olmaması" ilkesi ihlal edilmiş olacaktır.

Kaynak eşitlikçilerinin, kişiler arasındaki bu tip refah farklılıklarını gündem dışı kılabilmesinin başlıca sebeplerinden biri, insanların tüm hırs ve tutkularından kategorik olarak sorumlu olduğunu kabul etmeleridir. Buna göre, politikacı olmayı isteyen kişi her ne kadar kasten geliştirmemiş olsa da bu hırs ve tutkusundan sorumlu kabul edilmelidir. Bu sorumluluk unsurundan dolayı, hırs ve tutkusu sonucunda oluşan refah eksikliği de adalete uygun olacaktır. Anlaşılacağı üzere, "sonuçsal sorumluluk" anlayışı, kaynak eşitlikçiliğine hırs ve tutkulardan kaynaklanan eşitsiz refahların önemli bir kısmıyla ilgili güçlü bir açıklama olanağı temin etmektedir. Nedensel sorumluluk anlayışının tercihi halinde ise bu açıklama olanağı ortadan kalkmaktadır.

ortaya koymuştur. Bu sebeple ilgili eleştirinin daha uzun ve kapsamlı bir versiyonuna bu çalışmanın Cohen'le ilgili olan dördüncü bölümünde yer alan "Kaynaklar Yerine Şans, Tercihler Yerine Sorumluluk" başlığında yer verilmektedir. O başlıkta yürütülen tartışmalar da burada ulaştığımız sonuçları desteklemektedir.

[354] Söz gelimi yetiştirme koşullarından dolayı başarı için çalışma azmi zayıf olan biri, kendi seçim veya hatasının sonucu olmadan diğerlerinden daha kötü durumda kalmış olacaktır.

Dolayısıyla Dworkin'in kuramıyla ilgili ulaştığımız bulgular, kaynak eşitlikçiliğinin sorumluluk anlayışı konusunda takip edebileceği alternatif yolların tümünün sorunlarla karşı karşıya olduğunu göstermektedir. Sonuçsal sorumluluk anlayışı, şans eşitlikçisi temel ilkeye aykırı bir dağılım modeline yol açtığı için problemlidir. Nedensel sorumluluk anlayışı ise, kaynak eşitlikçilerinin öznel deneyimlerden kaynaklanan refah farklarının önemli bir kısmını dikkate almamak için kullandıkları önemli bir gerekçeyi ortadan kaldırdığı için sorun teşkil etmektedir. Her iki sorundan muaf olan üçüncü bir yol mevcut görünmemektedir.

Dworkin'in piyasayı kuramının merkezine yerleştirmesi ise başka tür problemlerin ortaya çıkmasına sebep olmuştur[355]. Dworkin'e göre piyasanın politik işlevi kaynaklara diğer kişilerin talepleri dolayımında değer biçmeye olanak tanımaktadır. Böylece kaynakların değerleri yetkililerin kendi iyi yaşam anlayışından etkilenmeden, diğer insanların o kaynaklara verdiği önem çerçevesinde ortaya çıkmaktadır. Fakat yine de tüm toplumun kararları aracılığıyla tayin edilen bu değerlerin toplumdaki bireyler için hemen hemen tamamen şansın bir ürünü olduğu ortadadır. Dworkin'in kuramı gereği, kaynakların değerlerinin piyasa tarafından tayini sonucunda bazı kişiler herhangi bir hata veya seçimleri olmaksızın diğerlerinden daha kötü duruma düşeceklerdir. Söz gelimi vegan yemekleri tercih eden biri, toplumun çoğunluğu bu tercihi paylaşmadığından dolayı bu yemeklere çok pahalıya ulaşmak zorunda kaldığında, kendi hata veya seçimi olmadan en azından refah açısından diğerlerinden daha kötü duruma düşmüş olmaktadır. Dolayısıyla piyasanın değer dağılımı süreci yine şans eşitlikçiliğinin temel ilkesini ihlal etmektedir.

Üstelik bu eleştiri de yalnızca Dworkin'in kuramına karşı değil, sorumluluk duyarlı herhangi bir kaynak eşitlikçisi kurama karşı işlevseldir. Kaynakların değerinin merkezi planlamayla tayini zaten şans eşitlikçiliğinin temel ilkesiyle çelişmektedir. Bu değerin piyasa aracılığıyla belirlenmesi de ahlaki açıdan keyfi sonuçlara yol açmaktadır. Kaynaklara, ilgili kişinin öznel deneyimi dolayımında değer biçmek ise zaten refah eşitlikçiliğinin yaptığı şeyin ta kendisidir. Bu yolun tercih edilmesi, adaletin dağıtım birimi olarak kaynaklar yerine refahın seçilmesiyle mümkündür. Sonuç olarak, herhangi bir sorumluluk duyarlı kaynak

[355] Bu konu, bu bölümde yer alan "Piyasa ve Şansın Tasfiyesi Sorunu" başlığında ele alınmıştır. Fakat bu başlıktaki tartışma kısa tutulmuştur. Çünkü kaynakların değerlerinin tayininde piyasanın rolü, çalışmanın dördüncü bölümünde yer alan "'Kötü Fiyat Şansı' ve Piyasanın Adaleti" başlığında çok daha ayrıntılı bir tartışmanın konusu yapılmaktadır. Dördüncü bölümdeki tartışma da burada ulaşılan sonuçları gerekçelendirerek desteklemektedir.

eşitlikçisi kuramın bu sorundan da azade olmasının herhangi bir mantıksal yolu mevcut görünmemektedir.

Anlaşılacağı üzere, Dworkin'in kuramı "kimsenin kendi hata ya da seçimine dayandırılmadığı sürece diğerlerinden daha kötü durumda olmaması gerektiği" şeklindeki şans eşitlikçisi ilkeden önemli bazı sapmalar barındırmaktadır. Dworkin'in hayal ettiği adil bir toplumda da insanlar kendi hata ve seçimleri olmadan diğerlerinden daha kötü duruma düşebilmektedir. Üstelik ifade edildiği gibi bunlar Dworkin'in kuramına mahsus değildir. Herhangi bir sorumluluk duyarlı kaynak eşitlikçisi kuram bu veya benzeri zorluklarla karşı karşıya kalmaya yazgılıdır.

II. Eşitlemeyen Eşitlikçilik

Dworkin kendi kuramını geliştirirken iki önemli araca müracaat etmiştir. Bunlardan ilki kıskançlık testi, diğeriyse farazi sigorta mekanizmasıdır. Kıskançlık testi Dworkin tarafından uygun düşen durumlarda bir dağılımın adil olup olmadığını anlamak için kullanılmaktadır. Bu test, adaleti insanların kendileri ve birbirleri hakkındaki kanaatlerinin niteliğine bakarak ölçmeye dayanmaktadır[356].

Dworkin'in kendi kuramında sıklıkla kullandığı bir diğer araç ise farazi sigorta mekanizmasıdır. Bu mekanizma dağıtım sorunlarını, birbirleriyle aynı koşullardayken ve ilgili tüm bilgilere sahip olduklarında insanların kendileriyle ilgili verecekleri kararı simüle ederek çözmek üzerine kuruludur. Başka bir ifadeyle, bazı özel durumlardaki dağıtımın, insanların kendilerini bir riskten ne kadar korumak için ne ölçüde bir fedakarlık yapmayı göze alabileceklerine ilişkin varsayımlara göre gerçekleştirilmesi fikrine dayanmaktadır. Dolayısıyla farazi sigorta mekanizması açısından da adil dağılıma ulaştıran esas bilgi insanların kendileri hakkında alacakları kararların bilgisidir.

Neticede her iki mekanizma da Dworkin tarafından "aşırı derecede cazip" olduğu ifade edilen şu varsayıma dayanmaktadır: "*Adil bir dağılım, bu seçimlerin yapıldığı toplumdaki ekonomik sistem ve servet dağılımının adil olması koşuluyla, yeterince bilgilendirilmiş insanların bireysel seçimleriyle kendileri için oluşturdukları bir dağıtımdır[357]". Hem kıskançlık testi hem de farazi sigorta mekanizması, dağılımın insanların seçimlerinin sisteme yansıtılması aracılığıyla gerçekleştirilmesi işlevini haizdir.*

[356] **Matthew Clayton** (2002) "Liberal Equality and Ethics", Ethics, cilt 113, sayı 1, 9.
[357] **Dworkin**, Sovereign Virtue: The Theory and Practice of Equality, 313.

Öte yandan kuşkusuz bu iki araç arasında ciddi farklar da mevcuttur. Kıskançlık testi adil dağılımı sonuçlara müracaat ederek tespit etmektedir. Dağılım gerçekleştikten sonra taraflar birbirlerini kıskanmıyorsa dağılım adil kabul edilmektedir. Farazi sigorta mekanizması ise dağıtıcı adaleti gerçekleştirmenin prosedürel bir yoludur. Adaletin temini için *ex ante* bir perspektife dayanmaktadır[358]. Kıskançlık testi ilgili kaynakları eşitlemeye yönelmişken, farazi sigorta piyasası ilgili kaynakların yokluğu riskine karşı bir eşit korunma imkânı sağlamayı denemektedir. Dolayısıyla kıskançlık testi daha eşit nihai dağılımlara yol açarken, farazi sigorta mekanizması bu açıdan daha az eşit sonuçlar üretmektedir.

Anlaşılacağı üzere, aslında Dworkin'in bu iki mekanizması birbirleriyle gizli bir çelişki içindedir[359]. Kısaca söylersek, farazi sigorta mekanizmasının ürettiği dağılımlar kıskançlık testinden geçme kapasitesine sahip değildir[360]. Dworkin de elbette bu gerçeğin farkındadır. Kendisi de farazi sigorta mekanizmasının sonucu olan eşitlikçi telafiyi kastederek "*(f)akat bu telafi dezavantajı tamamen ortadan kaldıramaz, bu nedenle kıskançlık testi sürekli olarak başarısız olacaktır*" demektedir[361].

Fakat kıskançlık testi tarafından onaylanmasa bile nihai dağılımdaki eşitsizlikler Dworkin'in kuramı için her koşulda sorun teşkil etmemektedir. Önemli olan bu eşitsizliklerin Dworkin'in ortaya koyduğu kuramsal çerçeve içinde meşrulaştırılabilir olup olmadığıdır. Gelgelelim, kanaatimizce farazi sigorta mekanizmasının sebep olduğu eşitsizlikler söz konusu kuramsal altyapıdan yararlanılarak da meşrulaştırılamayacak niteliktedir. Roemer, Dworkin'i eleştirirken biri engelli olan iki kişiyi hayal etmemizi ister. Engelli olan kişi, Dworkin'in farazi sigorta mekanizması kapsamında eşitlikçi telafiyle muhatap olsa bile toplamda daha az kaynağa sahip olacaktır. Peki bu kaynak farkı herhangi bir gerekçeyle meşrulaştırılabilir mi? Dworkin'e göre insanların fiziksel ve zihinsel güçlerinin az olmasından sorumlu tutulamayacağı dikkate alındığında, oluşan kaynak farkının sebebi nedir?

---

[358] **Dworkin**, Justice for Hedhedogs, 358. Dworkin'in sigorta mekanizması çerçevesindeki dağılımının yalnızca olaydan önceki (*ex ante*) durumu dikkate aldığı, oysa olaydan sonraya (*ex post*) da odaklanan daha geniş bir perspektife sahip olması gerektiğine ilişkin bir eleştiri için bkz. **Marc Fleurbaey** (2008) Fairness, Responsibility and Welfare (Oxford: Oxford University Press), 157-60, 74-75. *Ex ante* bir perspektifin neden adaleti sağlamak için yeterli olmadığına ilişkin başka bir eleştiri için bkz. **Otsuka**, "Luck, Insurance, and Equality", 49-51.

[359] **Van der Veen**, "Equality of Talent Resources: Procedures or Outcomes?", 56.

[360] **Jan Narveson** (1983) "On Dworkinian Equality", Social Philosophy and Policy, cilt 1, sayı 1, 18.

[361] **Dworkin**, Sovereign Virtue: The Theory and Practice of Equality, 484, 28 numaralı dipnot.

Bu husus kanaatimizce meselenin bam telidir. Engelli olan kişi kendisiyle değil koşullarıyla ilgili bir sebepten dolayı dezavantajlı duruma düşmüş olsa da Dworkin'in farazi sigorta mekanizması kendisini engelsiz kişiyle eşitlememektedir. Dworkin'e göre bunun sebebi, engelli kişinin kendisine sorulacak olsaydı engelli olma riski için ayıracağı sigorta priminin kendisini engelsizlerle eşitlemeye yetecek seviyede olmayacağını varsaymamızdır. Fakat gerekçesi ne olursa olsun, bu mekanizma açık bir şekilde kaynak eşitlikçiliğinin temel ilkelerinden olan ihsan-duyarsız dağılım şartını yerine getirememektedir. Bu basit gerçeklikten yola çıkarak, o ya da bu sebeple, Dworkin'in kuramının kendi ilkelerini hayata geçirme konusunda yetersiz olduğunu tespit etmek gerekmektedir[362].

Üstelik bu sorun yalnızca farazi sigortalar için geçerli değildir. İster farazi ister aktüel olsun, sigorta kurumu birçok durumda kaba şansı seçimlik şansa dönüştürme kapasitesinden yoksundur. Otsuka'nın belirttiği gibi, tüm insanların ortaya çıkan zararın tam bir telafisi için makul seviyede prim fiyatlarıyla karşılaşacak olması halinde sigorta aracılığıyla kaba şansın seçimlik şansa dönüşmesi söz konusu olabilirdi[363]. Fakat Dworkin'in sisteminde sıklıkla tam aksi bir durum söz konusudur. Bazı zararların tam telafisi mümkün değildir ve başka bazılarının telafisi için ödenmesi gereken sigorta primi sistemin doğası gereği orantısız derecede pahalıdır. Öyleyse, sigorta kurumu bu gibi risklerle karşı karşıya kalan insanlar için kaba şansı seçimlik şansa çevirme maharetinden yoksundur. Çünkü bu kişiler sigorta yaptırsın ya da yaptırmasınlar, kendilerine isnat edilemeyecek sebeplerle yine de zorunlu olarak diğerlerinden daha kötü duruma geleceklerdir.

Dworkin, *ex ante* bir yaklaşıma dayalı eşitliğin yeterli olduğunu ve kendi kuramının bunu yaptığını öne sürerek, ayrıca tam tazminat durumunda eşit ilgi ve saygı hakkı arasındaki dengenin bozulacağını ve yeteneklilerin köleliğinin oluşacağını ifade ederek kuramını bu eleştirilere karşı müdafaa etmektedir. Fakat kanaatimizce tüm bu savunusuna rağmen, farazi sigorta mekanizmasıyla hırs ve tutkulara duyarlı ve ihsanlara duyarsız dağıtım ilkesinin hayata geçmediği açıkça ortada olmayı sürdürmektedir.

Üstelik bu durum Dworkin'in kuramı açısından özellikle önemlidir. Çünkü Dworkin, kişilik dışı kaynakların dağılımını daha ziyade kıskançlık testiyle yönetirken, kişisel kaynakların (fiziksel ve zihinsel güçlerle yeteneklerin) dağılıma etkilerinin idare

[362] **Roemer**, Theories of Distributive Justice, 250. Benzer bir yorum için bkz. **Rakowski**, Equal Justice, 99.
[363] **Otsuka**, "Luck, Insurance, and Equality", 45-46.

edilmesinde ise daha çok farazi sigorta mekanizmalarına rol vermektedir[364]. Dolayısıyla, ilk dağılımdan sonraki düzeltmelerin hemen tamamı için Dworkin'in kullandığı esas kuramsal araç farazi sigorta mekanizmasıdır. Bu durum, Dworkin'in kuramında bu mekanizmanın kıskançlık testine nazaran daha çok yer kaplamasına ve kuramın ana karakterini şekillendirmesine sebep olmaktadır[365]. Bu ise, Dworkin'in kuramının daha çok kaynakları değil fakat riskler karşısındaki güvenceleri eşitlemeye yönelmesine ve bu yolla fiilen oldukça ciddi eşitsizliklere olanak tanımasına neden olmaktadır.

Nitekim bu anlatılanlar sebebiyle Dworkin'in kuramı eşitlik değerinin hayata geçirilmesi açısından "dikkat çekici" sonuçlar üretememektedir. Söz gelimi Kymlicka da Dworkin'in politika önerilerinin şaşırtıcı derecede ılımlı olduğunu belirtmektedir[366]. Roemer ise önceleri Dworkin'in kuramına büyük bir sempati duymasına rağmen, örnek olaylar üzerinde ilkeleri işletmeyi denediği düşünce deneyleri sonucunda sigorta mekanizmasının ve dolayısıyla Dworkin'in kuramının her zaman kendisinden bekleneni vermediği sonucuna vardığını ifade etmektedir[367]. Yine Kymlicka başka bir yerde Dworkin'in eşitlikçiliğinin kimi radikal amaçlara arka çıkmakta olduğunu teslim etmekte fakat sıra bu amaçlara ulaşmak için radikal araçlar tasarlamaya geldiğinde Dworkin'in devrimci olmaktan çok reformcu olduğunu ifade etmektedir[368]. Ayrıca, benzeri bir şekilde Macleod da Dworkin'in ulaştığı sonucu şaşırtıcı şekilde muhafazakar olarak nitelemektedir[369]. Kısacası, Dworkin'in kuramı, nihai dağılımdaki eşitlik konusundaki iddiasızlığı sebebiyle, şans eşitlikçiliğinin temellerinde yatan eşitlikçi dağılım düşüncesini hayata geçirmekte yetersizdir.

Tüm bunları anlarken Dworkin'in büyük bir eşitsizliğin egemen olduğu ABD toplumuna mensup bir düşünür olduğunu unutmamak gerekir. Sonuçta Dworkin'in ortaya koyduğu eşitlikçi toplum tasavvurunun kısmen dahi uygulanması ABD'nin toplumsal yapısında kapsamlı değişikliklere sebep olabilecek kapasitededir. Başka bir ifadeyle, referans olarak ABD'nin verili durumu dikkate alındığında Dworkin'in ulaştığı sonuçların iddialı bile olduğu söylenebilir.

Öte yandan, Freeman'ın da belirttiği gibi Dworkin'in kuramının ana hatlarının ABD toplumunun temel değerleriyle uyum içerisinde olduğuna da dikkat edilmelidir. Freeman,

[364] **Lippert-Rasmussen**, Luck Egalitarianism, 104.
[365] **Arneson**, "Dworkin and Luck Egalitarianism: A Comparison", 14-16, 20.
[366] **Kymlicka**, Çağdaş Siyaset Felsefesine Giriş, 117.
[367] **John E. Roemer** (1996) Egalitarian Perspectives (Cambridge: Cambridge University Press), 2.
[368] **Kymlicka**, Çağdaş Siyaset Felsefesine Giriş, 138 24 numaralı dipnot.
[369] **Macleod**, "Unequal Talents", 151-52.

ABD'lilerin adalete kıymet verdiğini, bireyci olduklarını ve mülkiyet haklarına, buna dayanan girişimciliğe ve sözleşme özgürlüğüne önem verdiklerini ifade etmektedir. Kaynakların eşitliği de ekonomik verimliliği gözeterek ve bireylerin kendileri hakkında karar verme kapasitelerini maksimum seviyede dikkate almaya çalışarak adaletin nasıl sağlanabileceğini göstermeyi denemektedir. Freeman, değerler bazındaki uyumdan yola çıkarak Dworkin'in kuramının ABD toplumunda hayat bulabileceğini öne sürmekte ve bu durumun kuramın en güçlü yönlerinden biri olduğunu ifade etmektedir[370].

Bunlar anlaşılır mazeretlerdir. Fakat her ne sebeple olursa olsun fil yine de odadadır. Dworkin'in kuramının şans eşitlikçiliğinin "kimsenin kendi hata veya seçimi olmadan diğerlerinden daha kötü durumda olmaması gerektiği" önermesindeki eşitlikçiliği kapsamlı bir şekilde sürdürmediği ortadadır. Önceki başlıkta bahsedilen başka sorunların yanında, Dworkin'in dağılım sisteminde fiziksel ve zihinsel güçleri ya da yetenekleri daha fazla olanlar ile daha az olanlar arasında ciddi bir eşitsizlik varlığını sürdürmektedir. Bu eşitsizlik Dworkin tarafından meşrulaştırılmakla kalmamakta, adil de kabul edilmektedir.

Fakat en önemlisi, engellilik ve yetenekler konusundaki bu sorunların Dworkin'in kuramına mahsus olmamasıdır. Bu kuram hakkındaki tartışmamız, dağıtım birimi olarak kaynakları kabul eden tüm şans eşitlikçisi kuramların benzer sorunlara sahip olduğunu ortaya koymaktadır. Daha önce tartıştığımız gibi, kaynak eşitlikçilerinin engellilik ve yetenekler sorununa tam bir çözüm üretmesi mümkün değildir. Fiziksel ve zihinsel güçler ile yeteneklerin "normal" bir seviyesini tayin etmek, bunları nakletmek veya bunlara kişilik dışı kaynaklar cinsinden değer biçmek olanaksızdır. Farazi sigorta mekanizması eşitsiz bir dağılıma yol açmaktadır. Bu güç ve yetenekler yerine iş güçlerinin kullanım hakkının eşitlenmesi "yeteneklilerin köleliğine" sebep olmaktadır. Sadece gelir ve servetin vergilendirilmesini sağlamak da sistemdeki sorumluluk unsurunun ortadan kalkmasına yol açmaktadır. Anlaşılacağı üzere, kaynak eşitlikçiliği içinde kalınarak bu sorunların çözümü için takip edilebilecek bütün alternatif güzergâhlar ciddi problemlerle karşı karşıyadır.

C. Dworkin'in Kuramı ve Şans Eşitlikçiliği

Dworkin'in kuramı "kimsenin kendi hata veya seçimiyle gerekçelendirilmeden diğerlerinden daha kötü durumda olmaması gerektiği" şeklindeki şans eşitlikçisi ilkenin

[370] **Freeman**, "Politics and Justice II: Equality of Resources, Market Luck and the Justification of Adjusted Market Distributions", 922. Aynı yerde Freeman, Dworkin'in kuramının bu açıdan Rawls'unkinden daha güçlü olduğunu da ifade etmektedir.

gereklerini ihlal etmektedir. Kaynakların eşitliği, özellikle Dworkin'in benimsediği sorumluluk anlayışının, piyasaya biçilen merkezi rolün ve sıklıkla kullanılan farazi sigorta mekanizmasının etkisiyle insanların kendi seçim ve kabahatlerine dayanmayan eşitsizliklere yol açmaktadır.

Fakat daha önce de ifade ettiğimiz gibi, Dworkin'in bizzat kendisi zaten şans eşitlikçiliği etiketini kabul etmemektedir. Nitekim, özellikle daha sonraki tarihli yazılarında, kaynakların eşitliğinin insanların hayatlarından şansı ve kumarı elimine etme gayesinde olmadığını açıklıkla telaffuz etmiş ve kendi kuramının "şans eşitlikçisi" olmadığını belirtmiştir[371]. Dworkin ayrıca Scheffler'in şans eşitlikçiliğinin "temel fikri" olarak belirttiği "*insanların içinde bulunduğu koşulların seçilmemiş niteliklerinden kaynaklanan eşitsizliklerin adaletsiz olduğu"* önermesini[372] kabul etmediğini de aynı açıklıkla ifade etmektedir.

Dworkin bu iddiasını ortaya koyarken 2000 yılında yayınladığı başka bir metne referans vererek, "*kaynak eşitlikçiliğinin genel isteği*"nin, "*insanların koşullarını kıskançlık testinin uygun bir versiyonu çerçevesinde eşit hale getirmek*" olduğuna ilişkin sözlerini hatırlatmaktadır[373]. Buna göre, Dworkin için mesele hiçbir zaman şansın tüm etkisini elimine etmek değildir. Yapmak istediği şey, insanların şanssızlıklara karşı eşit bir güvenceye erişimi olması, bu imkânsız olduğunda ise sanki böyleymiş gibi varsayılarak kendilerine bir ödeme yapılmasıdır[374].

Ayrıca Dworkin kendi kuramıyla şans eşitlikçiliği arasındaki farkları örneklerle göstermeye girişmiştir. Bu kapsamda, Scheffler'in şans eşitlikçilerinin insanların doğal yetenekleri veya zekaları gibi doğuştan gelen özelliklerinin eşitsizliği meşrulaştırmayacağını kabul ettiğini[375] hatırlatan Dworkin, kendi kuramında adil bir sigorta piyasası devrede olduğu müddetçe tüm bunların meşru eşitsizlikler inşa edebileceğini söylemektedir[376]. Öte yandan, Scheffler'in şans eşitlikçileri için söylediğinin aksine, kendisinin insanların seçimlerinin sonucu olarak elde ettikleri gelirlerin de vergilendirilebileceğini kabul ettiğini ve farazi sigorta sisteminin kendi hatasıyla acil tıbbi yardıma ihtiyaç duyan kişilere de bu

[371] **Dworkin**, "Sovereign Virtue Revisited", 107.; **Dworkin**, "Equality, Luck and Hierarchy", 191.
[372] **Scheffler**, "What Is Egalitarianism?", 5.
[373] **Dworkin**, Sovereign Virtue: The Theory and Practice of Equality, 141.
[374] **Dworkin**, "Equality, Luck and Hierarchy", 191.
[375] **Scheffler**, "What Is Egalitarianism?", 6.
[376] **Dworkin**, "Equality, Luck and Hierarchy", 191.

yardımın verilmesine olanak tanıdığını savunmaktadır[377]. Tüm bu mülahazalarla Dworkin kendi kuramını şans eşitlikçiliğinden ayırmaktadır.

Bunlara rağmen, Dworkin'in temel amacının hırs ve tutkulara duyarlı fakat ihsanlara duyarsız bir dağılım modeli geliştirmek olduğu da tartışmasızdır. Bu Dworkin'in kısa bir süreliğine benimsediği bir tema da değildir. Sıklıkla yer yer farklı kavramlarla tekrar ettiği temel kuramsal çerçevesidir. Kanaatimizce Dworkin'in kuramının esas cazibesi de tam olarak buradan kaynaklanmaktadır.

Dworkin'in metinlerinde adil dağılımın seçimlere duyarlı olması gerektiği iddiasına ilişkin bolca örnek vardır. Örnek olarak, Dworkin kaynak eşitlikçiliğinin "*insanların kişilik dışı kaynaklarının seçimlerine duyarlı fakat koşullarına duyarsız olmasını amaçladığını*" söylemektedir[378]. Başka bir yerde ise "*kaynak eşitlikçiliğinin genel hedefini*" yine "*dağılımı koşullara değil fakat seçimlere duyarlı yapmak*" olarak tanımlamaktadır[379]. Bu satırlarda Dworkin'in meşru eşitsizliğin kriteri olarak felsefi bir atama yoluyla insanlara nispet edilen hırs ve tutkuları değil seçimleri gösterdiğine özellikle dikkat etmek gerekmektedir.

Ayrıca, Dworkin'in bu bölümün "Liberal Devletin Temel Sorumluluğu: Eşit İlgi ve Saygı Hakkı" başlığında alıntılanan ikinci pasajı da bu açıdan dikkat çekicidir. 1985'te yayınlanan bu pasajda, Dworkin açıkça, insanların seçimlerinden dolayı farklı servet miktarlarına sahip olmalarının meşru olduğunu, fakat şans eseri unsurlardan dolayı oluşan eşitsizliğin kabul edilemeyeceğini ifade etmektedir[380]. Dolayısıyla yine eşitsizliğin meşru zeminini hırs ve tutkular yerine seçimlere nispet etmekte ve şansın sistemden tasfiye edilmesi gerektiğini savunmaktadır.

Dworkin'in metinlerinde temel meselenin şansın etkilerinin elimine edilmesi olduğunu tekrarladığı çok sayıda örnek mevcuttur. Söz gelimi Dworkin başka bir yerde, insanların seçimlerinin sonuçlarından değil fakat kaba şanstan kurtarılması gerektiğini ifade etmektedir[381]. Üstelik Dworkin'in seçimlik ve kaba şans ayrımının sebebinin, kaba şanstan

[377] **Dworkin**, "Equality, Luck and Hierarchy", 191-92.
[378] **Dworkin**, Sovereign Virtue: The Theory and Practice of Equality, 323.
[379] **Dworkin**, Sovereign Virtue: The Theory and Practice of Equality, 334.
[380] **Dworkin**, A Matter of Principle, 207-08.
[381] Bkz. **Dworkin**, Sovereign Virtue: The Theory and Practice of Equality, 287. Bu çalışma kapsamında Dworkin'in geniş bir zaman aralığına yayılan çok farklı metinlerde bu temel temayı tekrarladığına ilişkin başka pek çok örnek bulunmaktadır.

dolayı birilerinin diğerlerinden daha kötü duruma düşmesini adalete aykırı bulması olduğu da unutulmamalıdır.

Dolayısıyla Scheffler'in de ifade ettiği üzere, Dworkin'in kuramının şans eşitlikçiliğinin özel bir yorumu olarak değerlendirilmesi gerektiği bizce açıktır[382]. Nitekim, Arneson da Dworkin'in şans eşitlikçisi olduğunu reddetmesinin kendisine, papanın Katolik olmadığını iddia etmesi gibi göründüğünü belirtmektedir[383]. Kaynakların eşitliğinin arkasındaki esas normatif güç şans eşitlikçisi ilkedir. Başka bir ifadeyle, bu kuramın cazibesi bu ilkeyi takip etme iddiasından kaynaklanmaktadır.

Peki tüm bunlar dikkate alındığında Dworkin'in kuramı için nasıl bir değerlendirme yapılabilir? Başka bir ifadeyle, acaba kaynakların eşitliği toplumumuzda egemen olmasını isteyeceğimiz eşitlikçi adaletin temel çerçevesini temin etme kapasitesine sahip midir? Bunu tartışmak için bu çalışmanın birinci bölümünde adalet kuramlarını değerlendirmek üzere ortaya koyulan üç kritere yeniden dönebiliriz. Hatırlanacağı üzere bu kriterler, ilgili adalet kuramının ne kadar fazla normatif ilkeyi ne kadar derin bir şekilde kuşatarak barındırıp yansıttığı, hangi seviyede bir iç tutarlılığa sahip olduğu ve hayata ne ölçüde rehberlik edebildiğiydi.

Kanaatimizce ilk olarak şans eşitlikçiliğinin temel ilkesinin kaynakların eşitliğinde tam olarak hayata geçirilemediğini tespit etmek gerekmektedir[384]. Dworkin'in kuramı "kimsenin kendi hata veya seçimiyle gerekçelendirilemediği sürece diğerlerinden daha kötü durumda olmaması gerektiği" ilkesini istikrarlı bir şekilde yansıtmak konusunda başarısızdır. Dolayısıyla üstte sayılan birinci kriter bakımından zayıf bir görünüm arz etmektedir.

Bunun da bir sonucu olarak, Dworkin'in kuramı kendi içinde tutarsızlıklar da barındırmaktadır. Çünkü, az önce gösterildiği gibi Dworkin kendi kuramını inşa ederken şans eşitlikçisi ilkeyi sözel olarak kabul etmektedir. Fakat kaynakların eşitliği bu ilkenin

[382] **Samuel Scheffler** (2003) "Equality as the Virtue of Sovereigns: A Reply to Ronald Dworkin", Philosophy & Public Affairs, cilt 31, sayı 2, 200.
[383] **Arneson**, "Dworkin and Luck Egalitarianism: A Comparison", 5.
[384] Söz gelimi Rasmussen, Dworkin'in pahalı zevkler için eşitlikçi telafiyi uygun görmemesini, ağır engelliliklere ve yetenek yoksunluklarına tam bir eşitliği sağlayacak seviyede kaynak aktarımını onaylamamasını ve kişilik dışı kaynakların rastgeleliğindeki şans faktörünü dikkate almamasını onun kuramının şans eşitlikçisi ilkeyle çatışan unsurları olarak resmetmektedir. **Lippert-Rasmussen**, Luck Egalitarianism, 18-19.

gerekliliklerini yerine getirmemektedir. Dolayısıyla bahsi geçen ikinci kriter bakımından da Dworkin'in kuramının zayıf bir karakter taşıdığını ifade etmek yerinde olacaktır.

Fakat Dworkin'in kuramının üçüncü kriter açısından oldukça güçlü bir yapı arz ettiğini de teslim etmek gerekir. Özellikle kıskançlık testi ve farazi sigorta mekanizması gibi kuramsal araçlar, pratik politika için pek çok işlevsel eleştiri ve öneri geliştirme kapasitesini haizdir. Dworkin'in kuramı, bu araçların da etkisiyle, şans eşitlikçiliğinin diğer kurucu yazarlarının kuramlarına nazaran hayata rehberlik etme kapasitesi açısından büyük bir avantaja sahiptir.

Sonuç olarak, bu bölüm boyunca yaptığımız bütün tespitlere ve sonraki bölümlerde bunların derinleştirilmesine dayanarak, Dworkin'in kuramının eşitlikçi adaletin temel çerçevesi olarak anlaşılmak için uygun bir kuram olmadığını söylemek gerekmektedir. Üstelik bu durum yalnızca Dworkin'in kuramı için söz konusu değildir. Yürütülen tartışmanın gösterdiği üzere, dağıtım birimi olarak kaynakları temel alan herhangi bir şans eşitlikçisi kuram Dworkin'in de yüzleşmek zorunda olduğu kaçınılmaz ve ciddi zorluklarla karşı karşıya kalacaktır. Bu zorluklar kanaatimizce, kaynakları merkeze alan herhangi bir şans eşitlikçisi kuramın da adil dağılımın temel çerçevesi olarak benimsenmek için elverişli olmadığını göstermektedir.

4. Dworkin ve Pahalı Zevkler Sorunu

Dworkin'le ilgili gündeme getirilecek son husus "pahalı zevkler" sorunuyla ilgilidir. Bu sorun, şans eşitlikçiliğiyle ilgili tartışmaların en önemli temalarından birini teşkil etmektedir. İnsanların farklı seviyede kaynak sarfiyatı gerektiren zevklerinin adil dağılıma nasıl etki edeceğiyle ilgili bu mesele, literatürde ciddi bir entelektüel ilgiye mazhar olmuştur.

"Pahalı zevk" ile bir kişinin diğerleriyle aynı refaha ulaşmak için daha fazla kaynağa ihtiyaç duymasına sebep olan zevkler[385] kastedilmektedir. Bu kavramı daha iyi anlamak için Şeyda ve Kadir'den oluşan iki kişilik farazi bir toplum üzerine düşünebiliriz. Şeyda, yetişme koşullarından dolayı yurt içi gezileri sevmemekte ve yalnızca yurt dışı seyahatlerden zevk

[385] Dworkin pahalı zevkler tabirini kullanırken genellikle pahalı hırs ve tutkuları da kastettiğini ifade etmektedir. **Dworkin**, Sovereign Virtue: The Theory and Practice of Equality, 48. İlerideki tartışmalardan da görüleceği üzere bu kavram literatürde amaç, tercih, arzu, hırs ve tutku gibi iyi bir hayatın nasıl olması gerektiğiyle ilgili tüm unsurları kuşatacak şekilde kullanılmaktadır.

almakta; Kadir ise yurt içi gezilerden Şeyda'nın yurt dışı seyahatlerden aldığı zevkin birebir aynısını almakta olsun. Yurt dışı seyahatlerin, yurt içi gezilerden daha fazla kaynak gerektirdiğini de kabul edelim. Bu iki kişilik farazi toplumda Şeyda'nın yurt dışı gezi zevki pahalı bir zevktir. Çünkü Şeyda bu zevkinden dolayı, Kadir'le aynı refaha ancak ondan daha fazla kaynağa sahip olduğunda ulaşabilmektedir.

Peki bu durumda eldeki sınırlı kaynakları nasıl dağıtmak gerekir? Şans eşitlikçiliğinin temel ilkesi, hatası ya da seçimiyle gerekçelendirilemediği sürece kimsenin diğerlerinden daha kötü durumda olmamasını gerektirmektedir. Şeyda ile Kadir için bu ilke nasıl bir dağılımı öngörmektedir? Bu sorunun cevabı ve cevabın ortaya çıkardığı yeni sorunlar benimsenen dağıtım birimine göre değişmektedir.

Bir kaynak eşitlikçisi, hangisinin ne kadar refaha sahip olduğunu tamamen görmezden gelerek Şeyda ve Kadir'e eşit seviyede kaynak dağıtmayı seçecektir. Bunun sonucunda şans eşitlikçisi ilke en azından bir boyutuyla ihlal edilmiş olacak ve Şeyda kendi hatası veya seçiminin ürünü olmadan refah açısından Kadir'den daha kötü duruma düşecektir. Çünkü her ikisi de eşit kaynağa sahip olduğunda Kadir çok sevdiği yurt içi gezileri için geniş bir imkâna kavuşacaktır. Oysa bu tip geziler Şeyda'nın refahını arttırmayacak, Şeyda aynı kaynak seviyesiyle az sayıda yurt dışı seyahatine çıkabilme imkânına erişecek ve Kadir'den daha az müreffeh olacaktır. Kaynakların eşitliği sağlanmıştır fakat refah eşitsiz dağıtılmıştır. Şeyda kendi hata veya seçimlerine isnat edilemeyecek sebeplerle daha az refaha sahiptir.

Bir refah eşitlikçisi ise Şeyda ile Kadir'in aynı seviyede refaha sahip olmasını sağlamaya çalışacak ve bunun için Şeyda'ya Kadir'den daha fazla kaynak tahsis etmeyi seçecektir. Bu sayede tarafların refahı eşitlenmiş olacaktır. Fakat bunun bedeli, yalnızca pahalı bir zevki olduğundan dolayı Şeyda'nın Kadir'den daha çok kaynağa sahip kılınmasıdır. Refah eşitliği sağlanmıştır ama kaynaklar eşitsiz dağıtılmıştır. Üstelik Şeyda'nın daha fazla kaynağa sahip olmasının yegane sebebi de yurt içi gezilerden Kadir kadar zevk almamasıdır. Eşitlikçi adalet açısından bu gerekçenin ne ölçüde makul ya da yeterli olduğu tartışmalıdır.

Anlaşılacağı gibi pahalı zevkler sorunu, adil dağılıma ilişkin hesaplamalara öznel hırs ve tutkuların, zevklerin, amaçların ve arzuların dahil edilmesi veya bunların görmezden gelinmesi durumunda ortaya çıkan sonuçlarla ilgilidir. Bu sorun şans eşitlikçiliğiyle ilgili literatürde ilk olarak Dworkin tarafından gündeme getirilmiştir. Dworkin, pahalı zevkler

sorununu sorumluluk duyarlı refah eşitlikçiliğinde öznel kanaatlerin dağılımı nasıl bozduğunu göstermek için kullanmıştır. Bu haliyle argüman, yalnızca daha pahalı zevkleri olduğundan dolayı bazılarına daha çok kaynak tahsis etmenin eşitlikçi adalete aykırı olduğu iddiasına dayanmaktadır. Nitekim Dworkin, pahalı zevklere sahip olanlara daha fazla kaynak verilmesinin pek çok kişi tarafından onaylanmayacağını öne sürmektedir[386].

Dworkin'e göre, pahalı zevkler aracılığıyla ilgili kişilerin "yaşamları" değil "inançları" arasında bir fark oluşmaktadır[387]. Oysa eşitlikçi adalet açısından esas olan, inançlar ne yönde olursa olsun hayatların kendisini eşitlemektir. İnsanlar yalnızca iyi bir yaşama ilişkin başka düşüncelere sahip diye aralarında kaynak eşitsizliği oluşturmak adalete uygun değildir. Miras bırakan, çocuklarından biri politikacı olmak istiyor diye ona şair olmak isteyenden daha fazla miras bırakmamalıdır. Şeyda, diğer insanların yurt içi gezilerden aldığı zevki ancak yurt dışı gezilerden alabildiği için kendisine ilave kaynak tahsis edilmemelidir. Kısacası, insanların iyi yaşam anlayışları, tercihleri, amaçları ve zevkleri arasındaki farklar dağılımın desenini şekillendirmemelidir.

Fakat pahalı zevkler sorunu "tek yönlü" işlememektedir. Daha sonraki bölümlerde görüleceği üzere, özellikle Cohen bu sorunu Dworkin'in kuramını eleştirmek için kullanmaktadır. Buradaki argüman ise şudur: Eğer bazılarının kasten geliştirmediği pahalı zevklerinden dolayı daha az refaha sahip olmasını onaylarsak tam da "kimsenin kendi seçim ve hatası olmadan diğerlerinden daha kötü durumda olmaması" ilkesini ihlal etmiş oluruz. Dolayısıyla eğer şans eşitlikçiliğinin temel ilkesi doğruysa, kasten geliştirilmemiş pahalı zevklerin ortaya çıkardığı refah eşitsizlikleri adalet adına telafi edilmelidir. Sonuç olarak, bu yaklaşıma göre, pahalı zevkler sorunu herhangi bir sorumluluk duyarlı kaynak eşitlikçisi kuramın adaleti sağlamak için yeterli olmadığını göstermektedir.

Bu argümana göre hayat ve inançların Dworkin'in yaptığı gibi keskin bir şekilde birbirinden ayrılması mümkün değildir. Hayatımız; inanç, düşünce ve kanaatlerimizin yoğun etkisi altında şekillenmektedir. Şeyda ile Kadir'in eşit kaynağa sahip olması yaşamlarının da eşit olduğu anlamına gelmemektedir. İnsanların farklı inançları hayatlarının radikal bir şekilde farklılaşmasını sağlayabilir. Eğer Şeyda kendi seçimlerinin ürünü olmadan sürekli kötü hissettiği bir hayat yaşıyorsa ve Kadir yine kendi seçimlerinin ürünü olmadan mutlu bir hayata sahipse, aralarındaki bu eşitsizliğin yeniden dağıtımı gerektirdiğini iddia etmek

[386] **Dworkin**, Sovereign Virtue: The Theory and Practice of Equality, 15.
[387] **Dworkin**, Sovereign Virtue: The Theory and Practice of Equality, 38.

mümkündür[388]. Dolayısıyla adil dağılımı, refah için birer araç olan kaynakları değil, refahın kendisini dikkate alarak belirlemek gerekmektedir.

Yukarıdaki kısa kesitten anlaşılacağı üzere, pahalı zevkler sorunu farklı yönleriyle hem refah eşitlikçiliği hem de kaynak eşitlikçiliğini eleştirmek için kullanılmaktadır. Her iki taraf da bu sorundan hareketle kendilerini savunmak ve diğer kuramı eleştirmek için dikkat çekici argümanlar geliştirmiştir. Fakat burada tüm bu tartışmanın tüketilmesi amaçlanmamaktadır. Bu başlık altında öncelikle Dworkin'in pahalı zevkler sorununa kendi kuramındaki çözümü değerlendirilmekte, ardından Dworkin'in iki örnek üzerinden refah eşitlikçiliğine karşı geliştirdiği argümanlar gündeme getirilmektedir.

A. Dworkin'in Pahalı Zevkler Sorununa Çözümü

Dworkin'e göre prensip olarak insanların zevkleri koşullarına değil kendilerine izafe edilmelidir. Sahip olunan zevkler insanın doğal bir parçası olduğundan dolayı, herkesin kendi zevklerinin sonuçlarıyla muhatap olması da eşit saygı hakkının bir gereğidir. Dolayısıyla Dworkin'in pahalı zevkler sorunuyla ilgili temel tutumu, bu zevklerin sebep olduğu refah eşitsizliklerini adalete uygun kabul etmektir. Başkalarından daha pahalı zevklerimiz mevcut olduğu için daha az refaha sahip olmamız kural olarak eşitlikçi telafinin konusu değildir.

Fakat insanlar birçok defa eşit kaynaklara sahip olmalarına rağmen ellerinde olmayan sebeplerle radikal şekilde eşitsiz hayat deneyimlerine (veya başka bir deyişle refaha) sahip olabilirler. Bu tür bir eşitsizliği tamamen görmezden gelmek eşitlikçi bir kuram için sorunlar oluşturmaktadır. Bunun bir sonucu olarak Dworkin yine de kendi kuramında özel bir pahalı zevkler türünün dağılıma etki etmesini sağlayacak küçük bir kuramsal pencere açmayı seçmektedir. Bu tür, Dworkin'e göre, kendisine yabancılaşılmış, sahip olunmaması tercih edilecek olan ve bir "engel" haline gelmiş pahalı zevklerdir. Dworkin bu kategoriyi şu sözlerle tasvir etmektedir:

> *Bir kişinin kendisini, hayatında yapmak istediklerine müdahale ettiğinden ve tatmin edilmediğinde ona hayal kırıklığı ve hatta acı verdiğinden dolayı sahip olmak istemediği bir arzuya (veya takıntıya, veya ihtirasa, veya erken dönem psikolojisinin tabiriyle "güdü"ye) sahip bulduğunu varsayalım. Bu arzu, aslında diğer insanların bir engel*

[388] Bu yönde bir savunma için bkz. **Knight**, Luck Egalitarianism: Equality, Responsibility, and Justice, 72-73.

(handicap) olarak kabul etmeyeceği fiziksel ihtiyaçlarının bir unsuru olabilir: Söz gelimi, sekse duyulan yüksek bir iştah. Fakat bu kişi için bu sahip olmak istemediği bir (eğer doğru kelime buysa) "tercihtir" ve bu "tercih" olmasa bu kişinin daha iyi durumda olacağını söylemek fevkalade mantıklıdır. ...Bu kişiler bu zevklere sahip oldukları için pişmandır ve bu zevkler olmadan daha iyi durumda olacaklarına inanmaktadır, fakat yine de bu zevkleri yok saymayı ızdırap verici bulmaktadır. Bu zevkler diğer insanlar için daha ziyade hayatlarına değer katan gerekli unsurlarken bu kişiler için engellerdir (handicaps)[389].

Yukarıdaki pasajdan da anlaşılabileceği üzere, Dworkin'in çözümü pahalı zevkler arasında yaptığı ayrıma dayanmaktadır. Dworkin, basit bir hap alarak zevklerimizi terk edebileceğimizi düşünmemizi ister. Bu hapı alarak terk etmeyi istemeyeceğimiz, başka bir ifadeyle "onay testinden" (*endorsement test*) geçebilen zevk ve tercihler bizim bir parçamızdır. Bu tür zevklerin sorumluluğunu üstlenmemiz[390] ve sonuçlarına katlanmamız gerekmektedir[391]. Fakat insanların terk etmeyi seçeceği ya da hiç sahip olmak istemeyeceği[392] zevkler, artık kişinin kendisine değil içinde bulunduğu koşullara dahil kabul edilmelidir. Bu tip zevkler, eşitlikçi telafinin konusunu teşkil etmektedir. Daha sonra literatürde bu onay testinden geçen zevkler kendileriyle özdeşleştiğimiz (*identified*) zevkler olarak anılmaya başlanmıştır[393]. Bu kavramla yeniden ifade etmek gerekirse, kendileriyle özdeşleştiğimiz zevkler bize, özdeşleşmediğimiz zevkler ise koşullarımıza aittir.

Bir defa böyle bir ayrım ortaya koyulduktan sonra kendisiyle özdeşleşilmeyen zevklerin akıbeti son derece açıktır. Dworkin'e göre bu zevkler, iyi bir yaşama ilişkin kanaatlerimizin bir parçası değil, böyle bir yaşama ulaşmamızı engelleyen faktörler

[389] **Dworkin**, Sovereign Virtue: The Theory and Practice of Equality, 82.
[390] Gill, hangi zevklerinin insanların kendilerine değil koşullarına dahil sayılacağını tespit etmek için yalnızca ve basitçe kişisel onaylarına başvurmanın yetersiz bir yöntem olacağını ifade etmektedir. Gill'e göre neticede bazı hırs ve tutkular moda yoluyla ya da "beyin yıkamayla" oluşturulmuş olabilir. Bazıları çok kısa süreli ya da değişken olabilir. Dworkin'in sistemi, bunları dikkate almamakta, kendi sonuçsal sorumluluk anlayışı gereği yalnızca kişinin kurtulmak istemesini bir hırs ve tutkunun engel olarak değerlendirilmesi için yeterli kabul etmektedir. Bkz. **Gill**, "My Personality, Whose Responsibility? Equal Opportunity for Integrity: What the Metaphysics of the Person can Teach Luck-Egalitarians About Responsibility", 12-13.
[391] **Clayton**, "The Resources of Equality", 74-75.
[392] **Dworkin**, "Ronald Dworkin Replies", 344, 48.
[393] Her ne kadar Barry, Dworkin'in kuramındaki özdeşleşme unsurunun kaynaklarla değil refahla ilgili olduğunu ve Dworkin'in kuramının bu sebeple tutarsızlık teşkil ettiğini iddia etse de bu doğru görünmemektedir. İddia için bkz. **Barry**, "Defending Luck Egalitarianism", 192-93. Özdeşleşmek kaynaklarla doğrudan ilgili değildir, belirli koşullarda refahın da bir ölçütü olabilir, fakat yalnızca kaynak eşitliğine bu unsurun yerleştirilmesinin adaletin birimi olarak kaynakları tercih etmekteki tutarlılığa zarar verdiği kanaatimizce doğru görünmemektedir.

niteliğindedir. Dolayısıyla engelli bireylerin sahip olduğuna benzer şekilde birer "engel" olarak değerlendirilmelidir. Bunun doğal sonucu, bu tip zevklerin farazi sigorta mekanizmasının kapsamına girmesidir. Toplumun ortalama mensubunun bu zevke sahip olma riskiyle ilgili menfaatlerini ne ölçüde sigortalatacağı tespit edilmeli ve diğer kişilerden toplanılan sigorta primi mahiyetindeki gelir, pahalı zevke sahip kişiye verilmelidir.

Öte yandan Dworkin yine de kuramsal yönden açık tutulan bu kapının fiilen pek de kullanılmayacağını hatırlatarak okuyucularını uyarmaktadır. Toplumun ortalama mensubu zihinsel bir hastalık veya saplantı seviyesinde olmadığı müddetçe engel teşkil eden bu tür zevkleri geliştirme riski için sigorta satın alma yoluna gitmeyecektir[394]. Dolayısıyla bu kategorideki pahalı zevklerin çok önemli bir kısmı da kapsamlı bir sigortanın korumasından yoksun kabul edilmelidir.

Dworkin'in çözümü gerçekten niteliklidir. Öncelikle ortaya koyduğu genel konsepti takip etmek açısından çok başarılıdır. Dworkin daha önce kişinin kendisini iyi yaşam anlayışıyla, kaynaklarını ise istediği yaşama giderken kullanacağı araçlar ya da karşısına çıkan engellerle ilişkilendirerek tanımlamıştı. Özdeşleşilmemiş zevklerin birincisi yerine ikincisine nispeti tutarlıdır. İkinci olarak bu manevranın işlevsel de olduğunu vurgulamak gerekmektedir. Dworkin bu manevrası sayesinde küçük bir tavizle refah eşitlikçilerinin kendisine yönelttiği en büyük eleştirilerden birini en azından kısmen bertaraf etmiş olmaktadır.

Fakat bu neticede kısmi bir çözümdür. Sonuçta Dworkin'in kuramının koruma altına aldığı gayri iradi pahalı zevkler çok küçük ve istisnai bir grubu teşkil etmektedir. Dworkin çok daha geniş bir pahalı tercih, amaç, arzu ve zevk grubunun sebep olduğu dezavantajlar için eşitlikçi adalet adına herhangi bir kaynak transferini öngörmemektedir.

B. Dworkin'in Eleştirisi: Refah Eşitlikçiliği ve Pahalı Zevkler

Bu başlıkta, Dworkin'in pahalı zevkler sorununa dayanarak refah eşitlikçiliğine yönelttiği eleştiriler gündeme getirilmektedir. Bu kapsamda ilk olarak Dworkin'in pahalı zevke sahip farazi bir karakter olan Louis üzerinden geliştirdiği bir argüman ele alınmaktadır. Tartışılan ikinci argüman ise Jude isimli ve diğerlerinden daha az maliyetli

[394] **Dworkin**, Sovereign Virtue: The Theory and Practice of Equality, 82-83.

zevklere sahipken eski haline göre daha pahalı bir zevk geliştirmiş olan başka bir karakterin içinde bulunduğu duruma dayanmaktadır.

I. Louis ve Şampanya Zevki

Dworkin, pahalı zevkler sorununun refah eşitlikçiliğini kabul edilemez kıldığına ilişkin iddialarını gayet basit bir örnekle açmaktadır. Örneğe göre, hem refah hem de kaynak eşitliğini sağlamış bir toplum mevcuttur. Sonra, bu toplumun bir mensubu olan Louis, kasıtlı bir şekilde kendisini daha az müreffeh hale getirecek bir zevk (ya da hırs ve tutku) geliştirmiştir. Bu, yağmurkuşu yumurtası gibi zor bulunur bir gıdaya yönelik bir zevk, kayakçılık gibi sportif bir zevk, opera gibi müzikal bir zevk ya da hayatını politikada yükselmeye adamaya ilişkin bir hırs ve tutku olabilir. Bütün bunların ortak özelliği, ilgili zevki geliştirdikten sonra Louis'in eskisi kadar müreffeh olmak için diğerlerinden daha çok kaynağa ihtiyaç duymasıdır. Şimdi soru şudur: Bu pahalı zevkinden dolayı oluşan yeni dağılımda herkesten daha az müreffeh olması, Louis'e eşitlikçi adalet adına daha çok kaynak vermeyi gerektirir mi?

Ayrıca Dworkin Louis'in pahalı zevkini kasten geliştirdiğini ifade etse de buradaki kastın varlığı ve yokluğu arasındaki farkın belirsiz olduğunu da vurgulamaktadır. Louis'in şampanyaya[395] ilişkin pahalı bir zevk geliştirmesinin sebebi muhtemelen daha değerli bir hayatın daha az kişi tarafından tercih edilen daha sofistike zevklere dayanması gerektiğine ilişkin bir arka plan kanaatine dayanmaktadır. Louis şampanya zevkini kasten geliştirmiş olsa da kendisini bu zevki geliştirmeye yönelten arka plan kanaatine bilerek ve isteyerek sahip olmamıştır. Dolayısıyla pahalı zevklerin tazmininde bireysel seçimin bir kriter olarak kullanılması Dworkin'e göre olanaksızdır[396].

Dworkin, bu kapı kapatıldığında refah eşitlikçileri için geriye kalan tek ihtimalin, Louis sırf daha maliyetli zevklere sahip diye ona daha fazla kaynak tahsis etmek olduğunu söylemektedir. Fakat yine Dworkin'e göre bu sonuç sezgilerimize radikal şekilde aykırıdır. İlk bakışta, bu sonucun genel faydayı azaltıyor olması sebebiyle yanlış olduğu düşünülebilir. Bu belki doğrudur. Fakat Dworkin'e göre sorun daha köklüdür. Bu sonuç toplam faydayla ilgili mülahazalara hiç başvurulmasa bile, bizzat eşitlikçi adalet açısından yanlıştır.

[395] Dworkin örneğini inşa ederken Louis'in pahalı zevkinin içeriği için farklı örnekler vermektedir. Ama tartışma derinleştirilirken tüm taraflar bu zevkten bir şampanya zevki olarak bahsetmektedir. Bu sebeple, Louis'in şampanyaya yönelik pahalı bir zevk geliştirdiği varsayımı üzerinden devam edilecektir.

[396] Dworkin'in bu iddiası, çalışmanın dördüncü bölümünde yer alan "Sorumluluk Duyarlı Refah Eşitlikçiliğinin İmkânı" başlığında ayrıntılı bir şekilde ele alınmaktadır.

İnsanların yalnızca daha pahalı zevkleri olduğundan dolayı daha fazla kaynağa sahip olması eşitlikçi adalete aykırıdır[397].

Buna karşılık sorumluluk duyarlı bir refah eşitlikçiliğini savunan Arneson ve Cohen gibi yazarlar, Louis'in kasten geliştirdiği ve gayri ihtiyari sahip olduğu pahalı zevklerinin birbirinden ayrılabileceği kanaatindedir. Louis örneğiyle ilgili çözümleri de bu kanaatlerine dayanmaktadır. Buna göre, eğer Louis bu pahalı zevkine sorumlu tutulamayacağı bir şekilde sahip olmuşsa eşitlikçi adalet kendisine ilave kaynak tahsis edilmesini gerektirmektedir. Fakat bu zevkini kasten geliştirmiş olması halinde Louis eşitlikçi telafiye hak kazanamayacaktır[398].

Neticede, Dworkin'e göre Louis'e yalnızca pahalı zevklere sahip olduğundan dolayı diğerlerinden daha fazla kaynak vermek adalete ilişkin sezgilerimize açıkça aykırıdır. Fakat refah eşitlikçileri tam da bunu yapmaya mecburdur. Bundan dolayı, sorumluluk duyarlı refah eşitlikçiliği ağır sorunlarla karşı karşıyadır.

II. Jude ve Boğa Güreşleri

Dworkin'in gündeme alacağımız ikinci örneği, hangi zevklerin pahalı olduğunu tayin için, bu zevki geliştiren kişinin önceki refah durumunu dikkate alan daha özel bir yaklaşıma dayanmaktadır. Bu defa herkesin (eşit kaynağa değil fakat) eşit refaha sahip olduğu bir toplumda yaşadığımızı varsayalım. Bu toplumda ortalamadan mütevazı zevkleri olan ve bundan dolayı daha az kaynakla herkesle eşit refahı yakalayan Jude isimli biri olduğunu düşünelim. Fakat daha sonra Jude, hayatının bu haliyle basit ve kıymetsiz olduğunu düşünerek boğa güreşlerine kasten bir ilgi geliştirmiş olsun. Yeni durumda Jude bu zevkinden dolayı herkesle aynı refaha sahip olmak için eskisinden daha fazla kaynağa ihtiyaç duymaktadır. Fakat meselenin bam teli şudur: Jude boğa güreşleri için ilave kaynak aldığında bile yine de toplamda diğerlerinden daha az kaynakla herkesle eşit refaha ulaşabilmektedir[399].

Jude'ün kasten seçtiği bu yeni zevki "kendisine göre" pahalı bir zevktir. Çünkü Jude diğerleriyle eşit refah seviyesine ulaşmak için artık eskisinden daha çok kaynağa ihtiyaç duymaktadır. Fakat öte yandan, Jude'ün zevki başka bir açıdan bakıldığında ucuz bir zevktir.

---

[397] **Dworkin**, Sovereign Virtue: The Theory and Practice of Equality, 66.
[398] Bu başlık altında temel olarak Dworkin'in argümanı ortaya koyuş şekline odaklanıldığından dolayı bu argümana karşı geliştirilen cevapların tartışılması ilerleyen bölümlere bırakılmıştır.
[399] **Dworkin**, Sovereign Virtue: The Theory and Practice of Equality, 58.

Çünkü bu zevkini giderecek kaynak ilavesine sahip olsa bile toplamda diğer kişilerden daha az kaynakla onlarla aynı refaha ulaşabilmektedir.

Masadaki soru şudur: Jude, boğa güreşi izlemeye gidebilmek için ilave kaynak talep ettiğinde ne cevap verilmelidir? Jude'a kaynak verilerek bu zevkinin sefasını sürmesine izin mi vermek gerekir, yoksa adaletin gereği Jude'ü kendisini diğerlerinden fazla kaynağa dahi sahip kılmayan bu transferden mahrum mu bırakmaktır?

Dworkin'in bu ustaca tasarlanmış örneğinde kaynak eşitlikçiliği lehine olan sezgilerimiz büyük bir maharetle refah eşitlikçiliğinin karşısına yerleştirilmektedir. Kaynak eşitlikçiliği yanlısı ahlaki sezgilerimiz, Jude'ün pahalı zevki için finansal destek alsa bile herkesten daha az kaynağa sahip olacak olması dolayısıyla bu finansal desteği hak ettiğini düşünmemizi teşvik etmektedir. Fakat refah eşitlikçileri açısından, şans eşitlikçiliğinin "kimsenin kendi hata veya seçimleriyle gerekçelendirilmediği sürece diğerlerinden daha kötü durumda olmaması" ilkesinin hayata geçirilmesinin yolu Jude'a boğa güreşlerini izlemek için destek vermemektir. Çünkü Jude, pahalı zevkini geliştirmeyi kendisi seçmiştir. Bundan dolayı eşitlikçi adalet adına bu zevkleriyle oluşan dezavantajının giderilmesini talep etmeye hakkı yoktur.

Elbette, Dworkin'e göre adalete ilişkin doğru sezgilerimiz Jude'ün boğa güreşleri için ilave kaynak almaya hakkı olduğunu söylemektedir. Bunun sebebi, bizlerin herkesin eşit refaha değil eşit kaynağa sahip olmasını önemsememizdir. İnsanların ne kadar refaha sahip oldukları kendileriyle ilgili bir meseledir. Bizim adalete ilişkin anlayışımızın temelinde kaynakların eşitlenmesi yer almaktadır.

Eğer refah eşitlikçileri, Louis'e kasten geliştirdiği pahalı zevkinden dolayı ilave kaynak tahsis edilmesini doğru bulmuyorsa sahne iyiden iyiye netleşmektedir. Dworkin'e göre Louis, pahalı zevki için kendisine kaynak aktarılırsa toplumdaki herkesten daha fazla kaynağa sahip olacağı için ona kaynak aktarılması yanlış görünmektedir. Jude ise, kendisine pahalı zevki için kaynak tahsis edilmesine rağmen toplumdaki herkesten daha az kaynağa sahip olduğundan dolayı ona ilave kaynak vermek makul görünmektedir. Dworkin'in tespiti etkili ve çarpıcıdır: Her iki eğilimimiz, temel eşitlikçi sezgimizin refahın değil kaynağın eşitlenmesi üzerine kurulu olduğunu göstermektedir[400].

[400] **Dworkin**, Sovereign Virtue: The Theory and Practice of Equality, 58.

Dolayısıyla, Louis ve Jude örnekleri açısından tutarlı bir refah eşitlikçisinin önünde iki yol vardır. Birinci yol, kasıtlı olarak geliştirilmiş de olsa pahalı zevkler için ilave kaynak tahsis etmeyi kabul etmektir. Dolayısıyla, zevklerini kasıtlı geliştirilmiş olsalar da hem Louis hem de Jude daha fazla kaynağa sahip olmaya hakkı olduğunu iddia edebilecektir. Oysa Dworkin'e göre Louis'e pahalı zevkinden dolayı kaynak transfer etmek yanlış görünmemektedir.

Tutarlı bir refah eşitlikçisinin önündeki ikinci yol ise her iki pahalı zevk için de eşitlikçi adalet adına kaynak transferi yapılmaması gerektiğini savunmaktır. Refah eşitlikçisi, Louis'in kasten geliştirdiği şampanya zevki için ilave kaynağa hak kazanmasını yanlış buluyorsa, Jude'ü da kasten geliştirdiği mütevazı zevkiyle baş başa bırakmak zorundadır. Fakat yine Dworkin'e göre Jude'ün talebini karşılamamak adalete aykırı görünmektedir.

Eğer bir kişi Louis ve Jude örneklerinde farklı davranmayı tercih ediyorsa, daha açık bir ifadeyle, eşitlikçi adaletin Louis'e ilave kaynak vermemeyi fakat Jude'a vermeyi gerektirdiğini düşünüyorsa, bu çelişki onun refahın değil kaynakların eşitliğini esas aldığını göstermektedir. Nitekim Dworkin'e göre de yapılması gereken şey tam olarak budur.

Dağıtım birimi olarak kaynaklar kabul edildiği takdirde, Louis ve Jude'ün hırs ve tutkuları kendilerini ilgilendirecektir. Kimse pahalı bir zevke sahip olduğundan dolayı daha fazla kaynağa hak sahibi olamayacaktır. Louis şampanya zevki için eşitlikçi telafi talep edemeyecektir. Jude ise en baştaki kaynak eşitsizliğinin giderilmesiyle boğa güreşlerini izlemeye gitme imkânına kavuşacak olsa da bunun sebebi hırs ve tutkularındaki değişim değil kaynaklar açısından dezavantajlı durumda olmasıdır. Neticede, Dworkin'e göre her iki sorunun da çözümü için kaynak eşitlikçiliği tercih edilmelidir.

Dworkin'in pahalı zevkler sorunu bağlamındaki argümanları bu şekildedir. Bir sonraki bölümde, şans eşitlikçiliğinin adaletin temel çerçevesi olarak kabul edilmek için uygun bir kuramsal yaklaşım olup olmadığı sorusu, Dworkin'i eleştirerek kendi refah için eşit fırsat isimli kuramını ortaya koyan Arneson'ın düşünceleri bağlamında araştırılmaktadır.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

ARNESON VE REFAH İÇİN EŞİT FIRSAT

Arneson 1989'da yayınladığı "*Equality and Equal-Opportunity for Welfare*[401]" (Eşitlik ve Refah İçin Eşit Fırsat) isimli makalesinde Dworkin'i eleştirerek kendi kuramını ortaya koymuştur. Bir sene sonra yayınladığı, "*Liberalism, Distributive Subjectivism, and Equal-Opportunity for Welfare*[402]" (Liberalizm, Dağıtıcı Öznelcilik ve Refah İçin Eşit Fırsat) isimli daha kapsamlı makalesinde ise eleştirileri cevaplayarak görüşlerini detaylandırmıştır.

Arneson, 1999'dan sonraki yayınlarında eşitlikçiliği terk etmiş ve "sorumluluk duyarlı öncelikçilik" (*responsibility-catering prioritarianism*) adını verdiği yeni bir yaklaşımı benimsemiştir[403]. Şans eşitlikçiliğiyle derin farklarından dolayı Arneson'ın yeni yaklaşımı bu çalışmanın odak noktasını oluşturmamaktadır. Yine de, uygun düştüğü takdirde Arneson'ın bu yeni yaklaşımı bağlamında geliştirdiği bazı argümanlara da çalışmada yer verilmiştir.

Bu bölüm beş kısımdan oluşmaktadır. İlk olarak Arneson'ın, kaynak eşitlikçiliğinin yetenekler sorunu karşısında çaresiz olduğu ve bu sorunun ancak refah eşitlikçiliği aracılığıyla çözümlenebileceğine ilişkin iddiaları ele alınmaktadır. İkinci kısım refah için eşit fırsatın temel kabullerine ilişkin kısa bir değerlendirmeye ayrılmıştır. Üçüncü kısımda

---

401 **Arneson**, "Equality and Equal-Opportunity for Welfare".

402 **Arneson**, "Liberalism, Distributive Subjectivism, and Equal-Opportunity for Welfare".

403 Arneson'ın, öncelikçiliğin dağıtıcı adalet için daha iyi bir model sunduğundan "şüphelendiğini" ilk kez ifade ettiği makalesi için bkz. **Arneson**, "Debate: Equality of Opportunity for Welfare Defended and Recanted", 497. Arneson, ilerleyen yayınlarında bu pozisyonu geliştirerek savunmuştur. Arneson'ın öncelikçiliği doğrudan ya da dolaylı olarak savunduğu önde gelen yayınlarına bazı örnekler için bkz. **Arneson**, "Egalitarianism and Responsibility".; **Richard J. Arneson** (2000) "Luck Egalitarianism and Prioritarianism", Ethics, cilt 110, sayı 2.; **Arneson**, "Welfare Should Be the Currency of Justice". Arneson görüş değişikliğini açıklarken şans eşitlikçiliğinin ahlaki bir meritokrasiye dönüştüğünü, eşitliğin başlı başına ahlaki bir değerinin olmadığını, düşürerek eşitleme itirazının (*levelling down objection*) ikna ediciliğini ve şans eşitlikçiliğinde eşitlikçi telafi için makul bir üst limitin tayin edilememesinin ortaya çıkardığı sorunları gerekçe olarak göstermektedir. İlk üç gerekçe için bkz. **Arneson**, "Egalitarianism and Responsibility", 228-33. Arneson'ın eşitlikçi telafinin makul bir üst limiti olmamasının şans eşitlikçiliğinin kabul edilebilirliğini azalttığına ilişkin değerlendirmesi için bkz. **Arneson**, "Dworkin and Luck Egalitarianism: A Comparison", 10. Arneson'ın "sorumluluk duyarlı öncelikçiliği", dağıtıcı adaleti üç farklı ölçütle tanımlamaktadır. Bunlar kişinin (1) ne durumda olduğu, (2) transfer edilecek faydanın ne kadar büyük olduğu ve (3) hak edişin ne boyutta olduğudur. Arneson'a göre bir kişiyi yararlandırmanın ahlaki değeri (1) düştükçe, (2) arttıkça ve son olarak (3) arttıkça artmaktadır. Daha ayrıntılı bilgi için bkz. **Arneson**, "Egalitarianism and Responsibility", 237-40.

Arneson'ın kuramında refah ve eşit fırsat kavramlarının nasıl somutlaştırıldığı tartışılmaktadır. Dördüncü kısım pahalı zevkler tartışmasını konu almaktadır. Bir sonuç bölümü olan beşinci kısımda ise, ulaşılan bulgular çerçevesinde refah için eşit fırsatın uygulama sorunlarının etkileri ele alınmakta ve şans eşitlikçiliğinin modern toplumlarda eşitlikçi adaletin temel çerçevesini oluşturmak için uygun bir kuramsal yaklaşım olup olmadığı sorusu cevaplanmaktadır.

1. Yetenekler Sorunu ve Refah Eşitlikçiliğinin Başarısı

Arneson, refah eşitlikçiliğini temellendirirken kaynak eşitlikçiliğine yönelttiği eleştirilerden yola çıkmaktadır. Bu eleştiriler arasında yetenekler sorunu önemli bir yer teşkil etmektedir. Arneson'a göre yetenekler sorunu, kaynak eşitlikçiliğinin neden yanlış olduğunu göstermekte ve adaletin doğru biriminin refah olduğunu ortaya koymaktadır.

Öncelikle olası bir karışıklığı engellemek için Dworkin ile Arneson arasındaki terminolojik bir farklılıktan bahsedelim. Dworkin, engelli olma hali ile yeteneksizliği iki farklı fenomen olarak ele almıştır. Arneson ise bu iki olguyu yetenekler sorunu başlığında birleştirmektedir. Başka bir ifadeyle, Arneson'ın terminolojisinde engelli olma durumunun bir diğer adı yeteneklerden yoksun olmaktır. Bu bölümde Arneson'ın terminolojik seçimleri takip edilmektedir.

Arneson'a göre, kaynak eşitlikçiliği yetenekler sorununa herhangi bir çözüm üretme imkânından yoksundur. Yetenekleri kaynaklar arasında saymamak zaten çözümsüzlüğü kabul etmektir[404]. Fakat yeteneklerin kaynak olarak kabul edilmesi de çare değildir. Yetenekleri bir insandan diğerine nakletmek mümkün değildir. Aynı şekilde, yetenek farklılıklarını kaynak transferleriyle gidermek de imkânsızdır. Çünkü hangi yeteneğin ne kadar kaynak değerinde olduğunu belirlemek mümkün değildir[405]. *Dworkin'in farazi sigorta mekanizması da bir çözüm sunmaz. Çünkü daha az yeteneği olanları diğerleriyle eşitlememektedir.* Yeteneklerin icrası sonucunda üretilen iş güçlerini eşitlemeye çalışan herhangi bir kaynak eşitlikçisi kuram ise yeteneklilerin köleliği sorunuyla karşılaşacaktır[406].

[404] **Arneson**, "Equality and Equal-Opportunity for Welfare", 79.
[405] **Arneson**, "Equality and Equal-Opportunity for Welfare", 78.
[406] **Arneson**, "Equality and Equal-Opportunity for Welfare", 89.

Neticede, adaletin dağıtım birimi olarak kaynakları kabul ettiğimiz sürece, hangi yol takip edilirse edilsin yetenek farklılıkları sezgilerimize aykırı sonuçlar ortaya çıkarmaktadır.

Peki dağıtım birimi refah olduğunda bu durum değişir mi? Arneson'a göre yeteneklilerin köleliği sorununun ortaya çıkmasının sebebi, kaynak eşitlikçisi bir modelde insanların kendi iş güçleri üzerinde egemen olmalarından elde edecekleri faydanın hesaba katılamıyor olmasıdır. Başka bir ifadeyle, adaletin birimi kaynaklar olarak kabul edilip iş güçleri ortak kaynaklar arasında değerlendirildiğinde, insanların kendi iş güçlerinin kontrolünü ellerinde tutmalarından dolayı sahip olacakları avantaj dikkate alınamamaktadır. Bu ise sezgilerimize aykırı sonuçların ortaya çıkmasına sebep olmaktadır.

Arneson'a göre refah eşitlikçisi kuramlar için böyle bir sorun söz konusu değildir. Refah eşitlikçiliği, insanların emek güçleri üzerinde kontrol sahibi olmasından alacakları tatmini de hesaplamaya dahil eder. Böyle bir modelde, bazı insanların yeteneksiz doğmaktan dolayı sahip olduğu dezavantajlar, başka insanların kendi bedenleri ve iş güçleri üzerinde kontrolü kaybetmelerinden kaynaklanan dezavantajlarla aynı cinse (refaha) çevrilmiş olmaktadır. Bu sayede insanların kendi iş güçlerini özgürce kullanmalarından kaynaklanan faydayla, yeteneksiz olmalarından dolayı ortaya çıkan zararı karşılıklı olarak değerlendirmek mümkündür. Bu sebeplerle, Arneson'a göre, "*(r)efah için eşit fırsatta yetenek sahibi olarak doğmak bir lanet olmayacaktır (aynı şekilde bir nimet de olmayacaktır)*[407]".

Kanaatimizce bu güçlü bir argümandır. Gerçekten, Arneson'ın da iddia ettiği gibi, refah eşitlikçiliği yetenekler sorunu için şans eşitlikçiliğinin temel ilkesine çok daha uygun bir çözümdür. Adalet kuramlarını değerlendirmek üzere ortaya koyduğumuz üç kriterden ilkine müracaatla ifade edersek, refah eşitlikçiliği (bu konuda) normatif yansıtıcılık açısından daha başarılıdır. Çünkü daha fazla ilgili normatif unsuru dikkate alabilmektedir. Sonuçta, refah eşitlikçiliğinin adalete ilişkin tartışmaların önemli gündemlerinden biri olan yetenekler sorununu şans eşitlikçiliğinin temel ilkesine uygun bir yolla çözme kapasitesi, adaletin birimi olarak kaynaklar yerine refahın kabul edilmesi için güçlü bir gerekçe oluşturmaktadır.

[407] **Arneson**, "Equality and Equal-Opportunity for Welfare", 90.

2. Arneson'ın Kuramının Temel Kabulleri

Arneson'a göre eşitlik en kötü durumda olanların yaşam standardından bağımsız olarak[408] ahlaki açıdan başlı başına önemli bir değerdir[409]. Fakat adalete ulaşabilmek için eşitliğin sorumlulukla birleştirilerek inşa edilmesi gerekmektedir. Eşitlik ve sorumluluk unsurlarının birleştirilmesinden hareketle, Arneson şans eşitlikçisi temel ilkeyi benimseyerek kuramının merkezine yerleştirmiştir. Arneson'ın dilinde bu ilke şu şekilde ifade edilir: "*Diğer her şey eşit olduğunda, iradi seçimleri ya da kendi hataları olmadan bazı insanların diğerlerinden daha kötü durumda olması kötüdür*[410]".

Arneson insanlar arasında neyin eşitlenmesi gerektiği sorusuna iki farklı kategoride yapılacak seçimlerle cevap verilebileceğini düşünmektedir. Bunlardan ilki "düz eşitlik"[411] (*straight equality*) ile "eşit fırsat" arasında (*equal opportunity*) arasındaki seçimdir. İkincisi ise refah ve kaynak arasında yapılacak seçimdir[412]. Arneson'ın seçimi, "refah için eşit fırsat"tır.

Arneson refahı en genel anlamda, "*…bir kişinin hayatının daha iyi gitmesini sağlayan herhangi bir şey*" olarak tanımlamaktadır[413]. Daha önce de ifade ettiğimiz gibi refah, kaynakların aksine, başka şeylere ulaşmak için bir araç olarak değil bizzat insan yaşamı için iyi olduğundan dolayı istenilen bir şeydir[414]. Dolayısıyla kaynaklar yerine refaha odaklanmak, adaletin araçsal olanı terk ederek amaçsal olanla ilgilenmesi anlamına

---

[408] Literatürde, adalete ilişkin temel kaygımızın en kötü durumda yaşayan insanların belirli bir eşiğin üzerinde tutulması gerektiğini savunan kuram ailesine yeterlilikçilik ismi verilmektedir. Bu yaklaşıma birinci bölümünde yer alan "Dağıtıcı Adaletin Alternatif Güzergâhları" başlığı altında daha önce değinilmişti.

[409] **Arneson**, "Equality and Equal-Opportunity for Welfare", 77.

[410] **Arneson**, "Equality and Equal-Opportunity for Welfare", 85.

[411] İngilizce literatürde sorumluluğa duyarlı olmayan mutlak bir eşitliği ifade etmek için sıklıkla "*straight*" terimi kullanılmaktadır. Çalışmada, bu kavramı Türkçe ifade edebilmek için "düz, sıradan, basit, saf, pür, nüanssız, mutlak" gibi pek çok terim gözden geçirilmiştir. Bütün bu araştırmada, ilgili kavramı tam olarak yansıtacak ve akademik yazıma uygun bir terime ulaşmak mümkün olmamıştır. Fakat mevcut seçenekler arasında "düz"ün en doğru anlam ve çağrışım bulutuna sahip terim olduğu kanaati hasıl olmuştur. Bu sebeple ilerleyen aşamalarda, sorumluluk duyarlı olmayan eşitlikçi anlayışları tavsif ederken "düz" terimi kullanılmaktadır.

[412] **Arneson**, "Equality and Equal-Opportunity for Welfare", 88. Arneson'a göre Dworkin'in kaynak eşitlikçiliği, "kaynak için fırsat eşitlikçiliği" başlığı altına düşmektedir. Fakat buna karşın Dworkin refah eşitlikçiliğini eleştirirken böyle bir ayrıma dayanmamakta ve esas olarak düz refah eşitlikçiliğini hedefe koymaktadır. Bkz. **Arneson**, "Equality and Equal-Opportunity for Welfare", 93, 12 numaralı dipnot. Dworkin ise Cohen'le yaptığı tartışmada refah için fırsat eşitlikçiliğinin zorunlu olarak refah eşitlikçiliğine dönüştüğünü öne sürmektedir. Bu tartışma bu çalışmanın dördüncü bölümünün "Sorumluluk Duyarlı Refah Eşitlikçiliğinin İmkanı" başlığında ele alınmaktadır.

[413] **Arneson**, "Welfare Should Be the Currency of Justice", 503.

[414] **Knight**, Luck Egalitarianism: Equality, Responsibility, and Justice, 59.

gelmektedir. Arneson da bu gerekçelerle refahı adaletin dağıtım birimi olarak kabul etmektedir[415].

Arneson'ın düz eşitlikçi kuramlar ile eşit fırsat kuramları arasında yaptığı ayrım ise şans eşitlikçiliğinin alamet-i farikası olan sorumluluk unsuruyla ilgilidir. Düz eşitlikçilik, insanların seçimlerini önemsemeden eşitliği sağlamayı gerektirmektedir. Eşit fırsat anlayışı ise insanların fırsatlara erişimlerinin eşitlenmesini esas alan *ex ante* bir perspektife dayanmaktadır. Arneson, sezgisel açıdan doğru olanın insanların sorumlu tutulabileceği kararlarının sonuçlarına katlanmaları olduğunu düşünmektedir[416].

Arneson bu sezginin gücünü göstermek için üç farklı örnekle taçlandırır. İlk örnekte, aynı refah seviyesine sahip iki insan tamamen gönüllü şekilde yüksek riskli bir kumar oynamış ve aralarından biri bu kumardan kazançlı çıkmıştır. İkincisinde, yine aynı durumdaki iki insandan biri kişisel refahını arttırmaya odaklanmışken diğeri tüm hayatını balinaları kurtarmaya adamıştır. Üçüncüsünde ise aynı durumdaki iki insandan biri kasten pahalı bir zevk geliştirmiştir[417]. Arneson'a göre her üç durumda da refah eşitsiz dağılmıştır. Fakat bu dağılım taraflara dışarıdan dayatılmamış, aksine tarafların seçimleriyle oluşmuştur. Yine her üç dağılımda da yetkili bir mercinin kaynak transferleri yaparak tarafların refahını eşitlemeye çalışması sezgisel açıdan yanlış görünmektedir. Sonuç olarak, esas olan refahı değil refah için sahip olunan fırsatları eşitlemektir.

3. Refahın ve Fırsat Eşitliğinin Niteliği: Kuramsal Çözümlerin Pratik Bedeli

Refah için eşit fırsatı kuramsallaştırırken birtakım zorlu sorulara cevap vermek gerekmektedir: Refah nedir, nasıl ölçülür ve fırsatların eşitliği nasıl sağlanabilir? Bu sorulara verilecek cevaplar, Arneson'ın kuramının refah eşitlikçiliğinin pek çok potansiyel problemiyle nasıl ilişkilendiğini belirlediği için önemlidir.

Çalışmanın bu kısmı bahsi geçen soruların cevaplandırılmasına ayrılmıştır. İlk başlıkta, Arneson'ın refahın doğru tanımı hakkındaki görüşleri değerlendirilmektedir. İkinci alt başlık, refahın doğru ölçütüne ilişkin bir tartışmaya ayrılmıştır. Üçüncü ve son başlık ise sorumluluğa duyarlılık unsurunun Arneson'ın kuramına etkisini ele almaktadır. Tüm bu

[415] **Arneson**, "Equality and Equal-Opportunity for Welfare", 91.
[416] **Arneson**, "Equality and Equal-Opportunity for Welfare", 88.
[417] **Arneson**, "Equality and Equal-Opportunity for Welfare", 84.

tartışma sonucunda, Arneson'ın kuramsal sorunlar için geliştirdiği çözümlerin, refah için eşit fırsatın pratik gücünü ve dolayısıyla hayata rehberlik etme kapasitesini çok ciddi ölçüde azalttığı öne sürülmektedir.

A. Refahın Doğru Tanımı

Refahın nasıl tanımlanması gerektiği hakkında literatürde geniş bir tartışma mevcuttur. Farklı kuramcılar refahı farklı kavramlarla tanımlama eğilimindedir[418]. Arneson, tüm olası alternatifler arasında refahı "tercih tatmini" kavramıyla tanımlar[419]. Bunun anlamı, bir kişinin ne kadar müreffeh olduğunu anlamak için, ne kadar çok tercihinin ne kadar çok tatmin edildiğini tespit etmemizin gerekmesidir. Ama bu tanım henüz yol göstericilikten uzaktır. Arneson'ın kuramının eleştirilere daha dayanıklı hale gelmesi için bu tanımın ciddi ve kapsamlı şekilde rafine edilmesi gerekmektedir.

Bu başlık altında Arneson'ın adalet açısından tam olarak hangi tip tercihlerin tatmin edilmesinin önemli olduğuna ilişkin kanaatleri tartışılmaktadır. İlk olarak Arneson'ın kişisel tercihler ve varsayımsal tercihler hakkında yaptığı açıklamalar ele alınmaktadır. Hemen ardından, Arneson'ın kuramının merkezine yerleştirdiği ikinci en iyi tercih kategorisinin anlamı ve olası sonuçları değerlendirilmektedir.

I. Kişisel ve Varsayımsal Tercihler

Arneson'ın refahı tercih tatmini olarak tanımladığı ifade edilmişti. Peki, adalet açısından hangi tür tercihler önemlidir? Söz gelimi birisinin, azınlık bir grubun seçme ve seçilme hakkının daraltılması ya da Mars'ta bir koloni kurulması gibi tercihleri olduğunu

---

[418] Refahın nasıl tanımlanabileceğiyle ilgili pek çok görüş ortaya atılmıştır. Dworkin, refahın tanımına ilişkin önde gelen tüm yaklaşımların başarı (*success)* ve bilinç durumu (*conscious state*) kuramları olarak iki büyük kategoriye ayrılabileceğini ifade etmektedir. Başarı kuramları refahı; tercihlerin, amaçların veya arzuların ne derece tatmin edildiğiyle ölçmeyi gerektirmektedir. Buna göre, bir insan söz gelimi tercihlerini ne kadar çok tatmin edebiliyorsa o kadar müreffeh kabul edilmelidir. Bilinç durumu kuramları ise refahı haz, zevk ya da keyif gibi bir bilinç durumunu deneyimlemek olarak tanımlamaktadır. Bu kuramlara göre insanlar bu gibi bilinç durumlarını ne kadar fazla deneyimlerse o kadar müreffehlerdir. **Dworkin**, Sovereign Virtue: The Theory and Practice of Equality, 16-18. Arneson'ın refah tanımı olan tercih tatmini, Dworkin'in kategorilerinden başarı kuramlarına dahildir. Ayrıca Cohen de refah için benzeri bir kategorilendirme geliştirmiştir. Cohen'e göre de refah kuramları ikiye ayrılmaktadır. Bunlar, nüanslar kenara bırakılırsa, Dworkin'in bilinç durumu kategorisine denk düşecek olan hazza dayalı (*hedonic*) refah ve Dworkin'in başarı kuramları kategorisine denk düşen tercih tatminine dayalı (*preference satisfaction*) refah kuramlarıdır. **Cohen**, "Equality of What? On Welfare, Goods and Capabilities", 359. Amartya Sen de benzeri bir kategorilendirme yapmaktadır: mutluluk (*happines*), arzu tatmini (*desire fulfillment*) ve seçim (*choice*). Bunlardan ilk ikisi Dworkin ve Cohen'in kategorileriyle uyum içindedir. Sen, üçüncü kategorideki kuramların ise felsefecilerden çok iktisatçılar tarafından benimsendiğini ve diğerlerine nispeten pek makul görünmediğini ifade etmektedir. **Amartya Sen** (1985) "Well-Being, Agency and Freedom: The Dewey Lectures 1984", The Journal of Philosophy, cilt 82, sayı 4, 187-88.

[419] **Arneson**, "Equality and Equal-Opportunity for Welfare", 82.

varsayalım. Bu tercihlerin tatmini de eşitlikçi hesaplamaya dahil edilmeli midir? Bunlar tatmin olmadığında ortaya çıkan refah açığı eşitlikçi adalet adına telafi edilmeye çalışılmalı mıdır? Arneson'ın cevabı olumsuzdur. Her türlü tercihin tatmini adaletin konusu değildir. İnsanların tercihleri kendi çıkarları hakkında olabileceği gibi, başka amaçlara götürecek araçlarla ilgili de olabilir. Arneson, insanların yalnızca kişisel çıkarlarına ilişkin tercihlerini adaletle ilgili kabul etmektedir[420].

Bu sınırlandırma sayesinde, bir azınlık grubunun yeryüzünden silinmesi isteğiyle dolup taşan bir kişi, bu tercihi gerçekleşmiyor diye daha az müreffeh olduğunu ve adalet adına bu eksikliğinin giderilmesi gerektiğini iddia edemez. Benzer bir biçimde, Göbeklitepe'deki yapıların tüm ayrıntılarıyla ortaya çıkarılması veya sokak köpeklerinin huzurlu bir hayata kavuşturulması gibi tercihler de tatmin edilmediklerinde telafi edilmesi gereken eşitsizlikler oluşturmaz. Adalet açısından yalnızca kişisel tercihler önemlidir.

Fakat Arneson bu kadarla kalmaz. Ayrıca, adaletin konusu olan tercihlerin "fiili" değil "varsayımsal/rasyonel" tercihler olduğunu da öne sürer. Varsayımsal tercihler; sakin bir ruh halinde, yeterli bilgiye sahipken ve muhakeme hatası yapmadan düşündüğümüzde ulaşacağımız tercihlerdir[421]. Fiili tercihler ise bu nitelikleri taşımayan sıradan tercihlerimizdir. Fiili tercihlerimizle, yeterli bilgiye dayanarak üzerinde yeterince düşündüğümüz tercihlerimiz birbirinden radikal şekilde farklılaşabilir[422]. Arneson'a göre refahımızı ilki değil ikincisi yansıtmaktadır. Dolayısıyla, adil dağılıma ilişkin hesaplamalarda varsayımsal tercihler dikkate alınmalıdır.

Bunu bir örnekle somutlaştıralım. Söz gelimi, hakkında kapsamlı bir bilgiye vakıf olmamanıza rağmen yargıç olma arzusuyla yanıp tutuştuğunuzu varsayalım. Aslında yeterli bilgiyle yeterince düşünme olanağına kavuşsanız yargıç olma hayalinizden vazgeçeceğinizi de her nasılsa biliyoruz. Buna rağmen, elinize geçen bir fırsat sonucunda yargıç olduğunuzu düşünelim. Eskisinden daha mı müreffeh sayılmalısınız? Arneson aksini savunmaktadır. Adil dağılımın konusu varsayımsal tercihlerinizdir. Dolayısıyla yargıç olmanız bir tercihinizin tatmin edildiği anlamına gelmemektedir.

[420] **Arneson**, "Equality and Equal-Opportunity for Welfare", 82. Daha önce Dworkin'in de makul bir refahçı kuramın tüm tercihleri değil kişisel tercihleri dikkate almaya yönelmesi gerektiğine ilişkin kanaati aktarılmıştı.
[421] **Arneson**, "Equality and Equal-Opportunity for Welfare", 83.
[422] **Lippert-Rasmussen**, Luck Egalitarianism, 21.

Benzeri örnekleri arttırabiliriz. Hepimiz gündelik yaşamımızda bazı tercihlerimizin sonuçları hakkında hüsrana uğrarız. Fiili tercihlerimizi tatmin ettiğimizde bunların aslında bize refah getirecek nitelikte olmadığını fark ederiz. Adalete ilişkin hesaplamada varsayımsal tercihleri esas almanın böyle basit fakat güçlü bir sebebi vardır. Bu yolla, insanların aslında istemeyecekleri tercihlerinin tatmin edilmesiyle daha müreffeh olduklarını varsaymanın garip sonuçlarından kurtulmak amaçlanmaktadır.

Öte yandan, varsayımsal tercihlerin esas alınması refah eşitlikçiliğini "uyarlamalı tercihler" (*adaptive preferences*) itirazı olarak anılan güçlü bir eleştiriye karşı da dayanıklı hale getirmektedir. Sen, bu itirazı dile getirirken "*hırpalanmış bir kölenin, parası tükenmiş bir işsizin, umutsuz bir yoksulun, evcilleştirilmiş (tamed) bir ev hanımının*" tercihlerinin yaşadıkları zorlu hayatın etkisiyle çarpık bir şekilde teşekkül etmiş olabileceğini ifade etmektedir. Bu kişilerin tercihlerinin, tahammül etmeye alışkın oldukları koşullar nedeniyle daha iyi durumdaki insanlarınkinden çok daha mütevazı olması mümkündür. Söz gelimi kırk yılını bir çiftliğin tarlasında köle olarak çalışmakla geçiren bir kişinin en büyük hayalinin, aynı çiftlikteki evin içinde çalışan bir köle olmaktan ibaret olması hiç de şaşırtıcı bir senaryo değildir. Bu tercihlere daha iyi durumdaki insanların tercihleriyle aynı şekilde muamele etmek yanlıştır[423]. Adaletle ilgili tartışmanın temeline fiili tercihler yerine varsayımsal tercihleri yerleştirmek, bu itirazı boşa düşürecek bir imkân temin etmektedir[424].

Fakat bu imkânın bir bedeli vardır. Arneson, bu savunma hattını temin etmek uğruna kendi kuramının uygulanabilirliğinden taviz vermek zorunda kalmıştır. Bir devletin insanların tercihlerini saptaması her zaman kolay değildir. Bir devletin insanların

[423] **Amartya Sen** (1985) "The Standard of Living: Lecture I, Concepts and Critics", The Standard of Living içinde, ed. Geoffrey Hawthorn (Cambridge: Cambridge University Press), 11. Bu tip tercihler literatüre bunları faydacılık bağlamında tartışan Elster'in taktığı isimle, uyarlamalı tercihler (*adaptive preferences*) olarak girmiştir. **Jon Elster** (1983) Sour Grapes: Studies in the Subversion of Rationality (Cambridge: Cambridge University Press), 110 vd. Elster de seçimleri ağır bir yoksulluk sebebiyle çarpık şekilde oluşmuş olan insanların bu seçimlerinin bedelini ödememesi gerektiğini ifade etmektedir. Krş. **Jon Elster** (1992) Local Justice (Cambridge: Cambridge University Press), 240.

[424] Arneson'ın bu konuyla ilgili tartışması için bkz. **Arneson**, "Liberalism, Distributive Subjectivism, and Equal-Opportunity for Welfare", 167-70. Fakat kanaatimizce bu imkân da söz konusu eleştiriden kurtulmak için yeterli değildir. Öncelikle, aslında herkesin tercihleri, içinde yaşadığı koşullar çerçevesinde şekillenmektedir. Dolayısıyla eşitsizlikler az ya da çok uyarlanmış tercihler yaratmaya elverişlidir. Bir defa bu sorun istisnai durumların parantezinden çıkarılarak tüm sistemi kuşatan bir sorun olarak kavrandığında, bu sorundan nihai olarak kurtulmanın yegane yolunun insanı içinde yaşadığı eşitsiz koşulların tamamından azade bir varlık olarak tasavvur etmek olduğu ortaya çıkacaktır. Dolayısıyla, varsayımsal tercihlerin Sen'in eleştirisine karşı kesin bir şekilde dayanıklı olmasının yolu, insan benliğini doğruluğu ve imkânı fevkalade şüpheli olan çok radikal bir soyutlamayla anlaşılmasıdır. Bu mümkün olsa bile, böyle bir özne anlayışının ne kadar yerinde ve savunulabilir olduğu ise şüphelidir. Bu şüphe ya da öznenin içinde yaşadığı koşullardan bağımsız bir varlık olarak tahayyül edilebilme imkânının karşı karşıya kaldığı sorunlar daha önce birinci bölümde yer alan ve "Özne Anlayışı" başlığı altında yürütülen tartışmada kısaca ele alınmıştı.

varsayımsal tercihlerini doğru şekilde tespit etmesi ise çok daha zordur. Dağıtım merciine böyle bir görev yüklemesi, Arneson'ın kuramının pratik gücünü ciddi ölçüde azaltmaktadır.

II. Birinci ve İkinci En İyi Tercihler

Arneson'ın refah tanımı hakkındaki belirlemeleri bunlarla sınırlı değildir. Arneson'a göre varsayımsal tercihler de "birinci en iyi tercih" ve "ikinci en iyi tercih" olarak ikiye ayırılmalı ve adalete ilişkin hesaplamada bunlardan ikincisi dikkate alınmalıdır.

Arneson, ikinci en iyi tercih kategorisini Griffin tarafından ortaya atılan bir sorundan kurtulmak için tasarlamıştır. Griffin'e göre, refah ne fiili ne varsayımsal tercihlerle eşitlenebilir[425]. Kişinin yeterli bilgiye sahip olsaydı tercihini değiştireceği gerçeği, henüz bu bilgiye sahip olmamasına rağmen varsayımsal tercihinin kendisini daha müreffeh kılacağını göstermeyebilir. Söz gelimi bir kişi yeterince deneyimlemiş olsaydı az pişmiş ve kanlı bifteklerden büyük bir zevk alabilirdi. Fakat henüz böyle bir eğilimi yoksa, yemek için kanlı bir biftek yerine kuzu şiş tercih etmesi refahını daha çok arttırabilir.

Arneson, refahın her zaman varsayımsal tercihlerle eşitlenememesiyle ilgili sorunu aşmak için kendi ikili tercih modelini geliştirmiştir. Buna göre birinci en iyi tercih varsayımsal tercihlere karşılık gelmektedir. İkinci en iyi tercih ise varsayımsal tercihlere ilişkin değerlendirmelere, fiili tercihleri terk etmenin maliyetine ilişkin değerlendirmelerin ilave edilmesiyle açığa çıkmaktadır[426]. Arneson'a göre, adil dağılımın konusu olan refah tanımlanırken en iyi ikinci tercihlerin tatmini esas alınmalıdır[427].

En iyi ikinci tercihleri tespit etmeye yarayan akıl yürütme sürecini bir örnekle somutlaştıralım. Söz gelimi çok sevdiğim hamburger ile pek sevmediğim salata arasında benim en iyi ikinci tercihimi araştırdığımızı varsayalım. İkisi arasında fiili tercihim hamburgerdir. Fakat Arneson'ın kuramı bağlamında refahımı temsil eden tercih bu değildir. İkinci aşamada, hamburger ve salatayla ilgili tüm ilgili gerçeklere hakim olduğumu ve bu konuyu düşünmek için vakit ayırdığımı varsayalım. Salatanın daha sağlıklı olması, ekonomik açıdan daha az maliyetli olması, salatayı oluşturan malzemelerin üretiminin

[425] **James Griffin** (1982) "Modern Utilitarianism", Revue Internationale de Philosophie, cilt 36, sayı 3, 334. Bir not olarak, Griffin'in tercih yerine arzu, varsayımsal tercih yerine arındırılmış (*sanitised*) tercih terimlerini kullanmayı seçtiğini belirtelim.

[426] **Arneson**, "Equality and Equal-Opportunity for Welfare", 83.

[427] Arneson'ın kuramının, varsayımsal tercihleri esas almakla dayanıklı hale geldiği uyarlamalı tercihler sorununa bahsi geçen ikili tercih yaklaşımı sebebiyle yeniden maruz kaldığına ilişkin bir eleştiri için bkz. **Roemer**, Theories of Distributive Justice, 267-68.

çevreye daha az zararlı olması, bu üretime ilişkin sektörün daha az emek sömürüsü içermesi gibi salata lehine ve hamburger köftesindeki hayvansal proteinlere ihtiyacımın olması gibi hamburger lehine bilgileri şimdilik doğru kabul edelim ve bunları değerlendirdiğimi düşünelim. Bu değerlendirme sonucunda hamburger yerine salata yemeyi tercih edeceğimi varsayalım. Arneson'a göre bu benim hem varsayımsal hem de birinci en iyi tercihimdir. Fakat bu tercihim de refahın ölçütü olarak referans alınmaya uygun değildir.

Arneson'a göre, salatanın mı hamburgerin mi benim için daha fazla refah oluşturacağına ilişkin hesaplamada esas alınması gereken tercihim, yani ikinci en iyi tercihim, birinci en iyi tercihime temel teşkil eden bütün bilgilerin yanında, hamburger sevgimden vazgeçmem için ne kadar emek sarf etmem gerektiği ve salata yemeye alışmak için nasıl bir çaba harcamam gerektiği gibi bilgilerin de dikkate alınmasıyla ortaya çıkmaktadır. Artık hamburgerin refah getirisiyle, salatayı sevmek için kendimi eğitmemin refah götürüsü karşı karşıyadır. Eğer ilki, ikincisinden fazlaysa, ikinci varsayımsal tercihim hamburger yemektir. İkincisi, ilkine üstün geliyorsa ikinci en iyi tercihim salata yemek olmaktadır.

Arneson bu yolla Griffin tarafından ortaya atılan kuramsal sorunun üstesinden gelmiştir. Fakat görüldüğü gibi, bunun bedeli refah için eşit fırsatın herhangi bir kamusal otorite tarafından eksiksiz bir şekilde uygulanma olanağını tamamen kaybetmesi olmuştur. Kuramsal açıdan zaruri görünen bu düzeltme, kuramın uygulanabilirlik kapasitesi açısından zaten mevcut olan sorununu katlayarak büyütmektedir. Kaynaklarla kıyaslandığında tercihlerin tatminini saptamak zordur. Varsayımsal tercihlerin tatminini tespit etmek çok daha zordur. Fakat ikinci en iyi varsayımsal tercihlerin tatminini söz konusu olduğunda, artık Arneson'ın kuramının tam olarak uygulanması kesin bir şekilde olanaksız hale gelmektedir. Bu haliyle refahın, bırakın özneye dışsal bir dağıtım merciini, öznenin kendisi tarafından bile kesin bir şekilde tespiti olanaksızdır.

B. Refahın Doğru Ölçütü: Dağıtıcı Öznelcilik

Refahın nasıl tanımlanması gerektiği netleştirildikten sonra ortaya çıkan ikinci bir soru, insanların refah seviyesinin nasıl tespit edileceğidir. Daha önce de ifade edildiği gibi, bunun için nesnelci (*objectivist*) veya öznelci (*subjectivist*) olmak üzere iki ayrı yol benimsemek mümkündür.

Nesnelcilik, refahı, dağıtımın tarafı olan kişilerin deneyimlerinden bağımsız bir yolla tanımlama fikrine dayanmaktadır[428]. Bu anlayışa göre, bir kişinin ne kadar müreffeh olduğunun anlaşılması için kendi öznel deneyimine başvurmak yerine birtakım felsefi atamalara müracaat edilmektedir. Söz gelimi, refahı tayin edilmeye çalışılan bir kişinin dostluk ilişkilerine hiç değer vermediğini, hiç dostu olmadığını ve daha fazla dostu olmasıyla refahının artmadığını varsayalım. Dostluğu refah getirici bir unsur olarak kabul eden nesnelci bir yaklaşım, bu kişinin hiç dostu olmamasını, kendi öznel durumundan bağımsız bir şekilde refah eksikliği olarak görecektir.

Buna karşılık öznelcilik ise refahı, dağıtım yapılan kişilerin öznel deneyimlerine bağımlı bir şekilde tanımlama fikrine dayanmaktadır[429]. Bu anlayışa göre, arkadaşlara sahip olmak bir kişinin öznel refah deneyimini arttırmıyorsa, o kişinin refah seviyesini anlamak için arkadaşlık ilişkilerini hesaba katmak yanlıştır. İlgili kişinin refah seviyesinin tayini için yalnızca kendi öznel deneyimlerine odaklanmak yeterlidir.

Nesnelci bir dağılım zorunlu olarak farklı insanların tercih, zevk ve iyi yaşam anlayışlarına daha duyarsızdır. Dağılımın neyin ne kadar refah getirdiğine ilişkin yetkililer tarafından benimsenen "nesnel" ölçütlere göre gerçekleştirilmesi, nesnel olduğu iddia edilen bir iyi yaşam anlayışının tüm vatandaşlara dayatılması anlamına gelmektedir. Bu ise liberal tarafsızlık ilkesiyle çelişki içindedir.

Bir örnekle somutlaştırarak daha anlaşılır kılalım. Tiyatroya mı yoksa sinemaya mı gitmenin daha çok refah getirdiğini tespit etmeye çalıştığımızı varsayalım. Nesnelcilik, bu soruyu objektif olduğuna inanılan belirlemelerle cevaplar. Söz gelimi dağıtım mercii tiyatronun sinemadan iki kat fazla refah ürettiğini kabul ediyor olabilir. Böyle bir kabul, sinemayı tiyatrodan daha fazla sevenleri avantajlı kılmaktadır. Zira dağılımı yöneten merci, bir kere sinemaya gitmiş kişileri bir kere tiyatroya gitmiş diğerlerinden daha kötü durumda kabul edecek ve eşitlikçi adalet gereği daha kötü durumda olanların desteklenmesi gündeme gelecektir. Oysa öznel açıdan bakıldığında bu kişilerin birbirleriyle tamamen eşit refaha

[428] **Knight**, Luck Egalitarianism: Equality, Responsibility, and Justice, 60. Bu ayrım için ayrıca bkz. **Dworkin**, Sovereign Virtue: The Theory and Practice of Equality, 28-48. Söz gelimi, Finnis kendi nesnelci refah anlayışını ifade ederken "*Ben seveyim ya da sevmeyeyim bilgelik cehaletten iyidir. Bunu ister istemez kabul etmeye mecbur değil miyim?*" demektedir. **John Finnis** (1980) Natural Law and Natural Rights (Oxford: Clarendon Press), 72. Nesnelci bir refah anlayışını benimseyen Finnis, insan refahını; yaşam, bilgi, oyun, estetik deneyim, sosyallik (dostluk), pratik akıl ve din kavramlarıyla tanımlamaktadır. **Finnis**, Natural Law and Natural Rights, 86-88.

[429] **Sumner**, "The Subjectivity of Welfare", 768.

sahip olmaları mümkündür. Hatta sinemaya giden kişilerin tiyatroya giden kişilerden daha müreffeh olmaları da imkân dahilindedir. Anlaşılacağı üzere, nesnelcilik alternatif iyi yaşam anlayışları arasında bir taraf tutmaya tekabül etmektedir.

Arneson, bu sorunun üstesinden gelmek adına kendi kuramında "dağıtıcı öznelcilik" (*distributive subjectivism*) olarak isimlendirdiği öznelciliği takip etmektedir[430]. Bir kaynağın değerine ilişkin doğru ölçünün, o kaynağın ilgili kişinin öznel deneyiminde ne ölçüde bir refah oluşturacağı olduğunu kabul etmektedir[431]. Buna göre, değerin tayininde ne yetkililerin ne (Dworkin'in piyasaya dayanan sisteminde olduğu gibi) diğer insanların kanaatlerinin ahlaki açıdan bir önemi vardır. Değerin belirlenmesindeki yegane ölçü, bizzat o kişinin öznel deneyimleridir.

Fakat bu yaklaşım uygulanabilirlikle ilgili problemlerle birlikte gelmektedir. Bu bağlamda, akla gelebilecek ilk meselelerden biri öznelci bir anlayış benimsendiğinde kişilerarası karşılaştırmaların yapılamayacağı olabilir. Eğer refah kişinin öznel deneyimlerine istinaden belirleniyorsa, bir kişinin diğerine nazaran daha müreffeh olup olmadığını ölçmenin olanaksız olduğu iddia edilebilir. Fakat Arneson; Rawls ve Dworkin'in refahçılığı bu iddiayla eleştirmediğini ifade etmektedir. Kendisi de bu sebeple bu soruna odaklanmadığını ve başlıca kişilerarası karşılaştırmaların yapılabileceğini kabul ederek devam edeceğini belirtmektedir[432].

Gerçekten de iki kişiden hangisinin daha çok kaynağa sahip olduğunu tayin etmek görece çok kolaydır. Fakat hangisinin daha müreffeh olduğunu saptamak için ciddi ölçütler geliştirmek gerekmektedir. Öte yandan, faydacılığın egemen olmasının da etkisiyle ABD menşeili akademik literatürde kişilerarası refah kıyaslamaları yapmaya yönelik devasa bir birikim mevcuttur. Bu literatürde kişilerarası refah karşılaştırmaları yapmanın mümkün olduğuna ilişkin genel bir kabul mevcuttur[433].

---

[430] Arneson, dağıtıcı öznelcilik tabirini kullanırken Thomas Scanlon'ın ayrımından istifade ettiğini belirtmektedir. Scanlon'ın ayrımı hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. **T. M. Scanlon** (1975) "Preference and Urgency", The Journal of Philosophy, cilt 72, sayı 19, 655-69.

[431] **Arneson**, "Liberalism, Distributive Subjectivism, and Equal-Opportunity for Welfare", 159.; Ayrıca bkz. **Richard J. Arneson** (1990) "Primary Goods Reconsidered", Noûs, cilt 24, sayı 3, 450.

[432] **Arneson**, "Liberalism, Distributive Subjectivism, and Equal-Opportunity for Welfare", 161.

[433] Refahın kişilerarası karşılaştırılmasıyla ilgili alternatif yaklaşımların tartışılmasına ilişkin olarak bkz. **Amartya Sen** (1979) "Interpersonal Comparisons of Welfare", Economics and Human Welfare içinde, ed. Michael J. Boskin (Academic Press).

Fakat, kişilerarası refah karşılaştırmalarını mümkün kabul etsek bile sorun tamamen çözülmemektedir. Neticede, bu karşılaştırmanın pratik zorluğu ve epistemolojik güvenilmezliği Arneson'ın kuramı için yine de bir zaaf teşkil etmektedir. İnsanların öznel refahlarının karşılaştırılması mümkünse de bunun hiçbir zaman kolay olmadığı kesindir ve ulaşılan sonuçlar da her zaman tartışmalı olacaktır.

Dolayısıyla, Arneson aynı "alışverişi" tekrarlamış olmaktadır. Öznelciliği, kuramının liberal tarafsızlık ilkesiyle uyum içerisinde olması için benimsemiştir. Fakat bunun bedeli, kuramının pratik gücünden taviz vermek olmuştur. Öznelciliğin kabul edilmesi sonucunda Arneson'ın kuramıyla gerçek hayat arasındaki mesafe çok açılmıştır.

C. Sorumluluğa Duyarlılık: Karar Ağaçlarının Eşitliği

Arneson'ın kendi kuramını refah için eşit fırsat olarak isimlendirdiğini yeniden hatırlatalım. Şimdiye kadar kuramın isminde geçen refah kavramının nasıl anlaşılması gerektiğini ele aldık. Sıradaki soru, fırsat eşitliğini nasıl sağlayabileceğimizdir.

Arneson, kuramındaki fırsat eşitliği bileşenini yapılandırmak için, bir kişinin karşısındaki seçenekler arasından bir seçim yaptığını, yaptığı seçime istinaden ortaya çıkan yeni seçenekler arasından yeni bir seçim yaptığını ve bunun böyle sürüp gittiğini hayal etmemizi ister. Bu seçenekleri bir araya getirerek bir bireyin olası yaşam öykülerini gösteren bir karar ağacı oluşturabiliriz. Bu ağaç her bir alternatif seçenekten filizlenen yeni seçeneklerle farklı yollara ayrılarak dallanıp budaklanmaktadır. Arneson'a göre, refah için fırsat eşitliğinin olup olmadığını test ederken, olası tüm bu yaşam öykülerindeki karar aşamalarında kişinin karşı karşıya kaldığı tüm alternatif seçeneklerin refah getirisini dikkate almak gerekmektedir. Refah için fırsat eşitliği, herkes eşdeğer bir karar ağacıyla karşı karşıya olduğu anda ortaya çıkar. Tek bir an, her bir kişinin en iyi, en iyi ikinci, en iyi üçüncü… seçeneği benzer sonuçlar verdiğinde eşitlik sağlanmış olur[434].

Bu açıklamayı Arneson'ın verdiği bir örnekle somutlaştıralım:

[434] **Arneson**, "Equality and Equal-Opportunity for Welfare", 85-86. Arneson bu şekilde bir eşitliğin hayata geçirilmesinin Marx'ın kapitalizm eleştirisindeki unsurları önemli ölçüde ortadan kaldıracağını ve böyle bir model sayesinde piyasa ekonomisinin geliştirdiği eşitsizliklerin artık açık bir şekilde adaletsiz görünmeyeceğini öne sürmektedir. **Arneson**, "Debate: Equality of Opportunity for Welfare Defended and Recanted", 489. Öte yandan Arneson 1999'dan sonra karar ağacına dayanan bu kuramsal aracından da vazgeçmiştir.

...(S)izin ve benim hayata ilişkin tam olarak iki seçeneğimizin olduğunu varsayalım: Her ikimiz de bir bankacı ya da bir misyoner olabiliriz. Bu seçeneklerin her birinden bekleyebileceğimiz refah ikimiz için de aynı ve bu refah kesin bir şekilde biliniyor. Eğer siz bir bankacı olursanız ve ben bir misyoner olursam (diyelim ki) siz daha yüksek bir refah kazanacaksınız ve ben de daha düşük bir refah kazanacağım, fakat ikimiz de hangi seçimi yaparsak yapalım refah için fırsat eşitliği hayata geçirilmiş olacak. Fakat bunun yerine sizin misyonerlik seçeneğiniz kapsamında Afrika'yı ya da (sineklerin olmadığı) Alaska'yı seçebildiğinizi, buna karşılık benim bütün misyonerlik seçeneklerimde sineklerin yer aldığını ve sizinki ile benim misyonerlik seçeneklerim arasında konuyla ilgili başka herhangi bir fark bulunmadığını varsayalım. Böyle bir durumda, refah için fırsat eşitliği ihlal edilmiştir, çünkü ikinci en iyi seçenek yolumuzda siz benim sahip olmadığım sineksiz bir misyonerlik yaşamı seçeneğine sahipsiniz[435].

Dolayısıyla Arneson'a göre fırsat eşitliğinin sağlanmış olması için insanların en çok refah getiren seçimlerinin eşit seviyede refaha yol açması yeterli değildir. En çok refah getiren söz gelimi ikinci seçenekler arasındaki fark da fırsat eşitliğini ihlal etmektedir. En iyi ikinci seçeneği sineklerle dolu bir bölgede misyonerlik yapmak olan kişi, en iyi ikinci seçeneği sineklerin hiç yer almadığı bir bölgede misyonerlik yapmak olan diğerinden daha az refah fırsatına sahiptir. Her iki kişinin de fiilen birinci en iyi seçenekleri olan bankacılığı seçmiş olması dahi durumu değiştirmemektedir. Fiilen seçilsin ya da seçilmesin, ikinci en iyi seçeneklerdeki farklılıklar eşit refah fırsatını bozmaktadır. Dolayısıyla, Arneson'a göre fırsat eşitliğinin sağlanması için, insanların karar ağacındaki tüm alternatif seçeneklerin eşit derecede refah getiriyor olması gerekmektedir. Bu tek bir an için bile sağlandığında, refah için eşit fırsatın ilk aşaması hayata geçmiş olacaktır.

Fakat Arneson'a göre yukarıdaki gerekliliklerin sağlanması dahi yetersizdir. Çünkü insanlar eşdeğer karar ağaçlarına sahip olsalar bile, seçeneklerine ilişkin farkındalıklarında, bu seçenekler arasında makul seçimler yapabilme becerilerinde ve yapılan seçimi sürdürmeye yönelik irade güçlerinde farklılıklar olabilir[436]. Bu sayılan durumların da hesaba

[435] **Arneson**, "Liberalism, Distributive Subjectivism, and Equal-Opportunity for Welfare", 178.
[436] **Arneson**, "Equality and Equal-Opportunity for Welfare", 86.

katılmasıyla, Arneson'a göre yalnızca şu üç durumda fırsat eşitliğinin sağlandığı varsayılabilir: (1) Seçenekler ve insanların bu seçeneklerden "yararlanma" becerileri eşit olduğunda, (2) seçenekler ve bu seçeneklerden "yararlanma" becerileri eşit olmamasına rağmen bu unsurlardaki farklılığın birbirlerini dengelediği hallerde ve (3) seçenekler eşitken, insanların bunlardan yararlanma becerileri eşit olmamasına rağmen bu eşitsizlik tarafları sorumlu tutabileceğimiz sebeplerden kaynaklandığında[437].

Anlaşılacağı üzere, Arneson'a göre refah için eşit fırsatın hayata geçmesi için önce insanların eşdeğer karar ağaçlarına sahip olmaları gerekmektedir. Fakat bu yeterli değildir. Ayrıca, sisteme insanların seçeneklerden "yararlanma" becerilerinin de uygun bir şekilde yerleştirilmesi gerekmektedir. Bu "yararlanma" becerileri de eşit olmalı ya da bunlardaki eşitsizlik seçeneklerdeki eşitsizlikle dengelenmiş olmalıdır.

Arneson'ın ortaya koyduğu bu model ciddi eleştirilerle karşı karşıya kalmıştır. Bu eleştirilerin ilki, daha önce de gündeme getirdiğimiz uygulanabilirlikle ilgilidir. İnsanların alternatif seçeneklerinin ve bu seçeneklerin ne seviyede refah getireceğinin tam olarak tespit edebilmesi pratik olarak imkânsızdır. İkinci olarak, alternatif seçeneklere eşit bir şekilde erişimin ahlaki değerinin, bu erişimi organize etmek için gereken muazzam miktardaki kaynağı harcamayı meşrulaştıracağı oldukça şüphelidir. Neticede, karar ağaçlarının refah getirilerini eşitlemek, insanların söz gelimi on beşinci seçeneklerinin refah getirisini de eşitlemeyi gerektirmektedir. Bu ise tüm topluma çok büyük bir maliyet yükleyecek ve toplam faydayı çok fazla düşürecektir. Seçeneklerdeki eşitliği sağlamak için toplam faydadan bu ölçüde feragat edilmesinin kuramsal açıdan ne derece meşrulaştırılabileceği şüphelidir.

Nitekim Arneson da eşitlikçiliği terk ettikten sonra bu iki eleştiriye hak vermiştir. İnsanların seçeneklerini eşitlemenin fiilen neredeyse tamamen imkânsız olduğunu, mümkün olduğunda da genellikle çok büyük bir maliyet gerektireceğini ve bu verimsizliğin dağıtıcı adalet açısından önemsenmesi gerektiğini düşünmeye başladığını ifade etmiştir[438].

Fakat bu modelle ilgili üçüncü bir sorun daha mevcuttur. Bu sorunu ortaya koyan Lippert-Rasmussen, Arneson'a bir örnek üzerinden itiraz etmektedir: Charlotte ve Dorothy'nin eşdeğer ilk dokuz seçeneğe sahip olduğunu varsayalım. Fakat Charlotte'un

[437] **Arneson**, "Equality and Equal-Opportunity for Welfare", 86.
[438] **Arneson**, "Debate: Equality of Opportunity for Welfare Defended and Recanted", 495.

onuncu seçeneği Dorothy'ninkinden daha az refah getiriyor olsun. Buna rağmen, hem Charlotte hem de Dorothy'nin en iyi birinci seçeneklerini seçtiklerini ve eşit seviyede refah kazandıklarını düşünelim. Lippert-Rasmussen, böyle bir senaryoda neden onuncu seçeneklerindeki farklılıklarından dolayı Charlotte ve Dorothy'nin eşitsiz bir refaha sahip olduğunu ve Charlotte'tan Dorothy'e eşitlikçi adalet adına kaynak transferi yapmak gerektiğini sormaktadır[439]. Kanaatimizce yalnızca bu soru dahi Arneson'ın modelinin kuramsal açıdan kabul edilemez olduğunu ortaya koymaktadır.

Arneson'ın takip etmeyi denediği ahlaki sezgi, ikincil olasılıklarımızın da refahımız üzerinde etki sahibi olduğudur. Gerçekten de söz gelimi ikinci en iyi seçeneğimizin getireceği refahın bizim sahip olduğumuz refah fırsatı seviyesini etkilemesi akla yatkındır. Fakat bu sezgi mantıksal sonuçlarına doğru sonsuzca genişletildiğinde ve tüm karar ağacı refahın doğrudan konusu haline getirildiğinde makul görünmeyen sonuçlar ortaya çıkmaktadır.

4. Pahalı Zevkler Sorunu ve Arneson'ın Savunması

Pahalı zevkler sorunu refah eşitlikçiliğinin karşı karşıya kaldığı en zorlu problemlerden biridir. Bu sorun aracılığıyla refah eşitlikçiliğine yöneltilen eleştiriyi kısaca hatırlatalım. Dworkin'e göre, refah eşitlikçileri insanların farklı zevk, inanç, kanaat, tercih ve arzulara sahip olmasını eşitsiz kaynak dağılımı için haklı bir gerekçe olarak kabul etmek zorundadır. Çünkü refah eşitlikçiliğine göre, eğer bir insan diğerleriyle aynı kaynaklara sahip olmasına rağmen elinde olmayan sebeplerle geliştirdiği bir zevkten dolayı daha az refaha ulaşabiliyorsa, eşitlikçi adalet adına kendisine ilave kaynak tahsis edilmesi gerekmektedir. Sonuçta, Dworkin'in iddiasına göre bu durum refah eşitlikçiliğinin ahlaki sezgilerimize aykırı sonuçlar ürettiğini ve yanlış bir yaklaşım olduğunu göstermektedir[440].

Bu kısmın alt başlıklarında, Dworkin'in geliştirdiği örneklerden hareketle Arneson'ın bu iddiaya cevabı değerlendirilmektedir. İlk alt başlığın tartışması Dworkin'in şampanyaya yönelik kasten pahalı bir zevk geliştiren Louis örneğiyle ilgilidir. İkinci alt başlıkta ise

[439] Lippert-Rasmussen'in ilgili itirazı için bkz. **Lippert-Rasmussen**, "Arneson on Equality of Opportunity for Welfare", 484-86.
[440] Bu sorunun temel çerçevesi ve Dworkin'in iddialarının ikinci bölümün son kısmında ayrıntılı bir şekilde ele alındığını hatırlatalım.

Arneson'ın boğa güreşlerine ilişkin pahalı bir zevk geliştirmesine rağmen yine de herkesten daha az kaynağa ihtiyaç duyan Jude örneğine verdiği cevap ele alınmaktadır.

A. Louis Örneği: Pratik Zorlukların Ahlaki Sezgilerimize Etkisi

Dworkin'in Louis örneği, pahalı zevkler sorunu bağlamındaki eleştirinin en basit formunu temsil etmektedir. Örneğe göre Louis, herkesin eşit kaynak ve refaha sahip olduğu bir toplumda kasıtlı bir biçimde şampanyalara yönelik pahalı bir zevk geliştirmiştir. Bu yeni zevkinden dolayı artık geri kalan herkesten daha az refaha sahiptir. Dworkin, refah eşitlikçilerinin Louis'e yalnızca bu pahalı zevkinden dolayı daha fazla kaynak vermeyi savunmak zorunda olduğunu öne sürmektedir. Dworkin'in iddiasına göre, bu iddianın ahlaki sezgilerimize aykırılığı, refah eşitlikçiliğinin adaleti yanlış bir şekilde kavradığını göstermektedir.

Bu aşamada dikkat edilmesi gereken en önemli husus Dworkin'in sorumluluk duyarlı bir refah eşitlikçiliğinin imkânını reddetmesidir[441]. Arneson ise, refah eşitlikçiliğinin sorumluk unsuruyla birlikte inşa edilebileceğini savunmaktadır. Bunun bir sonucu olarak, insanların sorumlu tutulamayacağı pahalı zevklerinden dolayı dezavantajlı duruma gelmesinin adalete aykırı olduğunu öne sürmektedir[442]. Neticede Arneson, Louis örneğine iki farklı olasılığı ele alarak farklı cevaplar vermiştir. Buna göre, eğer Louis pahalı zevkini kasten geliştirdiyse bedelini ödemelidir. Fakat bu zevkinden sorumlu tutulması mümkün değilse, refah eşitliği sağlanmalı ve Louis'e bu zevkini tatmin için kaynak transferi yapılmalıdır.

İlk bakışta, Louis şampanya zevkini gayri iradi bir biçimde geliştirmiş olsa bile bu zevkinden dolayı eşitlikçi adalet adına kendisine kaynak transfer edilmesini hak etmiyor görünmektedir. İnsanların çoğu, eşitlikçi adaletin, söz gelimi, görme engelli kişilerin diğerlerinden daha fazla kaynağa sahip olmasını gerektirdiğini kabul edecektir. Fakat adaletin, kasten geliştirmediği pahalı bir şampanya zevkine sahip olan kişilere daha fazla kaynak tahsis etmeyi gerektirdiği iddiasını reddedecektir. Peki bunun sebebi ne olabilir? Görme engelli kişilerle Louis hakkındaki ahlaki sezgilerimizdeki bu fark, gerçekten refah yerine kaynakları daha çok önemsememizden ötürü olabilir mi?

[441] Dworkin'in bu yöndeki argümanları daha sonra dördüncü bölümde derinleştirilmektedir.
[442] **Arneson**, "Dworkin and Luck Egalitarianism: A Comparison", 9.

Arneson aksini düşünmektedir. Arneson'a göre bu durum, en azından kısmen, sorumluluğa ilişkin gündelik sezgilerimizin engelleyemediğimiz etkilerinden kaynaklanmaktadır[443]. İnsanlar genellikle engelli kişileri engellerinin varlığından sorumlu tutmama eğilimindedir. Fakat pahalı içecek zevkleri olan kişiler için durum tam tersidir. Bu tip pahalı zevklerin kasten geliştirilmiş olduğunu varsaymaya yönelik adeta doğal bir temayülümüz mevcuttur. Dolayısıyla, Arneson'a göre, ahlaki sezgilerimizin görme engelli bir kişiyle Louis için farklı sonuçları destekleme eğiliminin arka planında sorumluluğa ilişkin sezgisel varsayımlarımız bulunmaktadır. Bunu bilinç düzeyinde ifade etmesek de, içten içe Louis'in pahalı şampanya zevkinden bizzat sorumlu olduğunu varsayarız. Tam da bundan dolayı görme engelli kişileri eşitlik adına desteklemeye daha eğilimli hissederken pahalı şampanyaları seven birini desteklemek bizlere yanlış görünmektedir.

İkinci olarak, Arneson genelde kuramsal değerlendirmelerle pratik imkânları beraberce düşünme eğiliminde olduğumuzu ifade etmektedir. Dağıtımı gerçekleştiren yetkililerin Louis'in şampanya zevkini irade dışı geliştirmiş olduğunu tespit etmesi çok büyük pratik zorluklarla karşı karşıyadır[444]. Bu durum, tam olarak farkında olmasak bile, bizlere sorumluluğun tayini için birtakım göstergeleri dikkate almak gerektiğini düşündürmektedir. Bu göstergelerin en önemlilerinden biri çoğunluğun tercihleridir. Bireysel sorumluluğu tespit etmek olanaksız olduğunda, genellikle insanların çoğunun tercihlerini ilgili bireylere nispet ederek bu sorunu çözmeyi doğru bulma eğilimi gösteririz[445].

Gündelik deneyimlerimizden hareketle insanların çoğunun görme engelli olmayı asla tercih etmeyeceğini düşünürüz. Oysa zevkler çok değişkendir. Birçok insanın şampanya zevkini kasten geliştirmiş olduğunu halihazırda biliriz. Louis'in pahalı şampanya zevkini kasten geliştirip geliştirmediğini tespit etmemizdeki olanaksızlık, toplumda şampanya zevkinin çok değişken olduğunu fakat görme engelinden azade olma isteğinin çok kesin ve istikrarlı olduğunu dikkate almamızla birleşerek, bizleri pratikte Louis'in şampanya zevkinin de kasten geliştirilmiş olduğu düşüncesine yöneltmektedir. Çünkü içten içe yetkili bir mercinin yapabileceği en makul şeyin bu olduğunu düşünürüz. Arka plandaki bu kanaatimiz ise, Louis'e pahalı zevklerinden dolayı ilave kaynak tahsis etmeyi haksız göstermektedir.

[443] **Arneson**, "Liberalism, Distributive Subjectivism, and Equal-Opportunity for Welfare", 187.
[444] **Arneson**, "Liberalism, Distributive Subjectivism, and Equal-Opportunity for Welfare", 188.
[445] **Arneson**, "Liberalism, Distributive Subjectivism, and Equal-Opportunity for Welfare", 188.

Sonuç olarak Arneson'a göre Louis'i görme engelli kişilerden farklı değerlendirmemizin sebebi, pahalı zevkinin onun sorumluluğunda olduğunu düşünmemiz ve öyle olmasa bile, pratikte bunu belirleyecek araçlardan yoksun olduğumuzdan dolayı öyle kabul etmemiz gerekeceğini varsaymamızdır. Yani sorun bir çeşit soyutlama ve muhakeme sorunudur. Başka bir ifadeyle, düşünce deneyinin hakkını verememe ve öncülleri olduğu gibi kabul edememekle ilgilidir. Eğer Louis'in bu zevki gayri ihtiyari geliştirdiği öncülünü gerçek hayata ilişkin sezgilerimizden soyutlayarak benimseyebilirsek, yani Louis'in bu pahalı zevki kasten geliştirmediğini en azından varsayımsal olarak tereddütsüz bir şekilde kabul edebilirsek, Louis'in bu zevkiyle azalan refahından dolayı ilave kaynak alması artık bize yanlış görünmeyecektir.

Nitekim Arneson'a göre yapılması gereken tam olarak budur. Çünkü adalete ilişkin tartışma kuramsal niteliktedir. Yukarıdaki her iki gerekçe de bilgi edinmeye ilişkin pratik zorluklardan kaynaklanmaktadır. Fakat esas olan yeterince bilgiye sahip olduğumuzda ne yapmanın doğru göründüğüdür.

Arneson'a göre, bu konuyu pratik sorunlardan azade bir şekilde düşünebilmek için aile ölçeğinde değerlendirmelerde bulunmak iyi bir fikirdir. Bunu göstermek için kendi kurduğu basit bir örnekten yararlanır. Sally'nin beyzbola, kardeşi Judy'nin ise piyano çalmaya meraklı olduğunu varsaymamızı ister. Elbette beyzbol için gereken ekipman, bir piyanodan çok daha ucuzdur. Annelerinin burada nasıl bir dağılım yapması gerekir? Her iki çocuğuna da piyano alacak kadar çok kaynak ayırırsa Sally, Judy'den; tersini yaparsa Judy, Sally'den daha mutlu olacaktır. Arneson'a göre böyle bir durumda annenin çocuklarının kaynaklarını değil fakat refahlarını eşitlemeye çalışması, dolayısıyla Sally'ye bir beyzbol eldiveni, Judy'ye ise bir piyano alması adalete ilişkin sezgilerimize hiç de aykırı görünmemektedir[446]. Bu dağılım bir çocuğa diğerinden daha fazla kaynak ayırmayı gerektirse de sonuçta her iki çocuğu da eşit seviyede mutlu etmektedir.

Bu dikkat çekici örneğin gücünün bir kısmı, aile ölçeğinde insanların tercih ve zevklerine ilişkin bilgi toplamakla ilgili sorunların olmadığını varsaymamızdan kaynaklanmaktadır. İçten içe, annelerinin Sally ve Judy'nin zevklerini yeterli seviyede bildiğini varsayarız. İkinci olarak, Sally ve Judy'nin çocuk olmaları da örneğin gücünü arttırmaktadır. Çünkü genellikle çocuklara sorumluluk atfetmeye daha az eğilimliyizdir. Bu

[446] **Arneson**, "Liberalism, Distributive Subjectivism, and Equal-Opportunity for Welfare", 189.

durum, Sally ve Judy'nin zevklerini kasten geliştirmediklerini varsaymamızı kolaylaştırmaktadır. Sonuçta Arneson'a göre, zevklerin varlığını ve kastın yokluğunu kesin bir şekilde varsayabildiğimizde refah eşitlikçiliğini adaletin en iyi tarifi olarak kabul etmek çok daha kolay olmaktadır.

B. Jude Örneği ve Refah Eşitlikçiliğinin Mecburi İstikameti

Dworkin'in Jude örneği Louis örneğine nispeten daha zorlu ve karmaşıktır. Yine kısaca hatırlatalım. Jude herkesten daha az kaynakla herkesle eşit refaha ulaşmaktadır. Fakat sonradan kasıtlı şekilde "pahalı bir" boğa güreşlerini izlemek için İspanya'ya gitme zevki geliştirmiştir. İşleri daha da ilginçleştiren şey, Jude'ün bu zevki sonucunda oluşan refah eksikliği telafi edilse bile herkesten daha az kaynağının olacak olmasıdır. Soru, eşitlikçi adaletin Jude'a boğa güreşlerini izlemeye gitmesi için ilave kaynak verilmesini gerektirip gerektirmediğidir. Dworkin'e göre, ahlaki sezgilerimize göre (Louis'e değil fakat) Jude'a pahalı zevkini tatmin için ilave kaynak verilmelidir. Bu durum ise adalete ilişkin temel ahlaki sezgilerimizin refahı değil fakat kaynağı esas aldığını göstermektedir.

Dworkin'in Jude örneği hakkında Arneson iki aşamalı bir argüman geliştirmektedir. Arneson'a göre öncelikle, Jude'ün daha az kaynakla herkesle eşit refaha sahip olmasını sağlayan zevkleri mercek altına alınmalı ve bu zevklerin Jude'ün varsayımsal tercihleri olup olmadığı teyit edilmelidir. Eğer Jude'ün daha az kaynakla diğer insanlarla aynı refah seviyesine ulaşmasının sebebi, eksik bilgi, yetersiz düşünme ya da koşullara uyarlanma gibi sebeplerle çarpık bir şekilde gelişim göstermiş fiili tercihleriyse öncelikle bunun düzeltilmesi gerekmektedir[447].

Peki ya Jude'ün tercihleri zaten ikinci en iyi varsayımsal tercihleriyse? Böyle bir durumda Arneson'ın cevabı basittir: Jude herhangi bir eşitlikçi telafiye hak kazanmaz. Kasıtlı bir şekilde pahalı bir zevk geliştiriyorsa bunun bedelini ödemelidir. Bu zevki için ilave kaynağa hak kazansa bile herkesten daha az kaynağının olacak olması önemsizdir. Asıl olan refah seviyesidir. Kaynaklar adalete ilişkin değerlendirmede hesaba katılmamalıdır. Önemli olan, önceki aşamada Jude'ün herkes kadar müreffeh olması ve kendi seçimleri

[447] **Arneson**, "Liberalism, Distributive Subjectivism, and Equal-Opportunity for Welfare", 184. Arneson'ın kendisine bu olanağı tanıyan kuramsal araçları bir önceki üst başlıkta kapsamlı bir şekilde açıklanmıştı.

sonucunda diğerlerinden daha kötü duruma düşmesidir. Dolayısıyla Jude'ün bu zevkinin tatmini için kendisine kaynak transfer edilmesi kabul edilemez[448].

Aslında bu refah eşitlikçiliğinin mecburi istikametidir. Arneson'ın kuramı, ancak böyle bir sonucu kabul etmesiyle tutarlı kalabilir. İşin aslı, Dworkin'in eleştirisinde bir haklılık payı vardır. Jude, yalnızca kasten pahalı bir zevk geliştirdiğinden dolayı, son durumda hem herkesten daha az kaynağa hem herkesten daha az refaha sahiptir. Üstelik, bu pahalı zevki için kendisine kaynak aktarılsa bile, yine de herkesten daha az kaynağa sahip olacaktır. Bu koşullar altında Arneson'ın önerisinin adalete ilişkin sezgilerimizi ne kadar yansıttığı şüphelidir.

Bu sonucun sezgisel açıdan adil görünüp görünmediğini test etmek için, önceki başlıkta yaptığımız gibi, aile ölçeğinde yeni ve zorlu bir örnek kurmayı deneyelim. Ahmet ve Zeynep isimli iki kardeş üzerinden düşünelim. Diyelim ki, Ahmet'in pahalı video oyunlarına karşı muazzam bir ilgisi vardır. Zeynep'in ise en büyük ilgisi heyecan verici macera romanları okumaktır. Anne ve babaları doğum günlerinde Ahmet'e bir oyun konsolu almıştır. Zeynep'e ise bundan çok daha ucuza bir e-kitap okuyucu satın alınmıştır. Her iki çocuk da birbirleriyle aynı refah seviyesinde mutluluk ve huzurla hayatlarını sürdürmekte ve kendilerine haksızlık yapıldığını düşünmemektedir. Fakat günün birinde Zeynep televizyonda elektrikli bisiklete binen kişiler görmüş, elektrikli bisikletleri araştırmaya başlamış ve neticede (eğer bu gerçekten mümkünse) kasıtlı bir biçimde elektrikli bisikletlere yönelik bir zevk geliştirmiştir. Artık kasten geliştirdiği bu zevki tatmin olmadığı için Ahmet'ten daha düşük bir refaha sahiptir. Öte yandan kendisine bir elektrikli bisiklet alınsa dahi, kendisi için yapılan toplam masrafın Ahmet'in oyun konsolu masrafından daha az olduğunu kabul edelim.

Şimdi soru şudur: Zeynep, bu zevkinin tatmini için ailesinin kendisine daha çok para ayırmasının adaletin gereği olduğunu iddia edebilir mi? Başka bir ifadeyle, ailesinin kendisine elektrikli bisiklet almayarak Ahmet'e ayrıcalık tanıdığından, çocuklarına adil ve eşit davranmadıklarından ve kendisine karşı haksızlık yapıldığından şikayet etmesi haklı mıdır?

---

[448] **Arneson**, "Liberalism, Distributive Subjectivism, and Equal-Opportunity for Welfare", 184-85.; Benzeri şekilde, Holtug da Jude'ün yeni pahalı zevklerini edinmeden önceki zevkleri gereği eşit refaha kavuşmak için herkesten daha az kaynağa sahip olmasının gerekmesinin konuyla tamamen alakasız olduğunu ifade etmektedir. Bkz. **Nils Holtug** (2015) "Welfare Luck Egalitarianism and Expensive Tastes", Moral Philosophy and Politics, cilt 2, sayı 1, 181, 8 numaralı dipnot.

Zeynep'in bu yeni talebinin, başka bazı normatif gerekçelerle haklılaştırılabileceğine dikkat edilmelidir. Fakat araştırmamız daha dar bir niteliktedir. Önemli olan, Zeynep'in elektrikli bisikleti, Ahmet'in oyun konsolunun fiyatını gerekçe göstererek "eşitlikçi adalet adına" talep edip edemeyeceğidir. Başka bir ifadeyle, kendisine Ahmet'le eşit ve adil davranılmış olması için elektrikli bisiklete hakkı olduğunu iddia edip edemeyeceğidir.

Bu hikâyenin Jude örneğinden önemli bir farkı mevcuttur. Daha önce de ifade edildiği gibi, insanların çoğu, çocuklara kasıt ve irade nispet etmeye eğilimli değildir. Önceki örnekte amaca hizmet eden bu durum, bu örnekte sonucu bozma riski taşımaktadır. Bu durumdan dolayı, Zeynep'in elektrikli bisiklet zevkini kasten geliştirmiş olduğunu kabul etmek daha zordur. Bilinç düzeyinde kabul etmeye çalışsak bile, altta yatan sezgilerimiz Zeynep'in söz konusu zevki kasten geliştirdiğini görmezden gelme eğilimindedir. Buna rağmen bir değerlendirme yapmayı denediğimizde, emin olmak zor olsa da, Zeynep'in haksız olduğunu söylemenin pek kolay görünmediğini belirtebiliriz. Elektrikli bisiklet alınmadığında Zeynep'e adaletsizlik yapılmış olacağını düşünmemizin en makul nedeni ise (eğer Zeynep'in geliştirdiği yeni zevkten sorumlu olmadığına ilişkin gizli bir kanaat değilse) adaletin birimi olarak refah yerine kaynakları esas almamızdır.

Zira Zeynep ilk dağılımda Ahmet'le aynı refaha sahiptir. Fakat her iki çocuğa aile bütçesinden farklı miktarlarda kaynak ayırılmıştır. Dolayısıyla, çocukların refahları eşit olsa da kaynakları arasında eşitsizlik mevcuttur. Zeynep, kasten pahalı bir zevk geliştirdiğinde, artık refahı da Ahmet'ten daha düşük hale gelmektedir. Fakat refah eşitlikçiliğine göre, kasten geliştirmiş olması pahalı zevkinin bedelini ödemesini gerektirmektedir. Eğer, Zeynep'in yine de daha fazla kaynak kullanabilmesi gerektiğini düşünüyorsak, bunun sebebi ancak Ahmet'ten daha az kaynağa sahip olması olabilir.

Neticede, ifade edildiği üzere bu zor bir sorudur. Neyse ki bu çalışmanın amacı bu sorunun kesin bir şekilde cevaplandırılmasını gerektirmemektedir. Aksine bu sorunun cevaplandırılmasının çok zor olması, bu çalışmanın hipotezini yeniden teyit etmektedir. Çünkü bu çalışmadaki hedefimiz şans eşitlikçiliğinin sorunlarını çözmek değil, aksine, göstermektir. Sonuç olarak bu sorunun cevaplanmasının zorluğu da dikkate alındığında, Dworkin'in gerçekten ustaca tasarlanmış Jude örneğinin refah eşitlikçiliği hakkında en azından çok güçlü bir şüphe uyandırdığı söylenebilir.

5. Refah İçin Eşit Fırsat ve Şans Eşitlikçiliğinin Potansiyeli

Arneson, daha önce de ifade edildiği gibi, refahı tercih tatmini olarak tanımlamaktadır. Fakat, tartıştığımız kuramsal sorunlardan azade olmak için bütün tercihlerin değil, yalnızca ikinci en iyi kişisel ve varsayımsal tercihlerin tatmininin adaletle ilgili olduğunu kabul etmektedir. Liberal tarafsızlık ilkesine kuramında yer açabilmek için bu tercihlerin tatmin seviyesinin de öznelci bir yaklaşımla tespit edilmesi gerektiğini savunmaktadır. Son olarak, kuramına fırsat eşitliği unsurunu yerleştirebilmek için insanların karar ağaçlarının eşitlenmesine dayanan bir modeli benimsemiştir. Tüm bunlar, Arneson'ın karşı karşıya kaldığı kuramsal zorluklar için bulduğu karmaşık çözümlerdir. Fakat bu çözümler hep aynı "bedeli" ödemeyi gerektirmiştir. Öne sürülen veya benimsenen her bir çözüm, kuramın uygulanabilirliğini daha da azalmıştır. Neticede, Arneson'ın kuramı ile toplumsal hayat arasında derin bir uçurum oluşmuştur.

Elbette Arneson da bu durumun farkındadır. Nitekim, refah için eşit fırsatın pratik uygulamasıyla ilgili sorunları açıklıkla itiraf eder:

> *Modern koşullar altındaki güncel politik yaşamda, dağıtıcı kurumlar, farklı kişilerin refah için hangi düzeyde fırsatlara sahip olduğunu saptamak için bilinmesi gereken gerçeklerden şaşırtıcı derecede habersiz olacaklardır. Bir dereceye kadar gereken bilgileri toplamak teknik ve hatta fiziksel olarak imkânsızdır ve bir dereceye kadar bu yetkinin kötüye kullanılabileceği endişesi nedeniyle gereken bilgileri toplama yetkisine sahip bir hükümete güvenmemiz olanaksızdır*[449].

Gerçekten de Arneson'ın kuramının tam olarak uygulanması çoğu kez pratik açıdan imkânsızdır. Mümkün olduğu hallerde bile kuram devletin özel hayata aşırı müdahalesini gerektirdiği için başka değerler açısından uygunsuzdur. Dolayısıyla, içinde yaşadığımıza benzer bir toplumda refah için eşit fırsatın gerektirdiği hesaplamalar yapılamaz. Fakat buna rağmen Arneson kendi kuramının kuramsal açıdan güçlü olduğunu ve ağır bir refah eksikliğiyle yüzleşen insanların durumlarının düzeltilmesi yönünde kaba fakat işlevsel çıkarımlara imkân tanıdığını öne sürmektedir[450].

---

[449] **Arneson**, "Equality and Equal-Opportunity for Welfare", 87.

[450] **Arneson**, "Equality and Equal-Opportunity for Welfare", 87. Knight da şans eşitlikçiliğinin uygulanabilirlikle ilgili sorunlara iki argümanla cevap verdiğini ifade etmektedir. Bunlardan ilki bir adalet kuramının iyi bir kuram kabul edilmesinin ne ölçüde uygulanabileceğiyle bir ilişkisi olmadığını iddia etmektir.

Aslında, insanların ikinci en iyi varsayımsal tercihlerini ve karar ağaçlarını hiçbir zaman tam olarak tespit edemesek de genel geçer atamalarla kaynak transferleri yapmamız mümkündür. Söz gelimi yoksul bir ailede büyüyen ve daha az gelir getiren işlere mahkum olan kişilere daha çok kaynak ayırmak için, bu kişilerin ikinci en iyi varsayımsal tercihlerinin diğerlerine nispeten daha az tatmin edildiğini varsayabiliriz. Benzer bir şekilde, işitme engelli bir kişinin karar ağacındaki tercihlerin diğerlerinden daha az refah getirici olduğuna hükmetmemiz akla yatkındır. Spesifik bir bilgiye ulaşma imkânı olmadığında kaynakların eşitlenmesi halinde refahların da eşitlendiğini varsaymayı tercih edebiliriz.

Refah için eşit fırsat, bu tür genellemelere dayanarak kapsamlı bir sağlık sigortası sistemini yürürlükte tutmayı, insanların eğitime, barınmaya, gıdaya veya adalete erişimi önündeki engelleri kaldırmayı gerekçelendirebilir. Daha az refaha sahip toplumsal gruplar için sosyal yardımlar organize etmeyi meşrulaştırabilir. Daha varlıklı kesimlerin vergi yüklerini arttırmayı ve daha yoksul kesimleri vergiden muaf tutmayı temellendirebilir.

Ama sorun, yapabileceklerinin tam da bundan ibaret olmasıdır. Refah için eşit fırsatın kabulü halinde, toplumsal kaynakların dağılımının en önemli kısmının bu tip genellemeler çerçevesinde gerçekleştirilmesi zorunlu olacaktır. Böyle bir dağılım ise çoğu kez sıradan ve nüanssız/düz bir eşitlikçilikten başka bir anlama gelmeyecektir. Dolayısıyla uygulama problemleri, refah için eşit fırsatın ayrıntılı ve incelikli yapısının hayatımızda pek de etkin olmamasına yol açmaktadır. Arneson'ın karmaşık ve dikkatli hesaplamalar gerektiren sofistike kuramı, uygulamada neredeyse her zaman sıradan bir eşitlikçilik olarak görünüm kazanacaktır.

Arneson'a göre bu durum refah için eşit fırsatın eşitlikçi adaletin doğru tarifi olduğu gerçeğini değiştirmemektedir. Arneson, iki eşitlikçilik tipinden hangisinin kuramsal açıdan tercihe şayan olduğuna karar verirken pratik sorunları görmezden gelmemiz gerektiğini savunmaktadır. Pratik sorunlar yok sayıldığında kaynakları değil refahı eşitlemek makul görünüyorsa o zaman refah eşitlikçiliğine yönelmek doğrudur[451]. Dolayısıyla, Arneson'a göre refah için eşit fırsatın iyi bir kuram olarak kabul edilmesi için önemli olan, bu kuramın ne ölçüde uygulanabileceği değil, adaleti ne kadar doğru tarif ettiğidir.

İkincisi ise şans eşitlikçiliği tam anlamıyla uygulanamasa bile mümkün olduğu ölçüde uygulanmasının dahi önemli olduğudur. **Knight**, Luck Egalitarianism: Equality, Responsibility, and Justice, 126.

[451] **Arneson**, "Equality and Equal-Opportunity for Welfare", 87.

Gerçekten de uygulama sorunlarını yok saydığımız takdirde Arneson'ın kuramı adaletin görece iyi bir açıklaması olmaya adaydır. Bir defa kaynak eşitlikçiliğinin aksine yetenekler sorununu çözme kapasitesine sahiptir. Dworkin'in benimsediğinden daha makul bir sorumluluk anlayışına dayanmaktadır. Değer biçme açısından piyasa gibi bir kurum yerine insanların öznel deneyimlerini temel almaktadır. Pahalı zevkler sorununun en azından Louis örneğindeki versiyonuna karşı dayanıklıdır. Refah için eşit fırsatın kuramsal açıdan en ciddi sorunu karar ağaçlarının eşitlenmesine dayanan fırsat eşitliği modelidir. Bu bileşenin de revize edilmesi ya da kuramdan çıkarılması mümkün olabilir.

Fakat kanaatimizce Arneson'ın iddiasının aksine uygulama sorunları da çok önemlidir. Bir kuramın hayata rehberlik etme seviyesi, o kuramı tercihe şayan kılan en önemli kriterlerden biridir. Neticede bu çalışmadaki araştırma sorumuz da şans eşitlikçiliğinin "modern toplumlarda" eşitlikçi adalete ilişkin temel çerçeve olarak kabul edilmek için ne kadar uygun olduğudur. Dolayısıyla araştırmamızın kendisi zaten uygulanabilme kapasitesinin de değerlendirmeye tabi tutulmasını gerektirmektedir.

Uygulama sorunları da dikkate alındığı takdirde ise refah için eşit fırsat çok zayıf bir niteliğe sahiptir. Birinci bölümde kullandığımız tabiri yeniden kullanmak gerekirse Arneson'ın kuramı adeta "tanrısal" bir adaleti tasvir etmektedir. Adil bir dağılım yapabilmek için, farklı kişilerin ikinci en iyi kişisel ve varsayımsal tercihlerinin tatmin seviyesinin öznel deneyimleri aracılığıyla saptanması ve bunların karşılaştırılması gerekmektedir. Fakat bunun yeryüzündeki sınırlı olanak ve kapasiteye sahip kişiler tarafından gerçekleştirilebilmesi mümkün değildir. Hayatla kuram arasındaki bu derin uçurum, Arneson'ın kuramının hayata rehberlik etme kapasitesini radikal bir şekilde düşürmektedir.

Ayrıca, Arneson'ın karar ağaçlarına dayanan fırsat eşitliği modeli de ağır derecede kusurludur. Bu modelin getirdiği ciddi uygulanabilirlik sorunları, bir önceki paragrafta ulaşılan sonucu kuvvetle desteklemektedir. Fakat daha önemlisi, bu model toplam faydanın değerini radikal bir şekilde dışladığından ve insan yaşamı için çok da önemli olmayan ileri sıralardaki seçenekleri adaletin gündemine dahil ettiğinden dolayı, kuramın normatif yansıtıcılık açısından da problemli olmasına yol açmaktadır. Tüm bunların üstüne, Arneson'ın kuramının pahalı zevkler sorununun Jude örneğinde simgelenen versiyonuna verdiği cevabın tatmin edici olmadığını da ilave edelim. Bu da kuramın normatif yansıtıcılık seviyesini düşüren bir diğer faktördür.

Öte yandan, refah için eşit fırsatın tutarlılık açısından iyi bir portre çizdiği teslim edilmelidir. Fakat diğer sorunların kaynağı da zaten budur. Arneson, kendi kuramını teorik çıkmazlara karşı tutarlı bir şekilde inşa etmeye özel bir önem vermiştir. Bunun bedeli, normatif yansıtıcılık ve hayata rehberlik etme kapasitesinden ciddi tavizler vermesi olmuştur. Sonuçta bu tavizler, Arneson'ın kuramının modern bir toplumda eşitlikçi adaletin temel çerçevesi olarak kabul edilmesini engelleyecek bir niteliğe ulaşmıştır.

Üstelik refah için eşit fırsatın karşı karşıya olduğu zorlukların önemli bir kısmının dağıtım birimi olarak refahın merkeze alındığı şans eşitlikçisi kuramların tamamı için geçerli olduğu gözlerden kaçmamalıdır. Bilhassa refahın tanımı olarak tercih tatminini esas alan herhangi bir sorumluluk duyarlı refah eşitlikçisi kuram, ya Arneson'ın kaçınmaya çalıştığı kuramsal çıkmazlarla karşı karşıya kalacak ya da ciddi tavizler verecektir.

Böyle bir kuram adalete ilişkin hesaplamalarda insanların fiili tercihlerini esas alamayacaktır. Çünkü bu durumda uyarlanmış tercihler gibi daha önce uzunca tartışılan birtakım sorunlardan mustarip olacaktır. Varsayımsal tercihleri de esas alamayacaktır. Çünkü bu defa da Griffin'in ortaya koyduğu problemle karşı karşıya kalacaktır. Refahı nesnel bir liste olarak tanımlamaya yönelemeyecektir. Çünkü bunu yaparsa şans eşitlikçiliğinin temel ilkesine aykırı bir nitelik kazanacaktır. Karar ağaçları modelini terk ettiğinde ise insanların alternatif tercihlerinin refah getirisinin mevcut refahları üzerindeki etkisini sisteme dahil etmenin yeni bir yolunu bulması gerekecektir. Bu gibi konularda Arneson'ın takip ettiği rotayı takip etmesi halinde ise zorunlu olarak refah için eşit fırsatla aynı sorunları taşıyacaktır.

Dolayısıyla Arneson'ın karşılaştığı sorunlar bize tüm refah eşitlikçisi kuramların mantıksal sonuçları hakkında fikir vermektedir. Sonuçta, bütün bu tartışma çerçevesinde ulaştığımız bulgular, şans eşitlikçiliğinin refahçı versiyonunun da toplumsal hayatta eşitlikçi adaletin temel çerçevesini oluşturabilecek seviyede bir çekiciliğe sahip olmadığını göstermektedir. Şans eşitlikçisi ilke mantıksal sonuçlarına doğru ilerletildiğinde her alternatif rotada başka çıkmazlarla karşı karşıya kalmaktadır.

DÖRDÜNCÜ BÖLÜM

COHEN VE AVANTAJA EŞİT ERİŞİM

Cohen, şans eşitlikçiliğinin üç kurucu isminden bir diğeridir. Cohen'in özellikle Dworkin'le girdiği kapsamlı tartışma şans eşitlikçiliği literatürünün gelişimi için tarihsel önemdedir. Marksist gelenekten gelen bir sosyalist olması ile refahı ve kaynakları beraberce içeren bir dağıtım birimini benimsemesi Cohen'i özellikle dikkat çekici kılmaktadır.

Cohen, şans eşitlikçiliğiyle ilgili tartışmaya en önemli katkısını 1989 tarihli "*On the Currency of Egalitarian Justice*" (Eşitlikçi Adaletin Birimi Üzerine) isimli makalesi ile yapmıştır[452]. 2004 yılında, Dworkin'in "Egemen Erdem"inde kendisine verdiği cevapları tartıştığı "*Expensive Taste Rides Again*" (Yeniden Pahalı Zevkler) isimli makalesi de doğrudan ve tamamen bu konuya eğildiği bir diğer eseridir[453]. Ayrıca özel olarak şans eşitlikçiliğini gündemine aldığı ve ölümünün ardından "*Afterwords*" (Kapanış) başlığıyla yayınlanan son bir eseri daha mevcuttur[454].

Cohen felsefi görüşlerini genellikle başka yazarlarla girdiği polemikler çerçevesinde ortaya koymuştur. Akademik hayatı boyunca Cohen'in genel olarak dört büyük tartışmaya angaje olduğu söylenebilir[455]. İlk ses getiren eseri olan "Karl Marx'ın Tarih Teorisi"nde[456] Louis Althusser ve Althussercilerle tartışma içerisine girmiş ve Marx'ın düşüncelerini analitik felsefe geleneğinin diline tercüme ederek yeniden kurmayı denemiştir[457].

---

[452] **Cohen**, "On the Currency of Egalitarian Justice".
[453] **G. A. Cohen** (2004) "Expensive Taste Rides Again", Dworkin and his Critics: With Replies by Dworkin içinde, ed. Justine Burley (Malden: Blackwell).
[454] **G. A. Cohen** (2011) On the Currency of Egalitarian Justice and Other Essays in Political Philosophy (Princeton, NJ: Princeton University Press), 61-72.
[455] **Vrousalis**, The Political Philosophy of G. A. Cohen, 2.
[456] **G. A. Cohen** (1998) Karl Marx'ın Tarih Teorisi: Bir Savunma, çev. Ahmet Fethi (İstanbul: Toplumsal Dönüşüm Yayınları).
[457] Cohen "Analitik Marksizm" ismiyle bilinen felsefi ekolün üç kurucusundan biri olarak kabul edilmektedir. Üstelik Leopold, söz konusu ekolün miladı olarak Cohen'in bahsi geçen eserinin yayınlanmasını işaret etmektedir. Bkz. **David Leopold** (Güz 2022) "Analytical Marxism", The Stanford Encyclopedia of Philosophy içinde, ed. Edward N. Zalta ve Uri Nodelman, s.e.t. 27.07.2023, <https://plato.stanford.edu/archives/fall2022/entries/marxism-analytical>.

Daha sonraki öne çıkan düşüncelerinin çoğu çağdaşları, Nozick, Dworkin ve Rawls'la girdiği tartışmalar çerçevesinde şekillenmiştir. Nozick'le tartışmasında kendinin sahibi olmak (*self ownership*) ilkesine yönelttiği eleştiriler[458], Dworkin'le tartışmasında eşitlikçiliğin niteliği ve adaletin birimiyle ilgili iddiaları, Rawls'la tartışmasında ise adalet ilkelerinin sadece toplumun temel yapısı için değil tüm toplum için geçerli olduğu fikri[459] merkezi temayı teşkil etmiştir.

Cohen büyük bir polemikçidir. Vrousalis'in deyimiyle bir "gerilla savaşı uzmanıdır". Rakiplerinin argümanlarındaki zaafları tespit etmekte, istenmeyen sonuçlara ulaşmanın engellenmesi için yükseltilen duvarları yıkmakta ve kendi sonuçlarına karşı geliştirilen direnişi kırmakta mahirdir[460]. Fakat öte yandan bu "vur-kaç taktiğine" dayanan felsefe yapma biçimi, düşüncelerini başkalarına yönelttiği eleştiriler bağlamında ve parça parça ifade etmesine yol açmıştır. Bu polemiğe dayalı tarzı Cohen'in şans eşitlikçiliğiyle ilgili metinleri için de söz konusudur. Cohen kendi adalet kuramını Dworkin'e yönelttiği eleştiriler çerçevesinde geliştirmiştir[461]. Bu sebeple, Cohen'in düşüncelerini Dworkin eleştirisinden ayırarak pozitif bir şekilde kurmak pek kolay değildir. Bunun doğal ve zaruri bir neticesi olarak Cohen'in kuramını tartışan bu bölümde Dworkin'in iddialarına da sıklıkla yer verilmek durumunda kalınmıştır.

Bu giriş bölümünde son bir not daha düşelim. Diğer kurucu yazarlar gibi Cohen'in de şans eşitlikçiliğiyle ilişkisi tartışmalı noktalar barındırmaktadır. Öyle ki, bazı yazarlar Cohen'in hiçbir zaman şans eşitlikçiliğini kendi nihai fikri olarak savunmamış olduğunu ve eserlerindeki savununun Dworkin'e yaptığı itirazlar mahiyetinde olduğunu dahi iddia

---

[458] Cohen'in, Marksistler için özellikle sorun teşkil ettiğini ifade ettiği Nozick'in ünlü "kendinin sahibi olmak" tezini eleştirel fakat ayrıntılı bir şekilde tartıştığı eseri için bkz. **G. A. Cohen** (1995) Self-Ownership, Freedom and Equality (Cambridge: Cambridge University Press). Bu kitabın Türkçe çevirisi için ayrıca bkz. **G. A. Cohen** (2016) Kendinin-Sahibi Olmak, Özgürlük ve Eşitlik, çev. Fahri Bakırcı (Ankara: Epos Yayınları).

[459] Cohen, Rawls'un adaleti toplumun temel yapısıyla ilgili bir erdem olarak ele almasına karşı kapsamlı bir eleştiri geliştirmekte ve adaletin temel ilkelerinin aynı zamanda toplumun herhangi bir mensubunun da eylemlerini yönlendirmesi gerektiğini iddia etmektedir. Cohen'e göre liberal anlayıştaki devlet ve topluma ayrı etik sorumluluklar yükleyen genel çerçeveden kopmak, doğru sonuçlara ulaşmak için zaruridir. Cohen'in en çok ses getireni adaletin sahasına dair bu tezi olan iddialarını derinlemesine işleyerek Rawls'un adalet kuramına yönelik geliştirdiği eleştirileriyle ilgili önde gelen eserleri için bkz. **Cohen**, If You're An Egalitarian, How Come You're So Rich?; **Cohen**, Rescuing Justice and Equality.

[460] **Vrousalis**, The Political Philosophy of G. A. Cohen, 3. Ayrıca, söz gelimi Miller, Cohen'in efsanevi felsefi becerilere sahip olduğunu ifade etmektedir. Bkz. **Miller**, "The Incoherence of Luck Egalitarianism", 132. Otsuka, Cohen'i tartışmalar yürüttüğü Nozick, Dworkin ve Rawls'la aynı seviyede bir felsefeci olarak kabul ettiğini belirtmektedir. **Otsuka**, "Editor's Preface", xi. Arneson, Cohen'in Sen ve Dworkin'in dahil olduğu adaletin birimi tartışmasının bazı açılardan "*en keskin ve zeki katılımcısı*" olduğunu belirtmektedir. **Richard J. Arneson** (2010) "'Equality of What?' Revisited", SSRN Electronic Journal, 1.

[461] **Kaufman**, "Introduction", 3.

etmiştir[462]. Kanaatimizce bu bölümde yürüttüğümüz tartışma durumun böyle olmadığını göstermektedir. Fakat yine de Cohen'in gitgide şans eşitlikçiliğinden daha fazla şüphe etme eğiliminde olduğuna, hayatının son yıllarında şans eşitlikçiliğini terk etmenin eşiğine geldiğine ve hatta belki de terk ettiğine ilişkin iddiaların bulunduğunu da es geçmemek gerekmektedir[463].

Bu bölüm dört kısma ayrılmıştır. Birinci kısımda Cohen'in adalet ile topluluk değerinin ilişkisi hakkındaki değerlendirmeleri ele alınmaktadır. Bölümün ikinci kısmı, Cohen'in kuramının temel kabullerine ilişkin kısa bir değerlendirmeye ayrılmıştır. Üçüncü kısımda Cohen'in dağıtım birimi olarak avantaj kavramını benimsemesinin olumlu ve olumsuz sonuçları değerlendirilmektedir. Dördüncü kısım ise Cohen'in pahalı zevkler sorunu bağlamındaki iddialarını tartışmaya ayrılmıştır.

1. Adaletin Köşelerini Yumuşatmak: Topluluk Değeri

Cohen'i şans eşitlikçiliğinin kurucusu diğer (liberal) yazarlardan ayıran önemli özelliklerinden biri Marksist geleneği eleştirel bir mesafeyle de olsa sahiplenen bir sosyalist olmasıdır. Kendi ifadesiyle, Cohen'in "sosyalist projesi" iki temel değere dayanmaktadır[464]. Bunların ilki eşitliktir. Cohen, eşitlik değeriyle daha sonraları sosyalist fırsat eşitliği olarak da andığı kendi şans eşitlikçisi kuramına işaret etmektedir. Diğeri ise topluluk değeridir. Topluluk değeri, Cohen için eşitlik ve adaletten farklı ve çok önemli bir değerdir.

Türkçeye cemaat, cemiyet, topluluk ya da toplum olarak tercüme edilen "*community*" kavramı aslında belirli yollarla birbirlerine bağlanmış insan topluluğu anlamına gelmektedir[465]. Fakat çağdaş Anglo-Amerikan felsefesinde bu kavram kendisinden normatif sonuçların çıkarıldığı başlı başına bir değer anlamı kazanmıştır. İngilizce konuşan dünyada genellikle "*community*" olarak anılan bu değer, Fransız İhtilali'nin meşhur sloganındaki

[462] Bu yöndeki iddia için bkz. **Miller**, "The Incoherence of Luck Egalitarianism", 131-35, 46-50. Albertsen'in bu iddiaya karşı çıkan kapsamlı makalesi için bkz. **Andreas Albertsen** (2017) "The Luck Egalitarianism of G.A. Cohen - A Reply to David Miller", SATS, cilt 18, sayı 1.

[463] Cohen'in doktora öğrencilerinden Vrousalis'in bu yöndeki değerlendirmeleri için bkz. **Vrousalis**, The Political Philosophy of G. A. Cohen, 111-12. Ayrıca bkz. **Vrousalis**, The Political Philosophy of G. A. Cohen, 96-98, 149 27 numaralı dipnot.

[464] **Cohen**, Why not Socialism?, 12.

[465] **Çağrı Taşgetiren** (2020) Liberalizm'in Komüniteryen Eleştirisi: Michael Sandel Örneği (Doktora Tezi, İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Felsefe Anabilim Dalı), 8.

liberté (özgürlük) ve *égalité*'nin (eşitlik) üçüncüsü olan *fraternité*'ye (kardeşlik) denk düşmektedir.

Cohen'in dikkat çekici tarifine göre bu değer "*insanların birbirlerini önemsemesi, birbirleriyle ilgilenmesi ve birbirlerini önemseyip birbirleriyle ilgilenmesini de önemsemesi*"ni içermektedir[466]. Topluluk değeriyle en genel anlamda, bir toplum olarak bir arada yaşayan insanların birbirlerine karşı toplum olmanın gerektirdiği özel bir yakınlık geliştirmesi ve bu yakınlığın sonucu olan ilgi ve özenle davranması kastedilmektedir. Cohen'e göre topluluk değeri adaletle ilişkili fakat adaletten bağımsız bir ahlaki değerdir[467].

Bu değerin Cohen'in şans eşitlikçiliği bağlamındaki dikkat çekici işlevi, eşitlik değerinin izin verdiği iki tip eşitsizliği, "üzücü seçimlerden" (*regrettable choices*) ve seçimlik şanstan kaynaklanan eşitsizlikleri sistemden tasfiye etmektir[468]. Söz gelimi şans eşitlikçiliği çerçevesinde yorumlanmış haliyle eşitlik değeri, bir kişinin elindeki iş fırsatını zamanında değerlendirememesi sonucunda işsiz kalmasını ya da bilinçli şekilde kumar oynayıp kaybederek yaşadığı mahrumiyeti adalet açısından meşrulaştırmaktadır. Bu örnek vakalardan ilki üzücü bir seçimi, ikincisi ise kötü bir seçimlik şansı temsil etmektedir. Cohen'in adalet kuramına göre, her iki vakada da eşitlikçi adalet daha kötü durumda olan faillere herhangi bir kaynak transferini onaylamamaktadır. Bu kişiler sorumlu oldukları seçimlerinin bedelini ödemelidir.

Peki, her şey birlikte değerlendirildiğinde, bu iki kişinin seçimlerinin oluşturduğu dezavantajlara katlanması gerekir mi? Cohen'in topluluk değeri bu tip durumlarda devreye girmektedir. Topluluk değeri gereği bu kişilere toplumun yardım etme yükümlülüğü olduğu söylenebilir. Çünkü eşitlikçi adalet olmasa da bir toplum olarak birlikte yaşadığımız insanlara verdiğimiz önem ve bu insanlarla bağlılığımız onları desteklememizi gerektirebilir. Yalnızca topluluk değerine dayanılarak bu tip yardımları organize eden toplumsal kuralları meşrulaştırmak mümkündür. Anlaşılacağı üzere topluluk değeri, kişinin yardım isteme

[466] **Cohen**, Why not Socialism?, 34-35.
[467] Cohen'in düşüncelerinde topluluk değerinin (1) bağımsız bir değer, (2) eşitlikçi adaletle birlikte var olan ve adaletle ilişki içindeki bir değer ve son olarak (3) insan doğasına ilişkin liberal sözleşmeci görüşün alternatif, ve bu sözleşmeci görüşü eleştiren bir değer olarak üç farklı kategoride rol oynadığına ilişkin kapsamlı ve güçlü bir analiz için bkz. **Lasse Nielsen ve Andreas Albertsen** (2021) "Why Not Community? An Exploration of the Value of Community in Cohen's Socialism", Res Publica. Öte yandan, topluluk değerinin zorunlu olarak adaletle ilgili unsurlar barındırdığı ve adaletten tamamen bağımsız bir ahlaki değer olarak kabul edilemeyeceğine ilişkin bir değerlendirme için bkz. **Pablo Gilabert** (2012) "Cohen on Socialism, Equality and Community", Socialist Studies, cilt 8, sayı 1.
[468] **Cohen**, Why not Socialism?, 24-34.

hakkına sahip olması için alternatif bir normatif zemin temin etmekte ve bu yolla eşitlikçi adaletin katı sonuçlarını gidermektedir.

Dolayısıyla, Cohen'in dağılımı yöneten normatif sisteminin yalnızca şans eşitlikçiliğini barındırmadığına dikkat etmek gerekmektedir. Cohen'e göre şans eşitlikçiliği adaletin temel çerçevesini temsil etmektedir. Fakat bir üst katmanda, adaletin bu köşeli çerçevesi topluluk değeri tarafından kuşatılarak yumuşatılmaktadır[469]. Başka bir ifadeyle, adalet ancak topluluk değeriyle birlikte işletildiği takdirde doğru sonuçlar verebilecektir.

2. Avantaja Eşit Erişimin Temel Kabulleri

Tahmin edileceği üzere Cohen'e göre de dağıtıcı adaletin merkezinde eşitlik fikri yer almaktadır[470]. Yine Cohen'e göre de eşitliğin adalet haline gelebilmesi için sorumluluk kavramıyla iş birliği içinde olması gerekmektedir. Dolayısıyla Cohen'in eşitlik kuramı da bir çeşit sorumluluk duyarlı eşitlikçilik ya da başka bir ifadeyle şans eşitlikçiliğidir. Nitekim Cohen 1989'da yayınlanan ünlü eserinde adalete ilişkin düşüncelerinin temelini şu cümlelerle açıklamaktadır:

> *Bir kişi kendisinden haksız avantaj temin edildiğinde sömürülmüştür ve kötü şansı kaçınabileceği bir kumar ya da riskin sonucu değilse (kötü) kaba şanstan mustariptir. En başta gelen eşitlikçi dürtünün dağıtımdaki sömürü ve kaba şansın etkisini ortadan kaldırmak olduğuna inanıyorum*[471].

Sömürü kavramını şimdilik bir kenara bırakalım. Cohen'e göre bir dağılımı adil yapan en önemli unsurlardan biri kaba şansın sistemden tasfiye edilmesidir. Başka bir ifadeyle, Cohen'e göre eşitlikçi temel sezgi, insanların sorumlu tutulamayacakları dezavantajlarının ortadan kaldırılmasını gerektirmektedir[472]. Cohen yıllar sonra aynı kanaatini; faillerin seçimi, hatası veya hak edişiyle haklı çıkarılamayan eşitsiz dağılımların adaletsiz olduğunu

[469] **Cohen**, Why not Socialism?, 34. Ayrıca bkz. **Cohen**, "Luck and Equality: A Reply to Hurley", 443, 13 numaralı dipnot.
[470] **Cohen**, Rescuing Justice and Equality, 30, 7 numaralı dipnot.
[471] **Cohen**, "On the Currency of Egalitarian Justice", 908.
[472] **Freeman**, "Politics and Justice II: Equality of Resources, Market Luck and the Justification of Adjusted Market Distributions", 922.

belirterek tekrar etmiştir[473]. Bu formülasyon tipik şans eşitlikçisi formülasyonun ta kendisidir.

Cohen'e göre şans eşitlikçileri şu üç önermeyi kabul etmekle diğer eşitlikçilerden ayrılmaktadır: İlk olarak, şans eşitlikçilikleri, kendi dağıtım modellerini, sonuçlarını gerekçe göstererek savunmamaktadır. Aksine, sonuçlarından bağımsız bir şekilde, yalnızca adalet bunu gerektirdiğinden dolayı benimsemektedir. İkinci olarak, şans eşitlikçileri başka değerlerin değil dağıtıcı adaletin neyi gerektirdiğini ortaya koymaya çalışmaktadır. Son olarak, şans eşitlikçiliğinin temelinde hakkaniyet sezgisi yer almaktadır[474]. Dolayısıyla, şans eşitlikçiliği, şans eseri oluşmuş eşitsizlikleri daha arzu edilebilir bir topluma ulaşmak için ortadan kaldırma fikrine dayanmamaktadır. Bu eşitsizliklerin toplumsal yapıdan tasfiye edilmek istenmesinin sebebi, daha en başta bunların hakkaniyete aykırı olmalarıdır.

Cohen şans eşitlikçiliğine götüren akıl yürütmeyi basit fakat fevkalade ikna edici biçimde yeniden tarif eder. Buna göre, önce gündelik hayatımızdaki eşitsizliklere karşı isyan ederiz. Bu eşitsizliklerin çok önemli bir kısmı insanların çaba ve seçimlerinden kaynaklanmamaktadır. Bunun haksızlık olduğunu hissederiz. Sonra aklımıza, herkesin seçimlerinden bağımsız olarak birbirleriyle tam anlamıyla eşit olduğu düz eşitlikçilik gelir. Fakat önceki haksızlık hissi bizi burada da takip eder. Farklı seçimler yapan insanların aynı sonuçlara ulaşması adaletsiz görünmektedir[475]. Daha çok çalışan bir kişiyle tembellik yapanın eşit olmasının haksızlık olduğunu düşünürüz. Bunun sonucunda, hakkaniyetin gereği olarak sorumluluk duyarlı bir eşitlikçi anlayışı benimsemeye yöneliriz.

Cohen'in kuramı önceki iki düşünürünkiyle ortak temellere dayansa da, bu kuramlardan belirgin farklar da barındırmaktadır. Öncelikle, Cohen sorumluluk unsurunu, kuramının isminde (Arneson'ın yaptığı gibi) fırsat (*opportunity)* yerine erişim (*access*) terimiyle temsil etmeyi tercih etmektedir. Bu tercih, "erişim"in kişinin hazır bulunuşluğunu da içine alan bir çağrışım bulutuna sahip olmasıyla ilgilidir. "Fırsat"ın kusuru ise normal

[473] **Cohen**, Rescuing Justice and Equality, 7.
[474] **Cohen**, "Luck and Equality: A Reply to Hurley", 443. Bu üç önerme, aslında şans eşitlikçilerini daha sonraları ortaya çıkan ve birinci bölümde tartışma konusu yaptığımız ilişkisel eşitlikçilerden ve özellikle de ilişkisel eşitlikçiliği adaletin alternatifi bir topluluk değerine dayanarak ortaya koyan Miller'ın yaklaşımından ayıran unsurlardır. Ayrıca, Otsuka başka bir tartışmanın sonucunda, daha da ileri giderek, Cohen'in düşüncelerini yönlendiren başlıca sezginin eşitlikçilik değil hakkaniyet olduğu sonucuna ulaşmaktadır. Bkz. **Michael Otsuka** (2010) "Justice as Fairness: Luck Egalitarian, Not Rawlsian", The Journal of Ethics, cilt 14, sayı 3/4, 229-30.
[475] **Cohen**, "Luck and Equality: A Reply to Hurley", 443-44.

koşullar altında kişisel kapasite eksikliklerini fırsat yoksunluğu olarak görmeme eğilimimizden kaynaklanmaktadır. Cohen'in ifadeleriyle:

> *Güçlü ve zeki ya da zayıf ve aptal olsanız da sahip olduğunuz fırsatlar birbiriyle aynıdır: Eğer zayıf ve aptalsanız belki tüm bu fırsatlarınızı kullanamayabilirsiniz - fakat yine de bu tabir onlara sahip olduğunuzu ima etmektedir*[476].

Dolayısıyla Cohen, fırsat teriminin, zekâ, güç ya da iki bacağa sahip olmak gibi kişisel kapasiteleri dışarıda bırakma iması taşıdığını düşünmektedir. Fiziksel olarak güçlü birisi de zayıf birisi de yoğun fiziksel güç sarf etmeyi gerektiren bir işin sonundaki ödüle ulaşma konusunda eşit fırsata sahip kabul edilebilir. Fırsat burada söz konusu işin her iki kişiye de açık olmasını hatırlatmaktadır. Oysa Cohen'e göre erişim terimiyle bu ima dışlanmaktadır. Her iki kişi de söz konusu ödüle ulaşma konusunda eşit fırsata sahip kabul edilebileceklerse de bu ödüle eşit erişimleri olduğu öne sürülemeyecektir. Zayıf olan kişinin ödüle erişiminin daha kısıtlı olduğu açıktır. Tam da bundan dolayı Cohen, erişimin adaletin sorumluluk unsurunu ifade etmek için daha doğru bir kavram olduğuna inanmaktadır[477].

Cohen ayrıca, adaletin biriminin yalnızca refah ya da kaynaklar olamayacağını düşünmektedir. Çünkü her iki kavram da adalet için vazgeçilmezdir[478]. Cohen'e göre adaletin doğru birimi, refahı ve kaynakları kapsayan karma nitelikli bir arzu edilen durumlar demeti olarak tanımladığı "avantaj" olmalıdır[479]. Cohen, avantaj kavramını tercihin kendi

---

[476] **Cohen**, "On the Currency of Egalitarian Justice", 916-17.

[477] Cohen'in bu konuda yaptığı düzeltmenin esaslı bir düzeltme olmadığını tespit etmek gerekmektedir. Çünkü söz gelimi Arneson'ın refah için fırsat eşitlikçiliğindeki fırsat kavramı aslında Cohen'in erişimle kastettiği anlamı kuşatarak içermektedir. **Knight**, Luck Egalitarianism: Equality, Responsibility, and Justice, 74. Arneson da fırsat eşitliğini insanların fiziksel ve mental hazır bulunuşluklarını da kapsayacak şekilde kavradığını açıkça belirtmektedir. **Arneson**, "Equality and Equal-Opportunity for Welfare", 86. Dolayısıyla Cohen'in fırsat yerine erişim kelimesini tercihi bir yanlış anlaşılma ihtimalini giderme işlevini haiz ve daha ziyade kozmetik bir düzenleme mahiyetindedir.

[478] **Kaufman**, "Introduction", 6.

[479] **Cohen**, "Equality of What? On Welfare, Goods and Capabilities", 380. Kendi şans eşitlikçisi kuramı bağlamında Cohen'le bu konuda aynı fikirde olan başka bir önemli isim için bkz. **Rakowski**, Equal Justice, 56 vd. Öte yandan Cohen avantaj terimini kullanmaktan çok da memnun olmadığını fakat daha iyisini bulamadığı için bu terimi seçtiğini ifade etmektedir. Cohen'in avantaj kelimesiyle ilgili şerhinin temelinde bu kavramın gündelik dilde çok sık olarak karşılaştırmalı ve nisbi bir ima barındıracak şekilde kullanılması yatmaktadır. Bu karşılaştırma iması kelimenin etimolojik kökeninde de mevcuttur. Avantaj kelimesi, Fransızca öncelik anlamına gelen *avant* kelimesinden türetilmiştir. *Avant* ise Latince –den/-dan eki anlamına gelen *ab* ve önce anlamına gelen *ante* kelimelerinin birleşimiyle oluşturulmuştur. (1994) "Advantage", The Oxford Dictionary of English Etymology (Oxford: Clarendon Press), 14. Kelimenin sözlük anlamı için de durum benzerdir. Kelimeye verilen üç anlamdan üçüncüsünün nisbilik içerdiği bir örnek için bkz. **Anne H. Soukhanov** (2000) "Advantage", The American Heritage Dictionary of The English Language (Boston: Houghton Mifflin). Buna rağmen Cohen bu terimi kuramının ismine yerleştirirken karşılaştırma içeren imalarını kastetmediğini özellikle belirtmektedir. **Cohen**, "On the Currency of Egalitarian Justice", 917.

adalet kuramını Dworkin'in eleştirilerinden muaf kıldığını düşünmektedir. Fakat bu tercih, sonraki kısımda tartışılacak ciddi sorunları da beraberinde getirmektedir.

3. Dağıtım Birimi Olarak Avantajın Gücü ve Zaafı

Cohen'in kuramını diğerlerinden ayıran en önemli unsur, dağıtım birimi olarak refah ve kaynak yerine avantaj adını verdiği hibrit bir kavramı seçmiş olmasıdır. Cohen'e göre bu kavram diğer kuramların kabul ettiği dağıtım birimlerinin ortaya çıkardığı sorunları çözmektedir. Fakat kanaatimizce bu çözümün bedeli daha büyük sorunların ortaya çıkmasıdır.

Çalışmanın bu kısmında Cohen'in dağıtım birimi olarak avantaj kavramını tercihinin gerekçeleri ve sonuçları değerlendirilmektedir. Bu değerlendirme, Dworkin tarafından ortaya atılan ve bu çalışmanın ikinci bölümünde ele alınmış olan iki farklı örnek aracılığıyla gerçekleştirilmektedir.

İlk başlıkta Cohen'in Dworkin'in refah eşitlikçiliğine karşı geliştirdiği Küçük Tim örneğine ilişkin tutumu ve aynı örneği kaynak eşitlikçiliğine karşı yeniden nasıl kurduğu irdelenmektedir. Sonuçta, Cohen'in kendi Küçük Tim versiyonunun kaynak eşitlikçiliğine karşı dikkate değer bir argüman niteliğinde olduğu ve adaletin dağıtım birimi olarak avantaj kavramının gücünü gösterdiği kanaatine ulaşılmaktadır.

Bu kısmın ikinci başlığında Cohen'in Jude örneğine verdiği cevap ele alınmaktadır. Üçüncü başlıkta, bu cevaptan hareketle, avantaj kavramının belirsizliğinin Cohen'in kuramının iç çelişkilerini ve hayata rehberlik etme kapasitesiyle ilgili sorunlarını görünür kıldığı iddia edilmektedir.

A. Küçük Tim Örneği: Avantaj Kavramının Başarısı

Cohen, adaletin birimi sorununu ele alırken Dworkin'in refah eşitlikçiliğine karşı geliştirdiği Küçük Tim örneğine müracaat etmektedir. Bu çalışmanın ikinci bölümünde yer alan "Engellilik Sorununun Alternatif Çözümleri" başlığında daha önce ele alınan bu örnek, Charles Dickens'ın meşhur hikâyesi "Bir Noel Şarkısı"nda yer alan bir karaktere dayanmaktadır. Kısaca hatırlatmak gerekirse, Küçük Tim bacakları felç olmasına rağmen pozitif mizaca sahip bir çocuktur. Bacaklarını kullanamasa da mizacının etkisiyle diğer insanlarla eşit refaha sahiptir. Dworkin'e göre buradaki can alıcı soru, eşitlikçi adaletin,

başkalarından daha az mutlu olmayan Küçük Tim'e yine de bir tekerlekli sandalye temin etmeyi gerektirip gerektirmediğidir.

Bu soru güçlü bir sorudur. Çünkü bir refah eşitlikçisi, herkesle eşit refaha sahip olduğundan dolayı Küçük Tim'i diğerleriyle halihazırda eşit kabul etmelidir. Dolayısıyla, adaletin Küçük Tim'e engelinden dolayı bir tekerlekli sandalye temin etmeyi gerektirmediğini iddia etmelidir. Oysa Dworkin'e göre bu iddia adalete ilişkin sezgilerimize aykırıdır. Neticede, adaletin sadece iyi bir tabiata sahip olduğundan dolayı halinden mutlu olduğu için engelli bir çocuğa tekerlekli sandalye temin etmeyi gerektirmemesi mevzubahistir.

Bu konuda Cohen de Dworkin'e katılmaktadır. Cohen'e göre de Küçük Tim toplumdaki geri kalan herkes kadar mutlu da olsa engelinin etkilerini gidermek için en azından bir tekerlekli sandalyenin kendisine temin edilmesi adaletin gereğidir. Öyleyse refah eşitlikçileri yanılmaktadır. Cohen'e göre de Küçük Tim örneği, hem refah eşitlikçiliğini hem de refah için fırsat eşitliğini çürütmektedir[480].

Fakat Cohen için Küçük Tim örneği bundan ibaret değildir. Cohen, örneğin Dworkinci versiyonunun refah eşitlikçisi kuramları çürüttüğünü belirttikten sonra, bu örneği kaynak eşitlikçiliğine karşı olacak şekilde yeniden kurar. Örneğin yeni versiyonu için Cohen, Küçük Tim'in kollarıyla ilgili de bir sorun olduğunu düşünmemizi ister. Buna göre, Küçük Tim kollarını hareket ettirdiğinde kol kaslarında büyük bir acı hissetmektedir. Fakat Cohen dikkatle vurgular: Bu acıya rağmen kollarını hareket ettirme becerisi diğer insanlarla tamamen aynı ve hatta onlardan daha üstündür. Küçük Tim, kollarını diğerleriyle aynı kolaylıkla verimli bir şekilde kullanabilmektedir, fakat daha sonra yaşadığı acıdan dolayı kollarını hareket ettirmenin kendisi için özel bir maliyeti vardır[481]. Daha sonra, Cohen Küçük Tim'in acısını dindirecek pahalı bir hap olduğunu hayal etmemizi ister. Küçük Tim bu hapı aldığında kollarını hareket ettirdikten sonra herhangi bir acı hissetmemektedir. Sıradaki soru şudur: Eşitlikçi adalet, Küçük Tim'e bu hapın temin edilmesini gerektirir mi? Cohen'in cevabı kuşkusuz evettir.

Anlaşılacağı üzere, Cohen bu örnekle Küçük Tim'in refahını geri kalan kişilerle eşitlemek için harekete geçme yönünde güçlü bir ahlaki sezgimiz olduğunu öne sürmektedir.

[480] **Cohen**, "On the Currency of Egalitarian Justice", 918.
[481] **Cohen**, "On the Currency of Egalitarian Justice", 918-19.

Çünkü Cohen'e göre Küçük Tim'in hissettiği acı kaynak değil fakat refah kavramıyla ilişkilidir. Küçük Tim kollarını zaten başkalarından daha da iyi bir şekilde kullanabilmektedir. Bir kaynak olarak kollarına tam anlamıyla sahiptir. Fakat kollarını kullandığında hissettiği acı sebebiyle ağır bir refah eksikliğiyle yüzleşmektedir. Dolayısıyla söz konusu ilacı temin etme ödevi, Küçük Tim'in kaynaklarındaki değil fakat refahındaki eşitsizliği gidermekle ilgilidir. Bu durum, refahı eşitlemeyi de adaletin bir parçası olarak kabul etmeyi gerektirmektedir. Sonuçta, Cohen'e göre, refah eşitlikçiliği gibi kaynak eşitlikçiliği de yanlış ya da en azından eksiktir.

Küçük Tim'in her iki örnekte yaşadığı sorunu birbirine bağladığımızda Cohen'in avantaj kavramına ulaşılmaktadır. Cohen, Küçük Tim'in hem bacaklarını kımıldatamamasının ve hem de kollarını kullandığında acı çekmesinin dezavantaj olarak ifade edilebileceğini söylemektedir. Bunlardan ilki kaynak eksikliği, ikincisi ise refah eksikliğidir. Fakat ikisi de bir çeşit avantaj eksikliğidir. Her ikisi de Küçük Tim'in sorumlu tutulamayacağı dezavantajlardır ve tam olarak bu yüzden telafi edilmeleri gerekmektedir.

Cohen'e göre Dworkin'in kuramı insanların kaynaklarındaki eşitsizlikleri dikkate alsa da refahlarındaki eşitsizliklere kayıtsızdır. Dworkin'in kuramında insanların refahlarının karşılaştırılması bile söz konusu değildir[482]. Cohen'in kuramının gücü ise, her iki unsuru da kuşatarak dikkate almasından kaynaklanmaktadır.

Dworkin, Cohen'in kendi Küçük Tim versiyonuna "refahı dikkate almanın refahı merkeze almaktan farklı olduğu"na ilişkin bir argümanla cevap verir. Dworkin'e göre, insanların refahını azaltan engellerinin giderilmesi de kaynak eşitlikçiliğinin gereği olabilir. Dolayısıyla kaynak eşitlikçileri refah değişimlerini de dikkate alabilir. Fakat bunu, refahları eşitlemek için değil, insanların istedikleri hayata ulaşmalarını engelleyen fiziksel yapılarındaki engellilik durumlarının etkilerini gidermek için yapar[483]. Dolayısıyla Dworkin'e göre Küçük Tim'in ilaçlarının tazmin edilmesi mümkün olabilir. Fakat bunun sebebi, Tim'in refahının daha az olması değil, Tim'in hayatını istediği gibi yaşamasını diğerlerine nispeten zorlaştıran bir engelinin olmasıdır.

Dworkin'in cevabı ilk bakışta güçlü görünmektedir. Fakat dikkat edildiğinde, Dworkin'in bahsettiği engelin bir kişinin refahını kaybetmeden vücudunu hareket

[482] **Dworkin**, Sovereign Virtue: The Theory and Practice of Equality, 109.
[483] **Dworkin**, Sovereign Virtue: The Theory and Practice of Equality, 11 numaralı dipnot, 491.

ettirememesi olduğu açıktır. Bu ise, her ne kadar bedensel koşullardan kaynaklansa da neticede kaynaklardan çok refahla ilgilidir[484]. Nitekim Cohen de Dworkin'e refahla ilgili bir eksikliğin fiziksel bir engele nispet edilerek kolayca kaynağa çevrilemeyeceğini söyleyerek cevap verir[485]. Cohen'e göre, bu yolla bir kişinin tüm refah eksikliklerini fiziksel ve zihinsel kaynaklardaki "engellere" bağlayarak "kaynağa çevirmek" mümkün olabilir. Dolayısıyla kaynak ve refah arasındaki ayrım fiilen ortadan kalkmış olur. Sonuç olarak bu iddiasıyla, Dworkin aslında dolaylı yoldan refah eşitliğini savunmuş olmaktadır[486]. Bu ise kaynak eşitlikçiliğinin zafiyetini göstermektedir.

Bu meseleyi biraz daha açıklığa kavuşturmak için Küçük Tim'in yaşadığı acıyı, Dworkin'in kuramsal altyapısındaki kavram çiftleriyle düşünmeyi deneyelim. Küçük Tim'in kolunu hareket ettirdiğinde acı duyması "kendisiyle" değil "kendisini içinde bulduğu koşullarla" ilgilidir. Bu zaten refah eşitlikçileri tarafından da kabul edilecektir. Bu acı, Küçük Tim'in "iyi bir hayatın nasıl olması gerektiğine ilişkin kanaatlerinin" değil, "istediği hayata giderken karşısına çıkan engeller ve kullanabileceği araçların" arasında yer almaktadır. Yine bunu da karşı kampın mensupları kabul edecektir. Fakat bu acı, "kişinin karakteri ile hırs ve tutkularına" dahil olmadığı gibi, "kişisel ve kişilik dışı kaynakları" arasında da yer almamaktadır. Dworkin, kişisel kaynakları zihinsel ve fiziksel güç ile yetenekler olarak örneklendirmektedir. Bir kaynağı kullanırken duyulan acı o kaynağın kullanılmasını zorlaştırabilir, fakat zorlaştırıyor olması bu acının da bir kaynak olduğu anlamına gelmemektedir.

Dolayısıyla, eğer Küçük Tim'in kolunu kaldırırken duyduğu acının eşitlikçi adalet adına telafi edilmesi gerekiyorsa, Dworkin'in tasarımındaki kişisel ve kişilik dışı kaynakların insanın kendisini içinde bulduğu koşullar ve istediği hayata ulaşması önündeki engellere ilişkin kategorilerin tamamının tüketmediği anlaşılmaktadır. Kaynak olarak tanımlanamayacak (refah gibi) bazı unsurların bu koşullar ve engeller arasında sayılması gerekmektedir. Neticede bu durum Dworkin'in kuramının adaletin birimini eksik kavradığını ve Cohen'in bu konuda haklı olduğunu göstermektedir.

[484] Lippert-Rasmussen de bu konuda aynı fikirdedir. Bkz. **Lippert-Rasmussen**, Luck Egalitarianism, 106.
[485] **Cohen**, "Expensive Taste Rides Again", 10.
[486] **Knight**, Luck Egalitarianism: Equality, Responsibility, and Justice, 22.

B. Jude Örneği ve Cohen'in "Orta Yolu"

Cohen'in avantaj kavramının sonuçlarını test etmek için kullanabileceğimiz bir diğer örnek Dworkin tarafından geliştirilmiş olan Jude örneğidir. Bu örnek pahalı zevkler sorununun özel ve zorlu bir versiyonuna dayanmaktadır. Hatırlatmak gerekirse, örneğe göre Jude yola çok mütevazı zevklerle çıkmıştır. Çok daha az kaynakla herkesle eşit refaha ulaşabilmektedir. Fakat daha sonra kasten bir "boğa güreşi izleme zevki" geliştirmiştir. Bu zevki geliştirdikten sonra artık diğerleriyle aynı refah seviyesine ulaşabilmek için eskisine nazaran daha fazla kaynağa ihtiyacı vardır. Ama yine de eşit refaha ulaşabilmek için toplamda ihtiyaç duyduğu kaynak hala diğer insanlardan azdır.

Dworkin'e göre refah eşitlikçiliği Jude'a kasten geliştirdiği pahalı zevkin tatmini için eşitlikçi adalet adına kaynak aktarımı yapılmamasını savunmalı ve bu yolla hem herkesten az kaynağa hem de herkesten az refaha sahip olmasını meşru kabul etmelidir. Fakat yine Dworkin'e göre bu sezgilerimize pek de uygun değildir. Dworkin'in sonucu, Jude örneğinin refahın dağıtım birimine dahil edilmesinin yanlış olduğunu gösterdiğidir.

Cohen ise bu sorunu "ucuz pahalı zevkler sorunu" olarak isimlendirmektedir[487]. Ucuz demesinin sebebi, Jude'ün bu zevkiyle beraber ihtiyaç duyduğu toplam kaynak miktarının diğer insanlarınkinden daha az olmasıdır. Kaynaklara odaklanan bir bakış açısından bakıldığında bu ucuz bir zevktir. Pahalı demesinin sebebi ise Jude'ün kasten pahalı bir zevk geliştirmiş olması ve sorumlu tutulabileceği bu eylemi sonucunda kaynak ihtiyacının artmış olmasıdır. Refaha odaklanan bir bakış açısından bu zevk pahalı bir zevktir.

Cohen, Jude'ün diğerleriyle aynı seviyede kaynakla daha müreffeh olmasından dolayı, ona diğer insanlardan daha az kaynak tahsis etmenin doğru olacağını düşünmektedir. Oysa Dworkinci yaklaşım refahı hiç dikkate almadığından, Jude'ün diğer insanlarla eşit kaynağa sahip olmasını gerektirmektedir. Fakat böyle bir durumda, Jude kendi seçimlerine dayanmadan diğerlerinden daha müreffeh olacaktır. Cohen'e göre bu adaletsizdir ve Dworkinci kaynak eşitliği yanlış sonuçlar üretmektedir[488].

Öte yandan, Cohen'e göre refah için eşit fırsat kuramı da Jude örneğinde daha iyi bir çözüm önerememektedir. Avantajın tek kriteri refah olunca ve kaynaklar hiçbir şekilde dikkate alınmayınca Jude, diğerlerinden daha az kaynakla diğerleriyle benzeri bir refaha

[487] **Cohen**, "On the Currency of Egalitarian Justice", 925.
[488] **Cohen**, "On the Currency of Egalitarian Justice", 925.

sahip olabilme imkânından mahrum bırakılmaktadır. Bu durum da Cohen'e doğru görünmemektedir.

Çözüm, *adil dağılımın birimini avantaj olarak belirlemektir. Nitekim Cohen'e göre kaynak ve refahı beraberce dikkate alan kendi kuramı, Jude'ün boğa güreşlerini izlemek için ihtiyaç duyduğu kaynakların verilmesini gerektirmektedir. Bu sayede iki kuramın da hatalı dağıtımı engellenmiş olacaktır. Kaynak eşitlikçiliğinin gerektirdiğinin aksine Jude, geri kalan herkesten daha az kaynağa sahip olmayı sürdürecektir. Fakat diğerlerinden daha az kaynağa sahip olduğundan dolayı, refah için fırsat eşitlikçiliğinin gerektirdiğinin aksine, kasten geliştirdiği pahalı zevki eşitlikçi telafinin konusu yapılabilecektir.*

Bu çarpıcı bir cevaptır. Nitekim Holtug'a göre bir refah eşitlikçisinin vermemesi gereken bir tavize dayanmaktadır[489]*. Fakat Cohen de zaten bir refah eşitlikçisi değildir. Ona göre refahtaki eşitlik gibi kaynaklardaki eşitlik de kendi başına ahlaki bir önem taşımaktadır. Bu da Jude örneğinde dengeli olduğunu düşündüğü böyle bir pozisyonu savunmasına yol açmaktadır. Avantaj kavramı, bu çözümde bir çeşit orta yolu seçmek anlamına gelmektedir. Fakat bu yolun tam olarak nasıl tespit edileceği ve gerekçelendirilebileceği meçhuldür. Bu durumun yarattığı sorunlar bir sonraki başlıkta tartışılmaktadır.*

C. Avantaj Kavramının Belirsizlikle İmtihanı

Küçük Tim örneği Cohen'in "avantajının" sorun çözme kapasitesini göstermektedir. Jude örneği ise bu kavramın çözdüğünden daha büyük sorunların ortaya çıkmasına yol açtığını ortaya koymaktadır. Dağıtım birimi olarak avantaj gibi hibrit bir kavramı seçmek, giderilmesi çok güç bir belirsizliği sisteme dahil etmeye yol açmaktadır.

Bu belirsizliğin bir yönü, avantaj kavramının içeriğiyle ilgilidir. Cohen tam olarak nelerin avantaj sayılması gerektiğini net bir biçimde ifade edemeyeceğini söylemektedir. İlginç olan herhalde bu durumun sebebidir: Cohen'e göre bunun sebebi en azından kısmen, bu konu hakkında derinlemesine düşünmemiş olmasıdır. Cohen başlangıçta okuyucuları kendisinin önerisinin yeterince olgunlaşmamış olabileceğini söyleyerek uyardığını hatırlatmaktadır[490]. Fakat bu durum Cohen'in kuramındaki geçici bir eksiklik değildir. Zira

[489] **Holtug**, "Welfare Luck Egalitarianism and Expensive Tastes", 181, 8 numaralı dipnot.
[490] **Cohen**, "On the Currency of Egalitarian Justice", 921. Robeyns, Cohen'in netleştiremiyor olmasına rağmen avantaj kavramını merkeze almayı tercih etmesini adaletin hakikatine yakınlaşmak için ödenmesi gereken bir bedel olarak tasvir etmektedir. Her ne kadar bu kavram içeriğini tespit etmek ve kişilerarası karşılaştırmalar

Cohen yaşamının sonuna kadar avantaj kavramı içindeki farklı bileşenleri kapsamlı bir şekilde ortaya koyma işine yeniden girişmemiştir[491].

Belirsizliğin daha önemli olan ikinci yönü ise, avantaj kavramının "iç düzeniyle" ilgilidir. Tam olarak nelerin avantaj olarak sayılması gerektiği bir problemdir. Fakat avantaj olarak sayılacak unsurların birbirleriyle nasıl bir düzen ve denge içinde olacağı daha da büyük bir problemdir. Cohen'in Jude örneğine verdiği cevap bu durumu açıkça ortaya koymaktadır. Cohen, Jude'ün herkes kadar müreffeh olduğundan dolayı herkesten daha az kaynağa sahip olmasını onaylamaktadır. Öte yandan, herkesten daha az kaynağa sahip olduğundan dolayı, kasten geliştirdiği pahalı zevki için kendisine kaynak aktarılmasını da gerekli görmektedir. İlki refah eşitlikçiliğinin, ikincisi kaynak eşitlikçiliğinin gereğidir. Peki bu iki eşitlikçilik arasında hangi durumlarda nasıl bir denge kurmak gerekmektedir? Tam olarak hangi koşullar gerçekleştiğinde nasıl bir aktarım planı benimsenmelidir?

Cohen bu konularda bize yardımcı olmaz. Aslında, Jude örneğine ilişkin cevabı Cohen'de görmeye alışık olmadığımız şekilde gerekçesizdir[492]. Her ne kadar Cohen'in sezgileri Jude'a bu kaynağı vermemenin adaletsizlik olacağını söylüyorsa da bu durumun gerekçesini ve yönlendirici kurallarını kuramsal açıdan ortaya koymak gerekmektedir. Oysa Roemer'in ifade ettiği gibi, Cohen bize bu sezgisini argümanlara dönüştürecek araçları temin etmemiştir[493]. Nitekim Cohen'in kendisi de bu "zaferden" mutlu olmadığını, çünkü bu sonuca kuramının şüpheli bulduğu bir unsuru olan avantaj kavramının heterojenliğini sonuna kadar kullanmakla ulaşabildiğini söylemektedir[494].

Cohen aslında ölümünün ardından yayımlanan kısa eserinde avantaj kavramının iç düzeni hakkında bir deneme yapmıştır. Kısaca bahsetmek gerekirse, bu deneme kapsamında Cohen iki aile düşünmemizi ister: Mutlu Aile ve Üzgün Aile. Her iki aile de bir ev sahibi olmak için sıraya girmiştir. Her ikisi de tamamen aynı koşullardaki evde aynı standartlarda hayatlar sürdürmektedir. Aralarındaki tek fark Mutlu Aile'nin genel olarak mutlu, Üzgün

yapmak konusunda kolaylık sağlamıyorsa da eğer daha iyisi yoksa bu zorluklara tahammül etmek gerekmektedir. **Robeyns**, "On G. A. Cohen's "On the Currency of Egalitarian Justice"", 1133.

[491] **Arneson**, "'Equality of What?' Revisited", 1..

[492] **Faith Armitage** (2007) The Ideal of Equality: Luck Egalitarianism and Its Critics (Doktora Tezi, London School of Economis and Political Science), 34.

[493] **Roemer**, Theories of Distributive Justice, 274.

[494] **Cohen**, "On the Currency of Egalitarian Justice", 925, 36 numaralı dipnot. Cohen yayımlamaktan vazgeçtiği fakat ölümünün ardından yayımlanan daha sonraki tarihli bir eserinde, Jude örneği için geliştirdiği çözümün avantaj kavramının heterojenliğine ilişkin en nahoş uygulaması olduğunu söylemektedir. Bkz. **Cohen**, On the Currency of Egalitarian Justice and Other Essays in Political Philosophy, 64.

Aile'nin genel olarak üzgün olmasıdır. Cohen, eşitlikçiliğin gereğinin diğer aileyi biraz bekletmek pahasına Üzgün Aile'ye öncelik vermek olup olmadığını sorar. Hatta arttırır, Cohen'e göre koşulları biraz daha iyi bile olsa yine de Üzgün Aile'ye öncelik vermeyi tercih edebiliriz. Fakat bu her zaman bir eşik meselesidir. Mesela Üzgün Aile'nin mevcut evi, Mutlu Aile'ninkinden belirgin şekilde çok daha iyiyse sadece üzgün oldukları için onlara öncelik vermek doğru olmayacaktır. Benzeri şekilde Mutlu Aile'yi on yıl bekletmek pahasına Üzgün Aile'ye öncelik vermek de yanlış görünmektedir. Cohen'e göre söz gelimi altı ay ise makul bir süredir.

Bu örnekten de anlaşılacağı gibi, Cohen avantaj kavramının unsurları arasında çeşitli eşikler çerçevesinde olay bazlı değerlendirmeler yapılabileceğini kabul etmektedir[495]. Fakat hepsi bundan ibarettir. Bu değerlendirmelerin iç düzeni hakkında evrensel olarak geçerli hiçbir düzenleyici ilke ya da kural ortaya koyamamaktadır. Cohen'in kuramında refah ve kaynak arasındaki ilişkinin nasıl düzenleneceği yeterli seviyede netleştirilmemiştir[496]. Bu durum, her ne kadar yola çıktığı öncüllerde gerçekten ikna edici unsurlar bulunsa da Cohen'in ulaştığı sonucun ciddi şekilde kusurlu olmasına yol açmaktadır.

Bu haliyle, "avantaj kavramı" her şeyi bir arada söylemeye çalışırken hiçbir şey söylememektedir. Kanaatimizce, adaletin birimi olarak bu kavramın tercihi Cohen'in kuramını radikal şekilde belirsizleştirmektedir. Cohen'in değer çoğulcu yöntemi gereği temel değerler arasında bir bütünlük aramaması ve birbiriyle çatışan değerleri aynı anda kabul etmesi anlaşılabilir. Fakat kuramsal açıdan bir netleşmeyi gerektiren adaletin birimi sorusuna kadar gelen bu çözülmemiş çatışma hali Cohen'in kuramının en büyük zafiyetlerinden biridir. Olabildiğince çeşitli sezgileri bir arada kuşatmaya çalışmanın ortaya çıkardığı bu belirsizlik, ortaya konulan fikirler silsilesinin bir kuram olarak isimlendirilmesini dahi güçleştirmektedir. Bu haliyle, Cohen'in "çözümü" bir çözümden ziyade çözümsüzlüğün ilanı niteliğindedir.

İlginç şekilde, Cohen de tüm dürüstlüğüyle bu sorunu kabul etmiştir. 1990'ların başında yazdığı[497], yayımlamaktan vazgeçtiği ve ölümünün ardından 2011'de yayımlanan kısa makalesinde avantaj kavramının heterojenliği üzerine yeniden eğildiğinde önerdiği şeyin "*makbul bir kuramın barındırması gereken bir kanaatler havuzu" olmayı aşarak bir*

[495] **Cohen**, On the Currency of Egalitarian Justice and Other Essays in Political Philosophy, 62.
[496] **Barry**, "Defending Luck Egalitarianism", 207.
[497] **Cohen**, On the Currency of Egalitarian Justice and Other Essays in Political Philosophy, viii.

çeşit kuram denebilecek seviyede olup olmadığını merak ettiğini söylemiştir[498]. Bizim kanaatimize göre de bu sorunun doğru cevabının evet olduğu oldukça şüphelidir. Avantaj kavramındaki bu belirsizlik, Cohen'in ortaya koyduğu düşüncelerin bir adalet kuramı olarak kavranmasını dahi belirgin şekilde zorlaştırmaktadır.

Bu durum Cohen'in kuramında büyük bir zaafa yol açmaktadır. Adalet kuramlarını test etmek için kullandığımız üç kritere geri dönelim. Cohen, avantaj kavramıyla daha fazla ilgili normatif sezgiyi kuramında yansıtmayı denemektedir. Bu, kuramının normatif yansıtıcılık açısından alternatiflerine nazaran daha iyi olmasını sağlamaktadır. Fakat Cohen bunun bedelini kuramının kendi içindeki olası çelişkileri tüketmemiş olması sebebiyle tutarsız bir görünüm arz etmesi ve bunun sonucunda hayata yön verme kapasitesinin azalmasıyla ödemektedir. Bu durum ise Cohen'in kuramının cazibesini ciddi ölçüde zedelemektedir.

Üstelik bu sorunun yalnızca Cohen'in kuramına özgü olmadığını da vurgulayalım. Hibrit bir dağıtım birimi benimseyen her türlü şans eşitlikçisi kuram tam da Cohen'in yaşadığı sorunları yaşamakla yazgılıdır. Böyle bir kuramın takip edebileceği iki yol vardır. Birinci yol, Cohen'in yapamadığını yaparak adalete ilişkin farklı kategorilerdeki birimlerin bir iç düzene kavuşturulmasıdır. Fakat bambaşka cinsten avantajların birbirleriyle bir ilke ve kurallar sistemi çerçevesinde dengelenebilmesi olanaksız görünmektedir. "Elmayla armutun" nasıl karşılaştırılabileceği meçhuldür. Takip edilebilecek ikinci yol ise Cohen'in yaptığını yaparak bu çelişkili belirsizliği kabul etmektir. Fakat bu durumda da ilgili kuram hem tutarlılık hem de hayata rehberlik etme kapasitesi bakımından çok zayıf bir profil sergileyecektir.

4. Pahalı Zevkler Sorunu ve Cohen'in Pirus Zaferi

Pahalı zevkler sorunu, bir kişinin tercih, arzu, amaç veya zevkleri sebebiyle diğerleriyle eşit refaha sahip olmak için daha fazla kaynağa ihtiyaç duyması halinde ortaya

[498] **Cohen**, On the Currency of Egalitarian Justice and Other Essays in Political Philosophy, 61. Cohen aynı yerde kendi "*On The Currency of Egalitarian Justice*" (Eşitlikçi Adaletin Birimi Üzerine) isimli ve bu çalışma açısından temel olan eserindeki bazı çetrefilli konuları çözüp çözemeyeceğinden emin olmadığını da belirtmektedir.

çıkmaktadır. Bu sorun şans eşitlikçiliği ve özellikle sorumluluk duyarlı refah eşitlikçiliğiyle ilgili önemli tartışmaların bir kavşak noktası mahiyetindedir.

Aslında pahalı zevkler sorunu şans eşitlikçiliği literatüründe ilk olarak Dworkin tarafından refah eşitlikçiliğini eleştirmek için dile getirilmiştir. Sorumluluk duyarlı refah eşitlikçiliği, insanların kasten seçmedikleri pahalı zevklerinden kaynaklanan refah eşitsizliklerinin giderilmesi gerektiğini savunmak durumundadır. Bu ise Dworkin'e göre ahlaki sezgilerimize aykırı sonuçların ortaya çıkmasına yol açmakta ve refah eşitlikçiliğinin yanlış olduğunu göstermektedir.

Fakat farklı bir yorumlamayla aynı sorun muarızları tarafından kaynak eşitlikçiliğine karşı da işlevselleştirilmektedir. Bu argümana göre, kaynak eşitlikçiliği bazı insanların sorumlu tutulamayacağı pahalı zevklerinden dolayı diğerlerinden (refah açısından) daha kötü durumda olmasına onay vererek şans eşitlikçiliğinin temel ilkesini ihlal etmektedir. Bu ise, kaynak eşitlikçiliğinin adaletin yanlış bir tarifi olduğunu ortaya koymaktadır.

Anlaşılacağı üzere bu sorun, karşılıklı argümanlara imkân tanıması ve pek çok farklı konuyu kuşatmasından dolayı şans eşitlikçiliğinin "kurucu iç savaşında" merkezi bir konumdadır. Hatta şans eşitlikçiliği hakkındaki tüm tartışmanın eşitlikçi adaletin pahalı zevkleri olan insanlara nasıl muamele edilmesini gerektirdiği sorusu ile yeniden kurulması dahi mümkündür. Pahalı zevkler sorunu, eşitlikçi adaleti nasıl kavramak gerektiği hakkında bir mihenk taşı sunmaktadır.

Fakat tüm bunlara rağmen Cohen, bu konunun pratikte adalete ilişkin tartışmanın çeperinde bulunduğunu ifade etmektedir. Çünkü Cohen'e göre toplumsal hayatta insanların kimisi ucuz kimisi pahalı olan çok farklı zevkleri vardır ve hemen hemen her zaman bu zevkler birbirlerini nötrlemektedir. Yalnızca çok az sayıda kişi tüm bu zevklerin toplamı dikkate alındığında diğerlerinden daha pahalı zevklere sahiptir[499]. Dolayısıyla pahalı zevklere nasıl muamele etmemiz gerektiği sorunu pratikte çok nadiren karşımıza çıkacaktır.

Öte yandan, Dworkin'in aksine Cohen'e göre adaletin gereklerinin nihai gerekler olmadığına da dikkat etmek gerekmektedir. Daha önce ifade edildiği gibi Cohen bir değer çoğulcusudur. Onun normatif anlayışında adalet her şeyi düzenleyen nihai erdem değildir. Adalet değeri başka değerlerle çatışabilir ve bazı durumlarda adaletten ayrılmak gerekebilir.

[499] **Cohen**, "Expensive Taste Rides Again", 6.

Nitekim Cohen, bir şeyin adaletsiz olduğunu söylediğinde, tüm koşullar değerlendirildiği takdirde o konuda adaletsizliği düzeltici bir müdahale yapılması gerektiğini kastetmiş olmadığını vurgulamaktadır. Söz gelimi adaleti tesis etmek için gereken bilgiye erişimin iktisadi ya da toplumsal maliyeti tüm her şey birlikte değerlendirildiğinde adaleti sağlamayı anlamsız kılabilir[500].

Aslında Cohen'e göre pahalı zevklerle ilgili çoğu durum tam olarak böyledir. Bireysel eşitlikçi telafiler çoğu defa pratik açıdan olanaksızdır. Öncelikle teker teker insanların zevklerinin tespit edilmesi birçok defa imkânsızdır. İkinci olarak, bunların birbirleriyle kıyaslanması çoğu defa mümkün değildir. Üçüncü olarak, devletin bunları yapabileceğini varsaysak bile, bunun eşitlikçi telafiyi gerçekleştirmekle elde edilen değerle meşrulaştırılamayacak ölçüde bir mahremiyet ihlalini veya kaynak sarfiyatını gerektirmesi söz konusu olabilecektir. Dolayısıyla Cohen, bireylerin zevklerinin neler olduğu ve nasıl elde edildiğinin büyük ölçüde devletin işi olmadığını vurgulamaktadır[501].

Fakat buna rağmen Cohen, pahalı zevkler tartışmasının kuramsal açıdan çok önemli olduğunu düşünmektedir[502]. Çünkü Cohen'e göre pahalı zevkler sorunu aracılığıyla adaletin ne olduğuna ilişkin en temel soruları sorma olanağına kavuşuruz. İnsan hayatı için neyin önemli olduğu ve piyasanın dağıtımının ne kadar adaletli olduğu gibi hususları değerlendirebiliriz. Anlaşılacağı üzere, Cohen'e göre pahalı zevkler tartışmasının pratik önemi çok zayıftır. Esas önemli yönü kuramsal belirlemelere yol açmasında yatmaktadır.

Bu önemine istinaden, bu başlık altında Cohen ile Dworkin arasında pahalı zevkler hakkında gerçekleşen tartışmaya odaklanılmaktadır. İlk olarak, Cohen'in kendi kuramını gerekçelendirirken Dworkin'e yönelttiği ağır ve yıkıcı bir eleştiri gündeme alınmaktadır. Ardından, Dworkin'in bir karşı argümanı dolayısıyla Cohen'in kuramında yaptığı bir değişikliğin sonuçları irdelenmektedir. Tüm bu tartışma sonucunda, Cohen Dworkin'e karşı bir zafer kazandıysa bile bunun ancak bir Pirus zaferi olduğu iddia edilmektedir.

---

[500] **Cohen**, "Expensive Taste Rides Again", 13. Aslında bu şans eşitlikçiliği literatürü açısından da oldukça yaygın bir tutumdur. Bazı kuramcılar adaletsizliğin her koşulda ve muhakkak devlet müdahalesiyle giderilmesi gerektiğini düşünmektedir. Fakat bunun aksine çoğu kuramcı giderilmesinin orantısız derecede aşırı pahalı, diğer insanlara karşı adaletsiz, kendi kendini geçersiz kılan nitelikte, başka ahlaki ödevlerle ağır şekilde çatışmalı veya herhangi bir şekilde devletin sorumluluğunun dışında olması gibi gerekçelerle bazı adaletsizliklerin müdahalesi bırakılabileceğini savunmaktadır. Bkz. **Nir Eyal** (2006) "Egalitarian Justice and Innocent Choice", Journal of Ethics & Social Philosophy, cilt 2, sayı 1, 1.

[501] **Cohen**, "Expensive Taste Rides Again", 17.

[502] **Cohen**, "Expensive Taste Rides Again", 7.

A. Meşru ve Gayrimeşru Eşitsizliklerin Doğru Ayrımı

Bu başlıkta, Cohen'in Dworkin'e yönelttiği güçlü bir eleştiri gündeme getirilmektedir. Cohen'e göre Dworkin, meşru bulunan ve gayrimeşru kabul edilen eşitsizlikler arasındaki ayrım hattını yanlış yerden çekmektedir. Dworkin'in ayrımı, tercihler ve kaynaklar arasındadır. Cohen ise, doğru ayrımın seçim ve şans arasında olması gerektiğini iddia etmektedir.

İlk başlık, Cohen'in Dworkin'e yönelik bahsi geçen eleştirisinin detaylandırılarak tartışılmasını içermektedir. İkinci başlıkta Dworkin'in Cohen'in kuramını eleştirmek için geliştirdiği ve sorumluluk duyarlı refah eşitlikçiliğinin düz refah eşitlikçiliğine dönüşmeye mahkum olduğuna yönelik karşı argümanı değerlendirilmektedir. Bu argüman, Cohen'in kuramında yıkıcı sonuçları olan bir değişiklik yapmasına sebep olduğu için ayrıca önemlidir.

Üçüncü ve son başlık ise, Dworkin'in ortaya koyduğu ve insanların kendi tercihlerini şans eseri görmeme eğiliminde olduklarına ilişkin bir argümanın tartışılmasına ayrılmıştır. Bu başlıktaki tartışma sonucunda, Cohen'in bu argümana verdiği cevabın Dworkin'in eleştirilerinden başarıyla kurtulduğu ve tüm tartışmayı piyasanın politik işlevine odaklayarak Dworkin'i daha da zor duruma düşürdüğü öne sürülmektedir.

I. Kaynaklar Yerine Şans, Tercihler Yerine Sorumluluk

Bu başlıkta Cohen'in Dworkin'in eşitlikçi telafinin ne zaman gerektiğine ilişkin ayrımının yanlışlığına ilişkin iddialarına odaklanılmaktadır. Bu konu aslında daha önce çalışmanın ikinci bölümünde yer alan "Dworkin'in Sorumluluk Anlayışının Sonuçları" başlığında ortaya koyduğumuz eleştirinin Cohen'in argümanlarıyla devam ettirilmesi mahiyetindedir. Nitekim o başlıkta da burada bu eleştirilerin tekrar ele alınacağı ve bu sebeple konunun çok derinleştirilmediği ifade edilmişti.

Dworkin, kendi sisteminde neyin eşitlikçi telafinin konusu olacağına ilişkin ayrım hattını kişinin kendisi ve kendisini içinde bulduğu koşullar arasına yerleştirmektedir. Fakat daha sonra kişinin kendisini tercihleriyle, kendisini içinde bulduğu koşulları ise kaynaklarıyla sınırlandırmaktadır[503]. Son kertede, fiili ayrım kaynaklar ve tercihler arasında

[503] Daha önce de aktarıldığı gibi Dworkin'in kavram setine göre kişinin kendisi ve içinde bulunduğu koşulları birbirinden ayırmak esastır. Karakter ile hırs ve tutkuları kişinin kendisine dahildir. Hırs ve tutkuları; zevkler, tercihler, kanaatler ve genel hayat planları oluşturmaktadır. Fakat Dworkin, hırs ve tutku kavramını karakteri de kapsayacak ve dolayısıyla kişinin kendisine ilişkin özelliklerin tamamını kuşatacak şekilde kullanmaktadır. Dworkin'in terminolojisinde koşullar ise kişisel ve kişilik dışı kaynaklar olarak ikiye ayrılmaktadır. Dolayısıyla, Dworkin'e göre kaynaklar kişinin koşullarını tamamen kapsayacak şekilde kullanılmaktadır.

kalmaktadır. Dworkin'e göre kaynaklar eşitliğin alanıdır. Bu alandaki eşitsizlikler giderilmelidir. Öte yandan tercihler eşitsizliğin meşrulaştırıcısıdır. Farklı tercihlerden dolayı ortaya çıkan eşitsizlikler adaletin gereğidir.

Fakat Cohen'e göre Dworkin'in ayrımı yanlıştır. Cohen, doğru ayrımın kaynaklar ve tercihler arasında değil sorumluluk ve şans arasında olması gerektiğini öne sürmektedir. İkisi de kasten olmadığı takdirde değerli bir kaynağı kaybetmekle pahalı bir zevki geliştirmek arasında bir fark yoktur[504]. Her iki durumda da insanlar sorumlu tutulamayacakları sebeplerle diğerlerinden daha kötü duruma düşmektedir. Cohen'e göre sorumlu olduğumuz şeylerin sonuçlarını tecrübe etmemiz doğalken, sorumlu olmadıklarımızın bedelini ödememiz adaletsizdir. Dworkin'in kaynaklar ve tercihler arasındaki ayrımı ise sorumlu olunanlar ve olunmayanlar arasında yapılacak ayrımla çelişmektedir.

Bu sorunun temelinde aslında sorumluluk kavramı hakkındaki görüş ayrılığı yer almaktadır[505]. Dworkin, sonuçsal sorumluluk anlayışını benimsemektedir. Bu anlayışa göre sorumluluk, özgün seçimler sonucunda var oluşuna sebebiyet verilen şeylerle ilgili değildir. Bunun yerine insanların sorumlu tutulup tutulamayacağı hususlarla ilgili birtakım hazır paketler mevzubahistir. Söz gelimi, bir kişi kasten geliştirmemiş olsa da tercihlerinin sorumluluğunu üstlenmelidir.

Dworkin'e göre sorumluluğa ilişkin bu yaklaşım gündelik hayat deneyimlerimizi takip ettiği için ikna edicidir[506]. Bizler gündelik hayatlarımızda, geliştirmekte ne kadar etkili olduğumuza bakmaksızın hırs ve tutkularımızın kendi sorumluluğumuzda olduğunu düşünürüz. Karakter özelliklerimizi, tercihlerimizi ve iyi yaşam anlayışımızı kendimizin bir parçası olarak değerlendiririz. Bunları seçip seçmediğini düşünmeden sahipleniriz ve sorumluluklarını üstleniriz. Dolayısıyla doğru olan, bu gündelik anlayışı benimseyerek tüm hırs ve tutkularımızdan kategorik bir şekilde sorumlu tutulmamızdır.

Fakat Cohen Dworkin'in terimlerini doğrudan kullanmayı tercih etmemiş ve kendi eleştirisinde Dworkin'in kişinin kendisini temsilen kullandığı hırs ve tutkular yerine tercihler kelimesini, koşullar yerine ise kaynaklar kelimesini kullanmayı seçmiştir. Bu çalışmada Cohen'in düşünceleri tartışılırken onun kullandığı terimlere sadık kalınmıştır.

[504] **Kaufman**, "Introduction", 3.

[505] Aslında Rawls sonrası gelişen eşitlikçilik tartışmasının büyük ölçüde bireysel seçime ilişkin bir tartışma olarak tezahür ettiğini ifade etmek mümkündür. Bkz. **Andrew Stark** (2002) "Beyond Choice: Rethinking the Post-Rawlsian Debate over Egalitarian Justice", Political Theory, cilt 30, sayı 1, 37.

[506] Dworkin'e göre kuramındaki normatif içeriğin gündelik etik anlayışımızla uyum içerisinde olması kendi kuramını etik-duyarlı (*ethically sensitive*) kuramlar grubuna sokmaktadır. Bu devamlılığı önemsemeyen ve gündelik etik kanaatlerimizle çelişen siyasi bir etiği benimseyen kuramlar ise başka grupta yer almaktadır. **Dworkin**, Sovereign Virtue: The Theory and Practice of Equality, 323-24.

Oysa Cohen'in sorumluluk anlayışı farklıdır[507]. Cohen insanın tercihlerinin tamamını şekillendiremediğini ifade etmektedir. Birinin diğerinden daha çok başarı hırsıyla dolu olması endorfin seviyesiyle, beynindeki sinaps bağlantılarının nicelik ve niteliğiyle ya da ailesinin maddi ya da kültürel sermayesiyle ilgili olabilir[508]. İnsanlar kariyerlerini her zaman kendileri seçmektedir, fakat birçok defa hangi kariyere eğilimli olacaklarını seçememektedir. Bu ikinci gerçek, insanların pahalı seçimlerdeki sorumluluklarını belirli ölçüde kısıtlayabilme kapasitesine sahiptir[509]. Ayrıca Cohen insanların yeteneklerinin de tamamen doğuştan gelen ihsanlar mahiyetinde olmadığını ifade etmektedir. Tercihlerin bazen insanın kontrolünün dışında şekillenmesi gibi, yetenekler de bazen insanlar tarafından kasıtlı şekilde ortaya çıkarılmakta ya da geliştirilmektedir.

Cohen'e göre esas olan bir şeyin tercih mi yoksa kaynak mı olduğuna değil, o şeyden nedensel açıdan sorumlu olunup olunmadığıdır[510]. Sorumluluk, hazır paketlere dayanarak atanmamalı, nedensel analizle tespit edilmelidir[511]. Doğru ayrım Dworkin tarafından oluşturulan kategoriler değil, sorumluluk ve şans arasındaki ayrımdır. Nedensel açıdan sorumlu tutulamadıkları takdirde, insanların tercihlerinin sonuçlarına katlanmaması gerekmektedir. Tam olarak bundan dolayı, kasıtlı şekilde geliştirdiği zevkler sonucunda diğerleriyle aynı refah seviyesine ulaşmak için, mesela antik bordo şarabı ve bıldırcın yumurtasına ihtiyaç duyan Dworkin'in Louis'i eşitlikçi telafiye hak kazanamamaktadır[512].

---

[507] Cohen ve Arneson'ın Dworkin'nden farkının ayrım noktasını bu şekilde yerleştirmek olduğunun tespiti ve bu seçimin eleştirisi için bkz. **Marc Fleurbaey** (1995) "Equal Opportunity or Equal Social Outcome?", Economics and Philosophy, cilt 11, sayı 1, 30 vd.

[508] **John E. Roemer** (1986) "Equality of Resources Implies Equality of Welfare", The Quarterly Journal of Economics, cilt 101, sayı 4, 781.

[509] **Cohen**, "On the Currency of Egalitarian Justice", 929.

[510] **Hurley**, Justice, Luck and Knowledge, 140-42.

[511] Dworkin ve Cohen arasındaki bu farktan dolayı Rupert, Cohen'in kuramını metafizik temelli şans eşitlikçisi bir kuram olarak tanımlarken Dworkin'in kasıtlı bir şekilde metafizik dışı bir yaklaşım geliştirdiğini belirtmektedir. **Gill**, "My Personality, Whose Responsibility? Equal Opportunity for Integrity: What the Metaphysics of the Person can Teach Luck-Egalitarians About Responsibility", 14. Sorumluluk anlayışlarındaki bu farktan dolayı, metafiziksel açıdan özgür iradenin olmadığı kabul edilecek olursa Dworkin'in kuramı herhangi bir yara almazken, Cohen'in ve onunla aynı pozisyonda olan Arneson'ın kuramları düz eşitlikçiliğe dönüşecektir. Dworkin'in kendi kuramının determinist bir evren için de geçerli olduğuna ilişkin yorumu için bkz. **Dworkin**, Sovereign Virtue: The Theory and Practice of Equality, 323. Sırasıyla Arneson ve Cohen'in determinist bir evren tasavvuru doğru kabul edilirse kendi kuramlarının düz eşitlikçiliğe dönüşeceğine ilişkin beyanları için bkz. **Arneson**, "Equality and Equal-Opportunity for Welfare", 86. Ayrıca krş. **Arneson**, "Liberalism, Distributive Subjectivism, and Equal-Opportunity for Welfare", 175.; **Cohen**, "Equality of What? On Welfare, Goods and Capabilities", 381.; **Cohen**, "Luck and Equality: A Reply to Hurley", 442.

[512] **Cohen**, "On the Currency of Egalitarian Justice", 922-23. Cohen'in Louis örneğine cevabı bir sonraki başlıkta daha uzun şekilde tartışılmaktadır.

Cohen'e göre Dworkin'in kuramının kusuru şans eşitlikçisi temel ilkeden ayrılmasıdır. Cohen, Dworkin'in 1985'te, yani "Egemen Erdem"in ilk iki bölümünü yayınladıktan dört yıl sonra yayınladığı "*A Matter of Principle*"da (İlke Meselesi) ahlaki sezgilerimize çok cazip gelen temel şans eşitlikçisi formülasyona döndüğünü ifade etmektedir. Dworkin, daha önce bu çalışmada da alıntılanan ilgili pasajında[513] insanların farklı servet miktarlarına sahip olmalarını yaptıkları özgün seçimlerle meşrulaştırmaktadır. Benzeri şekilde, piyasaya eşitlikçi müdahalenin gerekçesi olarak ise "*doğalarında olan kapasitelerinin farklı olmasından veya şans eseri farklı şekilde kayırıldığından*" dolayı kimsenin bir diğerinden farklı bir servete sahip olmamasını sağlama ödevini işaret etmektedir.

Dworkin'in bahsi geçen pasajında ayrım seçim ve şans arasına yerleştirilmiştir. Dolayısıyla, Cohen, Dworkin'in 1985'teki bu ifadelerine katılmaktadır[514]. Katılmadığı nokta, tüm tercihleri seçim, tüm yetenekleri şans alanına nispet eden indirgemeciliktir. Dworkin'in sonuçsal sorumluluk anlayışının ürünü olan bu hamle, kaynakların eşitliğini şans eşitlikçisi ilkeden koparmakta ve hatta bu ilkeyle kısmen çelişik hale getirmektedir. Oysa Cohen'e göre, Dworkin'in ayrımının ilk bakışta doğru görünmesinin esas sebebi bu ilkeye dayanmasıdır.

Dworkin'in tercihleri kategorik olarak seçim, yetenekleri kategorik olarak şans alanına nispet ederek düşünmesinin arkasında, başka sebeplerle birlikte, insanların özelliklerinin ne ölçüde seçime dayandığına ilişkin zorlu, çoğu defa sonuçsuz ve metafizik temelli bir tartışmadan kaçınmayı sağlayacak bir basitleştirme çabası yatmaktadır[515]. Cohen, Dworkin'in yanlış bulduğu ayrımının eşitlikçilikle ilgili tartışmayı özgür iradeye ilişkin metafizik tartışmalardan azade kıldığını teslim etmektedir. Sınır çizgisini basitçe kaynaklar ve tercihler arasına çekmek, her ne kadar sorumluluk unsurunu doğru bir şekilde yansıtmasa

[513] Alıntının tamamı bu çalışmanın ikinci bölümünün "Liberal Devletin Temel Sorumluluğu: Eşit İlgi ve Saygı Hakkı" başlığında yer almaktadır. İlgili pasajın orijinal yeri için yeniden bkz. **Dworkin**, A Matter of Principle, 207-08.

[514] Dworkin bu çalışmanın ikinci bölümünde yer alan "Dworkin'in Kuramı ve Şans Eşitlikçiliğinin Potansiyeli" başlığında daha önce gösterildiği gibi, başka yerlerde de kendi kuramının amacının dağılımı seçimlere duyarlı fakat koşullara duyarsız yapmak olduğunu telaffuz etmektedir. Bu örnekler için yeniden bkz. **Dworkin**, Sovereign Virtue: The Theory and Practice of Equality, 323, 34. Ayrıca esas olanın kaba şansın dağılımdan tasfiyesi olduğuna ilişkin görüşleri için yine bkz. **Dworkin**, Sovereign Virtue: The Theory and Practice of Equality, 287.

[515] **Armstrong**, "Equality, Risk and Responsibility: Dworkin on the Insurance Market", 465.; Fleurbaey de Rawls gibi Dworkin'in de bu zorluktan kaçmak için geleneksel bir sorumluluk anlayışını benimsemeyi tercih ettiğini ifade etmektedir. Bkz. **Marc Fleurbaey** (2002) "Equality of Resources Revisited", Ethics, cilt 113, sayı 1, 84.

da, en azından neyin seçim olup neyin olmadığına ilişkin metafiziksel tartışmayı ortadan kaldırmaktadır[516].

Cohen de tartışmanın metafizik bir zeminden çıkarılmasının faydasını teslim etmekte, fakat ilave etmektedir: İlk olarak, hangi kararların insanların gerçek seçimlerinin ürünü olduğu sorusunun kesin bir şekilde cevaplanamaz olması, insanların seçimlerinden sorumlu tutulmamalarını gerektirmez. Başka bir ifadeyle, pratik imkânsızlık kuramsal haklılığı zedelemez. İkinci olarak, eşitlikçi telafi için bu soruya mutlak bir cevap verme yükümlülüğü mevzubahis değildir. Bu çoğu kez bir derece meselesidir. Gerçek dünyada tamamen özgürce icra edilen hiçbir seçim yoktur. Eşitlikçinin pratikte yapması gereken şey, mevcut seçime ne ölçüde özgür seçim olma özelliğinin izafe edilebileceğini tayinden ibarettir[517]. Dolayısıyla Cohen, metafizik bir tartışmadan kaçınmak için sorumluluğu tercih, şansı ise kaynak parantezine sıkıştırmayı doğru bulmamaktadır.

Sonuçta Cohen, Dworkin'in ayrımının yanlışlığı konusunda haklı görünmektedir. Ahlaki açıdan önemli olan, kaynaklarla tercihler arasındaki değil, sorumluluk ile şans arasındaki ayrımdır. Bu durum, Dworkin'in kuramının zayıf yönlerinden birini teşkil etmektedir. Fakat Cohen'in benimsediği nedensel sorumluluk anlayışının da kendisine dayanan adalet kuramlarını uygulama zorluklarıyla karşı karşıya bırakacağı gözlerden kaçmamalıdır.

II. Sorumluluk Duyarlı Refah Eşitlikçiliğinin İmkanı

Dworkin, Cohen'in önceki başlıkta zikredilen eleştirisine karşılık, herhangi bir tercihin gönüllü bir seçim sonucunda oluşmuş gibi değerlendirilerek eşitlikçi telafinin konusu yapılmasının imkânsız olduğunu savunmaktadır. Dworkin'e göre refah için eşit fırsat ya da avantaja eşit erişim gibi şans eşitlikçisi kuramlar sorumluluk ve seçim fikrine duyarsız bir refah eşitlikçiliği haline dönüşmek zorundadır. İnsanların sorumlu olmadığı tercihlerini diğerlerinden ayırıp yalnızca bunlardan kaynaklanan eşitsizliklere müdahale etmek kuramsal açıdan olanaksızdır. Dworkin'in kendisine yönelik eleştiriyi bertaraf ederken aynı zamanda Cohen'in kuramını eleştirmek için öne sürdüğü bu argüman oldukça çarpıcıdır. Üstelik adil dağılım biriminin içinde refah unsuruna da yer veren tüm şans eşitlikçisi kuramları hedef almaktadır.

[516] **Cohen**, "On the Currency of Egalitarian Justice", 934.
[517] **Cohen**, "On the Currency of Egalitarian Justice", 934.

Dworkin bu iddiasını bir çeşit gerileme (*regression*) argümanıyla açıklamaktadır. Bir pahalı tercihimizi kasten geliştirdiğimizi varsayalım. İlk bakışta bu tercihin bedelini ödememiz gerekiyor gibi görünmektedir. Fakat soruşturmayı daha ileri seviyeye taşıdığımızda, bu tercihi geliştirmemizin sebebinin başka bir ikincil tercihimiz olduğu görülecektir. Bu ikincil tercihler iyi bir hayatın söz gelimi başkalarına hizmet etmekle mi, yaratıcı bir sanat ya da bilimsel bir faaliyetle mi, enfes lezzetler deneyimlemekle mi ilişkili olduğuna dair daha genel geçer kanaatleri içermektedir.[518] Söz gelimi Louis, pahalı zevklerini başka bir "rafine zevklere sahip olma zevkinin" gereği olarak geliştirmiş olabilir[519]. Nitekim Dworkin'in iddiasına göre, eşyanın tabiatı gereği, tercihler her zaman böyle ikincil tercihlerin sonucu olarak geliştirilmektedir.

Cohen, bu itiraza, bir seçimi belirleyen arka plan koşullarının seçilmemiş olmasının insanları o seçimden sorumlu tutmamamızı gerektirmeyeceği iddiasıyla cevap verir[520]. Elbette hiçbir şeyi içinde bulunduğumuz koşullardan izole bir biçimde seçmiyoruz fakat yine de genellikle bu seçimlerimizin az ya da çok sorumluluğunu üstlenmemiz gerektiğini düşünürüz. Cohen'e göre bazı tercihler diğerlerinden daha fazla sorumluluğumuz altında bulunabilir[521]. Adaletin gereği bu tür farkları dikkate almaktır. Fakat arka plandaki kontrolümüz dışında olan ikincil tercihlerimiz tarafından yönlendirilmemiz sonucunda oluşturuluyor diye tarafımızca kasten seçilmiş tercihlerimiz de irade dışı tercihler olarak değerlendirilmemelidir.

Fakat Dworkin'in iddiası bu argümanla cevaplanabilecek bir iddia olmaktan çok daha fazlasıdır. Dworkin, kendi tüm kuramının insanları iradeleri dışında şekillenmiş koşullardan oluşan bir arka planda yapılan özgür seçimlerden sorumlu tutmaya dayandığını hatırlatır[522]. Dolayısıyla, Dworkin'in itirazı seçilen tercihlerin başka seçim dışı tercihlerin etkisiyle seçilmesinden dolayı sorumluluk doğurmayacağı değildir. Bundan çok daha yıkıcıdır.

Dworkin'in tezi, kasten geliştirilmiş zevklerin geliştirilmesine sebep olan gayri iradi ikincil zevklerin tatmin edilip edilmediğinin de refahçılar tarafından dikkate alınması gerektiği fikrine dayanmaktadır. Söz gelimi Louis kasten pahalı şampanyalara yönelik bir zevk geliştirmiş olsun. Cohen'e göre bu zevk kasten geliştirildiği için eşitlikçi telafiyi

[518] **Dworkin**, Sovereign Virtue: The Theory and Practice of Equality, 52.
[519] **Dworkin**, Sovereign Virtue: The Theory and Practice of Equality, 289.
[520] **Cohen**, "Expensive Taste Rides Again", 21.
[521] **Cohen**, "Expensive Taste Rides Again", 20.
[522] **Dworkin**, "Ronald Dworkin Replies", 346.

gerektirmez. Louis zevkinin bedelini ödemelidir. Fakat Dworkin, Louis'in bu zevki "rafine zevkler geliştirme zevki" dediği ikincil ve iradesi dışında sahip olduğu bir zevki tatmin için kasten geliştirdiğini düşünmemizi ister. Bu ikincil zevk Louis tarafından kasten seçilmiş değildir. Dolayısıyla Louis, eğer bu ikincil zevki tatmin edilmeden herkes kadar refaha sahip olamıyorsa ve bu ikincil zevkinin tatmini diğerlerinden daha çok kaynağa sahip olmasını gerektiriyorsa, yine fazladan kaynak istemeye hak sahibi olacaktır[523].

Dolayısıyla refah eşitlikçileri öyle ya da böyle Louis'e kasten geliştirdiği pahalı şampanya zevki için ilave kaynak tahsis etmek zorunda kalacaktır. İlgili pahalı zevkin kasten geliştirildiği gerekçesiyle kaynak aktarımından kaçınmak mümkün olsa bile, bu zevk tatmin edilmediği takdirde ikincil ve gayri iradi geliştirilen "rafine zevkler geliştirme zevki" de tatmin edilmemiş olacağı için bu aktarım yine gerekecektir. Dolayısıyla bu ikincil zevkler (mesela rafine zevklere sahip olma zevki) zincirleme bir biçimde birincil zevkleri de (mesela pahalı şampanyalara duyulan bir zevk) eşitlikçi telafinin muhatabı haline getirecektir. Üstelik bu durum Dworkin'e göre tüm pahalı zevkler için söz konusudur. Çünkü her zevk yeterince geriye doğru gidildiğinde kasten geliştirilmeyen başka bir zevkin sonucudur[524].

Daha soyut bir seviyeden düşünüldüğünde Dworkin'in iddiası insanların tercihlerinin ayrılmaz bir şekilde birbirlerine ve dolayısıyla son kertede kendilerine bağlı olduğunu ima etmektedir. Dworkin'e göre bu durum, insanların sorumlu tutulabileceği ve tutulamayacağı tercihleri ayırarak buna göre refah dağılımını organize etmeyi planlayan bir adalet modelinin işlemesini engellemektedir. Bu sebeple, refah için fırsat eşitlikçiliği gibi bir yaklaşım kaçınılmaz bir şekilde düz refah eşitlikçiliği haline gelecektir.

Dworkin'in bu argümanı refahı dağıtım birimine dahil eden her türlü şans eşitlikçisi kuram için yıkıcı sonuçlar üretecek seviyede güçlü ve etkilidir. Nitekim Cohen, Dworkin'in kendisine yönelik bu eleştirisinin etkisiyle kuramında ilerleyen aşamalarda tartışacağımız ciddi bir değişiklik yapmak durumunda kalmıştır. Bu değişiklik sonucunda Cohen'in avantaja eşit erişimi ikna ediciliğini önemli ölçüde yitirmiştir.

III. "Kötü Fiyat Şansı" ve Piyasanın Adaleti

Dworkin'in, Cohen'e cevap verirken kullandığı bir diğer argüman, insanların kendilerinin bir parçası haline gelen özdeşleştikleri zevklerini, sorumlu tutulamayacakları

[523] **Dworkin**, "Ronald Dworkin Replies", 347.
[524] **Knight**, Luck Egalitarianism: Equality, Responsibility, and Justice, 26.

şans eseri durumlar olarak tarif etmenin yanlış olacağı iddiasına dayanmaktadır. Dworkin'e göre sonuçsal sorumluluk anlayışı her ne kadar hırs ve tutkularımızı tamamen özgür bir biçimde seçmediğimiz aşikar olsa da hırs ve tutkularımızın ya da başka bir deyişle tercihlerimiz, zevklerimiz, iyi bir yaşama ilişkin kanaatlerimiz ve planlarımızın bizim bir parçamız olduğu fikrine dayanmaktadır. Gündelik hayatta insanlar kasten geliştirmiş olsun ya da olmasınlar kendi kişiliklerine ilişkin özelliklerin sonuçlarını üstlenirler. Çünkü bu özellikler onlar için dışarıdan dayatılan yabancı nitelikli unsurlar değildir. Kendilerinin bir parçasıdır. İnsanlar zevk ve tercihlerinin yalnızca sahipleri değildir. Aynı zamanda onlarla özdeşleşirler. Bu zevk ve tercihlerini kendilerini tanımladıkları unsurlar haline getirirler.

Dworkin bunu göstermek için çarpıcı örnekler verir: Hiç kimsenin arkadaşlarına yardımcı olması gerektiğine karar verdiği ya da Mozart dinlemeyi hip-hop dinlemekten daha cazip bulduğu için şanssız olduğunu iddia ettiğini duyamazsınız[525]. Çünkü insanlar bu tercihleriyle özdeşleşmiştir. Bundan dolayı kasten geliştirilip geliştirilmediğinden bağımsız olarak kendisiyle özdeşleşilen hırs ve tutkularımızdan sorumlu kabul edilmemiz normal olandır[526]. Bunlar seçim/şans ayrımında ilk kategoride yer almalıdır. Bu sebeple Cohen'in "kasten seçilmemiş zevkler" için eşitlikçi adalet adına kaynak aktarımını gerektiren kuramı hatalıdır.

Fakat Cohen'in cevabı Dworkin'in bu argümanını işlevsizleştirmektedir. Özdeşleşme argümanının temeli, insanın kendisiyle özdeşleştiği hırs ve tutkularını sorumluluk/şans ikileminde şans kategorisine yerleştirmenin yanlış olmasıdır. Cohen ise, çok çarpıcı bir biçimde, kendisinin aslında en başından beri bunu yapmadığını söyler. Cohen'in esas vurgusu, insanların pahalı zevklere sahip olmaktan dolayı değil, sahip oldukları zevklerin pahalı olmasından dolayı eşitlikçi telafiyi hak ettiğidir. Başka bir ifadeyle, Cohen'e göre pahalı bir zevkin sahibini ahlaki açıdan hak talep edebilir hale getiren şey o zevke sahip olması değil, sahip olduğu o zevkin pahalı olmasıdır[527]. İnsanlar Mozart dinlemeyi tercih ettikleri için değil, tercih ettikleri Mozart'ın müziğine ulaşmak daha pahalı olduğu için eşitlikçi telafi talep etme hakkına sahip olabilir[528].

[525] **Dworkin**, Sovereign Virtue: The Theory and Practice of Equality, 290.
[526] **Roemer**, "A Pragmatic Theory of Responsibility for the Egalitarian Planner", 147.
[527] **Cohen**, "Expensive Taste Rides Again", 11-12.
[528] **Cohen**, "Expensive Taste Rides Again", 12.

Cohen'in bu düzeltmesiyle tüm tartışma piyasanın niteliği hakkındaki bir tartışmaya dönüşmektedir[529]. Daha önce ifade edildiği gibi, Dworkin kendi kuramında piyasaya kaynakların değerini tayin eden bir kurum olarak çok merkezi bir yer vermektedir. Bütün kuramı açık arttırma ve sigorta gibi piyasa araçlarının kullanımına dayalıdır. Eşit arka plan koşullarında ve yetenekler gibi hak edilmemiş eşitlik bozucuların tasfiye edilmesi halinde piyasanın kaynakları en adil şekilde dağıtacağına inanmaktadır[530].

Cohen ise Dworkin'le hemfikir değildir. Bir sosyalist olarak mal ve hizmetlerin piyasa aracılığıyla üretilip dağıtılması fikrini kesin bir şekilde reddetmektedir[531]. Piyasada fiyatlar arz ve talebe göre şekillenmektedir. Birçok defa bir şey çok arz edilirse ucuz, çok talep edilirse pahalı olmaktadır. Bazen de yeterince insan tarafından talep edilmediği için bazı ürünlerin üretimi yapılmamakta ya da bazı ürünler çok pahalıya mal edilmektedir. Dolayısıyla, Cohen'e göre piyasa mal ve hizmetlerin ahlaki açıdan bir çeşit rastgelelikle dağılmasını sağlamaktadır. Bu ise adalete uygun değildir[532].

---

[529] **Van der Veen**, "Equality of Talent Resources: Procedures or Outcomes?", 105. Daha önce de belirtildiği gibi, Vrousalis de Cohen'in dağıtıcı adalet anlayışının piyasa eleştirisinden yola çıktığını ve piyasanın bir şekilde adaleti inşa ettiği fikrinin tam karşısında yer aldığını ifade etmektedir. **Vrousalis**, The Political Philosophy of G. A. Cohen, 62. Arneson da farklı bir bağlamda olsa da, Dworkin'e karşı piyasanın adaletsizliği temasını taşıyan karşı örnekler geliştirmiştir. Krş. **Arneson**, "Equality and Equal-Opportunity for Welfare", 81-82.

[530] Bu aşamada, Dworkin'de piyasanın rolünün daha önce bu çalışmanın ikinci bölümünde yer alan "Piyasa ve Şansın Tasfiyesi Sorunu" başlığında ele alındığını hatırlatalım. Orada bu tartışmanın çok derinleştirilmediği, çünkü bu başlık altında Cohen'in argümanlarıyla devam ettirileceği ifade edilmişti.

[531] Cohen'e göre kapitalist piyasa sistemi içerisinde insanlar emeğini satmaya zorlanmaktadır. Bkz. **G. A. Cohen** (1988) History, Labor and Freedom (Oxford: Clarendon Press), 243-44. Cohen kapitalist piyasa sistemi koşulları içinde artı değerin işçiden zorla alındığını ve bunun ahlaken yanlış olduğunu belirtmektedir. **Cohen**, Self-Ownership, Freedom and Equality, 199. Cohen'in işçinin emeğini zor yoluyla satmasındaki ahlaki kötülüğü, böbrek satışı ve fuhuşla karşılaştırarak kurduğu dikkat çekici argüman için bkz. **Cohen**, Rescuing Justice and Equality, 223-25. Ayrıca, Cohen'e göre piyasa insanlara bir metaymış gibi davranmayı gerektirmektedir. **Cohen**, If You're An Egalitarian, How Come You're So Rich?, 180-81. Piyasa sebebiyle toplumsal üretimimizin temel motivasyonu hepimizi sarıp kuşatan hırs ve korkunun bir karışımına indirgenmektedir. **Cohen**, Why not Socialism?, 38-41. Cohen, rasyonel planlamanın piyasa karşısındaki demokratik ihtimali temsil ettiğini iddia etmektedir. Cohen'e göre demokrasi bizatihi iyidir ve demokratik planlama yanlış kararlara götürdüğünde bile içinde ahlaki açıdan iyi bir yön barındırmaktadır. Bkz. **Cohen**, Self-Ownership, Freedom and Equality, 261. Cohen, kapitalist piyasa ekonomisi bir kenara, piyasa sosyalizmini de reddetmiştir. Bu konuda David Miller'ın yayınladığı "*Market, State and Community*" (Piyasa, Devlet ve Toplum) isimli kitabına eleştiri olarak "*David Miller on Market Socialism and Distributive Justice*" (David Miller'ın Piyasa Sosyalizmi ve Dağıtıcı Adalet Üzerine Görüşleri) isimli bir makale yazmış fakat yayınlamamış, bu eleştirilerinin en azından bir kısmını daha sonra "*Self-Ownership, Freedom and Equality*"nin (Kendinin-Sahibi Olmak Özgürlük ve Eşitlik) bir bölümü olarak yayınlamıştır. **David Miller** (2014) "Our Unfinished Debate About Market Socialism", Politics, Philosophy & Economics, cilt 13, sayı 2, 120. Miller'ın bahsi geçen kitabı için bkz. **David Miller** (1989) Market, State and Community: Theoretical Foundations of Market Socialism (Oxford: Clarendon Press). Cohen'in kitabındaki ilgili bölüm için bkz. **Cohen**, Self-Ownership, Freedom and Equality, 245-65.

[532] Benzeri bir görüş için bkz. **Barry**, "Defending Luck Egalitarianism", 191-92.

Dolayısıyla Cohen'in temel argümanı Dworkin'in tabirleriyle kötü tercih şansı (*bad preference luck*) değil, kötü fiyat şansı (*bad price luck*) üzerine kuruludur[533]. Cohen de pahalı bir tercihe sahip olmanın kendisini kötü bir şans olarak nitelememekte Dworkin'le birleşir. Fakat bir zevkin pahalı olması Cohen'e göre kötü bir şanstır[534]. Bunu sağlayan da piyasadır. Cohen bu argümanla Dworkin'in kuramının en temel unsurlarından birine, yani piyasa kurumuna saldırmaktadır.

Konuyu bu çerçevede yeniden ele alalım. Dworkin'e göre fiziksel bir engelle doğan bir kişinin karşı karşıya kaldığı dezavantaj, bu engelin kaynaklar arasında sayılması yoluyla ve farazi sigorta mekanizması aracılığıyla kısmen de olsa giderilmektedir. Peki birinin kendi iradesi dışında sahip olduğu zevkin pahalı olması ya da pahalı hale gelmesi durumunda yaşadığı dezavantaj neden adaletin ve farazi sigorta mekanizmasının konusu olmamaktadır?

Bunun cevabı zevklerimizle özdeşleşmemiz ve zevklerimizin bizim bir parçamız olması olamaz. Çünkü şansın konusu olan şey zevke sahip olmamız değil, zevkin pahalı olmasıdır. Çok az istisnai senaryo hariç, insanların zevklerinin pahalı olmasıyla özdeşleştiği söylenemez. Dolayısıyla, her iki durumda da bizim için dezavantaj oluşturan, seçimlerimizin konusu olmayan ve özdeşleşmediğimiz bir unsur sebebiyle dezavantajlı olmamız mevzubahistir. Fiziksel ve zihinsel engellilik hallerini eşitlikçi telafinin konusu kılarken, pahalı fiyat şansını kılmamak nasıl tutarlı olabilir[535]? Cohen'e göre bu sorunun makul bir cevabı yoktur ve Dworkin'in kaynak eşitlikçiliği değerlerin dağıtım sürecini piyasaya devretmekle şans eşitlikçisi ilkeden ayrılmış olmaktadır.

Dworkin'in bu argümana cevabı ise, diğer insanların tutum, tercih, hırs ve tutkularından olan karışımın aramızda adaletle dağıtabileceğimiz bir şey olmadığı, aksine adil dağılımın gözetmesi gereken koşullar olduğudur[536]. Yani başka insanların benim değer verdiğim bir şeye hiç değer vermediği için o şeyin çok pahalıya mâl olması adaletsizlik olarak yorumlanamaz. Bu ne adildir ne de adalete aykırıdır. Adaletin ne olduğunu tartışırken kullanacağımız bir zeminden ibarettir. Üstelik Dworkin bu argümanını politikayla kurduğu bir analojiyle de destekler. Çok az sayıda kişinin benim mimari zevklerimi ya da dış politika

[533] **Dworkin**, "Ronald Dworkin Replies", 344.
[534] **Gill**, "My Personality, Whose Responsibility? Equal Opportunity for Integrity: What the Metaphysics of the Person can Teach Luck-Egalitarians About Responsibility", 99.
[535] Cohen'in burada özetlenen aynı argümanını Thigpen ve Downing de ileri sürmüştür. Bkz. **Thigpen ve Downing**, "Liberalism and the Neutrality Principle", 99-100.
[536] **Dworkin**, Sovereign Virtue: The Theory and Practice of Equality, 298.

tercihlerimi paylaşıyor olması ve bu konudaki kararların çoğunluğun tercihlerine göre alınması bana karşı adaletsizlik yapıldığı anlamına gelmemektedir[537].

Cohen, başka insanların sahip olduğu tutum, tercih, hırs ve tutkulardan oluşan karışımların diğer insanlara karşı bir adaletsizlik teşkil etmediğinde hemfikirdir. Fakat yine de Cohen'e göre bu karışımın diğer kişiler üstündeki etkilerine müdahale edip etmeyeceğimiz adaletin konusudur. Hatta Cohen'e göre adaletin konusu tam da böyle şeylerdir[538]. Adalet tartışması, insanlar arasında rastgele dağılmış bulunan şeylere toplum olarak nasıl müdahale edeceğimizle ilgilidir. Aynen yetenekler için olduğu gibi, hırs ve tutkuların dağılımı da ne adil ne de adaletsizken, bu dağılımla oluşan sonuçlara müdahale etmeyen bir iktisadi dağıtım modeli adaletsiz kabul edilebilir[539]. Nitekim Dworkin de konu yetenekler olduğu zaman, yeteneklerin rastgele dağılımındaki eşitsizliği giderici müdahaleyi adaletin gereği olarak kabul etmektedir.

Cohen'in, Dworkin'in analojik argümanına cevabı daha da dikkat çekicidir. Cohen, Dworkin'in kendisine karşı geliştirdiği politika analojisini azınlık haklarıyla zenginleştirerek kendi lehine ikna edici bir argümana dönüştürür. Cohen'e göre Dworkin haklı olsaydı ve başka insanların tercihlerinin diğer kişiler üzerindeki sonuçlarına müdahale etme gereği söz konusu olmasaydı politik hayattaki azınlık haklarının bir zemini olmazdı[540].

Cohen'e göre piyasa ve çoğunlukçu demokrasi anlayışı[541] bu konuda benzeri sonuçlar üretmektedir. Her ikisinin de ortak yönü azınlıkta kalan tercihlerin hayata geçmesine imkân tanınmamasıdır. Cohen'e göre çoğunlukçu bir demokraside yapılan oylamada kaybeden tarafta olan kişilerle, piyasada tercihleri kaybeden konumda olan kişiler arasında esaslı bir fark mevcut değildir[542]. Piyasaya müdahale edilmediğinde futbol stadyumlarıyla dolu

---

[537] **Dworkin**, Sovereign Virtue: The Theory and Practice of Equality, 298.

[538] Krş. Rawls da kendi fark ilkesini savunurken doğa tarafından yapılan yetenek veya başlangıç koşulları dağılımının ne adil ne de adaletsiz olarak nitelendirilebileceğini, bunların yalnızca doğal gerçekler olarak kabul edilebileceğini fakat adil veya adaletsiz olanın toplumsal kurumların bu doğal gerçekleri ele alış biçimleri olduğunu ifade etmektedir. **Rawls**, A Theory of Justice, 102.

[539] **Cohen**, "Expensive Taste Rides Again", 13.

[540] **Cohen**, "Expensive Taste Rides Again", 13-14.

[541] Çoğunlukçu demokrasi anlayışı terimiyle oyların çoğunluğunu alanların mutlak yönetim hakkına sahip olduğu fikrinin egemen olduğu demokrasi anlayışları ifade edilmektedir. Bkz. **Yusuf Şevki Hakyemez** (2003) "Çoğunlukçu Demokrasi Anlayışı, Rousseau ve Türk Anayasaları Üzerindeki Etkisi", Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi, cilt 52, sayı 4, 70. Literatürde genelde eleştirilmek için zikredilen bu anlayışın karşısında, azınlıkların da karar alma süreçlerine katılmasının özel vasıtalarla temin edildiği ve toplumun tüm fertlerinin belirli bir hak rejimiyle desteklendiği çoğulcu demokrasi anlayışı yerleştirilmektedir.

[542] **Cohen**, "Expensive Taste Rides Again", 14. Kılıç'ın çoğunlukçuluğu eleştirirken kullandığı "*en çok sayıya ulaşan görüşün etkin olabileceği bir idari yapıda açıktan bir baskı olmasa dahi azınlık görüşler, farklı kültürel ve ahlaki yapılar kendiliğinden sönümlenecektir*" tespiti Cohen'e göre piyasa aracılığıyla gerçekleştirilen

şehirlerde hiç opera salonu olmayabilir. Kütüphanelerde az kişinin çok değer vererek tercih ettiği kitaplar bulunmayabilir. Piyasa, az talep edildiğinden dolayı tiyatro salonlarını, vegan yiyecekleri ve organik gıdaları ortadan kaldırabilir ya da bunlara ulaşılmasını çok maliyetli kılabilir.

Bu nitelikleriyle piyasa, Cohen'e göre baskıcı bir çoğunluğun kontrolündeki bir devlet gibidir. Çoğunluğun ekonomik tercihlerinin, azınlıkların hayata ilişkin tercihlerine ulaşma olanaklarını ortadan kaldırma ya da çok zorlaştırma ihtimali mevcuttur[543]. Dolayısıyla, piyasanın dağıtımı adil değildir. Böylece Cohen'in ellerinde pahalı zevkler sorununun bizzat kendisi piyasanın adaletsizliğini ortaya koyan bir göstergeye dönüşmüştür.

Bu tartışmada Cohen haklı görünmektedir. Şans eşitlikçiliğinin temel ilkesini tam olarak hayata geçirmek istiyorsak, piyasa kaynakların değerlerinin belirlendiği politik bir kurum olarak kullanılmak için elverişli değildir. Çünkü piyasa aracılığıyla biçilen değerler gerçekten de başka insanların tercihlerinin bir yansımasından ibarettir. Bir kişi için başka insanların tercihleri son kertede şansın ürünüdür. Dolayısıyla piyasanın kaynaklara biçtiği değerler de şans eseri değerlerdir. Bunun bir sonucu olarak, piyasanın bu yönde kullanımı insan hayatından kaba şansın elimine edilmemesi anlamına gelmektedir.

B. Avantaja Eşit Erişimdeki Değişim ve Cohen'in Çözümünün Bedeli

Bir önceki üst başlıkta pahalı zevkler sorununun Cohen tarafından Dworkin'e karşı kullanılmasıyla ortaya çıkan tartışma gündeme alınmıştı. Bu tartışma, gayri ihtiyari sahip olunan pahalı zevklerin oluşturduğu refah eksikliklerinin eşitlikçi adalet adına telafi edilip edilmemesi gerektiği üzerineydi.

Bu başlık altında ise Cohen'in kasten seçilmiş pahalı zevklerin akıbetiyle ilgili görüşünü değiştirmesi irdelenmektedir. İlk olarak Cohen'in kuramında ne gerekçeyle nasıl bir değişiklik yaptığı ele alınmaktadır. Hemen ardından, eski ve yeni görüşünün Dworkin'in geliştirdiği Louis ve kendisinin geliştirdiği Fred ve Paul örneğinde nasıl sonuçlar verdiği tartışılmaktadır. Son başlıkta ise, Cohen'in kendi kuramında yaptığı değişikliğin gerekçeleri ve sonuçları eleştirel bir perspektifle değerlendirilmektedir.

---

dağılımlar için de tam anlamıyla geçerlidir. Kılıç'ın ilgili satırları için bkz. **Muharrem Kılıç** (2018) Hukuksal Aklın Sosyo-Politik Bağlamı (Ankara: Yetkin Yayınları), 275.

[543] Kymlicka da bu gerçeğin altını çizerek azınlığın ekonomik ve politik kararlara karşı korunması için müdahalelerde bulunulması gerektiğini ifade etmektedir. **Kymlicka**, Çokkültürlü Yurttaşlık ve Azınlık Haklarının Liberal Teorisi, 174-75.

I. Özdeşleşilen Pahalı Zevkler ve Cohen'in Yeni Yaklaşımı

Şimdiye kadar yürütülen tartışmadan anlaşılabileceği gibi Cohen'in kuramı nedensel açıdan sorumlu olunmayan pahalı zevklerin eşitlikçi telafiye hak kazandıracağı iddiasına dayanmaktadır. Dworkin ise insanların kendi zevklerinden sorumlu tutulmaları gerektiğini öne sürerek pahalı zevklerin istisnai durumlar dışında eşitlikçilik adına herhangi bir hak doğurmayacağını düşünmektedir. İki düşünürün pahalı zevkler konusundaki temel yaklaşımları budur.

Dworkin, prensip olarak insanların pahalı zevkleri sonucu diğerlerinden daha kötü duruma gelmesi halinde eşitlikçi telafiyi doğru bulmamaktadır. Fakat daha önce ifade edildiği gibi bunun bir istisnası vardır. Dworkin'e göre bu istisnai durum, insanların bugün sorulduğunda sahip olmak istemeyecekleri zevklerinin bir engel gibi değerlendirilmesiyle ortaya çıkmaktadır.

Dworkin'in stratejisi, söz gelimi Louis şampanyalara karşı geliştirdiği pahalı zevklerinden mustaripse ve bunlardan kurtulmak istiyorsa artık bu zevkleriyle özdeşleşmediği için bu zevkinin kendisine değil fakat kendisini içinde bulduğu koşullara dahil kabul edilmesi fikrine dayanmaktadır. Artık bu zevkler Louis'in iyi bir yaşama ilişkin kanaatlerine değil, iyi bir yaşama ulaşmasını engelleyen veya yardımcı olan faktörlere dahil kabul edilmelidir. Dworkin bu tip zevkler için farazi sigorta mekanizması aracılığıyla bir telafi imkânının mevcut olduğunu ifade etmektedir[544]. Fakat eğer insanlar bir pahalı zevke sahip olmaktan dolayı memnunsa, başka bir ifadeyle kendilerini bu zevkle özdeşleştirmişlerse, Dworkin artık bu zevki o kişinin kaynakları değil tercihleri arasında sayarak telafi konusu yapmamak gerektiğini savunmaktadır.

Cohen ise Dworkin'le tartışmasının ardından kuramında yaptığı değişiklikle kendisini Dworkin'in tam tersi bir pozisyona yerleşmektedir. Cohen'in yeni formülüne göre zevkler ikiye ayrılmaktadır: Değer yargılarına dayanan (*judgemental*) zevkler ve böyle olmayan kaba (*brute*) zevkler[545]. İnsanlar değer yargılarına dayanan zevkleriyle özdeşlik kurarlar. Bu zevklerinin kendilerini tanımlayan unsurlar haline gelmesine izin verirler. Kaba zevkler ise böyle değildir. Cohen kaba zevklere örnek olarak kendi diyet kola zevkini vermektedir[546].

[544] Dworkin'in bu pozisyonu daha önce bu çalışmanın ikinci bölümünde yer alan "Dworkin'in Pahalı Zevkler Sorununa Çözümü" başlığında çok daha uzun bir şekilde ele alınmıştı.
[545] **Cohen**, "Expensive Taste Rides Again", 7.
[546] **Cohen**, "Expensive Taste Rides Again", 7.

Barry ise sigara içme zevkini göstermektedir[547]. Hem diyet kola tüketme hem de sigara içme zevki en azından çoğu kez insanın kendini nasıl tanımladığıyla, kişiliğiyle ve değerli bir yaşamın nasıl olması gerektiğine ilişkin kanaatleriyle ilgisi olmayan rastgele kaba zevkler niteliğindedir.

Cohen'in genel prensibi kasten geliştirilmiş pahalı zevklerden dolayı oluşan refah açıkları için telafi mekanizmasının işletilmemesidir. Fakat Cohen, Dworkin'le yaptığı tartışmanın ardından görüşünü değiştirerek bu genel prensibe çok geniş bir istisna penceresi açmıştır. Cohen'e göre, Dworkin'in tam aksine insanlar kasten geliştirmiş olsalar da bir pahalı zevkle kendilerini özdeşleştirdiklerinde, o zevklerden dolayı ortaya çıkan refah açıklıklarının eşitlikçi telafinin konusu olması gerekmektedir. Çünkü bir zevkle özdeşleşmiş olan insanların o zevklerini terk etmelerini beklemek makul değildir. Adalet, insanların terk etmelerinin beklenemeyeceği zevklerinden dolayı oluşan refah eksikliklerini tazmin etmeyi gerektirmektedir. Aslında bu yolla Cohen, Dworkin'in modelini tersine döndürmüş olmaktadır. Dworkin'e göre pahalı bir zevkin eşitlikçi telafinin konusu olmamasını sağlayan özdeşleşme unsuru, Cohen'e göre tam da o zevkin yarattığı refah açıklığının telafi edilmesini adaletin gereği haline getirmektedir[548].

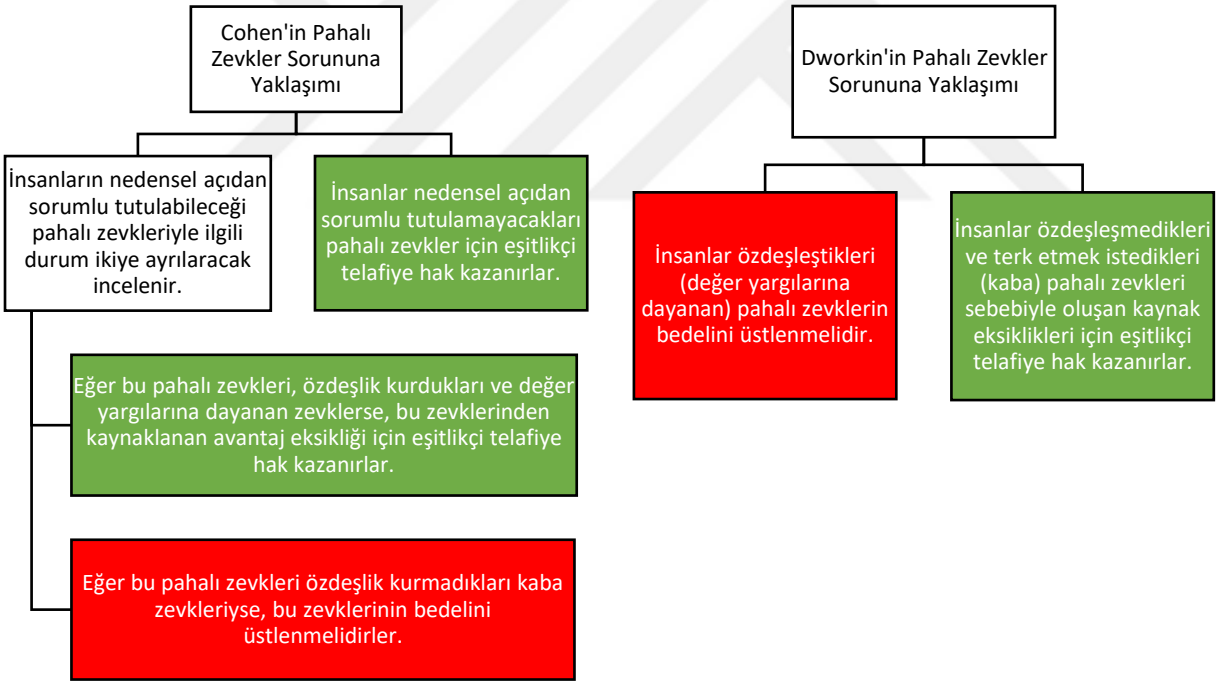
Öte yandan Cohen'e göre kaba pahalı zevkler için bu tip herhangi bir koruma söz konusu değildir. İnsanlar kendi kaba zevkleriyle özdeşlik kurmadıklarından dolayı, nedensel olarak sorumlu tutulabilecekleri kaba zevklerinden kaynaklanan avantaj eksikliklerinin eşitlikçi telafinin konusu olması gerekmemektedir[549]. Çünkü bu zevklerinin kişilikleriyle, bu zevklerini terk etmelerinin de kişiliklerinden feragat etmeleriyle bir alakası yoktur. Bu sebeple, kasten geliştirilen pahalı kaba zevkler eşitlikçi telafiden mahrum bırakılmalıdır.

Dolayısıyla Cohen'in pahalı zevklerle ilgili yeni yaklaşımı iki değişken tarafından belirlenmektedir. İlk değişken, avantaj eksikliği oluşturan zevkin sahibinin nedensel açıdan bu zevkten sorumlu tutulabilip tutulamayacağıdır. Eğer sorumlu tutulamazsa zaten eşitlikçi telafi söz konusudur. Kimse kendisinin sorumlu tutulamayacağı bir durumdan dolayı

[547] **Barry**, "Defending Luck Egalitarianism", 192.
[548] **Cohen**, "Expensive Taste Rides Again", 7-8. Cohen yine de bunun mutlak bir tespit olmadığını ve bazı istisnaları olabileceğini belirtmektedir. Bunlara örnek olarak züppece gerekçelerle edinilen pahalı zevkleri göstermektedir. Cohen, bir zevkle başka herhangi bir sebepten değil fakat o zevk pahalı olduğu için özdeşlik kurulursa bu pahalı zevkin eşitlikçi korumanın altında olmayacağını belirtmektedir. Yani söz gelimi bir insan diğerlerinden daha pahalı zevklere sahip olmanın kendisini daha itibarlı kılacağı gibi çarpık ve korunmaya değmeyen bir inançla pahalı zevkler geliştiriyorsa, bu zevklerini tatmin için eşitlikçi telafiden yararlanabilmesi mümkün değildir. **Cohen**, "Expensive Taste Rides Again", 12.
[549] **Knight**, Luck Egalitarianism: Equality, Responsibility, and Justice, 47-48.

diğerlerinden daha kötü durumda olmamalıdır. Fakat sorumlu tutulabilirse, ikinci değişkene bakmak gerekir. İkinci değişken özdeşleşme unsuruyla ilgilidir. Cohen'in terimleriyle, söz konusu zevkin değer yargılarına dayanan bir zevk olup olmadığıyla alakalıdır. Sorumlu olunan zevk, değer yargılarına dayanmayan bir kaba zevkse genel prensibe sadık kalınmakta ve eşitlikçi telafi söz konusu edilmemektedir. Kişinin, kendisini özdeşleştirmediği bir pahalı zevki kasten geliştirerek diğerlerinden daha kötü duruma düşmesinin eşitlik adına korunacak bir yanı yoktur. Bu zevkleri geliştiren kişiler bunların bedellerini ödemelidir. Fakat eğer sorumlu olunan zevk değer yargılarına dayanan bir zevkse durum değişmektedir. Böyle zevkler kişinin kendisiyle özdeşleştirdiği zevklerdir. Kişiliği tanımlayan unsurlar haline gelmişlerdir. Bunların terk edilmesini beklemek makul olmadığı için bu tip pahalı zevkleri kasten geliştiren kişiler adalet adına refahları diğerlerininkiyle eşit olana kadar desteklenmelidir.

Tüm bu karmaşık anlatı aşağıdaki diyagramla daha açık kılınabilir[550]:



Şekil 3: *Cohen ve Dworkin'in Pahalı Zevkler Sorununa Yaklaşımları*

Bu diyagramdan da açıkça anlaşılacağı üzere, Cohen'e göre insanlar nedensel açıdan sorumlu tutulamayacağı zevklerinden ve nedensel açıdan sorumlu tutulabilseler bile

[550] Bu diyagramda basitliği ve terminolojik istikrarı sağlamak için Dworkin'in pozisyonunun da Cohen tarafından kullanılan terimler çerçevesinde ifade edildiği belirtilmelidir. Dworkin, Cohen'in aksine özdeşleşme kavramını kullanmayı tercih etmemektedir. Bu olgudan, istikrarlı şekilde, "bir insanın kendisine sorulduğunda bir tercihinden vazgeçmeyi seçmeyecek olması" olarak bahsetmektedir.

kendilerini özdeşleştirdikleri zevklerinden dolayı oluşan refah eksikliklerinin giderilmesini ve eşitliğin yeniden sağlanmasını isteme hakkına sahiptir. Dworkin ise yalnızca insanların kendilerini özdeşleştirmedikleri zevkleri için eşitlikçi telafiyi uygun görmektedir. Tersten bakmak gerekirse, Cohen insanların yalnızca özdeşlik kurmadıkları fakat nedensel açıdan sorumlu tutulabilecekleri kaba zevklerinin bedelini üstlenmeleri gerektiğini kabul etmektedir. Buna karşılık Dworkin, insanların özdeşlik kurdukları her türlü zevkin bedelini üstlenmelerini gerekli görmektedir.

II. Cohen'in Alternatif Yaklaşımlarına Göre Louis Örneği

Cohen'in eski ve yeni yaklaşımının sonuçlarını görmek açısından her iki durumda Louis örneğiyle ilgili nasıl bir cevap verebileceğini değerlendirmek yol gösterici olacaktır. Bunu yapabilmek için öncelikle bu örneği çok kısa bir şekilde hatırlatalım. Dworkin'in örneğine göre Louis şampanyaya yönelik kasıtlı bir pahalı zevk geliştirmiştir. Bu zevki geliştirmesiyle beraber artık diğerleriyle eşit seviyede refaha sahip olmak için diğerlerinden daha çok kaynağa ihtiyaç duymaktadır. Dworkin, Louis'e herkesle eşit refaha sahip olması için kaynak aktarmanın ahlaki sezgilerimize aykırı göründüğünü öne sürmektedir.

Henüz görüşünü değiştirmeden önce Cohen için Louis örneği çok da zorlayıcı değildir. Eski görüşüne göre Cohen için önemli olan şey Louis'in pahalı zevkinden sorumlu tutulup tutulamayacağıdır. Louis, örnekte, pahalı zevkini kasten kendisi geliştirmiştir. Bu durum, Cohen için her şeyi değiştirmektedir ve Louis'in tam da bu sebeple seçiminin bedelini ödemesi gerekmektedir[551]. Dolayısıyla, Cohen'in eski görüşü, Louis'in pahalı zevkinden dolayı eşitlikçi telafiye hak kazanamayacağıdır[552].

Cohen bu iddiasını pekiştirmek için Dworkin'le pratik olarak ayrıştıkları başka bir örnek ortaya koyar. Cohen'in örneği Paul ve Fred isimli iki farklı karakter çerçevesinde inşa edilmiştir. Bu örneğe göre; Paul fotoğrafçılığı, Fred ise balıkçılığı çok seviyordur. Fotoğrafçılık için gereken ekipman, balık tutmak için gerekenden daha pahalıdır. Paul, balık tutmaktan nefret ediyordur, kaynakları yeterli olmadığından dolayı fotoğrafçılık yapamıyordur ve bundan dolayı hayatı Fred'inkine göre çok daha az eğlenceli, hatta belki de daha az anlamlıdır. Cohen, fotoğrafçılık zevkini gayri ihtiyari geliştirmiş olduğundan dolayı Paul'u bu zevkinden sorumlu kabul etmemekte ve dolayısıyla bu refah eksikliğini

[551] **Lippert-Rasmussen**, Luck Egalitarianism, 93.
[552] **Cohen**, "On the Currency of Egalitarian Justice", 923.

gidermek için eşitlikçi müdahalenin gerektiğini öne sürmektedir[553]. Anlaşılacağı üzere, Cohen'in eski pozisyonuna göre esas olan ilgili kişinin pahalı zevkinden sorumlu tutulup tutulamayacağından ibarettir.

Fakat Cohen, 2004'te kuramını revize etmesiyle Louis'in akıbetini değiştirerek Paul'unkiyle eşitlemiştir. Louis pahalı zevkleriyle özdeşleşmiş görünmektedir. Cohen'in yeni görüşü, insanların özdeşleştiği zevklerinin yarattığı refah açıklarını gidermek için eşitlikçi telafiye hak kazanabilecekleri yönündedir. Bu sebeple Louis her ne kadar pahalı zevklerini kasten geliştirmiş olsa da bu zevki dolayısıyla sahip olduğu refah açığı için tazminat isteme hakkına sahip olacaktır. Dolayısıyla pahalı zevkini kasten geliştiren Louis ile pahalı bir zevke iradesi dışında sahip olan Paul arasında herhangi bir fark kalmamaktadır. Louis yalnızca bu zevkiyle özdeşleştiğinden dolayı, Paul ise hem zevkiyle özdeşleştiğinden hem de bu zevkten zaten sorumlu olmadığından dolayı eşitlikçi telafiye hak kazanmaktadır.

III. Avantaja Eşit Erişimin Düz Eşitlikçiliğe Yakınlaşması

Cohen, Dworkin'in özdeşleşilen pahalı zevklerin şans kategorisine yerleştirilemeyeceği iddiasına, bu zevklere sahip olmanın kendisinin değil fakat bu zevklerin pahalı olmasının şans eseri olduğu argümanıyla cevap vermiştir. Böylece bu zevklerin eşitlikçi telafinin konusu olmasını savunmaya devam edebilmiştir. Fakat Dworkin'in, her bir iradi pahalı zevkin arkasında aslında iradi olmayan bir arka plan zevki olduğu, ilkinin tatmin edilmemesi durumunda ikincisinin de tatmin edilmemiş olacağı ve yine insanların sorumlu tutulamayacağı sebeplerle daha az refaha sahip olmuş olacağı iddiasına göründüğü kadarıyla herhangi bir cevap vermemiştir.

Fakat Cohen'in kuramında 2004 yılında yaptığı bahsi geçen değişiklik bu sorunu çözmektedir. Arka plan zevklerinin sonucu olarak ortaya çıkmış olan pahalı zevkler tam da Cohen'in değer yargılarına dayanan zevkler kategorisine yerleşmektedir. Cohen, kuramının yeni halinde bu zevklerin de eşitlikçi telafinin konusu olmasını sağlamasıyla Dworkin'in eleştirisinin üstesinden gelmiş olmaktadır[554]. Çünkü artık Cohen'in sisteminde de arka planında gayri iradi başka tercihlerin yattığı ve kendisiyle özdeşleşilmiş tüm tercihler eşitlikçi korumanın kapsamına alınmış olmaktadır.

---

[553] **Cohen**, "On the Currency of Egalitarian Justice", 923. Cohen'in bu örneği kurarken kullandığı öncüllerin sağduyuya aykırı olduğu iddiasına dayanan eleştirel bir değerlendirme için bkz. **Rakowski**, Equal Justice, 55-57.

[554] Nitekim Dworkin de Cohen'le olan tartışmasında Cohen'in kuramında yaptığı değişikliği kendisinin ortaya koyduğu bu argümanla ilişkilendirerek ele almıştır. Bkz. **Dworkin**, "Ronald Dworkin Replies", 347-48.

Fakat bu hamlenin çok ağır bir bedeli vardır. Cohen'in bu görüş değişikliği kuramı için çarpıcı sonuçlar doğurmuştur. Artık Cohen'e göre bir kişi kasten pahalı bir zevk geliştirmiş olsa bile, bu pahalı zevkiyle özdeşleştiği sürece, bozulan refah eşitliğinin düzeltilmesini isteyebilir hale gelmektedir. Bu, Rupert'in deyimiyle şans eşitlikçisi temel sezgilere aykırı bir yön taşıyor gibi görünmektedir[555]. Zira böylece insanlar kasten seçerek geliştirdikleri pahalı zevklerinin bedelini ödememe ve bu zevklerin bedelini toplumdaki diğer insanlara ödetme olanağına sahip olmaktadır.

Bu durum Cohen'in pozisyonunu düz refah eşitlikçiliğine çok fazla yaklaştırmıştır[556]. Artık Cohen'in kuramının refahçı bileşeniyle düz refah eşitlikçiliğini birbirinden ayıran tek şey insanların kendilerini özdeşleştirmediği ve kasten geliştirdiği kaba zevklerinin bedelini ödemeleri gerekmesidir. Fakat kasten geliştirilen kaba zevkler, kendi diyet kola örneğinin gösterdiği gibi hayatın çok da merkezinde olmayan istisnai bir kategori niteliğindedir[557].

Cohen'in kendi kuramıyla düz refah eşitlikçiliği arasındaki bu yakınlaşma ciddi bir sorundur. Çünkü daha önce bizzat Cohen'in kendisi adaletin eşitlik ve sorumluluğun birleşimiyle ortaya çıkacağını öne sürmüş ve pahalı zevkler sorununun düz refah eşitlikçiliğini çürüttüğünü ifade etmiştir[558]. Fakat bütün bu maceranın sonunda kendi kuramının refahçı bileşeni sorumluluğa duyarlılık unsurunu yoğun ölçüde yitirerek düz refah eşitlikçiliğiyle neredeyse aynı noktaya gelmiştir.

Neticede, Cohen kuramsal bazda şans eşitlikçiliğinin temel ilkesini benimsiyor olsa da, revize edilmiş kuramı bu ilkeyi ancak çok kısıtlı ölçüde hayata geçirmeye imkân tanımaktadır. Cohen'in avantaja erişimi bu revizyonla birlikte, pratikte dağılımın insanların seçimlerine çok az duyarlı olmasına yol açtığından dolayı kuramsal çekiciliğinin önemli bir kısmını kaybetmiştir.

Cohen, bu konuyu tartışırken kendi kuramının yalnızca refah hakkında olmadığını ve diğer avantaj çeşitlerini de dikkate aldığını hatırlatmaktadır. Refahla ilgili dağılım sorumluluk duyarsız bir eşitlikçilik haline gelse de diğer avantaj birimleri açısından bu geçerli değildir. Dolayısıyla Cohen'e göre en kötü senaryoda bile tüm kuramı sorumluluk

[555] **Gill**, "My Personality, Whose Responsibility? Equal Opportunity for Integrity: What the Metaphysics of the Person can Teach Luck-Egalitarians About Responsibility", 95.
[556] **Dworkin**, "Ronald Dworkin Replies", 347.
[557] Hatta bazıları, böyle bir kategorinin içinin boş olabileceğini iddia etmektedir. Örnek olarak bkz. **Carl Knight** (2009) "Egalitarian Justice and Valuational Judgment", Journal of Moral Philosophy, cilt 6, 488.
[558] **Cohen**, "On the Currency of Egalitarian Justice", 913.

duyarsız bir eşitlikçiliğine dönüşmemektedir. Üstelik pratik durum ne olursa olsun, kendi kuramında şans eşitlikçiliği ile düz eşitlikçilik arasındaki ayrım kuramsal açıdan varlığını sürdürmektedir[559].

Fakat sorumluluğa duyarlılık unsurunun yalnızca kuramsal bir varsayım seviyesinde kalması tatmin edici değildir. Neticede Cohen'in kuramına göre tercihleriyle özdeşleştiği takdirde hırslı bir politikacı eşitlikçi adalet adına bir şairden daha çok kaynağa sahip olmayı talep edebilmektedir. Zevkiyle özdeşleştiği takdirde Louis yalnızca kasten geliştirdiği pahalı şampanya zevki karşılanmadığında diğerleriyle aynı refaha ulaşamadığı gerekçesiyle kendisine daha çok kaynak verilmesi gerektiğini savunabilmektedir.

Bu durumun sonuçlarını çerçevelemek için adalet kuramlarıyla ilgili üç kritere geri dönelim. Cohen'in kuramının düz refah eşitlikçiliğine yakınlaşması, avantaja eşit erişimin hem şans eşitlikçisi ilkeyi yeterince yansıtamamasına hem bunu yansıttığını iddia ettiğinden dolayı kendi içinde tutarsızlaşmasına yol açmaktadır. Dolayısıyla Cohen'in kuramının yeni versiyonu normatif yansıtıcılık ve tutarlılık bakımından ciddi sorunlarla maluldür. Bu durum avantaja eşit erişimin adaletin temel çerçevesi olmak için elverişli olmamasına yol açan bir diğer faktördür.

Üstelik yine sorun Cohen'in kuramına mahsus değildir. Neticede, bu tartışmanın gösterdiği üzere refahı adaletin birimi olarak kabul eden herhangi bir şans eşitlikçisi kuram aynı dertten mustarip olacaktır. Böyle bir kuram ya Dworkin'in her iradi tercihin aslında iradi olmayan bir tercihten neşet ettiği ve ilkini korumamanın ikincisini de korumamak anlamına geldiği inandırıcı iddiasını reddedecektir. Ya da çok büyük ölçüde düz refah eşitlikçiliğine dönüşerek ikna ediciliğinin önemli bir kısmını yitirecektir.

Genel bir değerlendirme yapıldığında, Dworkin'le girdiği tartışmada meşru ve gayri meşru eşitsizliklerin doğru ayrımı ve piyasanın değer dağıtım sürecinin adalete aykırılığı konusunda Cohen'in büyük zaferler kazandığı söylenebilir. Fakat bu zaferler olsa olsa Pirus zaferleridir. Bu felsefi polemik sonucunda Cohen'in avantaja eşit erişimi de, avantaj kavramının belirsizlikleri ve içindeki refah eşitlikçisi bileşenin düz refah eşitlikçiliğine dönüşmesi sebebiyle ağır yaralar almıştır. Şans eşitlikçiliğinin hibrit dağıtım modellerini benimsemeyi tercih eden olası alternatifleri ile refahı dağıtım birimine dahil kabul etmeyi deneyen tüm versiyonları da avantaja eşit erişimin akıbetini paylaşmakla yazgılı

[559] **Cohen**, "Expensive Taste Rides Again", 19.

görünmektedir. Sonuç olarak, şans eşitlikçiliğinin takip edebileceğim tüm alternatif güzergâhlar çıkmazlarla karşılaşmaktadır.

SONUÇ

Adalet; siyasi güç, kaynak, refah, fırsat ve hak gibi unsurların bir toplumdaki dağılım düzenini değerlendirmenin temel ölçütüdür. Mevcut düzeni anlamak ve geleceği inşa etmek için adaletin neyi gerektirdiği tespit edilmelidir. Fakat bu pek kolay bir iş değildir. Antik Dönem'den beri adalet, "herkese hakkını vermek" olarak tanımlanmaktadır. Peki kimin, ne üzerinde, ne hakkı vardır? Bu soru, adaletin son kertede bir dağılım meselesi olduğunu ima etmektedir. Nitekim, Aristoteles'ten bu yana adaletin iki farklı boyutu olduğu kabul edilmektedir. Bu boyutlardan biri bozulan dağılımın düzeltilmesiyle ilgili olan denkleştirici adalet, diğeri ise daha en başta ideal bir dağılımın nasıl olması gerektiğini belirleyen dağıtıcı adalettir.

Bu çalışma dağıtıcı adalete odaklanmaktadır. Her ne kadar merkezinde eşitlik değeri yer alsa da, dağıtıcı adaletin basit bir eşitlikten fazlası olduğu açıktır. Adalet, eşitliğin; toplam fayda, bireysel özgürlük, ihtiyaçların karşılanması, insan onuruna saygı gibi değerlerle birleştirilmesi sonucunda ortaya çıkan hibrit bir değerdir. Bu sebeple adaleti, ilgili değerlerle bütünleştirilerek dengelenmiş bir eşitlik fikri olarak tanımlayabiliriz.

Adalete ilişkin en büyük soru, bu "değerler dengesinin" nasıl kurulacağıdır. Çalışmada, bu soruyu cevaplamak için takip edilebilecek alternatif yolları göstermek üzere, dört kategoriden oluşan bir model kullanılmıştır. Bu modele göre adalet; neyin (birim), kime (özne), neye göre (kriter) ve nasıl (desen) dağıtılacağıyla ilgilidir. Adalet kuramları bu kategorilerde yaptıkları seçimlerle birbirinden ayrılmaktadır. Farklı seçimler, adalet kavramına içkin olan alternatif değerlerin farklı şekillerde dengelenmesine ve dolayısıyla farklı adalet kuramlarının ortaya çıkmasına yol açmaktadır.

Adaletin kuramsallaştırılma süreci, arka plandaki birtakım meta-normatif kriterler tarafından örtülü bir şekilde yönetilmektedir. Çalışmada, bir kuramı diğerinden iyi kabul etmeyi gerektiren bu kriterler; normatif yansıtıcılık, tutarlılık ve hayata rehberlik etme kapasitesi olarak belirlenmiştir. Buna göre, bir kuram ne kadar fazla sayıda "ilgili" normatif unsuru kendinde yansıtabiliyorsa, ne seviyede tutarlıysa ve hayatın ne derece büyük bir kısmını yönlendirebiliyorsa o kadar iyi bir kuram olarak kabul edilmektedir.

Anglo-Amerikan felsefe geleneği kapsamındaki çalışmalarla çok sayıda adalet kuramı geliştirilmiştir. Bu kuramların neredeyse tamamının ortak özelliği liberal adalet anlayışını esas almalarıdır. Bu durum şans eşitlikçiliği için de geçerlidir. Liberal adaletin temellerinde tarafsızlık ilkesi ve kendine mahsus bir özne anlayışı bulunmaktadır. Tarafsızlık ilkesi, devletin farklı insanların tercihlerine, amaçlarına, zevklerine ve bir bütün olarak iyi yaşam anlayışlarına eşit yaklaşmasını gerektirmektedir. Liberal özne anlayışı ise, insanların iyi yaşam anlayışlarını seçebilecek özerk özneler olduğu düşüncesine dayanmaktadır. Her iki liberal tema, şans eşitlikçiliğinin kurucu yazarları tarafından da benimsenmektedir.

Özellikle son elli yılda Anglo-Amerikan felsefe geleneğinde eşitlikçi (liberal) adalete ilişkin tartışmalar büyük bir gelişim göstermiştir. Bu süreç Rawls'un "hakkaniyet olarak adalet" kuramıyla başlamıştır. Ardından, ilki Dworkin'in "kaynakların eşitliği" olan şans eşitlikçisi kuramlarla tartışma yeni bir bağlama kavuşmuştur. Son yirmi beş yılda ise şans eşitlikçiliğine yönelik eleştiriler çerçevesinde inşa edilmiş olan "ilişkisel eşitlikçilik" yaklaşımı adalete ilişkin tartışmalara dahil olmuştur. Dolayısıyla, Rawls'un hakkaniyet olarak adaleti ve ilişkisel eşitlikçilik, şans eşitlikçiliğinin literatürdeki rakipleri niteliğindedir.

Rawls'un kuramı bir toplumsal sözleşme argümanına dayanmaktadır. Rawls, insanların kendi avantajlı ve dezavantajlı niteliklerinden habersiz bir şekilde, adaletin temel ilkelerini belirlemek için bir araya geldiklerini varsayar. Soru, tarafların bu koşullar altında nasıl bir anlaşmaya varacaklarıdır. Anlaşma koşullarının tasarımındaki bilgisizlik unsuru, Rawls'un daha sonra müstakil bir argüman olarak sunduğu ahlaki bir sezgiye dayanmaktadır. Bu sezgi, adil dağılımın "ahlaki açıdan keyfi faktörlerden" etkilenmemesi gerekliliğidir. Rawls'a göre taraflar en kötü durumda olan kişilerin, olabileceği en iyi durumda olduğu bir dağılım modelini tercih edeceklerdir. İktisadi dağılım da bu koşulu sağlayacak şekilde gerçekleştirilmelidir.

Şans eşitlikçiliğine yöneltilen eleştiriler çerçevesinde gelişen ilişkisel eşitlikçilik ise adaletin dağıtımla ilgili olduğunu reddetmesiyle temayüz eder. İlişkisel eşitlikçilere göre esas olan, toplumsal ilişkilerin niteliğidir. Bu ilişkiler, herkesin toplumdaki işlevini hakkıyla hayata geçirebileceği bir eşitlik seviyesini sağlamalıdır. Önemli olan kimde, neyin, ne kadar bulunduğu değil; toplumsal ilişkilerin ne ölçüde eşit olduğudur.

Şans eşitlikçiliği, kronolojik olarak bu iki yaklaşımın arasında bulunmaktadır. Rawls'un kuramında yer alan "ahlaki açıdan keyfi faktörlerle" ilgili bahsi geçen "sezgi", şans eşitlikçiliğinin de hareket noktasını oluşturmaktadır. Başka bir ifadeyle, hakkaniyet olarak adaletle şans eşitlikçisi kuramlar ortak bir normatif kökene dayanmaktadır. Fakat şans eşitlikçileri, bu sezgiyi mantıksal sonuçlarına gereği gibi taşıyamadığını iddia ederek Rawls'u eleştirmekte ve kendilerinin tam da bunu başardığını ileri sürmektedir.

Şans eşitlikçiliğinin bahsi geçen ahlaki sezgiye dayanan temel ilkesi olabildiğince basit fakat bir o kadar da güçlüdür. Bu ilkeye göre, insanların kendi hataları veya seçimleriyle gerekçelendirilemediği sürece diğerlerinden daha kötü durumda olmaları adalete aykırıdır. Hatalarımızın veya seçimlerimizin aramızda eşitsiz dağılımlar oluşturması meşru ve gereklidir. Ama adalet, tarafların sorumlu tutulamayacağı tüm eşitsizliklerin ortadan kaldırılmasını gerektirmektedir. Şans eşitlikçisi ilkenin gücü, eşitlikçilik karşıtı politik hattın en gözde bileşenlerinden "özgür seçimlere duyulan saygıyı" eşitlikçilikle birleştirmesinden kaynaklanmaktadır. Fakat bu ilke, alternatif yollarla mantıksal sonuçlarına doğru taşınarak kuramsallaştırılırken etkileyiciliğinin çok önemli bir kısmını kaybetmektedir. Bu serüvende takip edilen her rota, birbirinden farklı çıkmazlarla karşı karşıya kalmaktadır.

Şans eşitlikçiliğinin "kurucu tartışmasının" ana gündemi adil dağılımın birimidir. Şans eşitlikçiliğinin "kurucu yazarları", insanlar arasında neyin adil dağılımın konusu olacağı konusunda tam bir ihtilaf içindedir. Adil dağılımın birimi Dworkin'e göre "kaynaklar", Arneson'a göre "refah fırsatı", Cohen'e göre ise "avantaja erişim" olmalıdır. Her üç yazarın seçimleri kuramlarında kapsamlı bir farklılaşmaya sebep olmuş, bu yolla zenginleşen tartışma pek çok alternatif konuya temas eder hale gelmiştir.

Dworkin'e göre devleti meşru kılan temel değer eşitliktir. Eşitlik ise, eşit ilgi ve eşit saygı hakkı olarak iki farklı görünüm kazanmaktadır. Eşit ilgi hakkı devlete, hiçbir vatandaşını herhangi bir özelliğinden dolayı diğerlerine karşı imtiyazlı kılmama ödevi yüklemektedir. Eşit saygı hakkı ise, devleti tüm vatandaşlarının hırs ve tutkularına saygı göstermekle mükellef kılmaktadır. Dworkin'e göre bu saygının gereği, insanların farklı hırs ve tutkularının sonuçlarıyla muhatap olmasıdır.

Bu iki hakkın mantıksal sonucu, kişilerin "kendileri" ile "kendilerini içinde buldukları koşullar" arasında bir ayrım yapılmasıdır. Dworkin'e göre, kişilerin "kendileri", yaşamdaki

amaçlarını ve yapmak istediklerini içermektedir. "İçinde bulundukları koşullar" ise, yaşamdaki amaçlarını gerçekleştirirken araçlar ya da engeller olarak ortaya çıkan faktörleri ifade etmektedir. Dworkin, benimsediği "sonuçsal sorumluluk anlayışı" uyarınca, insanların hırs ve tutkularını kategorik olarak kendilerine; gelir, servet, hukuki fırsatlar ve zihinsel/fiziksel güç ve yetenekler gibi kaynaklarını ise koşullarına nispet etmektedir. Adil dağılım, hırs ve tutkulara duyarlı fakat (kaynakları ifade eden) ihsanlara duyarsız olmalıdır.

Dworkin, dağılımın bu ilke uyarınca organize edilmesinde başrolü piyasaya vermektedir. Piyasanın bu rolü Dworkin'in kazazedeler örneğinde somutlaşmaktadır. Örneğe göre, ıssız bir adaya düşen bir grup kazazede adadaki kaynakları eşit bir şekilde paylaşmak konusunda anlaşmıştır. Paylaşımın eşit olup olmadığını ise kıskançlık testi denilen bir yöntemle ölçeceklerdir. Bu test gereği, tüm kaynaklar dağıtıldığında kimse diğerlerinin elindekileri kıskanmıyorsa dağılım eşit ve adil kabul edilecektir.

Dworkin'e göre, böyle bir dağılımı gerçekleştirmenin en makul yolu herkesin eşit alım gücüyle katıldığı bir açık arttırma organize etmektir. Böylece, adadaki kaynaklar bir planlamacının yapabileceğinden çok daha hızlı ve kolay biçimde dağıtılabilecektir. Bu, piyasanın teknik işlevinin ürünüdür. Fakat asıl önemlisi, piyasanın kaynakların değerini tayin etmeyi sağlayan politik işlevidir. Açık arttırmada kaynakların değeri, diğer insanların o kaynaklara talebi aracılığıyla şekillenmektedir. Tam da bu sayede açık arttırma ile gerçekleştirilen dağılım kıskançlık testinden kolayca geçebilecektir. Piyasanın politik işlevi aracılığıyla kaynakların değeri herhangi bir yetkilinin subjektif yargılarına göre değil, o kaynaklara toplumdaki talebin seviyesine dayanarak tayin edilebilmektedir.

Kaynaklar dağıtıldıktan sonra kazazedelerin karşısına çıkan ilk büyük problem, eşitliğin şans eseri unsurlardan dolayı bozulmasıdır. Dworkin, bu sorunu çözmek için şansı ikiye ayırarak ele almayı tercih etmektedir. İnsanların riski öngörebildikleri ve olası sonuçları hesaplayabildikleri durumlarda "seçimlik şans" söz konusudur. Eşit saygı hakkı gereği bu şansın dağılımı etkilemesine izin verilmelidir. Öngörmenin ve sonuçları hesaplamanın beklenemeyeceği durumlarda ise "kaba şans" devrededir ve kaba şansın eşitliği bozması adalete aykırıdır. Dworkin kaba şansın etkisini, başka bir piyasa mekanizması olan sigortaya müracaatla dağılımdan tasfiye etmektedir. Sigorta, kaba şansı seçimlik şansa dönüştürmektedir.

Fakat insanlar her zaman sigorta yaptırabilecek imkânlara sahip olmayabilir. Mesela engelli olarak doğan kişilerin bu durumlarıyla ilgili sigorta yaptırma olanağı yoktur. Dworkin bu soruna "farazi sigorta mekanizması" adını verdiği yeni bir araçla çözüm aramaktadır: Böyle hallerde ilgili kişilerin bir sigortalı olduğu farz edilmeli ve buna göre bir kaynak transferi organize edilmelidir. Engellilik sorununun çözümü için; toplumun ortalama mensubunun ilgili engellilik riskiyle alakalı bir sigorta sözleşmesi yapacak olsaydı, ne seviyede bir sigorta tazminatı almak için ne kadar prim ödemeyi kabul edeceğinin saptanması gerekmektedir. Daha sonra, herkesin bu sigorta sözleşmesini yaptığı varsayılmalı ve engelli olmayan kişilerden toplanılan gelir engelli bireylere aktarılmalıdır.

İnsanların farklı yeteneklere sahip olması da eşitliği bozan etkenlerden bir diğeridir. Dworkin, bu sorun için de aynı mekanizmayı kullanmayı önermektedir. Buna göre çözüm; toplumun ortalama mensubunun, yeteneklerini ve toplumun genel gelir yapısını bildiği koşullarda, bu yeteneklerle hangi gelir grubuna mensup olmaması halinde ortaya çıkan zararını gidermek üzere bir sigorta sözleşmesi yapacağını belirlemekle mümkündür. Tespit edilen gelir grubu hangisi ise, bundan daha çok kazandıran yeteneklere sahip olanlardan alınan vergilerle (sigorta primi) daha az kazandıran yeteneklere sahip olanlara ödeme (sigorta tazminatı) yapılması gerekmektedir.

Dworkin'in kuramı üç ayrı eleştiriye karşı büyük ölçüde savunmasızdır. İlk eleştiri, kuramın temellerinde yer alan sorumluluk anlayışıyla ilgilidir. Dworkin, kendi "sonuçsal sorumluluk" anlayışı uyarınca, tüm hırs ve tutkularını insanların kendisine nispet etmekte ve bunlar sebebiyle oluşan dezavantajları meşrulaştırmaktadır. Oysa bazı hırs ve tutkular kişinin genetik altyapısına, yetişme koşullarına ya da ahlaki açıdan keyfi nitelikteki başka faktörlere bağlı olabilir. Buna rağmen, insanların kategorik olarak tüm hırs ve tutkularının bedelini ödemesini beklemek şans eşitlikçisi ilkeden sapmaya tekabül etmektedir.

Daha önemlisi, herhangi bir kaynak eşitlikçisi kuramın bu sorundan muaf olmamasıdır. Kaynak eşitlikçileri, Dworkin'in yolunu takip ederek sonuçsal sorumluluk anlayışını merkeze aldıklarında az önce zikredilen eleştiriyle karşılaşacaklardır. Nedensel sorumluluk anlayışını benimsemeleri halindeyse, insanların bazı hırs ve tutkularından sorumlu tutulamayacağını kabul etmek zorunda kalacaklardır. Fakat bu durumda, bazı insanların sorumlu olmadıkları hırs ve tutkularından dolayı (refah açısından) daha kötü hayatlar yaşamasını onaylamış olurlar. Bu ise, başka bir açıdan olsa da şans eşitlikçiliğinin temel ilkesiyle çelişmektedir.

İkinci olarak Dworkin'in, kaynakların değerlerini belirlemek için piyasanın politik işlevine müracaatı da kuramında ağır sorunların ortaya çıkmasına neden olmaktadır. Piyasada fiyatlar bireyler için neredeyse tamamen şans eseri şekillenmektedir. Bir kişinin, diğer insanların tercihlerinden sorumlu tutulmasının mümkün olmadığı dikkate alındığında; piyasa aracılığıyla yönetilen değer biçme süreçleriyle insanların sorumlu olmadıkları unsurlardan dolayı diğerlerinden daha kötü durumda olabildiği açığa çıkacaktır. Dolayısıyla, kaynakların değerinin piyasada belirlenmesi de şans eşitlikçiliğinin temel ilkesine aykırı sonuçlara yol açmaktadır.

Bu argümanın da tüm kaynak eşitlikçisi kuramlar için sorun oluşturduğuna dikkat edilmelidir. Kaynakların değerinin merkezi planlamayla tayini zaten şans eşitlikçiliğinin temel ilkesiyle çelişecektir. Fakat bu değerin piyasa aracılığıyla belirlenmesi de teker teker her bir insan için ahlaki açıdan keyfi sonuçlara sebep olacaktır. Kaynakların değerinin kişilerin öznel deneyimleri dolayımında belirlenmesiyle sorun çözülebilir. Fakat bu zaten refah eşitlikçiliğinin yaptığı şeyin ta kendisidir ve yalnızca refahın dağıtım birimi olarak kabul edilmesiyle mümkündür. Sonuç olarak Dworkin'in kuramına yöneltilen bu eleştiri, kaynak eşitlikçisi kuramların hangi yolu takip ederse etsin zorunlu olarak şans eşitlikçiliğinin temel ilkesiyle çelişeceğini göstermektedir.

Dworkin'in farazi sigorta mekanizması da problemli dağılımlara yol açmaktadır. Kaynakların eşitliği, engelli veya yeteneksizleri diğer insanlarla eşitlememektedir. Yalnızca gerçekte olmayan bir sigorta sözleşmesi aracılığıyla belirli ölçüde desteklenmelerini sağlamaktadır. Fakat söz konusu desteğe rağmen, bu kişiler kendi hatalarına ya da seçimlerine nispet edilemeyen sebeplerle diğer insanlardan dezavantajlı olmayı sürdürmektedir. Dolayısıyla Dworkin'in adalet kuramı yine şans eşitlikçisi ilkeyi hayata geçirememiş olmaktadır.

Bu sorunun da tüm kaynak eşitlikçisi kuramlar için geçerli olduğunu vurgulayalım. Kaynak eşitlikçiliği engellilik ve yetenekler sorununu çözmek için mantıksal olarak sınırlı sayıda seçeneğe sahiptir. Bunlar; yetenekleri adil dağılımla ilişkisiz kabul etmek, Dworkin'in çözümünü takip etmek, iş güçlerinin eşit paylaşımına dayanan bir modeli benimsemek veya elde edilen servet ve gelirin eşitlikçi paylaşımına yönelmektir. Sayılanlardan ilki yetenekli doğanların hak edilmemiş avantajlarını koruyacak, ikincisi yeteneklileri gerekçesiz şekilde ayrıcalıklı kılacak, üçüncüsü Dworkin'in "yeteneklilerin köleliği" olarak isimlendirdiği sorundan dolayı yeteneklileri daha kötü duruma düşürme

tehlikesini içerecek ve sonuncusu kendi seçimleri aracılığıyla daha kötü duruma düşenlerin dahi eşitlikçi adalet adına desteklenmelerini gerektirecektir. Dolayısıyla, kaynak eşitlikçisi bir kuramın yetenekler sorununu çözmek için takip edebileceği mantıksal tüm alternatif yollar, şans eşitlikçiliğinin temel ilkesinden ayrılmayı gerektirmektedir.

Eleştiriler Dworkin'in şans eşitlikçisi ilkeyi istikrarlı bir şekilde takip edemediğini göstermektedir. Dworkin'in kuramı şans eşitlikçisi ilkeyi yeterince "yansıtamadığından" dolayı normatif yansıtıcılık ve bunu yapmayı iddia ettiğinden dolayı tutarlılık açısından önemli zaaflar barındırmaktadır. Bu sebeple, kaynakların eşitliği adaletin temel çerçevesi olarak kabul edilmek için yeterince uygun bir kuram değildir. Öte yandan, tartışılan sorunların Dworkin'in kuramını geliştirirken yaptığı "yanlış seçimlerden" kaynaklanmadığına dikkat edilmelidir. Aksine, kaynak eşitlikçisi bir kuramcının Dworkin'in karşılaştığı zorluklardan kaçınabilmesi ya da bunların kesin olarak üstesinden gelebilmesi olanaksızdır. Dworkin'in kuramı hakkında vardığımız sonuçlar, herhangi bir sorumluluk duyarlı kaynak eşitlikçisi kuramın da adaletin temel çerçevesi olarak kabul edilmek için elverişli olamayacağını göstermektedir.

Arneson'ın "refah için eşit fırsat" kuramı da Dworkin'in kuramından daha iyi bir perspektif sunmamaktadır. Arneson, kaynak eşitlikçiliğinin "yetenekler sorununa" uygun bir çözüm bulamayacağını ifade etmektedir. Fakat refah eşitlikçiliği, insanların kendi yetenekleri üzerinde kontrol sahibi olmasının avantajını da hesaplamaya dahil ederek bu sorunu çözebilmektedir. Arneson'ın iddiasına göre, insan hayatı açısından araçsal olan kaynakları fetişleştirmek yerine amaçlara odaklanmak ve yetenekler sorununa şans eşitlikçisi ilkeye uygun bir çözüm bulmak için adaletin dağıtım birimi olarak refah fırsatının esas alınması gerekmektedir. Ancak bu defa da refahın nasıl tanımlanacağı sorunu ortaya çıkmaktadır. Arneson, refahı "tercih tatmini" olarak tanımlamaktadır. Fakat adaletin tüm tercihlerin değil, yalnızca "ikinci en iyi varsayımsal tercihlerin" tatminiyle ilgili olduğunu belirtmektedir. Varsayımsal tercihler kavramı, yeterli bilgiye dayanarak üzerinde düşünüldüğünde seçileceği farz edilen tercihleri ifade etmektedir. İkinci en iyi tercihler ise fiili tercihleri terk etmenin maliyetinin, varsayımsal tercihleri takip etmenin faydasıyla beraber değerlendirilmesi sonucunda ulaşılan tercihlerdir.

Ne var ki adaletin hangi tercihleri dikkate aldığının tespiti yeterli değildir. Fırsat eşitliğinin nasıl hayata geçirilebileceği de gösterilmelidir. Arneson'a göre fırsat eşitliğinin sağlanması için, insanların tüm alternatif seçeneklerinden oluşan "karar ağaçlarının" refah

getirisi bakımından özdeş olması gerekmektedir. Buna göre, tek bir an için bile, her bir insanın alternatif seçenekleri, ikinci en iyi varsayımsal tercihlerini diğerleriyle eşit seviyede tatmin ettiğinde adalet sağlanmış olacaktır.

Arneson'ın çözüme kavuşturması gereken başka problemler de mevcuttur. Dworkin'in pahalı zevkler sorunu bağlamındaki eleştirileri refah için eşit fırsatı da hedef almaktadır. Arneson bu eleştirilere cevap verirken; Dworkin'in Louis örneğinde uygulamayla ilgili sorunların etkisiyle ahlaki sezgilerimizin yanlış bir biçimde şekillendiğini iddia etmektedir. İddiasını kanıtlamada kullandığı aile örneği, argümanını ikna edici kılmak için elverişlidir. Fakat Jude örneğindeki soruna ilişkin argümanları çok daha zayıftır. Jude örneği, refah eşitlikçiliğinin en azından birçok insanın ahlaki sezgilerine aykırı sonuçlar vermeye yazgılı olduğunu göstermektedir.

Kanaatimizce Arneson'ın kuramının en büyük problemi; refahın nasıl tanımlanabileceği, ne yolla ölçülebileceği ve fırsat eşitliğinin hangi yöntemle hayata geçirilebileceğiyle ilgili belirlemelerinde yatmaktadır. Dağıtımı yöneten yetkililer, refah için eşit fırsatın gerçek hayatta uygulanabilmesi için, insanların en iyi ikinci varsayımsal tercihlerini tespit etmeyi ve bu tercihlerin ilgili kişinin kendi öznel deneyimi açısından ne ölçüde tatmin edildiğini netleştirmeyi başarmalıdır. Üstelik aynı yetkililer, kişilerin hayattaki tüm alternatif seçeneklerinde tercihlerinin eşit seviyede tatmin edilip edilemediğini de hesaplamak zorundadır. Oysa tüm bunların yapılabilmesi kuşkusuz imkânsızdır. Sonuç olarak refah için eşit fırsat, hayata rehberlik etme kapasitesi açısından yetersiz bir kuramdır.

Ayrıca "karar ağaçları" modelinden dolayı Arneson, insanların söz gelimi doksan dokuzuncu seçenekleri farklı refah getirilerine sahip olduğunda bile eşitlikçi adaletin hayata geçmediğini kabul etmek zorundadır. Adalete ilişkin hesaplamaya bu kadar tali unsurların dahil edilmesini gerekçelendirmek kolay değildir. Öte yandan, karar ağaçlarının refah getirilerinin eşitlenmesi mümkünse bile, bu ancak toplam faydayı radikal bir biçimde düşürmek pahasına gerçekleştirilebilir. Arneson'ın karar ağaçlarına dayanan eşitlik modeli, anlamsız normatif unsurları barındırmakta ve toplam fayda gibi bazı önemli unsurları dışlamaktadır. Bu sebeple refah için eşit fırsat, normatif yansıtıcılık açısından da kabul edilemez derecede kusurlu bir kuramdır.

Üstelik, gene sorun Arneson'ın "hatalı seçimlerinden" kaynaklanmamaktadır. Arneson'ın kuramında yer alan problemli unsurların tamamı, ciddi bazı kuramsal sorunları

çözmek için gereklidir. Fiili tercihler yerine varsayımsal tercihlerin esas alınması, başlıcası "uyarlamalı tercihler" itirazında ifade edilen problemlerden kaçınmak içindir. İkinci en iyi tercihlerin dikkate alınması, Griffin tarafından ortaya konulan sorunu aşma amacına matuftur. Refaha ilişkin öznelci bir tutumun benimsenmesi, liberal tarafsızlık ilkesini ihlal etmemek için mecburidir. Karar ağaçlarına dayanan model dahi, alternatif seçeneklerin refah üzerindeki etkisini sisteme yansıtmamanın oluşturacağı problemleri ortadan kaldırmak için istihdam edilmiştir. Dolayısıyla "hata" Arneson'ın takip ettiği rotadan kaynaklanmamaktadır. Refahı tercih tatmini olarak tanımlayan herhangi bir şans eşitlikçisi kuram, ya Arneson'ın kaçınmaya çalıştığı problemleri ya da Arneson'ın bunlardan kurtulmak için yaptığı manevraların oluşturduğu yeni sorunları barındırmak zorundadır. Her iki sorun grubundan muaf olmak mantıksal açıdan olanaksızdır. Arneson'ın kuramı hakkındaki tartışma aracılığıyla ulaşılan bulgular, herhangi bir sorumluluk duyarlı refah eşitlikçisi kuramın adaletin temel çerçevesi olarak kabul edilmek için uygun olmadığını göstermektedir.

Cohen'in "avantaja eşit erişim" kuramı da bizleri farklı bir sonuca ulaştırmamaktadır. Cohen'e göre, Dworkin'in Küçük Tim örneği refah eşitlikçiliğini reddetmeyi gerektirmektedir. Aynı örneğin kendisi tarafından geliştirilmiş versiyonu da kaynak eşitlikçiliğinin kabul edilemez olduğunu göstermektedir. Cohen'in çözümü, dağıtım birimi olarak refahı ve kaynakları kuşatan hibrit bir kategori niteliğindeki "avantaj" kavramını temel almaktır. Fakat bu çözüm de kendine has yeni sorunlara gebedir. Cohen, avantaj kavramını kullanarak Dworkin'in Jude örneğine çözüm üretmeye çalıştığında, gerekçelendirilmesi mümkün olmayan sonuçlara ulaşmaktadır.

Bu durum Cohen'in kuramının en zayıf yönlerinden birini açığa çıkarmaktadır. Cohen'in "avantajının" iç organizasyonu ve düzeni sağlanmamıştır. Hangi ölçüde bir refahın, ne seviyede bir kaynaktan üstün kabul edileceği belirsizdir. Üstelik "elmalarla armutları toplamanın" bir yolu bulunamadığı sürece, bu belirsizliğin giderilmesi de mümkün değildir. Bu sorun, Cohen'in kuramının çözülemez iç çelişkiler barındırmasına yol açmaktadır. Neticede, avantaja eşit erişim kuramı tutarlılık açısından ciddi bir zafiyet taşımaktadır.

Fakat kuramın tek kusuru bu değildir. Dworkin'in pahalı zevkler sorunu bağlamındaki tartışmada öne sürdüğü bir argüman, Cohen'in kuramında yıkıcı sonuçlara yol açmıştır. Bahsi geçen argüman, refah eşitlikçilerinin pahalı zevklerle ilgili "sorumluluk duyarlı"

ayrımlar yapamayacağı iddiasına dayanmaktadır. Çünkü Dworkin'e göre zevk ve tercihlerimiz bir zincir halinde birbirine bağlıdır. Kasten geliştirilen her pahalı zevkin arkasında seçilmemiş başka bir pahalı zevk veya tercih mevcuttur. Herhangi bir refah eksikliği kasten geliştirilen bir zevke dayandığı için eşitlikçi telafinin konusu kılınmadığında, aslında, bu zevkin oluşumunu sağlayan ve gayri ihtiyari sahip olunan başka bir zevk veya tercih de eşitlikçi korumadan yoksun bırakılmış olmaktadır. Bu sebeple Dworkin'e göre, refah eşitlikçileri kasten seçilip seçilmediğine bakılmaksızın tüm pahalı zevklerin ortaya çıkardığı eşitsizlikleri gidermek zorundadır. Bu ise, kasten geliştirdiği pahalı zevklerinden dolayı daha az refaha sahip olan kişiler için de kaynak aktarımını savunmalarını gerektirmektedir. Böylece, sorumluluk duyarlı refah eşitlikçiliği, düz refah eşitlikçiliğine dönüşmektedir.

Dworkin'in argümanı, Cohen'i kendi kuramında ciddi bir değişiklik yapmaya sevk etmiştir. Cohen daha önce, kasten seçilmiş pahalı zevklerden kaynaklanan refah eksikliklerinin adaletin konusu olmadığını öne sürmekteyken, değişikliğin ardından, değer yargılarına dayandığı sürece bu tip pahalı zevkleri de eşitlikçi telafinin konusu kabul etmek durumunda kalmıştır. Cohen'in yeni görüşüne göre, insanlar kasten geliştirdikleri ve değer yargılarına dayanmayan (kaba) pahalı zevklerinin bedelini ödemelidir. Aksi tüm durumlarda, pahalı zevklerin oluşturduğu refah eksikliklerinin eşitlikçi adalet adına telafi edilmesi gerekmektedir. Bu değişikliğin sonucu, Cohen'in kuramının refahçı bileşeninin yoğun ölçüde düz refah eşitlikçiliğine dönüşmesidir. Çünkü (değişikliğin ardından) Cohen'in insanların bedelini ödemesi gerektiğini düşündüğü yegâne pahalı zevk kategorisi, kasten seçilen ve değer yargılarına dayanmayan kaba zevklerdir. Fakat bu kategori gerçek hayatta istisnai bir niteliktedir. Artık avantaja eşit erişim, pahalı zevklerin ezici çoğunluğu için düz refah eşitlikçiliğiyle aynı sonuçları vermektedir.

Söz konusu değişiklik, Cohen'in kuramının şans eşitlikçiliğinin temel ilkesini sonuçlarında yansıtma oranını ciddi ölçüde azaltmıştır. Bu durum, avantaja eşit erişimin kendi öncüllerinden ayrılarak tutarsızlaşmasına da yol açmaktadır. Avantaj kavramının belirsizliği sebebiyle oluşan ve daha önce bahsedilen sorunların anlatılanlara eklenmesiyle, Cohen'in kuramının da modern toplumlarda adaletin temel çerçevesini oluşturmak için yeterince elverişli olmadığı açığa çıkmaktadır. Fakat bu elverişsizliğin sadece avantaja eşit erişime özgü olmadığına dikkat edilmelidir. Hibrit bir dağıtım birimini tercih eden tüm kuramcılar, Cohen'in avantaj kavramıyla yaşadığı çözümsüz sorunla yüzleşmek zorundadır.

Ayrıca, Dworkin'in zevk veya tercihlerin birbirine bağlılığına dayanan ve bunlardan seçim konusu olanlara farklı şekilde muamele etmenin olanaksızlığını içeren argümanı, refahı dağıtım birimine dahil kabul eden her türlü şans eşitlikçisi kurama karşı işlevseldir. Dolayısıyla, Cohen'in kuramı hakkındaki tartışma, hibrit bir dağıtım birimi benimseyen veya adaletin refah eşitliğine önem vermesi gerektiğini öne süren herhangi bir şans eşitlikçisi kuramın da ağır sorunlarla karşı karşıya olduğunu göstermektedir.

Şans eşitlikçiliğinin kurucu yazarlarının adalet kuramlarının tamamı çözümsüz sorunlarla karşı karşıyadır. Bu sorunlar aynı zamanda, şans eşitlikçiliğinin modern toplumlarda adaletin temel çerçevesi olarak kabul edilebilecek bir kuram geliştirmek için elverişsiz bir yaklaşım olduğunu göstermektedir. Şans eşitlikçisi temel ilkeden yola çıkarak söz konusu amaca ulaşmak için takip edilebilecek herhangi bir güzergâh çıkmazlarla karşılaşmaya mahkumdur.

Kanaatimizce bunun sebebi, şans eşitlikçiliğinin fazlasıyla cüretkâr bir iddiayla yola çıkmasıdır. Şans eşitlikçisi ilke, İbrahimi geleneğe mensup teistik dinlerde Tanrı'ya nispet edilen adaletin bir izdüşümü mahiyetindedir. Bu dinsel geleneğe göre, Tanrı kimseyi kendisinin seçmediği niteliklerinden ve koşullarından dolayı cezalandırmayacaktır. Ahirette herkes yalnızca kendi seçimlerinin sonuçlarıyla muhatap olacaktır. İbrahimi dinsel gelenekte kabul edilen ilahi adalet anlayışı sorumluluk duyarlıdır ve şansın etkilerinin sistemden tasfiye edilmesini gerektirmektedir. Şans eşitlikçiliği, bu adalet anlayışının yeryüzündeki kaynak ya da refah gibi değerlerin dağılımı için işe koşulmasına dayanmaktadır. Aslında gücünün de zaaflarının da en önemli kısmı bundan kaynaklanmaktadır. Şans eşitlikçiliği, çok sayıda insanın (ilahi) adalete ilişkin kadim zamanlardan beri sahip olduğu sezgileri temel aldığı için güçlüdür. Fakat hayata geçirilmesi için adeta tanrısal bir kudreti gerektirmesi nedeniyle büyük sorunlarla karşılaşmaktadır.

Dworkin yeryüzündeki kısıtlı imkânlarla da uygulanabilen bir adalet kuramı inşa etmeyi denemiştir. Fakat bunun sonucu şans eşitlikçisi ilkeden sapması olmuştur. Arneson ve Cohen, kendi kuramlarında bu ilkeyi tutarlı bir şekilde takip etmeyi denemiştir. Bunun sonucu, kuramlarının hayata rehberlik etme kapasitesinin radikal şekilde azalması ve çözülmesi mümkün görünmeyen ilave kuramsal sorunlarla yüzleşmek olmuştur. Bu üç yazarın serüveni, yeryüzündeki kısıtlı olanaklarımıza rağmen bize rehberlik edebilecek bir şans eşitlikçisi kuramın geliştirilemeyeceğini göstermektedir.

Fakat ulaştığımız sonucun şans eşitlikçiliğinin tamamen işlevsiz olduğunu göstermediğini vurgulayalım. Nitekim kullandığımız kelimeler de bu vurguyu korumak için titizlikle seçilmiştir. Kanaatimizce şans eşitlikçiliği, modern toplumlarda dağıtıcı adaletin "temel çerçevesi" olarak benimsenmek için yeterince elverişli değildir. Fakat yine de, insanların seçimlerine göre farklı ödüllere kavuşmalarını gerektiren eşitlikçi bir yaklaşımı adaletten tamamen dışlamanın olanaksızlığı, adaletle ilgili değerlendirmelerde şans eşitlikçiliğinin de her zaman bir rolünün olmasını sağlayacaktır.

KAYNAKÇA

Abramson, Jeffrey. Minerva'nın Baykuşu: Batı Siyasi Düşünce Tarihi. Çev. İbrahim Yıldız. Ankara: Dipnot Yayınları, 2012.

Ackerman, Bruce A. "Comment on Fried on Getting What We Don't Deserve". Social Philosophy and Policy, cilt 1, sayı 1 (1983): 60-70.

———. Social Justice in the Liberal State. New Haven: Yale University Press, 1980.

Adler, Matthew D. "Düzenleyici Kuram". Çev. Ezgi Yıldırım. İstanbul Üniversitesi Hukuk Fakültesi Mecmuası, cilt 69, sayı 1-2 (2011): 121-40.

Ahmed, Nabil. Inequality Kills. Oxfam. Oxford: Oxfam GB, 2022. https://policy-practice.oxfam.org/resources/inequality-kills-the-unparalleled-action-needed-to-combat-unprecedented-inequal-621341/.

Akıllıoğlu, Tekin. "Adalet Kavramı ve İnsan Hakları". Adalet Kavramı içinde. Ed. Adnan Güriz. Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu, 2013.

Aktaş, Sururi. "Komüniteryan Etik". Erzincan Binali Yıldırım Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi, cilt 6, sayı 1-4 (2002): 3-16.

Albertsen, Andreas. "The Luck Egalitarianism of G.A. Cohen - A Reply to David Miller". SATS, cilt 18, sayı 1 (2017): 37-53.

Altuntaş, Uğur. Çağdaş Siyaset Teorisinde Adalet Tartışmaları: Adalet-Farklılık İlişkisi. Yüksek Lisans Tezi. İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Siyaset Bilimi ve Uluslararası İlişkiler Anabilim Dalı, 2018.

Anderson, Elizabeth. "Equality". The Oxford Handbook of Political Philosophy içinde. Ed. D. Estlund. Oxford: Oxford University Press, 2012.

———. "What is the Point of Equality?". Ethics, cilt 109, sayı 2 (1999): 287-337.

Aral, Vecdi. Toplum ve Adaletli Yaşam. İstanbul: Filiz Kitabevi, 1983.

Aristoteles. Nicomachean Ethics. Çev. Roger Crisp. Ed. Roger Crisp. Cambridge: Cambridge University Press, 2004.

———. Nikomakhos'a Etik. Çev. Ed. Furkan Akderin. İstanbul: Say Yayınları, 2014.

———. Politika. Çev. Furkan Akderin. İstanbul: Say Yayınları, 2017.

Armitage, Faith. The Ideal of Equality: Luck Egalitarianism and Its Critics. Doktora Tezi. London School of Economis and Political Science, 2007.

Armstrong, Chris. "Equality, Risk and Responsibility: Dworkin on the Insurance Market". Economy and Society, cilt 34, sayı 3 (2005): 451-73.

Arneson, Richard J. "Debate: Equality of Opportunity for Welfare Defended and Recanted". The Journal of Political Philosophy, cilt 7, sayı 4 (1999): 488-97.

———. "Dworkin and Luck Egalitarianism: A Comparison". The Oxford Handbook of Distributive Justice içinde. Ed. S. Olsaretti. Oxford: Oxford University Press, 2018.

———. "Egalitarianism and Responsibility". The Journal of Ethics, cilt 3, sayı 3 (1999): 225-47.

———. "Egalitarianism and the Undeserving Poor". The Journal of Political Philosophy, cilt 5, sayı 4 (1997): 327-50.

———. "Equality and Equal-Opportunity for Welfare". Philosophical Studies, cilt 56, sayı 1 (1989): 77-93.

———. "Equality of Opportunity". Stanford Encyclopedia of Philosophy içinde, ed. Edward N. Zalta, Yaz 2015.

———. "'Equality of What?' Revisited". SSRN Electronic Journal (2010). < https://papers.ssrn.com/sol3/papers.cfm?abstract_id=1653981>

———. "Liberalism, Distributive Subjectivism, and Equal-Opportunity for Welfare". Philosophy & Public Affairs, cilt 19, sayı 2 (1990): 158-94.

———. "Luck Egalitarianism and Prioritarianism". Ethics, cilt 110, sayı 2 (2000): 339-49.

———. "Primary Goods Reconsidered". Noûs, cilt 24, sayı 3 (1990): 429-54.

———. "Rawls, Responsibility, and Distributive Justice". Justice, Political Liberalism, and Utilitarianism içinde. Ed. Marc Fleurbaey, Maurice Salles ve John A. Weymark. Cambridge: Cambridge University Press, 2008.

———. "Welfare Should Be the Currency of Justice". Canadian Journal of Philosophy, cilt 30, sayı 4 (2000): 497-524.

Arnhart, Larry. Siyasi Düşünce Tarihi: Platon'dan Rawls'a. Çev. Ahmet Kemal Bayram. Ankara: Adres Yayınları, 2013.

Arslan, Ahmet. İlkçağ Felsefe Tarihi: Aristoteles. Cilt 3, İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2007.

Atalay, Hamit. "Equity" maddesi. İngilizce - Türkçe Sözlük. Ankara: Türk Dil Kurumu, 1999.

Axelsen, David V. ve Lasse Nielsen. "Sufficiency as Freedom from Duress". Journal of Political Philosophy, cilt 23, sayı 4 (2015): 406-26.

Ayverdi, İlhan. "Adalet" maddesi. Misalli Büyük Türkçe Sözlük. İstanbul: Kubbealtı Lugatı, 2010.

Baker, C. Edwin. "Sandel on Rawls". University of Pennsylvania Law Review, cilt 133, sayı 4 (1985): 895-928.

Balı, Ali Şafak. Çokkültürlülük ve Sosyal Adalet. Konya: Çizgi Kitabevi Yayınları, 2001.

Barry, Brian. "Equal Opportunity and Moral Arbitrariness". Distributive Justice içinde. Ed. Julian Lamont. Oxford: Routledge, 2016.

Barry, Nicholas. Defending Luck Egalitarianism. Doktora Tezi. University of Western Australia, School of Social and Cultural Studies, 2006.

Barry, Norman. Modern Siyaset Teorisi. Çev. Mustafa Erdoğan ve Yusuf Şahin. Ankara: Liberte Yayınları, 2018.

Benbaji, Yitzhak. "The Doctrine of Sufficiency: A Defence". Utilitas, cilt 17, sayı 3 (2005): 310-32.

Benn, Stanley I. ve Richard Stanley Peters. Social Principles and The Democratic State. London: George Allen & Unwin, 1977.

Bentham, Jeremy. An Introduction to the Principles of Morals and Legislation. Oxford: Clarendon Press, 1823.

Berlin, Isaiah. "Equality". Proceedings of the Aristotelian Society, cilt 56 (1955): 301-26.

———. Liberty. Ed. Henry Hardy. Oxford: Oxford University Press, 2002.

———. The Power of Ideas. Ed. Henry Hardy. New Jersey: Princeton University, 2013.

Blake, Michael ve Mathias Risse. "Two Models of Equality and Responsibility". Canadian Journal of Philosophy, cilt 38, sayı 2 (2008): 165-99.

Blau, Adrian. "Introduction: A 'How-to' Approach". Methods in Analytical Political Theory içinde. Ed. Adrian Blau. Cambridge: Cambridge University Press, 2017.

Brennan, Jason. Liberteryenizm: Herkesin Bilmesi Gerekenler. Çev. Atilla Yayla. Ankara: Liberte, 2015.

Callinicos, Alex. "Having Your Cake and Eating It". Historical Materialism, cilt 9 (2001): 169-95.

Can, Aybike. Toplulukçu Vatandaşlık Teorisinin Grup Farklılıklarına Yönelik Tutumu. Doktora Tezi. İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Siyaset Bilim ve Kamu Yönetimi Anabilim Dalı, 2019.

Carter, Alan. "Value-Pluralist Egalitarianism". The Journal of Philosophy, cilt 99, sayı 11 (2002): 577-99.

Carter, Ian. "Is The Capability Approach Paternalist?". Economics and Philosophy, cilt 30, sayı 1 (2014): 75-98.

Chancel, Lucas. World Inequality Report 2022. World Inequality Lab, 2021. https://wir2022.wid.world/www-site/uploads/2023/03/D_FINAL_WIL_RIM_RAPPORT_2303.pdf.

———. World Inequality Report 2022 - Country Sheets. World Inequality Lab, 2021. https://wir2022.wid.world/www-site/uploads/2023/03/D_FINAL_WIL_RIM_RAPPORT_2303.pdf.

Cherniss, Joshua ve Henry Hardy. "Isaiah Berlin". The Stanford Encyclopedia of Philosophy içinde, ed. Edward N. Zalta, Yaz 2022.

Christofidis, Miriam Cohen. "Talent, Slavery and Envy in Dworkin's Equality of Resources". Utilitas, cilt 16, sayı 3 (2004): 267-87.

Clayton, Matthew. "Liberal Equality and Ethics". Ethics, cilt 113, sayı 1 (2002): 8-22.

———. "Rawls and Natural Aristocracy". Croatian Journal of Philosophy, cilt 1, sayı 3 (2001): 239-59.

———. "The Resources of Equality". Imprints, cilt 5, sayı 1 (2000): 63-84.

Cohen, G. A. "Equality of What? On Welfare, Goods and Capabilities". Recherches Économiques de Louvain / Louvain Economic Review, cilt 56, sayı 3/4 (1990): 357-82.

———. "Expensive Taste Rides Again". Dworkin and his Critics: With Replies by Dworkin içinde. Ed. Justine Burley. Malden: Blackwell, 2004.

———. "Facts and Principles". Philosophy & Public Affairs, cilt 31, sayı 3 (2003): 211-45.

———. "Fairness and Legitimacy in Justice, And: Does Option Luck Ever Preserve Justice?". Hillel Steiner and the Anatomy of Justice içinde. Ed. Stephen de Wijze, Matthew H. Kramer ve Ian Carter. New York: Routledge, 2008.

———. History, Labor and Freedom. Oxford: Clarendon Press, 1988.

———. If You’re An Egalitarian, How Come You’re So Rich? Cambridge, MA: Harvard University Press, 2000.

———. Karl Marx'ın Tarih Teorisi: Bir Savunma. Çev. Ahmet Fethi. İstanbul: Toplumsal Dönüşüm Yayınları, 1998.

———. Kendinin-Sahibi Olmak, Özgürlük ve Eşitlik. Çev. Fahri Bakırcı. Ankara: Epos Yayınları, 2016.

———. "Luck and Equality: A Reply to Hurley". Review of Justice, Luck, and Knowledge, S. L. Hurley. Philosophy and Phenomenological Research, cilt 72, sayı 2 (2006): 439-46.

———. "On the Currency of Egalitarian Justice". Ethics, cilt 99, sayı 4 (1989): 906-44.

———. On the Currency of Egalitarian Justice and Other Essays in Political Philosophy. Princeton, NJ: Princeton University Press, 2011.

———. Rescuing Justice and Equality. Cambridge, MA: Harvard University Press, 2008.

———. Self-Ownership, Freedom and Equality. Cambridge: Cambridge University Press, 1995.

———. Why not Socialism? Princeton: Princeton University Press, 2009.

Cohen, Joshua. "Democratic Equality". Ethics, cilt 99, sayı 4 (1989): 727-51.

Connolly, William. Legitimacy and the State. New York: New York University Press, 1984.

Conte, Sebastian J. "Are Intuitions Treated as Evidence? Cases from Political Philosophy". Journal of Political Philosophy, cilt 30, sayı 4 (2022): 411-33.

Copp, David. "Experiments, Intuitions, and Methodology in Moral and Political Theory". Oxford Studies in Metaethics - 7 içinde. Ed. Russ Shafer-Landau. Oxford: Oxford University Press, 2012.

Covell, Charles. The Defence of Natural Law. Houndmills: The Macmillian Press, 1992.

Crisp, Roger. "Equality, Priority, and Compassion". Ethics, cilt 113, sayı 4 (2003): 745-63.

Crowder, George. Berlin and Rawls. APSA 2009 Toronto Meeting, Toronto, 2009.

Çağrıcı, Mustafa. "Adalet". TDV İslam Ansiklopedisi içinde, 341-43. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 1988.

Çebi, Sezgin Seymen. Sosyal Adalet: Tarihsel ve Kuramsal Bir Bakış. İstanbul: On İki Levha Yayıncılık, 2012.

Dağ, Umut. Martha Nussbaum'un Adalet Anlayışı: Yapabilirlik Yaklaşımı Üzerine Bir İnceleme. Doktora Tezi. İnönü Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Felsefe Anabilim Dalı, 2021.

Daniel, M. Bell. "Justice and Liberation". The Blackwell Companion to Christian Ethics içinde. Ed. Stanley Hauerwas ve Samuel Wells. Malden: Blackwell Publishing, 2004.

Darwall, Stephen. Welfare and Rational Care. Princeton: Princeton University Press, 2002.

Devellioğlu, Ferit. "Adalet" maddesi. Osmanlıca - Türkçe Ansiklopedik Lûgat. Ankara: Aydın Kitabevi Yayınları, 1993.

Dickens, Charles. Bir Noel Şarkısı. Çev. Meral Camcı. İstanbul: Bordo Siyah Yayınları, 2018.

Dunn, John. Interpreting Political Responsibility. Princeton: Princeton University Press, 1990.

Dworkin, Ronald. "Do Values Conflict: A Hedgehog's Approach". Arizona Law Review, cilt 43, sayı 2 (2001): 251-60.

———. "Equality, Luck and Hierarchy". Philosophy & Public Affairs, cilt 31, sayı 2 (2003): 190-98.

———. Hakları Ciddiye Almak. Çev. Ahmet Ulvi Türkbağ. Ankara: Dost Kitabevi, 2007.

———. Justice for Hedhedogs. Cambridge, London: The Belknap Press of Harvard University Press, 2011.

———. "Liberalism". Public and Private Morality içinde. Ed. Stuart Hampshire. Cambridge, New York, Melbourne: Cambridge University Press, 1978.

———. "Liberalizm" Çev. Eylem Özkaya. Liberaller ve Cemaatçiler içinde. Ed. Andre Berten, Pablo da Silveira ve Herve Pourtois. Ankara: Dost Kitabevi, 2006.

———. A Matter of Principle. Cambridge: Harvard University Press, 1985.

———. "The Original Position". The University of Chicago Law Review, cilt 40, sayı 3 (1973): 500-33.

———. "Ronald Dworkin Replies". Dworkin and His Critics içinde. Ed. Justine Burley. Malden: Blackwell Publishing, 2004.

———. "Sovereign Virtue Revisited". Ethics, cilt 113, sayı 1 (2002): 106-43.

———. Sovereign Virtue: The Theory and Practice of Equality. Cambridge: Harvard University Press, 2000.

———. Taking Rights Seriously. Cambridge, Massaschusetts: Harvard University Press, 1977.

———. "What Is Equality? Part 1: Equality of Welfare". Philosophy & Public Affairs, cilt 10, sayı 3 (1981): 185-246.

———. "What Is Equality? Part 2: Equality of Resources". Philosophy & Public Affairs, cilt 10, sayı 4 (1981): 283-345.

———. Why Equality - Equality or Sufficiency. Equality and the Modern Economy: Why Equality, What is Equality, London, The Smith Institute, 15.07.1998.

Elford, Gideon. "Equality of Opportunity and Other-Affecting Choice: Why Luck Egalitarianism Does Not Require Brute Luck Equality". Ethical Theory and Moral Practice, cilt 16, sayı 1 (2013): 139-49.

Elster, Jon. Local Justice. Cambridge: Cambridge University Press, 1992.

———. Sour Grapes: Studies in the Subversion of Rationality. Cambridge: Cambridge University Press, 1983.

Eyal, Nir. "Egalitarian Justice and Innocent Choice". Journal of Ethics & Social Philosophy, cilt 2, sayı 1 (2006): 1-18.

Eyüboğlu, İsmet Zeki. "Adalet" maddesi. Türk Dilinin Etimolojik Sözlüğü. İstanbul: Sosyal Yayınlar, 1988.

Feinberg, Joel. "Noncomparative Justice". Philosophical Review, cilt 83, sayı 3 (1974): 297-338.

Finnis, John. Natural Law and Natural Rights. Oxford: Clarendon Press, 1980.

Fleischacker, Samuel. Dağıtıcı Adaletin Kısa Tarihi. Çev. Eylem Yolsal Murteza ve Gökhan Murteza. İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2013.

Fleurbaey, Marc. "Equal Opportunity or Equal Social Outcome?". Economics and Philosophy, cilt 11, sayı 1 (1995): 25-55.

———. "Equality of Resources Revisited". Ethics, cilt 113, sayı 1 (2002): 82-105.

———. Fairness, Responsibility and Welfare. Oxford: Oxford University Press, 2008.

Flew, Antony. The Politics of Procrustes. New York: Promethus Books, 1981.

Fourie, C. "To Praise and to Scorn: The Problem of Inequalities for Esteem for Social Egalitarianism". Social Equality: On What It Means to be Equals içinde. Ed. C. Foruie, F. Schuppert ve I. Wallimann-Helmer. Oxford: Oxford University Press, 2015.

Fourie, Carina. "What is Social Equality? An Analysis of Status Equality as a Strongly Egalitarian Ideal". Res Publica, cilt 18 (2012): 107-26.

Frankfurt, Harry. "Equality as a Moral Ideal". Ethics, cilt 98, sayı 1 (1987): 21-43.

Freeman, Samuel. "Original Position". The Stanford Encyclopedia of Philosophy içinde, ed. N. Zalta Edward, Yaz 2019.

———. "Politics and Justice II: Equality of Resources, Market Luck and the Justification of Adjusted Market Distributions". Boston University Law Review, cilt 90: 921-48.

Gheaus, Anca. "The Feasibility Constraint on The Concept of Justice". The Philosophical Quarterly, cilt 63, sayı 252 (2013): 445-64.

Gilabert, Pablo. "Cohen on Socialism, Equality and Community". Socialist Studies, cilt 8, sayı 1 (2012).

Gill, Rupert. My Personality, Whose Responsibility? Equal Opportunity for Integrity: What the Metaphysics of the Person can Teach Luck-Egalitarians About Responsibility. Doktora Tezi. University of Cambridge, Faculty of Philosophy, 2012.

Glare, P. G. W. (ed.). "Ius" maddesi. Oxford Latin Dictionary. Oxford: Oxford University Press, 1968.

———. "Iustitia" maddesi. Oxford Latin Dictionary. Oxford: Oxford University Press, 1968.

Griffin, James. "Modern Utilitarianism". Revue Internationale de Philosophie, cilt 36, sayı 3 (1982): 331.

Güriz, Adnan. "Adalet Kavramının Belirsizliği". Adalet Kavramı içinde. Ed. Adnan Güriz. Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu, 2013.

Hakyemez, Yusuf Şevki. "Çoğunlukçu Demokrasi Anlayışı, Rousseau ve Türk Anayasaları Üzerindeki Etkisi". Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi, cilt 52, sayı 4 (2003).

Handby, Edmund. "Assessing the Use of Intuitions in Contemporary Political Theory". The Journal of Politics, cilt 84, sayı 3 (2022): 1595-606.

Heath, Joseph. "Dworkin's Auction". Politics, Philosophy & Economics, cilt 3, sayı 3 (2004): 313-35.

Heywood, Andrew. Political Ideas and Concepts: An Introduction. New York: St. Martin's Press, 1994.

———. Political Theory: An Introduction. Hampshire: Palgrave Mcmillian, 2004.

Hirose, Iwao. Egalitarianism. New Problems of Philosophy. Oxon: Routledge, 2015.

Hobbes, Thomas. Leviathan veya Bir Din ve Dünya Devletinin İçeriği, Biçimi ve Kudreti. Çev. Semih Lim. Yapı Kredi Yayınları, 2007.

Holtug, Nils. "Welfare Luck Egalitarianism and Expensive Tastes". Moral Philosophy and Politics, cilt 2, sayı 1 (2015): 179-206.

Huemer, Michael. Ethical Intuitionism. New York: Palgrave Macmillan, 2005.

Hume, David. An Enquiry Concerning the Principles of Morals. Indianapolis: Hackett Publishing Company, 1983.

Hurley, S. L. Justice, Luck and Knowledge. Cambridge: Harvard University Press, 2003.

Huzum, Eugen. "Can Luck Egalitarianism be Really Saved by Value Pluralism?". Studia Universitatis Babeş-Bolyai Philosophia, cilt 56, sayı 2 (2011): 41-51.

Işıktaç, Yasemin. "Adalet". Sosyal Bilimler Ansiklopedisi içinde, ed. Yekta Saraç, 4-8. Ankara: TÜBİTAK, 2022.

Kant, Immanuel. "İnsanseverlikten Ötürü Yalan Söylemek Konusunda Bir Sözümona Hak Üzerine". Cogito, cilt 16 (1998): 47-51.

Kaufman, Alexander. "Introduction". Distributive Justice and Access to Advantage içinde. Ed. Alexander Kaufman. Cambridge: Cambridge University Press, 2014.

Kelsen, Hans. "Adalet Nedir?". Çev. Ali Acar. Türkiye Barolar Birliği Dergisi, cilt 107 (2013).

Kerr, Gavin. The Property-Owning Democracy. New York: Routledge, 2017.

Kılıç, Muharrem. Hukuksal Aklın Sosyo-Politik Bağlamı. Ankara: Yetkin Yayınları, 2018.

———. "Konut Hakkının Sosyopolitiği: Sosyal Haklar Sistematiği Açısından Bir Çözümleme". Anayasa Yargısı, cilt 37, sayı 2 (2020): 67-112.

Kınalızade Ali Çelebi. Ahlâk-ı Alâî. Ed. Mustafa Koç. İstanbul: Klasik Yayınları, 2007.

Knight, Carl. "Egalitarian Justice and Valuational Judgment". Journal of Moral Philosophy, cilt 6 (2009): 482–98.

———. Luck Egalitarianism: Equality, Responsibility, and Justice. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2009.

———. "Reflective Equilibrium". Methods in Analytical Political Theory içinde. Ed. Adrian Blau. Cambridge: Cambridge University Press, 2017.

Kymlicka, Will. Çağdaş Siyaset Felsefesine Giriş. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2016.

———. Çokkültürlü Yurttaşlık ve Azınlık Haklarının Liberal Teorisi. Çev. Abdullah Yılmaz. Oxford: Oxford University Press, 1998.

Lamont, Julian ve Christi Favor. "Distributive Justice". The Stanford Encyclopedia of Philosophy içinde, ed. Edward N. Zalta, Kış 2017.

Lamont, W. D. "Justice: Distributive and Corrective". Philosophy, cilt 16, sayı 61 (1941): 3-18.

Leopold, David. "Analytical Marxism". The Stanford Encyclopedia of Philosophy içinde, ed. Edward N. Zalta ve Uri Nodelman, Güz 2022.

Levine, A. "Rewarding Effort". Journal of Political Philosophy, cilt 7, sayı 4 (1999): 404-18.

Lippert-Rasmussen, Kasper. "Arneson on Equality of Opportunity for Welfare". Journal of Political Philosophy, cilt 7, sayı 4 (1999): 478-87.

———. "Egalitarianism, Option Luck, and Responsibility". Ethics, cilt 111, sayı 3 (2001): 548-79.

———. Luck Egalitarianism. London: Bloomsbury, 2015.

List, Christian ve Laura Valentini. "The Methodology of Political Theory". The Oxford Handbook of Philosophical Methodology içinde. Ed. Herman Cappelen, Tamar Szabó Gendler ve John Hawthorne. Oxford: Oxford University Press, 2018.

Macleod, Colin M. "Unequal Talents". Liberalis, Justice and Markets içinde. Ed. Colin M. Macleod. Oxford: Clarendon Press, 1998.

Marx, Karl ve Friedrich Engels. Gotha ve Erfurt Programlarının Eleştirisi. Çev. M. Kabagil. Ankara: Sol Yayınları, 1969.

McIntyre, Alasdair. Erdem Peşinde. Çev. Muttalip Özcan. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2001.

Meijers, Tim ve Pierre-Etienne Vandamme. "Equality, Value Pluralism And Relevance: Is Luck Egalitarianism In One Way Good, But Not All Things Considered?". Critical Review of International Social and Political Philosophy, cilt 22, sayı 3 (2019): 318-34.

Meyer, Lukas. "Intergenerational Justice". The Stanford Encyclopedia of Philosophy içinde, ed. Edward N. Zalta, Yaz 2021.

Mill, John Stuart. Faydacılık. İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2017.

Miller, David. "Equality and Justice". Ratio, cilt 10, sayı 3 (1997): 222-37.

———. "The Incoherence of Luck Egalitarianism". Distributive Justice and Access to Advantage içinde. Ed. Alexander Kaufman. Cambridge: Cambridge University Press, 2014.

———. "Justice". The Stanford Encyclopedia of Philosophy içinde, ed. Edward N. Zalta, Güz 2021.

———. Market, State and Community: Theoretical Foundations of Market Socialism. Oxford: Clarendon Press, 1989.

———. "Our Unfinished Debate About Market Socialism". Politics, Philosophy & Economics, cilt 13, sayı 2 (2014): 119-39.

———. Principles of Social Justice. Cambridge: Harvard University Press, 1999.

Miller, Fred D. Nature, Justice and Rights in Aristotle's Politics. Oxford: Clarendon Press, 1995.

Mutçalı, Serdar. "Adalet (عدل)" maddesi. Arapça - Türkçe Sözlük. İstanbul: Dağarcık Yayınları, 2018.

Mütercim Asım Efendi. "El-Adl" maddesi. Kâmûsu'l-Muhît Tercümesi. Ed. Mustafa Koç. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2014.

Nagel, Thomas. Mortal Questions. Cambridge: Cambridge University Press, 1979.

Nagel, Thomas. Equality and Partiality. Oxford: Oxford University Press, 1991.

Narveson, Jan. "On Dworkinian Equality". Social Philosophy and Policy, cilt 1, sayı 1 (1983): 1-23.

Nath, Rekha. "Relational Egalitarianism". Philosophy Compass, cilt 15, sayı 7 (2020): e12686.

Nielsen, Lasse ve Andreas Albertsen. "Why Not Community? An Exploration of the Value of Community in Cohen's Socialism". Res Publica (2021).

Nişanyan, Sevan. "Adalet" maddesi. Nişanyan Sözlük. s.e.t. 06.01.2023. <https://www.nisanyansozluk.com/kelime/adalet>.

Nozick, Robert. Anarşi, Devlet ve Ütopya. Çev. Alişan Oktay. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2006.

Omay, Murad. "Sonuççuluk ve Spesifik Türleri". Sosyal ve Beşeri Bilimlerde Teori ve Araştırmalar II içinde. Ed. Serdar Öztürk. Ankara: Gece Kitaplığı, 2020.

Onions, C. T. (ed.). "Advantage" maddesi. The Oxford Dictionary of English Etymology. Oxford: Clarendon Press, 1994.

———. "Justice" maddesi. The Oxford Dictionary of English Etymology. Oxford: Clarendon Press, 1994.

Otsuka, Michael. "Editor's Preface". Finding Oneself in the Other içinde. Ed. Michael Otsuka. Princeton: Princeton University Press, 2013.

———. "Justice as Fairness: Luck Egalitarian, Not Rawlsian". The Journal of Ethics, cilt 14, sayı 3/4 (2010): 217-30.

———. "Luck, Insurance, and Equality". Ethics, cilt 113, sayı 1 (2002): 40-54.

Özberk, Nejdet. Yoksulluk ve Eşitlik: Ekonomik Eşitliğin Değeri. Yüksek Lisans. Erciyes Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü / İktisat Ana Bilim Dalı, 2005.

Özkaya, Eylem. "Genel Giriş". Liberaller ve Cemaatçiler içinde. Ed. Andre Berten, Pablo da Silveira ve Herve Pourtois. Ankara: Dost Kitabevi, 2006.

Özkök, Gülriz. John Rawls'ın Adalet Görüşü Bakımından Devlet Problemi. Doktora Tezi. Hacettepe Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Felsefe Anabilim Dalı, 1999.

———. "Ronald Dworkin'de Adalet ve Haklar". Hukuk Felsefesi ve Sosyolojisi Arkivi, sayı 5 (2002): 98-106.

Özön, Mustafa Nihat. "Adalet" maddesi. Osmanlıca Türkçe Sözlük. Ankara: Bilgi Yayınevi, 1971.

Parlatır, İsmail, Nevzat Gözaydın, Hamza Zülfikar, Tezcan Aksu, Seyfullah Türkmen ve Yaşar Yılmaz. "Adalet" maddesi. Türkçe Sözlük. Ankara: Türk Dil Kurumu, 1988.

Peters, Francis E. "Dikē (Δίκη) ve Dikaiosúnē (δικαιοσύνη)" maddesi. Antik Yunan Felsefesi Terimleri Sözlüğü. İstanbul: Paradigma Yayınları, 2004.

Platon. Devlet. Çev. Cenk Saraçoğlu ve Veysel Atayman. İstanbul: Bordo Siyah Yayınları, 2005.

Plaw, Avery. "Why Monist Critiques Feed Value Pluralism: Ronald Dworkin's Critique of Isaiah Berlin". Social Theory and Practice, cilt 30, sayı 1 (2004): 105-26.

Preus, Anthony. "Dike, Dikaios, Dikaiosyne; Δίκη, δίκαιος, δικαιοσύνη" maddesi. Historical Dictionary of Ancient Greek Philosophy. Lanham: Rowman & Littlefield, 2015.

Radbruch, Gustav. "Hukuk Kavramı". Çev. Melike Belkıs Aydın. Anadolu Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi, cilt 1, sayı 2 (2015): 144-50.

Rakowski, Eric. Equal Justice. Oxford: Oxford University Press, 1993.

Rawls, John. "Fairness to Goodness". The Philosophical Review, cilt 84, sayı 4 (1975): 536-54.

———. Justice as Fairness: A Restatement. Cambridge: The Belknap Press of Harvard University Press, 2001.

———. "Justice as Fairness: Political not Metaphysical". Philosophy & Public Affairs, cilt 14, sayı 3 (1985): 223-51.

———. "The Priority of Right and Ideas of the Good". Philosophy & Public Affairs, cilt 17, sayı 4 (1988): 251-76.

———. Siyasal Liberalizm. Çev. Mehmet Fevzi Bilgin. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2007.

———. "Social Unity and Primary Goods". Utilitarianism and Beyond içinde. Ed. Amartya Sen ve Bernard Williams. Cambridge: Cambridge University Press, 1982.

———. A Theory of Justice. Cambridge, Massachusetts: The Belknap Press of Harvard University Press, 1971.

———. "A Well-Ordered Society". Philosophy, Politics and Society içinde. Ed. Peter Laslett ve James Fishkin. Oxford: Blackwell, 1979.

Requejo, Ferran. "Isaiah Berlin's Value Pluralism: Refining Theory to Improve Democratic Practice". Çev. Mary Black. CSSR, cilt 4 (2014).

Robeyns, Ingrid. "On G. A. Cohen's "On the Currency of Egalitarian Justice"". Ethics, cilt 125, sayı 4 (2015).

Roemer, John E. Egalitarian Perspectives. Cambridge: Cambridge University Press, 1996.

———. Equality of Opportunity. Cambridge: Harvard University Press, 1998.

———. "Equality of Resources Implies Equality of Welfare". The Quarterly Journal of Economics, cilt 101, sayı 4 (1986): 751-84.

———. "Equality of Talent". Economics and Philosophy, cilt 1, sayı 2 (1985): 151-88.

———. "A Pragmatic Theory of Responsibility for the Egalitarian Planner". Philosophy and Public Affairs, cilt 22, sayı 2 (1993): 146-66.

———. Theories of Distributive Justice. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1996.

Ross, Alf. On Law and Justice. Çev. Uta Bindreiter. Ed. Jakob v. H. Holterman. Oxford: Oxford University Press, 2019.

Ryan, Alan. The Making of Modern Liberalism. Princeton: Princeton University Press, 2012.

Sağlam, Rabia. Liberalizm, Adalet ve Ütopya. İstanbul: Legal Yayıncılık, 2008.

Sandel, Michael. Adalet. Çev. Mehmet Kocaoğlu. Ankara: Eksi Kitaplar, 2017.

———. Liberalizm ve Adaletin Sınırları. Ankara: Dost Kitabevi, 2014.

Scanlon, T. M. "Justice, Responsibility and the Demands of Equality". The Egalitarian Conscience içinde. Ed. Christine Sypnowich. Oxford: Oxford University Press, 2006.

———. "Preference and Urgency". The Journal of Philosophy, cilt 72, sayı 19 (1975): 655-69.

———. What We Owe to Each Other. Cambridge: The Belknap Press of Harvard University Press, 1998.

Schaller, Walter E. "Expensive Preferences and the Priority of Right: A Critique of Welfare-Egalitarianism". The Journal of Political Philosophy, cilt 5, sayı 3 (1997): 254–73.

Scheffler, Samuel. "Choice, Circumstance and the Value of Equality". Politics, Philosophy & Economics, cilt 4, sayı 1 (2005): 5-28.

———. "Equality as the Virtue of Sovereigns: A Reply to Ronald Dworkin". Philosophy & Public Affairs, cilt 31, sayı 2 (2003): 199-206.

———. "What Is Egalitarianism?". Philosophy & Public Affairs, cilt 31, sayı 1 (2003): 5-39.

Schemmel, Christian. "Distributive and Relational Equality". Politics, Philosophy & Economics, cilt 11, sayı 2 (2011): 123-48.

Schmidtz, David. Adaletin Unsurları. Ankara: Liberte Yayınları, 2010.

Schuppert, F. "Analysing the Nature of Social Egalitarian Relationships". Social Equality: On What It Means to be Equals içinde. Ed. C. Foruie, F. Schuppert ve I. Wallimann-Helmer. Oxford: Oxford University Press, 2015.

Segall, Shlomi. "What's So Egalitarian About Luck Egalitarianism?". Ratio, cilt 28, sayı 3 (2015): 349-68.

Sen, Amartya. "Capability and Well-Being". The Quality of Life içinde. Ed. Martha Nussbaum ve Amartya Sen. Oxford: Oxford University Press, 1993.

———. "Equality of What". The Tanner Lectures on Human Values içinde. Ed. S.M. McMurrin. Cambridge: Cambridge University Press, 1980.

———. Idea of Justice. Cambridge: The Belknap Press of Harvard University Press, 2009.

———. Inequality Reexamined. Oxford: Oxford University Press, 2006.

———. "Interpersonal Comparisons of Welfare". Economics and Human Welfare içinde. Ed. Michael J. Boskin: Academic Press, 1979.

———. "The Standard of Living: Lecture I, Concepts and Critics". The Standard of Living içinde. Ed. Geoffrey Hawthorn. Cambridge: Cambridge University Press, 1985.

———. "Well-Being, Agency and Freedom: The Dewey Lectures 1984". The Journal of Philosophy, cilt 82, sayı 4 (1985): 169-221.

Sharp, Daniel. "Christian Schemmel: Justice and Egalitarian Relations". Res Publica (2022).

Soukhanov, Anne H. (ed.). "Advantage" maddesi. The American Heritage Dictionary of The English Language. Boston: Houghton Mifflin, 2000.

Stark, Andrew. "Beyond Choice: Rethinking the Post-Rawlsian Debate over Egalitarian Justice". Political Theory, cilt 30, sayı 1 (2002): 36-67.

Sumner, L. W. "The Subjectivity of Welfare". Ethics, cilt 105, sayı 4 (1995): 764-90.

———. Welfare, Happiness, and Ethics. Oxford: Clarendon Press, 1996.

Swift, Adam. "The Value of Philosophy in Nonideal Circumstances". Social Theory and Practice, cilt 34, sayı 3 (2008): 363-87.

Taşgetiren, Çağrı. Liberalizm'in Komüniteryen Eleştirisi: Michael Sandel Örneği. Doktora Tezi. İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Felsefe Anabilim Dalı, 2020.

Temkin, Larry S. "Egalitarianism Defended". Ethics, cilt 113 (2003): 764–82.

———. Inequality. New York: Oxford University Press, 1993.

Thigpen, Robert B. ve Lyle A. Downing. "Liberalism and the Neutrality Principle". Political Theory, cilt 11, sayı 4 (1983): 585-600.

Tietze, Andreas. "Adalet" maddesi. Tarihi ve Etimolojik Türkiye Türkçesi Lugatı. İstanbul: Simurg Yayınları, 2002.

Toku, Neşet. John Locke ve Siyaset Felsefesi. Liberte Yayınları, 2003.

Tomlin, Patrick. "What is the Point of Egalitarian Social Relationships?". Distributive Justice and Access to Advantage içinde. Ed. Alexander Kaufman. Cambridge: Cambridge University Press, 2014.

Topakkaya, Arslan. "Adalet Kavramı Bağlamında Aristoteles - Platon Karşılaştırması". FlSF Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi (2008): 27-46.

Torun, Yıldırım. Ronald Dworkin'in Hukuk ve Siyaset Felsefesinde Adalet Eşitlik ve Özgürlük Sorunu. Ankara: Savaş Yayınevi, 2008.

Türkbağ, Ahmet Ulvi. "Haklar, Hakkaniyet, Bütünlük ve Adalet: Dworkin'in Adalet Perspektifi". Hukuk Felsefesi ve Sosyolojisi Arkivi, cilt 9 (2003): 88-95.

Tüzen, M. Ahmet. "Michael Sandel'in Deontolojik Benlik Eleştirisi". Felsefe Dünyası Dergisi, sayı 71 (2020): 116-34.

Uluçay, Güler. Değer Çoğulculuğu ve Liberalizm: Isaiah Berlin'in Siyaset Felsefesi. Doktora Tezi. Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Kamu Yönetimi Anabilim Dalı, 2007.

Vallentyne, Peter. "Brute Luck Equality and Desert". Desert and Justice içinde. Ed. Serena Olsaretti. Oxford: Clarendon Press, 2003.

Van der Veen, Robert. "Equality of Talent Resources: Procedures or Outcomes?". Ethics, cilt 113, sayı 1 (2002): 55-81.

Vincent, Andrew. The Nature of Political Theory. Oxford: Oxford University Press, 2004.

Voigt, Kristin. "Relational Egalitarianism". Oxford Research Encyclopedia of Politics içinde. Oxford: Oxford University Press, 2020.

Vrousalis, Nicholas. The Political Philosophy of G. A. Cohen. London: Bloomsbury, 2015.

Walzer, Michael. "Liberalism and the Art of Separation". Political Theory, cilt 12, sayı 3 (1984): 315-30.

Walzer, Michael. Spheres of Justice. New York: Basic Books, 1983.

Williams, Andrew ve Michael Otsuka. "Equality, Ambition and Insurance". Proceedings of the Aristotelian Society, Supplementary Volumes, cilt 78 (2004): 131-66.

Wolff, Jonathan. "Fairness, Respect, and the Egalitarian Ethos". Philosophy & Public Affairs, cilt 27, sayı 2 (1998): 97-122.

Young, Iris Marion. Justice and the Politics of Difference. Princeton: Princeton University Press, 1990.

Yükselbaba, Ülker. Liberal Dağıtıcı Adalet Tartışmaları: Bentham, Mill, Rawls, Dworkin ve Nozick. İstanbul: On İki Levha Yayınları, 2016.