

**T.C.
GAZİ ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
KAMU YÖNETİMİ ANABİLİM DALI
SİYASET VE SOSYAL BİLİMLER BİLİM DALI**

**MODERN LİBERALİZMDE ADALET KAVRAMI:
F. A. HAYEK VE J. RAWLS ÜZERİNE BİR İNCELEME**

YÜKSEK LİSANS TEZİ

**Hazırlayan
Ferhat GÜNEŞ**

**Tez Danışmanı
Prof. Dr. Ahmet ÇİĞDEM**

Ankara–2009

ONAY

Ferhat Güneş tarafından hazırlanan *Modern Liberalizmde Adalet Kavramı: F.A.Hayek ve J.Rawls Üzerine Bir İnceleme* başlıklı bu çalışma, 07.10.2009 tarihinde yapılan savunma sınavı sonucunda oybirliği ile başarılı bulunarak jürimiz tarafından *Kamu Yönetimi Ana Bilim, Siyaset ve Sosyal Bilimler Bilim* dalında *Yüksek Lisans* tezi olarak kabul edilmiştir.

.....

Prof. Dr. Kadir Cangızbay (Başkan)

.....

Prof. Dr. Levent Köker

.....

Prof. Dr. Ahmet Çiğdem (Tez Danışmanı)

İÇİNDEKİLER

İÇİNDEKİLER.....	İ
SİMGELER VE KISALTMALAR.....	İV
GİRİŞ.....	1

BİRİNCİ BÖLÜM LİBERALİZM, ETİK VE ADALET

1.1. MODERN LİBERALİZM.....	4
1.2. LİBERALİZM VE ETİK.....	14
1.3. ADALET.....	24

İKİNCİ BÖLÜM HAYEK'İN ADALET TEORİSİ

2.1. KURUCU RASYONALİZM VE KENDİLİĞİNDEN DÜZEN.....	33
2.1.1. Temel Ayrım.....	33
2.1.2. Kurucu Rasyonalizm.....	34
2.1.3. Kuruculuğun Temel Yanlışı: Bilgisizlik.....	36
2.1.4. Kuruculuğun İnsan Tasarımı Hatası: Kural İzleyen İnsan.....	37
2.1.5. Evrimci Rasyonalizm.....	37
2.1.6. Düzen Kavramında Temel Ayrım.....	38
2.1.7. Kendiliğinden Düzen (Kozmos).....	39
2.1.8. Dile Yansıyan Çelişki.....	40
2.2. ÖZGÜRLÜK VE BÜYÜK TOPLUM.....	41
2.2.1. Özgürlük.....	41
2.2.2. Muhafazakârlık.....	42
2.2.3. İyi Toplum.....	43
2.2.4. Büyük Toplum'un Özgür Karakteri.....	45
2.2.5. Büyük Toplum'da Piyasanın Rolü.....	46
2.2.6. Piyasanın Nitelikleri.....	46
2.2.7. Özgür Toplumun Adil Davranış Kuralları.....	48
2.3. HUKUK VE SOSYAL ADALET.....	49
2.3.1. İki Kanun Çeşidi.....	49
2.3.2. Hukukçunun Rolü.....	50
2.3.3. Yasama.....	53
2.3.4. Adalet.....	53
2.3.5. Hatalı Hukuk Anlayışları.....	55
2.3.6. Sosyal Adalet.....	55
2.3.7. Eşitlik.....	57

2.3.8. Piyasa Adaletine Rıza Gereği	58
2.3.9. Sosyal Adalet ve Kabile Toplumu.....	60
2.3.10. Hak Kavramı	61
2.4. KARŞIT İDEOLOJİLER VE DEMOKRASİ ELEŞTİRİSİ.....	62
2.4.1. Saf Liberalizm Vurgusu	62
2.4.2. Demokrasi Eleştirisi.....	64

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

RAWLS'UN ADALET TEORİSİ

3.1. ADALET TEORİSİ.....	67
3.1.1. Adalet.....	67
3.1.2. Hakkaniyet Olarak Adalet.....	68
3.1.3. Orijinal Pozisyon	71
3.1.4. İlkelerin Seçimi	72
3.1.5. Hakkaniyet İlkelerinin Seçimi.....	76
3.1.6. Uygulama.....	82
3.2. SİYASAL LİBERALİZM	84
3.2.1. Hakkaniyet Olarak Adaletten Siyasal Liberalizme	84
3.2.2. Makul Çoğulculuk Karşısında Siyasal Adalet	87
3.2.3. Örtüşen Görüşbirliği ve Kamusal Akıl.....	88
3.3. HALKLARIN YASASI	90

DÖRDÜNCÜ BÖLÜM

RAWLS VE HAYEK'İN ADALET TEORİLERİNİN DEĞERLENDİRİLMESİ

4.1. RAWLS'UN HAKKANİYET OLARAK ADALETİ.....	96
4.1.1. Savunulan Argümanlar ve Değerler	97
4.1.2. Genel Adalet Problemleri	100
4.1.3. Cemaatçi Eleştiriler	105
4.1.4. Nozick'in Eleştirileri	112
4.1.5. Hakediş	116
4.1.6. Tartışma Etiği	121
4.1.7. Uluslararası Adalet.....	125
4.1.8. Tutarlılık, Yeterlilik ve Pratik.....	127
4.2. HAYEK'İN SOSYAL TEORİ ADALETİ.....	128
4.2.1. Savunulan Argümanlar ve Değerler	128
4.2.2. Liberal Sosyal Düzen	132
4.2.3. Sosyal Teori Çelişkileri.....	133
4.2.4. Sosyal Teorinin Adaleti	137
4.2.5. Tutarlılık, Yeterlilik ve Pratik.....	141
4.3. KARŞILAŞTIRMA VE DEĞERLENDİRME	142
4.3.1. Karşılaştırma	142
4.3.2. Değerlendirme.....	146

SONUÇ	153
KAYNAKÇA	155
ÖZET	161
ABSTRACT	162

SİMGELER VE KISALTMALAR

a.g.e:	adı geçen eser
a.g.m.:	adı geçen makale
bkz.:	bakınız
bs.:	baskı
çev.:	çeviren
ed.:	editör
s.:	sayfa
yy.:	yüzyıl
yay. haz.:	yayına hazırlayan
<i>Teori:</i>	Bir Adalet Teorisi (A Theory of Justice)
<i>Siyasal:</i>	Siyasal Liberalizm (Political Liberalism)

GİRİŞ

Adalet, insanlık tarihinin hemen her döneminde gündeme gelen bir kavram olma özelliğindedir. “Adalet nedir?”, “adil bir toplum nasıl kurulur?”, “birbiriyle uzlaşmaz görüşler ve değerler hangi çerçevede bir araya gelebilir?” gibi sorular, en azından belirli periyotlarla gündeme gelen sorular olma hüviyetindedirler.

Adaletin nasıl bir toplumsal yapıyla gerçekleşebileceğine dair genel teorik veya pratik bir uzlaşmadan bahsetmek mümkün gözükmemektedir. Hatta siyasî pratiklerin içerisinde de ortak bir adalet anlayışının var olduğu, pek çok durumda söylenemez. Demek ki bir adalet teorisi farklı pratikler için aynı anlamı ifade etmeyebileceği gibi, kendi içerisinde de tartışmadan uzak kalamayabilir.

Liberalizm, modern dünyanın motor ideolojisi olma özelliğini, belki gerilemiş olsa bile, hâlâ koruyor gözükmektedir. Batı dünyası, kendi içerisinde farklılık gösterse de liberal çerçevesini hâlâ korumaktadır. Şu durumda “liberalizm problemi”, hemen her “dünya vatandaşı” için kolaylıkla kaçılmayacak ve çözülemeyecek bir problem görünümündedir.

Türkiye'nin liberalizmle teorik ve pratik ilişkisi bu çalışmanın dışındadır. Fakat toplumsal yapı analizlerine girmeden bile, liberalizmin son yıllarda daha sıklıkla gündeme geldiği, seslendirilir hale geldiği dikkat çekmektedir. “Liberal” kelimesi gazete sayfalarını süslemekte, “liberal” olarak adlandırılan düşünürler televizyonlarda daha sık gözükmektedir.

Liberalizmin nasıl bir teoriye ve pratiğe sahip olduğu, şu durumda, güncelliğini koruyan bir siyasî sorudur. Liberalizmin nasıl bir adalet anlayışı taşıdığı ise, adaletin önemliliği ve verilen önem çerçevesinde gündeme gelmektedir.

Liberalizmin mevcut ve gelecekte muhtemel adil köklerini keşfetmeye çalışmak, bu çalışmanın temel amacıdır. Bunun için iki düşünür, Hayek ve Rawls, seçilmiş ve iki düşünürün üzerinden ilişkinin izi sürülmeye çalışılmıştır.

John Rawls, bizzat adalet problemleri üzerine mesaisini harcamış bir düşünürdür. Rawls, fikirlerini daha öncesinde parça parça akademik camiada sunmuş olsa da, İlk defa 1971 yılında yayınlanan *A Theory of Justice* kitabı, yayınlandığı yıldan itibaren ciddi ilgiye mazhar olmuş ve dünyada pek çok dile çevrilerek*, 20. yy.ın en önemli siyaset felsefesi eserlerinden biri olarak sayılmıştır. Rawls'un özellikle İngilizce konuşan dünyada siyaset felsefesindeki dominant etkisi, yadsınamaz bir gerçeklik olarak kabul edilmektedir. Rawls ile ilgili, muhtemelen kendisinin bile takip edemediği kadar birikim oluşmuştur ve hâlâ da oluşmaktadır.

Hayek, siyaset felsefesi haricinde geniş bir ilgi alanına sahip bir düşünürdür. Keynes'le olan tartışması, özellikle iktisatçı kimliğiyle tanınmasını oldukça baskın hale getirmiştir. Uzun hayat sürmüş bir düşünür olarak Hayek, klasik liberalizmin ilkelerini, liberalizmin gerilediği zamanlarda bile ısrarlı bir şekilde savunarak, bir duruş yeri oluşturmuştur. Rawls'la karşılaştırılabilir olmasa da popülaritesi, özellikle sosyalist bloğun çökmesinden sonra artmış gözükmektedir. Hayek, liberalizmin klasik ilkelerinin modern dönemlerde nasıl savunulduğunu görmek açısından önemli bir düşünür olarak belirlemektedir.

Liberalizmin adaletle ilişkisi, kuşkusuz ki sadece iki düşünür üzerinden sürülemez, sadece düşünürler üzerinden de sürülemez. Yine de, sistematize edilmiş fikirler bütünü, mevcut ve muhtemel yörüngelerin, dışarıdakiler kadar içeridekiler için de, anlaşılması açısından önemlidir. Öte yandan her iki düşünür, liberalizm içerisinde ayrı "kamp"ları temsil etmektedir; bu sebeple farklı perspektif sağlayabilirler.

Çalışma, dört kısım halinde tasarlanmıştır. İlk kısımda, düşünürlerin incelenilmesine geçilmeden önce kavramsal çerçevenin oturtulması hedeflenmiştir. Kavramsal çerçeve, kuşkusuz ki tarafsız bir seçim değildir, sonrasında incelenecek düşünürler ve fikirler hakkında bir sınırlamayı içerir. Burada sınırlamanın derecesi, mümkün olduğunca ince oluşturulmaya çalışılmıştır. İkinci kısım, Hayek'in adalet teorisi üzerinde yorumsuz bir

* Kitabın henüz Türkçe'ye çevrilmemiş olması, Türkiye'deki düşünce serüveni anlamında önemli bir eksikliği ve talihsizliği yansıtmaktadır.

incelemedir. Hayek'in adalet teorisi, Rawls'un aksine sınırları belli projeler toplamı değildir, bütün bir sistemiyle ilişkilidir. Bu sebeple, düşünürün tercihlerine paralel olarak, adaletle ilk başta ilgisiz gibi görünen pek çok başlık, Hayek'in teorisinin içine dâhil edilmek zorundadır. Üçüncü kısım, Rawls'a ayrılmıştır. Rawls'un adalet teorisi, bu çalışma boyunca, başat çalışması, *Teori* ekseninde anlaşılacaktır. Rawls'un siyasal liberalizm ve uluslararası adalet konusundaki fikirlerinin son derece güçlü kökleri, ilk çalışmasında bulunmaktadır. Dördüncü bölümde, her iki düşünürün görüşlerinin bir değerlendirilmesi bulunmaktadır.

BİRİNCİ BÖLÜM

LİBERALİZM, ETİK VE ADALET

Modern liberalizmde adalet kavramının Hayek ve Rawls üzerinden incelenmesi, “modern liberalizm” ve “adalet” kavramlarının açıklanması ihtiyacını doğurur. Bu iki kavrama ek olarak, etik ilişkisinin de ortaya konulması gerekir.

1.1. MODERN LİBERALİZM

“Modern liberalizm” kavramı, liberalizmin, daha genel olarak ise bir ideolojinin, nasıl tasnif ve karakterize edileceği sorusunu beraberinde getirir. Bu noktada ilk olarak, bir ideolojinin sınıflandırılması ile o ideolojinin ne olduğunun belirlenmesi çabalarını birbirinden ayrı düşünmenin zor olduğu belirtilebilir. Bu önerme, birincisi, bir ideoloji sınıflandırılırken neyin sınıflandırıldığına dair kavrayışın var olması gerektiğini söyler ve ikincisi, ideolojinin ne olduğunu tanımlanılırken, alt fraksiyonların dikkate alınması zaruretinin olduğunu iddia eder. Önermenin, ikinci kısmı daha kapalıdır, bir ideolojinin tanımlanması için alt fraksiyonlarının belirlenmesi şartı, ilk başta kabul edilmeyebilir, özellikle bütünlüklü bir ideolojiyle karşı karşıya kalındığında bu itiraz hepten haklı gözükür. Yine de bir ideoloji, büyük ihtimalle, önemsiz gibi görünse de farklı fraksiyonlara sahiptir ve önemsiz görünen farklılıklar aslında bir tercihi belirtir. Eğer iki fraksiyon, farklılıklarından soyutlanarak tek bir isim altında toplanıyorsa, bu, bir ideolojinin ne olduğuna ilişkin bir seçimin, bir kavrayışın olduğu anlamına gelir.

İlk kısım daha açıktır, tasnif işlemi, tasnif edilenin ne olduğuna dair bir anlayışı içermelidir. Gerçi burada da yine içsel (ya da içerik ile ilgili) ve dışsal (ya da şekli) kriterlerin farklılığı gibi bir itiraz gelebilir ve tasnif edilenin ne olduğuna ilişkin anlayışın sadece içsel kriter için zorunlu olduğu öne

sürülebilir. İdeoloji söz konusu olduğunda, zaman ve mekân gibi iki şekli kriterle yapılacak bir sınıflandırmanın, ideolojinin içeriğinin ne olduğu sorusunu biraz daha geri plana attığı kabul edilebilir ise de, içerik ve şekil tartışmasının pek çok durumunda olduğu gibi burada da, geri plan hem sıfırlanabilir değildir, hem de önem kazanacağı durumlar ortaya çıkabilir (sözgelimi “Türkiye’de liberalizm” veya “Çin’de sosyalizm” vs. denildiğinde, bu ifadeler tamamen iddiasız değildir; o ülkedeki ideolojinin, liberalizme, sosyalizme benzer bir şey olduğu iddia ediliyor demektir; bunun itiraza açık yönleri olabilir). Sınıflandırmanın içerik eksenli olarak yapılması durumunda ise ideolojinin ne olduğu sorusunun önemi zaten baştan kabul ediliyor demektir, çünkü içerik eksenli bir tasnif, zaten, ideolojinin ne olduğuna ilişkin bir seçme işlemini içerir.

İdeoloji ile ilgili başka zorluklar da kısaca sayılabilir. Önemli bir nokta, teori ile pratik arasındaki farklılıktır. Bir ideoloji, nihayetinde sadece kişilerin zihninde yaşamaz, aynı zamanda pratikte de kendisini gösterebilir ve (eğer varsa) teorik tutarlılık, pratikte daha zor yaşar hale gelir; pratiğin tutarlı bir teoriye sahip olduğu iddiası, çoğunlukla muhafazakâr bir kısa devreden ibarettir. Pratik, farklı bütünlüklerin bir toplamı olmaya yaklaştığı oranda ise tutarlılığından daha da kaybedecektir. Bu nedenle egemen ideoloji, hem pratik hem de toplam olarak, kenarda kalan diğer ideolojilere göre ilkesel olarak daha soyut, daha belirsiz, daha zor tanımlanma durumuyla karşı karşıya kalır.

Bir ideolojinin tasnifi ile ilgili bir başka zorluk noktası, ideolojilerin algılanışının da önemli bir faktör olabileceğidir. Algı ile gerçeklik uyuşmayabilir ya da kimi sebeplerle bir ideoloji, özellikle belirli bir yönde algılanıyor olabilir; bu, bir olumsuzluğun algılanmaması şeklindeki bir yanlış bilinç olabileceği gibi, tersi de olabilir ve mutlaka bunun “kötü” olması gerekmez.

İdeolojilerin tasnifi ile ilgili olarak, başka hususlar da dile getirilebilir; fakat liberalizm için muhtemelen bu kadarı yeterlidir. Gerçekten de liberalizm, bir tanımlama ve tasnif işlemi için, olabilecek pek çok zorluğu bünyesinde barındıran bir ideolojidir. Salt bir teorik inşa olmayıp, pratikte de kendisini

göstermiştir; dolayısıyla geniş bir literatüre ve farklı fraksiyonlara sahip olması gibi teorik zorluklarından öte, daha ciddî pratik zorlukları vardır. İkinci olarak, Batı dünyasındaki egemen ideoloji konumu, bir egemen ideolojinin sahip olduğu ilâve belirsizlikleri de beraberinde taşıdığı anlamına gelmektedir. Bir diğer husus, tarihsel süreçte Marksizmin etkinliği, liberalizm için, dışarıda Sovyetler Birliği önderliğindeki bir öteki kampa sahip olmasının yanında, içeride teorik ve pratik, zengin bir eleştirel gelenekle birlikte yaşama zorunluluğu gibi bir sonucu beraberinde getirmiştir. Sosyolojik mücadelenin siyasî mücadele kadar açık bittiği söylenemez, bu da liberalizmin algılanmasının, en azından rakibi eliyle olan bir yönü olduğunu gösterir; sözcüğü “kapitalizm” kelimesi, liberterlerin de bu kelimeyi ısrarlı biçimde kullanmalarına rağmen, daha çok sosyolojik ve Marksist çağrışımlarla dolu bir kavramdır. Başka bir zorluk noktası, Batı ülkelerinin dünya coğrafyasında egemen konumundan kaynaklanır; Batı dışı ülkelerin modernleşme isteği, liberalizmin salt kendi coğrafyasında kalmadığını gösterir. Bununla birlikte bu zorluğu belki de denkleme katmamak daha doğrudur, zira mekânsal genişliğin ideolojik zenginliği doğurmadığı söylenebilir. Esasen Batı dışı ülkelerde liberal gelenek zayıftır, en fazla pragmatik gerekçelerle yönlendirilen bir kapitalistleşme sürecinden bahsedilebilir ki bu da liberalizmin mekânsal bir sınıflandırmasının, sadece Batı ülkeleri içerisinde, Kıta Avrupa’sı ile Anglo-Sakson liberalizmi ikiliğinden öteye gitmeyeceği iddiasını daha geçerli kılabilir. Son olarak, tarihsel genişlikten bahsedilebilir; liberalizmin tarihsel olarak geniş bir zaman aralığına yayılması, bir diğer zorluk noktası olarak kendisini gösterir.

Liberalizmi tanımlamanın zorlukları kuşkusuz ki abartı değildir ve cevaplanmaları bu çalışmanın boyutunu aşar. Dolayısıyla, liberalizm, bundan sonrasında daha dar biçimde ele alınacak ve pratik boyutlardan öte teorik hususlarıyla dikkate alınacaktır.

Liberalizmin ne olduğuna ilişkin, kelimenin etimolojik kökenine dikkat edildiğinde, liberalizmin 19. yy.ın bir icadı olduğu, “liberal” kelimesinin İspanya’da kralın yetkilerinin azaltılmasını ve İngiliz tipi bir anayasal monarşi kurulmasını isteyen bir politik grup için kullanıldığı görülür. Fakat liberalizmin

tarihi, kuşkusuz daha eskilere, Spinoza, Locke, Montesqieu ve Adam Smith gibi teorik ön kuruculara kadar gider¹. Bu isimlerle birlikte Constant, Mill, Tocqueville ve kimi zaman Spencer, Bastiat gibi düşünürlerin de dâhil olduğu düşünce, klasik liberalizm olarak adlandırılır. Fakat klasik liberalizmin kesinleşmiş bir düşünür tablosunu çıkarmak mümkün değildir, bu noktada en geniş, en dar, temsilci, en etkili vs. gibi çeşitli seçim işlemleri yapılabilir. Böyle bir seçim yapan Yayla'ya göre, Locke, Smith, Mill, Hume, Spencer ve Bastiat, klasik liberalizmde belli başlı bütün çizgileri temsil etmektedir². Kuşkusuz ki farklı isimler farklı bağlamlarda yer alabilir, ya da sınır çizgileri verilebilir ki burada en tartışmalı olanından başlamak üzere, Rousseau, Hobbes, Kant ile Hume'un istisnaî durumlarını belirtmekte fayda vardır, bu düşünürlerin liberal teoriye katkısı diğer düşünürler kadar tartışmasız değildir.

Klasik liberallerin ayırt edici özellikleri nedir? Geuss'un sunduğu tarihsel bakış açısı kullanılırsa, ilk dönem liberallerinin 18. ve 19. yy.daki kimi fikir ve olaylara karşı negatif bir fenomen, bir reaksiyon olarak karakterize edilebileceği söylenebilir; karşı olunanlar, devletin bireylerin iyiliğini yoğun bir şekilde düşünmek gibi bir hakkı olduğu düşüncesi ve politik alanın, dinsel alandan devralınan bir şekilde aşırı ahlâkîleştirilmesidir. Bu ikinci yön, klasik liberallerin Kant ve Rousseau'ya şüpheyle bakması sonucunu getirmiştir. Daha sonrasında Constant, Tocqueville ve Mill'in liberal anlayışları dört parametreyle karakterize edilebilir: Hoşgörüyü toplumsal bir erdem olarak verilen yüksek değer, toplumun mümkün olduğunca kişilerarası gönüllü ilişkiler vasıtasıyla kurulması ve rızanın politik otoritenin tek kaynağı olduğu yönünde insan özgürlüğüne verilen önem, bireycilik ve son olarak, keyfî, sınırsız güce karşı bir endişe³.

Tarihsel bakış açısı, farklı bir yazarla, Dworkin ile devam ettirildiğinde, 20. yy. için farklı bir yön daha gözükür. Dworkin, kimlere liberal dendiğinin üst prensibini araştırdığı bilinen makalesinde, inandırıcı bir şekilde eşitlik düşüncesine ulaşır; liberaller, karşılaşılan örneklerde bir tür eşitliği savunan

¹ Raymond Geuss, "Liberalism and Its Discontents", **Political Theory**, cilt 30, sayı 3, Haziran, 2002 321-322.

² Atilla Yayla, **Liberalizm**, 4. bs., Ankara, Liberte, 2002, s.29-30.

³ Geuss, **a.g.m.**, 322-323.

kişilerdir. Dworkin; iktisadî siyaset alanında gelir eşitsizliğinin önlenmesi için refahçı politikaların desteklenmesi, istikrar, enflasyon gibi kimi nedenlerle hükümetin ekonomiye müdahalesinin olumlanması, ırksal ve cinsel eşitliğin sağlanması ile bu konularda yapılacak düzenlemelere karşı çıkılması gibi tutumları liberal olarak nitelendirir. Dworkin'e göre, liberalizm, özgürlük ile eşitlik arasında bir uzlaşma bile değildir ve daha üst bir seviyede, devletin iyi yaşam tercihleri karşısındaki tarafsızlığı şeklindeki bir eşitlik anlayışının uygulanmasını içerir. Bu çerçevede pazar ekonomisi ve temsilî demokrasi gibi öğeler, belirli bir araçsallık taşır; bir liberal pazar ekonomisini eşitlikçiliği daha iyi sağladığı için olumlamaktadır ve bundan dolayıdır ki, aynı ilke dâhilinde pazara müdahale edilmesini onayladığı gibi, eğer gerekli görürse daha köktenci çözümleri de uygulamaya geçirebilir⁴.

Dworkin'in ısrarı ne anlama gelmektedir, gerçekten de liberalizm ana hatlarıyla bir özgürlük düşüncesinden daha eşitlikçi yöne mi evrilmiştir? Bu iddia, bir yandan liberalizmin bir şekilde bireycilik ve özgürlükle ilişkili olduğu yönündeki genel kanıya ters düşer ve kabul edilebilir gözükmez. Gerçekten de Dworkin, adı geçen makalesinde özellikle Amerika örneğinde liberal kelimesini muhafazakârlığa karşı düşünmektedir. Oysaki muhafazakârlığın, mevcut durumu içselleştiren doğası, onu karmaşık bir bileşim yapar ve bunun "karmaşık" yönü, ona karşı çıkana da bulaşır; liberal olarak adlandırılan kişilerin eşitlik üst başlığında doğru bir şekilde toplandığı kabul edilse bile, bunun mutlaka tutarlı bir pozisyon olduğu iddia edilemeyebilir, pekâlâ ilgisiz alt alanların soyutlanmış bir ortaklığın da bahsediliyor olabilir. "Bileşim" yönü ise, muhafazakârlığın, liberal olarak adlandırılan bir toplumda, mutlaka liberalizmden ciddi devşirmeler yaptığını söyler, dolayısıyla sadece farklılaşan kısımları soyutlamak bir siyasî pozisyonu baştan aşağı kurmak için yeterli olmaz. Temel özgürlüklerin yerleştiği liberal bir toplumda eşitlik düşüncesini savunmak ile, sözgelimi güvenliğin devlet eliyle birinci derecede

⁴ Ronald Dworkin, "Liberalizm", çev. Eylem Özkaya, **Liberaller ve Cemaatçiler**, 1.bs, Ankara, Dost, 2006, s. 49-76. Makalenin ilk geçtiği yer için bkz. Ronald Dworkin, "Liberalism", **Private and Public Morality**, yay. haz. S. Hampshire, Cambridge, Londra, Cambridge University Press, 1978, s. 113-143. Makale daha sonra Dworkin'in eserinde de yayınlanmıştır; Ronald Dworkin, **A Matter of Principle**, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1985.

önemli olduğunun empoze edildiği bir toplumda eşitliği savunmak aynı değildir, ilkinde özgürlüğe çok az referans verilse bile liberal kalınabilir, fakat ikincisinde belirli bir özgürlük düşüncesi öncelikle seslendirilmek durumunda kalınacaktır. Aslında Dworkin soyutlamasını yaparken, tam tamına kendi kendine işleyen bir siyasî tavrı işaret etmeye çalışır, üst bir ilkedan (eşitlik) gelinerek alttaki tutumların kabul edildiğini ispat etmeye çalışır, fakat yukarıdaki itirazları elimine etmek için örnekleri azdır, fazlasıyla dar bir çerçeveyi siyasî tutumu tarif etmek için seçmiştir; dolayısıyla önce tutum gelmiş, sonra peşine ilke eklenmiş gibidir. Dolayısıyla Dworkin'in eşleştirmesi kabul edilebilir gözükmez, fakat diğer taraftan liberalizm içerisinde ikinci bir fraksiyonun seslendirilmesi anlamında doğrudur, bu da Rawls'un da dâhil olduğu, liberal eşitlik olarak adlandırılabilir pozisyondur.

Şu halde liberalizm içerisinde kabaca iki görüş ayırt edilebilir; birincisi genel ilkelerin verildiği klasik liberalizm, ikincisi liberal eşitlikçilik. İkinciler, liberalizme yeni bir değer eklemenin yükünü kaldırmak gibi bir problemle karşı karşıyadır. Bu listeye üçüncü ve son olarak liberterlik (ya da sağ liberalizm, liberteryанизm, yeni liberalizm vs.) eklenmelidir. (Faydacılık ve siyasi liberalizm daha sonra değerlendirilecektir). Liberterlerin ayırt edici özelliği, klasik liberalizm ilkelerine yeni bir değer eklemek yerine, mevcut ilkeleri radikal bir şekilde yorumlamalarıdır; liberterler, bireycilik, iktisadî özgürlük, minimal devlet, negatif özgürlük gibi değerleri tavizsiz savunurlar. Bu düşünürlerin sınıflandırılması için Barry'e başvurulabilir; Barry, liberterleri doğal hak teorisyenleri ve sonuççu olarak ikiye ayırır ve ilk gruba, Nozick, Rand ve Rothbard'ı eklerken; ikinci gruba, M. Friedman'ın dâhil olduğu Chicago Okulu; Menger, Mises, Hayek gibi düşünürlerin dâhil olduğu Avusturya Okulu ve son olarak Buchanan ve Tollock'ın dâhil olduğu Virginia Okulu'nu dâhil eder⁵. Dolayısıyla, liberalizmin tarihsel süreç içerisinde belirli bir değişime doğru ilerlediği düşünülebilir, her ne kadar klasik liberalizm hâlâ modern olarak da kullanılabilir ise de, klasik liberalizm, kendisinden farklılaşan iki fraksiyonla çeşitlenmiştir.

⁵ Norman P. Barry, "The New Liberalism", **British Journal of Political Science**, cilt 13, sayı 1, Ocak, 1983, s. 93-123.

Liberalizm bu çalışmada daha çok teorik yönleriyle dikkate alınmaktadır, fakat pratik olarak da liberalizm içerisindeki ayrımlar gözlemlenebilir. Sözelimi 1930 sonrasında Batı’da gözlemlenen refahçı politikalar liberal eşitlikçiliğin, 1980 sonrası anti-devletçi yaklaşım ise liberterliğin yansımaları olarak düşünülebilir. Fakat bu noktada izdüşümlerin bire bir olmadığı ve senkronizasyon farklılıklarının ortaya çıkabileceği hatırd tutulmalıdır. Esasen siyaset felsefesinin (Marksist gelenek nispeten hariç tutulursa) pratik hayatı sıklıkla etkilediğini söylemek zordur, muhtemelen daha yaygın olan, teori ve pratiğin kendi özerk alanları içerisinde kalmaları ve duruma göre senkron, kontrast, faz farklı veya birbirinden oldukça ilgisiz pozisyonlarda bulunmalarıdır. Pratikten farklılık kuşkusuz ki siyasî düşüncenin değerine belirli bir ihtiyat payı bırakılmasını gerektirir, yine de pratik modellenmek istenildiğinde ideolojiler ve fraksiyonları haricinde başka bir yol bulunmaz.

Liberalizm tanımına tekrar dönülürse, liberalizmin önce tarihsel, sonra içerik eksenli ve dolayısıyla üç fraksiyon halinde düşünülmesi kuşkusuz ki sorunu çözmez. Esasında genel olarak ayrımlar ikilidir ve daha pratiktir (bunların bir kısmı, oldukça dağınıklığa yol açan, “iyi tanımlanan bir fraksiyon ve diğerleri” formatındadır). İkili ayrımların bir tanesi, klasik ve modern liberalizm şeklindedir, ki burada modern liberalizm, kökleri Mill’e kadar giden, 20. yy.da İngiliz idealistleriyle devam eden ve yakın zamanlarda Rawls gibi örneklerle belli belirsiz süren, fakat ayırt edici özelliği klasik liberalizmden insanın gelişmesi yönünde ideale sahip olma, devlete verilen rol gibi bir şekilde farklılaşan bir fraksiyon gibi düşünülür. Diğer ikili ayırım ise, liberterlik ve liberalizm şeklindedir⁶ (ya da Barry’nin yaptığı gibi ekonomik ve siyasi liberalizm⁷). Böyle bir ayırımda ise problem, her iki kategorinin genellikle birlikte düşünülmesi fakat bu birlikteliğin nasıl bir ilişkiyle kurulduğunun

⁶ Alan Ryan, “Liberalism”, **A Companion to Contemporary Political Philosophy**, ed. Robert E. Goodin, Philip Pettit, 1. bs, Cambridge, Massachusetts, Blackwell Publishers, 1993, s.291-311.

⁷ Norman P. Barry, “Economic Liberalism, Ethics and the Social Market”, **The Liberal Political Tradition: Contemporary Reappraisals**, ed. James Meadowcroft, 1. bs, Cheltenham, UK, Brookfield, US, Edward Elgar Publishing, 1996, s.59-63 ve Norman P. Barry, **Modern Siyaset Teorisi**, çev. Mustafa Erdoğan, Yusuf Şahin, 2.bs, Ankara, Liberte, 2004, s.20-22. Barry, bazen liberal bireycilik, bazen ekonomik liberalizm olarak adlandırdığı liberterliği, klasik liberalizmin devamı olarak düşünür.

açıklanmamasıdır, sözgelimi böyle bir ayırımda Rawls, birincisinde modern liberalizme, ikincisinde liberalizme girer ki bu ikili sınıflandırmada bir kesişim kümesi olduğu anlamına gelir. Bununla birlikte, üçlü bir ayırımın da itiraz edilecek yönleri vardır. Tarihsel bir bakış açısı kullanılırsa üçlü şemada, 19.yy ile 20. yy.ın başlarının kayıp olduğu fark edilecektir. Ayrıca iyi çizildiği müddetçe, tarihselden öte salt içerik eksenli bir sınıflandırma daha değerlidir ve tasnifler dönüp dolaşıp son tahlilde içeriğe gelir. Fakat her iki itirazın da karşılanabileceği söylenebilir; bir akımın mutlaka tarihin belirli bir anında bir yerde yaşaması gerekmez, klasik liberalizm pekâlâ bugün de devam iddiası olmaksızın benzer şekilde yaşayabilir; ya da tarihin tersine gidilerek, sözgelimi liberal eşitlikçiliğin daha yetkin bir versiyonunun bugünde bulunduğu fakat geçmişte de izi sürüleceği söylenebilir. Elbette farklı zamanlardaki ideolojileri tek başlıkta toplamak zordur ve bunun tartışmasız olması beklenmemelidir. Nitekim üçlü bir ayırımda liberterler kendilerini klasik liberalizmin devamı olarak ortaya koyarlar; Freeman ise aksine, içerik eksenli yaptığı ve klasik, yüksek ve liberterlik şeklindeki üçlü sınıflandırmasında (Hayek, bu sınıflandırmada klasik liberalizm içerisinde yer bulur) liberterliğin liberal olmadığını iddia eder⁸. Her iki iddiaya da mesafeli yaklaşmak daha doğru gözükmemektedir, özellikle liberalizmin ana yurdunda olmayan ve liberal geleneği zayıf bir toplumun fertlerinin, iki fraksiyondan herhangi birini liberalizm içerisinde saymaması lüks olur. Ayrıca, hangi alt fraksiyon şeması kabul edilirse edilsin, liberalizmin ya da herhangi bir ideolojinin, altında alt kümeleri olan ve kümeler harici alana sahip daha geniş bir daire olarak düşünülmesi gerekir. Şu durumda, mutlaka bir fraksiyon içerisinde olmak da gerekmez. Fakat temel soru hâlâ ortada kalır: Liberalizmden ne anlaşılmaktadır?

Liberalizmin genel olarak özgürlükle ilişkili bir ideoloji olduğu şeklindeki genel kanıdan bahsedilmişti, fakat bu genel kanı bir ideolojiyi veya (varsa) çekirdeğini tanımlamak için fazlasıyla dardır, çünkü farklı özgürlük anlayışları bulunmaktadır. Liberalizm ve özgürlükten bahsedildiğinde ise, Berlin’le

⁸ Samuel Freeman, “Illiberal Libertarians: Why Liberterianism Is Not a Liberal View”, **Philosophy and Public Affairs**, cilt 30, sayı 2, Bahar, 2001, s. 105-151.

klasikleşen negatif ve pozitif özgürlük ayrımına atıf yapmamak ve ilkinin şekliyle ile ikincisinin istibdada açık yönleri gibi klasik itiraz noktalarından bahsetmemek zor gözükür. Burada, kısaca liberalizmin genel olarak negatif özgürlükle daha uyumlu birliktelik gösterdiği kabul edilebilir ve daha üst teorik boyutlar için Waldron takip edilebilir. Waldron, liberalizmin ayırt edici yönünün ne olduğunu araştırdığı makalesinde, liberal pozisyonun bir özgürlük anlayışına yaslandığı düşüncesini paylaşır; liberaller, ekonomik özgürlüğe verilen istisnaî önemde farklılaşsalar da genel olarak özgürlüğe verilen önemde birleşirler. Liberal pozisyon, özgürlükle birlikte, her bireyin kapasitesine duyulan saygıya yaslanmakta ve dolayısıyla toplumsal olanın her bir birey tarafından kabul edilebilir veya kabul edilebilir özellikte olması iddiasını içermektedir ve bu yönleriyle Aydınlanma düşüncesiyle kimi paralellikler taşımaktadır. Buna göre, pozitif özgürlük anlayışı, içerdiği gerçek ben anlayışı dolayısıyla, toplumsal olanın sorgulanmaya açık olduğu şeklindeki liberal görüşle çelişir, negatif özgürlük anlayışı ise bir sosyal düzenin, bireysel özgürlüğe “karşı” bir hareket şeklinde yorumlanması nedeniyle problemler taşır. Bir sosyal düzenin mutlaka özgürlükle çatışmadığı kabul edildiğinde ise, sözleşme ile birlikte rıza düşüncesi önem taşır ve fakat rızanın reel olarak alınmasının zorlukları nedeniyle bizzat kişinin isteğine mi yoksa düzenin rasyonelliğine mi dayanacağı konusunda farklılaşmalar ortaya çıkar. Rızanın bir seviyeden sonra varsayımsal olarak ilerlediği düşünülebilir. Bu varsayımsal ilerleme, farklı hayat tarzları karşısındaki tarafsızlık şeklindeki liberal anlayışla da uyumludur. Sosyal düzenin, her bireyin anlayacağı şekilde gizemden uzaklaştırılması liberalleri muhafazakârlardan ayırır, bunun kapitalist toplumda gerçekleşebileceği şeklindeki görüşle de Marksizmden farklılaşır, liberaller, piyasa düşüncesini olumlarlar⁹. Dolayısıyla Waldron’un şemasında, özgürlük ve bireyin kapasitesine duyulan saygıyla birlikte toplumsal düzenin şeffaflaşması, sosyal sözleşme, rıza, farklı hayat anlayışlarının tanınması, piyasa düşüncesi gibi başlıklar, liberal düşünce kategorileri olarak öne çıkmaktadır.

⁹ Jeremy Waldron, “Theoretical Foundations of Liberalism”, *The Philosophical Quarterly*, cilt 37, sayı 147, Nisan, 1987, s. 127-150.

Liberalizmin ana kategorilerinin ne olduğu konusunda benzer şemalar verilebilir; Yayla, bu şemaların pek çok versiyonunun birbirinden çıkarsanabileceğini belirterek liberalizmin temel unsurlarının bireycilik, özgürlük, kendiliğinden doğan düzen ve piyasa ekonomisi ile son olarak hukukun hakimiyeti ve sınırlı devlet olarak verir¹⁰. Benzer şekilde başka bir liste özgürlük, bireycilik, ilerleme, rasyonellik, ortak çıkar, toplumsallaşabilirlik, sınırlı ve yükümlü devlet olarak verilebilir¹¹. Ya da liberalizmin ne olmadığına dair anti şemalar da çıkarılabilir; Ryan, liberal antipatileri mutlakçılık, teokrasi ve kapitalizm olarak sayar¹²; ki esasen sonuncusu, Mill, Hobhouse, Smith bağlamında özel bir yorum olarak gözüktür. Bu şemalarda mutlaka çıkartılması-eklenmesi istenilebilecek birkaç ilke bulunabileceği gibi, hiçbir ilkenin tek başına ayırt edici olmadığı da açıktır; yine de liberalizm denildiğinde hiç kimse toplum, gelenek, din, güvenlik gibi bir liste sunmaz, yani bütün eksikliğine rağmen çıkartılan ilkelerin bir anlamı vardır.

Şu halde, sonuç olarak, liberalizmden, daha özelde modern liberalizmden ne anlaşılmalıdır? Liberalizm, kuşkusuz çok daha kapsamlı bir şekilde tartışılabilir ve bu da ayrı bir çalışma konusudur. Fakat genel bir ifadeyle, bir ideolojiyi, radikaliyle tanımlamak, fakat pratik olarak yaşayanının radikal olandan farklılaşan fraksiyonu olduğunu iddia etmek, klasik olanının ise bütün fraksiyonların orta noktası olduğunu iddia etmek mümkündür. Şu halde liberalizm kabaca, liberter iddiaların (bireycilik, özgürlük, minimal devlet, piyasa, mülkiyet hakkı) en çekirdeğinde bulunduğu ve bu temel üzere ya da bu temel üzerinden değişik değerlerle (eşitlik, adalet gibi) farklılaşan, klasik versiyonunun ise liberterlikten daha geniş çapa sahip olduğu ve herhangi bir kümeye girmeyen boş noktaları da içeren bir daire olarak düşünülmektedir. Modern liberalizmden kastedilen ise, bu dairenin içinde bir alt küme değil, dairenin dıştan bir bölümlenmesidir. Modern liberalizm ile, bütün kusurlarına rağmen sadece şeklî bir kriter kastedilmektedir, “modern”

¹⁰ Yayla, **a.g.e.**, 149.

¹¹ Michael Freedon, “The Family of Liberalisms: A Morphological Analysis”, **The Liberal Political Tradition: Contemporary Reappraisals**, ed. James Meadowcroft , 1. bs, Cheltenham, UK, Brookfield, US, Edward Elgar Publishing, 1996, s.16.

¹² Ryan, **a.g.m.**, 297-303.

ile kastedilen sadece zamandır, “klasik olmayan” ya da başka türlü herhangi bir içerik iddiası doğrudan kastedilmemektedir.

1.2. LIBERALİZM VE ETİK

Adalet kavramından söz edildiğinde, ahlâk ve siyaset arasındaki ilişkinin de gözden geçirilmesi gerekebilir. Bunun neden böyle olduğu, bir sonraki başlıkta kısaca ele alınacaktır.

Ahlâk, çekirdeğinde iyi-kötü ile ondan daha az biçimde haklı-haksız kavramlarının olduğu ve boyutları bireysel, toplumsal ya da psikolojik, sosyolojik, siyasî olabilen karmaşık bir alan olarak düşünülmektedir. Etik kavramı ise, ahlâk ile çoğunlukla birbirinin yerine kullanılabilecek şekilde olup, ahlâk felsefesi gibi spesifik bir tanımdan ziyade, daha teorik boyutlar söz konusu olduğunda tercih edilecektir.

Etiğin temellendirilmesi arayışına girildiğinde, başlangıçta, göreceliliğin meydan okumasıyla karşılaşıldığı görülür. Ahlâkî eylemin, kişiden kişiye, toplumdan topluma değişen yönü, görecelilik iddiaları için güçlü bir temel oluşturur. Fakat her türlü göreceliliğin karşılaştığı sorun, ister öznelci, isterse emotivist gibi daha ince versiyonlar için olsun, etik için de genelleştirilebilirdir: Görecelilik, güçlü bir eleştiri potansiyeli sunar, fakat aynı potansiyel kendisine yöneldiğinde eleştiriden kurtulamaz; görecelilik, bir anlamda kendi kendisini yok eden bir eleştiridir. Yine de ahlâkî göreceliliğin meydan okuması önemlidir ve özellikle ahlâk – siyaset ilişkisi söz konusu olduğunda bu önem artar.

Etik ile ilgili başlangıçtaki muhtemelen daha önemli ve temel bir ayırım, teleoloji ve deontoloji ayırımıdır. Birincisi, sonuççu bir etik önerir, ahlâkî eylemin amacı (telos) ya da sonucunun, ahlâkî muhakemenin içeriğine öncel olduğu savunulur; ikincisi ise “meli/malı”lı bir etik önerir; yükümlülükler, haklar, ödevler, sözler ve taahhütlerle ilgilenir. Teleoloji *iyinin* doğası ve

nesnesine yönelirken, deontoloji *hakkın* doğası ve içeriğine yönelir¹³, yani “insan için iyi olan nedir” sorusu teleolojinin, “haklı ya da adil eylem nedir?”* sorusu deontolojinin cevap vermeye çalıştığı sorulardır. Birincisi iyinin adile(ya da haklıya, hakka) öncel olduğunu söyler, ikincisi adil olanın iyiye öncel olduğunu savunur. Deontoloji; ahlâkî eylemin karşılaştırma, maksimizasyon ve sonuçlarının tarafsız bir şekilde gözlenmesiyle belirlenmesini isteyen teleolojik doktrinlerin aksine, ahlâkî eylemi negatif bir şekilde tarif eder, dar bir çerçevede düşünür ve dar bir yön gösterir¹⁴. Sözgelimi “yalan söylememelisin” ifadesi deontoloji için, “hiçbir durumda yalan söylememelisin, yalanın hesabının yapmamalısın” anlamına gelirken; teleoloji için, aynı ifade, en azından başlangıçta bir hesapla mümkün olabilmektedir.

Teleoloji ve deontoloji ayrımı geçerli olsa da, bir takım ara formlar var olabilir. Öncelikle, teleolojinin cevap vermeye çalıştığı sorunun, insan için iyi olanın ne olduğu sorusunun, çelişkili bir konumunun olduğu söylenebilir: Ortaya çıkardığı problemlerden dolayı ne kadar kaçınılırsa kaçınılsın, yine de bu soru, son tahlilde kendini göstermek gibi bir özelliğe sahiptir. Dolayısıyla deontoloji güçlü bir kaçışı temsil etse de tamamen kurtulamaz, birincisi haklı eylemin niye iyi olduğu sorusu hâlâ ortada kalır, ki bu, genel olarak kabul gördüğü için nispeten daha önemsizdir; daha önemlisi ise, haklı eylemin içeriği belirlenirken neye göre belirlenecektir, eğer kriter “iyi” değilse başka ne olabilir, bir -meli\ -malı niçin kabul edilsin? Deontolojiden teleoloji yönüne doğru olan bu ara formulla birlikte, yine benzer şekilde, teleolojiden deontolojiye doğru bir ara formdan daha bahsedilebilir. Bu da hangi iyi anlayışına dayanırsa dayansın, bu iyi anlayışının, bir takım kurallar, yükümlülükler şeklinde kendisini göstermesinin beklenebileceğidir. Bir iyi anlayışı -meli\ -malı ortaya koymadığı müddetçe, her durumda sürekli hesap yapacak demektir ki, bu da pratik olarak pek mümkün gözükmez. Fakat her

¹³ Lee C. McDonald, “Three Forms of Political Ethics”, *The Western Political Quarterly*, cilt 31, sayı 1, Mart, 1978, s.7.

* İngilizce’deki “right” kelimesi, konseptte göre hak, haklı, adil veya doğru olarak çevrilecektir.

¹⁴ Nancy (Ann) Davis, “Contemporary Deontology”, *A Companion to Ethics*, ed. Peter Singer, 21. bs, MA, USA, Blackwell Publishing, 2005, s.205-210.

iki ara formun varlığı, yine de Kymlicka'nın (faydacılık için) düşündüğü gibi ayırımın kendisini yadsımaya götürmemelidir¹⁵, ara formların varlığı bizzat ayırımı iptal etmeye yetebilir de yetmeyebilir de, fakat ondan öte, yeni bir örnek geldiğinde, neye göre karar verileceği konusunda ara formların farklılaştığı da düşünülürse, teleoloji ve deontoloji ayırımının geçerli olduğu kabul edilebilir. Ayrıca bu ayrımla birlikte, her bir ayırımın kendi içerisinde tonlarının olabileceği de hatırdaki tutulmalıdır; bahsedileceği üzere ahlâkî değerlerin zımnî olabirliği, ona daha düşük bir ton verebilir; bu durumda sözgelimi, güçlü bir teleolojiden değil de, aynı kategoride ama daha mütevazı bir sonuçluktan (consequentialism) bahsediliyor denilebilir.

Teleoloji ve deontolojiye ek olarak, üçüncü bir etik anlayışı, erdem etiği olarak formüle edilebilir. Erdem etiği, eylemden ziyade aktöre yönelir ve erdemli aktörün nasıl olacağı üzerine kafa yorar. Erdem etiğinin izleri Aristo ve Platon'da görülebilir¹⁶, yakın dönemde ise etik, cemaatçi düşünürler tarafından formüle edilmeye çalışılmaktadır. Ayrıca dinsel temelli ahlâkların, deontolojiyle birlikte bu kategoriye giren özellikleri olduğu söylenebilir. Etik ve siyaset ilişkisi ortaya konulduğunda, erdem etiğinin, deontoloji ve teleoloji kadar temel önemde olmadığı iddia edilebilir. Dolayısıyla bundan sonrasında sadece deontoloji-teleoloji ayırımı dikkate alınacaktır.

Etik ile siyaset ilişkisi ortaya konulurken, ahlâkî değerlerin özelliğine dikkat çekmekte fayda vardır. "Niçin iyi olsun?" sorusuna verilecek cevaplar, doğrudan, üzerinde çok durulan olgu-değer ikilisine gider. Bu ikilin; kesin bir ayırımı kadar, birlikteliğinin de kabul edilmeyip; derecelendirmenin yapıldığı ve nicel değişimlerin bir seviyeden sonra nitel değişimlere karşılık geldiği şeklindeki, kaba bir olgu-değer ikilemi çerçevesi kurulabilir ve buradaki derece farkının herhangi bir şekilde üstünlük anlamı içermediği düşünülebilir. Ahlâkî değer; böyle bir derecelendirmede, değer tarafına yakın bir yerde, belki de en uçta bulunur ve iyi ile kötü kavramlarının yaygın kullanımlarının mümkün olduğundan dolayı geniş bir hareket alanına kavuşur. Ahlâkî değerlerin bu

¹⁵ Will Kymlicka, "Rawls on Teleology and Deontology", **Philosophy and Public Affairs**, cilt 17, sayı 3, Yaz, 1988, s. 173-190.

¹⁶ McDonald, **a.g.m.**, s. 7 vd.

uç özelliği ve yaygınlığı, onu açık olmaktan öte zımnîliğe doğru ilerletir ve fakat aynı zamanda somutluğunu ve acilliğini geriletir. Derecelendirme farkından dolayı olguya yaklaştıkça görülemeyecek seviyeye gelebileceği gibi, yaygınlığından dolayı sınırlarının nerede biteceği de kestiremeyebilir. Sözelimi bekleyen suyun bozulacağı söylendiğinde, burada kimi değerlerden (mesela nedenselliğin varlığı gibi) başka, zorlansa, ahlâkî bir değer de bulunabilir (tabiat olayını gözlemenin, onunla birleşmeye göre daha iyi olduğu ya da imkân olduğu müddetçe yaşamının ölmeye göre daha tercih edilir olduğu şeklinde bir ahlâkî değer), fakat bu değeri tespit etmek hiç de acil değildir. Burada kuşkusuz, tartışma doğal bilimler ile sosyal bilimler arasındaki farklara doğru kayacaktır. Fakat şu kadarı söylenebilir ki ahlâkî değer, doğal olana nispetle toplumsal olanda daha gizlenemez hale gelir, sosyolojik bir değer ahlâkî boyutu yüksektir, siyasî bir değer ise bu ahlâkî payda daha da yükselir. Eğer bir ideoloji, sözelimi özgürlüğü savunuyorsa, bu, özgürlüğün iyi olduğu şeklindeki ahlâkî bir temel olmadan nasıl savunulabilir ki? Dolayısıyla, bir siyasî düşünceye, eğer hak temelli bir anlayışa yaslanmıyorsa, zımnî olarak, bir veya birkaç değer sonuççuluğu gibi bir ahlâkî etiket yapıştırmak yanlış olmayabilir. Elbette olgunun varlığının zorlayıcılığı yine kendisini gösterecektir ve soru belki de tersten sorulacaktır, eğer bir şey sosyolojik olarak kaçınılmazsa, neden ahlâkî olarak da temellendirilsin ki; ya da daha ince şekliyle, siyasî olan, neden ahlâkî olana referans verilemeden salt siyaset çerçevesinde ele alınmasın? Sosyolojik ve siyasî olandan ahlâkî kaçış, elbette bir tercihtir, fakat bir bedeli vardır. Bu Marksizmin ihmal ettiği, çözemediği ve bedelini ödediği bir konudur; kapitalizmin yıkılacağına dair kesin inancın, kapitalizmin yıkılmasının niçin iyi olacağı ya da istenir olacağı şeklindeki değerle kapsamlı olarak temellendirilmemesinin bedeli, hiç de savunulamayacak olan sonuçların birer birer kabul edilmesini getirmiştir¹⁷. Elbette burada bir sınır tartışması daima yapılabilir, sözelimi, belediye sınırları içerisindeki çevre düzenlemesini belediye başkanının mı yoksa encümenin mi takip edeceğindeki ahlâkî

¹⁷ Steven Lukes, **Marksizm ve Ahlâk**, 1. bs., İstanbul, Ayrıntı, 1998, s.34 vd.

değer, kuşkusuz ki çok kuvvetli değildir; fakat aynı zayıflığın, mesela kapitalizmin niye kötü olduğunda ya da demokratik bir idealdeki ahlâkî değerde de kendisini göstermesi sorunlara yol açar, ikincisinde “niçin iyi olsun” sorusunun cevaplanması daha elzemdir. Burada, sınırın nerede çizileceği bir soru olarak ortada kalacaktır ve bunun kolay bir çözülmesi de beklenmemelidir. Sonuç olarak, etik ile siyaset ilişkisinde şu söylenebilir: Bir siyasî düşünce, kendisini etik alandan gelerek de tanımlayabilir, fakat böyle yapmasa bile ahlâkî iddialar, dereceli olarak, zımnen içerisinde bulunur; siyaset, ahlâkî içeriği birebir yansıtmayabilir, fakat tamamen de kaçamaz, siyaset, salt teknik bir mesele olarak kalmaz.

Bir siyasî düşüncenin, bizzat etik alandan gelerek oluşturulması durumunda, karşılaşılabilecek ilk sorunun, görecelilik olması beklenir; farklı ahlâkî anlayışlar tanınacak mıdır yoksa sadece bir ahlâkî anlayışa mı yaslanılacaktır? Her iki durumda da yine bir sınır problemi kendisini gösterir, nereye kadar görececi olunmayacağı ya da bir anlayışa yaslanılacağına göre, devlet o oranda mükemmeliyetçi (perfectionist) olur. Bir ahlâkî anlayışa yaslanması durumunda, teleolojik bir duruş tercih edilmiş demektir; burada sıkıntı çıkaracak meseleler, teorik olmaktan öte, pratiktir; toplumsal meşruiyet, özellikle çoğulcu bir toplum söz konusu ise, nasıl sağlanabilir? Farklı ahlâkî anlayışlar kabul edildiğinde ise, pratik meselelerle birlikte teorik zorluklar da kendisini gösterir, çoğulculuğun kaynağı ya bizzat ahlâkî görecelilik olabilir veya göreceli olunmasa bile, farkı sebepler ileri sürülebilir. Bu sebeplerden biri, yine ahlâkî olabilir, niçin iyi olduğu sorusunun meydan okumasına karşı ahlâkî çoğulluğun ahlâkî bir temellendirilmesi yapılabilir (kendi iyiliğini denetlemek, başka iyilerin de varlığına bağlıdır gibi) veya pratik ve teknik sebepler ileri sürülebilir (modern toplum çoğulcudur ve çoğulcu toplumu barış içerisinde tutmanın sınırsız yolu yoktur; iki farklı görüş varsa, ya biri diğerini ikna eder, ya zorlar, ya da ikisi birlikte yaşar). Farklı ahlâkî anlayışların kabul edilmesi, deontolojik bir siyasal etikle de belli paralellikler gösterir, çünkü burada vurgu, iyinin kendisinden haklara doğru kayma eğilimi göstermektedir.

Etik ile siyaset ilişkisinde, özetle, satırbaşları, görececilik, farklı ahlâkî anlayışlara nasıl muamele edileceği ile teleoloji, deontoloji ve ahlâkî değerlerin zımnî olabilirliği olarak formüle edilebilir. Bu çerçevede liberalizm-etik ilişkisi ele alınabilir.

Liberalizmin etik ile ilişkisinde klasik olarak iki akım gözükür, faydacılık ile doğuştan gelen ve devredilemez haklar anlamında doğal haklar ekolü¹⁸. Faydacılık, Antik Yunan'dan itibaren gelen ve insan için iyi olan nedir sorusuna, mutluluk başlığı altında verilen pek çok cevabın bir devamı olarak gözükür. Faydacılığın bu gelenekten farklılaşan yönü, bireyselden öte, toplumsal bir yön göstermesi ve siyasî bir düşünce olarak ortaya çıkmasıdır. Faydacılık, en çok sayıda insan için en fazla mutluluğu amaçlayan bir siyaset düşünür. Fakat bu doktrininin, karşılaştırma ve toplam içeren yönünün zorluğu, fayda fonksiyonunun inceldikçe içine diğer değerlerin girmesi, doğru fayda fonksiyonu oluşturma problemi ve haklara karşı duyarsızlığı gibi geleneksel ciddi itiraz noktaları vardır. Bu itirazların, zorlukların sadece faydacılık için değil her etik öğretisi için geçerli olması ve haklara karşı duyarsızlığın, kural faydacılığı gibi bir ara formuyla cevaplanması gibi karşılıkları olabilir¹⁹. Yine de, teorik olarak zengin bir literatüre sahip olsa da, faydacılığın siyasî pratiğinin olmayışı ve siyaseti baştan aşağı faydacı pratiklerle kurmanın zorluğu, onu ne söylediğinden öte, cevap vermeye çalıştığı soru itibarıyla kıymetli yapar, faydacıların siyasetin amacının ne olduğuna dair genel bir cevapları vardır. Pratik olarak ise tamamen önemsiz değildir, faydacı mantık, total bir proje olarak değil de, spesifik durumlarda gerek kanun yapıcılarda, gerek hukukta, gerekse toplumda ortaya çıkan ve bu şekilde yaşayan bir fikir olarak düşünülebilir. Öte yandan, faydacılığın neden liberalizm içerisinde yer aldığı ise, genel olarak faydacıların özgürlüğü ve bireyselliği (yine fayda eksenli olarak) olumlamalarıyla cevaplanabilir. Yine de fayda fonksiyonunun içeriğinin, liberal olmayan değişkenlerle doldurulabilme imkânı belli bir gerilimi açığa vurur. Faydacılığın liberalizmin

¹⁸ Francisco Vergara, **Liberalizmin Felsefi Temelleri: Liberalizm ve Etik**, 1. bs., İstanbul, İletişim, 2006, s.17-21.

¹⁹ Vergara, **a.g.e.**, s. 57-106; McDonalds, **a.g.e.**, s. 7-11.

etik doktrinlerinden biri olarak anılması genel geçer bir kabule sahip olmayabilir fakat liberalizmin, faydacılık haricinde de ikinci bir *açık* teleolojik doktrini yoktur.

Doğal haklar ekolü, klasik liberalizmin deontolojik etik doktrinidir. İnsanların doğuştan gelen ve devredilemeyecek hakları olduğu düşüncesinden ilham alan doğal haklar ekolü, bu hakların içerisine temel olarak hayat, özgürlük ve mülkiyet hakkını eklemiştir. Amerikan Bağımsızlık Bildirgesi'nde de uygulama şansı bulmuş bu ekolün teorik kurucuları olarak Locke, Condorcet, Turgot sayılabilir²⁰.

Modern liberalizmin etik temellerinde de yine ikili ayrımlar kendisini gösterir. Bu noktada liberterlik öncelikli olarak ele alınabilir. Fakat burada bir hususu tekrar hatırlatmakta fayda vardır: Ahlâkî iddialar, zımnî olarak siyasî düşüncelerde mevcuttur, bu bağlamda derece farkıyla ahlâkî ilkelerin izleri sürülebilir; yalnız etik ayrımların kurucu bir çerçevede bile açık olmadığı düşünülürse, zımnîlik arttıkça ayrımların daha da bulanıklaştığı göz önünde bulundurulmalıdır. Bu muğlâklığın izleri, liberterlikte görülür. Barry, liberterliği sonuççu ve hak temelli olarak ayırır ve ikinci kısma yerleştirdiği Rand ve Rothbard için, hak temelli bir anlayışa sahip olsalar da, devlet müdahalesini bireyin kendini gerçekleştirmesinin önünde engel olarak gördüklerinden dolayı bir anlamda sonuççu olduklarını söyler²¹. Benzer şekilde ilk gruba atfedilen sonuççuluk da tam yerli yerinde değildir, Barry, başka bir makalesinde de iktisadî liberallerin etik anlamda görececi olduğunu belirtir²². Bu görecelilikle uyumlu olarak, Chicago ve Avusturya okulları, hak temelli evrensel bir anlayıştan uzak dururlar ve Chicago okulu, pozitivist bir anlayışı tercih edip, deney haricindeki etik anlayışa kuşkuyla yaklaşırken, Avusturya okulu, tamamen ters bir minvalden, bilginin sınırlılığı ekseninde bir anlayıştan etik öznelciliğe ulaşır. Avusturya Okulu'nda Mises'in sosyal fayda eksenli bir anlayışı kapalı bir şekilde referans kriter aldığı söylenebilir; Hayek ise ahlâkın geleneklere dayanması yönünde bir ileri adım sergilese de burada da yine

²⁰ Vergara, **a.g.e.**, s. 123 vd.

²¹ Barry, "The New Liberalism", s. 93 vd.

²² Barry, "Economic Liberalism ...", s. 63-64.

yaşanan geleneklerin farklılığından kaynaklanan sınırlı bir genelleştirme vardır. Benzer bir şekilde Virginia Okulu da bireyci ve öznelci bir bakış açısından ortak iyilere kuşkuyla yaklaşır ve ortak iyiler için ise oybirliğine yaptığı vurguyla, Hobbesçu bir sözleşme anlayışına yaslanır²³. Dolayısıyla, liberterlerin bu kolunun, yani iktisadî liberallerin etik anlayışlarının, görecelilik ekseninde biçimlenen ve evrensel hak anlayışından muhtelif sebeplerle kaçışın getirdiği çok ince bir sonuççuluk olduğu söylenebilir. Hak temelli liberterlik ele alındığında ise, etik temelleri en etkili şekilde vurgulayan muhtemelen Nozick olmuştur. Kant'çı ilkeyi, bireylere araç değil amaç muamelesi yapmak ilkesini ahlâk anlayışının merkezine yerleştiren Nozick, denkleme dâhil edilmemesi gereken bir yan sınırlama olarak koyduğu bu ilkeyle deontolojik bir siyasal etik öne sürer²⁴. Nozick'te bu ilke herhangi bir temele dayandırılmazken, Rand ve Rothbard'ın hak temelli anlayışları ise, etik olanın dayandırılması gereken temelin ne olduğu sorusunun ontolojiye kayan yönlerini gösterir; Rand'a göre insan doğası egoisttir ve böylece hiçbir altruizm endişesi taşımayan kapitalizm, insan doğasına en uygun sistem iken; Rothbard daha radikal bir şekilde, insanın ikinci bir temellendirmeye ihtiyaç duymayacak şekilde özgür doğduğunu iddia eder²⁵. Dolayısıyla genel olarak liberterlik için, etik temellerin, bulanık bir görecelilik - sonuççuluk ile en baskın ifadesini Nozick'te bulan bir hak anlayışıyla, ikili olarak kurulduğu söylenebilir.

Liberal eşitlik anlayışının, liberterlikten farklı olarak tek yönde ilerlediği, vurgusu yüksek bir deontolojik yön izlediği söylenebilir (Bu noktaya yapılan cemaatçi itirazların, vurgunun derecesini Rawls, Dworkin ve Kymlicka gibi örneklerde seyrelttiği kabul edilebilir). Bu noktada siyasî liberalizmden bahsetmekte fayda vardır. Siyasî liberalizm, Barry'nin sınıflandırmasında olduğu gibi²⁶, liberal eşitliğe yakın bir "iktisadî liberalizm harici" liberalizm olarak düşünülmemektedir. Siyasî liberalizm, vurguyu farklı iyi anlayışlarının

²³ Barry, "The New Liberalism", s. 95-105.

²⁴ Robert Nozick, **Anarşi, Devlet, Ütopya**, çev. Alişan Oktay, 2. bs, İstanbul, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2006, s. 61-67.

²⁵ Barry, **a.g.m.**, s. 105-110, s.115.

²⁶ Barry, **Modern Siyaset Teorisi**, s. 20-22.

nasıl bir arada yaşayacağına yapan, liberal devletin hangi iyiye dayandırılacağı konusunda, devletin değişen derecelerde tarafsız olmasını iddia eden bir etik-siyaset anlayışı olarak düşünülmektedir. Bu noktada, devletin belli bir iyiyi dayandırılmaması yönündeki anlayışın, liberalizmin genel bir özelliği olduğu ve bir alt küme olarak bir anlayışa hasredilmesinin yanlış olduğu şeklinde bir itiraz gelebilir. Gerçekten de, devletin sınırlılığın ve bireylerin özgürlüğüne vurgu yapan bir ideolojinin, kapsamlı bir devlet iyisiyle bağdaştığını düşünmek hatalı olur. Fakat burada tartışma noktalanabilir değildir ve aslında son cümleyi “*kendisi haricinde* kapsamlı bir devlet iyisiyle” şeklinde değiştirmek gerekir. Dolayısıyla liberal değerlerin, diğer anlayışlara karşı gösterdiği başarılı negatif mücadelenin kendisine karşı da dönmesi söz konusudur. Problem sözgelimi, liberal bir toplumda liberal olmayan birey ve topluluklara karşı nasıl davranılacağına kendisini gösterir, bu kişi ve topluluklar kişisel özerklik ve bireyci bir anlayışa zorlanacak mıdır, daha spesifik olarak söylenirse, üyelerinin girdikten sonra çıkmasına izin vermeyen bir topluluk mahkemeye düştüğünde, bunun meşru olup olmadığına nasıl karar verilecektir? Siyasî liberaller, özellikle Kant’ta ve Mill’de izi sürülebilen bir ülkü halindeki bireycilik ve özerklik temalarının, kısıtlayıcı olduğu görüşündedirler, dolayısıyla özellikle bireycilik ve gelenek arasındaki tartışmaya katılmadan kapsamlı değil ince bir liberalizm önerirler²⁷. Dolayısıyla liberalizmin de kendi içerisinde bir soyutlaması söz konusudur, açıkça devletin tarafsızlığının sadece liberal olmayanlara değil, belirli derecede liberallere de yöneltilmesi söz konusudur. Fakat burada derecenin ne olduğu elbette önem kazanacaktır, çünkü bilindiği gibi, ileri seviyede soyutlamalar, soyutlandığı tabanı kaybedebilmek gibi bir tehlikeye sahiptir. Şu halde soru kendiliğinden cevaplanmış değildir: Siyasi liberalizmin nesi liberaldir? Bu sorunun temel özgürlüklere verilen birincil önemle Rawls örneğinde cevaplandığı düşünülebilir, fakat bunun geçerliliği tartışılabilir. Larmore, siyasî liberalizmin, bireyci idealler ile tarafsızlığın sadece stratejik amaçlarla kurulduğu Hobbesçu uzlaşma arasında bir yerlerde yerleştirilmesi

²⁷ Charles Larmore, “Siyasi Liberalizm”, çev. Çağa Tanyar, **Liberaller ve Cemaatçiler**, 1.bs, Ankara, Dost, 2006, s. 121-144.

gerektiğini söylerken²⁸ kendisinin sınırlar içerisinde kaldığını düşünür. Fakat ikinci ucun savunucusu görüş de, liberalizmin akılcı bir uzlaşma ve modus vivendi arayışı olmak üzere iki yüzü olduğu ve liberalizmin bir öze sahip olmayarak ikincisine dayanması gerektiğini söyler; buna göre Rawls ve Hayek ilk gruba örnek gösterilir, ikinci grubun kökenleri Hobbes'a dayandırılır²⁹. Şu durumda, siyasî liberalizmin hangi dereceye kadar soyutlama içereceği ve bu tarafsızlığın ahlâkî boyutları gibi sorular başlı başına vardır; ek olarak, soyutlamanın derecesine bağlı olarak, bu duruşun niçin liberal olma iddiasında bulunduğu da sorgulanabilir.

Özetle, etik ve siyaset ilişkisi, bu iki disiplinin özerk düzlemler olduğu ama siyasi alanın üst soyutlamalarının etik alana uzandığı bir süreklilik ilişkisi şeklinde karakterize edilmektedir. Şu durumda siyasî bir anlayışın etik kökenleri zayıf bir şekilde belirtilebileceği gibi, nispeten bağımsız bir şekilde de oluşturulabilir. Fakat bahsedildiği üzere, ahlâkî değerlerin zımnî olabilirliğinden dolayı, bir siyasî düşünceye, eğer hak temelli bir anlayışa yaslanmıyorsa, bir veya birkaç değer sonuççuluğu gibi bir ahlâkî etiket yapıştırılabilir. Bu bağlamda, liberalizmin deontolojik doktrinleri listesini, klasik olarak doğal haklar ekolü, liberal eşitlikle sıkı bağlantılı bir siyasî liberalizm ve en kuvvetli ifadesini Nozick'te bulan liberterliğin bir kolu şeklinde oluşturmak mümkündür. Liberalizmin teleolojik doktrini olarak ise, açık olarak sadece faydacılık söylenebilir; fakat faydacılığın bağımsızlık seviyesinin yüksekliğinden dolayı, liberalizm ile ilişkisi muğlâktır. Bu sınıfta daha önemli varyantlar, liberterlik içerisindeki sonuççuluk olarak sayılabilir, ki burada etik ilişkisi zımnîdir ve görecelilikle beraber olabilmektedir. Dolayısıyla, liberalizmin, etik bağlamında daha çok deontolojik bir yönde ilerlediği söylenebilir; deontolojinin "iyi" sorusundan güçlü bir kaçışı temsil ettiği düşünülürse, Geuss'un ilk dönem liberalleri için söylediği politik olanın aşırı ahlâkileştirilmesine karşı duruşun genel bir liberal özellik olduğu kabul edilebilir. Son olarak, bütün bu etik anlayışlarının ortak bir özelliği olarak,

²⁸ Larmore, **a.g.m.**, s. 130.

²⁹ John Gray, **Liberalizmin İki Yüzü**, 1. bs., Ankara, Dost, 2003.

görecelilik şartı olmaksızın, ahlâkî çoğulculuğun olumlanması sayılabilir; liberal değerler, ahlâkî çoğulculukla uyumluluk gösterir.

1.3. ADALET

Adaletin ne olduğuna ilişkin bir soruyu, diğer pek çok siyasî kavramda olduğu gibi, kavramın net bir tanımının bulunmasının zorluğunu belirtmekle cevaplamak, hatalı olmayan bir teamül olarak düşünülebilir. Fakat teamülün bu kısmı, doğru olsa da tatmin edici olmadığından bir sonraki aşamaya geçilir; adaletin eşitlik, özgürlük, fayda vs. gibi değerlerle ilişkisi; sosyal, siyasal, ekonomik, bireysel, nesnel, öznel vs. gibi türleri; düşüncelerde ve ideolojilerde ele alınış şekli; doğal, pozitif gibi hukukî görünüşleri belirtilir. Bu ikinci kısım, birbiriyle ilişkisiz adacıklar yaratma gibi bir tehlikeyle karşı karşıyadır; yine de, kavramı anlamının daha iyi bir yolu gözükmez.

Kavramın cevaptan çok soru getirmesi şaşırtıcı değildir, çünkü daha başta, referansın ne olduğu, adaletin neye dayandırılacağı sorusu hemen cevaplandırılabilir gözükmez; doğa, akıl, adalet duygusu, gelenek, din vs. gibi çeşitli alternatifler vardır. Öte yandan kavramın içeriğinin neyle doldurulacağı da çeşitlidir; eşitlik, ihtiyaç, hak, hakediş, liyakat, karşılıklık, orantılılık vs. gibi kavramlar, bir şekilde adaletle ilişkili olarak düşünülür. Adaletin, içerdiği çeşitlilik ve muğlâklık seviyesiyle, siyasî kavramlar içerisinde muhtemelen en üstelere tırmanacağı bir veri olarak kabul edilebilir, çünkü adalet zaten böyle bir kavramdır, kendi başına bir kavram olmaktan ziyade, kavramlar üzerinde bir düzenleyici olma iddiasındadır.

Adaletin günlük hayattaki anlamının izi, olumlu ve olumsuz olarak sürülebilir. Adil olanın tanımının, “herkesin kendi hakkını alması” olduğu şeklindeki popüler tarif kabul edilebilir, fakat bu tanım şeklidir, hakkın ne olduğunu söylemez, yine de bir fayda-zarar ilişkisinin söz konusu olduğu tanımdan çıkartılabilir durumdadır. Olumsuz durumda ise, “Bu adil değil” denildiğinde anlam sıklıkla, istenmeyen bir durumu ifade etmek için söylenir.

Adaletin neye ilişkin bir kavram olduğuna dair, Aristo'nun ayrımı yön gösterebilir. Aristo, adaleti dağıtıcı ve düzeltici olarak ikiye ayırır. Buna göre ilk adalet çeşidi, toplumda para, onur gibi bölüştürülebilir şeylerin dağıtılmasında söz konusudur; ikincisi ise alışverişlerde görülen düzeltici adalettir. Birincisi için adillik şartı orantılılık, ikincisi için ise eşitlik³⁰.

Aristo'nun ayrımı, herhangi bir adalet kriterini benimsemeden farklı adalet türlerini tasnif etmek için kullanılabilir. Adaletin bu iki anlamının farklı adlarla ve ufak nüanslarla modern dönemde de devam ettirildiği görülmektedir. Sosyal adalet kavramı, dağıtıcı adaletle dönüşümlü olarak kullanılmaktadır, benzer şekilde hukukî adalet, yasal adalet gibi sınıflandırmalar, düzeltici adalet kategorisinin ufak farklarla devamı gibi düşünülebilir. Öte yandan Aristo'nun adillik şartı olarak öne sürdüğü, eşitlik ve orantılılık, ya da daha genel olarak “eşit olanlara eşit, eşit olmayanlara orantılı muamele” şartı da, herhangi bir adalet teorisini benimsemeden kabul edilebilecek şekli bir ilke olarak kabul edilebilir, zira dünyada hiçbir şey bir diğerine tam anlamıyla eşit olmadığından eşitlik mutlaka belli soyutlamalar dâhilinde işleyecektir, benzer şekilde orantılılık kavramı da son derece geniştir. Burada “eşit olanlara eşit davranmanın”, orantılılığın zaten bir alt kümesi olduğu hatırlanırsa, adillik için tek başına “orantılılık” şartının ileri sürülebileceği söylenebilir. Şu durumda kısaca, eğer bir şey adilse, orantılı olmak durumundadır denilebilir; kritik nokta, kavramın içinin nasıl doldurulacağıdır. Orantılılığın, bir denkleme giren ile çıkan arasında kabul edilebilir bir ilişkinin olması şeklinde tanımlanması kavramın içeriğinin belirsizliğini çözmeye kuşkusuz yardım etmez, çünkü bu defa giren, çıkan ve kabul edilebilir ilişkinin ne olduğu soruları beraberinde gelir.

Adaletin, “fayda ve zararların dağıtılması” anlamında dağıtıcı adalet ve “kuralların uygulanması” anlamında yasal adalet olarak ikiye ayrılması ve orantılık şartının ileri sürülmesi kimi soruları beraberinde getirir. Öncelikle, bu iki adalet çeşidi arasında nasıl bir ilişki vardır, eğer bir ilişki varsa adalet kavramının bu iki alt kümeden daha soyut bir şekilde ele alınması gerekmez

³⁰ Aristoteles, **Nikomakhos'a Etik**, çev.Saffet Babür, 1. bs., Ankara, Bilgesu, 2007, s.94-99.

mi, ya da eğer ilişki yoksa neden her ikisine adalet soyadı verilsin? Ya da pratik bir soru olarak, fırsat eşitliği ile hırsızlığa verilecek ceza arasında nasıl bir ilişki vardır? İki adalet çeşidi arasındaki farkın daha genel ve teorik durumlarla, daha özel ve pratik sorular arasında olduğu ilk etapta düşünülebilir, fakat bu tatmin edici değildir, dağıtıcı adaletin yansımaları da (mesela yoksulluk) diğeri kadar pratiktir. Öte yandan, iki adaleti birbirinden ayırmanın sıkıntılı olduğu söylenebilir; gerçekten de dağıtıcı adaletin ilkeleri hukukî adalet içerisinde ortaya çıkar; hukukî adalet, dağıtıcı adaletten kuvvetle etkilenir. Fakat soru hâlâ ortada kalır ve belki de sorunun cevabı, diğeri soruyla, insanoğlunun niçin adalet istediğiyle ilişkili düşünülebilir.

İnsanoğlunun niçin adalet istediği ya da adaletin neye dayandırılacağı sorusu, siyaset felsefesinin diğeri kavramlarının karşılaştığı sorularla benzer bir kaderi paylaşır; eşitlik, özgürlük, istikrar gibi kavramlarla aynı şekilde adalet, sağlam bir referans noktasının yokluğu ile yüzleşmek durumundadır. Referans noktasının popüler ve değerlendirilmesi gereken adaylarından biri *doğadır*, ki bu durumda insandan bahsedildiği için insan doğası, ya da daha dar olarak psikoloji kastedilir. Bu durumda adalet duyusu ve akıl bir adım ön plana çıkarlar ve adalet bunlara dayandırılır. Oysa bir şeye ontolojik bir kimlik vererek doğaya atfetmek onu tartışılabilir durumdan çıkartır ve doğallaştırma, ideolojiler için bu sebeple çekicidir³¹. Oysa, doğal olanın değiştirilebilir, geriletilebilir ama sınırlanamaz özelliği³², doğal olanın sınırlarını var ama belirsiz kılar. Doğal olanın bu muğlâklığı, kendisinin referans noktası olarak alınmasına ciddi bir ihtiyat payıyla yaklaşılması zorunluluğunu oluştururken, varlığı da denkleme dâhil edilmesi gerektiğini hatırlatır. Dolayısıyla doğal olan, yok sayılamaz fakat soyut bir forma bürünmek durumundadır; ayrıca doğrudan meşruiyet sebebi olamaz, fakat doğal olmayana (daha az doğal olana) göre de bir adım öndedir. “İnsanların doğal olarak gıdalanmak istemesi”, günde üç öğün yemenin doğrudan meşruiyet sebebi değildir, ama öyle olabiliyor diye bunu birkaç haftaya çıkartmak da doğrudan meşruiyet sebebi değildir ve birincisi, ikincisine kâğıt üzerinde önceldir. Demek ki doğa,

³¹ Terry Eagleton, **İdeoloji**, çev. Muttalip Özcan, 2. bs., İstanbul, Ayrıntı, 2005, s.94-99.

³² Kadir Cangırbay, **Sosyolojiler Değil Sosyoloji**, 3. bs., Ankara, Ütopya, 2002, s. 117 vd.

her zaman güvenilir bir referans noktası oluşturmaz ve adalette ise bu tam tamına böyledir. Birincisi, insanlarda korku, sevgi gibi doğal bir adalet duyusundan bahsetmek anlamsızdır; ikincisi ise adaletin diğer siyasî kavramlara göre doğal duyulara dayandırılması da daha zordur. Özgürlüğü, insanın iradesine; güvenliği, korkusuna; istikrarı, güvenliğe ve dolayısıyla ikinci dereceden korkuya atfetmek gibi şemalar bir dereceye kadar kabul edilebilir, fakat adalet için bu hiç geçerli değildir, çünkü adalet zaten bu değerler arasında karşılaştırma içeren bir düzenleyicidir. Bu işlevinden dolayı adaletin aklın bir gereği olarak kabul edilmesi ise, adaletin sadece akla değil, merhamet, öfke, acıma, minnet, suçluluk, kızgınlık, kıskançlık, kin vb. duygulara dayanabileceği³³ gerçeği ile etkisiz hale gelir. Belki burada adalet isteği ile adaletin kendisini ayırmak ve sadece ikincisini akla dayandırmak gibi çözümler düşünülse de tartışmayı devam ettirmenin yararı sorgulanabilir. Bu noktada, adaletin, doğadan mı geldiği yoksa yapay mı olduğu, Tanrı'dan mı bu dünyadan mı geldiği, herkese mi yoksa sadece belli bir kesime mi açık olduğu gibi tartışmaların daha çok ilk modern döneme ait olduğu söylenebilir (kavramın sekülerleşmesi sürecinde bu soruların gündeme gelmesi beklenir)³⁴, modern adalet teorileri daha çok adaletin içeriği ile ilgilidir.

Şu halde, adalet, özetle nasıl tanımlanabilir? Adalet isteğinin dayandığı referans, insan doğası, akıl vs. den öte, bizzat ihtiyaç duyulduğu çerçeve (tarih, yer, konu ve zatiyetler) olarak alınabilir. Adil olan ise doğal, akılcı, geleneklere uygun olan değil (bunlar spesifik durumda kabul edilebilir değerlerdir); ihtiyaç duyulan çerçevede, kabul edilebilir, makul, dengeli, orantılı çözümlerle, orantısız, kabul edilemez çözümler arasındaki sınır çizgileri demektir*. Bu çerçeve, ülkeler ya da toplum gibi geniş bir daire

³³ Robert C. Solomon, **Adalet Tutkusu**, çev. Ertuğ Altınay, 1. bs., İstanbul, Ayrıntı, 2004, s.58 vd.

³⁴ John Rawls, **Lectures on the History of Moral Philosophy**, ed. Barbara Herman, Cambridge Mass., Harvard University Press, 2000, s.8-10.

* Adaletin sınır çizgisi olma durumu bir örnekle gösterilebilir. Her ikisi de adil olan iki kişi düşünülün; bu kişiler aynı evi birlikte kiralayacaklardır. Şehirde boş ev olup olmadığı, hemen evden çıkılıp çıkılmayacağı gibi pek çok parametre, basitleştirmek için düşünülmemektedir; sadece iki kişi vardır ve aynı evi kiralayacaklardır. Fakat her iki kişi, işlerinin özelliğinden dolayı, zaman zaman şehir dışına çıkabilmektedirler ve gelecek 1 sene içerisinde ne kadar süreyle şehir dışında olacaklarını bilememektedirler. Her ikisi de diğerinin hakkına tecavüz etmek istemediğinden, ev kirasını adil bir şekilde paylaşmak istemektedir. Şu durumda, ev kirası nasıl paylaşılırsa adil olur? Bu durumda ilk

olabileceği gibi, aile, iki insan ya da bir insan-bir hayvan hatta kişi ve kendisi gibi (sözgelimi kişilerin kendi vücuduna zarar vermesi yasak kabul edilebilir) en az iki zatiyetli dar çerçeve de olabilir. Adaletin uygulanması ise, zatiyetler arasındaki fayda-zarar veya avantaj-dezavantaj ilişkisinin ortaya çıkmasıyla olur; eğer böyle bir ilişki yoksa ya da taraflarca ve üçüncü kişilerce önemsenmiyorsa adalet durumu da yok demektir. Şu halde, toplumsal boyutta popüler adalet konularının, maddî olanın paylaşılması anlamında iktisadî adalet, siyasî etkinlik anlamında siyasî adalet ve avantajlı pozisyonlar bakımından fırsat eşitliği olduğu söylenebilir. Adil bir durumda, herkes kendi payına düşeni, kendi hakkını alır; fakat adaletin sadece tek bir noktayı işaret ettiği de düşünülmemelidir, adalet genel çerçeveyi sunar. Bu noktada Rawls'un da belirttiği gibi, adil ile ideal birbiriyle aynı değildir³⁵; bir toplum adil olduğu halde ideal olmayabilir; adil bir toplum verimsiz, tembel, fakir, güvensiz vs. olabilir. Kabul edilebilirlik ise, elbette tartışmaya açıktır ve taraflardan biri kabul edilemez bulunduğu bunu “adil değil” şeklinde ifade edecektir; öte yandan adilliğin kendisi de bir derecelendirmeye tâbidir, adil, daha adil gibi tasnifler yapılabilir.

akla gelen, kiranın eşit paylaşılması çözümünün adil olduğudur; fakat 1 sene sonunda eğer bir kişi 5 gün, diğeri 350 gün kaldıysa bu çözüm adil olur muydu? Bu durumda, mantık, evi kim ne kadar kullandıysa o orantıda ödemesi gerektiğine yaklaşır; bu, yakın rakamlarda işe yarar, bir kişi 300 gün, diğeri 250 gün evde kaldıysa, belki oran mantığı işe yarar; fakat bir kişi 25 gün diğeri 50 gün kaldıysa, oranlama hâlâ adil midir, ya da 5 gün 350 gün dağılımı çıkarsa bütün parayı evde kalana yüklemek doğru olur muydu? Şu duruma bir sabit ücret koymak gerekir, fakat bu ücret neye göre belirlenecektir? Değişik hesaplama taktikleri düşünülebilir, fakat hepsinin sonunda görülecek olan şudur ki, aslında yapılan hesaplamalar iki parametreye verilen değerle belirlenmektedir; bu parametreler evi kullanma ve evi kullanma ihtimalidir. Eğer bu iki parametre eşit kabul edilirse, bu durumda ücret her durumda eşit olacaktır; eğer evi kullanma ihtimaline 0 değeri verilirse, kalınan güne göre ücret verilecektir. Evi kullanma değeri 2, kullanma ihtimalinin değeri 1 olsun; bu durumda evi 5 gün kullanan kişinin oran değeri; $5 \cdot 2 + 360 = 370$ olur; evi 350 gün kullanan kişinin oran değeri $350 \cdot 2 + 15 = 715$ olur. Bu rakamlar adil midir; değilse, evi kullanma ile evi kullanma ihtimali oranı kaçtır; 3'e 1, 10'a 1, 20'ye 1 vs. değerlerinden hangisi adildir? Bu durumda, başlangıçta nasıl anlaşılırsa o oran adildir denilecektir, yani adalet anlaşmaya bağlanacaktır; peki evde kalmaya 1, evde kalma ihtimaline 2 verilip anlaşılırdı, hâlâ adaletin anlaşmaya bağlı olduğu iddia edilebilir miydi, burada bir problem olduğu düşünülmez miydi? Bu örnekte muhtemelen adalet, uçların adil olmadığı bir aralıkta cereyan edecektir; her ikisine eşit verildiği oran ile evde kalma ihtimaline hiçbir değer verilmediği bir aralıkta. Fakat noktanın tam neresi olacağı belli bir anlaşmaya ve söylenen oranı makul bulmaya bağlıdır, ki günlük hayatta kişilerin bir şeyi makul bulma yolları farklıdır, kimi zaman sadece güvenilir bir kişi ne derse o kabul edilir, kimi zamansa duygusal sebepler büyük rol oynar. Dolayısıyla adalet, anlaşmanın, aklın, diğer duyguların, geleneklerin vs. hepsinin bileşimi sonucunda ortaya çıkar ve kabul edilebilir sınırları gösterir.

³⁵ John Rawls, **A Theory of Justice**, Oxford, Oxford University Press, 1986, s.9.

Adaletin genel çerçeve olma özelliği ve adaletsiz bir durumun, ancak ortaya çıktıktan sonra fark edilebilir olması, onun negatiflik özelliğini artırır. Dolayısıyla adalet ve deontolojik etik, iyi olanın aksine pozitiflik derecesi daha düşüktür; adalet, “orantısız olmamak” anlamına daha yakındır. Bir mantığın negatif anlamından pozitif anlamına geçişi engellemek çoğu zaman mümkün değildir, yine de kimi durumlarda bu fark önem kazanabilir, tıpkı deontolojik etiğin “yalan söylememelisin” ifadesinin kolaylıkla “doğru söylemelisin”e geçilebilmesi ama yine de bu ikisinin aynı olmaması gibi, adalet de ilk başta negatif bir değer olarak düşünülebilir.

Adaletin yukarıda verilen tanımından görülebileceği gibi, adalet, yüksek derecede tarihsellik içerir ve bu tarihsellik, hem adaletin neye uygulanacağına, hem de adil olanın ne olduğunda ortaya çıkar. Gerçekten de en temel gözükten adalet ilkelerinin bile farklı bağlamlarda çok çabuk yok olabileceği kolaylıkla gözlenebilir. Öldürmenin Amerika’da, Latin Amerika’da, Avrupa Birliği’nde, Türkiye’de algılanışı farklıdır. Daha keskin örnekler ise zamansal olarak verilebilir.*

Adil olanın fayda-zarar ekseninde, birinci olarak orantısız olmama şartını, ikinci olarak kabul edilebilir bir orantı olma şartını sağlayan bir aralık olduğu tanımından bahsedildi. Şu halde orantılılığın gereği olarak adalet, mutlaka bir karşılaştırma içerir; bu, en azından o duruma girenler ile çıkanlar arasında bir karşılaştırmadır. Elbette karşılaştırmının boyutu artabilir, sözgelimi kendi içerisinde olduğu gibi, hırsızlığa verilen ceza ile adam öldürmeye verilen ceza arasında da bir orantının olması istenebilir. Kuşkusuz ki bu karşılaştırmalar, adaletin tarihselliği içerisinde kabul edilmelerine bağlıdır, yine de muhtemel karşılaştırmaların en azından adalet açısından sorgulanabilmelerinin imkân dâhilinde olduğunu belirtmek gerekir. Dolayısıyla, adalet, mutlaka karşılaştırma içeren bir kavram olarak düşünülmektedir.

Adaletin yasal ve dağıtıcı adaletle ilişkisine tekrar dönülürse, denilebilir ki her toplumsal sistem, en azından zımnen bir sosyal adalet iddiası içerir, bu

* Adaletin yüksek derecede tarihselliğine rağmen, bu çalışmada tarihsel boyut geri planda duracaktır.

adalet, yasal adaletin içerisinde gizlenir. Bu iddia, adillığın gerçekten olup olmadığından bağımsız olarak vardır. Hatta “sosyal adalet diye bir kavram yoktur, salt yasal adalet yeterlidir” iddiasıyla kurulan bir sistem bile, toplumdaki avantajların dağıtımını hakkında kabul edilebilir çözümü olduğunu iddia etmesi sebebiyle sosyal adalet hakkında bir şeyler söyler. Şu halde yasal adalet, ister sınırlı kurallar şeklinde pozitif hukuk, ister daha soyut prensipler eksenli bir hukuk, ya da ilkel bir töre şeklinde olsun toplumsal bir sistemde bulunur ve sosyal adalet de bu yasal adaletin (var olan pratikle birlikte) bir parçasını oluşturur. Burada kritik soru, kuralları uygulamak şeklinde düşünülen yasal adaletin her yönünün yukarıda tanımlanan şekilde adalet kavramının içine girip giremeyeceğidir, çünkü kurallar salt adalet konularını değil bütün bir sistemi içerirler. Sözelimi çalıştığı kurumda verimliliği sağlamakla görevli olan bir bürokrat, bunu sağlayamazsa yasal adalete göre sorumlu tutulur, fakat bunun fayda ve zararla ilgisi nedir? Bireyler arasındaki yasal adalet problemlerini fayda-zarar diline dönüştürmek kolaydır, fakat adaletin uygulandığı zatiyetler soyut bir forma büründüğünde ilişkiyi görmek zorlaşabilir. Bu sebeple, eğer kural adaletle ilgili değilse, yasal adaletin adaletle ilişkili olmadığı öne sürülebilir³⁶, fakat bu, tam anlamıyla doğru değildir. Sözelimi yukarıdaki örnekte, esasen soyut bir karşı zatiyet (devlet) vardır ve zarara uğradığından dolayı adalet ilkeleri uygulanabilir durumdadır. Benzeri bir argüman, adaletle yakından ilişkili hak kavramı için de verilebilir, hak kavramında da ilk etapta fayda-zarar ve zatiyetler gözükmez, fakat bu soyut olarak vardır. Elbette burada daha ince ve hatta çelişik durumlar örneklenebilir, kanun koyucu sözelimi “pazar akşam başka birisinin evine girip 1 milyon dolar yakmak serbesttir, buna izin vermeyen ev sahipleri para cezasına çarptırılır” gibi bir kanunu geçirdiğinde yasal adalet ve dağıtıcı adalet çelişir. Pratik hayatta ise kimi insanların kanunlardaki boşluklardan faydalanarak olmayan zararlarını tazmin etmeleri, kurallar ile adaletin tanımı arasındaki boşluğun bir örneğidir. Gerçekten de yasal adalet fayda-zarardan muhtemelen daha geniş veya çok incelenmiş versiyonları da

³⁶ Tom Campbell, **Justice**, 1. bs., Atlantic Highlands, NJ, Humanities Press International, 1988, s.25.

içerir ama yine de fayda-zarar ve zatiyet denkleminin her iki adaleti içine alacak kadar geniş bir gramer olduğu söylenebilir, aksi halde bir fayda-zarar yoksa haksızlık durumunda adaletin nasıl yerini bulacağı da bir soru işareti olarak kalırdı.

Adalet, şu halde özetle, fayda-zarar durumlarında ortaya çıkar, tarihseldir ve karşılaştırma içerir. Adaletin ihtiyaç duyulduğu çerçeve çok farklı bağlamlar olabilir; toplum söz konusu olduğunda, adalet, sosyal adalet ve yasal adalet olarak ikiye ayrılır. Adil olan, orantılıdır; fayda-zararların kabul edilebilir oranlarının alanıdır.

Adaletle ilgili son bir ayırım, adaletin farklı alanları olabileceği ve her bir alanda ilgili farklı bir adalet prensibinin geçerli olabileceğidir. Bu adil olanın çoğulcu bir ilkeler düzeneği içerisinde yer alabileceğini söyler ve duruma göre bu ilkeler birbirini destekleyebilir veya çatışabilir³⁷.

Adalet ile etik arasındaki ilişkiye tekrar dönülürse, neden deontoloji ile teleoloji arasındaki ayırımın, adilin ve iyinin önceliğini getirdiği anlaşılabilir. Adaletin yönü deontolojidir. Adalet, hak kavramını ister kullansın ister kullanmasın, düzenleyici işlevi ile mutlaka kimi iyilerle çatışacaktır ve çatışma, öncelik sorusunu beraberinde getirecektir. Dolayısıyla, adaletin üstten etik bir sınıra sahip olduğu ve iyi ekseninde kimi itirazlara sürekli açık olduğu söylenebilir. Ayrıca, adaletin öncelik iddiasında bulunduğu durumlarda bile, çoğunlukla zamansal olarak ikincil durumda olduğu tespiti yapılabilir. Elbette bir yapı baştan da adalet çerçevesinde kurulabilir, fakat bunun daha nadir olduğu söylenebilir; adalet, adaletsizliğe maruz kalınmadıkça veya kalınacağı düşünülmedikçe kolay bir seferberlik imkânı sunmaz, ayrıca adaletsizliğe gerçekten uğrayan insanlar, zaten dezavantajlı bir duruma düştüklerinden hakkını ararken zorlanabilirler. İnsanların adalet harici başka bir iyi ekseninde seferber edilmesi daha geneldir ve adalet soruları, bir iyi (ya da iyiler) ekseninde oluşmuş sistemde sonradan ortaya çıkar. Böyle bir durumda ise adalet, sonradan denkleme dâhil olurken, öncelikli olduğunu iddia etmek gibi bir çelişkiyi karşılamak zorunda kalır. Bir ideoloji, teleolojik bir

³⁷ Michael Walzer; **Spheres of Justice**, Basic Books, 1983, s.21 vd.; David Schmidtz, **Elements of Justice**, New York, Cambridge University Press, 2006, s.17 vd.

etikle başlangıçta hızlı yol alabilir, fakat sonrasında ideolojinin daha deontolojik bir eksene kayması beklenebilir, en azından bu, kendi selameti açısından muhtemelen daha iyidir.

Bu kısımda, adaletle ilgili herhangi bir teoriden ziyade sadece genel çerçeveden bahsedilmiş ve adaletin içeriğinin ne ile doldurulacağı sorusuna değinilmemiştir ki, modern siyaset felsefinin zengin olduğu kısım içeriktir. Rawls ve Hayek, bu çalışma boyunca ele alınacak olan düşünürlerdir ve onların tercihleri doğrultusunda adalet, sosyal adalet boyutuyla, bir toplumdaki fayda ve zararların dağılımı boyutuyla ele alınacaktır.

İKİNCİ BÖLÜM

HAYEK'İN ADALET TEORİSİ

Hayek'in adalet teorisi üzerinde çalışmak, bir sınırlama problemini ortaya çıkartır. Çünkü düşünür, iktisat, hukuk, siyaset, sosyal teori vb. gibi geniş bir sahada düşünmekte ve yazmaktadır. Üslubundan, farklı ilgi alanlarından harmanlanan bilgilerin dinamikliği ve bütünsellik çabası yansır. Fakat Hayek, aslında bu sınırlama ve parça bilgileri birleştirerek sistematize etme işini kendisi yapmış ve adalet hakkındaki düşüncelerini üç ciltlik *Kanun, Yasama Faaliyeti ve Özgürlük* adlı eserinin ikinci cildinde *Sosyal Adalet Serabı* başlığı altında toplamıştır. Temel metin bu kitaptır, fakat ortaya atılan düşüncelerin kökleri yine geniş bir alana yayılmaktadır. Aynı eserin, ilk cildi ise kökleri sistematize eden en iyi eser olarak gözükmektedir, hatta bu yönüyle öncelikli olduğu söylenebilir.

2.1. KURUCU RASYONALİZM VE KENDİLİĞİNDEN DÜZEN

Hayek felsefesinin muhtemelen en dikkat çeken başlıkları, “kurucu rasyonalizm” ve “kendiliğinden düzen”dir. Hayek, bu ikisi arasında bir karşıtlık görür ve adalet teorisini bu iki temel kavram üzerinden şekillendirir.

2.1.1. Temel Ayrım

Hayek, hemen hemen bütün teorisini ikili ayrımlar üzerine oturtmuştur; bunlardan ilki özellikle akıl, istidlal, irade, organizasyon, yasama, amaç, taxis, teleokrasi gibi kavramlar etrafında giden ve Hayek'in özgürlük karşıtı olarak gördüğü bir akım; ikincisi ise, evrim, gelenek, kural izleme, araç, kendiliğinden düzen, kozmos, nomokrasi gibi kavramlar üzerinde giden Hayek'in de dâhil olduğu özgürlükçü akım.

Hayek, bu iki ayrımın teorik plandaki yansımada eşik kriter olarak rasyonalizmi görür. Ona göre, rasyonalizm kelimesi, aklın her olayı teker teker tayin etmesi ile aklın daha etkili kullanılması şeklinde iki anlama sahiptir ve belirsizdir. Bu sebeple anti-rasyonalizmin, aklın etkili bir şekilde kullanılması yönünde daha az ilgili olmak yönünde bir anlamda kullanılması yanıltıcıdır. O halde, rasyonalizm, anti-rasyonalizm yerine, kurucu ve evrimci rasyonalizm arasında ayırım yapmak daha doğrudur. Bu noktada, soyutluğun, evrimci görüşün bir şartı olduğu söylenebilir. Soyutluk, evrimci görüş için, aklın hiçbir zaman tam olarak bilemeyeceği gerçeklikle başa çıkması için bir temeldir, aklın mahsulü olmaktan çok, kendisidir, işleyiş tarzıdır¹.

Demek ki zamanımızın bilimsel farklılıklarının iki kategoriye ayrılacağı söylenebilir: Kurucu rasyonalizm ile evrimci rasyonalizm².

Beşerî faaliyetlere bakmanın da aynı çerçevede iki yolu vardır. Birincisi, beşerî müesseselerin ancak beşerî gayeler için dizayn edilmeleri halinde insanî amaçlara hizmet edeceğini savunur; bu bağlamda, eğer bir kurum varolmuşsa, bunun bir amaç dâhilinde var olduğu düşünülür ve toplumun da gelecek için toplumsal gayeler dâhilinde yeniden kurulması gerektiği savunulur. Bu görüş, varolan gerçekliği, antropomorfik (kişileştirici) bir şekilde, soyut bir aklın eseriymiş şeklinde gören ilkel düşüncede olduğu kadar, Akıl Çağı fikriyatında da yerleşiktir. İkincisi ise, toplumsal düzenliliğin, bir dizayn sonucu değil de, gelişme veya evrim denilen bir süreç içerisinde ortaya çıktığını, kimi davranış kodlarının tesadüfî ya da kimi başka sebeplerle edinildiğini ve bu kodların, ilgili grubu başka gruplar üzerinde hüküm sürmeye muktedir hale getirdiği için muhafaza edildiğini savunur³.

2.1.2. Kurucu Rasyonalizm

¹ Friedrich A. Hayek, **Kanun, Yasama Faaliyeti ve Özgürlük: Kurallar ve Düzen**, çev. Atilla Yayla, I. Cilt, 1. bs., Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 1994, s.44-46.

² Hayek, **a.g.e.**, s.9.

³ Hayek, **a.g.e.**, s.15-16.

Hayek, kurucu rasyonalizmin taşıyıcıları olarak gördüğü entelektüellere de sık sık karşı çıkar. Ona göre kurucu rasyonalizm Descartes'da mükemmelen görülür. Descartes'ın kendisi sosyal ve ahlâkî alana girmezken, kurmuş olduğu sistem, kaçınılmaz olarak bu alanlara da sirayet eder ve mantikî olarak haklılaştırılmayan her şeyin doğru olduğu iddiasından kaçınan radikal şüphe, gelenek gibi rasyonel olarak tam haklılaştırılmayan her şeye hurafe damgasını vurur. Rasyonel eylem, tamamen bilinebilen ve ispat edilebilen gerçek tarafından tayin edilmiştir, bu bağlamda başarı, ancak insan muhakemesinin dizaynına bağlıdır, akıl, toplumu inşa etmeye muktedir kılınmalıdır. Ahlâk, din, hukuk, dil, yazı, para, piyasa gibi kurumlar dizaynın eserleridirler⁴.

Hukukî pozitivizm, faydacılık, sosyolojinin önemli bölümü ve sosyalizm ile Voltaire, Rousseau, Herzen, Keynes, Freud, Marx, Hegel ve pek çok düşünür kurucu kategorisindedir⁵. Bilinmeyenden korkan entelektüeller kuruculuğa yönelmektedirler⁶.

Kurucu entelektüellerin ortak özellikleri akılcı olmayan, anlaşılabilir gözükmeyen, hedefi ve sonuçları belirsiz herhangi bir şeyin takip edilmeye değer olmadığını düşünmeleri ve bu şekilde ahlâkî geleneklere karşı çıkmalarıdır. Ahlâkî geleneklerin sınırlayıcı olduğu iddiasına karşı herkesin özgürlüğünü garanti etmenin yolunun belli bir takım kuralların kabul edilmesinin ve sadece bu kuralların devlet tarafından takip edilmesinden geçtiği unutulur. Bu sınırlamalar, gelişmiş düzene ulaşmak için gereklidir⁷.

Hayek'e göre kuruculuğun hatalı sonuçları bedelsiz değildir. Kurucu rasyonalizm aklın soyutluğunu kabul etmeyerek, bütün gerçekliği rasyonel hale getirme, somuta hükmetme çabasıdadır; fakat bu, pratikte asla herkes tarafından kabul edilemez ve belirli kişilerin çabası olarak kalacak ortak amaçlar kümesi meydana getirir. Aklın gücünün aşırı abartılması, bu sefer

⁴ Hayek, **a.g.e.**, s.17-18.

⁵ Hayek, **a.g.e.**, s.9,38-40.

⁶ Friedrich A. Hayek, **The Fatal Conceit: The Errors of Socialism**, ed. W.W. Bartley, III, London, Routledge, 1992, s.82.

⁷ Hayek, **a.g.e.**, s.48-65.

tam tersine, akla düşman ekolleri tetikler ve duygunun, içgüdünün, ırkın vs. öne çıkartıldığı felsefeler doğar⁸.

2.1.3. Kuruculuğun Temel Yanlışı: Bilgisizlik

Hayek felsefesinin anahtar kelimelerinden birisi, bilgisizliktir. Hayek, bilgisizlik argümanının hem piyasa düşüncesinde olduğu gibi olumlama, hem de özellikle kuruculuğa karşı çıkma şeklinde ikili olarak kullanmaktadır.

Kartezyen mantık, gerçekliğin tam bilgisine sahip olmayı gerektirir. Fakat toplum, bir mühendisin elinde bütün bilgilerin hazır olarak durabileceği gibi bir entite değildir ve toplumsal olayların çoğu üzerinde ve kaçınılmaz olarak bilgisizliğimiz vardır. Bilgisizlik gerçeği çok önemlidir fakat çabucak unutulur.

Bilgisizlik, iktisadî faaliyette rahatlıkla görülür. İktisat, milyonlarca akıştan oluşan bir bütündür ve hepsi hakkında bilgi sahibi olmak imkânsızdır. Uygar toplum, bir büyüğün bütün süreçler hakkında bilgi sahibi olduğu ve herhangi bir durumda kendisine başvurulabilen kabilevarî bir toplum değildir; uygar bir toplumun fertleri, pek çok açıdan bir vahşiden daha bilgisiz olabilir, fakat medeniyetten muazzam istifade ederler. Kartezyen mantık, bütün gerçeklerin tek bir akıl tarafından bilinebildiği ve bu bilgidен hareketle sosyal bir düzenin hayali peşinde koşarken, bilgisizlik meselesini göz ardı eder⁹.

Çağdaş insan, bilimdeki gelişmelerden dolayı kendisinin sınırlanmasına isteksiz durur, fakat bu yanlıştır. Maddî dünyadaki basit ve kapalı alanlarda bilimin başarılı olmasına benzemeyen bir şekilde, toplumsal hayatta bilim, aynı bilgisizlikle karşılaşır. Bilgisizlik, kimi durumlarda genel bir kanı verecek şekilde aşılabilir, fakat tek tek olaylarla ilgili somut hareket noktası oluşturacak seviyede olamaz¹⁰.

⁸ Hayek, **Kanun, Yasama Faaliyeti ve Özgürlük: Kurallar ve Düzen**, s.48-51.

⁹ Hayek, **a.g.e.**, s.20-24.

¹⁰ Hayek, **a.g.e.**, s.24-27.

2.1.4. Kuruculuğun İnsan Tasarımı Hatası: Kural İzleyen İnsan

Hayek, belirli bir insan tasarımı da sunmaktadır. Bu, düşünen değil, kural takip eden bir insandır.

Kuruculuğun, mantıkî istidlal yoluyla insanın çevresine hâkimiyet sağladığı şeklindeki temel argümanı yanlıştır. İnsan sadece amaç peşinde koşan değil, kural izleyen de bir canlıdır ve sadece bildiği kurallarla değil, uzun bir süre içerisinde tekâmül etmiş kuralları izlediği için de başarılı bir toplum hayatında yaşar¹¹.

Akıl, kurucu rasyonalizmin varsayımının tersine, toplum harici bir varlık değil, toplumu etkilediği kadar, toplumla biçimlenen bir mahsuldür.

İnsan tecrübe ederek öğrenir ve davranış kuralları, kişiler onu kelimelerle ifade etmeksizin, muhakeme ile bilmeden, davranış içerisinde öğrenilir. Bu kurallar, kişilere o anda müşahhas bir fayda sağladığı için değil, fakat tatbik edildiği gruba üstün güç verdiği için kabul edilir hale gelirler ve kural olurlar. Kurallar, belirli bir kültür içerisinde yaşayan herkesin bulabileceği mirastırlar¹².

Bilinçten bağımsız kuralların mevcut olması, bu kuralların, yine kurucu mantığın eseri bir bilinç-dışı ile ya da soyutluğu perdeleyen “sezgisel” ya da “içgüdüsel” şeklinde yanlış anlaşılmasını da getirmemelidir¹³.

2.1.5. Evrimci Rasyonalizm

Evrimci yaklaşım, Mandeville, Hume, Smith, Ferguson, Burke, Humboldt, Savigny, Maine, Menger gibi değişik alanlardaki düşünürlerle bir sıçrama geçirmiştir. Bu noktada, evrim düşüncesinin Darwin’den esinlendiği doğru değildir, tersine Darwin teorisini ortaya koyduğunda evrimci görüş, sosyal bilimlerde belirli bir birikimi oluşturmuştu. Fakat daha sonra bu görüş,

¹¹ Hayek, **a.g.e.**, s.19.

¹² Hayek, **a.g.e.**, s.29-31.

¹³ Hayek, **a.g.e.**, s.47-48.

yanlış bir şekilde gözden düştü. Sosyal Darwinizm ekolü, bu birikime güvensizlik oluşturacak bir yön izledi ve evrimi kurumlar bazında değil de, kişiler bazında ve doğuştan gelen özellikleri yönünde inceledi. Ayrıca, evrimin, kurallardan ibaret olduğu ve gelecek adına bazı çıkarsamalara imkân verdiği şeklinde yanlış kullanılmaları da oldu. Fakat hakikî evrim düşüncesi, hâlâ geçerlidir¹⁴.

2.1.6. Düzen Kavramında Temel Ayrım

Hayek, kurucu rasyonalizme karşı evrimsel rasyonalizmi dile getirir. Fakat ikincisi esasen teorik bir rasyonalite olmaktan öte; bir pratik, bir yaşama şeklidir, bir düzendir.

Düzen, karmaşık fenomenlerin irdelenmesi için gerekli bir kavramdır. Bununla kastedilen, bir ilişkiler durumudur; pek çok unsur birbiriyle o şekilde bağlantılıdır ki, bütünün bazı mekânsal ve zamansal parçalarından, bütünün geri kalan kısmına ilişkin doğru beklentiler elde edilebilmektedir. Düzenin bu şekilde anlaşılması, düzenin birileri tarafından tasarımı şeklindeki anlayışla karşıtlık içerisindedir ve dışsal değil, içsel bir bakış dolayımında ortaya çıkar¹⁵.

Düzen; dışsal, yapma, kurgu ya da güdümlü anlamında organizasyon ile kendi kendini üreten, içsel olmak üzere (kendiliğinden düzen) iki farklı şekilde anlaşılmaktadır. Bu iki anlamın, Yunanca karşılıkları taxis ve kozmos'dur. Düzenin, dil ve ahlâkta olduğu gibi iktisatta da kendiliğinden olması, bu düzenliliklerin insan duyusuyla algılanamaması, fakat unsurlar arasındaki ilişkilerin akıl yoluyla takip edilerek, yeniden inşa edilebilmesi anlamındadır¹⁶.

Toplum, kuşkusuz ki, organizasyonlarla birlikte, kendiliğinden doğan düzene dayanacaktır. İnsanlar, toplum içerisinde aile, fabrika, şirket gibi çeşitli organizasyonlarda yer alacak ve bu organizasyonların koordinasyonu,

¹⁴ Hayek, **a.g.e.**, s.34-38.

¹⁵ Hayek, **a.g.e.**, s.55-56.

¹⁶ Hayek, **a.g.e.**, s.56-58.

kendiliğinden düzenin güçlerine havale edilecektir. Bu organizasyonlar içerisinde, en dikkat çeken hükümet, hem bu güçlerin muhafazası adına iş görecek bir zorlayıcı iken, hem de düzenin yapamayacağı bazı fonksiyonları ifa etmesi anlamında bir parça olarak fonksiyon görmektedir. Bu şemada hükümetin yerine, toplumla karşılıklı içerisinde bir Devlet anlayışı yerleştirmek yanılıcıdır¹⁷.

2.1.7. Kendiliğinden Düzen (Kozmos)

Yapma bir düzen, nispeten basittir, somuttur ve yapıcının amacına hizmet eder. Fakat, kozmos, karmaşık olmak zorunda değildir ama insanın yapabileceğinin ötesindeki karmaşıklığı da içerirler, karmaşık düzenler ancak kozmosu üreten güçler vasıtasıyla gerçekleşir. Kendiliğinden düzen, soyuttur ve bu sebeple, fark edilmek için teorik bir temele ihtiyaç duyar ve bu soyutluğu sayesinde ki, içindeki unsurlar değiştiği halde, kendisi varlığını sürdürür. Kozmos, hiçbir amaca sahip değildir, ancak ve ancak unsurlarının düzeni muhafaza etme ve onarma yönünde bir meyle sahip olması anlamında fonksiyonundan bahsedilebilir¹⁸.

Kendiliğinden düzen, bireysel unsurların, bütünle ilgisiz biçimde sadece kendilerini ilgilendiren şekilde intibak yeteneklerini arttırmalarıyla, karmaşıklık seviyesini arttırabilir. Bu durumda, karmaşıklık, insan zekâsını aşar ve her bir durumla ilgili bütün ayrıntıları bilinmeyeceği için, sadece genel karakteri etkilemeye muktedir olunabilir, ayrıntılarda olunamaz. Kozmosun kontrol derecesi, taxis kadar değildir¹⁹.

Kendiliğinden düzende her bir unsur, sadece kendisini yakın çevresine intibak ettirecek kuralları izler denilirken, bu, kuralların ifade edilebilir, kelimelere dökülebilir biçiminde olduğu anlamını taşımamaktadır; her bir unsur “kuralları fiiliyatta izler” anlamındadır. Fakat bir düzen oluşturacak

¹⁷ Hayek, **a.g.e.**, s.70-73.

¹⁸ Hayek, **a.g.e.**, s.58-60.

¹⁹ Hayek, **a.g.e.**, s.60-64.

şekilde izlenen kuralların hangi kurallar olduğu problemi ortadadır, çünkü her kural bir düzen oluşturacak kabiliyette değildir. Burada, kuralların sadece düzeni oluşturacak kadar bir genellikte olması yeterlidir. Ayrıca, bu genel kuralları insanların uygulaması için de şartlar gerekecektir, çünkü kimi insanlar bu kuralları uygulamak istemeyecektir. Sadece şu söylenebilir ki, düzenin kendiliğinden olması, onun kurallarının da zorunlu olarak kendiliğinden olması anlamına gelmez, tamamen tasarım ürünlü kurallardan kurulu bir sistem de kendiliğinden olabilir²⁰.

Kendiliğinden düzenin uyum kabiliyetinin bilinmemesi, onun tasarıma tercih edilmesini getirdiği gibi, bazen ana hatlarının bilinmesi de yine tasarım isteğini tetikleyebilir. Oysa bilimin burada yapabileceği katkı sadece idrakten ibarettir. Böyle bir idraki küçümseyen ve salt somut olguları inceleyen sahte realizm ise, tersine çıkmazlara sürükleyecek bir hayalciliktir. Oysa, kılavuzluk ettiği sürece bütüncül düzen modeli, kişilere ütöpik denilebilecek hedeflerin de adım adım gerçekleştirilmesini sağlayacaktır²¹.

Bir organizasyon hem komutu hem de kuralı içerir ve kurallar, komutlara ikincildir. Organizasyonda kural her bir unsur için farklılık taşır ve tek başına bireyin ne yapabileceği konusunda yeterli olmazken, kendiliğinden düzende tersine kurallar herkes için aynıdır ve amaçtan bağımsızdır. Bu genelliğiyle kendiliğinden düzen, kompleks bir yapıya doğru genişleyebilir; kompleks bir yapıyı ise organizasyonda olduğu gibi komutlarla düzeltmeye çalışmak paradoksaldır; kendiliğinden düzenin genel kuralları ıslah edilebilir ve alt organizasyonlarla desteklenilebilir fakat özgül komutlarla iyileştirilemez²².

2.1.8. Dile Yansıyan Çelişki

Toplum gibi varlıkları, bir akıl sahipliği atfederek kişileştiren antropomorfik (kişileştirici) tavır, kendisini dilde de gösterir. Toplumun hareket

²⁰ Hayek, **a.g.e.**, s.65-70.

²¹ Hayek, **a.g.e.**, s.95-99.

²² Hayek, **a.g.e.**, s.73-78.

etmesi, mükâfatlandırması, sorumlu, suçlu, adil olması vs. gibi örnekler, bütün hukukî kuralların arkasında egemen bir güç arayan pozitif hukuk veya fonksiyon kelimesinin sosyal teoride bir muharrik kuvveti ima etmesi gibi durumlar, antropomorfik tavrın yansımalarıdır²³.

İkili ayırım kendisini yanlış biçimde doğal ve yapay olarak adlandırılan bir tartışmada da bulur. Antik Yunan'dan beri gelen bir yanlışlıkla, doğal kelimesinin karşılığı olarak yapay kelimesine, "tasarlanmış eylem" anlamı verildiği görülür. Oysa bu ayırımın bir diğer varyasyonu, müstakilen var olmuş şeyler ile insan eyleminin sonuçları olan şeyler şeklindeki bir ayırımdır. Bu iki varyasyon arasındaki farklılık, "insan eyleminin sonucu ama insan dizaynının sonucu olmayan" kategorinin nereye konulacağına yatar. İkinci varyasyonun izleri kendisini Ortaçağ'da kimi yazarlarda göstermişse de, bu akım 16 ve 17. yy.da kurucu rasyonalizmle bastırılmıştır. Akıl, iyi ve kötü arasında tefrik kabiliyetine sahiplik yerine, kural inşa ederlik yönünde tanımlanmış ve doğal hukuk, önceki anlamının tam tersine, akıl tarafından yapılan veya haklılaştırılan hukuk anlamına gelir olmuştur²⁴.

2.2. ÖZGÜRLÜK VE BÜYÜK TOPLUM

Hayek liberal değerleri, sosyal bağlamında ele alarak haklı çıkartmaya çalışır. Büyük Toplum, Hayek'in kendiliğinden düzeninin, toplumda biraz daha somutlaşmış halidir; bu yönüyle özgürlük ve Büyük Toplum karşılıklı destekleyici kavramlar olarak yer alır.

2.2.1. Özgürlük

Hayek'in, özgürlüğü nadiren normatif bir içerikle tartışmaktadır.

²³ Hayek, **a.g.e.**, s.40-44.

²⁴ Hayek, **a.g.e.**, s.32-34.

Özgürlüğün anlamı, kişilerin başkalarının keyfi isteklerinin baskısı altında kalmaması anlamında bireysel bir değerdir ve kişilerin politik kararlara katılımı, güç, refah veya içsel özgürlük gibi anlamları kabul edilebilir değildir²⁵.

Sorumluluk ve özgürlük, birbirinden ayrılamaz. Öğrenebilen, makul bireyler olarak herkesin kendi kararını vermesi, her ne kadar bu seçim özgürlüğü biraz sıkıntılı bir süreç olabilse de, başkasının vereceği karara göre tercih edilir. Fakat sorumluluğun anlamı, bireyselden kolektif olana kaydırılarak, zayıflatılmıştır²⁶.

Özgürlüğün faydaları çoğunlukla daha sonra bilinecek olduğundan bir özgürlük kısıtlamasının neye mal olduğu tam anlaşılamaz. Bu sebeple muayyen fayda ekseninde yapılacak bir karşılaştırmada merkezî idarenin faydaları, özgürlük kısıtlamasına nispetle daha çok gözüktür²⁷.

Özgürlüğün bilinemeyen faydalar üzerinden kendini savunması, ona belli bir dogmatiklik verir. Fakat insanların kimi ilkelere güçlü bir bağlılık duyması yanlış değildir, bu ilkelerin olmaması yüzünden özgür bir toplumun totaliter bir topluma dönmesi hâlâ ihtimal dâhilindedir²⁸.

2.2.2. Muhafazakârlık

Hayek'in savunduğu görüşler, onun muhafazakâr veya muhafazakâr liberal şeklinde isimlendirilmesine sebep olmuştur. Hayek bu isimlendirmeyi reddederek liberal kimliğini vurgular. Hayek'e göre, Avrupa'da muhafazakârlığın önce anti-liberal, sonra anti-sosyalist olması ve Amerika'da liberal değerlerin, gelenek içerisinde yerleştirilmesi, muhafazakâr ve liberal kelimelerinin farklı şekilde kullanılmasına yol açmıştır. Bir liberal için önemi olan, muhafazakârın aksine, değişimin hızı değil, değişimin nereye gittiğidir; bir liberal, geleneksel kurumları, ancak özgürlüğe yaptığı katkı nispetinde

²⁵ F. A. Hayek, *The Constitution of Liberty*, London, Routledge, 1990, s.11-18.

²⁶ Hayek, *a.g.e.*, s.71-84.

²⁷ Hayek, *Kanun, Yasama Faaliyeti ve Özgürlük: Kurallar ve Düzen*, s. 86-90.

²⁸ Hayek, *a.g.e.*, s.93-95.

olumlar. Ayrıca, muhafazakârların, kendiliğinden düzene olan güvensizliği ve otoriteden beklentileri, hiyerarşiye yatkın düşünceleri, önemli bir farklılık noktalarıdır. Muhafazakâr ve liberallerin birleştiği noktalar, ilke meseleleri değildir. Muhafazakârlığın yeni olandan kaçan tavrı, yabancıya olan kuşkuculuğu, milliyetçi ve aynı zamanda emperyal eğilimleri liberal değerler değildir. Bu duruş noktası, Amerika'da liberal değil, liberter olarak anılmaktadır ve bir politik harekette yansıması görülmemektedir. Bu sebeple tarihi köklerine, yani İngiltere'de başlayan, Amerika'nın kuruluşunda rol alan ve fakat Fransız totaliter demokrasi ve sosyalist tecrübelerle ters bir yöne doğru giden bir harekete vurgu yapmak nedeniyle, eski Whigcilik olarak adlandırılabilir²⁹.

2.2.3. İyi Toplum

Hayek, kendiliğinden düzen kavramına paralel bir toplum anlayışı getirir. Peki liberalizmin pek sevmediği kamu yararı, ortak çıkarlar gibi kavramlar böyle bir düzende nasıl anlaşılmalıdır?

Hayek'e göre kamu yararı, özel çıkarların bir toplamı değildir, çünkü yeterli bilgiye sahip değilizdir; fakat kamu yararı, kişilerin kendi amaçları peşinde koşmalarını sağlayacak şekilde soyut bir düzen kurmakta bulunabilir. Kamu yararı, her özel çıkarın gerçekleştirilmesini içermez, amaçlar üzerinde bir uzlaşmayı değil, araçlar üzerinde bir anlaşmayı öngörür. Konulan kurallar, öngörülen değil, tecrübe edilerek ayakta kalan kurallardır³⁰.

Devlet, genel çıkara uygun bir cihaz olmakla birlikte, bütün kolektif çıkarların genel çıkarlar olduğu şeklindeki bir yanlışlıkla, kötü kullanıma da açıktır. Kimi gruplara yönelik kolektif çıkarlar, açık bir şekilde toplumsal tabanını bulmayan genel çıkara nispetle daha rağbet görmeye meyillidir³¹.

²⁹ Hayek, **The Constitution of Liberty**, s.397-411.

³⁰ Friedrich A. Hayek, **Kanun, Yasama Faaliyeti ve Özgürlük: Sosyal Adalet Serabı**, çev. Mustafa Erdoğan, II. Cilt, 1. bs., Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 1995, s.22-26.

³¹ Hayek, **a.g.e.**, s.26-28.

Toplum içindeki milyonlarca bilginin kullanımı, ancak bu dağıntık bilgiyi bilen bireylere kendi amaçları için bir araç olarak kullanacakları amaçlarını da seçme imkânı verilmesiyle mümkündür. Bireyler böylelikle ancak kendi önlerine gelen ve kendilerinin bildiği fırsatları kullanarak, genel yarara da eşzamanlı olarak hizmet ederler. Bu keşif süreci aynı zamanda kuşakları da etkilediğinden fırsat eşitsizliklerine yol açar, fakat kişiler riski aynı zamanda torunlarına da dağıttığından bu, etkin bir süreçtir. Aksi durumda, devletin fırsatları herkes için eşitlemeye çalışması, kimi bireylerin fırsatlarını engellemesi ve tercih özgürlüğünü sınırlaması sonucunu getirecektir³².

Hukuk bilinmeyen kişiler için fırsatları arttırarak, elverişli fırsatlara ulaşma ihtimalini arttırmalıdır. Bu fırsatlara erişme, başlangıçtaki konumla birlikte pek çok ara şans zinciriyle mümkün olacaktır. Zenginliğin artmasının, en dezavantajlıların lehine olması yanında, mutlak eşitlik olmadığı müddetçe birileri mutlaka kendini altlarda bulacaktır³³.

İyi toplum tesadüfi olarak seçilen herhangi bir kimsenin şansının mümkün olduğunca büyük olması muhtemel olan toplumdur. Bir insan kendisi için düşündüğünde fikri karışabilir, fakat çocukları için bir toplum seçecek olsaydı, eşitlikçi bir toplumdan ziyade, fırsatların daha bol olduğu ve fırsatların şansa belirlendiği bir toplum düzenini seçerdi³⁴.

Faydacılık, bir toplumun karakterinin ne olduğunu tam anlayamadığı için bir alternatif olma imkânı sunamamaktadır. Fayda kelimesi araçların bir özelliği olma anlamından, farklı amaçların hizmet ettiği ortak bir anlama doğru kayması yenidir. Bu anlam dâhilinde oluşan faydacılığın eylem ve kural faydacılığı şeklinde ayrılmasında, birinci yorum tutarlı bir şema sunsa da, bütün bir ahlâk ve hukuku gereksiz kılacak bir küllî bilgi varsayımıyla hareket etmesinden dolayı problem taşır; ikinci yorum ise mutlaka belirli kuralların faydası net olarak bilinmeden uyulması gerektiğini savunacağından dolayı bütün bir sistemi gerekçelendirme iddiasından vazgeçmeyi getirir. Faydacılığın, insanın zorunlu bilgisizliğini dikkate almaması ve bütün kuralları

³² Hayek, **a.g.e.**, s.28-31.

³³ Hayek, **a.g.e.**, s.174-176.

³⁴ Hayek, **a.g.e.**, s.176.

özgöl bir amaca bağlamaya çalışması temel hataları olarak gözükür. Oysa bütün bir toplumu tek bir amaç dâhilinde yorumlamak mümkün gözükmez³⁵.

2.2.4. Büyük Toplum'un Özgür Karakteri

Hayek'in felsefesinde medeniyetin geliştiği Büyük Toplum ile gelişmemiş kabile toplumu şeklinde ikili bir ayırım vardır. Hayek, birincisinin ancak devletin güvenliği sağladığı bir toplumsal özgürlük ortamıyla yeşerebildiğini savunur.

Hayek'e göre medeniyet ancak özel mülkiyetin ve bireysel gelişmenin izin verildiği yerlerde ilerlemiştir. Eski Yunanlılar ve Romalılar Avrupa'da bu şekildedir. Asya'da ise Çinin güçlü devletinin gerilediği zamanlarda ve Mısır'da böyledir. Fakat peşine güçlü hükümetlerin geldiği ve kazanımların kaybedildiği bir devir gelir. Büyük anıtlar, güçlü devletlerin eseri değildir, büyük gelişmelerden sonradırlar³⁶.

Gelişmiş düzen, devlet tarafından garanti edilen bir güvenlik ortamında ilerler. Mülkiyetin adaletin temeli olduğunu Locke söylemiştir, özel mülkiyet yoksa adalet de yoktur. Benzer şekilde Hume, toplum için iyi olduğu sanılan şeylerin aslında toplumu çözdüğünü ve özel mülkiyeti düzenleyen kurallar haricinde daha geniş kuralların yanlış olduğunu söyler³⁷.

Büyük Toplum'un, kişilerin kendi grubuna ait özel kurallar yerine genel kurallarla işlemesi, özel ilişkilerin önemini yitirdiği anlamına gelmez, özgür bir toplumda gönüllü gruplar olabilir. Gönüllü birlikler bir liberalin isteyeceği ve teşvik edeceği birliklerdir. Kritik olan, cebirin sadece devlete hasredilmesidir, fakat kamusal ilgi sadece devletle sınırlı kalmamalı ve mümkün olduğunca gönüllü birlikler oluşturulmalıdır³⁸.

³⁵ Hayek, **a.g.e.**, s.39-46.

³⁶ Hayek, **The Fatal Conceit**, s.29-33.

³⁷ Hayek, **a.g.e.**, s.33-35.

³⁸ Hayek, **Kanun, Yasama Faaliyeti ve Özgürlük: Sosyal Adalet Serabı**, s.195-200.

2.2.5. Büyük Toplum'da Piyasanın Rolü

Hayek için, amaçlardan bağımsız bir piyasa, amaçlardan bağımsız Büyük Toplum için bir şarttır.

Mülkiyetin tanınmasının yanında bir rekabet ortamı da oluşmalıdır ki dayanışma ruhu adı altında gelişmemiş düzenin devamı oluşmasın³⁹.

Büyük Toplum'u bir arada tutan şey ekonomiktir. Kuşkusuz büyük toplumda farklı değerler vardır, fakat bu farklı değerleri barış içinde tutanın yine ekonomik nitelikte olduğu gerçeğini değiştirmez. Nihayetinde bir estetik değer de iktisadî kanalla dağıtılır. Fakat bu iktisadî amacın daha değerli olduğu anlamına gelmez, iktisadî bir amaç yoktur çünkü araçlar üzerinde bir uzlaşma vardır sadece. Piyasa, farklı amaçları belirli bir önem sırasına koymadan, herkesin yararlandığı süreçle bağdaştırarak taşıyan bir yöntemdir⁴⁰. Bir malın değeri üzerinde yazılı değildir ve gelişmiş bir düzenden milyonlarca insanın milyonlarca şartlar içerisinde isteklerinin taşınması vardır⁴¹.

Büyük Toplum, insanların barış içinde bir arada yaşaması için ortak amaçlara sahip olmasının zorunlu olmadığı keşfedilmesiyle ortaya çıkmıştır. Belirli ortak değerlerin varlığının barış için gerekli olması, kabile toplumundan tevarüs edilen bir insiyaktır. Mübadele işleminde görüleceği gibi kişiler aynı amacı gütmekten kendi amaçları peşinden koşabilirler. Piyasa düzeni içerisinde kişiler kendi amaçlarını gerçekleştirirken, bilinmeyen kişilere, hatta bilseler onaylamayacakları işler için, hizmet ederler. Bunun bencilce olup olmaması dar bir bakış açısidir. Piyasa toplumunun, diğer organizasyonlara üstünlüğü ortak bir amaca sahip olmamasıdır⁴².

2.2.6. Piyasanın Nitelikleri

³⁹ Hayek, *The Fatal Conceit*, s.35.

⁴⁰ Hayek, *Kanun, Yasama Faaliyeti ve Özgürlük: Sosyal Adalet Serabı*, s.154-156.

⁴¹ Hayek, *The Fatal Conceit*, s.95.

⁴² Hayek, *Kanun, Yasama Faaliyeti ve Özgürlük: Sosyal Adalet Serabı*, s.149-154.

Hayek, piyasa düzeninin nitelikleriyle uyumlu bir bağlamda yeni bir kavram türetir; katallaksi. Fakat bu kelime yaygın kullanıma mazhar olamamıştır.

Piyasa düzeni, belirli amaçlar dâhilinde kurulmuş ekonomilerin iç içe geçtiği bir şebekedir ve amaçlar düzenine sahip değildir. Piyasa için ekonomi demek yerine, “topluluğa girmek”, “mübadele etmek” anlamlarına sahip bir kökten gelen katallaksi terimini kullanmak daha doğrudur⁴³.

Katallaksi zenginlik yaratan bir oyun olarak düşünülebilir. Zenginlik yaratmasının temel nedeni, oyuncuların çabalarının bilemediği ihtiyaçlara karşılık gelmesi ve fiyatlara yansımalarıyla dolaylı bir şekilde geri dönüş almasıdır. Sınırlı bir bilgi, piyasa yoluyla diğerlerinin ihtiyaçlarını karşılamak üzere dağıtılır. Rekabet burada yanlış planları açığa çıkartır. Böyle bir düzenin ahlâki haklılığına ihtiyacı yoktur, çünkü herkese eşit muamele etmektedir. İnsanların denetleyemediği ve öngöremediği şartlar sayesinde kendi bilgisi ve amaçları peşinde koştuğu bir sistemin dağıtıcı adalet idealine göre sorgulanması beklenemez⁴⁴.

Piyasa düzeni içerisinde geçmiş başarılar, bazı durumlarda yol göstericilik işlevi görürler de, neyin yapılacağı konusunda hiçbir söz söylemezler ve herhangi bir iddiayı desteklemezler. Bir değişimden kötü etkilenen kişiler, yeni şartlara sürekli uymak sayesinde yüksek fayda sağlayan bir sistemden uzun vadede faydalanacaklardır⁴⁵.

Bütün tarafların beklentilerinin karşılanması sınama-yanılma yoluyla olabilir ve bu da kayıp risklerini içerir. Bir anda kesin bir bilgiye erişmek mümkün değildir ama belirsizlikler belirli bir dereceye kadar geriletebilir. Fakat bu belirsizlik herkes için aynı seviyede olmadığından ve risk belirli bir müşevvik taşıdığından, zorunlu değişmelerin telafi edilmesi hatalı bir durum olurdu⁴⁶.

⁴³ Hayek, **a.g.e.**, s.149-151.

⁴⁴ Hayek, **a.g.e.**, s.158-163.

⁴⁵ Hayek, **a.g.e.**, s.163-166.

⁴⁶ Hayek, **a.g.e.**, s.167-169.

2.2.7. Özgür Toplumun Adil Davranış Kuralları

Hayek'in özgür bir toplumda kuralların yeri ile ilgili temel tezi şudur: Son derece adil davranış kuralları tarafından tahdit edilmiş bir özgürlük durumu, herkesin kendi amaçları için en iyi şartları tesis edecektir ve böyle bir sistem, ancak her türlü otorite genel ilkelerle sınırlandırılırsa kendisini muhafaza edecektir⁴⁷.

Bunun adı sınırlı yönetim demek olan anayasacılıktır⁴⁸ ve ilke, İngiltere'deki 17. yy.da belirginleşmesinden sonra, Amerika'nın katkılarıyla vücut bulmuştur⁴⁹.

Özgür bir toplum, soyut hukuk kuralları altında mümkün olur⁵⁰. Eylemin kendisi somut ve özgül iken onu yönlendiren kurallar soyuttur ve barışçıl bir toplumun yegâne şartı, farklı durumların soyut kurallarla aynı başlıkta toplanabilmesidir⁵¹. Yasa koyucu, belirli ve bilinen kişilerin şansını arttıracak şekilde değil de, bilinmeyen kişiler için fırsat yaratmaya çalıştığı ölçüde adil olacaktır. Bilinmezlik ve soyutluk, özgürlük ve adaletin gerçekleşmesi için zorunludur, bu tıpkı bir yarış gibidir⁵².

Adil davranış kuralları belirli şeylerin değerini değil, kimin neye sahip olduğu konusunda bilgi sağlar. Herhangi bir kişinin belli şeyleri hangi şartlar altında kazanabileceğini ve kaybedebileceğini gösterirler⁵³.

Kurallar, bilgisizliğimizi aşma imkânı verirler ve bu sebeple kısa vadeli değil, uzun vadeli düşünülmelidirler. Kısa vadeli amaçlarla yönetilen bir toplumun, uzun vadede özgürlüğünü yitireceği ve güdümlü hale geleceği kesindir⁵⁴.

⁴⁷ Hayek, **Kanun, Yasama Faaliyeti ve Özgürlük: Kurallar ve Düzen**, s. 85-86.

⁴⁸ Hayek, **a.g.e.**, s.3.

⁴⁹ Hayek, **The Constitution of Liberty**, s.162 vd.

⁵⁰ Hayek, **a.g.e.**, s.153 vd.

⁵¹ Hayek, **Kanun, Yasama Faaliyeti ve Özgürlük: Sosyal Adalet Serabı**, s.31-33.

⁵² Hayek, **a.g.e.**, s.169-172.

⁵³ Hayek, **a.g.e.**, s.166-167.

⁵⁴ Hayek, **a.g.e.**, s.52-53.

Soyut kurallar, bilinmeyen amaçlara hizmet ettikleri için tek başlarına ele alındıklarında faydası tam görülmeyebilir, fakat ancak evrensel olarak uygulandıklarında zaman-üstü bir amaca hizmet edeceklerdir⁵⁵.

Bu, bir kültürün kurallarının ancak o kültür çerçevesi içerisinde eleştirilebileceği anlamına gelir. Bir kuralın genelleştirilmesi ve evrenselleştirilmesi testi, o kuralın diğer kurallar ile birlikte düşünülmesi ile aynı anlama gelir⁵⁶. Bir kimsenin eyleminin sonuçları, diğer kişileri yöneten çeşitli kurallarla bağımlıdır ve bir kural ancak, diğerlerinin beklentilerini daha iyi bir şekilde tatmin ettiğini ispatladığı zaman geçerli hale gelir. Ahlâkî izafiyet bu nedenle zorunludur, bir toplumda iyi işleyen bir kural, başka kuralların egemen olduğu başka bir toplumda istenen neticeyi vermeyebilir⁵⁷.

2.3. HUKUK VE SOSYAL ADALET

Hayek'in hukuk ve adalet teorisinin anlatımı; iki yönde ilerler. Birincisi, kendiliğinden düzenle uyumlu ve şart olduğunu düşündüğü adil davranış kuralları ve emsal hukukuyla desteklenen bir kendiliğinden düzen kanunları; diğeri ise bu çerçeveye uymadığını düşündüğü sosyal adalet kavramına yapılan keskin eleştiriler.

2.3.1. İki Kanun Çeşidi

Hayek, kanun kelimesinin sadece tasarımlı kanun şeklinde anlaşılmasının bir hata olduğu kanaatindedir. Tasarımlı yasamadan çok önce, insanların kendi pratikleri içinde, yani kendiliğinden düzenleri içerisinde zımnî kanunlar oluşturduğunu söyler.

⁵⁵ Hayek, **a.g.e.**, s.36-39.

⁵⁶ Hayek, **a.g.e.**, s.50-51.

⁵⁷ Hayek, **a.g.e.**, s.46-50.

Zorunlu davranış kuralları, bir toplum için kaçınılmazdır; ancak bu anlamıyla kanunu, tasarımı yasamayla eş tutmak hatalıdır⁵⁸.

Erken medeniyetlerde hukuk, yeni kuralların ihdas edilmediği anlamında değil, varolan kuralların kaydedilmesi anlamında işlemiştir. Yeni kurallar, yöneticinin isteği dâhilinde değil, belki tam onların isteklerinin aksi yönünde, ticaret pratiklerinde ortaya çıktı⁵⁹.

Kanun, yasamadan eskidir ve insanların bütün kanunlarının yasama mahsulü olduğu düşüncesi bir efsaneden ibarettir. Bunun için etholoji ve kültürel antropolojiye müracaat edilebilir⁶⁰.

İnsanların kuralları gözlemeyi, kelimelerle ifade etmekten çok daha önce öğrendikleri ve bu yolla süratle kuralların grup içerisinde yayılmasını sağlayarak bir kültür oluşturdıkları, gerek hayvan dünyası araştırmalarında gerekse antropolojide kabul edilen bir görüştür⁶¹. Normatif kurallar, aynı amacın nasıl gerçekleştirileceği hususunda farklı yolların olduğu durumda, belirli yolların işaret edilmesi anlamında bir faydalı olanın seçilmesi sürecidir ve böylelikle bir grup, varlığını bu normlar sayesinde gerçekleştirmiş olabilir fakat bu grubun üyelerinin bu normatif içeriği bilmesi gerekmez⁶².

İlkel bir kabile şefi dahi, düzeni sağlarken sadece üretilmiş kuralları değil, mevcut zımnî kanunları sıklıkla kullanır. Bu süreçte hem komut verebilirken, hem de sorunları çözmek adına mevcut kanunları formüle etmek ihtiyacı duyar. Lisanın varolan pratiği formüle etmesi, çoğunlukla kaçınılmaz fakat bir o kadar da eksik bir süreç olarak düşünülmelidir; ifade edilen kurallar, mevcudun daha fazlasını ve azını ihtiva edecektir⁶³.

2.3.2. Hukukçunun Rolü

⁵⁸ Hayek, **Kanun, Yasama Faaliyeti ve Özgürlük: Kurallar ve Düzen**, s. 111.

⁵⁹ Hayek, **a.g.e.**, s.123-124.

⁶⁰ Hayek, **a.g.e.**, s.111-113.

⁶¹ Hayek, **a.g.e.**, s.113-116.

⁶² Hayek, **a.g.e.**, s.120-123.

⁶³ Hayek, **a.g.e.**, s.117-120.

Hayek'in sistematüğinde hukukçu, kendiliğinden düzenin adil davranış kurallarını takip eden, geçmiş emsallere bakarak beklentilerin hangisinin yerinde olduğuna karar veren ve toplumu bir organizasyon olmaktan koruyan bir kişidir.

Bir kanun yapma süreci olarak hukuk da baştan uydurulmuş değildir. Hukukçu, bir önder olmaktan ziyade, takip edici bir halkadır. Hukukçu, bir kuralı öncekilerle uyumlu hale getirilmesi anlamında muhafazakârdır; yargıç, kendiliğinden düzen içerisinde bir unsurdur. Yargıç burada, ihtilafları çözerken üzerinde kumanda etmeye yetli olmadığı bir hukuk sistemini tedricen açığa çıkarmakla vazifelidir⁶⁴.

Emsale dayanan bir hukuk, kelimelere dökülen bir hukuktan daha soyuttur. Bir "common law" yargıcının tekniğı, belirli emsallerden çıkartılan genel prensipleri kapsar. "Common law" yargıcı, gizli bir amaç dâhilinde veya yüksek bir değere göre karar vermez; davaya taraf olan kişilerin beklentilerinin ne derece makul olduğu ile ilgilidir. Karar verirken geçmişteki örneklerin hangisinin emsal gösterilebileceğı, hangisinin tesadüfi olduğuna karar vermesi anlamında, yapmış olduğu muhakeme soyuttur⁶⁵. Yargıcın görevi barışı korumak, hangi beklentilerin meşru olduğuna karar vermektir; yoksa bir müfettiş gibi talimatlarının yerine gelip gelmediğine karar vermek değil⁶⁶.

Emsale dayanan hukukun kazaî özelliğı onun gelişmesine bir tedricilik verir. Bu sebeple, emsale dayanan bir hukuk, kimi durumlarda yavaş kalabilir, bu sebeple yasamayı tümünden reddetmek doğru değildir. Bir kuralın yanlış sonuç verdiği anlaşıldığına ya da hukukun kimi dönemlerde özellikle belirli bir kesimin çıkarlarını daha güçlü bir şekilde savunduğunun anlaşıldığı durumlarda, bir yargıcın sadece kendi başına bu düzeltmeyi sağlaması yavaş olacaktır, kaldı ki beklentiler tam anlamıyla oluşmadığından adil de

⁶⁴ Hayek, **a.g.e.**, s.143-146,99-102.

⁶⁵ Hayek, **a.g.e.**, s.125-132.

⁶⁶ Hayek, **a.g.e.**, s.146-148.

olmayacaktır. Dolayısıyla emsal hukukun kurallarının ve belki de bütün bölümlerinin gözden geçirilmesi gerekebilir⁶⁷.

Yargıç, kendiliğinden doğan düzeni, herhangi bir organizasyonla karıştıracak kurallardan korumak durumundadır. Bu, yargıcın statükoyu korumakla mükellef olduğu anlamına gelmez, çünkü kendiliğinden düzenin kendisi dinamik bir süreçtir ve yargıç bu dinamik süreç içerisinde değişimi de doğru beklentiler çerçevesinde yönetmelidir. Öte yandan, kendiliğinden düzenin mutlaka birilerine hizmet edeceği düşüncesi doğru değildir, çünkü hakiki bir ortak çıkar, hiç kimsenin ortak bir çıkarı aramadığı ama kendi bireysel çıkarlarını gerçekleştirmeye çalışırken ortak çıkarı da gerçekleştirdiği bir şekilde anlaşılmalıdır⁶⁸.

Hukukçunun, bir organizasyon düzenine giden yolda öncü olduğunu iddia etmek doğru olmaz. O daha çok, bilmediği bir düzenin hızlandırıcısı konumundadır ve bu yönüyle yanlış bir şekilde iktisatçılar tarafından planlama zorunlulukları bağlamında yönlendirilmektedir. Dünyadaki zararlı unsurların kötü insanlardan değil de, kendi kendine işleyen düzeni somut bir yönelime çekmek isteyen idealistlerden geldiği düşünülürse, hukuk da bu idealistlerin bir aracı olarak iş görecektir⁶⁹.

Beklentiler ancak soyut bir mekanizma ile, her bireye müdahale edilmeyeceği bir alan tanımakla maksimize bir şekilde karşılanabilir. Bu sebeple hukuk, özgürlük ve mülkiyetle yakından ilişkilidir. Adil kuralın herkesin hakkını alması şeklindeki klasik tanımının, dağıtıcı adaletle ilişkilendirilmesi bu sebeple yanlıştır⁷⁰.

Hukukun bir amacı yoktur, hukuk muhtelif amaçlara hizmet eden bir araçtır, bir şarttır. Davranış kuralları ile onun gayesi olabilecek soyut düzen arasında bir ayırım yapmak, hukukun yeri bakımından önemlidir. İktisattaki görünmez el formülasyonunun, ne yazık ki, hukuka bu konuda yardımcı olması beklenen sosyoloji tarafında tam bir karşılığı olmamıştır⁷¹.

⁶⁷ Hayek, **a.g.e.**, s.132-135.

⁶⁸ Hayek, **a.g.e.**, s.176-182.

⁶⁹ Hayek, **a.g.e.**, s.102-108.

⁷⁰ Hayek, **a.g.e.**, s.160-165.

⁷¹ Hayek, **a.g.e.**, s.168-172.

2.3.3. Yasama

Kamu iktidarının yerleşik kuralları tatbik etme yükümlülüğü kendisi için kurallar koymasını lüzumlu kılmış ve bu normal görülmüştür. Adil davranış kurallarını değiştirme gücü ise tedricen buna eklenmiştir⁷².

Yasamanın hukukun tek kaynağı olduğu şeklindeki yanlış düşünce, gücü sınırlanmayacak bir yasama organı fikrinin kaçınılmazlığı ve ancak bu yasama gücünün iradesini koyduğu şeyin kanun olduğu şeklinde iki yanlış düşünceyi beraberinde getirmiştir. Oysa bir yasama organının kadir-i mutlak olması için bir sebep yoktur, çünkü iktidar otoritesinin kaynaklandığı kaynak tarafından sınırlandırılabilir. Bu kaynak, yasama organının yalnızca doğru olan şeyi yapabileceği yönündeki kanaattir, ki kanaat desteği negatif olarak işleyerek pozitif iktidarı sınırlandırır⁷³.

Yasama faaliyetinin hedefi kanun yapmak değil, varolan adil davranış kurallarının yerine getirildiğini izleyen bir organizasyon kuralları koymaktır. Bu sebeple, onların karakteri adil davranış kurallarından farklıdır. İkisi arasındaki farklılık, yasamanın icra edilmesi, yürütülmesi ve bitirilmesidir⁷⁴.

2.3.4. Adalet

Hayek adaleti, adil davranış kuralları olarak anlamaktadır.

Yalnızca insan davranışı adil veya adil değil olarak nitelenebilir. Olgusal bir durum veya şarta adillik testi uygulanamaz, bu durum ancak bir kimseye hasredilebiliyorsa adillik mevzu bahis olur. Bir topluluğun veya örgütün faaliyetleri, dolayısıyla devletin faaliyetleri adalet açısından konu edinilebilir ama kendiliğinden doğan bir düzene adil veya gayrı-adil denemez.

⁷² Hayek, **a.g.e.**, s.135-137.

⁷³ Hayek, **a.g.e.**, s.137-140.

⁷⁴ Hayek, **a.g.e.**, s.187-189.

Kendiliğinden düzen, belirli bir sonucu oluşturmak gibi bir yükümlülüğe sahip değildir.

Adil davranış kuralları hukuk ile aynı şey değildir, ama özel bir yere sahiptir. Özel hukuk ve ceza hukuku, adil davranış kurallarının belirlenmesine hizmet ederler ve her türlü hak ve yetki, ancak adil davranış kurallarının varlığı dâhilinde anlamlıdır⁷⁵.

Adil davranış kuralları gelecekteki bilinmeyen duruma uygun olarak üretildiği için ve bireyin serbest alanının korunmasını sağlamak açısından emretme yerine yasaklama formatındadır ve genelleştirme ve evrenselleştirme ile bu özellik, kurala uygulanır. Pozitif ödev yükleyen kurallar her halükarda sınırlıdır. Kurallar, hangi şartlar dâhilinde eylemin yapılabileceğini belirtir ama herhangi bir hak vermez. Kuralların sonucunda ortaya çıkan durum ise kuralların dışındaki faktörlere bağlı olacağından sonuç adalet açısından karşılaştırılabilir değildir, “önemli olan rekabetin sonucu değil, gerçekleştirilme tarzıdır”.

Adil davranış kurallarının teste tabi tutulmasında ve gerekirse değiştirilmesinde kriter, yine negatiflik testidir ve adalet anlayışı belirli bir özgül isteğe ve amaca üstün gelecek şekilde düzenlenmek durumundadır. Bize özgül durumda adaletsiz gibi gelen bir durum, aslında adil olabilir ve Büyük Toplum’un oluşması için gerekli olabilir.

Adaletsizlik testinin pozitif bir öncülden yola çıkarak kurulması şeklinde değil de negatif karakterli olması, yani evrenselleştirilmesi sonucunda adaletsiz olduğu anlaşılan kuralların kademeli olarak tasfiye edilmesi ve amaçtan bağımsız olarak formüle edilebilmesi; bütünüyle yeni bir hukuk sisteminin kurulmasının önünde engel olurken, hukukun iyileştirilmesine imkân verir. Hukukî pozitivizmin, pozitif adalet ölçütü ararken tamamen tersi bir karara varması da bu açıdan hatalıdır; pozitif bir adalet ölçütü yoktur ama bu adaletin hiçbir şekilde gerçekleştirilemeyecek olması anlamına gelmez⁷⁶.

⁷⁵ Hayek, **Kanun, Yasama Faaliyeti ve Özgürlük: Sosyal Adalet Serabı**, s.57-61.

⁷⁶ Hayek, **Kanun, Yasama Faaliyeti ve Özgürlük: Sosyal Adalet Serabı**, s.57-72.

2.3.5. Hatalı Hukuk Anlayışları

Hukuki pozitivizm sadece yapılan kanunu hukuk olarak algılayarak ve adaleti de bu hukuk anlayışına bağlayarak hata yapar. Bu anlayışta adalet, gücün ve iradenin bir sonucu olarak görülür ve common law anlayışıyla ters düşer. Hukuk adı verilen her şeyin arkasında yasa koyucu aramak ve adalet anlayışını içeriksizleştirmek, hukuki pozitivizmin temel argümanları olmuştur.

Hukuki pozitivizm, hukukun *içeriğinin* de yasa koyucu tarafından belirlendiği ilkesini zımnen içerirler. Oysa bir hâkim kararını verirken, yasa koyucunun idaresini yansıtmaz, genel kurallar sistemi içerisinde hangi kuralın o özgül duruma uyduğuna bakarak kararını verir. Hukuk tanımına ise özellikle yapılan hukuk bağlamında sınırlı bir anlam verilmesi, otoritenin tamamen sınırsız olduğu bir duruma bile hukuk devleti kisvesinin verilmesine yol açar. Hukuki pozitivizm, yasa koyucunun hiçbir kuralla bağlı olmaması anlamına sahip olmasıyla yasa koyucunun ve mevcut durumda ise sınırsız bir demokrasinin ideolojik destekçisi konumundadır⁷⁷.

Yasa koyucu bir kadiri mutlak olarak yasa koyamaz. Egemenlik kavramı, belki uluslar arası hukuk için bir anlam ifade edebilir ama hukukun iç mantığı açısından başvurulması gereken bir kavram değildir⁷⁸.

2.3.6. Sosyal Adalet

Hayek'e göre sosyal adalet düşüncesi, liberal bir topluma "sızan", düzeniyle uyuşmayan yabancı bir kavramdır.

"Sosyal"ın ilk başlardaki "toplumla ilgili olan" şeklindeki anlamı –ki bu anlam aslında gereksiz bir fazlalıktır, yavaş yavaş belirli ahlâki ilkeleri seslendirildiği ve özgül amaçları gerçekleştirmek için toplumun irade sahibi olduğu şeklindeki düşünceye sahip bir forma dönüşmüştür. Sosyal kelimesi

⁷⁷ Hayek, **a.g.e.**, s.73-85.

⁷⁸ Hayek, **a.g.e.**, s.91-92.

her kelimenin önüne gelen ama önüne geldiği kelimeye ilave olumlu anlam katmayan bir kelime hükmündedir⁷⁹. “Sosyal” kelimesi, sonuçlara göre ahlâki kuralların konulmadığı geleneksel etiğe karşıt olarak, her ahlâki değer sosyal bir çıkara göre yorumlanması ekseninde yeni bir ahlâk üretir hale gelmiştir⁸⁰.

Sosyal adalet, gerek politik alanda gerekse ahlâki alanda baş belirleyici etkenlerden biri haline gelmiştir. Sosyalizmin üretim araçlarını kamusallaştırması teklifi yerine, vergilendirme gibi etkin araçların devreye sokulması, sosyal adalet düşüncesine ivme kazandırmıştır. Bireylerin davranışının adil olup olamayacağı düşüncesinden topluma kayan bu gelişme, Büyük Toplum’un tahribatını getirecek anlamsız bir özlemde daha fazlası değildir⁸¹.

Sosyal adalet kavramının, toplumun bireylere layık olduğunu vermesi şeklindeki anlamından da çıkarılacağı üzere bireylere değil, topluma ödev yükleyen bir anlamı vardır. Fakat toplum, bir amaca yönelik olarak dağıtım sağlayabilen bir kurum olmadığı için, bu ödevin adaletli bir tarafı yoktur⁸².

Kavram, piyasa ve özgürlük mantığı ile uyumsuzdur. Bir özgürlük ortamında üretilen sonuçların belirli bir kalıba doğru dağıtılmadığı doğru olmakla birlikte, bundan kimse sorumlu değildir; eğer bir sorumlu olacaksa bütün bir özgürlük sisteminin kendisidir. Sosyal adalet kavramı ancak kumanda mantığıyla izlenebilecek bir idealdir. Herkesin kendi özgürlüğünü yaşadığı bir toplumda bu kavramın muhatabı bir insan iradesi yoktur. Ayrıca, herkesin kendisinden sorumlu olduğu bir ahlâki taşıyan özgür toplumun temel ahlâki ilkeleriyle de çelişme halindedir. Kavram, talihsiz insanlara iyi niyetinin ifadesi olmaktan çok, çıkar gruplarının daha fazla zengin olanlara yönelik kıskançlığının bir ifadesi durumundadır⁸³.

Toplumun bir bütün olarak faydası, değişen durumlara intibaktır. İntibak, belirli bir kazanan ve kaybeden dengesini gerektirir, piyasa bunu bireylere

⁷⁹ Hayek, **a.g.e.**, s.113-115.

⁸⁰ F. A. Hayek, **Studies in Philosophy, Politics and Economics**, Chicago, The University of Chicago Press, 1967, s.239 vd.

⁸¹ Hayek, **Kanun, Yasama Faaliyeti ve Özgürlük: Sosyal Adalet Serabı**, s.98-101.

⁸² Hayek, **a.g.e.**, s.95-98.

⁸³ Hayek, **a.g.e.**, s.101-113.

yüklerken, örgütlü gruplar kendi lehlerine olması için intibaka direnirler. Benzeri bir şekilde hükümet eliyle yürütülen gelirler politikası da intibaki engelleyici bir işleve sahiptir. Esasen asıl sömürücü, güçlerini grup sadakatinden alan teşkilatlardır⁸⁴.

Sosyal güvenliğin, zaruri ihtiyaçların sadece belirli bir kesim için sağlanması şeklindeki ilk anlamından sapılarak, zorunlu sigortalar yoluyla, kimin ne kullandığını bilmediği, kompleks, yönetici kesimin elinde bir koz olan, özgürlüğe karşı ve nihai anlamı gelirin yeniden dağıtımını olan bir yola girilmiştir⁸⁵.

Bireysel veya telafi edici adaletin yerine sosyal adaletin geçirilmesi sonucunda hukuk düzeninin tahrip olmayacağı şeklindeki görüşler doğru değildir. Böyle bir sistemde bireyler kendi özgürlüklerini değil, başka bir amaca göre biçimlenen davranış kalıplarını yaşarlar. Hukuk devleti kavramının içeriği özgürlükle doldurulur, yasallıkla değil⁸⁶.

2.3.7. Eşitlik

Yeniliklerin kişiler arasında tedricî yayılması, belirli bir eşitsizliği mümkün kılar, fakat bu ilerlemenin bir sonucudur⁸⁷.

Maddi eşitlik isteği, sosyal adaletle benzer şekilde, bireylerin bilinçli kararlarıyla gerçekleşen bir eşitsizlik durumu olsaydı, bir iddia olarak öne sürülebilirdi. Ayrıca böyle bir işin ihale edileceği devlet, totaliter yetkilere sahip olacağı gibi, eşitsizliği engellemek adına başka eşitsizlikler yapacak ve hiçbir zaman garanti bilgi sahibi olamayacağı bir konuda yok yere adil olarak adlandırılan kararlar alacaktır⁸⁸.

⁸⁴ Friedrich A. Hayek, **Hukuk, Yasama ve Özgürlük: Özgür Bir Toplumun Siyasi Düzeni**, çev. Mehmet Öz, III. Cilt, 1. bs., Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 1997, s.139-143.

⁸⁵ Hayek, **The Constitution of Liberty**, s.285-294.

⁸⁶ Hayek, **Kanun, Yasama Faaliyeti ve Özgürlük: Sosyal Adalet Serabı**, s.120-124.

⁸⁷ Hayek, **The Constitution of Liberty**, s.39 vd.

⁸⁸ Hayek, **Kanun, Yasama Faaliyeti ve Özgürlük: Sosyal Adalet Serabı**, s.115 vd..

Kanunlar önünde eşitlik, özgürlükle uyuşabilen tek eşitlik türüdür. Maddi eşitlik, belirli bir dağılımın insanlara zorla kabul ettirilmesini gerektirir ki, böyle bir gerektirme sonucu ne olursa olsun, özgür toplumla uyuşmaz. Eşitliğin gerçekleştirilmesi için, kişinin doğuştan kazandığı yeteneklerle, sonradan kazandığı avantajlar (aile, miras, eğitim) ayrımı yapmak ve bu ikincisini herkes için eşitlemek düşünülür. Oysa doğal eşitsizliklere zenginleştirici faktörler olarak bakarken, mesela iyi bir ailede doğmanın neden topluma daha az faydalı birey yetiştireceği sorusu cevapsızdır. Ayrıca ailelerin sonraki nesillere kültür taşıdığı düşünülürse, bunun maddi olmayan araçlara hasredilmesinin mantığı yoktur. Eşitlik iddialarının arkasında çoğunlukla haset bulunur⁸⁹.

Fırsat eşitliği düşüncesi ilk bakışta cazip gözükse de böyle bir çabaya girişecek devletin denetim gücünün sürekli genişlemesiyle kâbus yaratma ihtimali vardır⁹⁰.

2.3.8. Piyasa Adaletine Rıza Gereği

Piyasa düzeni, kısmen şansa, kısmen beceriye, kısmen bilinmeyen etkilere, kısmen geçmiş başarıların verdiği teşvike dayanan bir oyundur. Oyunun sonucu liyakat ile değerlendirilebilir değildir, çünkü iyi sonuç dış etkilere, başkasını en iyi şekilde yararlandırmakla kazanılmaktadır.

Piyasa düzeninin, sosyal adaleti kendi içerisinde sağlayacağı düşüncesine şüpheyle bakmakta fayda vardır. Özgür girişim, layık olanı her zaman ödüllendirecek değildir. İnsanların kuşkusuz böyle bir inanca sahip olmaları faal olmaları açısından önemlidir, fakat bu başarılı olanların yanlış bir gururu olarak varlığını sürdürmektedir.

Adalet için genel bir kural silsilesinin bulunamaması ve piyasada ortaya çıkan şeyin adil olduğu düşüncesine ulaşılması, bu yöndeki çabaları sona erdirmemiş gözükmektedir. Toplum için değer düşüncesiyle piyasada fiilen uygulanan değerlerin toplum için olan değere isabet etmediği savunulur.

⁸⁹ Hayek, *The Constitution of Liberty*, s.85 vd.

⁹⁰ Hayek, *Kanun, Yasama Faaliyeti ve Özgürlük: Sosyal Adalet Serabı*, s.120.

Oysa toplum için değer diye bir şey yoktur ve bireyler için oluşan değerler vardır. Piyasada oluşan fiyatlar, çoğunluğun onlara verdiği değere göre belirlenseydi karmaşık bir toplum meydana gelmezdi. Farklı hizmetler için nasıl bir değer verileceği konusunda çoğunlukla genel toplum da bilgi sahibi değildir, piyasanın söylediğinden daha fazla bilgiye sahip değildir. Burada “sosyal adalet”in tam sağlanamasa da peyderpey sosyal adaletsizliğin telafi edilmesi şeklinde bir düşünce akla gelebilir ama problem, bunun mal edileceği bir öznenin bulunmamasıdır⁹¹.

Özgür bir toplumda devletin asgari bir geliri garanti etmesi yanlış değildir. Problem, sunulan hizmetlerin karşılığı otorite tarafından verildiği zaman çıkar. Sosyal adaletsizliğin en keskin anlamı kişilerin kendisini gerçekleştirebileceği bir ortamdan, mesela aileden yoksun olmasıyla ortaya çıkar. Böyle talihsiz kişilere yardım edilebilir ama bu tamamen bitmez. Böyle bir avantaja sahip olanların elinden almak doğru değildir; kaldı ki maddi eşitlik, farklılığı tamamen telafi de edemez⁹².

Piyasa düzeninde hoşla gitmeyen işlerin (lağım temizlenmesi, baca çıkarılması vb.) genellikle az ödenen ücretler olması, adaletsizlik değildir, çünkü bu kişilerin liyakate göre değil, hizmetlerin kullananlara göre ödüllendirildiği bir sistemin sonucudur. Bu kişilere fazla ödeme yapılması ancak bu işlerin yapılması için bir özendirme gerekmesi veya bir kuruluşun bu kişileri yönlendirmesi (mesela ordunun kendi içindekileri askerleri kullanması) ile mümkündür.

Dürüst bir şekilde çalıştıkları halde başka faktörlerle yerleşik mevkilerini kaybedenlerin ve meşru zenginlik beklentilerinin karşılanmayanların bu durumu adaletsizlik olarak görmesindeki yanlışlık, bu tip geri beslemelerin piyasa düzeni içerisinde var olmak durumunda olduğudur. Bu tip geri beslemelerle hangi faaliyetlerin azaltılması gerektiği Büyük Toplum içerisinde paylaşılan bir bilgi haline gelir. Kaldı ki, piyasa düzeni içerisinde şans gibi faktörlerle hak edilmeyen yararların elde edilmesinin açık olması, hak edilmeyen sonuçlara da katılmayı gerektirir. Ayrıca, kişiler kendi kazandıkları

⁹¹ Hayek, **a.g.e.**, s.104-113.

⁹² Hayek, **a.g.e.**, s.121-124.

zaman başkalarının kurallara uymasından dolayı belirli bir mevki elde ettiklerinden kaybettiklerinde de başkalarının önünün açılmasını engellememelidirler⁹³.

Piyasa düzenini düzeltmeye çalışmak, adil bir sonuç vermez, çünkü aynı ilkelerin uygulanması şeklindeki adalet ilkesi her gruba aynı şekilde uygulanamaz. Piyasa düzeni içerisinde barınamayanları dışarıya çıkartacak ve asgari işeyi sağlayacak bir düzenlemede anlaşmak pekâlâ mümkünken, taleplerin demokrasinin bugünkü yapısında burada bitmeyeceği anlaşılmaktadır⁹⁴.

2.3.9. Sosyal Adalet ve Kabile Toplumu

Hayek için sosyal adalet düşüncesi, bilginin çok ve sorumluluğun az sayıda kişiye olduğu bir küçük toplumda, kabile toplumunda geçerlidir.

Sosyal adalet düşüncesi imkânsız bir düş olmakla kalmayıp, Büyük Toplum'u tahrip edecek unsurlar içermektedir⁹⁵. İnsanların küçük bir toplum içerisinde yüz yüze görüştükleri kişilere karşı duyacağı ödevlerin ve ahlâki sorumlulukların, diğer insanlara karşı hafifletilerek uygulanması gerekir. Büyük toplumun mantığı, bilinemezliğin etkisiyle, küçük toplumdan farklıdır. Nitekim, bir ülke içerisinde sosyal adalet talebinde bulunanların, global adalet söz konusu olduğunda geri durmaları bunun bir örneğidir, oysa aynı ulusal sınırlar içerisinde de geçerlidir. Ahlâki ilerlemenin ancak, başkalarına karşı olan yükümlülüklerin azaltılmasıyla gerçekleşeceği düşüncesi, insiyaklara karşı ferasetle anlaşılabilir bir durumdur⁹⁶.

Sosyal adaletin ilksel anlamı yoksulluğun kaldırılması gibi övgüye değer bir amaçken ve Büyük Toplum'un bunu büyük oranda gerçekleştirmişken, bir kere bu yolun açılması, diğer her grubun kendi durumlarını düzeltmek için adalet kisvesine sarılmasını getirmiştir. Elbette bu durumda herkes değil,

⁹³ Hayek, **a.g.e.**, s.128-133.

⁹⁴ Hayek, **a.g.e.**, s.189-190.

⁹⁵ Hayek, **a.g.e.**, s.179-180.

⁹⁶ Hayek, **a.g.e.**, s.124-127.

sadece sesini duyurabilen ve etkili şekilde örgütlenebilen gruplar yararlanmıştı. Ayrıca bu şekilde genel refahın artacağına dair de bir kesinlik yoktur⁹⁷. Benzer konumda bulunan insanlar kendi içerisinde bir adalet duygusu geliştirerek haklı olduklarını iddia edebilirler ama bu Büyük Toplumun bütünleşmesi önünde engeldir, çünkü diğer gruplar nazarında hiçbir meşruiyeti yoktur. Kişilerin adil olduğunu düşündüğü isteklerinin, gerçekten de evrensel olarak uygulanabilecek şekilde adaletin gereği olduğu anlamını taşımamaktadır⁹⁸.

İnsanların somut davranış kuralları yerine soyut davranış kurallarında anlaşabilmeleri yapabilecekleri en büyük buluşlardan biriydi. Fakat sosyalizmin, otorite tarafından belirli amaçları dikte etmesi, geriye dönük bir adımdır; ve nihaî değerinde ciddi bir sapmayı gösterir⁹⁹. Açık topluma somut özgül amaçların dayatılması, örgütlü gruplar arasında çıkar mücadelesine ve siyasetin dost-düşman ikiliğine dönmesine yol açar¹⁰⁰.

2.3.10. Hak Kavramı

Negatif adalet anlayışından belirli ödevler içeren pozitif adalet anlayışına geçiş genellikle hak kavramına yapılan vurguyla mümkündür. Hak kavramı, belirli bir bireye veya örgüte yönelik oldukları müddetçe anlamlıdır, fakat toplum gibi düşünemeyen, karar veremeyen bir organa karşı hak iddiaları anlamsızdır. Hakların bireyin alanını koruyan ve devleti sınırlayan negatif haklarla, devlete katılımı teşvik eden pozitif haklarına ilave olarak gelen sosyal ve iktisadî haklar, 1948 yılı İnsan Hakları Evrensel Bildirisi'nde somutlaşmıştır. Burada bahsedilen hakların liberal değerler içerisinde yer alması mümkün değildir, bu belge hak kavramına duyulan saygıyı tahrip etmekten başka işlev görmez¹⁰¹.

⁹⁷ Hayek, **a.g.e.**, s.186-188.

⁹⁸ Hayek, **a.g.e.**, s.183-185.

⁹⁹ Hayek, **a.g.e.**, s.181-183.

¹⁰⁰ Hayek, **a.g.e.**, s.190-191.

¹⁰¹ Hayek, **a.g.e.**, s.141-146.

2.4. KARŞIT İDEOLOJİLER VE DEMOKRASİ ELEŞTİRİSİ

Hayek için iki tip yönelim vardır; biri, kendiliğinden düzenle uyumlu ve kuruculuğu, planlamayı reddeden liberal düzen; ikincisi ise planlama eksensli bir sosyalist düzen. Diğerleri bu iki başlığın altında kendisine yer bulabilir. Hayek, eleştirilerini liberalizm içerisinde ortaya çıkan demokrasiye de yönlendirir; demokrasi, bir anlamda mevcut durumda “ara düzen” olarak işlemektedir.

2.4.1. Saf Liberalizm Vurgusu

Hayek, liberalizmle uyuşmaz gördüğü sosyalizme, eserlerinde sıklıkla yer verir. Liberalizmin sosyalist ideallerle karışması, Hayek’in keskin eleştirilerine maruz kalmıştır.

Hayek’e göre liberalizmin zorlayıcı tedbirler yerine spontaneliğe değer vererek sağladığı başarı, bugün ters yönde ilerletilmektedir. Özellikle Almanya’da başlayan karşı hareket, bugün İngiltere dâhil tüm ülkeleri etkisi altına başlamıştır¹⁰². Sosyalist ideallerin gerilemesinin doğurduğu refah devleti fikri, belirli amaçların peşinde koşan yönetici grubunu doğurmuştur ki, özgürlüğe en büyük tehdit buradan gelmektedir¹⁰³.

Sosyalizmin hürriyet maskesi altında sunduğu sistemin tam tamına faşist olduğu anlaşılmıştır¹⁰⁴. Sosyalizmin sadece sosyal adalet, eşitlik gibi gayelerinin öne sürülüp, bu gayelere nasıl erişileceğine dair metotların söylenmemesi aldatmacadır. Bu metot, hukuki bir çerçeveyi koruyan devletin

¹⁰² Friedrich A. Von Hayek, **Kölelik Yolu**, çev. Turhan Feyzioğlu ve Yıldırım Arsan, Ankara, Liberte, 2004, s.26-28.

dfd

¹⁰³ Hayek, **The Constituion of Liberty**, s.253 vd.

¹⁰⁴ Hayek, **Kölelik Yolu**, s.33-41.

yanında işleyen, planlama işini fertlere bırakan etkin bir rekabet piyasasının yerine, merkezi bir planlamayı geçiren kolektivist bir metot olmak durumundadır¹⁰⁵.

Plancılığın bir zorunluluk olduğu düşüncesi hatalıdır. Rekabetin tekeller yüzünden gerçekleşmediği iddiası, tekellerin oluşumunun ancak himaye ile mümkün olduğu bilinince yanlışlanır. Öte yandan, karmaşıklığın merkezi bir idareyi gerektirdiği ise tamamen yanlıştır, çünkü karmaşıklık, etkinlik için tam tersine adem-i merkezîyetçi bir yapıyı gerektirir¹⁰⁶. Kolektivist zihniyet, müşterek gaye, ortak amaç, ahlâki değerler silsilesi gibi kavramlara başvursa da bu kavramların içi doldurulabilir değildir. Plancılığın bir parlamento aracılığıyla yürütülebileceğini düşünmek yanlıştır, demokrasi bu durumda totaliter bir kılıfa dönüşür¹⁰⁷.

Kanun hâkimiyeti, hükümetin kimin yararlanacağını bilmediği kurallar vazederek, ferdî hürriyet sahasını korumasıyla mümkün olur. Oysa planlamada, fertlerin planlamasına müsaade edilmeyerek, anlık olarak özgül sonuçlar lehine düzenlemelere gidilir. Fiiliyatta sabit bir değerler silsilesi olmadığı için, mevzuatın genel kurallar aleyhine sürekli genişlemesi ortaya çıkar¹⁰⁸.

Planlama, sadece iktisadî alanla kalmaz. Planlama başladığı zaman artık neyin ihtiyaç olup olmadığı üzerindeki seçme ve tercih ferdin elinden gittiği gibi, amaçlarına ulaşmak için gerekli araçlar da ferdin inisiyatifinden çıkar¹⁰⁹. Planlama, basitçe bir mülkiyetin başka birine devri gibi bir işlem değildir. Ortaya ciddi bir otorite problemi çıkar. Bu otorite tam eşitlik ilkesini uygulayacak değildir, daha fazla eşitlik ilkesini kendi kriterlerine, kendi kıymet silsilesine göre uygulayacaktır. Hür bir toplum isteyenler, böyle bir durumu kabullenemez¹¹⁰.

Ücretleri belirleyenin devletin cebri olduğu bir kere anlaşılınca, artık sınıflar arasında farklı sosyalizm iddiaları ortaya çıkar. Nitekim Almanya'da

¹⁰⁵ Hayek, **a.g.e.**, s.45-56.

¹⁰⁶ Hayek, **a.g.e.**, s.59-71.

¹⁰⁷ Hayek, **a.g.e.**, s.79-95.

¹⁰⁸ Hayek, **a.g.e.**, s.99-106.

¹⁰⁹ Hayek, **a.g.e.**, s.121-136.

¹¹⁰ Hayek, **a.g.e.**, s.141-151.

ve İtalya'da olan, eşitlikçi bir sosyalizmin hayal olduğunu gören ve gerileyen orta sınıfların, daha hınç dolu bir sosyalizm versiyonunu takip etmeleri olmuştur¹¹¹.

Kişilerin asgari bir geçim indirimini alacak şekilde güvenliğe kavuşmaları, kimi ihtiyatlarla piyasa düzeni içerisinde mümkünken, belirli bir gelirin hak edildiği düşüncesiyle garanti edilmesi şeklindeki güvenlik kabul edilemez. Çünkü bu yeni fırsatların önünde engel olup, kişilerin motivasyon şevkini kırar ve özgür bir toplumdaki ziyade, Almanya'daki gibi memur bir toplumu netice verir¹¹².

Kolektivizmin nasyonalizme dönüşümü kaçınılmaz bir sonuç gibi gözükmemektedir. Bir plan dâhilinde sosyal hayatı tazmin etmek, güç olgusuna verilen değerden kaynaklanır. Liberal bir sistemde güç dağıtılmışken, kolektivist bunu inhisar eder. Bu yeni bir ahlâktır, kanun hâkimiyeti yerine bütünü faydasına olan her şeyin meşru kabul edildiği bir ahlâk türünü netice verir. Liberal hoşgörü, yerini kontrolsüz bir coşkuya bırakır¹¹³.

Kolektivizmin ortak amaçları insanlara kabul ettirmesi, ancak etkili bir propaganda ile mümkündür. Propagandanın yanında, her türlü aykırı fikri baskılayan bir ortam yaratılmak zorundadır¹¹⁴.

Nazizm, anti-rasyonel ve geçici bir hareket değil, köklerini sosyalizmden alan ve içinde her türlü liberal değere karşı nefretin barındığı bir entelektüel harekettir de¹¹⁵. Bu harekete bilim adamları diğer pek çok gruptan önce dâhil olmuştur¹¹⁶.

2.4.2. Demokrasi Eleştirisi

Demokrasinin belirli kuralların sınırlılıklarının kabulünden meselelerin çözümünde çoğunluğun mutabakatının aranmasına doğru ilerleyen seyri,

¹¹¹ Hayek, **a.g.e.**, s.154-160.

¹¹² Hayek, **a.g.e.**, s.165-178.

¹¹³ Hayek, **a.g.e.**, s.183-199.

¹¹⁴ Hayek, **a.g.e.**, s.203-214.

¹¹⁵ Hayek, **a.g.e.**, s.219-231.

¹¹⁶ Hayek, **a.g.e.**, s.242-245.

iktidarın belirli kurallar dâhilinde sınırlanması anlamında anayasacılık konusunda gerilemeyi işaret eder¹¹⁷.

Vurgusunu çoğunluğa yapan ve zıddı otoriterlik olan demokrasi ile, devletin gücünün sınırlandırılmasını temel ilke edinen ve dolayısıyla zıddı totaliterlik olan liberalizm arasında, demokrasinin çoğunluğun kararının ahlâki olduğu varsayımını kabul eden ve karar verilecek alanların artırılmasını ülkü edinen bir arka plana sahip olması durumunda çelişki çıkar¹¹⁸.

Adil davranış kurallarını uygulamakla yükümlü bir iktidar her durumda sınırlanabilir olmakla birlikte bu ilke, parlamentonun egemenliği kisvesi altında, sınırsız yetkiyi içerir hale gelmiştir. Bu, totaliter ilkelerin, halkoyu yoluyla uygulanması demektir.

Esasen demokrasi, iktidarın barışçıl değişimi anlamında, özgürlük teminatlarından biridir ve bir ülkü olarak kabul edilebilir. Cebrin, ancak çoğunluğun onayladığı adil davranış kurallarını uygulamak için kullanılabilir olması özgürlüğün temel bir şartıyken; farazî bir çoğunluğa dayanarak cebrin genelleştirilmesi, baskının kolay bir aracı haline gelir. Fakat burada adil davranış kurallarının tespitinde çoğunluğun idaresine bakılması gibi bir kaynak anlayışı da doğru değildir, çoğunluğun her verdiği kararın adil olduğu düşüncesi, adalet üzerinde hiçbir sınırlama olmadığı şeklindeki pozitivist doktrinle özdeşleşir. Oysa adil davranış kurallarının tespitinde çoğunluğa sorulabilecek olanla, sorulsaydı neyi isteyeceği şeklinde bir ayrıma gitmek elzemdir.

Sınırsız yetkiye sahip bir meclise sahip temsilî demokrasi, kaçınılmaz olarak, küçük çıkar gruplarının baskısı altında kalır ve belirli rüşvetlerle iş yapmak zorunda kalır. Her grup, bir sonraki rüşvetin kendisine geleceği beklentisiyle durumu kabullenir. Bu şekilde alınan kararların adil olarak yaftalanması gülünçtür. Yozlaşma, bizzat temsilî demokrasinin değil, ona sınırsız yetkiler bahşedilmesinin bir sonucudur.

Örgütlü çıkar gruplarının etkisindeki bir hükümet, çoğunluğun ortak görüşünü seslendirmesi beklenen demokrasi idealinden uzaklaşarak, hiç

¹¹⁷ Hayek, **Hukuk, Yasama ve Özgürlük: Özgür Bir Toplumun Siyasi Düzeni**, s.3-5.

¹¹⁸ Hayek, **The Constitution of Liberty**, s.103-107.

kimsenin onaylamama ihtimali olan pek çok uzlaşmayı gerçekleştirir duruma gelir¹¹⁹.

Mevcut durum, meclisin bir yasama kurumu olmaktan ziyade icraî bir kurum haline dönüşmesidir. Yasamanın, hükümetin özgül eylemlerinin onaylandığı yer haline gelmesi, kuvvetler ayrılığı ilkesini tahrip edecek ölçüye gelmiştir. Belirli şartlarla sınırlandırılma şeklindeki hukuk devleti ideali ile hükümetin demokratik denetimi aynı çatıda buluşabilir şeyler değildir; mevcut durum hukuk devleti idealinin tahrip edilmesiyönündedir¹²⁰.

Parlamentar, adil davranış kuralları ile değil, özel ve ceza hukuku ile değil, tamamen idari hukukla ilgilenir hale gelmiş, vatandaşlar, pek çok bağlayıcı emir çıkaran kamu kuruluşlarına tâbi olmuşlardır. Parlamentar hükümetin yetkilerini sınırlamak, iyileştirmeler yapmak, her türlü imtiyaza karşı çıkmak, belirli işlerin hiçbir şekilde yapılmadığını takip etmektense, seçmenlerinin özgül amaçlarını takip eder haldedir. Sonuç, sınırlanmamış iktidarın yeniden gelmesidir¹²¹.

Kanun yapma yetkisi ile hükümete ait emirler çıkarmanın tek mecliste toplanması, demokrasinin keyfiliğinin ve çoğunluğun isteklerinin belirli gruplar aleyhine susturulmasının temel nedenidir. Kanun kelimesi, saygıdeğer anlamını kaybetmiştir¹²². Meclis, adil davranış kurallarını tedricen iyileştirmekle uğraşmalıdır. Bu, adil davranış kuralları için bir üstyapı sağlayan anayasadan farklı bir şeydir; eğer bu ikisi karıştırılırsa üç kademeli bir temsilî organ sistemi kurulabilir¹²³. Çözüm, hükümetin eylemlerinin hangisinin *adil* olduğunu kontrol eden bir meclisle, *hükümetin* kendisini kontrol eden iki meclisli bir parlamentodur¹²⁴. Bu ayrımı yapmak zor olsa da, buna göre oluşacak iki yargı organının da tedricen bir mantık geliştireceği beklenebilir¹²⁵.

¹¹⁹ Hayek, **Hukuk, Yasama ve Özgürlük: Özgür Bir Toplumun Siyasi Düzeni**, s.5-25.

¹²⁰ Hayek, **a.g.e.**, s.33-42.

¹²¹ Hayek, **a.g.e.**, s.42-48.

¹²² Hayek, **a.g.e.**, s.150-152.

¹²³ Hayek, **a.g.e.**, s.57-58.

¹²⁴ Hayek, **a.g.e.**, s.155.

¹²⁵ Hayek, **a.g.e.**, s.161.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

RAWLS'UN ADALET TEORİSİ

Rawls'un adalet teorisi, parça projelerden oluşmuştur denilebilir. Birincisi, o vakte kadar oluşan fikirlerini topladığı ve ilk defa 1971 yılında yayınlayan *Teori*'dir, kapalı bir toplum varsayımı altında adil bir toplumun ilkelerini arar. İkincisi, *Teori* yayınlandıktan sonra gelen tepki ve eleştirilerle yönlenen ve uzun bir geçiş döneminden sonra 1993 yılında yayınlanan *Siyasal*, uzlaşmaz doktrinlerin aynı çatı altında nasıl yaşayabileceğini sorgular. Üçüncüsü, kapalı toplum sınırlarını kaldırılarak uluslararası adaletin ilkelerini arar. Bu parça proje mantığına rağmen, her üç projede de geniş bir zamana yayılmaktan ve muhtelif revizyonlardan kaynaklanan bir dağınıklığın var olduğu söylenebilir.

3.1. ADALET TEORİSİ

Rawls'un başat projesi, kapalı bir toplumda, sosyal ve ekonomik kurumların nasıl adil olabileceğini sorgulayarak adalet ilkeleri aramaktır.

3.1.1. Adalet

Rawls'a göre adalet, sosyal kurumların ilk değeridir ve bu yönüyle hakikat ile adalet birbirinin benzeridir. Sosyal adalet, hem işbirliği hem de bir çatışma olan toplumda, toplumsal işbirliğinin menfaat ve mesuliyetlerini düzenler. Adaletle ilgili farklı görüşler olabilir ama yine de insanlar keyfi muamelenin yokluğunda, toplumsal hayatı düzenleyen kuralların uygun bir dengesinin adil olduğunda birleşebilirler. Koordinasyon, verimlilik, istikrar gibi diğer değerler de adaletle ilişkilidirler, dolayısıyla kavramı tanımlamak açısından faydalı olsa da, adalet salt dağıtımdan ibaret değildir ve adalet

öncelikli değer olmasına rağmen bir adalet anlayışı bir başkasına tercih edilebilir¹.

Eşitsizlikler salt liyakat ve hakediş ekseninde ele alınamayacağından adalete tabiidirler ve bu adalet kuralları, sosyal ve ekonomik hayata müdahalede bulunur. Adalet, sosyal hayatın temel yapısının dağıtımcı yönü olarak ele alınmak durumundadır, aksi halde bir toplumun diğer değerlerinin harmonik bir ifadesi adaleti değil, sosyal bir ideali tanımlardı; adalet, bunun tamamı değildir, bir parçası, muhtemelen en önemli parçasıdır. Adaletin bu şekildeki tanımı Aristo'dan başlayan kişinin hak ettiğini alması şeklindeki adalet tanımıyla aynı kapsamda görülmeyebilir, fakat bu şekildeki bir düşünceyle arasında bir ihtilaf olduğunu düşünmek için de bir sebep yoktur².

Demek ki Rawls için adalet, bir toplumun temel kurumlarının adaleti ve ilk değer olarak alınmaktadır.

3.1.2. Hakkaniyet Olarak Adalet

Rawls kendi adalet teorisine “hakkaniyet olarak adalet” adını verir. Hakkaniyet olarak adalet, sosyal sözleşme geleneği içerisinde tabiat haline denk düşen bir orijinal pozisyon varsayımıyla başlar. Bu durumda kişiler, cehalet perdesi altında, kendi toplumsal konumlarını, doğal yeteneklerinin ne olduğunu bilmeyerek var olurlar. Bu durum, hakkaniyetli bir durumdur ve bu sebeple alınan kararlar da hakkaniyetlidir. İnsanlar toplumda doğarlar ve topluma bir sözleşmeyle girmezler, fakat yine de bu adalet şekli, hakkaniyeti sağlayabilir. Burada, kişilerin rasyonel olduğu ve birbirinden habersiz olduğu varsayılmıştır. Bu durumda seçilecek ilkelerde faydacılık olmayacaktır, çünkü kimse başkası için birilerinin feda edilmesini göze almayacaktır, onun yerine temel haklar ile sosyal ve ekonomik eşitsizlikleri düzenleyen iki ilke seçilecektir ve bunlar adil olacaktır. Buradaki temel kriter kimsenin tek başına tatmin edici bir hayat yaşayamayacağı dikkate alındığında, işbirliğinin

¹ John Rawls, *A Theory of Justice*, Oxford, Oxford University Press, 1986, s.1-6.

² Rawls, *a.g.e.*, s.7-11.

kurallarının herkesi davet edecek şekilde olması gerektiğidir. Doğuştan gelen yetenekler ve sosyal pozisyonların hak edilmediği ve keyfî olan kriterlerin ahlâken sınırlanması gerektiği dikkate alınır, bu sonuç adildir. Sözleşme anlayışıyla prensiplerin rasyonel bireyler tarafından belirlenebileceği düşünülür ve adalet teorisinin belki de en önemli yönü budur. Bu sözleşmecî anlayışla sadece adalet ilkeleri değil, diğer tüm değerler de belirlenebilir, yine de hayvanlara nasıl davranılacağı gibi ahlâki kriterler eksik kalacaktır³.

Hem işbirliği, hem de ihtilaf kaynağı olan toplumun, muhtelif organizasyonlardan hangisini nasıl seçeceği adalet problemine girer. Arkada bu gerekliliği oluşturan şartlar, adalet durumları olarak ortaya çıkar. Bu şartlar, aynı alanda yaşamak, sınırlı kaynaklar, saldırıya açıklık gibi objektif şartlar ile herkesin kendi planını gerçekleştirme işinde sadece bencillik gibi sebeplerle değil, bilgisizlik gibi sebeplerle de kendi planına yoğunlaşmış diğerlerinin planına kayıtsız kaldığı durumlardır. Bu şartlardan kıtlık ve karşılıklı kayıtsızlık vurgulanacaktır. Tarafların bu şartları bildiği ve olabildiğince iyi durumları tercih edeceği varsayılacaktır. Kuşaklararası adalet gibi bir konu, ardı ardına iki nesil kabul edilerek çözümlenecektir. Kişilerin iyi anlayışına herhangi bir sınırlama getirilmeyecektir; karşılıklı ilgisizlik ve dolayısıyla doğal duyguların yokluğu, güçlü varsayımların yapılmaması adına doğrudur⁴.

Bir toplumun temel yapısını oluşturan kurumlar ve bireylere uygulanacak adalet ilkeleri birbiriyle karıştırılmamalıdır. Bir kurum ile görev ve pozisyonları, hakları ve ödevleri olan bir sistem anlaşılır, eğlence ve adetler, mahkeme ve meclisler, piyasa ve mülkiyet sistemi gibi. Bir kurum kurallardan oluşan soyut bir obje olarak ya da bu kuralların gerçekleşmesi olarak düşünülebilir; adil olup olmadığı tartışılacak olan somut gerçekleşmesi olan kurumdur. Bu kurumun kurallarının genel bir anlaşılabilirliğe sahip olduğu varsayılır, bu kurallar kurucu kurallar olup, strateji ve taktiklerden farklıdır. Ayrıca, bir kural, kurum ve toplumun genel yapısı arasında da ayırım yapmak

³ Rawls, **a.g.e.**, s.11-17.

⁴ Rawls, **a.g.e.**, s.126-130.

gerekir, bir kural adil olabilir, ama toplum olmayabilir vs. Fakat sadece toplumun genel yapısı dikkate alınacaktır.

Bir toplumun adil olmadığı kabul edilse bile, eşitlere eşit davranılması, genel bir adalet anlayışının yerleştirilmesiyle sisteme sadakat sağlanabilir, bu şekli adalettir. Şekli ve kapsamlı adaletin birlikte gerçekleştirilmesi düşüncesi sorgulanmayacaktır, kapsamlı adalet üzerinde net bir tanıma varmadan ikisinin nasıl birleştirileceği tam olarak bilinemez⁵.

Temel yapı adaletin öncelikli meselesidir. Herkes bunun önemi aynı derecede anlamayabilir fakat hakkaniyet olarak adalet, toplumu karşılıklı avantaj için kurulan bir ortak teşebbüs olarak görür. Sonuç, kişinin meşru beklentiler dâhilinde kendisine verilenle yetkilendiği bir sistemdir. Bu, saf usulî adaletin ipuçlarını taşır, yani bir sosyal sistem kurulduktan sonra sonucun ne olursa olsun adil olduğu bir adalet. Mükemmel usulî adalette, önceden belirli bir kriter vardır ve bu kriterin gerçekleşmesi bazı kurallarla, süreç içerisinde garanti altına alınır; mükemmel olmayan usulî adalette ise önceden belirlenen bir kriter vardır, ama sonuç garanti değildir, yasal yargılama gibi, sonucun doğru olup olmadığı tam bilinemez. Saf usulî adalette ise sonucun haklılığı için bir kriter yoktur. Bir usulî adaletin olabilmesi için, adil bir temel yapı, politik ve iktisadi yapının olması gerekir. Sonuçta rekabetçi bir toplum, kaynakların kullanıldığı ve genişçe dağıtıldığı bir toplum, adaleti ya sağlar ya da sağlayabilir hale getirilebilir. Fırsat eşitliği saf usulî adalet için bir gerekliliktir, aksi durumda dağıtımcı adalet kendi haline bırakılmazdı. Saf usulî adaletin avantajı, karmaşık hesaplamalardan kurtarmasıdır. Bir dağıtım, onun üretildiği sistemden ve kişilerin beklentileri ışığında, iyi niyetle yaptıklarından bağımsız olarak yargılanamaz. Adaletin tahsis edilerek ayrıldığı bir durumda ise, bir takım ihtiyaçlar ve istekler dâhilinde bir dağıtım şeması vardır. Adalet, eşitlik değilse bir verimlik türü haline gelir. Bu, klasik faydacılığın işidir ve saf usulî adaletle bağdaşmaz,

⁵ Rawls, **a.g.e.**, s.54-60.

kurumlar önceden verilen bir kritere göre kurulduğu ve her an değişmeye hazır olduğu için mükemmel olmayan usuli adalete girer⁶.

Dolayısıyla, ne olursa olsun sonucun adil olacağı bir saf usuli adalet başlangıç olarak kullanılacaktır. Adalet teorilerinin hepsinde kendi teorilerinin tercih edileceği bir ilk durum kavrayışı olduğu varsayılabilir⁷.

3.1.3. Orijinal Pozisyon

Rawls'un teorisinin en kritik yeri orijinal pozisyonudur. Adalet problemi kendi konumlarını ve özelliklerini bilmeyen rasyonel kişilerden dolayı, rasyonel karar meselesine dönmektedir. Karar alma süreçlerinde eşit olan kişiler; kendi durumlarını bilseydi, verecekleri rasyonel karar kendi çıkarları eksenlerinde olacağından dolayı cehalet perdesiyle sınırlanmışlardır. İlk durum sonucunda ortaya çıkan adalet kurallarından bir kısmı dinsel ve etnik ayrımcılığın son bulması gibi kararlardır ve doğrudur, fakat otorite ve zenginlik sonucunda adil bir sonuca ulaştığımız konusunda emin olamayabiliriz. Bu durumda, ya ilk durumun şartlarını ya da mevcut hükümlerimizi gözden geçirmemiz gerekir ve karşılıklı bir düşünümsel dengeyle olarak bunu yaparak bir sonuca ulaşabiliriz⁸.

Cehalet perdesinde kişiler kendi sosyal statülerini, doğal kabiliyetlerini, hayat planını, iyi düşüncesini ve riske yatkınlık, optimizm gibi psikolojik özelliklerini bilmezler. Fakat toplumsal olaylar hakkında genel bir bilgiye sahiptirler; ekonomi, siyaset, insan psikolojisi, sosyal organizasyonun temelleri gibi konularda genel bilgileri vardır. Dolayısıyla insanların toplandığı bir durum değildir. Buradaki amaç, kişilerin kendileri hakkında herhangi bir bilgiye sahip olmayarak, kendi avantajları için bir kural oluşturmaya çalışmamalarıdır⁹.

⁶ Rawls, **a.g.e.**, s.83-90.

⁷ Rawls, **a.g.e.**, s.118-122.

⁸ Rawls, **a.g.e.**, s.17-22.

⁹ Rawls, **a.g.e.**, s.130-142.

Taraflar rasyoneldir, iyiliklerini olabildiğince arttırmaya çalışırlar; kendi planlarının ne olduğunu bilmediklerinden dolayı birincil sosyal iyilikleri olabildiğince arttırmaya çalışırlar. Tarafların rasyonelliği, kendilerine sunulan alternatifler içerisinde bir sıralama yapabilmeleridir. Rasyonelliğe sadece ek olarak tarafların haset sahibi olmaması eklenmiştir, kişiler başkalarının daha azına sahip olması için kendi azını tercih etmezler. Kişiler ayrıca adalet duygusuna sahiptirler ve bu, bilindir; anlaşılabilir prensiplere uyma konusunda birbirlerine güvenirlere.

Kişilerin orijinal pozisyonda karşılıklı ilgisiz olması, onların gerçek hayatta da egoist olacağını göstermez. Hayırseverlik olmadan bir sözleşme teorisinin istenir olmayacağı itirazına karşı, cehalet perdesi ile birlikte karşılıklı ilgisizliğin, hayırseverlikle aynı alanda at koşturduğu söylenebilir. Kaldı ki, hayırseverlikle ilgili bir teorisinin karmaşıklığına göre bu ikisi daha basittir. Orijinal pozisyonda kişiler anlamsız çıkarımlar (rengine, doğum gününe göre avantajlar vs. gibi) yapmayacaktır¹⁰.

Demek ki Rawls'un orijinal pozisyonu şu şekilde tarif edilebilir: Kişiler ya da kurumlar değil temsilciler vardır; kapalı bir toplumun temel yapısı üzerinden adalet ilkelerini aramaktadırlar; kendilerine adalet kurallarının seçiminde bulunabilecekleri bir liste verilmiştir; ılımlı kıtlık durumunu düşünmektedirler; seçecekleri ilkeler genellik, evrensellik, kamusalılık, sıralama ve kesinlik şekli kriterlerine sahiptir; cehalet perdesi arkasında birbirleriyle karşılıklı ilgisizlik içerisindeyler; amaç-araç hesabını ve ihtimalleri yapabilecek kadar rasyoneldirler; ilkeler üzerinde kalıcı ittifak edecek ve katı bir şekilde uyacaklardır; egoizm listede yoktur¹¹.

3.1.4. İlkelerin Seçimi

Rawls, orijinal pozisyondaki bireylerin nasıl bir toplumsal yapı seçecekleri sorusunu araştırır. Bunun için etik teorileri gözden geçirmek

¹⁰ Rawls, a.g.e., s.142-150.

¹¹ Rawls, a.g.e., s.146-147.

gerekecektir. Rawls'un değerlendirmeye alıp reddettiği "gözde" etik teorisi faydacılıktır.

Faydacılık, bir toplumun, bireylerin toplam tatmininin maksimize edildiği bir şekilde kurulduğu durumda iyi organize edildiğini ve adil olduğunu söyler. Burada, kendi tatminini maksimuma çıkarmaya çalışan bireylerin, toplumsal yansıması vardır. Ahlâkın iyi ve adil olmak üzere iki esası, amaççı bir anlayışla; iyinin, adilden bağımsız bir şekilde belirlenmesi ve böylece adil olanın, iyinin maksimize edildiği durum olarak tanımlanmasıdır. Bağımsızlık ve maksimizasyon dolayısıyla gelen basitlik çekicidir. İyinin nasıl tanımlandığı konusu ise, eğer iyi olan insan mükemmelliğinin muhtelif kültürlerde yansıması ise mükemmelcilik, haysa hedonizm, mutluluksa ödemonizm, eğer arzu, daha doğrusu rasyonel arzu ise faydacılıktır. Faydacılık, bir kişinin topluma yansıtılmasıdır ve kişiler arasındaki ayrımı ciddiyetle ele almaz¹².

Taraflar, faydacılığı seçecek olsa hangisini seçerlerdi? Ortalama faydacılar, toplam faydacılar gibi bir toplumun nüfusu iki katına çıktığı zaman faydanın arttığını değil, değişmediğini söylerler. Orijinal pozisyonda, klasik prensip yerine ortalama fayda prensibi tercih edilecektir. Eğer bir toplumda, herkesin iyi anlayışı birbirinin aynıysa, ortalama fayda ile toplam fayda fark etmez. Fakat farklılık olduğu durumda ve oranların bilinemezliği durumunda rasyonel kişiler yine kendi isteklerini maksimize etmeye çalışacak ve averajı, toplama tercih edeceklerdir¹³.

Orijinal pozisyondaki kişiler hakkaniyet olarak adalet yerine faydacılığı seçerler mi? İki teoriyle aradaki farklar karşılaştırıldığında Rawls, faydacılığın seçilmeyeceğini düşünür. Çünkü birinci olarak, özgürlük ve hak ile toplumsal refah arasında bir ayırım yapılması gerektiği ve ilkine öncelik verilmesi düşüncesi çoğu kişiye doğru gözüktür. Faydacılık, adaletin önceliğinin bir yanılısına olduğunu söyler. İkinci bir karşıtlık olarak, faydacılık toplumu bir kişinin kararında olduğu gibi düşünür, oysa hakkaniyet olarak adalet bunu reddeder ve insanın çoğulluğunu dikkate alır; orijinal durumdaki insanlar faydacılığı tercih etmeyeceklerdir. Faydacıları bireyci olarak düşünmek için

¹² Rawls, a.g.e., s.22-27.

¹³ Rawls, a.g.e., s.161-166.

yeterli sebepler varken, faydacılığın bireyci olmadığını görmek gerekir. Üçüncü olarak, faydacılık bir teleolojik doktrinken, hakkaniyet olarak adalet deontolojik bir doktrindir (deontolojik, teleolojik olmayandır, yani adili iynin önüne geçirendir; bir kurum ve hareketin doğruluğunu sonucuna bağlamayan anlamında değildir, her moral teori sonucu dikkate alır). Bunlar Hume'un faydacılığında olduğu gibi, ki Hume tam bir faydacı değildir, faydanın ortak yarara hasredildiği durumlar için geçerli değildir.

Demek ki başlangıç durumunda kişiler ortalama ilkeyi seçmeyeceklerdir. Durumun belirsizliği onları maksimin (en kötü durumu maksimize etmek) kuralına itecektir. Faydanın maksimize edileceği bir durumda, kişilerin bireysel faydalarının da maksimize edileceği iddiası ancak küçük ölçekli durumlar için geçerli olabilir, toplumun temel yapısı için değil.

Rawls, bu noktada sezgiciliği de inceler; bunun sebebinin, orijinal pozisyondaki kişilerin seçebileceği bir alternatif olmaktan öteye, ortaya çıkardığı soruların (özellikle öncelik problemi) önemi, olduğu görülür. Sezgicilik, değerlerin çokluğunu ve bu değerler arasında bir öncelik sırası verilemeyeceğini kabul eder. Sezgiciliğin pek çok çeşidi vardır ve değerler arasındaki varyasyonlar salt tahmin değil, politik farklılıklardır. Mesela faydacılığı maksimize eden bir ilke ile eşit dağıtımı kabul eden bir görüş, hangisine ne zaman ağırlık vereceğini söylemediğinden sezgicidir. Sezgicilik, kurucu bir ilkenin olamayacağını söyler ve kimi zaman da haklıdır. Sezgici doktrinler ne teleolojik ne de deontolojiktir, çoğunlukla deontolojiktir ama onun asıl yörüngesi bu değil, öncelik probleminin çözülemeyeceğini düşünmesidir.

Sezgiciliğin kuşkusuna karşılık, faydacılık, faydanın öncelik kriteri olduğunu kabul eder, aksi halde karşılıklı değerler arasında sonuca ulaştıracak bir hakem bulunamaz.

Adalet için sezgilere başvurulmasında sakıncalı bir yan yoktur, fakat adaletin gerçekleşebilmesi ve ağırlıkların doğru bir şekilde verilebilmesi için mümkün olduğunca sezgiye az alan bırakmak gerekir, her ne kadar tamamen bitirilemeyecek olsa da.

Hakkaniyet olarak adalette öncelik problemi, orijinal durumda kişilerin net bir şekilde adalet kurallarını belirlemesinin doğru olacağını fark etmeleriyle çözümlenir. İkinci olarak, değerlere bir öncelik sırası verilebilir, bu şekilde ilk başta pek umut vaat edici gözükmesine de ve üsttekiler tamamlanmadan alttakilere sıra gelememesi gibi bir durum olsa da, bu öncelik problemini çözer. Üçüncü olarak, soruların daha sınırlı bir şekilde sorulmasıyla bu sorun çözülebilir, hakkaniyet olarak adalette sezgilere bir sosyal sistemde bir pozisyonun seçilmesi ve bu pozisyonun temsilcisine hangi sistemin tercih edilebilir olduğunun sorulmasında başvurulur, burada bir kesinlik yoktur, fakat soru daha dar bir hale getirilmiştir. Sezgileri tamamen bitirmek gibi bir amaç yoktur, eğer ortak bir anlayış varsa ona ulaşılabilir, fakat birkaç tane görüş olduğunda uyum zorlaşır. Sonuçta, orijinal durumdaki insanların kararıdır.

Öncelik problemi ile baş etmenin yolları, ya tek değer ya da öncelik sıralı çok değerdir. Etik teori ya sezgisel ya da tek değer üzerinde gitmiştir, öncelik sırası düşüncesi yenidir¹⁴.

Orijinal pozisyonda seçilecek olan ilkeler genel, evrensel, kamusal olmalıdır. Çatışan durumlar için bir sıra vermelidir. İlkelerin son merci olma şartı da vardır. Bu şartlar egoizmi sınırlasa da hiçbir doktrini baştan elemez¹⁵.

Hakkaniyet olarak adalet prosedürlerinde bir hususa dikkat etmek gerekebilir. İnsanların bir yaşa geldiği zaman bir adalet anlayışına sahip olduğu, buna uyma ve başkalarının da uyması şeklinde bir adalet duygusuna sahip olduğu kabul edilsin. Bu durumda etik felsefesinin salt, adalet duygularının bir formülasyonu olduğu sanılabilir, oysa adalet duygusunu sistemleştirmek tıpkı dil gibi çok zor bir iştir. Üzerinde düşündüğümüz adalet hükümlerinde ise bazı hükümlerimizi kabul ederiz, bazılarını etmeyiz. O halde, orijinal pozisyondan çıkan adalet ilkeleriyle mevcut adalet anlayışları çelişirse ne olacaktır? Burada Rawls, böyle bir durumda, her ikisinin arasında ileri geri giderek bir düşünümsel dengeye ulaşılabileceğini ummaktadır¹⁶.

¹⁴ Rawls, **a.g.e.**, s.27-45.

¹⁵ Rawls, **a.g.e.**, s.130-136.

¹⁶ Rawls, **a.g.e.**, s.45-53.

3.1.5. Hakkaniyet İlkelerinin Seçimi

Herkes, kendi amaçlarına ulaşmak için, herkes için eşit özgürlük isteyecektir.

Özgürlük üzerinden yapılan tartışmalara fazlaca girmeden, özgürlüğün, özne, öznenin neden özgür olduğu sınırlamalar ve neyi yapacağı veya yapmayacağı şeklinde üçlü bir özgürlük şemasıyla tanımlanacağı kabul edilecektir. Özgürlüğün bir bütün halinde ele alındığı zaman değerlendirileceği dikkate alınmalıdır, fakat bir özgürlük sınırsız bırakıldığında diğerleriyle çatışacağı için birbiriyle dengelenmelidir, fakat bir özgürlük ancak diğerleriyle dengelenebilir. İlk ilke, ne birilerinin daha fazla özgürlüğe sahip olacağı, ne de geniş uygulanabilir iken daha dar bir özgürlükler tablosuyla yetinileceği bir durumla çışnenmemelidir. Gerçek hayatta kuşkusuz birileri diğerlerinden daha özgürdür, fakat bu durum ilk ilkeye zarar vermez, bu özgürlük ile özgürlüğün kıymetini karıştırmak olur. Zaten ikinci ilke ile, her şey eşit olduğunda kişiler daha az özgür olacakken, adil bir durumda daha özgür olmaktadır.

Orijinal durumdaki insanların birbiriyle ilgisiz olmaları, bir takım bağları olmaması anlamında değildir. Kişilerin, dinsel vs. bir takım bağları vardır, fakat bunun ne olduğunu, toplumda nasıl karşılandığını, azınlık mı çoğunluk mu olduğunu vs. bilmemektedir. Bu durumda, vicdan özgürlüğünde kişilerin seçecekleri ilke eşit vicdan özgürlüğü olacaktır, çünkü hiç kimse azına razı olmayacaktır. Ne muhtemel bir baskıdan dolayı, daha az özgürlüğün tercih edilmesi ne de dinsel mezhepler gibi başkasının da kendisine tabi olmasını isteyenlerin eşit özgürlük aleyhine kendilerin kabul ettirebileceği bir durum vardır. Özgürlük, Millin anlayışında olduğu gibi başka faydacılık tarafından da yüceltilebilir, Mill, fayda prensibiyle özgürlüğün birbirini desteklediğini düşünmekteydi; fakat yine de bu anlayışta da eşit özgürlük konsepti tehlikededir. Eşit vatandaşlık konsepti, teleolojik bir fikirde güvensiz bir konumdadır.

Vicdan özgürlüğü ile ilgili eşit özgürlük fikri diğer özgürlüklere uygulanabilir. Bu durumda devlet, herhangi bir inancın taşıyıcısı olamaz, devletin sanat ve bilime karışması gibi bir durum olur bu; inanç, ortak çıkarlar dâhilinde sınırlansa bile bu her zaman geçerli olamaz ve devletin karışabileceği anlamına gelmez. Bu, orijinal durumda devletle ilgili seçilen ilkedir; devlet ancak tarafsız ve eşit vatandaşlığı yıpratmayacak bir şekilde kamu güvenliği ve düzeni adına hareket edebilir. Bu durumda, vicdan özgürlüğü ancak ve ancak herkesin kabul ettiği ve öyle olmadığında güvenliğin tehlikeye gireceği bir durumda devlet adına kısıtlanabilir. Bir özgürlük, ancak diğer özgürlük ve daha büyük adaletsizlik adına kısıtlanabilir. Böylelikle, bir inancın selameti adına, o inançtan sapanların cezalandırılması, Aquinas'ın yaptığı gibi geçerli değildir. Aynı şekilde, Rousseau'nun düşündüğü gibi, kulluk üzerine inşa edilen bir dinle barış içerisinde yaşanamayacağı düşüncesi de geçerli değildir, böyle bir düşünce psikolojik olarak mantıklı olsa bile, tarihsel gerçeklerle desteklenmek durumundadır.

Hoşgörüsüz bir hizbe müsamaha göstermemek konusunda ise üç husus vardır: Hoşgörüsüz hizbin şikâyet edeceği bir dayanağı olup olmadığı, diğerlerinin hangi şartlar dâhilinde hoşgörülü olanların hoşgörüsüz hizbe müdahale edebileceği ve ne adına müdahale edeceği. Hoşgörüsüz olanın şikâyete hakkı yoktur, çünkü şikâyet ancak karşılıklı kabul edilen durumda geçerlidir. Kişinin kendisinin Tanrıya inandığı gibi argüman da geçerli olamaz, çünkü hiçbir dinsel yorum başkasını bağlayacak şekilde yorumlanamaz. Fakat her ne kadar hoşgörüsüzün şikâyete hakkı yoksa da onun özgürlüğünü kısıtlamak, ancak ve ancak çok acil durumlarda geçerli olabilir, aksi bir durumda kısıtlanamaz. Çünkü iyi işleyen bir toplumda, onların da müsamahakâr bir çizgiye kayması beklenir. Bu filozofun akılla çözebileceği bir sorun değildir. Hoşgörüsüzün özgürlüğünü kısıtlamak ise, maksimum özgürlük gibi bir kritere, ya da birilerinin özgürlüğünün adına diğerlerinin kısıtlanması adına değil, adil bir durumda eşit özgürlük adınadır¹⁷.

¹⁷ Rawls, a.g.e., s.201-221.

Sonrasında ise, burada kalması için bir sebep yoktur; eğer, herkesin faydasına ise neden eşitsizliklere izin verilmesin? Maximin kuralını uygulamak, belirsizlik olduğu için mantıklıdır, en kötü duruma göre sıralama yapıp en üsttekini seçmek. Burada gerçekleşme ihtimali üzerine yapılabilecek bir olasılık hesabı yoktur. Aynı zamanda kazanç-kayıp için de elde az bilgi vardır, tatmin edici bir minimum garanti edildikten sonra fazlasını istemek için fazla gerekçe olmayabilir. Üçüncü olarak, reddedilen alternatif adalet teorilerinin kabul edilemeyecek sonuçları olabilir. Alttakinin ufak bir ilerlemesi adına feda edilen yüksek kazançlar söz konusu edilebilirse de, bu tip durumların eşit özgürlük ve fırsat eşitliği durumlarında ortaya çıkmayacağı söylenebilir¹⁸.

Toplumun temel yapısının, her insanın hayat anlayışı ne olursa olsun isteyeceği hak, özgürlük, güç, fırsatlar, zenginlik gibi birincil sosyal değerleri dağıttığı düşünülün (sağlık, zekâ gibi değerler sosyal iyiler değildir)¹⁹. Hakkaniyet olarak adaletin muhtelif revizyonlardan sonra ulaşılan iki ilkesi şu şekildedir (Rawls, birkaç yıl sonra birinci ilkede küçük bir revizyon daha yapacaktır):

Birincisi; herkes başkalarının özgürlükleriyle uyumlu en kapsamlı eşit temel özgürlükler sistemine sahip olma yolunda eşit hakka sahiptir.

İkincisi; Sosyal ve ekonomik eşitsizlikler iki şartı karşılamalıdır; a) adil tasarruf ilkesiyle uyumlu olarak, en az avantajlının en çok faydasına olmalıdır (fark ilkesi), b) hakkaniyetli fırsat eşitliği şartları altında makam ve mevkiler herkese açık olmalıdır.

Birinci Öncelik Kuralı (Özgürlüğün Önceliği): Özgürlük kuralı önceliklidir, dolayısıyla özgürlük, ancak özgürlük adına kısıtlanabilir. Yani

- a) Daha az kapsamlı özgürlük, herkes tarafından paylaşılan bütün özgürlük sistemini güçlendirmelidir
- b) Eşit özgürlükten daha azı, az özgürlük sahipleri tarafından kabul edilebilir olmalıdır.

¹⁸ Rawls, a.g.e., s.150-161.

¹⁹ Rawls, a.g.e., s.62.

İkinci Öncelik Kuralı(Adaletin Verimlilik ve Refaha Önceliği): İkinci adalet ilkesi, verimlilik ve avantajların toplamının maksimize edilmesi kuralına ve fırsat eşitliği ilkesi fark ilkesine önceldir.

- a) Bir fırsat eşitsizliği, daha az fırsatlara sahip olanların fırsatlarını arttırmalıdır.
- b) Aşırı tasarruf miktarı, bu yüke katlananların sıkıntısını dengeli olarak hafifletmelidir²⁰.

Bu iki ilke, arka planda tüm sosyal değerlerin eşit dağıtılması, eşitsizliğin ancak herkesin yararına olması kaydıyla kabul edilebileceği ilkesinin yansımalarıdır. Böylelikle, temel hak ve özgürlükler ile ekonomik ve sosyal eşitsizlikler gibi iki farklı alan tespit edilmiştir. İkinci kural için her pozisyonun temsilci kişilerinin beklentileri dikkate alınacaktır. İkinci kuralla, birilerinin dezavantajının birilerinin avantajına olması engellenmiştir²¹.

Öncelik kuralının gereği olarak, özgürlükler ancak özgürlükler adına kısıtlanabilir. Bu, daha az içerikli bir özgürlük şemasının herkes için kurulması ile, kimi özgürlüklerin bazı kişilere genel olandan daha az bir şekilde kurulması ile olabilir. Öncelik kuralının gereği olarak, ilk durum ancak, genel özgürlükleri güçlendiriyorsa, ikinci kısım ise özgürlüğü kısıtlanan kişiler için bunun kabul edilebilir olmasıyla mümkündür²².

İkinci ilkedeki “herkesin avantajına” ve “herkese eşit açık” ifadeleri karmaşıktır, birbirinden bağımsız olduğundan dört ihtimal vardır. Birinci ilkenin gerçekleştiği ve serbest piyasanın varlığı varsayılınsın. Verimlilik ilkesi, birilerinin durumunu kötüleştirmeden diğerlerinin durumunu iyileştirmenin mümkün olduğu son noktayı ifade etmesi anlamında Pareto optimal ilkesidir.

“Herkesin avantajına”

<u>“Herkese eşit açık”</u>	<u>Verimlilik ilkesi</u>	<u>Fark ilkesi</u>
Mevkilerin yeteneklere göre açık olması	Doğal özgürlük sistemi	Doğal aristokrasi
Mevkilerin hakkaniyetli fırsatlara göre açıklığı	Liberal eşitlik	Demokratik eşitlik

²⁰ Rawls, **a.g.e.**, s.302-303.

²¹ Rawls, **a.g.e.**, s.60-65.

²² Rawls, **a.g.e.**, s.244-250.

Doğal özgürlük sistemi, saf usulî adalet unsurları taşır. Fakat verimlilik prensibi adaletle uyuşmaz, bir toplumun temel kurumlarının ölçütü olamaz, çünkü mesela kölelik gibi bir durumda, birilerinin beklentisi düşmeden mesele çözülemeyebilir; pek çok verimlilik noktasının hepsinin adil olduğunu söylemek mümkün değildir. Doğal özgürlüğün en adaletsiz olduğu yan, keyfi olan doğal ve sosyal farklılıklara izin vermesidir.

Liberal yorum, buna hakkaniyetli fırsat eşitliğini ekler, yani aynı yetenek ve istekte olan kişiler, buldukları sınıfsal konuma bakılmaksızın aynı beklentilere sahip olmalıdır. Bu şekilde sosyal rastlantılar ve doğal talih durumları yumuşatılmaya çalışılır. Bu, doğal özgürlük sistemine tercih edilse de, doğal yeteneklere karşı kördür; kaldı ki, doğal yeteneklerin inkişafı sosyal pozisyonla sıkı bir ilişkidir.

Fark ilkesi ile en kötü durumda olanın yararına olmadığı müddetçe eşitsizliğe izin verilmez. Eğer en kötü durumda olanların beklentileri hiç arttırılamıyorsa, bu mükemmel adil bir durumdur; eğer iyi durumda olanların beklentileri arttırıldığında diğerlerinin de artması için hala marj varsa bu adildir, ama mükemmel değildir. Eğer bir sistem iyi durumda olanların beklentileri düşürüldüğünde, kötü durumdakilerin durumu iyileşiyorsa adil değildir. Maksimal durumda, verimlilik ilkesi ile fark ilkesi birleşir. Zincirleme bağlantı ile en kötü durumdakinin durumu iyileştirilirse aradakiler de iyileşir, bu sebeple ikinci kural; en az avantajlı olanın maksimum yararına göre şeklinde değişir. Aslında bu, “en az avantajlı olanın maksimum faydası, sonra ikinci en az avantajlının maksimum faydası” diye gider ama bu şekilde tercih edilecektir²³.

Demek ki Rawls, ilk hali “makul bir şekilde herkesin avantajına” şeklinde geçen fark ilkesini, “en az avantajlı olanın maksimum yararına” olarak anlamaktadır.

Görevlerin herkese açık olması ilkesi sadece verimlilikten kaynaklanmaz, açık olmaması durumunda buraya kapısı kapatılanlar, daha fazla menfaat sağlayacaklarsa bile adaletsizlik olarak hissetmekte haklı

²³ Rawls, *a.g.e.*, s.65-83.

olurlar. Bu aynı zamanda kişinin kendisini gerçekleştirme isteğine de engeldir.

Faydacılık, beklentiler konusunda yoğun tartışmalar içerir. Fakat kişiler arası karşılaştırmaların yoğunluğu temel önemde değildir, buradaki şüphecilik, hiçbir zaman aşılamayacak bir anlayışı, kişinin kendi bildiğinin başkasının bilemeyeceğini anlayışını içerir. Asıl mesele, bunu maksimize edip etmemedir. Hakkaniyet olarak adalette kişiler arası karşılaştırmalar en az avantajlı olan kişiyi bulana kadardır, sonrasında hesaplamalar tek bir temsilci üzerinden yürür. Birincil toplumsal iyilikler, her kişinin kendi amaçlarını gerçekleştirmek istediği özgürlük, haklar, fırsat, güç, gelir ve zenginlik gibi şeylerdir. Kişiler bu değerleri arttırmak isterler, hakkaniyet olarak adalette da en az avantajlı olanın birincil iyiliklerinin sırası çıkartılırsa mesele halledilir. Kişilerin beklentilerinin bu şekilde birincil iyilikler değil de bir sistem sonucunda elde edilen tatmin olduğu itirazına karşılık, herkesin kendi seçimini kendinin yapmaya muktedir olduğu söylenebilir. Bu şekilde daha kolay üzerinde anlaşılabilir bir zemin oluşturulmuş olur.

Toplumsal mevkileri belirlemek zordur, pek çok şekilde bölünebilir. Fakat mantıklı bir bölümlendirme yapılabilir, en az avantajlı grubu bulmak için, bir standart belirlenip onun altı kabul edilebilir. Bu, eşit vatandaşlığın gereğidir, herkesin çıkarı dikkate alınmakta, ama hiç kimseye çıkarının daima korunacağına dair söz verilmemektedir.

Fark ilkesi keyfi farklılıkları engellemesi ve salt verimlilik gibi gerekçelerden dolayı değil de en az avantajlıyı dikkate alması sebebiyle eşitliğe eğilimlidir. Doğal farklılıklar kendi içinde adildir veya değildir denemez fakat bunların ele alınışı adaletle ilgilidir. Fark ilkesinin eşitlikçiliği daha az avantajlı olanları toplumsal işbölümüne almakta işe yarar, fakat avantajlıların diremesine karşı, işbirliği olmadığı durumda tatmin edici bir hayatın gerçekleştirilemeyeceği ve işbirliğinin olması için makul bir temel olması gerektiği söylenebilir. İyi durumda olanın karakterini hak ettiği şeklindeki bir anlayış ise doğru olmaz, bir hakediş yoktur, kişinin yetenekleri ve sosyal pozisyonu belirleyicidir. Bir toplum, marjinal katkının daha az avantajlının aleyhine olduğu durumları engellemelidir, karşılıklılık esastır. Fark ilkesinin bir

diğer özelliği kardeşliği temsil etmesidir, kardeşlik demokratik teoride, özellikle geniş toplumlar için uygulanması zor bir ilke olarak düşünöldüğünden yer bulamamıştır, fakat ilk ilkenin özgürlüğü, ikinci ilkenin fırsat eşitliği kısmının eşitliği temsil etmesi gibi fark ilkesi de kardeşliği temsil eder. Böylece meritokratik bir toplum sonucu ortaya çıkmaz²⁴.

Adil tasarruf ilkesi, nesiller arasındaki adaleti sağlamak için fark ilkesine konulan bir sınırlamadır. Çünkü geçmiş nesillere yardım etme imkânı, hele en kötü durumdaki birinci nesle yardım etme imkânı yoktur. Nesiller arası adalet problemi, orijinal pozisyonda herhangi bir değişikliğe yol açmaz, çünkü nesillerin birer temsilcisi gelip, hangi nesilde olduğunu cehalet perdesiyle bilmediğinden adil bir tasarrufu yapmak isteyecektir²⁵.

Hakkaniyet olarak adalet hakedişi bir kriter olarak almaz. Bir insanın değeri arttıran pek çok özellik, keyfi gelen doğal özelliklerdir. Hakediş, değer ile meşru beklentileri ayırt etmekten uzaktır; hakediş birincil dağıtım ilkesi olamaz. Orijinal pozisyonda herkes eşit biçimde konumlanır ve herkes eşit değerdedir; hakediş problemleri ancak kurallar açıklandıktan sonra gündeme gelebilir ve ilgisizdir. Hakedişin sosyal ve ekonomik avantajların dağıtımında bir kriter olabileceğini düşünmek; dağıtıcı adaleti cezalandırıcı adaletle karıştırmak olur²⁶.

3.1.6. Uygulama

İki ilke kabul edilse bile, adil bir anayasanın nasıl uygulamaya geçirileceğiyle ilgili verilmesi gereken hükümler vardır. Birinci olarak, neyin adil olduğunun tespit edilmesi gerekir; ikinci olarak, insanlar ihtilaf ettiği için bir ihtilaf durumunda neyin yapılacağının tespit edilmesi gerekir. Üçüncü olarak, sistem, tam olmayan usuli adalet olduğu için siyasi hak ve ödevlerin sınırlarının çizilmesi gerekir.

²⁴ Rawls, **a.g.e.**, s.90-108.

²⁵ Rawls, **a.g.e.**, s.284-293.

²⁶ Rawls, **a.g.e.**, s.310-315.

Uygulamaya geçilirken ilk aşamada (orijinal pozisyonda seçilen ilkelerden sonra ikinci aşama oluyor), cehalet perdesi biraz kaldırılarak, toplumlarının siyasi kültürü ve ekonomik durumu gibi bilgiler elde edilerek, etkili ve adil bir anayasanın ne olduğu belirlenir. Fakat siyasi bir prosedür en iyi ihtimalle mükemmel olmayan bir usul olduğundan, iki ilkenin bağımsız birer standart olarak belirlenmeleri gerekir. Bu durumda, temel özgürlükler, yani ilk ilke, anayasal aşamanın bir yansıması olurken, ikinci ilkeyle özellikle yasama aşamasında karşılaşılır. Son aşama ise bütün bu prosedürün özel uygulamalara döküldüğü ve halkın katılımının sağlandığı aşamadır. Burada vicdani ret ve sivil itaatsizlik konuları da gündeme gelir.

Bilgiler şu şekilde sınıflandırılabilir: Sosyal bir teorinin temel bilgileri ve bunların sonuçları; toplum hakkında genel bir bilgi, büyüklüğü, ekonomik durumu, yerleşkesi vs; son olarak, kişiler hakkında münhasır bilgiler, sosyal pozisyonu, doğal özellikleri, ilgileri vs. Orijinal pozisyonda, sadece ilk bilgi vardır, ama tarihi bilgi yoktur, hangi toplumlar var vs. Sonraki aşamalarda, toplum hakkında genel bilgiler verilir, iki ilke kabul edildiği için yavaş yavaş perde kaldırılır. Son aşamada saklayacak bir şey yoktur. Bu şekilde aşama aşama verilen kararlar adil olur, elbette bir belirsizlik vardır, yarı saf usuli adalet ancak uygulanabilir durur, ama bu belirsizlik kendi içinde bir hata değildir²⁷.

Adil bir anayasa eksik usuli adalet olduğundan iki husus vardır: Anayasanın eşit özgürlüğü garanti eden adil bir usul olması ve adil düzenlemelerin mümkün olması. Eşit özgürlük, siyasi katılımda eşit katılım anlamına gelir, hakkaniyet olarak adalet herkesin avantajına kriterleri aramakla işe başladığından bu, böyledir.

Katılım eşitliği sadece anayasa için geçerlidir, yoksa ideal vatandaşlık tanımı yapılmamaktadır. Politik katılım, vicdan özgürlüğü ve kişi özgürlüğünün gerisinde kalacak bir ideal olarak yorumlanmamalıdır²⁸.

Hakkaniyet olarak adalet, belirli kurumları kendi içerisinde imaen taşır. Mevcut duruma bağlı kalmadan birincil iyilikler gibi genel tanımlarla anonim

²⁷ Rawls, **a.g.e.**, s.194-201.

²⁸ Rawls, **a.g.e.**, s.221-229.

değerlerin olabileceği ve adaletin bu çerçevede sağlanabileceği iddiasını taşır²⁹. Fakat hakkaniyet olarak adaletin tam anlamıyla sosyalist veya piyasa eksenli bir ekonomide gerçekleşebileceği konusunun ucu açıktır³⁰.

Hakkaniyet olarak adalet, özel mülkiyetin kabul edildiği demokratik bir rejimde birkaç kurumla gerçekleştirilebilir: Bunlar, rekabet kurumu, istihdama yönelik bir kurum, asgari hayat biçimini garanti altına alan bir kurum, miras ile gelirin vergiler yoluyla adil bir şekilde dağıtımını sağlayan bir kurum³¹.

Hakkaniyet olarak adalet, uygulamaya alındıktan sonra istikrarını koruyabilecek midir? Adil bir şemanın istikrarını koruyabilmesi için kişilerin dezavantajlılara karşı duyarlı olması ve bir adalet duygusuna sahip olması gerekir. Rawls devamında, bir çocuğun ebeveynlerinin sevgisine karşılık vermesi, kişilerin ödev ve yükümlülüklerine uyarak diğer insanlarla arkadaşlık bağı kurması ve devamında bir adalet duygusuna sahip olması ekseninde üç psikolojik kuraldan bahsederek, sistemin istikrarsız olması için, en azından diğer alternatiflere göre daha istikrarsız olması için bir sebep olmadığını söyler³².

3.2. SİYASAL LİBERALİZM

Rawls, adalet meselesini bu kez soyut bir düzlemde ele alır. Bir adalet teorisi, kendi içerisinde bir anlayıştır; fakat modern toplumda birbiriyle uyumsuz doktrinler olduğu düşünüldüğünde, hiç kimse bu adalet teorisini paylaşmaya zorlanamaz. Dolayısıyla soru, daha üst seviyede siyasal adaletin nasıl sağlanacağına dönüşür.

3.2.1. Hakkaniyet Olarak Adaletten Siyasal Liberalizme

²⁹ Rawls, **a.g.e.**, s.261-263.

³⁰ Rawls, **a.g.e.**, s.273.

³¹ Rawls, **a.g.e.**, s.274-284.

³² Rawls, **a.g.e.**, s.496-504.

Rawls, Siyasal Liberalizm'de *Teori*'de eksik bıraktığı siyasal adalet konusunu ele alırken, ara ara *Teori*'nin muhasebesiyle revizyonlar yapar.

Rawls, adaletin kurumsal anlayışından vazgeçmemiştir; adaletin birincil konusu temel yapıdır. Sözleşmeci görüş, temel yapı için belirli ilkeler aramak yönünde bir fikre sahipken, faydacılık ve liberterlik böyle bir gereği reddederler. Adaleti bireyler nazarında parçalayarak, sonucun doğrudan adil olacağı şeklinde bir anlayışla arka plan adaletini reddetmek yanlıştır, çünkü değişen şartlar, adalet kurallarının karmaşık bir şekilde belirlenmemek zorunda oluşu, sonucun adil olmaması gibi sebeplerle temel yapıdan başlamak gerekir³³.

Toplumsal koşullar ve bireylerin yetenekleri eşitsizlik kaynağı olup, bir adalet teorisi bunu düzenlemek durumundadır³⁴. Saf yönlemsel kuram, tek başına yeterli değildir³⁵.

Rawls, Hart'ın *Teori*'de özgürlüğün hangi temellerde seçildiği, nasıl öncelik verildiği ve nasıl uygulanacağına dair eleştirilerini haklı bulur. Hakkaniyet olarak adalette öncelik verilen özgürlükler, ifade ve vicdan özgürlüğü, siyasal özgürlükler ve örgütlenme özgürlüğü, kişinin özgürlüğü ve onunla ilişkili özgürlükler ve son olarak, hukuk devletinin içine aldığı hak ve özgürlüklerdir³⁶. Bu liste ne kadar geniş tutulursa, temel özgürlüklere yapılan vurgu o denli zayıflayacaktır³⁷. Temel özgürlükler, kişilere adil ve iyi kapasitelerinin bahşedilmesinin sonucu olarak ortaya çıkmıştır ve bir azamileştirici ilke içermez; bu sebeple Rawls birinci ilkedeki "en kapsamlı" ifadesini "tamamen yeterli" olarak değiştirir³⁸.

Teori'de sadece demokratik bir toplumda temel özgürlükler ve eşitsizlikler üzerine bir adalet geliştirme çabası vardır. Değınmediği adalet unsurları olduğu gibi, başlangıç durumunu bir temsil aracı olarak

³³ John Rawls, **Siyasal Liberalizm**, çev. Mehmet Fevzi Bilgin, İstanbul, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2007, s.289-299.

³⁴ Rawls, **a.g.e.**, s.299-301.

³⁵ Rawls, **a.g.e.**, s.313.

³⁶ Rawls, **a.g.e.**, s.321.

³⁷ Rawls, **a.g.e.**, s.326.

³⁸ Rawls, **a.g.e.**, s.358-361.

görememekten kaynaklanan (bireyci bir anlayışa yaslandığı gibi) itirazlara da uğramıştır³⁹.

Daha önemlisi, *Teori*'de iyi düzenlenmiş toplumun istikrarı düşüncesi gerçekçi değildir. Çünkü modern toplumlar birbiriyle uyumsuz kapsamlı doktrinlerle tanımlandığından, bir kapsamlı doktrin olarak hakkaniyet olarak adalet, kendi ilkelerini uygulayacak durumda değildir⁴⁰. Hakkaniyet olarak adaletin ilkeleri, genel bir kuram için uygun değildir⁴¹.

Şu halde, herkesin üzerinde uzlaşmadığı kapsamlı doktrinler ile herkesin üzerinde uzlaştığı bir siyasal adalet anlayışı ayrımı yapılmalıdır⁴².

Sorunun çözümü liberalizm içerisinde bulunabilir. Antik Yunan'da ahlâk felsefesinin, siyasî dinin boş bıraktığı alanlarda cevap aradığı sorular, en yüce iyi ve mutluluğun ne olduğu sorularıydı. Ahlâk felsefesi modern zamanlarda, erdemden adalete doğru bir yol almıştır. Bunun sebepleri yayılcı ve otoriter Hıristiyanlık'ın Reform'la birbiriyle uyumsuz alt doktrinlere bölünmesi, modern devletin kuruluşu ve bilim düşüncesinin gelişmesidir. Günümüzün problemlerinin ırk, etnisite, cinsiyet olduğu düşünüldüğünde Reform ve hoşgörü üzerine tartışmak modası geçmiş olarak düşünülebilse de, siyasal liberalizm, bu makul ve uyumsuz doktrinlerin nasıl bir arada istikrarlı şekilde yaşayacağı sorusudur. Bu soru, ahlâkî bilginin sadece bir gruba ait olmadığı, ilahi kaynaklı olmadığı, dışardan belirlenmediği gibi iddiaları içeren kapsamlı bir liberalizmden farklıdır⁴³.

Rawls'un temel tezinin döndüğü çerçeve şu başlıklar halinde olacaktır:

1. Hakkaniyet olarak adaletin kendi başına duran bir görüş olduğu ve örtüşen bir görüş birliğinin onun istikrara ilişkin yanına ait olduğu;
2. Basit çoğulculukla makul çoğulculuk arasındaki ayrım ve makul kapsamlı doktrin düşüncesi;

³⁹ Rawls, **a.g.e.**, s.15-16.

⁴⁰ Rawls, **a.g.e.**, s.4.

⁴¹ Rawls, **a.g.e.**, s.292.

⁴² Rawls, **a.g.e.**, s.4 vd.

⁴³ Rawls, **a.g.e.**, s.8-15.

3. Makul ve rasyoneli daha doyurucu bir tanımla siyasal (ahlâki olandan farklı olarak) inşacılığa yol açması, böylelikle pratik akılda doğrunun ve adalet ilkelerinin temellerinin oluşturulmasıdır⁴⁴.

3.2.2. Makul Çoğulculuk Karşısında Siyasal Adalet

Makuliyet rasyonellikten farklı olarak, karşılıklılık ilişkisi çerçevesinde adil olma kapasitesini ve dolayısıyla kamusalılığı içerir. Bu iki özellik, birbirinden çıkarılabilir değildir⁴⁵. Muhakeme zorlukları sebebiyle makul anlaşmazlık demokratik bir toplumda hoşgörülmesi ve makul doktrinin tanımı geniş tutulmalıdır⁴⁶.

Mesele, liberal olmayan doktrinlerin, modus vivendi çerçevesinde değil de, liberal bir anlayış içerisinde örtüşen görüşbirliğine dâhil olmalarıdır⁴⁷. Eşit ve özgür kişilerin horgörülme baskısı altında olmadan bir arada yaşamalarının imkânı, kendi makullerinin başkası tarafından makul görülmesi yönündeki karşılıklılık ölçüsüdür. Bu, kapsamlı bir ahlâkî anlayışı içermese de yine de siyasal ahlâki bir anlam taşır⁴⁸.

Siyasal adalet anlayışı ahlâki olarak da kurulmuş olsa da temelde siyasal bir anlayıştır ve kapalı toplumu öngörür. Kendisi tek başına durur, kapsamlı bir doktrin etrafında temellenmez. Vatandaşların özgür ve eşit olduğu ve siyasal adalete göre düzenlenmiş bir toplumun iyi düzenlenmiş bir toplum olduğu yönündeki demokratik kültüre yaslanır⁴⁹.

Hakkaniyetli bir toplumsal işbirliğinde, işbirliği eşgüdümlü bir organize işbirliği değildir, karşılıklılık ilkesi içerisinde herkesin kabul ettiği kurallardır ve herkesin avantajıdır. Bu bağlamda iyilik ve adalet anlayışına sahip bireyler

⁴⁴ Rawls, **a.g.e.**, s.17.

⁴⁵ Rawls, **a.g.e.**, s.92-98.

⁴⁶ Rawls, **a.g.e.**, s.101-103.

⁴⁷ Rawls, **a.g.e.**, s.23.

⁴⁸ Rawls, **a.g.e.**, s.27-28.

⁴⁹ Rawls, **a.g.e.**, s.56-60.

varsayımından hareket edilmektedir. Siyasal adalet, başka erdemlerle de desteklenmelidir⁵⁰.

Siyasal adaletin temsili için cehalet perdesi arkasındaki başlangıç durumu fikri formüle edilmiştir, fakat bu sadece bir temsildir. Metafizik iddiaları yoktur, alternatifi olmadığından böyle bir temsile başvurulmuştur. Taraflar, iyi düzenlenmiş bir toplumun ahlâk psikolojisini yansıtmazlar⁵¹.

Siyasal adaletin muhatabı makul çoğulculuk, kişisel çıkarların ve dar görüşlerin etkisi anlamında basit çoğulculuk değildir. Bu çoğulculuğun modern toplumda yakın vadede yok olmayacağı göz önüne alındığında, ortak bir mutabakatın sürekli olmasının tek şartının baskıyla olabileceğidir. Bu sebeple, makul ve uyumsuz doktrinlerin örtüşen bir görüşbirliği içerisinde uzlaşabilecekleri siyasal bir alan tesisi düşünülmektedir. Buradaki görüşbirliği, doktrinlerin bir orta noktası olmayıp, ayrı bir şekilde durmaktadır⁵².

Siyasal adaleti oluştururken soyutlamaya başvurulmasının sebebi, anlaşmazlıkların çözülmesi için kamusal tartışmayı devam ettirmektir. Çünkü demokratik toplum, nihai amacı olan bir birlik ya da ortak anlam dünyası olan bir cemaat değildir⁵³.

Bu çerçeveye siyasal inşacılık denilebilir ve Kant'ın felsefesinden ve rasyonel sezgicilikten farklıdır. İnşacılıkta nesnelliğin, ne sezgisel olarak bilinen bir bütünle ilişkisi bağlamında ne de belirli şartları geçen her şeyin nesnel olacağı anlamında değil, makul ve rasyonel kişilerin bakış açısı olduğu vurgulanmalıdır⁵⁴.

3.2.3. Örtüşen Görüşbirliği ve Kamusal Akıl

⁵⁰ Rawls, **a.g.e.**, s.61-66.

⁵¹ Rawls, **a.g.e.**, s.68-73.

⁵² Rawls, **a.g.e.**, s.79-84.

⁵³ Rawls, **a.g.e.**, s.85-89.

⁵⁴ Rawls, **a.g.e.**, s.150 vd.

Kapsamlı doktrinlerin etkisin altında kalmadan oluşturulacak bir siyasal adalet, istikrar sorunuyla karşılaşır. Birinci olarak, kişiler buna uyacak mıdır ve ikinci olarak, bu siyasal adalet makul doktrinlerin örtüşen görüşbirliğine konu olup olabilecektir mi?⁵⁵ Öncelikle siyasal liberalizmin bir modus vivendi olmadığını söylemek gerekir, çünkü belirli bir ahlâki temel vardır ve bir görüş egemen hale gelse bile anlaşmayı bozacak değildir. Bu noktada, 16. yy.daki Katolik ve Protestan uzlaşması bir modus vivendi idi ama siyasal liberalizm değildir. Böyle bir görüşbirliğinin, ancak gerçeklik hakkında kayıtsızlık ve şüphecilikle sağlanabileceği de doğru değildir; tam tersine böyle bir şüphecilik baştan bir uzlaşma imkânını iptal ederdi⁵⁶. Adalet sorunlarını böylesine ince bir anlayışın çözemeyeceği ve daha kapsamlı doktrinlerin gerekmesi şeklindeki bir itiraz ise, makul çoğulculuk olgusu ve siyasal adalete hitap eden kısmın herkes tarafından anlaşılabilir olması ve basit olması gerektiğiyle cevaplanabilir⁵⁷.

Görüşbirliği konusunda anayasal ve örtüşen görüşbirliği olarak iki aşama tespit edilebilir. Anayasal görüşbirliği, temel liberal değerlerin, modus vivendi sonucunda ulaşarak, genel yapının kamusal akıl ile desteklenmesi sonucunda makul olmayan doktrinlerce de desteklenmesi ve basit çoğulculuktan makul çoğulculuğa geçilmesidir. Örtüşen görüşbirliği ise anayasal işbirliğinin içerisine hakkaniyet olarak adalet anlayışının yerleşmesidir. Bu anlayış kavramsal çerçeveyi sağlayarak derinleşmek, farklı problemlere çözüm bularak genişlemek ve merkezi düşünceler ve çıkarlarla desteklenerek yerleşmek durumundadır⁵⁸.

Kamusal akıl, eşit vatandaşlardan oluşan demokratik bir toplumda sadece anayasal esaslarla ve siyasal adaletle ilgili bir akıldır. Pratik gerçeklikten uzaklaşarak, meseleleri kamusal akıl çerçevesinde çözmek, demokratik anlayışın bir gereğidir, çünkü meşruluğun sınırlarını çizer⁵⁹. Anayasal esaslar, devletin genel yapısı ve siyasi süreç ile vatandaşların hak

⁵⁵ Rawls, **a.g.e.**, s.178.

⁵⁶ Rawls, **a.g.e.**, s.184-187.

⁵⁷ Rawls, **a.g.e.**, s.190-194.

⁵⁸ Rawls, **a.g.e.**, s.197-204.

⁵⁹ Rawls, **a.g.e.**, s.247-254.

ve özgürlüklerinin belirlenmesidir, fakat bunun ötesinde adil fırsat ve farklılık ilkelerine kadar uzanacak detayda değildir. Kamusal aklın kurumsal yansıması Yüksek Mahkemedir ve bu yönüyle kurucu güç ile olağan güç, halkın yasası ile parlamentonun yasası anlayışı şeklinde ikili bir ayrıma gidilerek, parlamentonun üstünlüğü reddedilir. Fakat burada nihai güç mahkemede olmayıp, anayasa sadece Mahkeme'nin dediği değildir. Yasama, yürütme ve yargının da etkisi içerisinde Mahkeme'nin söyleyeceği şeydir. Bu noktada, hangi değişikliklerin meşru, hangilerinin gayr-ı meşru olduğu tartışmasıyla birlikte Mahkeme'nin merkezi konuma yerleşmesi kaçınılmazdır⁶⁰.

3.3. HALKLARIN YASASI

Rawls'un en az ilgi uyandıran çalışması, uluslararası adaletle ilgili düşünceleri olmuştur. Bunun muhtemel sebeplerinden biri olarak, ilgili teorik çerçevenin zaten önceden fazlasıyla tartışılmış, hatta uluslararası adalet bağlamında bile genişletilmiş olması söylenebilir. Yalnız, teorik çerçeve Rawls'da beklenenden farklı bir sonuç verecektir.

Hakkaniyet olarak adalet, kapalı toplum tipinden çıkartılarak, halklar bazında genişletilmeye çalışılmaktadır. 5 toplum tipi varsayılmıştır: Liberal demokratik toplumlar, liberal olmasa da Halklar Topluluğu'na kabul edilecek özelliklere sahip düzgün halklar, insan haklarını tanımayan ve uluslar arası ilişkilerde şiddete başvuran yasatanımaz halklar, belirli bir hayat standardına kavuşmamış zor durumdaki halklar ve insan haklarına saygılı ama demokratik olmayan iyiliksever mutlakıyetçiler⁶¹. Göç, savaş ve nükleer silahlar gibi hususlar, adil bir yasa oluşması durumunda çoğunlukla ortadan kalkacak hususlardır ve dikkate alınmayacaktır⁶².

⁶⁰ Rawls, **a.g.e.**, s.261-273.

⁶¹ John Rawls, **Halkların Yasası ve "Kamusal Akıl Düşüncesinin Yeniden Ele Alınması"**, çev. Gül Evrin, İstanbul, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2. baskı, 2003, s.1-4

⁶² Rawls, **a.g.e.**, s.6-8.

Gerek adil bir anayasal demokrasi, gerekse halkların yarası için gerekli şartlar şunlardır: Gerçekçi adalet kurallarına dayanması, olabilir olanın sınırlarının sonuna kadar gitmesi anlamında ütöik olması (ki bunu büyük ölçüde makul çoğulculuğun kabulü sağlar), kapsamlı değil siyasal bir adalet anlayışına yaslanması, vatandaşların ve halkların siyasal adalet anlayışını edinmesini sağlayacak kurumların olması (bu, halklar için daha değişkendir), ne kapsamlı bir doktrin etrafında, ne de modus vivendi çerçevesinde işbirliğinin gerçekleşmesi, kamusal akıldan neşet eden bir hoşgörünün mevcudiyeti⁶³.

Halk kavramına yapılan vurgu; devletin, halktan bağımsız bir özerkliği olduğu anlayışını reddetmek ve uluslar arası ilişkilerde devlet kavramının çıkar eksenli bir hegemonya mücadelesine atıfta bulunan karakterini dışlamaktır⁶⁴.

Yerel örnekteki temsil durumu, öncelikle liberal toplumlar için yasa oluşturmak için kullanılabilir ve ufak nüanslar dışında taraflar, özgür ve eşit halklar düşünülebilir⁶⁵. Seçecekleri ilkeler karşılıklı saygı, eşitlik, anlaşmalara uyma, içişlerine müdahale etmeme, saldırmazlık ve müdafaa hakkı, insan haklarına uyma, savaş kuralları ve düzgün topluma erişmede olumsuz şartlara haiz toplumlara yardım yükümlülüğüdür⁶⁶. Ülke sınırları kabul edilmek durumundadır⁶⁷. Liberal halklar, temel ihtiyaçları karşılandığından ve çıkarları öteki demokratik toplumlarla uyduğundan tatmin olmuş toplumlardır ve yasa tanımaz toplumlar haricinde müdahaleye gerek duymazlar. Gerçek demokrasilerin yapmış olduğu haksız müdahaleler de demokratik barışı gölgeleyemez, çünkü hakkaniyet olarak adaletin ilkeleriyle sağlanan fırsat eşitliği, düzgün gelir dağılımı, bunaltıcı işsizliğin önlenmesi, sağlık hizmetlerinin sağlanması, politik katılım gibi sonuçlar, formel eşitlik yerine gerçekten özgür ve eşit bireylerden oluşan bir toplumu oluşturacak niteliktedir. Tarihte liberal toplumlar birbiriyle savaşmamıştır. Ancak

⁶³ Rawls, **a.g.e.**, s.11-20.

⁶⁴ Rawls, **a.g.e.**, s.26-31.

⁶⁵ Rawls, **a.g.e.**, s.33-35.

⁶⁶ Rawls, **a.g.e.**, s.38.

⁶⁷ Rawls, **a.g.e.**, s.40.

demokrasilerin daha küçük ülkelere doğru olan yayılcı tavrı, bu demokrasilerin eksikliklerinin ideale doğru değişmesiyle gerçekleşecektir⁶⁸.

Liberal halklar, liberal olmayan ama düzgün halklara hoşgörü ile yaklaşmalıdır. Düzgün halklar, barışçıl amaçlar güderler. Düzgünlük kavramı, makuliyetle aynı türden fakat biraz daha zayıf bir kavramdır⁶⁹. Düzgün hiyerarşik bir halk, kendi içinde eşitliği tanımadığı için, Halkların Yasası'nda da eşitliği tanımadığı için reddedilmesi doğru değildir. Temsil durumu liberal bir anlayış olduğu için, düzgün hiyerarşik toplumlarda sadece halklar düzeyinde çalıştırılır⁷⁰. Düzgün hiyerarşik bir topluma örnek olarak, kendi içerisindeki diğer dinlere hoşgörülü bir Müslüman toplum verilebilir⁷¹.

İdeal teorinin, ideal olmayan dünyaya uygulanmasında savaş konusu dikkate alınır, söylenebilecek olan şey, devletlerin akılcı çıkarları doğrultusunda savaşa girmeye hakları olmadığıdır. Ancak yasatanımsız devletlerin yayılcı emellerinin tehdidine karşı veya bizzat savunma amaçlı olarak savaşa girerler. Ancak savaşta belirli ilkelerle, özellikle –olağanüstü aciliyet durumları haricinde- sivil halka karşı saldırgan olmamakla yükümlüdürler ve savaştan saldırgan ülkenin üst rütbeli subayları hariç, askerlerini de sorumlu tutamazlar⁷².

İyi düzenlenmemiş ancak zorluk içindeki toplumlara karşı, iyi düzenlenmiş toplumların belirli yardım yükümlülükleri vardır. Bu yardım yükümlülüğü, iyi düzenleme için gereken adil bir yapının kurulması gibi bir kesilme noktasına sahiptir. Amaç eşitsizlikleri kaldırmak değil, iyi düzenlenmiş bir toplumu kurmaktır. Demek ki dikkat edilmesi gereken hususlar, iyi düzenlenmiş bir toplumun mutlaka zengin olmakla eş anlamlı olmadığı, siyasal kültürünün son derece önemli olduğu ve hedef gerçekleştikten sonra paternalist bir yapıya geçit vermemek gerektiğidir⁷³.

Yeniden dağıtım ilkesinin yerel baz ile halklar arasında uygulanması farklıdır. Eşitsizlikler yerel bazda bireylerin özsaygısını zedeleyecek noktalara

⁶⁸ Rawls, **a.g.e.**, s.48-57.

⁶⁹ Rawls, **a.g.e.**, s.69-72.

⁷⁰ Rawls, **a.g.e.**, s.74-75.

⁷¹ Rawls, **a.g.e.**, s.80-84.

⁷² Rawls, **a.g.e.**, s.99-104.

⁷³ Rawls, **a.g.e.**, s.115-122.

gelirken, halklar arasında zenginliğin sınırları daha çok kendi içerisinde olacaktır. Halklar arasındaki adil dağılımın belirlenmesinde, her ülkenin kendi kaynaklarına önem vererek, zengin ülkelerin daha fakir olanlara kaynak aktarması gerektiği şeklindeki görüş geçerli değildir, çünkü önemli olan zengin kaynaklara sahip olmak değil, her ülkenin kendi siyasal iklimidir. Bir ülke üretken bir siyasal iklime sahip diye zenginleşiyorsa burada üretken olmayanlara, ya da ısrarlı bir şekilde nüfusunu arttıranlara herhangi bir dağılım sorumluluğu getirmez. Diğer ülkelere yardımın amacı, toplumlarını iyi düzenleme ve kendi geleceklerin tayin etmeyi sağlamaktır. Bu, hedefe yönelik ve sürekli olmayan bir yardımdır, oysa küresel eşitlikçi ilke ve bütün dünya vatandaşlarını bireyler olarak alıp orijinal durumda temsile getiren kozmopolit görüş, sürekli bir yardımı ve refah aktarımını öngörür⁷⁴.

Demek ki uluslararası adalet bağlamında en dikkat çeken husus, Rawls'un daha sınırlı bir dağıtım ilkesini önermesi olarak gözükmektedir.

⁷⁴ Rawls, **a.g.e.**, s.124-131.

DÖRDÜNCÜ BÖLÜM

RAWLS VE HAYEK'İN ADALET TEORİLERİNİN DEĞERLENDİRİLMESİ

Hayek ve Rawls'un adalet teorilerini karşılaştırmak için, düşünürlerin görüşlerini özetleyecek ve yapılan eleştirileri analiz edebilecek bir şemaya ihtiyaç vardır. Bu çalışma için şema, dört başlık şeklinde sunulacaktır. Her bir şema, kendi içinde ve düşünürler arasında orantılı ve aynı ayrıntıda ele alınmayacaktır. Böyle bir şema vermenin amacı, fikirleri belirli klasörlere koymak ve muhtemel eksiklikleri sınıflandırabilmektir. Birinci-ikinci başlık ile üçüncü- dördüncü başlık birbiriyle ilişkilidir ve bir bütün olarak düşünülebilir.

Muhtemel bir analiz şemasının kısımları şu şekilde olabilir:

1.Savunulan argümanlar ve eleştiriler: Burada düşünürlerin temel argümanları sıralanacaktır. Temel argümanlar, düşünürün fikirlerinin birkaç başlık halinde özetlenebileceği varsayımından yola çıkar.

Burada dikkat edilmesi gereken husus, argümanların birbiriyle ilişkili olmalarıdır. Esasen bir doktrin, bir düşünürün fikirleri ya da herhangi bir fikirler bütünü, çoğunlukla bir argümanın diğerinden çıkarılabildiği hiyerarşik bir yapı gösterir. Fakat bu hiyerarşik yapıyı kurmak, düşünürlerin kendilerinin bile tam yapmadığı bir iş olduğundan, fikirlerin birbiri ardı sıra ifade edilmesi gerekebilecektir.

Bu kısımda yapılacak eleştiriler önemlidir. Çünkü fikir sisteminin bütünüyle veya parçalı olarak, hatalı sacayakları üzerinde kurulması anlamına gelir. Bununla birlikte, yapılan eleştirilerin haklılığı, bütün bir sistemin çökeceği anlamına gelmez, zira revizyonlar, yeni argümanların eklenmesi gibi durumlar da söz konusu olabilir.

2.Değer: Değer ile olgu arasındaki sınırın, sosyal bilimlerde net olmadığı bilinir. Bir fikir sistemi değerlendirilirken sadece savunulan argümanların sıralanması bu durumda yetersiz kalacaktır. İstenildiği kadar kaçılınsın, kimi çelişkiler baş gösterdiğinde, daha soyut seviyelerde daima kazanan bir değer varlığı dikkat çeker.

Bir fikir değerlendirilirken, değer ön plana çıkartılması, karşılıklı konuşmayı ve eleştiriye zorlaştıran bir husustur. Farklı değerlerin

benimsenebileceği bir kere kabul edildiğinde yapılan eleştiri de (derece ve tarihsellik olarak, “bu kadar değil” ya da “o vakit değil” şeklinde formüle edilmediği müddetçe), anlamsız kalacaktır; çünkü her değer mutlaka belirli bir haklılık payı vardır. Ayrıca, bir değer adına başka değere yapılan eleştiri, her alanın cevap olarak yine kendi çerçevesini tekrar etmesi neticesini de verebileceğinden karşılıklı konuşmayı engelleyebilir. Yine de yapılacak eleştiriler, değer ile savunulan argümanlar arasındaki ilişkiyi etkileyebilecek potansiyelde olduğundan ve ayrıca derece ile tarihsellik kriterinin yerini belirlemek açısından, tamamen anlamsız değildir.

Değerin varlığı kabul edildiğinde, zor olan soru şudur: Bir eleştiri hangi alanda yapılmaktadır? Bir değer eleştirisi midir yoksa savunulan argümanlar üzerine bir eleştiri midir? Eğer birincisi ise, bu beklenen bir eleştiri türüdür ve üzerine söz söylenecek fazla potansiyel yoktur. İkincisinde ise müzakere marjı daha fazladır. Neyin hangi alana konulacağı ise, duruma göre değerlendirilmek durumundadır.

3. Tutarlılık ve yeterlilik: İkinci kısım, temel argümanlar arasındaki ilişkiler üzerinedir. Bir fikirler bütünüden beklenen bir özellik, tutarlı olmaları, kendi içinde çelişmemeleridir. Fakat tutarlılık, esasen sağlanması oldukça zor bir özelliktir ve burada da bir ayırım gerekebilir. Kimi tutarsızlıklar yıkıcı olmayabilir, kimileri ise fikirler sistemine ciddi hasar verebilir.

Tutarlılık ile ilişkili bir başka özellik, yeterliliktir. Fikirler bütünü ne derece eksik veya tamdır? Bir fikirler bütünü çoğunlukla, eksik olduğu, dar bir alana yöneldiği müddetçe ancak tutarlılığı sağlayabilmek gibi ikili sıkıştırmaya muhataptır. Bu sıkıştırma, teorinin pratik ile ilişkisi açısından de temel önemdedir. Kimi tutarsızlıklar taşıdığı ve yeterli olduğu durumda, pratiğe yaklaşmakta ve hatta pratiği onaylar hale gelmekte, değiştirme gücünü yitirmektedir. Tutarlı ve yetersiz olduğu durumda ise, belirli bir eylem kapasitesine ulaşmakta, pratiği etkileme gücüne sahip olabilmekte ama kısmîliğin derecesi ile birlikte geleceğe bırakılan meselelerin sayısı artmaktadır. Bu denklemden kurtulabilmek için, yeterlilik konusunda ikili bir ayırım faydalı olabilir; değer (ya da teori) içerisinde yeterlilik, tıpkı tutarlılık gibi sağlanması beklenen bir özelliktir; fakat değer dışı yeterlilik; kaçılmayacak

bir insanî özellik gibi durur; hiçbir teori, bütün değerleri kendi bünyesinde topladığını iddia edemez. Demek ki tutarlılık ile yeterlilik arasındaki sıkıştırmayı; tutarlılık ile değer-dışı yeterlilik şeklinde anlamak daha doğru gözüktür.

4.Pratik: Siyaset felsefesinin pratikle ilişkisi, açık bir ilişki değildir. Çünkü genel olarak entelektüeller, siyasî pratiği etkileme şansına nadiren ve kısıtlı bir şekilde sahip olabilmektedirler. Bu durumda, savunulan fikirlerin uygulama şansını bulabilmesi, ancak genel bir kamuoyu oluşumunu sağlayabildiği oranda mümkün olabilmektedir. Kamuoyu oluşumu ise entelektüeller grubunun tek başına yönlendiremeyeceği kadar kompleks bir süreçtir. Bu durumda, felsefî çaba, hangi etkinin nerede ortaya çıkacağına bilinmediği ama yine de yapılmaya devam edildiği bir süreç olarak gözüktür. Entelektüeller, gönüllü veya gönülsüz, fikirlerinin, çoğunlukla “camiye bırakılan çocuk”tan farksız olduğu gerçeğini kabul ederek yola devam etmek zorunda kalmayı kabul etmektedirler.

Teorinin pratik boyutunun flu ve belki de çoğunlukla boş olduğu gerçeği, yine de pratik kısmına eğilme yolunda bir engel oluşturmamalıdır. Çünkü teorinin sonsuz zenginliğinin test edileceği, anlam kazanacağı bu kısım üzerine düşünmek önemlidir. Dolayısıyla düşünürler ve fikirleri değerlendirilirken, ne ölçüde pratiği düşündüklerinin ya da muhtemel pratik yansımaların neler olabileceğinin bir hesap kalemi olarak eklenmesi yerindedir.

4.1. RAWLS’UN HAKKANİYET OLARAK ADALETİ

Rawls’un adalet teorisi geniş tartışmalara yol açmış ve *Teori*, ilk yayınlandığı 1971 yılından itibaren, 20. yy.ın en önemli siyaset felsefesi eserlerinden biri olarak görülmüştür. Eserin yayınlandıktan sonra özellikle liberter ve cemaatçi düşünürleri tetiklediği ve İngilizce konuşan akademik hayata canlılık getirdiği tartışılmaz bir gerçek olarak kabul görmektedir. *Teori*’nin önemli etkilerinden biri olarak, faydacılığa anlamlı bir alternatif

getirdiği ve sosyal fayda gibi sebeplerle hakkın geriletilmesi fikrine karşı bir duruş sergilendiği de sıklıkla vurgulanmaktadır¹.

4.1.1. Savunulan Argümanlar ve Değerler

Rawls'un fikirlerinde, önceki bölümlerde görüldüğü ve literatürde de sıklıkla vurgulandığı üzere iki kısım görülür: İlki, *Teori*'de cisimleşen evrensel, ahlâkî vurguları yüksek, sosyal adalete yoğunlaşan bir adalet anlayışı ile; daha sonraki yıllarda artan ve *Siyasa*'da toplanan liberal-demokrat hususiyetleri yüksek, siyasî alanın moral, metafizik her türlü alandan izole edildiği ve siyasal adalette yoğunlaşan bir adalet anlayışı. Halklar arasındaki adalet anlayışı ise, konu itibariyle bu ikisinden farklıdır.

Rawls'un fikirleri değerlendirilirken, bu şekilde ikili veya üçlü bir ayırım yapılabilir. Fakat böyle bir ayırımın çelişki anlamına gelmediği ve aralarında bir süreklilik olduğu da düşünülebilir ki nitekim Rawls da, iyi düzenlenmiş toplum hedefi için adalet ilkeleri yerine siyasal liberalizmi temellendirmeyi hedeflerken, kendi kapsamlı adalet görüşünün *Teori*'de ifade edilen adalet görüşü olduğunu söylemektedir². Esasen Rawls, bu iki görüş arasında, hatta halkların adaleti arasında tam bir çizgi çekmemiştir; kaldı ki Rawls'un orijinal pozisyon mantığı hepsinde aynıdır. Dolayısıyla Rawls'un görüşleri özetlenirken sosyal, siyasal ve uluslar arası adalet şeklinde ayrımları kabul edilmekle birlikte, bir bütünlük de varsayılabilir.

Rawls'un savunduğu argümanların özet bir listesi şu şekilde verilebilir:

- Adalet, bir toplumun temel yapısına ilişkindir.
- Adalet, öncelikli değerdir ve adalet kuralları, fayda gibi sebeplerle hesaplamaya dâhil edilemezler.

¹ Amy Gutmann, "The Central Role of Rawls's Theory", **Development and Main Outlines of Rawls's Theory of Justice**, Garland Publishing, 1999, s. 16.

² John Rawls, **Siyasal Liberalizm**, çev. Mehmet Fevzi Bilgin, İstanbul, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2007, s.289-299.

- Adalet ilkelerinin belirlenmesinde, varsayımsal bir sosyal sözleşme durumu yön gösterir. Bu ilkeler, temel bilgilerin olduğu bir cehalet perdesi arkasında, eşit ve özgür tarafların kendilerinin hangi grupta olduğunu bilmeden seçtikleri ilkelerdir.
- Her insanın isteyeceği özgürlük, güç gibi birincil iyiliklerin bir listesi çıkartılabilir ve orijinal durumda taraflar, bu iyilikleri rasyonel olarak maksimize etmeye çalışırlar.
- Orijinal durumda taraflar iki adalet ilkesini, faydacılık, sezgicilik gibi diğer ilkelere tercih ederler. Bu ilkeler; birincisi; herkes başkalarının özgürlükleriyle uyumlu en kapsamlı eşit temel özgürlükler sistemine sahip olma yolunda eşit hakka sahiptir. İkincisi; sosyal ve ekonomik eşitsizlikler iki şartı karşılamalıdır; a) adil tasarruf ilkesiyle uyumlu olarak, en az avantajının en çok faydasına olmalıdır (fark ilkesi), b) hakkaniyetli fırsat eşitliği şartları altında makam ve mevkiler herkese açık olmalıdır. Birinci ilke ikinci ilkeye, fırsat eşitliği fark ilkesine önceldir.
- İki ilke arasındaki öncelik kuralları, var olan çelişkileri büyük oranda çözer.
- Adalet; hakediş, liyakat gibi kavramlara bina edilemez. Çünkü kişilerin kabiliyetleri ve başarıları büyük oranda hak ederek elde etmedikleri ilk durumlarının, sosyal çevre ve psikolojik doğalarının eseridir.
- Adalet, liberal veya sosyalist bir toplumda gerçekleştirilebilir.
- Modern toplumlar makul çoğulculukla tanımlanırlar ve bu sebeple siyasal adalet sorusu ortaya çıkar.
- Siyasal adalet, makul çoğulculuk içerisinde kapsamlı doktrinlere başvurmadan ama salt da bir modus vivendi olmadan çözümlenmelidir.
- Adalet, moral, metafizik, felsefî vs. kategorilerle değil, kendi başına duran siyasal bir inşa olarak alınmalı ve kendi başına bir örtüşen görüşbirliğine mevzu olmalıdır.

- Orijinal pozisyon formülasyonu, demokratik kültürün var olduğu ve karşılıklılık ilkesinin belirleyici olduğu bir arka planda, siyasal adalet ilkeleri için de gerekli altyapıyı sağlar.
- Uluslar arası adalet ilkeleri için yine orijinal durum formülasyonu kullanılabilir. Burada taraflar, bireyler değil, halklardır.
- Liberal ve liberal olmayan düzgün halklar, zor durumda olan halklara, iyi düzenlenme noktasına kadar yardım etmekle yükümlüdürler.

Yukarıdaki argümanların pek çoğu aynı zamanda bir değer maddesi olarak da alınabilir; hemen her argümana yapılan kuvvetli itirazlar vardır. Yine de Rawls'da daha geride bir değer varlığı dikkat çekmektedir.

Liberal düşünce içerisinde yer alan bir figür olarak Rawls, özgürlük ve eşitlik gibi iki değeri, adalet içerisinde birleştirmeye çalışan bir düşünür olarak sınıflandırılabilir. Dolayısıyla özgürlük ve eşitlik, başat değerler olarak ilk anda sayılabilir. Bununla birlikte, Rawls'un eşitlik kaygısının daha baskın olduğu gözlenmektedir; Rawls'da, kaynakların önce eşit dağıtımı, sonra farklılaştırılması düşüncesi vardır. Eşitsizlikler, haklı çıkartılmak zorundadır. Temel özgürlüklere öncelik sırası verilmiştir ama bu zaten eşit olarak konumlanan insanların tercih ettiği bir sıradır.

Rawls'un eşitlik kaygısı demokratik değerleri sıklıkla vurgulaması sonucunu da getirmiştir. Rawls'un liberalizmden anladığı, liberal – demokratik bir içeriktir. Tek başına liberal bir anlayışı formüle etmemekte, daima özgür ve eşit bireylerin olduğu bir toplumu öne sürmektedir. Liberal – demokratik bir içeriği ise, bugünkü Batı toplumlarının temel arka planı olarak görmektedir.

Özetle, liberal düşünce içerisinde yer almasına rağmen Rawls'da kuvvetli bir eşitlik değeri ve eşitsizliğin haklı çıkartılması gereken bir sonuç olduğu düşüncesi vardır.

Rawls'da ikinci olarak, sosyal sözleşme geleneği içerisinde kendisini yerleştirmesinden dolayı, “sosyal sözleşme eksenli bir toplumsal işbirliği formüle edilebilir” şeklinde bir değer vardır.

4.1.2. Genel Adalet Problemleri

Rawls, adaletin toplumun genel yapısına ilişkin olduğu kanaatindedir yani adalet, temel kurumların adaletidir. Adaletin nasıl anlaşıldığı, farklı fikir sistemleri için belirleyici noktalardan biridir. Dolayısıyla adaletin kurumsal anlaşılması, yaratıcı bir fikir olarak düşünülebileceği gibi, yanlış bir çıkış noktası olarak da alınabilir.

Adaletin bu ilk kurumsal anlaşımının önemine dikkat çeken ve eleştirel yaklaşan bir görüş, bunun gelenekten kopan ve mevcut teoriler içerisinde de ayrı duran bir görüş olduğu kanaatine varacaktır³. Adaletin, kişilere ilişkin, eylemlere ilişkin, eylemde bulunan kişinin karakter yönüne bağlı olan ve kişiler arası dağıtım kalıplarına ilişkin olması gibi anlamlarının yanında, kurumsal bir anlama sahip olması için kimi önermelerin yanlışlanıyor olması gerekir. Temel kurum gibi bir kavramın olmadığı iddia edilebilir, bu durumda temel kuruma ilişkin bir adalet anlayışı doğrudan düşer. Temel kurum kavramı olsa da hangisinin temel olduğu ayırt edilemeyebilir. Ya da bu anlayış kabul edilse de, kurumların kişilere, kişilerin edinim kalıplarına olan ilişkisinin adalet açısından anlamsız olduğu görüşü geliştirilebilir. En nihayetinde, anlamlı bir ilişki kurulsa da, doğrudan kişileri aşan kurumların ıslahı mümkün olmayabilir ya da sözgelimi doğal dağılımın verili kabul edilip sadece aradaki ilişkileri düzenleyen kurumların adalet konusuna edinilmesi düşünülebilir. Kurumlar ile insan eylemleri arasındaki ilişki doğru bir şekilde kurulmadığı müddetçe, kurumsal adalet anlayışından şüphe duymak haklı olacaktır⁴.

Adalet teorilerinin sınıflandırılmasında önemli bir ayırım, hemen her kavramda çıktığı üzere şekil, biçim / içerik, kapsam şeklindeki ikili ayırımdır; adalet için usulî adalet / sosyal adalet noktasındadır. Usulî adalet teorileri belirli kuralların karşılanması halinde sonucun adil olacağı noktasından yola

³ Hugo Adam Bedau, "Social Justice and Social Institutions", **Development and Main Outlines of Rawls's Theory of Justice**, Garland Publishing, 1999, s.96.

⁴ Bedau, .a.g.m., s.96-100.

çıkar; sosyal adalet ise adaletin belirli durumlara uygulanabileceğini iddia ederek haricî ahlâkî ilkelere yer verir⁵.

Yayla da adalet teorilerin benzer bir şekilde sınıflandırarak, Rawls'un yerini belirler. Yayla'ya göre adalet, usulî ile sosyal adalet başta olmak ve radikal adalet teorileri de üçüncüsünü oluşturmak üzere üçe ayrılabilir. Hayek, usulî adalette yer bulurken, Rawls, sosyal adalette yer bulur. Usulî adaletin savunulduğu iki temel; birey haklarının dokunulmazlığı yönünde ahlâkî bir yön ve ikinci olarak, empirik açıdan daha verimli ve etkin bir düzenin yerleştirilmesidir. Sosyal adalet ise, kural eksenli bir düzenin formellikten öte gidemeyeceği eleştirisinden doğar. Pratikte olan ise; radikal adalet teorilerinden Marksist adaletin, "herkesin yeteneğine göre, herkesin ihtiyacına göre ilkesiyle" birlikte, klasik liberalizmin piyasaya müdahaleyi tamamen dışlayan usulî adaletin gerçekleşmemesi; ama daha ortada versiyonların, refah devletçi adalet versiyonlarının gerçekleşme şansı bulmasıdır⁶.

Rawls'un sosyal adalet içerisinde yer bulması aslında Rawls'un bir yönde başarısız olduğu anlamına gelebilir; çünkü Rawls, orijinal pozisyonun, adalet ilkelerinin bulunması için bir araç olabileceği kanaatindedir ve usulî bir adaleti formüle etmeye çalışır. Bu durumda orijinal pozisyon temsilinin, adalet ilkelerini bulmada ne derece işe yarayacağı ve özerkliği tartışılır hale gelecektir. Ricoeur, (etik) temelden bağımsız bir sözleşme durumunun, dolayısıyla saf usulî adalet anlayışının kurulamayacağı düşüncesindedir ve bunu Rawls üzerinden örnekler. Rawls, esasen öncelikle belirli bir adalet düşüncesi geliştirmiş ve dolayısıyla teorinin usulî karakterinden ayrılmıştır. Adil bir başlangıç noktasının sonucunda ortaya çıkan ürünün de adil olacağı şeklindeki usul düşüncesi uygulanmamıştır. Mesela faydacılığa yapılan, bazılarının faydası için diğerlerinin hakkının feda edilmesi eleştirisi ve bunun teorideki alfabetik sıralama ile maximin kuralına yansımaları, başkalarını araç değil amaç olarak görmek şeklindeki bir moral prensiptir. Ayrıca, Rawls'un

⁵ Barry, a.g.e., s.163,171.

⁶ YAYLA, Atilla; "Adalet Teorilerine Bir Bakış", **Siyasal ve Sosyal Teori**, ed. Atilla Yayla, Ankara, Siyasal Kitabevi, 1999, s.331-347.

ortaya çıkan adalet ürünlerinin reflektif denge içerisinde, adalet anlayışlarımızla test edilmesi şeklindeki düşüncesinde de, temsil durumunun özerk olduğu anlayışı ve hem anlayışın hem de teorinin tek elde kazanılması isteği vardır. Fakat esasen, adalet üzerine düşüncelerimizin önceden belirlenmesi baskındır, zaten böylesine uzun tarihî içerik de olmasaydı, adalet kuralları çok kuru kalırdı⁷.

Usulî adaletin genel olarak ne derece başarılı olup olmayacağı bir yana, Rawls'u gerçekten de usulî adalet başlığı altına koymak çok doğru gözükmez. Teori, pek çok önermelerle doludur ve hepsini biçimsel bir formata koymak pek mümkün gözükmez. Nitekim Rawls da, daha sonraları kendisine daha formel bir anlayışı salık veren Habermas'a, özden kaçınılamayacağı ve salt formel bir anlayışın boş bir düşünce olduğu yönünde cevap vermektedir⁸.

Rawls, Teori'de evrensel, tarafsız ilkeler peşindedir ve evrensellik iddiasından vazgeçmek istemez. Fakat, Rawls'a gelen eleştirilerin bir bölümü tam da bu noktadadır; tıpkı usulî adalette olduğu gibi; Rawls'un evrensel, tarafsız, ince olduğunu düşündüğü iddialarının aslında tam tamına özel, taraflı, belirli bir kalıpta olduğu söylenmiştir

Rawls'un birincil iyilikler listesi aynı yönde bir eleştiriye uğrar; Rawls'un ince bir iyi anlayışı çerçevesinde verdiği ve herkesin isteyeceğini düşündüğü birincil iyiliklerinin, yeterince ince ve tarafsız olmadığı iddia edilir. Birincil iyilikleri herkes aynı şekilde ve oranda istemeyecektir (mesela bir sosyalist veya özgürlüğün önceliğini kabul etmeyen feodal toplum üyeleri). Bu durumda, genel çoğunluğa bakılarak ya da insan psikolojisi argümanlarıyla bu ara kapatılmaya çalışılacaktır ki, bu da etik haklılaştırma dâhil tartışmaların sürmesi anlamına gelir⁹. Öte yandan, toplumsal farklılıklar vardır; tek bir birincil iyilikler kümesi oluşturulamaz, çünkü dünyanın her

⁷ Paul Ricour, **The Just**, Chicago and London, The Univeristy of Chicago Press, 2000, s.50-57.

⁸ Rawls, **Siyasal Liberalizm**, s.444 vd.

⁹ Adina Schwartz, "Moral Neutrality and Primary Goods", **Development and Main Outlines of Rawls's Theory of Justice**, Garland Publishing, 1999, s.170-177.

yerinde iyiliklerin sırası aynı şekilde oluşturulmamaktadır; sadece ekmek gibi tek yiyecek ihtiyacı bile, dünyanın her yerinde aynı anlama sahip değildir¹⁰.

Fakat mesele sadece kişilerin veya toplumun belirli bir iyiliğe verdiği anlam mıdır ve bu anlam sürekli midir? Buchanan burada, Rawls'u destekleyen bir argüman sunar. Eğer iyi anlayışlarının revize edilebilirliği ve farklı iyi konseptlerine açık olmak şeklinde bir kural eklenecekse, bu durumda birincil iyiliklerin seçilmesi rasyonel bir tercih olacaktır. Birincil iyilikler, bu durumda ya amaçlara ulaşmak için genel şartlar (kişi özgürlüğü, işkenceye uğramama vs.); veya yeni veya değiştirilmiş iyi anlayışlarını uygulamak için gerekli esnek değerler (zenginlik, ifade özgürlüğü); veya kişinin kendi anlayışını değerlendirmesi için gereken özellikler olacaktır¹¹.

Birincil iyiliklerin kapsamlı iyilik düşünceleri için bir araç olduğu niteliğini kabul eden Sen ise, burada sorulması gereken başka bir noktanın, özgürlüklerin kişi tarafından hangi derecede kullanıldığı olduğunu iddia eder. Bu, tartışmanın daha alt sınıflar üzerinden gitmesi anlamına gelecektir. Mesela bir engelli, pek çok birincil iyiliklere sahip olsa da, bunları kullanmak için daha az kapasiteye sahip olacaktır. Ya da yoksulluk analizlerinde görüldüğü üzere veya kadınların, erkeklere göre daha az birincil iyilik kullanmalarında olduğu gibi, birincil iyiliklerin doğrudan kişinin kullandığı kapasiteyi yansıtmamaktadır. Araç ve amaç ilişkisinde, amaçlar-arası (kişilerin farklı amaçlara sahip olması) şeklinde bir değişken olduğu gibi, kişiler-arası şeklinde bir değişken de vardır. Rawls, birincisini göstermekte başarılıdır. Fakat ikincisini, hatalı bir şekilde kapsamlı doktrin sınıflamasına koyarak dikkate almamıştır¹².

Rawls'un maximin kuralıyla, kendi durumunu garantiye almaya çalışan kişisi de eleştiriye uğramış ve kuralın, herkes tarafından seçilmeyeceği veya ortalama fayda gibi başka kuralların seçileceği iddia edilmiştir. Maximin kuralının belirsizlik durumunda seçilecek en iyi kural değil de öz saygı, eşitlik

¹⁰ Michael Walzer; **Spheres of Justice**, Basic Books, 1983, s.8.

¹¹ Allen Buchanan, "Revisability and Rational Choice", **Development and Main Outlines of Rawls's Theory of Justice**, Garland Publishing, 1999, s.182-190.

¹² Amartya Sen, "Justice: Means Versus Freedoms", **Development and Main Outlines of Rawls's Theory of Justice**, Garland Publishing, 1999, s.196-203.

gibi değerlerden çıkartılabilecek bir kural olduğu ileri sürülmüştür. Eğer kişilerin riskten hoşlanmama derecesi sonsuz ise ve kendi durumlarını bilmiyorlarsa, bu durumda maksimin kuralını seçeceklerdir. Fakat riskten hoşlanmama, sonsuz değildir ve kişilerin böyle bir özellikte olmaları için ahlâkî bir gerekçe yoktur¹³.

Maksimin kuralının kötümser anlayışı, günlük hayattan örneklerle de yanlışlanmaya çalışılmıştır. Mesele, başka bir şehirde daha iyi bir işe gidecek olan kişi, en kötü senaryo uçağın düşmesi olduğuna göre, bu senaryoya istinaden uçağa binmeyecek midir? Veya aynı ilaçla ölümcül hastanın birkaç ay yaşaması ile daha az hasta olanın tamamen iyileşmesi arasında kalan doktor, daha kötü durumda diye ilacı ölümcül hastaya mı verecektir? Her durumun gerçekleşme ihtimalinin verildiği orijinal durumda kişiler ortalama faydayı seçmeyi tercih edeceklerdir. Burada kuralın mikro durumda uygulanmayıp makro durumda uygulanması gibi bir gerekçe geçerli olamaz¹⁴.

Rawls'un varsayımsal sözleşme durumundan yola çıkarak adalet kuralları geliştirmesinin, günlük hayatta nasıl bir adalet politikasına dönüşeceği açık değildir. Rawls, hak eksenli bir adalet ilkesi oluşturmamaktadır, şu durumda varsayımsal sözleşme nasıl kabul edilir?

Dworkin, Rawls'u, kendisine rağmen hak temelli okumak istemektedir¹⁵, aksi durumda Rawls'un ilkelerinin açıkta kalacağını ve uygulanamayacağını fark etmiş görünür. Dworkin'e göre, Rawls'un iki kuralı doğru olsa bile, insanların neden adil bir toplumsal yapıyı yargılamak için bu ilkeleri seçecekleri açık değildir; çünkü anlaşmazlık sonucu oluşan bir sözleşme durumu olmadığı gibi, sözleşme de yoktur, varsayımsal bir teori vardır. Orijinal pozisyon, kişilerin önceki çıkarı ile sonraki asıl çıkarı arasındaki ayrımında, ilkinе dayanarak bir formül geliştirir; ancak açık adaletsiz

¹³ R. A. Musgrave, "Maximin, Uncertainty, and the Leisure Trade-Off", **Development and Main Outlines of Rawls's Theory of Justice**, Garland Publishing, 1999, s.230-233.

¹⁴ John C. Harsanyi, "Can the Maximin Principle Serve as a Basis of Morality? A Critique of John Rawls's Theory", **Development and Main Outlines of Rawls's Theory of Justice**, Garland Publishing, 1999, s.234-237,245.

¹⁵ Rawls cevabında, teorisinin hakka karşı çıkmamakla birlikte, hak temelli olarak sınıflandırılmasını tercih etmez ve sosyal sözleşme içerisinde yer aldığını vurgular.

pozisyonlar hariç tutulduğunda ve önceki çıkarın, sonraki çıkarı garantilediği (meselâ kişilerin kendi konumlarını biliyor olduğu bir orijinal pozisyon formülünde olduğu gibi) bir pozisyonla yine iki ilkeye ulaşıyorsa, ancak o zaman uygulanabilir bir argüman olur. Orijinal pozisyonun teorinin çıkış noktası değil de, orta seviye ürünlerinden biri olduğu; Rawls'un teorisinin doğal hakları varsayması gerektiği anlayışıyla desteklenir. Buna göre, amaç temelli, görev temelli ve hak temelli olarak ayrılacak bir sınıflamada, sözleşmeye giren taraflara veto imkânı veren Rawls'un teorisi hak temelli olarak sınıflandırılır. Eğer böyleyse, bu durumda Rawls'un bir hakkı temel olarak alması gerekir ki, bu da ne özgürlük ne de belirli bir iyiye göre iyi hayat sürdürme haklarıdır; eşit ilgi ve saygı hakkıdır. Eğer böyleyse, Rawls'a yönelik, klasik liberalizmin idealleştirilmiş bir formülasyonu iddiaları geçerlilik kazanamayacaktır¹⁶.

Görüldüğü gibi, Rawls, somut, kanlı-canlı insanları soyut bir düzlemde bir araya getirmenin zorluklarını taşır gözükmektedir. Rawls, genel olarak, orijinal pozisyonun bir temsil aracı olduğu anlaşıldığında eleştirilerin ortadan kalkacağını düşünmektedir; böyle bir temsile başvurulmaktadır; çünkü mevcut olarak çözülmemiş adalet sorunları vardır.

4.1.3. Cemaatçi Eleştiriler

Rawls'a yönelik eleştirilerin bir bölümü cemaatçi düşünürlerden gelmektedir. Cemaatçi düşünürler genel olarak, liberalizmin –ve dolayısıyla onunla ilişkili bir adalet teorisinin- topluluktan bağımsız birey tasarımını reddetmekte, Walzer'in yaptığı birincil iyilikler eleştirisinde olduğu gibi toplumsal kökleri vurgulamakta ve adaletin, ahlâkî bağlarından kopartılmasına karşı çıkararak iynin adile önceliğini savunmaktadırlar.

Cemaatçi bir düşünür olan MacIntyre için erdem düşüncesi; sadece para, güç gibi kişinin kendisine yarayan dışsal iyiler yerine, hem insan hem

¹⁶ Ronald Dworkin, **Hakları Ciddiye Almak**, çev. Ahmet Ulvi Türkbağ, Ankara, Dost Kitabevi Yayınları, 2007, s.189-122.

de toplum için neyin iyi olacağı sorusuna verilen cevaplarla belirlenen içsel iyilerin gerçekleştiği bir “bağlayan” niteliğindedir¹⁷. MacIntyre, Aristo’yu izleyerek; insan hayatının bütününe ilişkin iyi anlayışının, pratikleri aşan bir olması gerekenin, yani bir telos’un yokluğunda, ahlâkî alanın yıkıcı tahribata uğrayacağı ve erdemlerin içeriğinin belirlenemeyeceği kanaatindedir¹⁸. Telos’un yokluğunda ahlâkî rasyonel olarak kurmaya çalışmak başarısız bir çabadır ve modern dünya, ahlâklılığın aslında keyfî istek ve arzular olduğu şeklindeki emotivist düşünceyle karakterize edilir. İnsan için iyinin, iyi olanın ne olduğu düşüncesi sadece liberalizmde değil, modernlikte de rafa kaldırılmış durumdadır¹⁹.

Adalet de şu durumda MacIntyre için, Rawls’daki kurumsal yönelimin aksine, bir erdem olarak, liyakat eksenli bir erdem olarak düşünülmektedir. Bu anlayışın, Rawls’un anlayışından farklılığını anlamak için, MacIntyre’i takip etmek gerekirse, adalet konusunda A ve B şeklinde iki figür hayal edilebilir. A, adalete hakediş* ekseninde bakmakta ve hak ettiği meta üzerinde başkasının müdahalesini adaletsizlik olarak anlamaktadır; B, ise herkesin temel gereksinimlerini karşılamaya hakkı olduğundan hareketle, belirli bir dağıtım modelini adil saymaktadır. A’nın adalet anlayışı Nozick’le, B’nin adalet anlayışı Rawls’la ilişkilendirilebilir. MacIntyre, burada her iki anlayışın, kendi içinde tutarlı olsa da uyuşabilir olmadığına dikkat çeker. Fakat her iki görüş de liyakate gönderme yapmamaktadırlar, oysa hem A (çalıştığından dolayı kazandığı şeye layıktır), hem B (yoksulluğa layık değildir) adaletsizliğe

¹⁷ Alasdair MacIntyre, **Erdem Peşinde**, çev. Muttalıp Özcan, İstanbul, Ayrıntı, 1. bs., 2001, s.282-283.

¹⁸ MacIntyre, **a.g.e.**, s.299.

¹⁹ MacIntyre, **a.g.e.**, s.114, 180 vd.

* Yetkilenme, hakediş ve liyakat kavramlarına değinmekte fayda vardır. Cansız, içeriksiz, usule ilişkin elde etme (yetkilenme, salahiyet); çabaya ilişkin ve orantılı bir edinim (hakediş); çaba, kapasite vs. hepsi dâhil bütüncül edinim (liyakat) anlamları şeklinde bir sıralama verilebilir. Bu üç anlamdan birincisi, şekli adalet ilkeleriyle; ikincisi ve üçüncüsü ise kapsamlı ve özcü adalet ilkeleriyle ilişkilidir. Bu ikiye ayırabilecek üç anlam, yazarların ve çevirmenlerin tercihlerinden dolayı bazen farklı kelimelerle ifade edilmektedir. Entitlement(yetkilenme), desert(hakediş) ve merit (liyakat) karşılıkları genel olarak kullanılmakla ve daha anlaşılabilir bir sıralama sunmakla birlikte, bazen entitlement (hakediş) ve desert (liyakat) şeklinde ikili kullanımlar da mümkün olabilmektedir. İkili kullanımlar; kavramsal olarak daha yuvarlak bir anlamayı ve özellikle hakediş kelimesinin hangi grupta kullanıldığına dikkat etmeyi gerektirebilir. Buradaki çeviride kullanım, ikinci sıradaki gibidir. Hangi kelimenin hangi anlamla eşleştiği, ilgili yerdeki konseptte göre yazar, çevirmen ve okuyucunun takdirine kalmaktadır.

liyakat ekseninde bakar. Her iki görüş de bireye öncelik vermekte ve topluluğu geriye atarak veya hiç dikkate almayarak, liyakat erdeminin ortaya çıkacağı bir bağlamı dışlamaktadırlar. Modern siyaset bir bütün olarak ahlâkî konsensüsü dışlayan ve çatışmaya yönelik olarak işlemekte, erdemlerle uyumsuz bir yapı arz etmektedir²⁰.

Rawls, adaletin önceliğini sıklıkla vurgular; bu, “iyi” ekseninde düşünen ve iyinin, kişinin topluluk içinde oluşan benliği için önemini vurgulayan cemaatçilerin saldırdığı bir cümledir. Sandel’e göre, “Adil iyiden önce gelir” iddiası, bireysel hakların genel iyilik için kurban edilemeyeceği ve bireysel hakların belirli bir iyi anlayışına bina edilemeyeceği şeklinde ikili versiyona sahiptir. Bu görüş kendi içerisinde bir açmaza varsa da, pratik olarak yaşamaktadır. Teorik temellerini, Kant’ın ahlâkî yasayı neredeyse yokluk içerisinde, belirli bir temele dayanmadan aşkın kişinin ödev ahlâkî içerisinde kurmasında bulur. Rawls ise, orijinal pozisyon ile Kant’ın aşkın öznesini daha elle tutulur bir forma büründürmeye çalışmaktadır. Fakat bu sefer de kişinin deneyim alanına belirli bir mesafe koymasını ister ki, bu da köksüz bir ben anlayışını doğurur. Adilin iyiye önceliği, ancak kişinin amaçları ile kapasitesi arasında bir mesafe koyması ile garanti altına alınabilecek bir idealdir. Nitekim Rawls, kişilerin sahip oldukları şey üzerinde hak sahibi olamayacağını iddia ederek, sahip olunan kişi ile olunan kişi arasında bir mesafe konulmasını ister. Farklılık ilkesi bu altyapıdan gelerek, bir paylaşımın karşılıklı ahlâkî ilkesini kurmaya çalışır, ki bu tam tamına yükümsüz ben’de reddettikleridir. Pratikte ise yükümsüz ben, Amerika örneğinde 20.yy.ın ilk yarısında gerçekleşen cumhuriyet ve liberalizm uzlaşmasından sonra ikinci yarıda bu birlikteliğin kopmasıyla, bireysel hakların her türlü cemaat ve demokratik baskıya karşı güvence altına alınmasıyla, gerçekleşen bir durum haline gelmiştir²¹.

Sandel, sadece adilin iyiye önceliği ilkesine değil; adaletin ortaya çıktığı durumlara da ve adalet isteğinin etkilerine de karşı çıkar; adalet meselelerinin az hayırseverlikten kaynaklandığını ve hayırseverliğin yeterli düzeye erişmesi

²⁰ MacIntyre, **a.g.e.**, s.359-375.

²¹ Michael Sandel, “Usuli Cumhuriyet ve Yükümsüz Ben”, çev. Eylem Özkaya, **Liberaller ve Cemaatçiler**, 1.bs, Ankara, Dost, 2006, s. 209-220.

durumunda adalet meselelerinin ve hak isteklerinin ortadan kalkacağını savunur. Fakat burada karşı savlar getirilmiştir; adaletin bitirilemeyeceği, her durumda geçerli olduğu söylenmiştir. Adaletin birinci ilke olması ile kastedilen, kurumsal düzeyde olandır. Üstelik, hayırseverlik her durumda kritik edilmeden kabul edilebilir olmayabilir, mesela bir insan hep kötü işleri isteyerek yapıyorsa, burada kritik edilmesi gereken bir hayırseverlik vardır. Sandel'in adalet isteklerinin kardeşliği engellediği fikri ise doğru değildir. Eşitlikçi bir toplumda, sınıflar arası uçurum azalacağından kişiler, diğerlerini kendisine daha yakın hissedecektir. Modern toplumlarda belirli bir anonimlik olduğundan, küçük toplumlarda ortaya çıkabilecek iktisadî transfer kızgınlığı var olmayacaktır. Kaldı ki, hayırseverlik eksikliği adaleti tetiklemekten çok, adaletsizlik tarafından tetiklenmektedir²².

Cemaatçilerin, liberalizmi, toplumdan bağımsız, yükümsüz ben tasarımı ekseninde kritik etmeleri de kritik edilmiştir. Burada yine içeriden bir isim, Walzer bir anlamda özeleştiri yapar; liberalizmin cemaatçi eleştirisinin iki kolu olduğuna değinerek, kendi konumu ikincisine yerleştirir. Birinci kol, liberalizmin teorik iddialarını ciddiye alır ve bu teorinin gerçek hayatta var olduğundan hareketle eleştiri noktaları getirir. İlk örneğini Marksist analizlerde veren bu cemaatçi eleştiriye göre, liberal bir toplum, bireylerin birbirinden bağımsız alanlara ayrıldığı, her bir kişinin diğeriyle rekabetinde öne geçmek için çabaladığı ve kendi hikâyesini anlattığı, ortak bir ahlâkî kültür geliştirme kapasitesinden yoksun, hakların kullanımı ve tüketime indirgenmiş bir ayrık bireyler topluluğu olarak resmedilir. Bunun gerçek olduğundan hareketle eleştiri noktaları getirilir. Fakat bu gerçekse, neden başlangıç durumu gibi formülasyonlar ya da adilin önceliği bir kural kabul edilmesin? Buradan ikinci eleştiri koluna geçilir. Buna göre, problem liberal teoridedir; insanlar birbirine bağlılıklar geliştirdiği müddetçe ve geliştirdiği için, böyle bir anlayış hatalıdır. Liberal bir toplum da esasen cemaatçi altyapıya sahiptir, fakat liberal teori bunun bilincine ulaşmayı engeller. Bu iki eleştiri kolu aynı anda doğru olamazlar ama her biri de kısmen doğrudur. Coğrafi hareketlilik, aileden

²² Simon Caney, "Sandel's Critique of the Primacy of Justice: A Liberal Rejoinder", **British Journal of Political Science**, cilt 21, sayı 4, Ekim, 1991, s. 511-520.

bağımsızlık anlamında toplumsal değişkenlik, evlilik bağlamındaki hareketlilik ve siyasî tutum konusundaki değişiklik hızların bakıldığında liberal bir toplumun fertlerinin hareketli bir yapıya sahip olduğu görülür ve teorik olarak da bu hareketlilik, kişilerin kendi mutluluğunu aramaları yönünde bir argümanla teşvik edilir. İlk eleştiriyi destekleyen bu görüşle birlikte, esasen arkada cemaatçi yapının devam ettiği, liberalizmin birbiriyle ayrı insanlar değil, birbiriyle ilişkide olan ve hatta çoğulculuk, hoşgörü, özel yaşam gibi ortak değerler üzerinde bir platformu tesis ettiği de iddia edilebilir. Liberalizm içerisinde de pek çok grup var olur ve liberal devlet, ayrı bireyler iddiasına paralel olarak hepsine eşit mesafede duran tarafsız bir devletten öte, kendisiyle uyumlu kimi grupları destekleyen bir devlet konumunda olur. Demek ki cemaatçi eleştirinin, toplum bağlarından uzak ben tasviri, doğru bir tasvir değildir. Asıl olanın, toplum sonrası ben olduğu ve liberalizmin bu ben'in iradî ayrılış hakkı üzerinde durduğu söylenebilir. Grupların sürekli tehdit altında olduğu ve istikrarsızlığın arttığı ölçüde liberal devlet tarafından yapılan cemaatçi düzeltmelerin var olduğu bir tablo söz konusudur²³.

Rawls'un *Teori*'deki evrensel üslubunu yavaş yavaş terk etmesinde, cemaatçi eleştirinin ne denli etkide olduğu tartışmalıdır; Rawls'un liberaller tarafından, cemaatçilere fazla yaklaşmakla eleştirildiği hatırlanabilir²⁴. Şurası açıktır ki Rawls, *Siyasal*'da, *Teori*'ye nispetle sık sık demokratik arkaplan kültürüne atıfta bulunur; bir anlamda teorisinin zaten var olan bir kültüre dayandığını vurgulayarak eleştirilerden kaçır.

Mullhall-Swift; Rawls'un cemaatçi eleştiriye ne derece açık olduğunu tartışırken, iki eser arasında cemaatçi eleştiri bağlamında fark olmadığını söyleyenlerle, etkinin varlığından bahsedene göre kabul edilebilir bir orta yol bulur: Rawls'un siyasal liberalizminde eleştirilere karşılık gelen yeni argümanlar olmakla birlikte, Rawls'un bunları sunuşu, aslında teorisinin bu

²³ Michael Walzer, "Liberalizmin Cemaatçi Eleştirisi", çev. Didem Yılmaz ve Zeynep Özlem Üskül Engin, **Liberaler ve Cemaatçiler**, 1.bs, Ankara, Dost, 2006, s. 253-273.

²⁴ André Berten, Pablo da Silveira, Hervé Pourtois, "Adil ve İyi: Giriş", çev. Eylem Özkaya, **Liberaler ve Cemaatçiler**, 1.bs, Ankara, Dost, 2006, s. 40.

şekilde eleştirilere kapalı olduğu şeklindeki isteği ile perdelenmektedir²⁵. Mullhall-Swift, cemaatçi eleştirinin, liberter teoriler için doğru olmakla birlikte, Rawls örneğinde doğru olmadığını da iddia eder. Buna göre, Rawls'un kişi anlayışının, sorunlu, bağlarından uzak bir kişi anlayışından uzak olduğu düşüncesi doğru değildir. Çünkü, hipotetik bir temsil durumu olarak orijinal pozisyon, adalet açısından önemli olanın, kişilerin bağları olmadığı anlayışıyla beraber savunulabilir, reddedilen sadece bu bağın politik gerçeklik alanında birbiriyle eşit insanların modellenmesinde ilgisi olduğudur²⁶. Fakat burada cemaatçi eleştirinin katkısı, bireysel otonomi gibi liberal toplumda kazanan bir değer bile, toplumsal kimlik ile mümkün olduğunun vurgulanması ve dolayısıyla ne dereceye kadar cemaatçi olunacağı ile, özel hayatları ile kamusal hayatları arasında bölünen bireylerin, nasıl kimliklerini bölünmeden koruyacağını vurgulanmasıdır²⁷.

Rawls'un asosyal bir bireyciliği savunduğu yönündeki eleştiriye de açık olmadığı görülmektedir. Bu eleştirinin iki yönü vardır; kişilerin sosyal bir ilişki içerisinde var olduğu birinci yön ve kamusal iyiliklerin reddedilip, kamusal olanın sadece kendi çıkarı peşinde koşan bireylerin bir işbirliği olarak anlaşılması şeklinde ikinci yön. Rawls'un toplumsal olanın farkındalığına örnekler verilebilir, ikinci kısım için ise söylenebilecek olan, Rawls'un politik alanın haricinde kamusal iyilikleri tanıdığı ve politik alanda da adil bir toplumun, aynı zamanda vatandaşlar tarafından ortak bir iyi olarak anlaşıldığıdır²⁸. Fakat burada da niçin insanların diğer vatandaşlara karşı ödevleri olduğu konusu açıktadır²⁹.

Rawls, soyut bir birincil iyilikler listesi geliştirmek, spesifik kültürel özellikleri dikkate almamakla eleştirilmiştir. *Teori*, ahistorik özelliklere sahip olmakla birlikte *Siyasal*, demokratik toplumların temsilî durumu olarak anlaşılmaktadır³⁰.

²⁵ Stephen Mulhall , Adam Swift, "Rawls and Communitarianism", **The Cambridge Companion to Rawls**, ed. Samuel Freeman, New York, Cambridge University Press, 2003, s. 463.

²⁶ Mulhall, Swift, **a.g.m.**, s.464-466.

²⁷ Mulhall, Swift, **a.g.m.**, s.475-477.

²⁸ Mulhall, Swift, **a.g.m.**, s.466-469

²⁹ Mulhall, Swift, **a.g.m.**, s..477-478.

³⁰ Mulhall ,Swift, **a.g.m.**, s..470.

Genel bir cemaatçi eleştirisi, adil olanın iyi üzerindeki önceliğini ve bu şekilde kimi iyi hayat biçimlerinin korunamayacağını söyler. Rawls'un, bu konuda kapsamlı ve ince doktrinler arasında yaptığı ayırım, adaletin sadece temel anayasal hususlar için geçerli olduğu şeklindeki görüşleri hatırlanabilir³¹.

Mulhall-Swift'in Rawls'u cemaatçi eleştiriden korumasının, en azından cemaatçi bir bakış açısından kabul edilmesi beklenmez; çünkü Rawls, *Siyasa*'da hâlâ belirli bir soyutlamayı ve kişilerin kendi iyilerini bir kenara bırakmayı savunmaktadır. Nitekim Sandel, *Teori* gibi, *Siyasa*'ı da olumlamaz. Sandel'e göre Rawls, *Teori*'de adil olanın iyi olandan önceliğini savunurken, güçlü bir ben anlayışına, dayanır; kapasitesinin doğasına daha temel olduğunu savunan, dolayısıyla amaçlarından soyutlanması gereken bir ben anlayışını birlikte taşır. Oysa *Siyasa*'da, adilin iyi üzerindeki önceliği korunurken, ben anlayışı terk edilir ve öncelik sorunu askıda kalarak farklı temellendirmelere ihtiyaç duyar. Kapsamlı doktrinlere başvurmadan adilin iyiye önceliği her durumda savunulabilir değildir. Mesela, kürtaj gibi bir konuda, bu işin bireylere bırakılması şeklindeki olumlayıcı görüş ile insan hayatının doğuştan başladığını savunarak karşı çıkan görüşte herhangi birine dayanmadan karar vermenin yolu yoktur, çünkü insan hayatı doğuştan başlıyorsa bu bir cinayet demektir. Benzeri bir şekilde, köleliğin kaldırılmasında bunun yanlış olduğu ve kolonilere bırakılmaması gerektiği görüşüyle, bu kararın kolonilere bırakılması arasındaki görüşte, 1850'lerde siyasî liberalizm kölelik aleyhine bir argüman geliştiremezdi, oysa bugün köleliğin yasaklanması politik kültürde yerini almıştır. İkinci olarak, iyi hayat konusundaki makul çoğulculuk kadar, adaletin ne olduğu konusunda da makul çoğulculuk vardır. Fakat adalet hakkındaki makul çoğulculuk, adilin iyiye önceliği gibi bir sonucu da, aralarındaki argüman farklılıklarının hiçbir şekilde çözülemeyeceği gibi bir sonuca da yol açmamaktadır. Aynı durumun iyi konusunda da olması beklenir. Üçüncü olarak, kapsamlı anlayışların kamusal tartışmadan çekilmesi, duruma göre kimi bedellerin de ödenmesine

³¹ Mulhall, Swift, **a.g.m.**, s..472 vd.

yol açacağı gibi; kamusal akı da sınırlar; demokratik coşkunluğun taşıyamayacağı şekilde donuk, cansız ve ilgisiz yönelimlere sahip bir kamusal akıl beliriverbilir³².

4.1.4. Nozick'in Eleştirileri

Rawls'a yönelik eleştirilerin isim bazında en yetkin örneği, kuşkusuz Nozick'tir. Rawls'un eseri yayımlandıktan sonra Nozick, güçlü bir teoriyle cevap vererek, siyaset felsefesinde liberal-liberter ayrışmasını alevlendirmiş, tartışmaya Rawls-Nozick şeklinde kendi adlarını verdirecek kadar etkili olmuştur. Sonrasında Nozick, Rawls'un aksine, ufak bir referans dışında kendi eserine hiç dönmemişse de, kendi teorisinin yanında, Rawls'un adının geçtiği pek çok bağlamda, kendisinden bahsedilmeden geçilmesine imkân verilmeyecek şekilde bir saygınlık oluşturmuştur.

Nozick, toplumsal işbirliği kavramının muğlâklaştırılarak, sosyal adalet iddialarına yol açıldığı iddiasındadır. Rawls toplumsal işbirliğinin yarattığı menfaatlerin nasıl dağıtılacağı ile ilgili olarak sosyal adalet ilkelerini önerir. Oysa bu sorun, toplam menfaatin ya da işbirliği yapılmasaydı olacakla arasındaki menfaatin dağıtımı gibi ikili bir seçimi öngörür. Rawls, ikinciyi hiç dikkate almadan salt ilki gibi düşünmektedir. Ayrıca, toplumsal işbirliği olmasaydı yine adalete ihtiyaç duyulurdu, kişinin yaptığını hak ettiği, düşüncesi burada adalete ihtiyaç duyulmamanın sanıldığı bir yetkilenme teorisidir. Robinson'ların ilişkisinde yeterli olanın, işbirliğinde geçerli olamamasının sebebi, eğer toplumsal işbirliği sonucunda oluşan ürünün ayrılamaması ise, bunun karşılıklı mikro kurumlar olarak üretim ve takaslar dâhilinde işleyen bir piyasada niye olmadığı açık değildir; Rawls'un argümanı marjinal ürün nosyonunun var olamayacağı gibi güçlü bir sava dayanmak zorundadır. Öte yandan, marjinal ürün nosyonunun ayırt edilemeyeceği bir ortak üretim için de Rawls da üretim faktörlerinin bilinebileceğini, eşitsizlikleri

³² Michael J. Sandel, "Political Liberalism", *John Rawls and the Agenda of Social Justice*, ed. B. N. Ray, New Delhi, Anamika Publishers & Distributors (P) Ltd., 2000, s. 413-431.

sağlamak için gidecek teşvikleri farklılık ilkesine dâhil etmesinden anlaşılabilir. Dolayısıyla, bölünemez ortak ürün çöker ve toplumsal işbirliğinin dağıtımçı adaletle ilgili yeni problem çıkardığı savı doğrulanmaz³³.

Nozick, farklılık ilkesinin de muğlak ve yetersiz olduğu kanaatindedir. Ona göre, farklılık ilkesinde, neden bireylerin değil de grupların minimax edilmesi gerektiği ve neden en mutsuz kesimlerin, alkoliklerin vs. dışarıda bırakılması gerektiği açık değildir.

Farklılık ilkesini uygulayan bir düzenleme ile uygulamayan bir düzenleme arasında bir grubun durumunun kötü olması, otomatikman diğer grubun yüzünden olduğu anlamını çıkarmaz. Kölesi olsaydı durumu daha iyi olacak olan kişinin mevcut durumunun sebebi kölesi olmaması değildir. Bunun için bağımsız bir argüman gerekir.

Toplumsal işbirliğinden herkes kazandığından dolayı herkesi içine çekecek kadar cazip bir argüman bulunması için farklılık ilkesi yeterli olmaz. Çünkü, hiç işbirliği olmamasından öteye, alt işbirliği grupları ortaya çıkabilir ve her grubun total işbirliğinden kazanacağı kazanım aynı olmaz. Daha yetenekli olanların oluşturduğu bir grup, daha fazla kazanabilir. Rawls'un toplumsal işbirliği ekseninde en iyi ve en kötü olanlara sesleneceği tutarlı bir çerçeve kurmak zordur. Farklılık ilkesi, başka bir ilkeye göre neden toplumsal işbirliğine gidildiğinden dolayı gerçekleştirilmesi gerektiğini söylemez. Her iki grubun da daha çok almak için şikayete hakkı vardır³⁴.

Nozick, Rawls'un farklılık ilkesinin gökten inen bir kutsal yemek için geçerli olabileceğini ama sosyal bir dağıtım için geçerli olmadığını söyler. Bilgisizlik peçesi altındaki bireylerin, Nozick'in kendi teorisi gibi yetkilendirme eksenli ve tarihsel hiçbir kuramı seçemeyeceğini söyler; orijinal pozisyon, nihai durum ilkelerini garantilemektedir³⁵.

³³ Robert Nozick, **Anarşi, Devlet, Ütopya**, çev. Alişan Oktay, 2. bs, İstanbul, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2006, s. 241-248.

³⁴ Nozick, **a.g.e.**, s.248-258.

³⁵ Nozick, **a.g.e.**, s.258-265. Nozick'in buradaki eleştirisi açık değildir; gereksiz derecede karmaşık anlatılmış ve önemli aşamalar varsayılmış olarak atlanmış gözükür.

Rawls'un ilkelerinin makro için geçerli olup mikro için geçerli olmadığı şeklindeki açıklaması tatmin edici değildir, çünkü mikro açıklamalarla ancak kimi ilkelerin neye yol açtığını anlarız³⁶.

Rawls, adaletin ilkelerini kurarken süreçle ilerlemekte, fakat ortaya nihai durum ilkesi çıkarmaktadır (mevcut zaman ilkesi değil), tündengelimli değildir. Kusurludur çünkü adaletle ilgili süreç, ilkelerini ortaya koyamamaktadır. Yetkilenme ilkesi, ilave etme ve silme durumlarında da adaleti garanti ederken, farklılık ilkesi grupların çıkartılması durumunda adaleti yerine getirememektedir³⁷.

Rawls, tabii özgürlük durumunu başlangıç durumunda reddedilecek argümanlar içerisine almamış, kişilerin tabii durumunu keyfî gördüğü için doğrudan reddetmiştir. Öte yandan kişilerin içinde buldukları durumu ve tercihlerini tamamen dış şartlara bağlayarak, öz saygıyı savunan bir teori için tehlikeli bir noktaya ilerlemiştir³⁸.

Tabii özgürlük durumunun ortadan kaldırılmasını savunan bir argüman iki yönde olabilir; birincisi, bu farklılıkların bertaraf edilmesini isteyen pozitif argüman ve farklılıkların bertaraf edilmemesini isteyen argümanı çürüten negatif argüman. Pozitif argümanın yaşayabilmesi için en önemli gerekçelerden biri, kişilerin ancak hak ettiklerini alması şeklinde bir kriter olabilirdi ki, Rawls bunu tam tamına reddetmiştir. Öte yandan, ahlâkî açıdan keyfî olan şey, başka kriterlerle ilintili de olabilir; bu durumda belirli bir parçası keyfî olan şeyin tamamının reddedilmesi gerekecektir, ki Rawls'un teorisi dâhil bundan kaçmanın imkânı yoktur. Asıl mesele, adaleti belirli bir kalıba sokmaya çalışmak hatasında yatar; oysaki kişiler arasındaki gönüllü transferler vs. yoluyla dağıtım sürekli başka kalıplara girme eğilimindedir. Oysa sürekli kalıp aramak, ancak parçalar meşru olduğu halde, parçaları oluşturan bütün için ayrı bir meşruiyet gerekeceği şeklinde paranoid bir mantıkla desteklenmek durumundadır. Rawls'un argümanı son olarak, güçlü

³⁶ Nozick, **a.g.e.**, s.266-267.

³⁷ Nozick, **a.g.e.**, s.268-271. Nozick burada, kendi teorisi Rawls'un teorisi ile karşılaştırmalı bir şekilde düşünürken, farklılıkları bir üst düzeyde soyutlayıp, kendi teorisinin farklılıklarını doğrudan artı bir özellik olarak almış gözükür.

³⁸ Nozick, **a.g.e.**, s.274-278.

bir ahlâkî gerekçe olmadığı müddetçe, kazanımların eşit dağıtılması şeklinde bir karineye dayanır. Fakat neden muamele farklılığı için gerekçe göstermek gerektiği açık değildir. Kaldı ki, özgür bir toplumda bütün eylemler hükümet eylemleri değildir; insanlar eğer özgürse, neden dağıtım kapsamının genişletilmesi gerektiğine ikna edici bir cevap verilemez. Negatif argüman ise, kişilerin tabii farklılıkları hak ettiğini söylenecekti, çürütebilecek bir argüman olurdu; Fakat, Locke'cu şart dâhilinde yetkili kılınır ve yetkili olduğundan dolayı sonuç kabul edilirse eleştiri kapısı kapanır³⁹.

Rawls, kişilerin tabii yeteneklerini kolektif servetler olarak düşünmesinin getirdiği sorun, insanı kapasiteleri dâhilinde parçalamasıdır ki, bu durumda ortada insanın kendisi de kalmayabilir; kaldı ki böyle bir araçsallık tercih edilebilir de değildir⁴⁰.

Nozick'in bütün dağıtımcı adalet teorilerine getirdiği klasik eleştiri, Rawls'da da görüldüğü gibi, özgürlüğün dağıtımcı kalıpları yıkan özelliğidir. Mesela bir basketbolcuyu izlemeye para vererek giden kişiler, basketbolcuyu zengin ediyorsa, özgürlük ve tercihler açısından problem yoktur; fakat dağıtımcı bir adaletin yasaklama getirmesi gerekecektir. İnsanların hayatlarına sürekli müdahale etmeden hiçbir nihaî durum ilkesi veya dağıtımcı kalıba sokulmuş adalet ilkesi kendisini sürekli gerçekleştirebilir değildir⁴¹.

Nozick'in dağıtımcı adaletin kalıplı haline getirdiği eleştirilerine paralel başka bir husus; Rawls'un adalet teorisinde, geçmiş adaletsizliklerin düzeltilmesi şeklindeki geleneksel adalet probleminin bir istikrarsızlık unsuru olarak durduğudur. Sözelimi belirli bir zaman diliminde adil bir dağıtım gerçekleşmiş olsun. Fakat muhtelif sebeplerle yeni bir dağıtım şekli oluştuğunda ve en kötü durumda olanın şartları maksimize edilemediğinde ne olacaktır? Geçen süre içerisindeki kimi beklentiler meşru iken gayr-meşru duruma düşecektir. Bu durumun özel mülkiyet kurumuyla, adaletsiz duruma yol açması sebebiyle çatışması da şu duruma beklenir olacaktır.

³⁹ Nozick, **a.g.e.**, s.279-290.

⁴⁰ Nozick, **a.g.e.**, s.293-294.

⁴¹ Nozick, **a.g.e.**, s.216-221.

Problem, hukuk devleti ya da özgürlüğün önceliği gibi bir durum değil, adalet şemasının sürdürülebilir bir şekilde devam etmesinin kurumsal altyapısının nasıl sağlanacağıdır. Böyle bir kurumsal altyapı yoğun bir efor ve kaynak tüketimi gerektirecek ve mülkiyet kurumuna verdiği zararlar, kötü durumda olanın durumunu daha da kötüleştirme riski taşıyacaktır⁴².

Görüldüğü gibi, Nozick, kendi teorisiyle Rawls'un teorisini karşılaştırdığı birkaç kısım dışında, kuvvetli eleştiriler getirmektedir. Toplumsal işbirliği, tabii yetenekler ve kalıplı bir adaletin özgürlüğe sürekli müdahale edeceği kuvvetli yönler olarak durmaktadır. Nozick, tabii yetenekler kısmında Rawls'un hakediş konusundaki çelişmesini doğru bir şekilde tespit eder. Buradaki çelişki, bütün teoriyi sakat bırakacak önemde olabileceğinden, Rawls'un hakediş konusundaki durumuna yakından bakmakta fayda var gözükmektedir.

4.1.5. Hakediş

Hakediş kriteri, usulî adalet haricinde başvuru adalet kriterlerinin muhtemelen en başında gelen bir kriter olarak gözükür. Bu yönüyle, kapsamlı bir adalet kriteri olarak, usulî adaletle açık bir karşıtlık içerir.

Adaletin, adil kurumların varlığında usulî bir adalet olduğu düşüncesinin, hakediş kriteri açısından ne gibi eksikliklere sahip olduğuna değinmekte fayda vardır. Birincisi, böyle bir anlayış, bir şeyin yetkilendirilmesi ile onun değeri veya layığı şeklindeki ayrımı görmezlikten gelir. İkincisi, kurumsal adalet anlayışı, neyin adil olduğu konusunda hakediş kriterini kabul etmeyerek, eleştirel değerden mahrum bırakır ve neyin adaletsiz olduğu açıkta kalır. Üçüncü olarak kurumsal adalet, adil olanın, herkesin hakkı olanı alması şeklindeki geleneksel tanımını tersine çevirmektedir. Son olarak,

⁴² Allen Buchanan, "Distributive Justice and Legitimate Expectations", **Opponents and Implications of A Theory of Justice**, Garland Publishing, 1999, s.49-55.

kurumsal adalet anlayışı kişiler arasında ortaya çıkan hakediş durumlarının yerine geçemez⁴³.

Hakediş kriterinin, yaygın toplumsal kabulüne rağmen, liberal teorinin gözde kavramlarından biri olmadığı tespiti yapılabilir. Scheffler, Rawls'un da içinde olduğu liberal teorinin hakediş ilkesi olarak üç özellik saymaktadır: Birincisi, liberal teoride dağıtıcı adalet, kurumsal olarak ve meşru beklentiler dâhilinde anlaşılmaktadır; ikincisi, bağımsız bir hakediş kavramına yer verilmemektedir; üçüncüsü dağıtıcı adalet haricinde düzeltici adalette hakedişe ahlâkî bir değer olarak yer verilmektedir. Üçüncüsü tartışmalı olsa ve hatta dağıtıcı adalet ilkelerine yayılacağı savunulsa da, Scheffer, hakedişe yer açmak niyetindedir; hakediş kavramının bireylere yönelik bir kavram olmasından hareketle bütüncül ilgileri daha fazla olan dağıtıcı adalette yer bulamadığı görüşündedir⁴⁴.

Fakat konu burada sonlanabilir gözükmez; Rawls'un teorisinde hakedişe yer olmadığı görüşü açık değildir; Rawls bunu sözle reddeder ama teorisinin arka planı pek net değildir. Rawls, görüldüğü gibi, kişilerin kabiliyetlerinin ve toplumdaki başlangıç yerlerinin hak edilmediğinden ve moral teorinin şans eseri gelenleri elimine etmek gibi bir görevi olduğundan hareketle, kişilerin kabiliyetlerini kolektif birer nesne olarak düşünmüştür. Nozick'in de işaret ettiği ve ilk olarak değerlendirdiği gibi, burada gizli bir hakedişin varlığı dikkat çekmektedir.

Gizli bir hakedişten duyulan şüphenin sebebi, şansa duyulan güvensizliğin, ancak bir hakedişin yokluğu ile gerekçelendirilebilir olmasından dolayıdır. Bu durumda ortaya çıkan problem, cehalet perdesinin tam tamına şans eseri gelene karşı duyulan isteksizle bağlantılı olarak oluşturulmuş olmasıdır, cehalet perdesi kişilerin başlangıç durumlarını ve kapasitelerini soyutlamak amacıdadır. Cehalet perdesinin teorideki merkez yeri dikkat alındığında esasen Rawls'da kuvvetli bir hakediş anlayışının imaeen var olduğu ileri sürülebilir. Fakat bu anlayış, fark ilkelerine yansımadığından

⁴³ Samuel Scheffler, "Justice and Desert in Liberal Theory", **California Law Review**, cilt 88, sayı 3, Mayıs, 2000, s. 971-973.

⁴⁴ Scheffler, **a.g.m.**,s.978 vd.

dolayı ve fark ilkeleri hakediş ile uyuşmayacağından dolayı, Rawls'un teorisi bir iç çelişki yaşamaktadır⁴⁵.

Peki Rawls'da bir hakedişin imanen var olduğu düşünülürse, bu anlayış, mantıkî sonuçlarına götürüldüğünde nasıl bir tabloyla karşılaşılır? Rawls, tabii yeteneklerle gelen faydayı reddettiğine göre, Rawls'da bir sonucu hak etmek için, onun sebeplerini de hak etmek gerektiği şeklinde bir düşünce olmalıdır. Fakat böyle bir düşünceyle, hiç kimse hiçbir sonucu hak edemeyecek ve bu da "insanlar bazı şeyleri hak ederler" şeklindeki sağduyuya ters düşecektir. Yine de anlamlı bir çerçeve oluşması için, mevzunun sadece karşılıklılık gerektiren hususlara uygulanması düşünülebilir; hak edilmesi gerekenlerin, bütün sebepler değil, sadece insanlar arasında karşılıklı rekabete has şeylere mahsus olması temel alınabilir. Fakat burada da, insanların çabalarının farklılığının altında, kendilerine has yeteneklerin farklılığı olduğu düşüncesi yerinde kalmaktadır. Böyle bir düşünce ise yanıltıcıdır, insanların hiçbir zaman daha fazla yapamayacağını ima eder. Oysaki belirli bir yeteneğe sahip olmak ile onu uygulamak arasında bir fark vardır. Ayrıca farklı yetenekler tezi, herkesin kendi istekleri ve amaçları için eşit derecede istekli olduğunu ama kabiliyetlerin farklılığından dolayı gerekli çabayı gösteremediklerini ima eder ki, bu da doğru değildir. İnsanlar, birinin kendi çabası olmaksızın ilave fayda sağlamasını haksız gördüğünden, her faydanın gerekçelendirilmesine yatkın dururlar ama aynı zamanda insanlar, farklı alanlarda hak edilmemiş faydayı karşılıklı olarak kullanıyor da olabilirler. Yine de her durumda şans, kabiliyet gibi sebeplerle, kişilerin beklenenden fazla fayda sağladığı durumlar olacaktır. Bu beklenenden fazla oranın tespitinden ise, bir başkasına bakarak insanların belirli bir oranı hak ettikleri ama diğerini hak etmedikleri düşüncesiyle ise, kimin neyi hak ettiğinin belirlenmesinin imkânsız olacağı bir yola girilir. Kaldı ki, kişilerin sebepleri hak ettiği müddetçe sonuçları da hak

⁴⁵ Peter J. Steinberger, "A Fallacy in Rawls's Theory of Justice", *The Review of Politics*, cilt 51, sayı 1, Kış, 1989, s.55-69.

edeceği düşüncesi, rekabetçi bir durumda geçerlidir ki bu da en iyi ihtimalle hakedişin yollarından sadece bir tanesidir⁴⁶.

Şu halde Rawls'un hakediş anlayışı, mantıkî sonuçlarına götürüldüğü durumda da belirli bir çelişki yaşar gözükmemektedir. Rawls'un hakediş anlayışını değerlendirmek için daha net bir şemaya sahip olmanın, teorisinin tutarlılığını anlamak açısından faydalı olabileceğini düşünüyorum.

Hakedişi bir şema haline dönüştürmek için, somut bir örnek üzerinden düşünmekte fayda olabilir. Mesela, bir işyerinde 5 yıllık tecrübeli, lider özellikleri kuvvetli olan, yakın zamanda bir projede iyi başarı sağlamış biri ile 15 yıllık tecrübeli, lider özelliği kuvvetli olmayan ama çalışkan ve sevilen biri arasında yapılacak bir seçim olsun. Hangi seçim, nasıl bir hakediş (veya daha doğrusu liyakat) anlayışıyla uyuşur (veya uyuşmaz)?

Kuşkusuz yukarıdaki seçimde kim tercih edilse, bir tartışma olacaktır, seçilmeyen muhtemelen bir müddet adaletsizliğe uğradığını düşünecektir ama sonuç için gerçekten de hakediş açısından “adaletsiz” denilebilir mi? Böyle bir durumda hakediş kriterleri içerisinde çaba, motivasyon, tecrübe, karakter özelliği, gelecekte alacağı durum, yakın zaman performansı, diğer çalışanlarla ilişki gibi pek çok kriter bulunur ve bu kriterlerin aşağı yukarı sağlandığı durumda sonuç için adaletsiz demek doğru gözükmez; çünkü her iki aday da aşağı yukarı şartları sağlamaktadır ve adaletsizlikten kaçmanın yolu yoktur. Fakat bu iki kişi yerine 8 yıllık tecrübeli, ortalama yetenekli, başkanın akrabası biri seçilirse, burada liyakat kriterlerinin geçmesini beklemek hatalı olur ve bu kişinin hak ettiği söylenemez. Bununla birlikte, eğer kimsenin hak etmediği ikinci bir pozisyona bu kişi atanırsa, bu sefer de yine adaletsizlik yapılmış denilemez.

Yukarıdaki akıl yürütme doğruysa, hakedişin aşağıdaki dört anlamından hangisine veya hangileri geçerlidir?

1. “İnsanlar hak ettiklerini *mutlaka* almalı”: Bu pozitif bir hakediş kriteridir ama ancak bir ideal olabilir, çünkü bu durumun karşılanmadığı

⁴⁶ George Sher, “Effort, Ability, and Personal Desert”, **Opponents and Implications of A Theory of Justice**, Garland Publishing, 1999, s.57-72.

zamanlar olur. Buraya yapılacak adalet itirazları geçersizdir çünkü kaynakların kıtlığında adaletsizlikten kaçınmanın yolu olmayabilir.

2. “İnsanlar hak ettiklerini *olabildiğince* almalı”: Hakedişin, birinci anlayışa nispetle “reel”, “makul” pozitif anlayışı bu olmalıdır.
3. “İnsanlar *sadece* hak ettiğini almalı, hak etmediğini almamalı”: Bu bir negatif hakediş kriteri olabilir ama eğer hiç kimsenin hak edeceği bir durum yoksa bunun da geçersiz olması ve yumuşaması beklenir. Çünkü adaletin sağlanma durumu yoktur. Böyle durumlarda şansa veya başka faktörlere kapı açılmak durumundadır, aksi halde kilitleyici bir kural olur.
4. “İnsanlar *başkasının* açık bir şekilde daha fazla hak ettiğini almamalı”: Hakedişin her durumda uygulanabileceği seviye budur. Bu seviyenin altında hakediş kriteri ya iptal edilmiş olur, artık yetkilenme, meşruiyet gibi kavramlar girer; ya da ilgisiz bir durum var demektir.

Bu şemada dikkat edilmesi gereken husus, üçüncü veya dördüncü anlayışlardan bir tanesinin tek başına kabul edilemeyeceğidir; yani hakedişin negatifini kabul eden bir düşüncenin, pozitifini reddetmesi içsel tutarsızlık oluşturur, bu durumda negatif düşünce temelsiz kalacaktır.

Dörtlü şema bağlamında, yukarıdaki seçime tekrar dönülürse, hakediş anlamları doğru bir şekilde yorumlanmış mıdır? Birinci anlayışın yaşayamaz olduğu doğrulanmış gözükür; çünkü örnekte seçim yapılacak iki kişi arasından mutlaka bir tanesi seçilmek zorundadır. İkinci kriter, iki kişi arasında yapılan seçimi doğru bir şekilde karşılar; fakat üçüncü kişiye karşı bir kalkan oluşturamaz. Üçüncü kriter de yaşayabilir gözükmez; çünkü üçüncü kişinin kimsenin hak etmediği bir pozisyona atanmasına engel oluşturarak sistemi tıkar. Dördüncü kriter, üçüncü kişinin, diğer iki kişiyi geçmesine izin vermez ve yaşayabilir bir kriter olarak gözükür.

“Sağduyu”nun hakediş düşüncesi şu halde nedir? İkincisi ve dördüncüsü olarak gözükmektedir; ama her ikisi de tam istikrarlı değildir, kimi “kötü” durumlarda istisnaî olarak dördüncü, üçüncüye; ikinci, birinciye kayabilir. Eğer asıl hakediş ekseni ikinci ve dördüncü kural ise, şans eseri gelen faydaların adaletsizlik olduğu düşüncesinin genel bir kanaat olduğu

doğru gözükmez. Fakat şans eseri gelen özellikler, zararlı bir sonuca dönüşüyorsa ya da istenmeyen bir durum varsa ancak diğer adalet ilkelerine geçilir, ki burada da aslında mesele bizzat adalet değil, o zararlı veya kötü durumun yansımadır (mesela yukarıdaki örnekte başkanın akrabasını hiç sevmeyen bir kişi, onun şans eseri gelen ikinci pozisyona atanması durumunda, dördüncü adalet ilkesi yerine üçüncü ilkeyle muhalefeti tercih edebilir; benzer bir şekilde 5. işyerinde de hak ettiği halde yakın liyakatlilere pozisyonu kaptıran talihsiz kişi; ikinci ilke yerine birinci ilkeye kayabilecektir).

Rawls'un hakediş düşüncesi, yukarıdaki şemada nereye oturur? Doğuştan gelen farklılıkları eğer hakediş ekseninde reddedecekse (ki başka bir sebep gözükmemektedir); Rawls'un hakediş düşüncesi, yukarıdakilerden sadece üçüncüsüdür. Dolayısıyla kanımca, sağduyunun bazen kabul ettiği yanlış bir anlayışın genellenmesi gibi bir durum söz konusudur. Bu kuşkusuz bir tercihtir, sonuçta "sağduyu", Rawls'un düşüncesine de evirilebilir. Fakat daha kritik olan husus, Rawls'un sadece negatif bir anlayışa sahip olması, hakedişe hiçbir pozitif anlam yüklememesidir. Rawls'da hak edilmeyen konsepti varken, hak edilen konsepti yoktur. Eğer böyle bir pozitif anlam olsaydı; hakedişin pozitif anlamı, fark ilkeleriyle çelişme durumları meydana getirirdi. Sadece negatif bir anlama sahip olmakla Rawls, hakedişin fark ilkeleriyle çelişeceği durumların yükünden kurtulmaktadır ama diğer yandan teoride zayıflık oluşmakta, Rawls'un neden doğuştan gelen farklılıkları ve şans gibi durumları elimine etmek istediği temelsiz kalmaktadır.

Sonuç olarak, Rawls'un hakediş konusundaki ikircikli tavrı, teorisinin yeterliliği açısından sorun üretebilecek potansiyelde gözükür. Bu sorun, halklar arası adalet bağlamında daha somut hale gelecektir.

4.1.6. Tartışma Etiği

Rawls'un adalet için bir temsil aracı olarak kullandığı orijinal pozisyon, kişilerin sahip oldukları özelliklerin bir soyutlaması ve cehalet perdesi arkasında kendi konumlarını bilmemesiyle oluşturulduğundan başka bir

projeyi hatıra getirmektedir. Tarafları, filozofların zihninde ya da tarafların kapsamlı doktrinlerine başvurmadan tarafsız ilkeler dâhilinde bir örtüşen görüşbirliğinde değil de; kanlı canlı haliyle, kimliklerinden soyutlayarak değil de kimliklerini derinleştirerek, aradaki iletişimi engelleyecek faktörlerden sıyrarak gerçek hayatta konuşurmak daha iyi değil midir? Neden pek çok soyutlama, argümantasyon, iddianın yükü alınsın? Bunlar, yetkin ifadesini Habermas'da bulan müzakereci demokrasi fikrinin Rawls'la hangi noktalarda buluşabileceği veya ayrılabilceği sorularıdır.

Habermas, Rawls'a itirazını son derece yoğun yazılmış bir makalede dile getirir. Sadece kendi görüşleri ekseninde değil, Rawls'a daha önce yapılan eleştiriler bağlamında genel eleştiriler de getirir. Yine de kimi ilişkilerin varlığı dikkat çektiğinden, bir bütün olarak tartışmayı izlemekte fayda vardır.

Habermas'ın orijinal pozisyon temsilini kabul etmesi beklenmez; nitekim o da insanın orijinal pozisyonda kendi çıkarının peşinde koşan rasyonel egoistler haline dönüştürülmesinin, herkes için iyi olanı arayan adil bir sistem için sorun çıkartacağını söyler; çünkü burada kişilere rasyonellik haricinde ilave özellikler gerekecektir. Her ne kadar orijinal pozisyon bu şekilde genişletilebilirse de bu sefer de ilk fikrin yıpranması söz konusu olacaktır. İkinci olarak, Rawls'un hakları, birincil iyilikler listesine yerleştirmesi, hakların deontolojik anlamının teleolojik anlam lehine aşınması anlamına gelir, çünkü haklar, ancak gerçekleşerek var olabilir, iyiler gibi elde edilmezler. Normlar ve değerler arasında, kural eksenli olmakla amaç eksenli olmak, kabul / ret yerine derecelenebilmek, herkes için iyi olan mutlulukla kendi için iyi olabilen öznellik ve çelişmeme zorunluluğu ile birbiriyle yarışabilmek gibi farklar mevcuttur. Rawls, öncelik prensibi ile deontolojik boyutu dengelemeye çalışır, fakat böyle bir denge ancak ve ancak iyiliklerin, hak konseptine doğru yönelmesi ile gerçekleşebilir ki bu da başlangıçtaki hakkın iyilik olarak düşünülmesi ile çelişir. Eşit özgürlüklerin adil dağılımı gibi bir konsept, ancak adalet düşüncesine mevzu olan bir hak anlayışıyla birlikte savunabilir, iyilik ile değil. Üçüncüsü, orijinal pozisyonda farklı dünya görüşlerinin getirdiği çoğulculuğun cehalet perdesi ile paranteze alınması, filozofa ciddi bir yük getirir. Müzakere etiği, kişilerin dünya görüşlerinin soyutlanarak

evrenselleştirilmesini değil, derinleştirilerek ve karşılıklı bir rol paylaşımıyla anlaşılabilir olarak genelleştirilmesini savunur. Oysa orijinal pozisyonda, cehalet perdesinin peyderpey kaldırılmasında çıkacak olan muhtemel itirazların filozofun kendisi tarafından daha önce karşılanması ama bir anlamda taraflara duyurulmaması gerekecektir. Rawls'un siyasal liberalizminde ise, örtüşen görüşbirliğinin istikrarı sağlamak için eklenen bir fonksiyonel varsayımdan öteye gitmesi için, ki Rawls'un isteği budur, epistemik bir haklılaştırma gerekir. Rawls burada dinlere ve metafizik öğretilere has olarak düşündüğü doğruluk iddiası yerine politik bir makule dayanmayı düşünür ki bu da geçerlilik iddialarını bir parça eksik kalması sonucunu verir. İlâve olarak, başlangıç durumu ile oluşturulan adil bir kurumsallık, demokratik bir iradeyi tekrar ayağa kaldıracak bir teşviki sunmaz ve Rawls'un niyeti bu olmasa da, istikrarın korunması adına demokratik meşruiyetin zayıflaması sonucunu verir. Ayrıca, Rawls'un bireysel özgürlük ve demokratik haklar arasında özel ve kamusal ayrıma gitmesi yerine, zorlayıcı hukuk adı altında ikisini birleştirmesine ve sadece demokratik meşruiyete, rasyonel müzakerenin şartlarına eğilmesi daha mütevazı bir yaklaşım olurdu⁴⁷.

Rawls, Habermas'ın eleştirilerini oldukça önemsemiş ve uzun bir cevap vermiştir. Rawls cevabında, kendi görüşünün siyasal olduğunda ısrar eder; Habermas'ınki ise kapsamlı bir görüştür. Buna bağlı olarak temsil araçlarında da bir farklılık vardır, Habermas'ın ideal konuşma durumu yerine Rawls'un orijinal pozisyonu vardır. Bu iki temsil arasındaki farklılık, bütün tartışmaların kamusal alanda yapıldığı düşünülduğünde ve hakkaniyet olarak adaletin makuliyet ölçüsü olarak düşünsel dengeyi almasına rağmen, Habermas'ın ahlâkî doğruluk ve geçerliliğin ölçüsü olarak ideal tartışma durumunda tam ve rasyonel bir kabul olduğu düşünülerek anlaşılır. Örtüşen görüşbirliğinin sadece istikrara ait bir kavram mı yoksa ilave bir gerekçelendirme taşıyıp taşımadığı konusunda ise, siyasal liberalizmde örtüşen görüşbirliğinin, istikrar ve meşruiyet bağlamında bir kamusal gerekçelendirme yaptığı söylenebilir.

⁴⁷ Jürgen Habermas, "Reconciliation Through the Public Use of Reason: Remarks on John Rawls's Political Liberalism", **John Rawls and the Agenda of Social Justice**, ed. B. N. Ray, New Delhi, Anamika Publishers & Distributors (P) Ltd., 2000, s. 484-507.

Her ne kadar siyasal adalet kendi başına duruyorsa da, makul çoğulculuk içinde yaşayan makul kapsamlı doktrinlerin mensupları, nasıl bir arada yaşayacaklarını kendi doktrinlerine dâhil etmek durumundadırlar. Meşruiyet konusunda ise, vatandaşlar adil ve meşru arasındaki farkı tanırlar. Kamusal ve özel özerklik noktasında, her iki özerkliğin değeri noktasında bir tartışma olmamakla birlikte, özgürlüklerin kamusal tartışmadan soyutlanarak kendi başına yerleştirilmeye çalışıldığı ve böylelikle her iki özerklik türü arasında bir rekabet yaratıldığı şeklindeki görüş siyasal liberalizm için geçerli değildir. Bir temsil aracı olarak orijinal pozisyonun görülmesi ve aşamaların takip edilmesi durumunda bunun böyle olmadığı görülecektir. Öte yandan, usule ait bir adalet anlayışına yönelmek ve öze dair bir tartışmayı reddetmek gerektiği düşüncesi doğru değildir, çünkü hem usul hem öz her görüşte, hatta Habermas'ın görüşünde mevcuttur, özden kaçmak mümkün değildir. Meşru ile olan adil olan arasındaki ayırmada, meşruiyetin prosedürlerle sağlanması mümkündür, fakat bir kararın meşru olması için aşırı adaletsizlik de sağlamaması gerekir. Dolayısıyla salt usule dair bir siyasal adalet anlayışı mümkün değildir. Bir diğeri, Habermas'ın bahsettiği ideal konuşma durumunun hiçbir zaman tam anlamıyla gerçekleşemeyecek olması sebebiyle tartışmaların bitmeyeceğidir. Kölelik, işkence, sınırsız mülkiyet, baskı gibi konulardaki pek çok öze dair arka plan düşüncelerimizin mevcut olduğu düşünülürse, usule dair meşrutiyet ve adaletin sözde karakteri açığa çıkar⁴⁸.

Tartışmada iki filozofun birleştiği husus, her iki projenin farklı mecralarda ilerlediği olmalıdır. Habermas, kendi projesine kıyasla daha büyük yük altına giren Rawls'a daha mütevazı olmasını öğütlerken haklı gözükür; yine de bu iddia, orijinal pozisyona temsilinin *Siyasal'da*, *Teoriye* nispetle daha az ağır yüke sahip olduğu hatırlandığında, bir anlamda eleştirinin daha çok *Teoriye* yönelik olması gerektiğini söyler; Rawls gerçekten de *Siyasal'da* *Teoriye* nispetle oldukça yük atmıştır. Rawls'un siyasal liberalizmine yönelik eleştirilerinin, teorisinin belirsiz noktalarını açığa çıkarttığını söylenebilir; fakat

⁴⁸ Rawls, **Siyasal Liberalizm**, s.464-514.

Siyasal'in, *Teori*'nin aksine pratiğe fazlaca iş bıraktığı düşünülürken, gerçekten de örtüşen görüşbirliğinde insanların ilave bir gerekçelendirme yapıp yapmayacağını veya yapılan bu gerekçelendirmeyi kabul edip etmeyeceğini bilebilmenin imkânı var mıdır? Öte yandan, Rawls kendi projesinin farklılığını vurgularken haklı gözükür; çünkü Habermas'ın itirazı ancak siyaset felsefesinin bittiği savıyla desteklenebilir durur; eğer bütün mesele demokratik karar alma süreçleri ise, siyaset felsefecisinin işi, sadece bu iddiayı bir kere gerekçelendirip, kenara çekilmek olmalıdır. Mantıkî ve uç sınırlarına çekildiğinde, itiraz teorisinin kendisini işsiz bırakmasının yeni bir örneği gibi durur; uygulanacak olsaydı "özne"ye ulaşan sosyolojinin, sosyologları; her türlü görececiliğin, teorisyenlerin tamamını işsiz bırakması gibi; Habermas'ın iddiası da siyaset felsefecisini işsiz bırakacak gözükür. Öyle ki Habermas'ın teorisinin içeriğiyle birlikte bizzat teorisinin kendisini hedef aldığını düşündürten karışık argümanları vardır; Rawls'un teorisinin demokratik karar alma süreçlerinin önünde engel oluşturacağı tezinin başka bir açıklaması olabilir mi? O halde Rawls, müzakereci demokrasinin hiçbir zaman tam gerçekleşmeyecek bir ideal olduğundan hareketle, kendi projesine yer kalmadığını kabul etmemekte haklı gözükür. Bir anlamda Rawls'un projesi, ideal durumda bir araya gelmiş olsalar bile insanların ne konuşacağı, hangi temellerde buluşacağı ya da en doğrusu, anlaşılmadıkları durumda ne yapacakları üzerine bir çalışmadır. Bir anlamda önceyi değil, sonrayı hedef almaktadır. Gerçekten de daha zor, daha iddialı, daha yüklü (ve muhtemelen de uygulanma imkânı bulamayacak) ama yine de deneyen bir siyaset felsefesi projesidir.

4.1.7. Uluslararası Adalet

Rawls'un uluslararası adalet için verdiği teoride, açık bir farklılık göze çarpar. Rawls'un uluslararası adaleti açıkça daha az eşitlikçidir.

Rawls'un uluslararası adalet için daha ince bir versiyonu benimsemesi, o vakte kadar uluslar arası adalet teorilerini bir anlamda Rawls'un çerçevesi

içerisinde kozmopolit ve eşitlikçi bir şekilde oluşturan düşünürleri ve okurları hayal kırıklığına uğratarak, eşitlikçi ilkelerin savunuculuğunu kendilerine bırakmıştır⁴⁹. Pogge'ye göre, Rawls'un haklar yasası, keyfî olarak oluşmuş ülkesel sınırları dikkate alarak, her bir ülke içindeki kişinin diğerinden daha az beklentiye sahip olmasını meşrulaştırmaktadır; bu sebeple dünya çapındaki eşitsizliklere duyarsızdır. Kendisinin ülke içi adalette eleştirdiği liberter kriterleri dünya çapındaki adalete uygulamaktadır; oysa dünya çapında da daha eşitlikçi uygulamalar mümkün olabilir⁵⁰

Rawls'un uluslararası adalet teorisinde en önemli yan, zorluk içindeki ülkelere kendi kendilerini ayakta tutacak kadar asgari bir yardım yükümlülüğü getirmesi olduğu gözükmetedir. Burada Rawls'un uluslararası adalet tartışmasının ayrıntılarına girilmeyecektir; fakat sadece neden daha az eşitlikçi bir versiyonu tercih ettiği konusunda Rawls'un verdiği gerekçelerin, teorisindeki mimli bir noktayı göstermesi açısından önemli olduğu kanaatindeyim. Rawls, halklar arasında eşitlikçi bir dağılım ilkesinin olmamasına sebep olarak, bir ülkenin zenginliğinin sadece doğal kaynaklara sahip olması değil, siyasal kültürüne bağlı olduğunu söyler; mesela endüstrileşen bir toplumdan kendi kendine yetinen bir topluma; ya da nüfus artışını kontrol eden bir toplumdan böyle bir kontrolü yapmayarak fakirleşen bir topluma kaynak aktarımı doğru gözükmez. Oysa aynı argüman kolaylıkla, doğal yeteneklere ve şanslara sahip kişiler için de uygulanabilir; Rawls'un bu iddiası, Nozick'in getirdiği tercihler eleştirisinin kabulü anlamına gelebilir. Rawls'un, Pogge'in de iddia ettiği gibi, liberter kriteri benimsediği kabul edilmese bile, en azından hakedişe yer açması gerektiği gibi bir sonuç ortaya çıkar. Bu da yukarıda geçtiği üzere, hak edilmeyen konseptine sahip ama hak edilen konseptine sahip olmayan Rawls'un, ikincisine de artık sahip olduğu şeklinde yorumlanabilir. O halde, hakedişin, Rawls'un teorisinde çelişkili ve merkezî yeri doğrulanmış gözükür; elbette *Teori'nin* önemli bir

⁴⁹ Murat Borovalı, "John Rawls ve Siyaset Felsefesi", **Halkların Yasası ve "Kamusal Akıl Düşüncesinin Yeniden Ele Alınması"**, John Rawls , çev. Gül Evrin, İstanbul, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2. baskı, 2003, s.xxii vd.

⁵⁰ Thomas W. Pogge, "An Egalitarian Law of Peoples ", **Opponents and Implications of A Theory of Justice**, Garland Publishing, 1999, s.153-169.

temelden mahrum kaldığı iddiası da beraberinde savunulmak zorunda kalınacaktır.

4.1.8. Tutarlılık, Yeterlilik ve Pratik

Rawls'un teorisini; tutarlılık / yeterlilik testine tâbi tutmak, bu çalışmanın üzerinden kalkabileceği bir iş değildir. Sadece betimleyici bir mantık güdülürse; Rawls'un teorisinde, sadece *Teori* dikkate alındığında, hakediş ekseninde önemli bir temel eksikliği gözükür; teori içinde yeterlilik sıkıntısı başgösterebilir. Fakat uluslararası adalet ile birlikte düşünüldüğünde, bu eksiklik, teori içi tutarsızlığa doğru evrilir. Rawls'un eşitlik, özgürlük, sosyal sözleşme şeklinde oluşturduğu değer kriterleri; tabiatıyla pek çok değeri ihtiva edemediğinden; liberter, cemaatçi ve sol üzerinden gelen eleştiriler; değer kısmında tıkanan eleştiriler olarak gözükür.

Rawls'un pratik ile olan ilişkisi ise muğlâktır; fikirlerinin arada geçen süre içerisinde herhangi bir pratik girişime muhatap olduğu gözükmez. Öte yandan, Rawls'un kendisi de, her ne kadar yıllar sonraki versiyonu oldukça incelmış olsa da, dominant teorisini 600 sayfalık bir kitapla anlatarak, pratikle ilişkisini güçleştirmiştir. *Siyasal*'da ise, daha ilginç bir durum gözükür; Rawls, teorisini demokratik bir arkaplana yasladığını söyler; ama Batı toplumlarında Rawls'un önem verdiği derecede kapsamlı doktrinler ve anlaşmazlıklar gözükmez; Scheffer'ın söylediği gibi Batı dışı toplumların ise neden liberalizm temelli bir anlayışı kabul edeceği açık değildir⁵¹; dolayısıyla siyasal liberalizm tartışmalarının pratikteki yeri büyük bir soru işareti olarak durur. Son projesi için ise, uluslararası adalet bağlamında Rawls'un sınırlı yardım yükümlülüğü, eşitlikçilikten sapma anlamında eleştirilmiş olsa da, bugünkü dünyanın durumunun bütün insanlara asgari bir hayatı sağlamaktan bile uzak olduğu hatırlanırsa, daha istekli teorilerin ütopyik karakterinden dolayı, pratiğe daha yakın durur. Bununla birlikte; global adaletin Rawls'a ya da başka bir

⁵¹ Mehmet Fevzi Bilgin, "Çevirmenin Sunuşu", **Siyasal Liberalizm**, John Rawls, çev. Mehmet Fevzi Bilgin, İstanbul, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2007, s.xxii.

düşünüre referansla pratik seyrini aldığını söylemek zordur; böyle bir adalet arayışının var olup olmadığı veya ne derece sorunsallaştırıldığı bile açık değildir.

4.2. HAYEK'İN SOSYAL TEORİ ADALETİ

Hayek'in, Rawls'a nispetle siyaset felsefesindeki yeri oldukça mütevazıdır. Hayek'i inceleyenler, genellikle düşünürün siyaset biliminde hak ettiği yeri bulamadığı görüşünde birleşirler. Buna neden olarak, düşünürün iktisatçı kimliğinin ön plana çıkması, geniş bir alanda yazması, sosyalizmin güçlü olduğu bir akademik camiada liberal kimliğiyle var olması ve özellikle Rawls'un etkisiyle devletin hangi faaliyetinin ahlâken haklı olduğuna eğilen İngilizce konuşan akademisyenlerin yoğunlaştığı alana el atmaması şeklinde gerekçeler söylenmiştir⁵².

4.2.1. Savunulan Argümanlar ve Değerler

Hayek'in adalet hakkındaki argümanlarını özetlemeye çalışmak zor bir uğraştır; çünkü düşünür, geniş bir alanda yazmaktadır ve argümanları iç içedir. Dolayısıyla Hayek'in adalet anlayışını, özgürlüğü, piyasayı (hatta tekeli) savunduğu alanlardan ayırt ederek oluşturmaya çalışmak, bir anlamda eksikliği baştan kabullenmek demek olacaktır. Yine de adaletle ilgili argümanları kısaca birkaç maddeye indirgeyerek, bütünsel ilişki sisteminden özerk bir parça ayırt etmeye çalışmakta fayda vardır:

⁵² Sururi Aktaş, **Hayek'in Hukuk ve Adalet Teorisi**, Ankara, Liberte Yayınları, 2001, s.1; Atilla Yayla, **Özgürlük Yolu: Hayek'in Sosyal Teorisi**, 2. bs., Ankara, Liberte Yayınları, 2000, s.1.

- Beşerî alanda; üstesinden gelinemeyecek, sıfırlanamayacak bir bilgisizlik meselesi vardır; toplumsal hayat hakkında her şeyi bilebildiğimizi iddia edemeyiz.
- Toplumsal düzenlilik; akıl ve mantık sonucu oluşan bir dizaynla değil; insanın kural izleyen bir varlık olması neticesinde taklit ve tecrübe sonucunda oluşan evrimsel bir süreçle tavsif edilir.
- Düzenlilik; basit, amaca dönük, somut, dışsal, güdümlü bir organizasyon olabileceği gibi; karmaşık, belirli bir amacı hedeflemeyen, soyut, içsel ve kontrol derecesi düşük, uyum derecesi yüksek bir kendiliğinden düzen formatında da olabilir. İkincisi, birincisinin aksine ıslah edilebilir ama özgül komutlarla düzeltilemez.
- Genel, soyut özellikte adil davranış kurallarıyla tahdit edilmiş bir özgürlük durumu, görünmeyen faydalarıyla birlikte en iyisidir. Böyle bir durum, hiç kimse onu amaçlamadığı halde, düzeni kendiliğinden tesis edecektir. Bu iyinin, görünür özel faydalar aleyhine değiştirilmesi, yavaş yavaş totaliter bir toplumu netice verecek sonuçlar doğurur.
- Kanun, sadece tasarımlı yasama demek olmayıp; zımnî olarak oluşturulan kuralların önceliği ekseninde tanımlanır. Aksi durum, iktidarın uymak zorunda olduğu kimi kısıtların var olması anlamında anayasacılığın sonudur. Şu durumda hukukçu da, belirli bir amaç ya da değer ekseninde karar veren öncü biri değil, önüne gelen emsaller içerisinde hangi beklentilerin meşru olduğunu tedricî bir süreçte izleyen kişidir.
- Kamu (hükümet) hukuku, organizasyon; özel hukuk ise adil davranış kuralları ile temsil edilir. Yasama, adil davranış kuralları koymakla değil, onların nasıl uygulanacağı ile ilgili organizasyon kuralları koymakla yükümlüdür. Fakat yasamanın bir kamu meclisi aracılığıyla ve “sosyal” adı altında her türlü kararı alabilmesi, özel hukukun kamulaşması ve adil davranış kurallarının da organizasyon mantığı çerçevesinde ele alınması sonucunu vermektedir.

- Hukuku yapılan hukuk ekseninde tanımlamak ve arkada bir egemen aramak, hatalıdır.
- Özgür bir toplum, amaçlar üzerinde somut bir şekilde değil, araçlar üzerinde soyut bir uzlaşıyla; herkesin kendi faydasına çalışırken genel faydayı da etkin bir şekilde amaçlamadan sağlamasıyla karakterize edilir. Soyut kurallar ise; kendi bütünlüğü içerisinde ele alınmak durumundadır.
- Adalet, sadece insan davranışına hasredilebilir bir niteliktir ama belirli bir şarta veya duruma uygulanamaz. Toplulukların ve devletin faaliyetleri adalete tabidir.
- Adil davranış kuralları, bilinmeyen durumlara uygulanması sebebiyle, belirli bir alanı koruma temayüllü ve negatif özelliindedir.
- Adil davranış kuralları gibi, bu kuralların denetimi de negatiftir. Baştan kurmaya imkân veren pozitif bir adalet ölçüsü yoktur ama iyileştirmeler mümkündür. Bir kural ancak diğer kurullarla ilişkisinde genelleştirilme testinden geçerse kabul edilebilir.
- Sosyal adalet, bireylerin davranışına uygulanan bir adil davranış kuralı yerine, bir amacı olmayan topluma ödev yükleyen bir anlayıştır.
- Sosyal adalet, bir özgürlük sisteminin bir parçasıyla değil, tamamıyla uyumayan ve ancak kumanda ekonomisiyle gerçekleşecek bir idealdir. Piyasanın, sosyal adaleti kendi içinde sağlayacağı da şüpheli bir görüştür. Bir özgürlük sistemi, irade dışı faktörler, şans, belirsizlik durumlarıyla da iç içedir.
- Asgari gelir gibi genel değerlere dâhil edilebilecek bir koruma haricinde, sosyal adalete içerik verilmeye çalışılması; toplumu irade sahibi bir varlık varsaymakla, kişileri belirli kalıplar halinde yaşamaya zorlamakla, hizmetlere olduğundan fazla fiyat vermekle ve geri dönüşleri engelleyerek etkinliği bozmakla mümkündür.
- Hak kavramı, sadece belirli bir bireye veya topluluğa has olabilir; iktisadî hak gibi kavramlar sadece içeriğin boşalmasına sebep olur.

- İyi bir toplum, bilinmeyen kişilere ait şansların mümkün olduğunca fazla olduğu bir toplumdur. Piyasa ve özgürlük düzeni, bilinemezliği etkin bir şekilde yayarak zenginliğin ve şansların arttığı bir Büyük Toplum'u oluşturur; sosyal adalet ise kabileci bir mantıkla, kişilerin sadece yakın çevresine yapacağı ödevleri herkese teşmil ederek Büyük Toplum'u tahrip ettiği gibi, pratikte sadece iyi bir şekilde örgütlenebilen güç odaklarının, genel refahın aksine, kendi çıkarı peşinde koştuğu bir düzeni meydana getirir.
- Mevcut durumda demokrasi, sınırlı iktidar anlayışı çerçevesinde adil davranış kuralları ile ilgilenen bir yasamayla değil, her türlü kararı "çoğunluğun iradesi" adı altında alabilen, çıkar gruplarının etkisinde, mesaisinin çoğunu hükümetin denetimine harcayan, kuvvetler ayrılığı ve hukuk devleti ilkesini tahrip edecek seviyede bir meclisle tavsif edilebilir. Çözüm, hükümetin eylemlerinin hangisinin adil olduğunu kontrol eden bir meclisle hükümeti denetleyen iki ayrı meclisin tesis edilmesidir.

Hayek'in fikirlerine bakıldığında, değerlerinin ne olduğu açıklık kazanmaktadır. Hayek'in iyisi, sosyal düzenle meşruiyet kazandırılmaya çalışılan "bireysel özgürlük"tür ve her durumda kazanan değer konumundadır. Aynı zamanda "Büyük Toplum iyidir" ile "Zenginlik, verimlilik, etkinlik iyidir" şeklinde yan argümanlar, çeşitli çelişme durumlarında kazanan değer olarak öne çıkmaktadır. Fakat bu fayda eksenli yan argümanlar, Hayek'i pek çok yorumcunun yaptığı gibi faydacı olarak sınıflandırmak için yeterli gözükmez; fayda temaları Hayek'te araçsal bir nitelik taşır, ki zaten her türlü amaç eksenli düşünceden uzak bir düşünür için, bu doğru bir yorumdur⁵³.

Hayek'in liberal değerleri ile birlikte, özellikle farklı görüşlere bir eleştiri getirdiği durumlarda artan dozda, sosyal teorisi ile sıkı bir şekilde ilişkili ikinci bir set değerleri de vardır. Burada herhangi bir maddeyi öne çıkarmak zordur; yine de "mantıkî istidlal yoluyla haklı çıkartılana karşı şüphe" şeklinde

⁵³ Roland Kley, **Hayek's Social and Political Thought**., Oxford, Oxford University Press, 1994, s.8-9.

normatif bir madde eklenebilir. Hayek, bu ikinci set argümanların ve temaların liberal değerlerle uyumunu savunmuş ve aradaki ilişkide bir çelişme durumun açık bir şekilde izlememiştir, yine de bu kısmın ikincil olduğu söylenebilir; liberal değerlere karşı kazanan durumda değildir.

4.2.2. Liberal Sosyal Düzen

Hayek'i inceleyen araştırmacıların ortak birleştikleri nokta, düşünürün liberalizmin eksik kaldığı sosyal teori alanında önemli katkılar yapmış olmasıdır. Hayek, ne sadece sosyal teori ne de sadece moral alanda görüşlerle sınırlı kalarak; liberal teorinin sosyal hayatın içerisinde doğrulanacağını iddia etmiştir. Bir yandan insan aklının sınırlı gücüyle sosyal güçlerin tamamına hâkim olamayacağı iddiasıyla, özellikle Marksist anlayışa ters bir mantıkla, liberalizmin hep eksik olmakla itham edildiği sosyal düzen anlayışını temellendirirken, diğer yandan özgür toplumun normatif ilkeleri üzerinde durmuştur⁵⁴.

Hayek'in sosyal teori ile birlikte, liberalizminin normatif alanlarını kurmaya çalışması; Hayek'in hangi projesinin baskın olduğu sorusunu ortaya çıkartabilir. Burada sadece ikincisine ağırlık vermek pek mümkün gözükmemekle birlikte; ilk projenin ağırlığının artırıldığı görüşler ileri sürülebilir. Buna göre, Hayek'in liberalizminin, ahlâkî temeller üzerinde yükselen bir liberalizm olmaması referans noktası kabul edilir. Hayek'in liberalizm ve sosyalizm arasında bir ikilik görmesi, aklın üst amaçları temellendirmeye yetmemekle birlikte araç-amaç denklemini yapmaya salahiyetli görülmesi, liberalizm ile sosyalizmin amaçları arasında sosyal adalet haricinde bir farklılık görmemesi ve farklılığın bilimsel temeller üzerinde değerlendirilebileceğine dair görüşünün, onu araçsal bir liberalizmin savunucu haline getirdiği iddia edilir. Buradan Hayek için liberalliğin, ahlâkî bir anlayışla değil, doğru sosyal ve ekonomik teoriyi seçmekle karakterize

⁵⁴ Chandran Kukathas, **Hayek and Modern Liberalism.**, Oxford, Oxford University Press, 1990, s.1-13.

edilmesi nedeniyle, liberalizm araçsal bir doktrin hüviyetine bürünecektir. Hayek'in liberalizmi faydacı, Kantçı olmadığı gibi, ahlâkî alanda da temellenmemesiyle istisnâî bir proje olarak gözükecektir⁵⁵.

Hayek'in sosyal teori / normatif liberal teori ikilemi gibi; siyasî duruşunda da muhafazakâr / liberal olarak adlandırılması ikilemi vardır. Hayek, açıkça muhafazakâr olmadığını söylemiş olsa da, siyaset felsefesinde isimlendirmenin düşünürlerin kendilerine kalmadığı bilinen bir husustur.

Burada Hayek'i muhafazakâr değil, klasik liberal olarak "etiketlenen" daha doğru olacağını söyleyen Yayla'nın görüşü izlenecektir. Yayla, Hayek'in özellikle özgürlükle birlikte sosyal düzeni ele almasıyla kendine has bir tarafının özelliği olduğunu söyler. Başka bir özelliği ise, liberalizmin bir ütopyasının, bir ideolojisinin olması gerektiğini hatırlatmasıdır⁵⁶.

Benzer bir şekilde Aktaş da, Hayek'in hukuk ve sosyal felsefesini belirleyen temel kavramın özgürlük olduğunu söyler; her ne kadar hukuk kurallarının amaçtan bağımsızlığı kabul edilse de, bireyin korunan bir özgürlük alanı yerinde durmaktadır. Hayek'i orijinal kılan şey, klasik liberalizmin modern zamanlar için de var olabileceğini detaylandırmasıdır. Metodolojik açıdan ise, zayıf bir rasyonalitenin varlığıyla karakterize edilir⁵⁷.

Şu durumda, Hayek'in liberalizminden "şüphelenmek" ya da ikincil hale getirmeye çalışmak pek doğru gözükmemektedir. Hayek'in liberalizmi, sosyal teorisinin arkasında değil, beraberinde, hatta her yerindedir. Yukarıdaki değerlendirme şu durumda korunmuştur; Hayek, için liberal değerler, her durumda ve sık sık kazanan değer konumundadır.

4.2.3. Sosyal Teori Çelişkileri

⁵⁵ Roland Kley, **a.g.e.**, s.3-12.

⁵⁶ Atilla Yayla, **a.g.e.**, s.198-200.

⁵⁷ Sururi Aktaş, **a.g.e.**, s.249-251.

Hayek'i inceleyen siyaset bilimcilerinin buldukları nokta, Hayek'in tutarlı bir doktrin oluşturamadığıdır⁵⁸. Gerçekten de Hayek'in görüşleri, muhtelif parçalara bölünerek, arada uyumu sağlayan bir kriterin var olmadığı eleştirisi sıklıkla yapılmıştır.

Hayek'in evrime dayalı sosyal teorisi, istikrarlı bir değer tanımı yapmadığından dolayı rölativist olduğu; evrimi liberalizme dayandırdığı ve kuruculuğu eleştirirken Kant'ın kurucu felsefesine dayandığı noktalarında eleştiriye uğramıştır. Fakat Hayek için liberalizm bir son aşama olmadığı gibi, kültürel evrim liberalizmden bağımsız bir şekilde de anlaşılabilir⁵⁹.

Hayek'in sosyal teori, normatif liberalizm ikilemi düşünülürse, kuruculuktan kaçarken çeliştiği iddiası, daha yakından incelemeyi gerektiren bir görüş olarak durur.

Kukathas, Hayek'in birbiriyle uyuşmaz iki akım, Hume'cu anti-rasyonalizm ile Kantı'cı liberal kuruculuğun etkisinde kaldığını ve sebeple sosyal düzenin uyumlu bir teorisini sağlayamadığını söyler. Toplumun bir dizaynın değil ama sosyal bir evrimin sonucu olduğu düşüncesiyle birlikte bu sosyal süreci anlamamanın liberal olmayan görüşlere yol açtığı düşüncesi, kuruculuğun sınırlarının net bir şekilde çizilmemesinden dolayı (mesela Hayek'in kurucu olarak nitelediği Hegel ve Marx'ın, vurguyu sosyal güçlere değil de mantıkî dizayna yaptıkları iddia edilemez) tartışmadan uzak kalamamıştır. Daha önemlisi ise, kendiliğinden düzen ve açık toplum ile liberal değerler arasındaki ilişkinin olumlu bir ilişki olduğu tam anlamıyla gösterilememiştir. Kurucu olduğu halde liberalizmi olumlayan düşünürler vardır, ki Hayek de bunları eleştirmiştir (fakat Rawls'u yeterli görmüştür). Ayrıca, insanın reformcu kapasitelerine duyulan güvensizliğin, Hayek'deki kadar keskin olmayan, Buchanan ve Popper gibi örneklerde, yumuşatılmış bir versiyonunun savunulabileceği söylenebilir. Bununla birlikte, Kant'ın liberal düşünce içerisinde yer bulmasıyla da açığa çıkan bir şekilde, Kantçı kökleriyle birlikte Hayek de, ne laissez-faire'e ne de her problemi kendi

⁵⁸ Barbara M. Rowland, "Beyond Hayek's Pessimism: Reason, Tradition and Bounded Constructivist Rationalism", *British Journal of Political Science*, cilt 18, sayı 2, Nisan, 1988, s.221.

⁵⁹ Sururi Aktaş, a.g.e., s.32-35.

layığında değerlendirmeyi savunan muhafazakârlara da yanaşmayarak, sosyal düzenin özellikle özgürlüğün birinci değerde olduğu rasyonel bir yörüngesinden sapmasını kabul etmemektedir⁶⁰.

Peki bu iki akımın ortasında kalan Hayek'in tutarlı bir teori geliştiremediği niçin söylenmektedir? Kukathas'a göre Hayek'de üç farklı argüman tipi vardır: Birincisi, sözleşmeci bir argümanla Kant'ı hatırlatır şekilde sosyal adaletin mevcut olamayacağını söyler. İkincisi, geleneklerin hakkının teslim edilmesi ve aklın öncü rol oynayamayacağı ekseninde muhafazakâr argümanlardır; liberal düzen rasyonalist bir sosyal adalettense soyut ve iddiasız aklıyla tercih edilmektedir. Üçüncüsü ise, liberal adaletin zenginlik ve ilerleme yönüne vurgu yapan faydacı argümanlardır. Her üçü de dönem dönem görünmekle birlikte temel vurguda değildir ve hepsini birleştirecek tutarlı bir teori de görünürde yoktur. Dolayısıyla Hayek, şüpheci ve anti-rasyonalist bakış açısı ile moral kökleri inkâr ederken, liberal düzeni rasyonel olarak oluşturmaya çalışan bakış açısıyla da bu kökleri oluşturmaya çalışmaktadır. Demek ki Hayek'in tutarlı bir normatif liberal düzeni savunmadığı görülmektedir⁶¹.

Gray de benzeri bir tespit yapar, Hayek'in bir liberal olmasına rağmen, liberal düzeni sonuna kadar garantileyemediğini söyler. Hayek, değer bağımsız bir özgürlük anlayışını temellendirmeye çalışır; özgürlüğün diğer iyilikleri en iyi biçimde gerçekleştirdiğini söyleyerek araçsal bir anlayışı savunur. Özgürlük anlayışı negatif olmakla birlikte, kimi pozitif yönler de taşır. Negatif özgürlükçüler gibi Hayek de; özgürlüğü kişiye özel değil; kişiler arası olarak alır ve özgürlüğün zıddını kişinin kendine hâkim olamaması gibi psikolojik, ruhsal yönlerde değil, kölelik olarak görür. Fakat özgürlüğü diğer değerlerden ayrı bir değer olarak gören negatifçilerden farklı olarak, özgürlüğün anlaşılmasını daha ilişkili bir bağlamda alır. Özgürlüğü keyfi müdahalenin yokluğunda, soyut kuralların altında herkes eşit bir şekilde uygulanmasını savunur. Bir kuralın adil olup olmadığı konusunda ise, gerçek dünyaya uygulanması şeklinde bir genelleştirme testi vardır. Fakat bu kurala

⁶⁰ Chandran Kukathas, **a.g.e.**, s.205-215.

⁶¹ Chandran Kukathas, **a.g.e.**, s.201-204.

uyan pek çok durum olacağına göre sınırın nerede çizileceği konusunda ise faydacı bir perspektif ortaya çıkar. Genelleştirilme testi ise liberal bir düzeni garantilemez⁶².

Özetle, Hayek'in tam bir sosyal teorinin kurulabileceğine dair inançsızlığı, zaman zaman çelişkili ifadelerde bulunmasına yol açmış ve liberal değerler de dâhil olmak üzere herhangi bir iyi toplum hakkında bile yargıda bulunmayı zorlaştırmıştır⁶³.

Hayek'in sosyal teorisi bir bütün halindedir; dolayısıyla bir yöndeki (varsa) çelişkinin, başka alanlarda yansıması şaşırtıcı olmayacaktır. Bu bağlamda, asıl çelişkinin başka alanlarda olduğunu söylemek, farklı isimli bir tekrar olmaktan ileri gider mi? Mesela Hayek'in bir yandan kültürel geleneklere olan müdahaleye karşı çıkışı ile diğer yandan anayasal demokratik bir modeli kurmaya çalışması ilâve veya farklı bir çelişki midir? Rowland, böyle olduğunu söyler, Hayek'in anayasal demokratik model kuruculuğunda, kurucu rasyonalizme yönelttiği eleştiriler noktasında çelişmediğini iddia ederek, asıl çelişkinin geleneklere olan müdahalesizlik isteğinde görüldüğünü söyler. Hayek'in kurucu rasyonalizme yönelttiği eleştiriler genellikle yanlış anlaşılacak, Hayek'in bütün kurucu görüşlere karşı çıktığı düşünülmüştür; oysa Hayek, sadece tümü hedef alan, sıfırdan yeni bir dünya kuran görüşlere karşı çıkarak, belli bir kısmî kuruculuğu desteklemektedir⁶⁴.

Hayek'in (eğer varsa) çelişkilerinin, farklı bağlamlarda ifadesinin faydalı olabileceği konusunda kuşkuluyum. Sonuçta Hayek, geleneklere müdahaleyi olumsuzlarken; güçlü bir kuruculuk karşıtlığı noktasından hareket eder. Eğer bir çelişki varsa, bu gerçekten de anti-rasyonalizm ile belirli bir normatif değer nasıl bir araya geleceği şeklinde bir sorudan kaynaklanıyor olmalıdır; daha alt seviyelerdeki ayrıştırmalar, bu üst düzeydeki çelişkinin izini belli bir derecede taşır demektir.

⁶² John Gray, "Hayek on Liberty, Rights, and Justice", *Ethics*, cilt 92, sayı 1, Ekim, 1981, s.73-78.

⁶³ Chandran Kukathas, a.g.e., s.81-83.

⁶⁴ Barbarara M. Rowland, *a.g.m.*, s.221-228.

Eğer böyleyse, Hayek çelişkilerden kurtulamamış, uyumlu bir teori oluşturamamış bir düşünür ise, Hayek'in siyaset felsefesine katkısı nerededir? Kukathas'a göre, Hayek'in modern liberal teoriye katkısı, ne sosyal adalet gibi geleneksel siyaset felsefesi problemlerine eğilmesi, ne de anti-rasyonalist kol ile normatif liberal değerleri felsefî bir çerçeve içerisinde birleştirmeye çalışmasıdır. Hayek'in modern liberal teoriye katkısı, özellikle cemaatçi eleştirilerin yoğunlaştığı iyi hayat, ortak değerler, tarafsız devlet gibi konulardaki görüşleriyle; belirli bir özel amaca yönelmeden sadece araçlarda kalan bir toplumun mümkünlüğüyle birlikte, belirli kolektif değerleri gerçekleştirmenin zorluğunu göstermesidir. Sosyal kurumlar ve davranış kurallarının, araçların amaçlara yönelmesini sağladığı gibi, amaçları keşfetmek için de bireye bir bilgi taşıyıcı olduğu iddiasıyla Hayek, istisnaî bir yerde durur. Toplumunu kendi amaçlarının peşinde koşan Robinson'lar olarak değil, grupların, birliklerin, kültürün, geleneğin, ahlâkî kuralların bir yeri olarak görür. Bununla birlikte, ortak amaçlar peşinde koşan bir toplum tasavvurundan uzak durarak, liberalizmin barışı sağlayan bir düzen olduğu anlayışını getirir. Hayek, liberal düşünce içerisinde ise devletin tarafsızlığı konusunda, liberal devletin ancak iyi anlayışlarının eşit bir şekilde tercih edilmesi durumunda tarafsızlığı garantileyeceği şeklindeki eşitlikçi ve kapsamlı tarafsızlık anlayışından uzak durur. Modus vivendi çerçevesinde oluşmuş bir liberal düzenin yeterli olduğunu söyleyerek, liberalizmi kapsamlı bir iyi anlayışı çerçevesinde sunulmasını benimsemez. Modus vivendinin yeterli olduğunu söyleyerek de Rawls'la çelişir⁶⁵.

4.2.4. Sosyal Teorinin Adaleti

Hayek'in adalet teorisi, esasen Hayek'in sosyal teorisi ile aynıdır. Çünkü Hayek, adalete ayrı bir alan açmayarak, onu sosyal düzenin içerisinde var olan, hatta sosyal düzenin var olması için gerekli bir öncül, altyapı gibi kavrar.

⁶⁵ Chandran Kukathas, a.g.e., s.215-228.

Şu durumda, Hayek'in sosyal teorisine getirilen eleştiriler, aynı zamanda adalet anlayışına da getirilmiş olacaktır. Eğer Hayek, iddia edildiği gibi liberal bir düzeni garanti altına alamayacak derecede bir kuruculuk çelişkisine sahipse, aynısı adalet anlayışı için de vardır; eğer mesela kendiliğinden düzen kavramında bir belirsizlik varsa, bu aynı zamanda adalet teorisinin de yara alması anlamına gelir.

Hayek'in, sosyal adalete kendiliğinden düzenle uyuşmayacağından kalkarak getirdiği eleştiri, kendiliğinden düzen ile organizasyon arasındaki sınırları net bir şekilde koyamaması sebebiyle yara alır. Daha önemlisi, aklın içinde bulunan sosyal düzenin bir parçası olması ve asla onu tam olarak anlayamaması sebebiyle, sosyal reform imkânını da ortadan kaldırır; herhangi bir kurum zararlıysa bile onu yerinden etmek zorlaşacaktır; sosyal adalet, kendiliğinden düzenle reddedilecektir ama bir kere yanlış yapıldığı durumda da reform imkânı yoktur⁶⁶.

Hayek'in adalet teorisinin iç içe geçen argümanlarının izi, liberalizme dönük cemaatçi eleştirilerle bir karşılaştırmasıyla anlaşılabilir. Daha önce de geçtiği gibi, liberalizmin bireyci anlayışının genel eleştirileri, toplumun bireylerin özel işlerinden ve ilişkilerinden müteşekkil bir sonuç olmadığı ama varolan kültürün, ahlâkın hatta bireylerin bir önceli olduğudur. Kişilerin ortak bir kültürü sadece tüketmekle kalmayıp paylaşmaları durumunda insanî bilinçliliğe yapılan vurguyla, liberal kültürün ortak ahlâkî değerleri gerçekleştirmekteki başarısızlığının birbirine yabancı bireyleri oluşturduğu iddia edilir.

Hayek, cemaatçilerle zıt bir yerde durur. Hayek, küçük toplumu reddederek açık ve büyük toplumdaki yana tavır alır; cemaatçi bir toplumun büyük, modern toplumu başaramayacağını söyler; ahlâkî kurallar genişletildikçe, herkese eşit bir şekilde uygulanamayacaktır. Hakediş gibi kriterler ancak insan bilgisinin arttığı küçük toplumlarda mümkündür. Öte yandan egoist bir bireyciliği de savunmaz, grupların, ailelerin önemini vurgulayarak; sadece devletin zorlayıcı hukuku altında birbiriyle ilişkiye geçen

⁶⁶ Chandran Kukathas, a.g.e., s.103-105.

bireylerin yetkilenmesini de reddeder; çünkü hukuku yaratan da bu gruplardır⁶⁷. Görüldüğü gibi Hayek'in büyük toplumla ilgili adalet teorisi, büyük toplumun bizzat içindedir; büyük toplumu var kılan şey, zaten usulî bir adalete sahip olmasıdır. Bu adalet, büyük toplumda olan, küçük toplumda olamayan bir şeydir.

Adalet teorisinin sosyal düzen içerisine yerleştirilmesi, karşılıklı avantajları ve dezavantajları içeren bir hususiyet gösterir. Hayek'in liberalizmi, bireyi ait olduğu çevreyle ele alan bir liberalizm olması ve bu anlamda sosyal sözleşmecî liberallerin, mesela Rawls'un atomistik anlayışıyla farklı bir düzlemde durması, Rawls'un sıklıkla karşılaştığı bir eleştiriden kaçabilmesine de imkân verir. Hayek, sosyal teoriye önem veren yönü ile bireyciliğe dönük eleştirilerden kurtulduğu gibi, ikinci olarak, üretim ve dağıtım şeklinde ikili bir ayrıma giderek ve dağıtım meselelerin sosyal teoride temellendiğini reddederek, sadece adaletin bu ikincisine yönelerek çözmeye çalışma yanlısından kurtulur⁶⁸.

Fakat soru hâlâ cevaplanmış değildir; adil kurallar, özgür bir toplumu meydana getirmektedir; fakat bir kuralı adil yapan nedir? Esasen böyle bir soru Hayek'in teorisi içerisinde anlamsızdır, Hayek böyle bir soruyu zaten sordurmayacak şekilde teorisini kurmuştur; uzun bir evrim sonucunda oluşan kural, peyderpey adil olacaktır. Eğer değiştirilmek isteniyorsa, diğer kurallar ve insanlara etkileri bağlamında genelleştirilme testine tabi tutulması gerekecektir.

Demek ki bir kuralın adil olması için gerekli olan, yukarıda geçtiği şekilde liberal değerleri de garanti altına alamayan genelleştirilme testidir. Böylesine biçimsel bir kural ne derece yeterlidir; daha özsel kurallar gerekmez mi?

Kukathas, Hayek gibi, ne ahlâki alanda ne de adalet alanında böyle öze dönük kuralların var olması gerektiğini kabul etmez. Ahlâkî alanda sözünde durma, yalan söylememe gibi her toplum için temel değerlerin, bireyci bir toplumda nasıl geri plana atıldığı açık değildir. Benzer bir şekilde, hakediş

⁶⁷ Chandran Kukathas, **a.g.e.**, s.112 vd.

⁶⁸ Chandran Kukathas, **a.g.e.**, s.124 vd.

gibi bir değerin yokluğunda, mesela Hayek'i piyasanın hakedişi garantilemeyeceğini söylemesinde olduğu gibi, sosyal dzenin gerekçelendirilmeyeceği de doğru değildir (mesela böyle bir anlayişla, sadece hak edenin kazandığı anlayişıyla futbol oyunu mümkün olmazdı). Eğer usul bir anlayiş tercih edilmişse bu pratik bir sorundur; birbiriyle uyuşmayan görüşlerin varlığında, varsa bile meşruiyet krizi, ortak konsensüsten vazgeçme vs. tercih edilmiřtir⁶⁹.

Fakat burada problem şudur; Hayek'in kendisi de adil bir liberal dzeni garantilememekte, ama başkasına da imkân vermemektedir. Demek ki herkes, bir diğerini eleştirerek adaletin istikrarlı bir tanımına imkân vermemektedir. Nitekim Kukathas da bunu söyler; Hayek'in teorisi, sosyal adaletin yetkilenme ve hak değil de hakediş veya ihtiyaç gibi kriterlerle sağlanması gerektiğini söyleyen eleştirilerin elini zayıflatmaktan öteye gidemez; liberal bir dzenin siyasî çerçevesini vermekten uzaktır⁷⁰.

Hayek'in söylediği gibi sosyal adalet şu durumda tamamen bir serap olmaktan öteye gidemeyecek demektir. Kitleleri peşinde sürükleyen bir kelime için bu sonuç, fazla bir özgüveni ifade etmez mi?

Adaletin bir piyasa ekonomisinde doğrudan gerçekleşeceği savı doğru değildir; bu hakediş gibi bir kriterin, anlaşma durumu gibi bir kriterle yer değiştirmesi demektir. Fakat zgr bir şekilde pazarlık yapmak, adil pazarlıkla aynı şey değildir; zor davalar vardır, kişinin geçici bir durumda zorunlu olduğu bir anlaşmayla, protesto hakkı elinden alınamaz. Piyasa doğrudan adil veya adaletsiz denilemez⁷¹.

Hayek, esasen teorisinde kimi gedikler amaya meyillidir. İnsanlara asgari bir hayat tarzının garanti edilmesinin, geleneksel toplumdan büyük topluma geçişte bir nevi tazminat olduğunu düşünür. Fakat böyle bir garantinin, toplumun genel kültürüne yedirilerek gerçekleştirilmesi taraftarıdır; sosyal adalet adı altında yapılmasını istemez. Sosyal adalet kapısı bir kere

⁶⁹ Chandran Kukathas, **a.g.e.**, s.122-123.

⁷⁰ Chandran Kukathas, **a.g.e.**, s.129.

⁷¹ J.R. Lucas, **On Justice**, Oxford, Oxford University Press, 1980, s.210 vd.

açıldıktan sonra, bu kapıdan sonu bitmeyen isteklerin geleceğini düşünmektedir.

Hayek'in özellikle sosyal adaletin pratikteki yansımaları konusundaki eleştirileri, sadece örgütlü çıkarların adaleti arayabildiği konusundaki tenkitleri ve adalet isteğinin kolaylıkla mecrasından çıkan karakterine yaptığı vurgu, kimi noktalarda haklı gözükür. Bununla birlikte, adaletin tamamen dışlanması isteği radikal bir karar gözükür. Böyle bir istek, sadece sosyal bir teori ile desteklenebilir gözükmez; ancak çok güçlü bir iyi anlayışının varlığında böylesi bir istek savunulabilir.

Hayek'in kuvvetli iyisinin ne olduğu açıktır: Hayek'in adalet teorisinin temel işlevi, kapitalizmin gelişmesine elverişli olacak şekilde mülkiyet hakkı ve sözleşme özgürlüğünün en yüksek düzeyde korunmasıdır. Doğal olarak, dayanışmayı dışlar. Bununla birlikte yine de insanî açıdan savunulabilir, çünkü adalet bütün insanî değerleri bünyesinde toplayan değil, onları tamamlayan bir değerdir⁷².

Son olarak Hayek'in hakediş konusunda, bir piyasanın hakedişe göre kendisini haklı çıkartamayacağı, çünkü piyasada şans gibi pek çok faktörün olabileceği şeklindeki yorumuna değinilebilir. Hayek de şu halde, tıpkı Rawls gibi kuvvetli bir hakediş düşüncesini referans alıp reddetmiş gözükmektedir, bu da yukarıdaki birinci veya üçüncü argümandır. Bununla birlikte, Hayek'in sınırları oldukça keskindir, muhtemelen yukarıdaki dört argümanı teker teker ele almış olsa, yine de reddedecektir.

4.2.5. Tutarlılık, Yeterlilik ve Pratik

Hayek'in projesinin tutarsız olduğu yönündeki eleştirilerden bahsedilmişti. Bu eleştirilerden, Hayek'in bir yandan anti-rasyonalist sosyal evrimi savunurken, diğer yandan liberal kalmaya çalışmasının zor bir proje olduğu anlaşılır.

⁷² Sururi Aktaş, a.g.e., s.258.

Bununla birlikte, Hayek'ten ne beklendiğine göre veya Hayek'in pratikle ilişkisi değerlendirildiğinde tutarlılık yorumu değişebilir. Çünkü Hayek'in teorisi, kendisinin de savunduğu gibi, aklın pratiği sonradan takip ettiği bir projedir. Hayek, geleceğe dönük yeni bir projeden bahsetmekten öte, varolanı sistemleştiren ve kimi noktalarda korumaya çalışan bir düşünür olarak değerlendirilebilir. Tutarlı bulunsun veya bulunmasın, Hayek'in teorisi, bir ideal tip olarak liberal toplumlarda, özellikle ABD örneğinde yaşanan, en azından belirli bir sınıfın yaşadığı, yaşadığını düşündüğü veya o ekseninde düşündüğü bir projedir. Şu halde tutarsızlık ne derece doğru bir eleştiridir? Açıkçası, Hayek'in değer içi tutarlılık ve yeterlilik noktalarında fazlaca eleştiriye açık olduğu kanaatinde değilim; değer-dışı yeterlilik azdır, Hayek, liberal değerlerine dokunmakta isteksizdir; fakat değer içi tutarlılık için aynısı söylenebilir mi? Belirli bir anda yaşayan bir sınıfın düşüncesi, o anlık tutarlılıkla sınırlı olabilir; bütün zamanları bir anda birleştirme isteği daha çok entelektüel bir istektir. Demek ki yaşayan bir teoride çelişki bulmak, teoride tutarsızlık olarak gözüken kısımların yontulması gerektiği sonucunu da doğurabilir. Hayek'in verimli bir okumasının, pratikle bu şekildeki bir ilişkiyle mümkün olacağına inanıyorum.

4.3. KARŞILAŞTIRMA VE DEĞERLENDİRME

4.3.1. Karşılaştırma

Hayek ve Rawls'un teorileri şu durumda tamamen farklı mecralarda akan iki proje olarak gözüktür. Anti-rasyonalist, anti-sosyalist, toplumsal evrim taraftarı ve sosyal adalet muhalifi, liberal Hayek ile; liberal eşitlikçi, adaletin önceliğini vurgulayan ve kurucu Rawls'un adalet projeleri; karşılıklı olarak onaylanabilecek projeler gözükmeyebilir.

Aktaş da benzer bir şekilde, Hayek ile Rawls arasında dağıtımcı adaletin kabulü, farklı birey tasavvuru, eşitlik ilkesine yapılan vurgu noktalarında farklılık olduğunu söyler. Fakat liyakat kriterini reddetmek ve

ekonomik olarak kötü durumda olanların durumunun düzeltilmesi anlamında benzerlik vardır. Aktaş, Rawls'un yeri konusunda Yayla'yı izleyerek, Rawls'un, klasik liberalizme yakın durmasına karşın, üretimle dağıtım arasındaki perdeyi koruması ve piyasaya müdahaleyi sistemik hale getirmesi sebebiyle birbiriyle uyumsuz özellikler gösterdiğini söyler. Aralarındaki bir diğer fark ise metodolojiktir, Rawls, Hayek açısından kurucu rasyonalisttir; Hayek ise sosyal süreçleri dikkate alır; fakat hem adil davranış kuralları hem de bilinmeyen bir durumda ilkeler seçildiğinden dolayı soyutluk noktasında bir benzerlik vardır⁷³.

Düşünürlerin birbirlerinin teorileri hakkında ne düşündükleri ise müphem kalmıştır. Rawls'un Hayek'e açık bir referans verdiği kısım göze çarpmaz. Fakat şaşırtıcı bir şekilde, Rawls, kısa ve kapalı yorumlarla, "sosyal adalet" kelimesini kullanmasına duyulan bir teessüf haricinde Hayek'ten geçer not almıştır⁷⁴. Şaşırtıcıdır, çünkü esasen Rawls, Hayek'in eleştirdiği her ne var ise, onları içeren bir teoriye sahiptir. Böyle bir olumlama, kafa karışıklığına sebep olmuştur.

Hayek'in Rawls'u onaylıyor olmasının sebebi ne olabilir? Hayek, Rawls'un iki adalet ilkesinde özgürlüğe verilen öncelikle, hemen her türlü piyasayı düzenleme, miras hakları gibi konuların garanti altında olduğunu düşünmüş olabilir. Ayrıca fark ilkesinin, sosyalist isteklerin bir temsilî dağıtım ilkesi olmaktan öte, piyasanın en altta kalanlara daha fazla imkân verdiği gibi bir görüşle çelişmediğini dikkate almış olabilir. Eğer böyleyse, Rawls'un tersi ucunda yer alan bir düşünürden gelen böyle bir olumlamayı, sol düşünürler dikkate almak durumunda kalabilir⁷⁵.

Fakat bu zorlama bir yorumdur; Rawls, market sosyalizmini iki adalet ilkesiyle uyumlu düşünürken; Hayek, eleştirilerini bu konuda yoğunlaştırmaktadır. Hayek; Friedman gibi etkinlik gerekçeleriyle, kaynakların kullanılması ile faydaların dağıtımını sadece piyasaya bırakırken; Rawls, bu

⁷³ Sururi Aktaş, **a.g.e.**, 241-248.

⁷⁴ Friedrich A. Hayek, **Kanun, Yasama Faaliyeti ve Özgürlük: Sosyal Adalet Serabı**, çev. Mustafa Erdeoğan, II. Cilt, 1. bs., Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 1995, s.137-138.

⁷⁵ Lawrence J. Connin, "On Diquattro, 'Rawls and Left Criticism'", **Political Theory**, cilt 13, sayı 1, Şubat, 1985, s.138-140.

konuda ayırım yaparak dağıtımçı bir ilkenin demokratik eşitlikle bağdaştığını düşünür. Hayek, Rawls'u muhtemelen, kaynakların kullanımında piyasayı referans alması sebebiyle yanlış anlamış ve olumlamış olmalıdır. Oysa Rawls'un gerek market sosyalizm gerekse özel mülkiyet demokrasisinde, temel kurumları düzenleme işini devlete vermesini Hayek, sosyalizme giden yol olarak olumsuzlamaktadır. Öte yandan, birinci ilkenin Rawlsçı bir durumda dağıtımçı isteklerin önünde gideceği de doğru değildir, bu durumda devletteki dağıtımçı branşın ne gibi bir fonksiyonu olabilirdi? Rawls'un devleti, bir liberter anlayışın sınırladığından daha fazlasına izin vermekten öte, onu mecbur tutar. Kaldı ki birincil ilke, eşitlikçiliğin özel yorumuyla gelen bir özgürlük durumudur ki, bu Hayek'in tam tamına karşı olduğu bir durumdur⁷⁶.

Demek ki Hayek'in Rawls'u onayladığı pasajları göz ardı etmek daha doğru olacaktır. Nitekim Hayek de, yıllar sonra Rawls'u yine ufak bir referansla eleştirerek Rawls'un dünyasının yenilikleri başaramayacağını söyler.⁷⁷

Şu halde Rawls'un projesi, Hayek'in baştan olabilirliğini reddettiği bir projedir. O halde iki düşünür karşılıklı olarak konuşturulmak istense; Rawls'un da eksiksiz bir adalet teorisi peşinde olmadığı gözükür, adalet problemlerinin farkındadır ama Hayek, sosyal düzenden bağımsız bir varsayımsal adalet teorisinin peşinden sosyal düzenin eleştirisine inanmamaktadır. İkinci olarak, ortak bir adalet duyusunun da mümkün olmayacağını, en azından kimi anlaşmazlıkların çıkacağını ve sosyal kurumların da bir adalet anlayışını yansıttığını değil, deneyim içerisinde fonksiyonel bir özellik gösterdiğini düşünür. Kurumlar adalet duyusuna karşı durarak var olamazlar ama adalet duyusuyla haklı da çıkarılamazlar. Ortaya çıkacak olan, genel adalet duyusu değil, bir kişinin adalet duyusu olacaktır. Fakat Rawls için bu problem değildir, başlangıç durumu bir anlaşma durumundan öte, tek bireyin moral muhakemesi olarak durur ve bu moral muhakemenin başkaları tarafından paylaşılabilirliği varsayılır.

⁷⁶ Arthur DiQuattro, "Rawls versus Hayek", *Political Theory*, cilt 14, sayı 2, Mayıs, 1986, s.307-310.

⁷⁷ Friedrich A. Hayek, *The Fatal Conceit: The Errors of Socialism*, ed. W.W. Bartley, III, London, Routledge, 1992, s.74.

Rawls'un düşüncesine göre, bir adalet kriteri formülize edilemiyorsa, o halde siyaset felsefesinin de anlamı kalmayacaktır. Hayek'in cevabı ise, siyaset felsefesinin yeteneklerine değil, eleştirel özelliklerine duyulan kuşkuyla belirlenir; bir geleneğin eleştiriden muaf olabileceği anlamında muhafazakâr sava karşı çıkar, her tek geleneğin eleştirilebileceğini ama bütün bir sistemi eleştirecek kriterden yoksun olduğumuzu söyler. Siyaset felsefecisi, farklı felsefi ve kültürel görüş açılarının da olabileceğini varsayarak, eleştirel bir perspektif arıyorsa mevcut geleneklere önem vermeli ve kimi kısımlara içeriden eleştiri yapmalıdır.

Hayek, Rawls'un ideal bir adalet teorisi arayışından öte, gerçek kişilerin adalet anlayışları arasında bir tercihe yaslanmayı tercih edecektir. Ayrıca, başlangıç durumunu gerekli her türlü bilgiyi bilen kişilerin yapacağı tercih olarak değil, bilinmeyen bir durumda yapılan ve güven duyulmayan tercihler olarak değerlendirilecektir; çünkü tarafların sosyal teoriyi bildiklerini varsaymak yetmez, bir sosyal teori vermek gerekir ki bu da filozofun kendisinden bağımsız değildir.

Hayek yine adil temel kurumlar ışığında adil bireysel yetkilenmeleri bulmaya çalışan Rawls'a şüpheci yaklaşacak ve hem Rawls, hem Nozick'i reddedecektir; tek bir yetkilenme şemasının bulunabileceğini düşünmeyerek, bunun sadece bir kişinin görüşü olduğunu söyleyecektir.

Hayek'in ve Rawls'un ayrı anlayışları olduğu görülmektedir; Rawls için adalet, toplumsal işbirliğinde iyiliklerin ve kötülüklerin dağıtımını, Hayek'te herhangi bir dağıtım özelliği gözükmez, sadece toplumsal işbirliğini garanti eden ve önceleyen kurallar vardır. Rawls için adil temel yapı bir şart olarak dururken, Hayek böyle bir adil temel yapıya inanmaz; geleneklerle yerleşen adil kurallara vurgu yapar. İkisi de liberal olmalarına rağmen, ayrı bireyciliğe aittirler; Rawls, moral açıdan önemli olmayan sosyal pozisyon, yetenek gibi özellikleri dışlayarak, sadece moral özelliklere sahip bir bireyi kurmaya çalışır; Hayek ise daha tarihsel bir birey üzerinden gider; Hayek'in bireyi moral kategori değil, sosyal sürecin ürünüdür ve her türlü yeteneği, özelliğiyle

vardır; sosyal süreç de dolayısıyla bu farklılıkların koordinasyonunu gerektirir⁷⁸.

Hayek'in sözleşmecî kökenleri Rawls'la aradaki ilişkiyi bir nebze açıklayabilir. Hayek, her bir kuralın ancak genelleştirilebilir olması durumunda kabul edilmesi, adil olanın keyfî olmaması ve adaletin fayda ve zararların değil, özgürlüğün dağıtılması şeklindeki argümanlarla sözleşmecî anlayışa yaklaşır. Genelleştirme testinin ve adil olan üzerinde bir anlaşmanın kabulü hem Hayek hem de Rawls'da ortak olmakla birlikte, devamında dağıtımcı konular Rawls'da öncelikli konu haline gelirken; Hayek'de sosyal adaletin reddine gider. Sosyal adaletin kapsamlı bir açıklamasına girilmeden sadece kuralların genelleştirilme testinin biçimsel bir engellemesi verilir⁷⁹.

4.3.2. Değerlendirme

Bu çalışmanın başından beri, özellikle değere vurgu yapılmıştır. Kimi değerlerin çeşitli sosyal gruplar vasıtasıyla “görünür” hale geldiği düşüncesi paylaşılmış ve sosyal gruplara paralel olarak ortaya çıkan düşüncelerin de bir değer dâhilinde anlaşılabilir olarak düşünülmesi kabul edilmiştir⁸⁰. Böyle bir kısmîlik kabulünün, sonuç olarak Rawls veya Hayek'in kurmuş oldukları adalet teorilerinin çabuk bir biçimde kabul veya reddedilmesini zorlaştıran, daha çok “hangi bağlamda doğru olabilir” şeklinde bir düşünmeye teşvik eden bir husus olduğu açıktır.

Her iki düşünürden beklenen katkı aynı değildir. Rawls'un cevap aradığı sorular adalet üzerindedir, dolayısıyla “adil bir toplum nedir, bir toplumun adil olup olmadığına nasıl karar verilir” eksenindeki sorular için, verdiği cevap kabul edilmese de, Rawls'a başvurulabilir. Fakat aynı sorular Hayek'e

⁷⁸ Chandran Kukathas, *a.g.e.*, s.65-79.

⁷⁹ Chandran Kukathas, *a.g.e.*,s.169-173.

⁸⁰ Karl Mannheim, *İdeoloji ve Ütopya*, çev. Mehmet Okyayuz, 2. bs, Ankara, Epos, 2004, s.172 vd.

sorulabilir değildir, çünkü Hayek için sorunun kendisi meşru değildir ve tek cevap vardır.

Bununla birlikte Hayek'ten farklı yönlerden katkı alınabilir. Hayek'in teorisi, kendisinin de savunduğu gibi, pratiğin ardından gelen bir teoridir; varolan bir pratiğin sistematize edilmesidir. Liberal pratiği ideal düzlemde (ve bir orta sınıfın bakış açısından) yansıtmaktadır ve kabul edilmelidir ki bu idealize etme yönüyle başarılıdır. Dolayısıyla "liberalizmin adalet anlayışı nedir" sorusu, Rawls'dan ziyade Hayek için anlamlıdır; çünkü Rawls'un projesi felsefi bir inşadır, liberalizmin olmaktan ziyade kendisinin projesidir.

Hayek'in liberal düzenle birlikte, sosyal teorisinin evrensel boyutları da olabilir. Hayek, etkileyici bir şekilde kendiliğinden düzen kavramı ile ilgili bağlantılı olarak kurucu rasyonalizme ve onun pratik uygulamaları olarak gördüğü planlamacı ve kolektivist uygulamalara karşı çıkar. Bilgisizlik gerçeği üzerine yaptığı vurgu ve insan aklına yaptığı daha mütevazı olma çağrısı, Hayek kadar ileri götürülme de, dengeleyici bir görüş olarak her durumda alınabilir. Gerçekten de sosyal hayatta her zaman rasyonalize edilemeyecek alanlar olacaktır ve tarihsel değişim muhtemelen buralardan gelecektir⁸¹.

Her iki düşünürün toplum modeli birbirinden farklıdır. Tasarladıkları toplum modeli, adalet teorilerinin de muhtemelen en önemli değişkenini oluşturmaktadır. Hayek'in kendi içerisinde tarihsel bireyler ve gruplar dâhil birçok parçacıktan oluşan, parçaların birbiriyle ilişkili olduğu ama toplam olarak herhangi bir mecraaya akmayan, son derece dinamik kendiliğinden düzeni ve Rawls'un bir sözleşme durumuyla birbirine bağlı olduğu varsayılan ahistorik bireylerden oluşan toplumu birbirinden farklıdır. Birincisi için adalet diye bir kavram söz konusu olamamaktadır, herhangi bir referans noktası ortaklık yoktur ki adaletin muhatabı bulunabilsin; ikincisi için ise tam tamına temel kurumlar vardır ve adalet birincil değerdir. Açıktır ki bu iki model birbiriyle uyuşmaz.

⁸¹ Karl Mannheim, *a.g.e.*, s.170.

İlginç olan, “toplum yoktur” noktasına yakın duran Hayek’in temsil ettiği fikirlerin, tam tamına toplumun tarihsel olduğu⁸² dikkate alındığında düştüğü paradoksal durumdur. Gerçekten de liberalizm, “toplum yoktur, bireyler vardır” diyerek mi toplumu oluşturmuştur? Hayek’in bireyleri tarihsel ve toplumsal yönleriyle birlikte aldığı ve bu sebeple cemaatçi eleştirilerden kaçabileceği söylenmiştir. Fakat Hayek’in teorisinin sadece belirli bir çerçevede ve kısıtlı olarak tarihsel ve toplumsal olduğu söylenebilir, Hayek’te esasen pratik olarak var olmuş tarih ve toplum yoktur. Hayek’in toplumu, bireylerden, aileden ve bireylerin oluşturduğu gönüllü gruplardan oluşan ve arada toplumsal anlamda tek “bağlayan” olarak piyasanın var olduğu, devletin ise bu çerçevede kesinlikle zarurî ama bir anlamda arkada kalan ufak problemleri süpüren niteliğe haiz olduğu bir yapıdır. Hayek’te piyasa haricinde makro toplum analizi gözükmez. Bu tasarım, “toplumdan bağımsız birey” şeklindeki bir eleştiriden kaçacak kadar done sunar ama “toplum” kavramını açıklamakta yetersiz kalır.

Bu noktada “toplumdan bağımsız birey” tasarımına getirilen eleştirilere değinilebilir; gerçekten de böyle bir iddia, eğer varsa, dile getirilebilir gözükmez. İnsanoğlunun ancak toplumsal bir ortamda kendisini gerçekleştirebileceği, hemen her türlü özelliğinin insanlarla olan ilişkisiyle kurulduğu açıktır, ancak ihmal edilebilir sayıda kişi “toplumsuz” bir hayat düşler, yalnızlığı seven bir kişi bile Robinson hayatını düşünmez, yine insanlar arasında yalnız kalmayı sever. Demek ki aslında toplumdan bağımsızlığı vurgulayan da, bunun böyle olmadığını söyleyen de belirli bir antropolojik minimumun üzerinden (insan belirli bir yaşa kadar kültürel kimlik edinmek zorundadır; sonrasında da tek başına değil, insanlar topluluğuyla yaşar; gençlerin minimumu daha yukarıdadır, daha toplumsallaşabilir bir hareketliliğe sahiptirler vs.) konuşuyor demektir; her toplumsal yapı gibi liberalizm de belirli derecede cemaatçi yapı üzerinde kurulur. Hayek, bu minimum düşünüldüğünde de yine üstlerde kalabilmeyi başarır. Öte yandan Hayek’in de doğru bir şekilde işaret ettiği gibi liberalizmin pratikteki taşıyıcı

⁸² Ahmet Çiğdem, **Toplum: Kavram ve Gerçeklik**, 1. bs., İstanbul, İletişim, 2006, s.54 vd.

bireyinin de, kendi ayakları üzerinde duran, kendi kararını kendisi verebilen özerk birey gibi bir formülle değil de “toplumsallaşabilir birey”le tavsif edilebileceği söylenebilir. Taşıyıcı liberal birey, “özgürlüğünü kullanacak” biridir, kendisinin toplumdan özerkliğini vurgulayan değil, kendi özelliklerini toplumsal bir bağlama yerleştirerek anlayan ve başkası için de değer üretmek sınıf atlayan / atlamaya çalışan bir bireydir. Bu dinamikliğiyle, daha önce ilişkili olmayan parçaları ilişkili hale getirerek “toplum”u oluşturur. Hayek, buraya kadar ilerler, piyasanın dinamik yapısını iyi tespit eder, bu noktadan sonrasında ise yardımcı olmaz.

Öte yandan, antropolojik minimum dikkate alınarak yapılacak “toplumdan bağımsız birey” eleştirisi de tamamen haksız değildir. Çünkü her birey “taşıyıcı” değildir, dolayısıyla ister istemez asosyal bir bireycilik de var olacaktır. Öte yandan, iddiaları fazlaca ciddiye alan mahkemeler veya sosyal devlet gibi kurumlar olur. Habermas’ın, sosyal devletin krizi olarak tespit ettiği motivasyon krizi⁸³, belki liberalizmin de tıpkı Hayek gibi, “toplum”dan sonrasında boş bırakmasının bedeli olabilir. Benzer bir şekilde, Avrupa’da demokrasiye doğru evrilen daha eşitlikçi bir yapı da, yine “toplum”dan sonrası için bir sosyal adalet teorisinin yokluğuyla tanımlanabilir.

Hayek’in, boş bırakarak, sosyal adalete karşı takındığı inkâr edici tavır, haklı gözüküyor. Burada Rawls’un temel kurumlara yönelik düşündüğü sosyal adalet tanımı daha doğru durur; çünkü adaletin olamayacağı iddiası ancak arada toplumsal bir ilişkinin olamayacağı iddiasıyla, gerçekten de “toplum” diye bir zatiyetin var olmamasıyla mümkün gözükür; böyle bir ilişki olduğu müddetçe ise adalet peşinde koşan insanlara “adalet diye bir kavram yoktur” demenin fazlaca pratik bir sonucu olmayacaktır. İlişkinin niteliği farklı bir adalet ilkesinin gerektirebilir ama bu, ilişkinin yokluğu demek değildir. Hayek, ilişkilerin kendisinin ve dinamikliğinin farkında olmasına rağmen ona bir ad vermekte isteksizdir. Dolayısıyla adil davranış kurallarının formel haklılaştırılmasına yapılan yerinde eleştiriyle birlikte, toplumsal ilişkilerin makro boyutu ve yapılaşan karakterinin reddedilmesi bir sorun noktası olarak durur.

⁸³ Jürgen Habermas, **Legitimation Crisis**, London, Heinemann, 1980, s.75 vd.

Ayrıca, Hayek toplumsal ilişkilerin hiç bir zaman hukukla tamamen kapatılamayacağına farkında olmasına rağmen, boşlukları dolduran “güç” kavramını yok sayar.

Bütün siyasî kavramlar gibi adalet de, en nihayetinde onu sorunsallaştıran insanlarla gündeme gelecektir. Adaletin fayda zarar ekseninde orantılı olmak, en azından açık orantısız olmamak şeklindeki birinci bölümdeki tanımı kabul edilirse, adalet isteklerinin ortaya çıkmadığı durumlar olabilir. Adalet durumlarının az hayırseverlik gibi sebeplerden kaynaklandığını düşünmek için bir sebep olmasa da, gerçekten de hayırseverlik veya başka yollarla adaletin sorunsallaştırılmaması sağlanabilir. Sosyal adalete inanmayan bir görüş, kendi istikrarı için, kuvvetli bir “iyi”yi veya örfî kimi kuralları veya isteğin ortaya çıkmayacağı bir güç ilişkileri bağlamını (modus vivendi) sağlamalıdır ki, en azından adalet sorunları gündeme gelmesin. Hayek’in toplumsal teorisinin Rawls’a göre liberal pratiği daha iyi yansıttığı düşünülürse, Hayek’in görüşleri izinde sosyal adalet probleminin inkârının hangi parametrelerle olabileceği açıklık kazanmaktadır. Liberalizmin iyi’si birinci olarak özgürlüktür, başkasının değil kendi hayatını yaşayan, kendi amaçlarının peşinde koşabilen, deneme yanılma ile kendi özelliklerini keşfeden (özellikle üste çıkabilen) insanlar topluluğu için, özgürlüğün kendi başına duran bir iyi olduğu gerçeğini inkâr etmek zor durur. İkinci olarak, özgürlükten fayda sağlayamayacak ve sosyal adaleti seslendirmesi beklenen kişilere ve sınıflara da, gerçekleşen ilerleme, yenilik ve zenginlik genel bir iyilik gerekçesi olarak sunulur, bu grupların durumları görelî olarak daha fazla iyileşmiştir. Hayek, üçüncü olarak belirli bir minimumun garanti edilebileceğini ve bunun da adaletin gereği değil, ahlaki bir kural olarak topluma yerleştirilebileceğini söyler. Bu üç parametrenin ilgili sosyal gruplar tarafından kabul edilebilir bulunabileceği düşünüldüğünde, sosyal adalet teorisinin yokluğunun nasıl kapatılabileceği açıklık kazanır.

Fakat burada bir çelişki vardır; eğer “sosyal adalet yoktur” diyen Hayek, liberalizmi Rawls’tan daha iyi yansıtıyorsa, adili iyiye öncel tuttuğu için yapılan liberalizm eleştirisi nereye yerleştirilir? Elbette Hayek üzerinden pratik liberalizm eleştirisi yapmak eksiktir ama sosyal devlet bir kenara bırakılırsa,

kendi iyileri olan bir orta sınıfın omuzları üzerinde yükselen bir ideolojiyi hâlâ belirleyen kelime, “adil” olmaktan öte, “iyi”dir. Elbette ahlâkî erdemlerle tanımlanan iyi, liberalizmin iyileriyle uyuşmaz, ama bu bir iyinin başkasına kaymasıdır, adilin iyiye önceliği şeklinde gözükmez.

Rawls’un bu eleştirinin odak noktası olması şaşırtıcı değildir ve bir adalet teorisinin dikkat etmesi gereken hususlar açısından öğreticidir. Rawls’da adalet temel önemdedir, birincil değerdir. Rawls’un varsayımsal bir sözleşme durumu tasvir etmesi ve burada tarafları eşit ve özgür olarak görerek adalet ilkelerinin peşinden koşması, en önemli varsayımı olarak gözükür. Böyle bir varsayımın pratikte insanlar açısından yansımaları ise şöyle bir soru olmalıdır: “Ben, onun yerine olsaydım ne isterdim?”. Eşit tarafların bir sözleşme durumu üzerinden giderek adaleti tespit etmeye çalışmak, tamamen temelsiz bir yaklaşım değildir, tıpkı yukarıdaki mikro sorunun tamamen temelsiz olmaması gibi. Fakat bu temelin belirli bir ağırlığı olmalıdır; çünkü bir toplum gerçekten de sözleşmeyle, hele hele insanların kendisini o toplumdaki her kişinin yerine koyacak şekilde sözleşmesiyle kurulmaz. Rawls’un orijinal pozisyonundaki tamamen eşit bireylerden kalkan çıkış noktası mümkün olsaydı, gerçekten de iki ilke ya da başka ilke adil olabilirdi. Fakat bu çok iddialı bir çıkış noktasıdır; küçük ve kuvvetli bir birliktelik oluşturabilmiş toplumlar haricinde kabul edilebilmesi mümkün gözükmez. Demek ki Rawls, çıkan ilkeler her ne olursa olsun, bir oranla sonucu vermek durumundadır.

Rawls, çıkan sonucu orantılamak bir yana, çok kuvvetli bir şekilde ifade etmeyi tercih etmiştir. Elbette adalet ilkeleri belirli bir soyutlama gerektirebilir, uzlaşmaz tarafların varlığında çözüm bulmak, farklı somutların üst bağlamda birleştirilmesini gerektirebilir. Fakat unutulmaması gereken nokta, muhafazakâr eleştirinin hiç de temelsiz olmadığıdır; bir soyutlamadan sonra çıkan sonuç kabul edilebilir değilse, o soyutlama ancak ısrarlı çabalarla ve somut olanın gerçekten çözümsüzlüğe doğru gittiğinin açık bir şekilde anlaşılmasıyla kendisini kabul ettirebilir. “Öteki”ne, “kendisi”nden daha fazla ilgi duymak ve soyut üzerinden ilkeler edinmek, daha çok entelektüel bir tavidir; yaygınlık kazanması kolay değildir. Hele Rawls’un dünyası bunu uç noktalara götürür; doğal yeteneklerin bile tamamen topluma ait olduğu, bir

insanın elde ettiği başarının kendisi haricinde her ne var ise ona verildiği, eşitsizliklerin farklılıkları oluşturan karakterinin reddedildiği, her türlü bilinmez, şansın, riskin vs. can sıkıcı bilinirliğe doğru aktığı bir dñnyada yaşamak, gerçekten ne derece anlamlıdır? Adalet tartışmalarının hiçbir zaman bitmeyeceği ilkeler edinmek, basit anlaşmazlıklarda bile bir üst düzeyde tarafsızlığa ulaşmaya çalışmak, hangi toplum modeli için kabul edilebilirdir? Rawls'un teorisi, adaletin genel çerçeve olduğu bir dñnya değildir; insanların adalet için yaşadığı, neredeyse sadece adalet için yaşadığı, adaletin maksimize edildiği bir dñyadır. Özetle bütün farklılıkları ve değerleri ezecek kadar güçlü bir şekilde formüle edilmek, adaletin sürüklenebileceği hatalı noktalarından biri gibi durur ve Rawls'un bu tuzaktan ne derece kaçabildiği açık değildir. Hayek ise ters bir yönde, adalet ilkelerinin negatif olma, bilinmeyen durumlara göre formüle edilmek gibi şeklî kriterlerinin daha farkındadır, fakat kendisi ne içerik sağlayabilmekte ne de adaleti toplumsal bir bağlamda ele alabilmektedir.

SONUÇ

Adalet ve adil toplum problemi, en azından belirli aralıklarla siyasî pratiğin gündemine gelmekte ve güncelliğini koruyabilmektedir.

Adalet isteği, avantajlar ve dezavantajlar, iyilikler ve kötülükler bağlamında ortaya çıkan, öncelikli olarak negatif, ikincil olarak pozitif bir istek olarak ele alınmaktadır. Yani denkleme dâhil olan zatiyetler arasında birincil olarak orantısız olmama isteği şeklinde belirlemektedir; bu zımnî olarak orantılılığı içerdiği gibi, doğrudan orantılılık isteği şeklinde de belirebilir.

Adalet, tarihseldir, karşılaştırma içerir, farklı çerçevelerde farklı ilkelerle farklı derecelerde temsil edilebilir; adalet tek değer olmadığı gibi, öncelikli değer de olmayabilir. Bu bağlamda toplumda avantajlı ve dezavantajlı durumların dağıtımını anlamında sosyal adalet kavramı, salt şekil itibariyle meşru olmalıdır.

Liberalizmin, genel bir özgürlük düşüncesi olduğu kabul edilmiştir; şu halde liberalizmin "iyi"si, ilk olarak özgürlük başlığı altında toplanabilen bir takım ilkelerdir, bu listeye daha sonra başka değerler eklenebilir. Bu durumda, adalet ve liberalizm arasındaki ilişkide ilk çatışma noktası tespit edilebilir; adaletin düzenleyici özelliği, onu diğer ilkeler adına sevimsiz yapabilir; adalete daima kendi içerisinden, özgürlük cephesinden gelebilecek kimi itirazlar vardır. Hayek'in de kısmen dâhil olduğu böyle bir itiraz, en genel haliyle bu şekilde formüleleştirilebilir durur.

Liberalizmin, teorik düzeyde daha çok deontolojik bir yönde ilerlediği tespiti yapılabilir. Liberalizmin bir takım iyileri vardır; fakat bu iyiler, daha çok zımnî bir sonuççuluk kapsamına girerler. Bu alanda bırakılan teorik boşluktan kimi itiraz noktaları gelebilir ki, cemaatçi düşünürlerin ilerlediği alanlardan birisi burasıdır.

Liberalizmin kendisini daha çok deontolojik olarak ifade etmesinin, bu kısımda problemleri çözdüğü anlamına geldiğini söylemek zor görünmektedir. Her fraksiyonun kendi adalet teorisi vardır ve neyin adil olduğu konusunda bir uzlaşmadan bahsetmek mümkün değildir. Bu, değerlerde uzlaşmama

durumudur. Yine de bu teorilerin tamamen değer eksenli ve eleştiriden bağımsız olduğu anlamına gelmemektedir; teorilerde kimi tutarsızlık ve yetersizlikler itiraz noktası olabilmektedir. Liberalizmin kendi içindeki adalet tartışmalarının yanında, tarihsel olarak dışarıdan gelen kimi itirazlar da vardır. Burada en önemli itirazların Marksizmden geldiği söylenebilir, fakat Marksizmin de adalet ve ahlâk konusundaki tavrının net olmaması, özel mülkiyet gibi liberalizm içerisinde daha az sorgulanan kimi noktaların radikal bir şekilde sorgulanması haricinde, liberal teoriye fazlaca katkı yapmaması sonucunu doğurmuştur denilebilir.

Rawls ve Hayek, liberal düşünce içerisinde iki önemli figür olarak belirmelerine rağmen ayrı kamplarda yer almaktadırlar. Rawls'da kuvvetli bir eşitlik düşüncesi varken, Hayek özgürlüğe müdahalesizliği benimsemiştir. Rawls, sosyal sözleşme geleneğini izlerken; Hayek, kendi sosyal teorisini kurar. Rawls'da teorik bir öncelik varken, Hayek bu tavrı eleştirir ve evrimci pratiği tercih eder.

Rawls'un soyut bir düzlemde eşit taraflar üzerinden adalet ilkelerini araması ve adaleti kuvvetli bir şekilde vurgulaması, teorisine tersi yönde bir zayıflık verir; adalete verilen içerik, güçlü öncüllere dayanır gözükmez. Bununla birlikte ortaya çıkardığı meseleler, bir adalet teorisini baştan kurmanın getirdiği zorluklar ve adaletle ilgili bir tartışmanın bile hemen değer noktasına gelip tıkanması gibi noktaları göstermesi açısından teorisi oldukça öğreticidir.

Hayek, sosyal adalet kavramının kendisine karşıdır; bu sebeple şekli kriterlerle teorisini ortaya koymak gibi temel problem noktasını aşmakta zorlanır. Fakat adalet isteklerine hangi bağlamlarda itiraz gelebileceği noktasında ve liberal düzeni betimlemesi açısından öğreticidir.

Her iki düşünürün liberal teorisinin bugünü ve geleceği hakkında, yapacağı katkı, tartışmaya açıktır.

KAYNAKÇA

- AKTAŞ, Sururi; **Hayek'in Hukuk ve Adalet Teorisi**, Ankara, Liberte, 2002.
- ARISTOTELES; **Nikomakhos'a Etik**, çev.Saffet Babür, 1. bs., Ankara, Bilgesu, 2007.
- BARRY, Norman P.; **Modern Siyaset Teorisi**, çev. Mustafa Erdoğan ve Yusuf Şahin, Ankara, Liberte, 2. Baskı, 2004.
- BARRY, Norman P.; "The New Liberalism", **British Journal of Political Science**, cilt 13, sayı 1, Ocak, 1983, s. 93-123
- BARRY, Norman P.; "Economic Liberalism, Ethics and the Social Market ", **The Liberal Political Tradition: Contemporary Reappraisals**, ed. James Meadowcroft , 1. bs, Cheltenham, UK, Brookfield, US, Edward Elgar Publishing, 1996.
- BEDAU, Hugo Adam; "Social Justice and Social Institutions", **Development and Main Outlines of Rawls's Theory of Justice**, Garland Publishing, 1999.
- BERTEN, André, SILVEIRA Pablo da, POURTOIS, Hervé; "Adil ve İyi: Giriş", çev. Eylem Özkaya, **Liberaller ve Cemaatçiler**, 1.bs, Ankara, Dost, 2006.
- BİLGİN, Mehmet Fevzi; "Çevirmenin Sunuşu ", **Siyasal Liberalizm**, John Rawls, çev. Mehmet Fevzi Bilgin, İstanbul, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2007.
- BOROVALI, Murat; "John Rawls ve Siyaset Felsefesi", **Halkların Yasası ve "Kamusal Akıl Düşüncesinin Yeniden Ele Alınması"**, John Rawls, çev. Gül Evrin, İstanbul, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2. baskı, 2003.
- BUCHANAN, Allen; "Revisability and Rational Choice", **Development and Main Outlines of Rawls's Theory of Justice**, Garland Publishing, 1999.
- BUCHANAN, Allen, "Distributive Justice and Legitimate Expectations", **Opponents and Implications of A Theory of Justice**, Garland Publishing, 1999.
- BUTLER, Eamonn; **Hayek**, çev. Yusuf Ziya Çelikkaya, Ankara, Liberte, 1.baskı, 2001.

CAMPBELL, Tom; **Justice**, 1. bs., Atlantic Highlands, NJ, Humanities Press International, 1988.

CANEY, Simon; "Sandel's Critique of the Primacy of Justice: A Liberal Rejoinder", **British Journal of Political Science**, cilt 21, sayı 4, Ekim, 1991, s. 511-521.

CANGIZBAY, Kadir; **Sosyolojiler Değil Sosyoloji**, 3. bs., Ankara, Ütopya, 2002.

CONNIN, Lawrence J.; "On Diquattro, 'Rawls and Left Criticism'", **Political Theory**, cilt 13, sayı 1, Şubat, 1985, s.138-141.

ÇİĞDEM, Ahmet; **Toplum: Kavram ve Gerçeklik**, 1. bs., İstanbul, İletişim, 2006.

DAVIS, Nancy (Ann); "Contemporary Deontology", **A Companion to Ethics**, ed. Peter Singer, 21. bs, MA, USA, Blackwell Publishing, 2005.

DIQUATTRO, Arthur; "Rawls versus Hayek", **Political Theory**, cilt 14, sayı 2, Mayıs, 1986, s.307-310.

DWORKIN, Ronald; **Hakları Ciddiye Almak**, çev. Ahmet Ulvi Türkbağ, Ankara, Dost Kitabevi Yayınları, 2007.

EAGLATON, Terry; **İdeoloji**, çev. Muttalip Özcan, 2. bs., İstanbul, Ayrıntı, 2005.

FREEDEN, Michael; "The Family of Liberalisms: A Morphological Analysis", **The Liberal Political Tradition: Contemporary Reappraisals**, ed. James Meadowcroft, 1. bs, Cheltenham, UK, Brookfield, US, Edward Elgar Publishing, 1996.

FREEMAN, Samuel; "Illiberal Libertarians: Why Liberterianism Is Not a Liberal View", **Philosophy and Public Affairs**, cilt 30, sayı 2, Bahar, 2001, s. 105-151.

GEUSS, Raymond; "Liberalism and Its Discontents", **Political Theory**, cilt 30, sayı 3, Haziran, 2002, s. 320-338.

GRAY, John; **Liberalizmin İki Yüzü**, 1. bs., Ankara, Dost, 2003.

GRAY, John; "Hayek on Liberty, Rights, and Justice", **Ethics**, cilt 92, sayı 1, Ekim, 1981, s.73-84.

GUTMANN, Amy; "The Central Role of Rawls's Theory", **Development and Main Outlines of Rawls's Theory of Justice**, Garland Publishing, 1999.

HABERMAS, Jürgen; "Reconciliation Through the Public Use of Reason: Remarks on John Rawls's Political Liberalism", **John Rawls and the Agenda of Social Justice**, ed. B. N. Ray, New Delhi, Anamika Publishers & Distributors (P) Ltd., 2000.

HABERMAS, Jürgen; **Legitimation Crisis**, London, Heinemann, 1980.

HARSANYI, John C.; "Can the Maximin Principle Serve as a Basis of Morality? A Critique of John Rawls's Theory", **Development and Main Outlines of Rawls's Theory of Justice**, Garland Publishing, 1999.

HAYEK, Friedrich A.; **Hukuk, Yasama ve Özgürlük: Özgür Bir Toplumun Siyasi Düzeni**, çev. Mehmet Öz, III. Cilt, 1. bs., Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 1997.

HAYEK, Friedrich A.; **Kanun, Yasama Faaliyeti ve Özgürlük: Sosyal Adalet Serabı**, çev. Mustafa Erdeoğan, II. Cilt, 1. bs., Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 1995.

HAYEK, Friedrich A.; **Kanun, Yasama Faaliyeti ve Özgürlük: Kurallar ve Düzen**, çev. Atilla Yayla, I. Cilt, 1. bs., Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 1994.

HAYEK, Friedrich A. Von; **Kölelik Yolu**, çev. Turhan Feyzioğlu ve Yıldray Arsan, Ankara, Liberte, 2004.

HAYEK, F. A. Hayek; **Studies in Philosophy, Politics and Economics**, Chicago, The University of Chicago Press, 1967.

HAYEK, F. A.; **The Constitution of Liberty**, London, Routledge, 1990.

HAYEK, Friedrich A.; **The Fatal Conceit: The Errors of Socialism**, ed. W.W. Bartley, III, London, Routledge, 1992.

HAYEK, Friedrich A. Von; "Liberal Bir Sosyal Düzenin İlkeleri", **Siyasal ve Sosyal Teori**, Der. ve Çev. Atilla Yayla, Ankara, 2. baskı, Siyasal Kitabevi, 1999.

HÜNLER, Solmaz Zelyüt; **İki Adalet Arasında**, Ankara, Vadi, 1. Baskı, 1997.

KLEY, Roland; **Hayek's Social and Political Thought.**, Oxford, Oxford University Press, 1994.

- KYMLICKA, Will; **Çağdaş Siyaset Felsefesine Giriş**, İstanbul, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 1.baskı, 2004.
- KYMLICKA, Will; "Rawls on Teleology and Deontology", **Philosophy and Public Affairs**, cilt 17, sayı 3, Yaz, 1988, s.173-190.
- LARMORE, Charles; "Siyasi Liberalizm", çev. Çağa Tanyar, **Liberaller ve Cemaatçiler**, 1.bs, Ankara, Dost, 2006.
- LUCAS, J.R.; **On Justice**, Oxford, Oxford University Press, 1980.
- LUKES, Steven; **Marksizm ve Ahlâk**, İstanbul, Ayrıntı, 1. baskı, 1998.
- MACINTYRE, Alasdair; **Erdem Peşinde**, çev. Muttalip Özcan, İstanbul, Ayrıntı, 1. bs., 2001.
- MANNHEIM, Karl; **İdeoloji ve Ütopya**, çev. Mehmet Okyayuz, 2. bs, Ankara, Epos, 2004.
- MCDONALD, Lee C.; "Three Forms of Political Ethics", **The Western Political Quarterly**, cilt 31, sayı 1, Mart, 1978, s.7-18.
- MULLHALL, Stephen ve SWIFT, Adam; "Rawls and Communitarianism", **The Cambridge Companion to Rawls**, ed. Samuel Freeman, New York, Cambridge University Press, 2003.
- MUSGRAVE, R. A.; "Maximin, Uncertainty, and the Leisure Trade-Off", **Development and Main Outlines of Rawls's Theory of Justice**, Garland Publishing, 1999.
- NOZICK, Robert; **Anarşi, Devlet ve Ütopya**, çev. Alişan Oktay, İstanbul, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2. baskı, 2006.
- POGGE, Thomas W., "An Egalitarian Law of Peoples ", **Opponents and Implications of A Theory of Justice**, Garland Publishing, 1999.
- RYAN, Alan; "Liberalism", **A Companion to Contemporary Political Philosophy**, ed. Robert E. Goodin, Philip Pettit, 1. bs, Cambridge, Massachusetts, Blackwell Publishers, 1993.
- RAWLS, John; **A Theory of Justice**, Oxford, Oxford University Press, 1986.
- RAWLS, John; **Lectures on the History of Moral Philosophy**, ed. Barbara Herman, Cambridge Mass., Harvard University Press, 2000.
- RAWLS, John; **Siyasal Liberalizm**, çev. Mehmet Fevzi Bilgin, İstanbul, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2007.

- RAWLS, John; **Halkların Yasası ve “Kamusal Akıl Düşüncesinin Yeniden Ele Alınması”**, çev. Gül Evrin, İstanbul, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2. baskı, 2003.
- RAWLS, John; **Justice as Fairness: A Restatement**, ed. Erin Kelly, Cambridge Mass., Harvard University Press, 2001.
- RAWLS, John; **Collected Papers**, ed. Samuel Freeman, Harvard University Press, Cambridge Mass., 1999.
- RICOEUR, Paul, **The Just**, Chicago and London, The University of Chicago Press, 2000.
- ROWLAND, Barbara M.; “Beyond Hayek’s Pessimism: Reason, Tradition and Bounded Constructivist Rationalism”, **British Journal of Political Science**, cilt 18, sayı 2, Nisan, 1988, s.221-241.
- SANDEL, Michael; “Usuli Cumhuriyet ve Yükümsüz Ben”, çev. Eylem Özkaya, **Liberaler ve Cemaatçiler**, 1.bs, Ankara, Dost, 2006.
- SANDEL, Michael J.; “Political Liberalism”, **John Rawls and the Agenda of Social Justice**, ed. B. N. Ray, New Delhi, Anamika Publishers & Distributors (P) Ltd., 2000.
- SCHEFFLER, Samuel; “Justice and Desert in Liberal Theory”, **California Law Review**, cilt 88, sayı 3, Mayıs, 2000, s. 965-990.
- SCHMIDTZ, David; **Elements of Justice**, New York, Cambridge University Press, 2006, s.17 vd.
- SCHWARTZ, Adina; “Moral Neutrality and Primary Goods”, **Development and Main Outlines of Rawls’s Theory of Justice**, Garland Publishing, 1999.
- SEN, Amartya; “Justice: Means Versus Freedoms”, **Development and Main Outlines of Rawls’s Theory of Justice**, Garland Publishing, 1999, s.193-203.
- SHER, George; “Effort, Ability, and Personal Desert ”, **Opponents and Implications of A Theory of Justice**, Garland Publishing, 1999.
- SOLOMON, Robert C.; **Adalet Tutkusu**, çev. Ertuğ Altınay, 1. bs., İstanbul, Ayrıntı, 2004.

STEINBERGER, Peter J.; "A Fallacy in Rawls's Theory of Justice", **The Review of Politics**, cilt 51, sayı 1, Kış, 1989, s.55-69.

VERGARA, Francisco; **Liberalizmin Felsefi Temelleri**, İstanbul, İletişim, 1. Baskı, 2006.

WALDRON, Jeremy; "Theoretical Foundations of Liberalism", **The Philosophical Quarterly**, cilt 37, sayı 147, Nisan 1987, s.127-150.

WALZER, Michael; "Liberalizmin Cemaatçi Eleştirisi", çev. Didem Yılmaz, Zeynep Özlem Üskül Engin, **Liberaler ve Cemaatçiler**, 1.bs, Ankara, Dost, 2006.

WALZER, Michael; **Spheres of Justice**, Basic Books, 1983.

YAYLA, Atilla; "Adalet Teorilerine Bir Bakış", **Siyasal ve Sosyal Teori**, ed. Atilla Yayla, Ankara, Siyasal Kitabevi, 1999.

YAYLA, Atilla; **Liberalizm**, Ankara, Liberte, 4. baskı, 2002.

YAYLA, Atilla; **Özgürlük Yolu: Hayek'in Sosyal Teorisi**, Ankara, Liberte, 2. baskı, 2000.

YILMAZ, Ferudun; "Hayek'te Piyasanın Epistemik Rolü", **Liberal Düşünce**, sayı 27, Yaz, 2002, s.137-150.

YUMER, Ruhdan; "Hayekçi Liberalizmin Temel İlkesi", **Siyasal ve Sosyal Teori**, ed. Atilla Yayla, Ankara, Siyasal Kitabevi, 1999.

ÖZET

GÜNEŞ, Ferhat. Modern Liberalizmde Adalet Kavramı: F. A. Hayek ve J. Rawls Üzerine Bir İnceleme, Yüksek Lisans Tezi, Ankara, 2009.

Bu çalışma, modern liberal felsefede yer bulan iki önemli düşünür, Hayek ve Rawls'un adalet teorileri üzerinedir. Düşünürlerin görüşleri değerlendirilmeden önce modern liberalizm, adalet ve etik ilişkisi birinci bölümde ortaya konulmuştur. İkinci bölümde Hayek'in, üçüncü bölümde Rawls'un görüşleri ana hatlarıyla ele alınmıştır. Dördüncü bölüm, iki düşünüre yapılan eleştirilerle birlikte, teorilerinin bir karşılaştırmasını sunar.

Hayek ve Rawls'un adalet anlayışlarının birbiriyle ayrı noktalarda durduğu görülmektedir. Hayek pratik öncelli bir sosyal teoriden yola çıkarak ikinci planda adaletin yerini tespit ederken; Rawls için öncelikli mesele olan adalet, soyut bir düzlemde ele alınır. İki düşünürün farklı öncelikleri, adil liberal düzenin anlaşılması açısından zengin bir perspektife imkân vermektedir.

Anahtar Kelimeler:

1. Rawls
2. Hayek
3. Adalet
4. Liberalizm ve Adalet
5. Hakkaniyet Olarak Adalet

ABSTRACT

GÜNEŞ, Ferhat. The Concept of Justice in Modern Liberalism: A Study on F. A. Hayek and J. Rawls, Master Thesis, Ankara, 2009.

This study is about the theories of justice of two influential thinkers in the modern liberal philosophy, Hayek and Rawls. Before the investigation of philosophers' theories, the relations between modern liberalism, justice and ethics are explored. Hayek's and Rawls's theories of justice are evaluated in the second and third chapters, respectively. Finally, a comparison of theories are presented in the fourth chapter, including the critics of philosophers.

Hayek's and Rawls's understanding of justice are certainly at distinct points. Hayek starts from a social practices oriented theory and then results in an idea of justice secondarily, while Rawls constitutes a theory of justice in an abstract way, which has certain priority. These different priorities allow a rich political perspective of just liberal order.

Key Words:

1. Rawls
2. Hayek
3. Justice
4. Liberalism and Justice
5. Justice as Fairness