

**ATATÜRK ÜNİVERSİTESİ  
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ  
FELSEFE ANABİLİM DALI**

**M.Hanifi MACİT**

**JOHN RAWLS'DA SİYASAL LIBERALİZMİN YENİDEN  
İNŞASI**

**DOKTORA TEZİ**

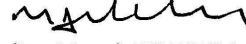
**TEZ YÖNETİCİSİ  
Prof. Dr. Mustafa YILDIRIM**

**ERZURUM-2009**

TEZ KABUL TUTANAĞI

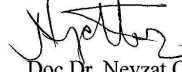
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ MÜDÜRLÜĞÜNE

Bu çalışma, Sistematik Felsefe ve Mantık Anabilim dalında jürimiz tarafından Doktora Tezi olarak kabul edilmiştir.



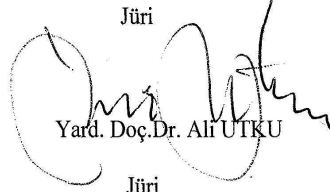
Prof. Dr. Mustafa YILDIRIM

Danışman / Jüri



Doç. Dr. Nevzat CAN

Jüri



Yard. Doç. Dr. Ali UTKU

Jüri



Prof. Dr. Nurten GÖKALP

Jüri



Yard. Doç. Dr. U. Köksal ODABAŞ

Jüri

Yukarıdaki imzalar, adı geçen öğretim üyelerine aittir. ... / ... / .....

Prof. Dr. Mustafa YILDIRIM

Enstitü Müdürü

## İÇİNDEKİLER

	<u>Sayfa No</u>
ÖZET .....	II
ABSTRACT .....	III
ÖNSÖZ .....	IV
KISALTMALAR .....	V
GİRİŞ .....	1
<b>BİRİNCİ BÖLÜM</b>	
<b>1. JOHN RAWLS'UN HAYATI VE ESERLERİ .....</b>	<b>8</b>
1.1 Hayatı .....	8
1.2. Eserleri .....	9
<b>İKİNCİ BÖLÜM</b>	
<b>2. JOHN RAWLS FELSEFESİNİN TEMEL MOTİFLERİ ÜZERİNE .....</b>	<b>19</b>
2.1. Yararcı Etik Anlayışına İlişkin Rawls'un Eleştirileri .....	19
2.2. Adalet Kavramı ve Hakkaniyet Olarak Adalet .....	23
2.3. Orijinal Durum .....	30
2.3.1. Özgürlük .....	44
2.3.2. Eşitlik .....	49
2.4. John Rawls'un Devlet Anlayışı .....	57
<b>ÜÇÜNCÜ BÖLÜM</b>	
<b>III. SİYASAL LIBERALİZM VE YENİDEN İNŞASI .....</b>	<b>63</b>
3.1. Siyasal Liberalizmin Temel Öğeleri .....	63
3.2. Siyasal Liberalizm: Özellikleri ve Temellendirilmesi .....	71
3.3. Siyasal İnşacılık: Temel Kavramlar .....	79
3.4. Siyasal İnşacılık: Teorik Çerçeve .....	88
3.5. Siyasal İnşacılık: Karşılaştırma ve Özgünlük .....	93
3.6. Siyasal İnşacılıkta Nesnellik, Toplum ve Kişi Anlayışı .....	101
3.7. İnşacı Bir Görüş: Hakkaniyet Olarak Adalet ve İnşacılığın Alanı .....	106
<b>SONUÇ .....</b>	<b>114</b>
<b>KAYNAKÇA .....</b>	<b>117</b>
<b>ÖZGEÇMİŞ .....</b>	<b>125</b>

## ÖZET

## DOKTORA TEZİ

JOHN RAWLS'DA  
SİYASAL LİBERALİZMİN YENİDEN İNŞASI

M. Hanifi MACİT

Danışman: Prof. Dr. Mustafa YILDIRIM

2009-SAYFA:125 + V

Jüri: Prof. Dr. Mustafa YILDIRIM

Prof. Dr. Nurten GÖKALP

Doç. Dr. Nevzat CAN

Yrd. Doç. Dr. Uğur Köksal ODABAŞ

Yrd. Doç. Dr. Ali UTKU

Bu çalışmanın amacı, John Rawls'ın siyaset felsefesinde liberalizme yönelik yaklaşımını irdelemek ve ortaya koymuş olduğu "liberalizmin yeniden inşası" anlayışını değerlendirmektir.

Çalışmamızın ilk bölümünde düşünürün hayatı ve eserleri hakkında bir değerlendirme yapılmıştır. İkinci bölümde ise, *A Theory Justice* (Bir Adalet Teorisi) adlı eseriyle adaleti hem ahlaki hem de siyasi olan şeylerin miheng taşı olarak gören düşünür John Rawls'ın, yararcı etiğin karşısında konumlandığı "hakkaniyet olarak adalet" düşüncesi irdelenmeye çalışılmıştır. Yine bu düşüncelere paralel olarak adalet anlayışını hangi temel önermeler üzerine kurduğu ifade edilmiş ve anılan bu temel önermeler çeşitli başlıklar altında incelenmiştir. Çalışmamızın son bölümünde düşünürün *Political Liberalism* (Siyasal Liberalizm) adlı eserinde ortaya koyduğu liberal anlayış değerlendirilmiş ve bu anlayışın nasıl inşa edildiği hususu tartışılmıştır.

Ayrıca bu çalışmada düşünürün bakış açısına yönelik ortaya konulan eleştirilere de yer verilmiştir. Çünkü çok büyük bir iddia ile ortaya atılan bu anlayış, siyasi olan şeyin mahiyetine yönelik çeşitli düşünceleri dillendiren şahıs ve gruplar tarafından bazen yetersiz görülmüş, bazen de tutarsız olduğu gerekçesiyle eleştirilmiştir. Kanımızca bu eleştirilerin aktarılması alan içi okumalarda bir karşılaştırma fırsatı sunarken, alan dışı okumalarda da okuyuculara kolaylık sağlayacaktır.

**ABSTRACT**

**Ph. D. THESIS**

**REBUILDING OF POLITICAL LIBERALISM IN JOHN RAWLS**

**M. Hanifi MACİT**

**Supervisor: Prof. Dr. Mustafa YILDIRIM**

**2009-PAGE:125 + V**

**Jury : Prof. Dr. Mustafa YILDIRIM  
Prof. Dr. Nurten GÖKALP  
Assoc. Prof. Dr. Nevzat CAN  
Assist. Prof. Dr. Uğur Köksal ODABAŞ  
Assist. Prof. Dr. Ali UTKU**

This research looks at John Rawls' concept of "re-building of liberalism" and further investigates his approach towards liberalism in political philosophy. Part one introduces and evaluates the Life and works of the philosopher. The second part of the study examines Rawls' perception of "justice as fairness" that he wants to stick to pragmatist ethics in his work entitled *A Theory of Justice* which claims justice to be the touchstone of anything ethical and political. Further, principal propositions and their function in Rawls' making up his perception of justice are shown under related various topics. The last part of this research evaluates and discusses the philosopher's liberal notion and the author's reasons for it as represented in *Political Liberalism*.

Since Rawls' theses are often attacked individually and collectively by certain groups with conflicting political interests for being inconsistent and insufficient, this research also includes criticism regarding Rawls' point of view. The criticisms will offer the opportunity for comparison for academics within the field as well as ease for the academics out of the field to understand Rawls.

## ÖN SÖZ

Bu çalışma, Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe Anabilim Dalı'nda, Prof. Dr. Mustafa YILDIRIM yönetiminde bir doktora tezi olarak hazırlanmıştır.

Çalışmamızın konusunu, çağımızın en yetkin eserlerini üretmiş olan John Rawls'ın, siyasal liberalizmi yeniden inşası oluşturmaktadır. John Rawls, "*Adalet Teorisi*" adlı eserinde modern dünyadaki "çoğulculuk gerçeğini" vurgulamadığı kaygısını taşımıştır. Bu yüzden *Siyasal Liberalizm* adlı eserinde, "çoğulculuk gerçeğini" daha özel bir bakış ve yöntemle ele almıştır. Kendi sistematığı içerisinde "yetersiz gördüğü" bir konuyu aşmak, daha yetkin hale getirmek için gösterdiği felsefi çaba "liberal anlayışa" yeni bir boyut kazandırmıştır. Tezimiz liberal anlayışa getirilen felsefi boyutla alakalı olmakla birlikte, düşünürün görüşlerini tam aktarmak için "bütüncül" yaklaşım esas alınmıştır.

Çalışmama bilgi ve tecrübeleriyle değerli katkılarda bulunan danışman hocam sayın Prof. Dr. Mustafa YILDIRIM'a, şahsıma kıymetli vakitlerini ayırarak çalışmama önerilerde bulunan hocam Doç. Dr. Nevzat CAN'a ve desteklerini esirgemeyen bölüm hocalarıma teşekkürlerimi arz ederim.

Erzurum-2009

M. Hanifi MACİT

**KISALTMALAR**

a.g.e. : Adı geçen eser

ev. : Çeviren

edit. : Editör

haz. : Hazırlayan

t.y. : Tarihi yok

v.b. : ve benzeri

## GİRİŞ

Siyaset felsefesi, Eski Yunan’da başlar. Arapça’da siyaset terimiyle dile getirilen politika kavramı Yunancadır. Politika ve felsefe kelimeleri de eski Yunancadan türemiştir. *Politike*, Yunan kentinin (polis) işlerini çağrıştırır. *Philosophia* ise, bilgelik aşkı anlamına gelir. Bu bağlam itibariyle bir olgu olarak siyasetin Taş Devrine kadar izini sürmek mümkün olsa bile, rasyonel siyasal düşüncenin doğduğu yer Atina olarak kabul edilmektedir.<sup>1</sup>

Siyaset felsefesi, hem politik şeylerin doğasını, hem de doğru veya iyi politik düzeni hakikaten bilme girişimi olarak tanımlanır.<sup>2</sup> İyi bir politik düzen “devletin” nasıl bir yapı içerisinde şekilleneceği düşüncesine gönderme yaparken, politika kavramı, bu düzenin hangi önermeler merkeze alınarak biçimleneceğine, hakikat kavramı ise, bu çerçevenin sınırlarının ne ölçüde rasyonel olacağına göndermede bulunur.<sup>3</sup> Bu nedendir ki siyaset felsefesi, rasyonel bir çerçevede siyasal hayatla ilgili problemlere çözüm bulma amacını taşır.

İnsanların doğalarından getirmiş oldukları birlikte yaşama eğilimi ve bunun sonucu olarak ortaya çıkan toplumsal ve siyasal hayatla ilgili sorunlara cevap bulmaya çalışma faaliyeti, siyaset felsefesinin problem alanını teşkil eder. Ancak bu çözüm arayışı sadece siyaset felsefesinin problem alanı olarak görülemez. Bu probleme çözüm arayan diğer disiplinler ise siyaset bilimi, siyasal teoloji ve siyasî düşüncedir.

Toplumsal yetkenin temelini araştıran siyaset felsefesi, özü itibariyle siyaset bilimiyle ilgili olmakla birlikte ondan ayrı olarak değerlendirilir.<sup>4</sup> Siyaset felsefesi, toplumsal ve siyasal hayatla ilgili problemlere ve toplumsal–siyasal hayatın nasıl olması gerektiğine dair sorunlara rasyonel merkezli bir çözüm üretmek olmasına karşın siyaset bilimi, özellikle iki noktada siyaset felsefesinden ayrılır. Bunlardan ilki, siyaset bilimi, doğa bilimlerinin kullanmış olduğu metodu (*emprik ve deneysel*) kullanır. Aynı zamanda siyaset bilimciler, siyasal olanın özüne yönelik saptamalarda bu metot merkezindeki faaliyetlerinin de tek geçerli yol olduğunu dile getirirler. Zira adından da

<sup>1</sup> Larry Arnhart, *Siyasi Düşünce Tarihi [Platon’dan Rawls’a,]* Çev. A. K.Bayram, Adres Yayınları, Ankara, 2005, s.1.

<sup>2</sup> Leo Strauss, *Politika Felsefesi Nedir?* Çev. Solmaz Zelyüt Hünler, Paradigma Yayınları, İstanbul, 2000, s.35.

<sup>3</sup> Jason A. Frank - John Tambornio Edit, *Vocations of Political Theory*, University of Minnesota Press Minneapolis, London, 2000, s.XI.

<sup>4</sup> Stanley M. Soner-Thomas C. Hunt-Dennis L. Okholm, *Felsefeye Çağrı*, Çev. Hasan Ünder, İmge Kitabevi, Ankara, 2003, s. 270.



anlaşılacağı üzere, bilim olma iddiası siyaset biliminin baskın özelliğidir.<sup>5</sup> İkincisi ise, siyaset bilimi, doğa bilimleri rehberliğinde tasvir ve açıklama yapar, olması gerekenden çok, var olanın saptanmasıyla uğraşır<sup>6</sup>. Daha açık bir ifadeyle, siyaset biliminin inceleme alanı daha çok ontolojik bir sahaya sınırlıyken, siyaset felsefesinin sorusu hem olana, hem de olması gerekene yöneliktir.<sup>7</sup> İşte bu uğraşın şekli de siyaset felsefesi ve siyaset bilimi arasındaki farkın ortaya çıktığı noktayı teşkil eder. Yoksa siyaset bilimi, siyaset felsefesi gibi siyasal olanın mahiyeti, ideal siyasal düzenin niteliği gibi olması gerekene yönelmiş değildir.<sup>8</sup> Bir başka ifadeyle, siyaset felsefesi “bu şudur” şeklinde bir hüküm belirtmekten ziyade bu “şu olmalıdır” veya “şöyle olsunla” ilgilidir.<sup>9</sup>

Ayrıca belirtmemiz gerekir ki, siyaset felsefesi siyasî düşünceden de farklıdır. Ancak zamanımızda bunlar çoğu kez birbirinin yerine kullanılır, hatta özdeşmiş gibi görülür. Oysa ikisi arasında fark vardır. Bu fark, siyaset felsefesinin bir siyasî düşünce olduğu ama siyasî düşüncenin bir siyaset felsefesi olmadığı noktasında belirir. Bu noktada yapılan temel ayırım şudur: Siyasî düşünce, siyasete yönelik olan kanaat ve bilgi ayırımına kayıtsız kalırken, siyaset felsefesi kayıtsız kalmak bir tarafa, kanının yerine bilgiyi geçirmeyi amaçlamaktadır. Aslında bu, felsefe düzeyine varmamış siyasal düşünceden yani kanı düzeyinden bilgi düzeyine geçişi, daha açık bir ifadeyle akılcı bilgiye yükselme girişimini ifade eder.<sup>10</sup> Yine buna ilaveten siyasî düşünce, sınıksız yapılmış bir inancın, kanaatin veya bir mitin açıklaması veya savunusuyla yetinebilir.<sup>11</sup> Ancak siyaset felsefesi için mit veya siyasal şeylere dair böyle bir açıklama girişimi söz konusu olamaz.

Siyaset felsefesi, siyasî teolojiden kaynak noktasında ayrılır. Siyasî teoloji, araştırmaksızın, diğer bir ifadeyle araştırmaya gereksinim duymaksızın doğruluğu peşinen kabul edilen kutsala dayandırılarak temellendirilen siyasî düşüncedir. Buna karşın kaynak noktasında siyaset felsefesi, kendisini rasyonalitenin alanıyla sınırlandırmaktadır. Böylesi bir sınırlandırma veya peşinen kabulün söz konusu

<sup>5</sup> Atilla Yayla, *Siyaset Teorisine Giriş*, Siyasal Kitabevi, Ankara, 1998, s.7.

<sup>6</sup> Leo Strauss, *Politika Felsefesi Nedir?* s.38.

<sup>7</sup> Nevzat Can, *Özgür Birey Sınırlı Devlet*, Hece Yayınları, Ankara, 2005, s.9.

<sup>8</sup> Strauss, *Politika Felsefesi Nedir?* s.37.

<sup>9</sup> Andrew Heywood, *Siyaset*, Çev. Bekir Berat Özipek, Liberte Yayınları, Ankara, 2006, s.16.

<sup>10</sup> A. De Crespigny / K. R. Minogue, *Çağdaş Siyaset Felsefecileri*, Samuel Gorowitz, Bir Adalet Kuramı- John Rawls, Çev. Serap Can, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1994, s.77.

<sup>11</sup> Strauss, *Politika Felsefesi Nedir?* s.37.

olmaması, kutsalı yok saymak adına girilmiş bir faaliyet değil, sadece onların kaynak itibariyle insanın bir ürünü olmadığı ve felsefenin de hem genel, hem de disiplinleri itibariyle eleştiri ve akli yegâne ölçü aldığı gerçeğine dayanır.<sup>12</sup>

Bu noktada siyaset felsefesi ve siyaset felsefesi tarihi arasındaki ilişkiye de kısaca değinmek yerinde olacaktır. Siyaset felsefesi, temelde kendini siyaset felsefesi tarihinden farklı bir yerde konumlandırır. Ancak bu, siyaset felsefesinin tarihten tam olarak soyutlandığı anlamına da gelmemelidir. Çünkü farklı ülkelerde ve farklı zamanlarda ortaya çıkan siyasî kurumlar ve inançların çeşitliliğini tecrübe etmeden, siyasal şeylerin doğası ve en iyi siyasal düzenin ne olduğuna ilişkin hiçbir değerlendirme yapılamaz.<sup>13</sup> Siyaset felsefesi bir siyaset felsefesi tarihi değildir ama ondan soyutlanmış olarak da görmemek gerekir.

Siyaset felsefesinin rasyonel bir çerçevede siyasal hayatla ilgili problemlere çözüm bulmak gayesiyle ortaya çıktığı ve bununla amaçlananın ise, insani-toplumsal düzenin nasıl olması gerektiğine yönelik teorik bir zemin hazırlamak olduğu ifade edildi. Bu noktada kısaca siyaset felsefesinin temel problemlerine değinmek uygun olacaktır. Siyaset felsefesinin problemlerinden birini, siyasal iynin ne olduğu teşkil ederken bir diğerini ise, devletin gerekli olup olmadığı; gerekli ise devleti kim veya kimlerin yöneteceği, herkes adına kim veya kimlerin konuşacağı teşkil etmektedir.<sup>14</sup> Bu temel problemlere ilaveten siyaset felsefesi, “devlet nedir?”, “devletin doğası nedir?”, “en iyi yönetim biçimi nedir?” türünden sorulara da yanıt bulmaya çalışmaktadır.<sup>15</sup> Siyaset felsefesinin ilgi alanını sadece bu problemlerle sınırlamak doğru değildir. Yine bu problemlere ilaveten siyaset felsefesi; devlet, birey, haklar, adalet ve cemaat gibi kavramların nasıl anlaşılmalı gerektiği üzerine ciddi tartışmaları da içinde barındırmıştır. Bu tartışmalar, muhafazakârlık, sosyalizm, liberalizm, faşizm ve anarşizm gibi ideoloji ve değişik bakış açılarını doğurmuş ve siyaset felsefesi bu farklı ideolojilerin tartışmalarını da bünyesinde taşımıştır.<sup>16</sup> Yalnız bu değerlendirmelerin mahiyetlerinin sürekli aynı içerik ve düzeyde olduğunu söylemek de doğru olmayacaktır. Sözü edilen tüm problemler ve ilgi alanına yönelik değerlendirmelerde

<sup>12</sup> Neşet Toku, *John Locke ve Siyaset Felsefesi*, Liberte Yayınları, Ankara, 2003, s.3.

<sup>13</sup> Leo Strauss, “Political Philosophy and History”, *Journal of the History of Ideas*, Vol. 10, No.1.(Jan., 1949), s.30.

<sup>14</sup> Toku, *a.g.e.* s. 131.

<sup>15</sup> Can, *Özgür Birey Sınırlı Devlet*, s.9.

<sup>16</sup> Can, *a.g.e.*, s.9-10.

zamanla farklı algılar ortaya çıkmıştır. Bu farklı algıları, “klasik ve modern siyaset felsefesi” ayırımıyla yapmak uygun olacaktır.

Siyaset felsefesi tarihinde, devletin gerekli olup olmadığı ve eğer gerekli ise, bu durumda ortaya çıkacak olan sorunları klasik siyaset felsefesi ve modern siyaset felsefesi düşünürlerinin nasıl çözdüğü ve bu çözüm önerilerinin nasıl birbirlerinden farklılaştığı çok dikkat çekicidir. Bu problemlerin nasıl telakki edildiği ve ne tür çözümler üretildiği hem klasik, hem de modern siyaset felsefesi düşünürlerinin görüşlerinden hareketle değerlendirilecektir.

Klasik siyaset felsefesiyle siyasî olan şeyin mahiyetine yönelik Ortaçağın sonlarına kadar devam eden algı kast edilirken, modern siyaset felsefesiyle Yeniçağla başlayan düşünüşe gönderme söz konusudur. Siyaset felsefesinde ilk modernleşme dalgası Machiavelli ile kendini göstermiş, Hobbes, Locke, Rousseau ve Hegel’le doruk noktasına ulaşmıştır.<sup>17</sup> Çalışmamız, liberal bir düşünür olan John Rawls’la ilgili olduğu için modern siyaset felsefesine yönelik göndermelerimiz daha ziyade liberal düşünülere yöneliktir. Klasik siyaset felsefesi, devletin ilgisini ve bu ilginin nihai amacını bireysel kişilerin ahlâki mükemmelliklerini ve iyi insan modelini tesis etmek olarak görürken, modern siyaset felsefesinde böyle bir ilgiden söz etmek çok güçtür. Zira modern siyaset felsefesi, (özellikle liberal düşünce için) siyasî birliklerin temel gücünü, insanların kendi hayatlarına ilişkin seçimlerinde özgür olmaları gerektiği düşüncesinden hareket ederek açıklar.<sup>18</sup> Bu kısa değerlendirme sonucunda klasik ve modern siyaset felsefesi arasındaki ilk fark ortaya çıkmış bulunmaktadır. Klasikler, devleti ve onun ahlâkî fonksiyonunu ele alırken, aslında nihai amacını da insanların hayatını düzenlemek olarak görürler. Buna karşın genel olarak modernler (liberaller), devleti, hayatı tanzim noktasında yetkili görmezler. Daha özel bir değerlendirmeyle klasik siyaset felsefesi, kamusal ve özel alan arasındaki ayrıma büyük önem atfetmekte, kamusal alanı yönetimin alanı, özel alanı ise, ticaretin, resmi olmayan gönüllü kuruluşların, ailenin ve bireysel yaşamın alanı olarak görmektedir. Ancak modern siyaset felsefesi, klasik siyaset felsefesinin bu sınırlandırma tavrını şüpheyle karşılamakta ve klasik siyaset felsefesinin sorularına yeni sorular eklemektedir.<sup>19</sup>

<sup>17</sup> A. De Crespigny / K. R. Minogue, *a.g.e.* s.82-83.

<sup>18</sup> Robert B. Talisse, *On Rawls*, Hunter Collage, The City University, of New York, 2001, s.14.

<sup>19</sup> Can, *Özgür Birey Sınırlı Devlet*, s. 7.

Hedefleri itibariyle hem Aristoteles, hem de Locke'un, insanların kendilerini insan olarak gerçekleştirmeleri için, zorunlu olan koşulların yönetim tarafından sağlanması gerektiği konusunda hemfikir oldukları şüphe götürmez bir husustur. Ancak bazı yorumculara göre, Locke açısından bakıldığı zaman yönetimin, yurttaşları herhangi bir ortak iyi standardına veya ahlâkî olarak şekillendirme teşebbüsüne girmeden diledikleri gibi yaşamalarını mümkün kılacak şekilde özgür bırakması yeterli görülmektedir. Aksi yönde klasik bir düşünür olan Aristoteles'e göre yönetim, sadece yaşamak için değil, aynı zamanda iyi yaşamak için de bir ortamın sağlanmasından sorumludur ve buna teşebbüs noktasında da yetkilidir. Aristoteles'e göre, rejimin amacı sadece barışı muhafaza etmek değil, aynı zamanda ortak iyiyi beslemek niyetiyle insanların düşünce ve karakterlerini şekillendirmek ve onları iyi insanlar haline getirmektir.<sup>20</sup> Aristoteles için devlet, kendisini oluşturan parçalardan, bireylerden, ailelerden, kurumlardan bağımsız bir bütün olup, doğanın yarattığı canlı bir varlıktır. Bu nedenle düşünür açısından devletin hem doğal olduğu, hem de bireyden önce var olduğu apaçıktır. Devlet, birey ve ailelerden oluştuğu için zaman bakımından onlardan sonra gelse de öz bakımından; yani doğası itibariyle onlardan öncedir.<sup>21</sup> Böyle bir meşruiyet anlayışına sahip olan Aristoteles'in tam karşısına Locke'un düşüncesi konumlanır. Locke'a göre iktidar, bireylere ortak bir iyi dayatmasından ziyade, bireylerin özgürlükleri noktasına odaklanmalıdır.

Yukarıda ifade edilen düşüncelere paralel olarak, klasik siyaset felsefesinde devlet, zorunlu olarak görüldüğü için, Aristoteles gibi büyük bir düşünür de "devletin hangi türü içerisinde iyi bir yaşama varılabilir?"<sup>22</sup> sorusunu hareket noktası olarak alır. Oysa liberal düşünürlerden Nozick'e göre, siyaset felsefesinin temel sorunu, devletin gerekli olup olmadığı, gerekli ise nasıl organize edileceğidir.<sup>23</sup> Nozick'e göre, devlet, sadece bireylerin temel hak ve özgürlüklerini korumaktan sorumlu bir kurumdur.<sup>24</sup> Genel anlamda liberaller açısından, Aristoteles'in düşündüğü gibi devlet doğa tarafından yapılmış değildir, daha ziyade devlet insanların oluşturmuş olduğu yapay bir aygıttır. Çünkü insanlar onu yaratmıştır. Devleti oluşturan bütün insanlar yaratılıştan

<sup>20</sup> Arnhart, *a.g.e.* s.6.

<sup>21</sup> Mehmet Ali Ağaoğulları, *Eski Yunan'da Siyaset Felsefesi*, V Teori Yayınları, Ankara, 1989, s. 239.

<sup>22</sup> Aristoteles, *Politika*, Çev. Mete Tunçay, Remzi Kitabevi, İstanbul, 2002. s.81.

<sup>23</sup> Robert Nozick, *Anarşi, Devlet ve Ütopya*, Çev. Alişan Oktay, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul, 2000, s.31.

<sup>24</sup> Nozick, *a.g.e.* s.13.

eşittirler ve yaratıcıları tarafından bağışta bulunulan yaşam, özgürlük ve mutluluk gibi bazı haklara sahiptirler.<sup>25</sup> Sonuç olarak genel anlamda liberallere göre, devletin görevi ahlâkî ders vermek değil, vatandaşlarının mülklerini ve yaşamlarını korumak, anlaşmazlıkları adil bir şekilde çözmek ve diğerlerinin haklarına tecavüz eden kişileri cezalandırmaktır.<sup>26</sup>

Siyaset felsefesi, siyaset felsefesinin temel problemleri ve bir politik ideoloji olarak liberalizme yönelik kısa bir değerlendirme yaptıktan sonra, çalışmamızın içeriğine uygun bir şekilde John Rawls'un, siyaset felsefesinin temel problemleri ve bu problemlere getirdiği çözüm önerilerine de kısaca değinmek yerinde olacaktır. Liberal devlet, vatandaşlarının ahlâkî mükemmellikleriyle ilgilenmediği gibi klasiklerin "tek bir iyi yaşam modeli" önerisini de reddeder. Bunun içindir ki liberaller, klasik düşünürlerin kurguladığı gibi "tek bir iyi yaşam biçimi" olduğu hakkında da çok ciddi şüphelere sahiptirler. Sosyal eşitlikçi liberal kanadın önde gelen temsilcilerinden Rawls'a göre de kişiler, kendi iyilerini farklı biçimlerde bulabilirler ve birçok şey, biri için iyi olabilirken bir diğeri için iyi olmayabilir. Bu nedenle değerli olanın ne olduğunu vatandaşların kendileri belirler.<sup>27</sup> İşte tam bu noktada Rawls tarafından bir başka problem ortaya atılmaktadır. Vatandaşların her birinin kendine göre bir "değerli olanı" vardır. O zaman iktidar bu değerli olanların hangisini ortak payda olarak belirleyecektir? Problemin kapsamını biraz daha genişletirsek, toplumsal hayat içerisinde sadece vatandaşların kendilerine özgün olan bir değerli olanından başka, bir de siyasal toplulukların temelinde bazı adalet ve ortak iyi ilkeleri vardır. Bu ilkeler tüm topluluklarda geniş oranda paylaşılr ve hemen hemen hiç eleştirilmezler.<sup>28</sup> Bu da başka bir sorun olarak belirmektedir. Hangi "ortak iyi" anlayışı bize rehberlik edecektir? Rawls'un bu problemlere yönelik cevabı çok kesindir. Ne vatandaşların bireysel olarak ortaya koydukları "değerli olan" ne de siyasal toplulukta varlığını gözlemlediğimiz "ortak iyi" bizim için yegâne ölçü olabilir. Çünkü iyi bir hayatın ne olduğuna ilişkin belli bir görüşü insanlara dayatma girişimlerimiz temel çıkarlarımızı yaralar ve hatta şiddete yol açabilir. Bu yüzden de devletin iyi hayat konusunda tarafsız olması gerekir.<sup>29</sup> Sonuç

<sup>25</sup> Talisse, *a.g.e.* s.14-15.

<sup>26</sup> Talisse, *a.g.e.*, s.12.

<sup>27</sup> Talisse, *a.g.e.*, s.13.

<sup>28</sup> Arnhart, *a.g.e.* s. 1.

<sup>29</sup> Will Kymlicka, *Çağdaş Siyaset Felsefesine Giriş*, Çev. Ebru Kılıç, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul, 2004, 305.

olarak Rawls'a göre ölçü, uzlaşmadır. Bunlar ne reddedilir, ne de ölçü alınır. Düşünür, bunların rasyonel olarak kabul edileceği bir uzlaşma sağlanmalıdır çıkarımını, teorisine temel bir değer olarak koyar. Rawls'un uzlaşma için ortaya atmış olduğu öneri ise “*siyasi adalet*” düşüncesidir.

Teorik örgüsü içerisinde Rawls'un serimlemiş olduğu inşacı anlayışın tam olarak kavranabilmesi, düşünürün hareket noktası itibariyle, temel gayesini dikkate almayı gerekli kılar. Yani faydacı adalet anlayışına karşı, Rawls'un yapmış olduğu eleştiri değerlendirmeye tabî tutulmalıdır. Daha sonra adaleti kurumların birincil erdemi olarak gören düşünürün, “hakkaniyet olarak adalet” (Justice as Fairness) şeklinde kavramsallaştırdığı adalet anlayışının irdelenmesi gerekir. Hakkaniyet olarak adalet, orijinal durum, adaletin ilkeleri vs. başlıkların ana çerçevesini oluşturur.

Bunun içindir ki, öncelikle, düşünürün yararcı etiğe ilişkin eleştirileri ve orijinal durum tasarımı, sonra bu tasarımda inşa edilen adalet ilkeleri ve buna göre şekillenen eşitlik, özgürlük ve devlet problemi, örtüşen görüş birliği, kamusal akıl ve benzeri kavramlar çerçevesinde değerlendirilecektir.

## BİRİNCİ BÖLÜM

### 1. JOHN RAWLS'UN HAYATI VE ESERLERİ

#### 1.1. Hayatı

Çağımızın en önemli düşünürlerinden biri olarak görülen John Bordley Rawls, 21 Şubat 1921'de Amerika'nın Baltimore kentinde Rawls ailesinin beş erkek çocuğundan ikincisi olarak dünyaya gelir. Ortalama bir gelir düzeyine sahip olan ailede, baba, bir şirketin hukuki işlerini sürdürürken, anne, siyasete ilgi duyar ve Kadınlar Birliğinin Baltimore şubesinin başkanlığını yapar.

Orta öğrenimini tamamladıktan sonra üniversite eğitimi için Princetona giden Rawls, felsefeyle uğraşmaya başlar. Normal süresinden önce 1943'de edebiyat fakültesini bitirir ve orduya katılır. Bu süre boyunca (İkinci dünya savaşı), Pasifikte piyade olarak hizmet eder. Yeni Guinea, Filipinler ve Japonyayı gezen Rawls, Hiroşima'nın bombalanmasından dolayı düşmüş olduğu kötü duruma bizzat şahit olur. Bu tecrübesinden sonra, görevine asker olarak devam etme teklifini kabul etmez ve 1946'da ordudan ayrılır. Bundan kısa bir zaman sonra, ahlâk felsefesi konusunda doktora yapmak için Princeton'a geri döner ve 1946 yılında felsefe alanında başladığı doktora çalışmasını 1950 yılında tamalayarak Princeton Üniversitesi'nin felsefe bölümünde çalışmaya başlar. 1949'da Margaret Fox'la evlenir. İndeks yapma konusuna ilgi duyan Margaret ve John ilk tatillerini birlikte Nietzsche üzerine bir kitabın ve kendi yazdığı "*A Theory of Justice*" adlı eserin index'ini hazırlayarak geçirir.

1952-53 arasında Fulbrigt bursiyeri olarak Oxford Üniversitesi'nde bulunan Rawls, hem İngiltere'nin H.L.A. Hart ve Isaiah Berlin gibi önemli filozoflarını tanıma şansına sahip olur, hem de akademik açıdan verimli bir yıl geçirir. Oxford dönüşü ilk önce Cornel Üniversitesi'nde çalışmalarını devam ettiren Rawls, daha sonra teknik bir üniversite olan M.I.T'ye felsefe bölümü kurmak için çağrılır. 1962 yılına kadar burada çalışmalarını devam ettiren Rawls, Harvard Üniversitesi'nden gelen daveti kabul ederek 40 yıl sürecek olan Harvard günlerine başlar. Kırk yıl boyunca bütün dünyada ses getirecek olan önemli çalışmalara imza atan ve artık büyük bir düşünür olarak zikredilen Rawls, 2002 yılının Kasım ayında ölür.<sup>30</sup>

<sup>30</sup> İrfan Haşlak, *John Rawls'ın Siyaset Teorisinde Adalet Anlayışı*, (Yayınlanmamış Doktora Tezi), 2002, s. 47-50.

## 1.2. Eserleri

John Rawls'un üç temel eseri vardır. Bunlardan ilki normatif siyaset felsefesinin tekrar canlanmasına neden olmuş ve yayınlandığı günden beri birçok tartışmayı da beraberinde getirmiş olan *A Theory of Justice (1971)* (Bir Adalet Teorisi) adlı eserdir. Bu eseri 1993 yılında yayınlanmış olan *Political Liberalism* (Siyasal Liberalizm) adlı eser ve 1999 yılında yayınlanmış olan *Law of Peoples* (Halkların Yasası) takip etmektedir. Düşünürün bir başka çalışması, *Lectures on the History of Moral Philosophy* (Ahlâk Felsefesinin Tarihi Üzerine Dersler) adlı eserdir. Ancak bu eser düşünürün bu başlıkta vermiş olduğu derslerin yayına hazırlanması sonucu oluşmuştur. Düşünürün yayınlamadığı ve yayınlama niyetinin de olmadığı bu eser, Barbara Herman tarafından yayınlanmıştır. Herman, eserin girişinde düşünürün bu eserin yayınlanmasına çok sıcak bakmadığını, hatta bu dersleri çok akademik bulmadığını, sadece amacının öğrencilere ahlâk felsefesi tarihindeki önemli figürler hakkında bilgi vermek olduğunu ifade eder.<sup>31</sup> Bu nedenle çalışmamızın bu bölümünde yukarıda ifade edilen diğer üç eserin temel özelliklerine kısaca değinilecektir.

Bunlardan ilki, düşünürün 1971 yılında kaleme almış olduğu *Adalet Teorisi* adlı eserdir. Bu eser, normatif siyaset felsefesinin tekrar ve çok ciddi bir uyanışına sebep olmuştur. Yayınlandığı ilk günden itibaren siyaset felsefesi adına yapılan bütün çalışmalar, ya düşünürün ortaya koymuş olduğu anlayışa bir karşı çıkışı ya da bir kabul ve desteği dile getirmektedir. Daha doğru bir ifadeyle bu esere gönderme yapmaksızın siyaset felsefesine dair bir şey söylemek olabildiğince güçleşmiştir.

*Adalet Teorisi*'nin temel amacını iki cümleyle özetlemek mümkündür. Bunlardan ilki, bireysel iyi ya da ahlâkî yaşamla ilgili kapsayıcı doktrinler ya da başka inançları paylaşan kişiler arasında toplumsal işbirliğinin makûl (Reasonable) bir temeli olacak toplumsal adalet düşüncesi geliştirmektir.<sup>32</sup> *Adalet Teorisi*'nin temel amacının ikincisi ise, Jeremy Bentham'dan beri başat olan faydacı görüşe karşı adalet kavramlaştırması için tutarlı bir kuramsal temel sağlamaktır.<sup>33</sup>

Bu eser, toplam seksen yedi bölümden oluşmakta ve bu bölümlerin her birinde kuramın uzantılarıyla da ilişkili olmak kaydıyla çok çeşitli tartışmalar gündeme

<sup>31</sup> John Rawls, *Lectures On The History Of Moral Philosophy*, Edit; Barbara Herman, Harvard University Pres, London, England, 2000,s. XVIII.

<sup>32</sup> Charles R. Beitz, "Rawls's Law of Peoples", *Ethics*, Vol.110, No.4. (Jul., 2009), s. 671.

<sup>33</sup> A. De Crespigny / K. R. Minogue, *a.g.e.* s. 268.



getirilmektedir. Çalışmanın ne kadar geniş bir yelpazeye sahip olduğu birkaç alt başlığın verilmesiyle daha iyi gözler önüne serilmiş olacaktır. Çalışmada “Siyasal İktisatta Adalet Kavramı”, “Adil Olmayan Bir Yasaya Uyuma Görevi”, “Kuşaklararası Adalet Sorunu”, “İyi Düzenlenmiş Toplum Kavramı”, “Toplumsal Birliktelik Fikri” gibi çeşitli başlıklar altında değerlendirmeler yapılmıştır.<sup>34</sup>

Söz konusu eserde düşünür, “başlangıç durumu” (Oriijinal Position) ve bilgisizlik peçesi (Veil of Ignorance) adlarını verdiği iki yeni kuramsal öge ile hakkaniyete uygun bir model oluşturmaya çalışır. Bu modelin tesisinde bize yol gösterici olabilecek rehber soru ise düşünüre göre, “adil bir toplumun temel ilkeleri nelerdir?” olacaktır. Rawls açısından bu soruya verilecek olan en doğru yanıt ise, başlangıç durumundaki kişilerin verdiği yanıttır. Başlangıç durumunun varsayımsal olduğu ve tarihsel bir gerçekliğinin bulunmadığı fikri, düşünür tarafından sık sık ifade edilir.

Rawls, adaletli bir toplumsal düzenin inşasında dört aşamadan bahsetmektedir. Bunlardan ilki, yukarıda kısaca değindiğimiz orijinal durum ve “bilinmezlik “peçesi” (veil of ignorance) dir. Bilgisizlik peçesiyle sınırlandırılmış bu orijinal durum tasarımında adaletin iki ilkesi seçilir. Orijinal durumdan sonraki aşamayı anayasa oluşturma süreci takip eder. Bu aşamada bilgisizlik peçesi kısmen aralanmış olup, bireyler toplumsal aidiyetlerini bilmektedirler.<sup>35</sup> Bu aşamadan sonra, iki adalet ilkesini belirleyen taraflar kurucu bir meclis oluştururlar. Adaletin ilk ilkesi, kurucu meclisin kurulma aşamasında uygulanması gereken bir ilkedir. Adil bir siyasî prosedürün tanımına siyasî özgürlükler ve düşünce özgürlüğü de dâhil edilir. Vatandaşların temsilcileri olan delegeler, özgür ve eşit insanlar olarak, adil ve sürekli olma niteliği taşıyan bir meclis oluşturacaklardır.<sup>36</sup> Anayasal düzene geçmeden önce tasviri yapılan durumda herkes eşittir, ancak anayasal düzene geçiş ve bilgisizlik peçesinin aralanmasıyla bu eşitlik durumu bozulmuştur. Rawls, adaletin iki ilkesini devreye koyarak bu mevcut eşitsizlikleri bir dengeye getirmeye çalışır. Burada amaç, mutlak eşitliğin var olduğu ilk duruma olabildiğince yaklaşmaktır.<sup>37</sup>

<sup>34</sup> A. De Crespigny / K. R. Minogue, *a.g.e.*, s. 268.

<sup>35</sup> Vural Fuat Savaş, “John Rawls’un Bölüştürücü Adalet’ine Takdim”, Haz. Hayrettin Ökçesiz, *Hukuk Felsefesi ve Sosyolojisi Arkivi*, İstanbul Barosu, İstanbul, 2003, s. 18.

<sup>36</sup> Zeynep Özlem Üskül Engin, John Rawls: “Bir Sözleşmecî Adalet Kuramı”, “Editör: Ahmet Haluk Atalay”, *Çağdaş Hukuk Felsefesine Giriş*, Teknik Yayıncılık, İstanbul, s.154-155.

<sup>37</sup> Zeynep Özlem Üskül Engin *a.g.e.*, s.155.

Rawls'un teorisinde üçüncü aşama yasama sürecidir. Bu aşamada yasa koyucular kendi kişisel konumları ile ilgili bir bilgiye sahip değildirler. Çıkan yasaların kabul edilebilir olması için, iki adalet ilkesinin bilgi kaynağıyla gerçekleştirilen anayasaya uygun olması ve yasa yapıcıların konumları ile ilgili olmaması gerekir. Rawls'un teorisinde son aşama, bu yasaların yargıçlar ve diğer kamu görevlileri tarafından uygulanma aşamasıdır. Bu aşama bilgisizlik peçesinin tamamen ortadan kalktığı aşamaya tekabül etmektedir.<sup>38</sup>

İkincisi ise, *Adalet Teorisi* adlı eserin bir revizyonu olarak değerlendirilen *Siyasal Liberalizm*'dir. Rawls, *Adalet Teorisi* adlı eserini yayınladıktan sonra, zikredilen eserde makûl çoğulculuk (Reasonable Pluralism) olgusuna yeterince yer vermediğini düşünür ve bu eserde önerilen liberal anlayışın da sanki kapsamlı bir doktrin gibi sunulduğuna inanır. Dolayısıyla *Siyasal Liberalizm* adı altında yayınladığı eserde, çağdaş demokratik toplumlarda egemen kılınacak bir siyasi adalet anlayışını kapsamlı doktrinlere dayanmadan temellendirmeye çalışır. Bunun için düşünür, *Adalet Teorisi*'ndeki amacından oldukça farklı bir amaç için bu eseri yazdığını söyler.<sup>39</sup>

Rawls *Siyasal Liberalizm* adlı eseriyle, çağdaş demokratik toplumlarda var olan derin kültürel, dinî, felsefî ve ahlâkî farklılıklara önem vermesi gerektiği düşüncesini benimsemeye başlamıştır. Düşünür, bu farklılıkları kapsamlı doktrinler olarak adlandırmaktadır.<sup>40</sup> Bu mevcut farklılıklardan dolayı, bu doktrinlerden hiçbirinin vatandaşlar tarafından genel kabul görmediği gerçeğinin göz ardı edilemeyeceği düşünür tarafından iddia edilir.<sup>41</sup> Vatandaşların düşüncelerinde önemli farklılıkların olabileceğini ifade eden düşünürün amacını ise, bu farklılıklara rağmen birarada yaşamının yollarını bulmak olduğu düşüncesi teşkil etmektedir. Hiçbir kapsamlı doktrine dayanmayan bir anlayışın ortaya atılması gerektiği fikri, düşünür tarafından şiddetle savunulur. Ancak bu da farklı bir gerekçelendirmeyi beraberinde getirecektir. Bu gerekçelendirme için meşru zemin, kalıcı toplumsal uzlaş ve siyasal istikrarın sağlanabilmesi düşüncesi üzerine konumlanır.<sup>42</sup> Çoğulculuk ve çeşitlilik demokratik toplumun özgür kurumları sayesinde ortaya çıkmaktadır. Bu çoğulculuk aynı zamanda

<sup>38</sup> Savaş, *a.g.e.* s.18.

<sup>39</sup> John Rawls, *Political Liberalism*, Columbia University Press, New York, 1996, s.XVII.

<sup>40</sup> John Rawls, *Halkların Yasası ve Kamusal Akıl düşüncesinin Yeniden Ele Alınması*, Çev. Gül Evrin, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul, 2006, s.XV.

<sup>41</sup> Rawls, *Political Liberalism*, s.XVIII.

<sup>42</sup> Rawls, *Halkların Yasası ve Kamusal Akıl düşüncesinin Yeniden Ele Alınması*, s.XV.

düşünür açısından, demokratik toplumun kültürünün kalıcı bir özelliğidir ve ortadan kalkmasını düşünmek de doğru değildir.<sup>43</sup> Rawls'un teorisinde bu özellikler hep birlikte *Siyasal Liberalizm*'in sınırlarını çizmektedir.

“Makûl fakat uyuşmaz dinî, felsefî ve ahlâkî doktrinlerce ciddi olarak farklılaşmış özgür ve eşit vatandaşların, uzun süre devam edecek istikrarlı ve adil bir topluma sahip olmaları nasıl mümkün olabilir? Diğer bir deyişle, ciddi bir biçimde birbiriyle bağdaşmayan ama makûl olan kapsamlı doktrinlerin birarada yaşaması ve hepsinin anayasal bir rejimin siyasal anlayışını onaylaması nasıl mümkün olabilir?”<sup>44</sup> Rawls'un yanıtlamaya çalıştığı sorulardan da anlaşılacağı üzere, siyasal liberalizm farklı dünya görüşlerine sahip bireyler arasında ortak bir siyasal zemin geliştirmeye çalışmaktadır. Siyasal ahlâk, toplumsal uzlaşma ve meşruiyet konularında dinsel ve seküler çekişmeleri yumuşatacak orijinal yaklaşımlar sunmaktadır.<sup>45</sup>

Siyasal liberalizm, makûl ve kapsamlı doktrinler karşısında tarafsızdır. Siyasal liberalizm ne herhangi bir doktrini hedef alır, ne de eleştirir. Yine bu minval üzere siyasal liberalizmde ortaya konulan siyasi adalet anlayışı, doğru olma iddiasıyla değil, makûl olma iddiasıyla sunulur.<sup>46</sup> Düşünüre göre siyasal liberalizm, akıl temeline kurulmuş, Ortaçağın dinsel otoritesinin sona erdiği modern çağın doğasına uygun, seküler ve kapsamlı bir doktrin olan Aydınlanma liberalizminin bir başka yüzü de değildir. Siyasal liberalizmin bu tür amaçları yoktur. O, kapsamlı doktrinlerin çoğulculuğunu –ki bunlar ister liberal, ister dinsel olsun- doğal karşılar. Siyasal liberalizmin dinsel olan ya da dinsel olmayan herhangi bir kapsamlı doktrinini yerini almak gibi bir amacı da yoktur. O, her iki gruba eşit uzaklıkta olmaya çalışır ve ikisi tarafından da benimsenmiş olmayı umar.<sup>47</sup> Rawls'un temellendirmeye çalıştığı “siyasi adalet anlayışı” birçok ahlâkî doktrinden de ayrılır. Çünkü ahlâkî doktrinlerin büyük bir çoğunluğu genel ve kapsamlı olarak görülür. Bunun en iyi bilinen örneği faydacılıktır. Fayda ilkesinin nasıl anlaşılırsa anlaşılınsın, genellikle bireylerin davranışlarından kişisel ilişkilerine, toplumun bir bütün olarak örgütlenişinden halkların yasasına kadar bütün konular için geçerli olduğu söylenir. Siyasi adalet anlayışı ise, tam aksine sadece temel

<sup>43</sup> John Rawls, *Siyasal Liberalizm*, Çev. Mehmet Fevzi Bilgin, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul,2007,s.XII.

<sup>44</sup> Rawls, *a.g.e.*, s 5.

<sup>45</sup> Rawls, *a.g.e.*, s.XVI

<sup>46</sup> Rawls, *a.g.e.*, s. 7.

<sup>47</sup> Rawls, *a.g.e.*, s.24.

yapıyı ilgilendiren makûl bir anlayış ortaya koymaya çalışır ve mümkün olduğunca herhangi bir doktrine bağlılık göstermez.<sup>48</sup>

Rawls'un *Adalet Teorisi*'nden sonra yayınlamış olduğu *Siyasal Liberalizm* adlı eser, üç ana bölüm, dokuz ders ve seksen dört alt başlıktan oluşmaktadır. Ancak biz aşağıda sadece ana başlıklar altında verilen dokuz dersi ele alacağız. Zira bütün bölümleri kapsayacak bir değerlendirme yapmak çalışmamızın boyutunu aşmaktadır. Düşünür *Siyasal Liberalizm* adlı eserinde de *Adalet Teorisi*'nde olduğu gibi yelpazeyi oldukça geniş tutar. Dokuz ders halinde ayrılmış olan bölümlerin herbirinde siyasal liberalizmin genel bir tasvirine dair özel değerlendirmeler yapar.

İlk ders, temel fikirlere ve düşüncelere ayrılır ve burada düşünür, siyasal liberalizmin temel öğelerini, siyasi adalet fikrini, hakkaniyetli bir işbirliği sistemi olarak toplum fikrini ve iyi düzenlenmiş toplum fikrini v.s alt başlıklar halinde sıralayarak değerlendirmeler yapar. İkinci ders, vatandaşların güçleri ve onların temsiliyle ilgilidir. Makûllük ve rasyonellik, makûl kapsamlı doktrinler (Reasonable Comprehensive Doctrine), rasyonel özerklik ve tam özerklik üzerine değerlendirmeler bu bölümde yapılır. Üçüncü ders, siyasal inşacılıkla ilgilidir. İnşacılık fikri ile başlayan ders, Kant'ın ahlâkî inşacılığı ve inşacı bir görüş olarak "hakkaniyet olarak adalet" fikri ile devam eder ve siyasal inşacılığın alanı ile son bulur. Dördüncü derste, siyasal liberalizmi betimleyen üç temel düşünce dile getirilir. Siyasal liberalizmin imkânı, örtüşen görüş birliğinin özellikleri, düşünce ve doktrinlerin nasıl ilişkilendirileceği, bu bölümün ana çerçevesini oluşturur. Rawls'un eserinde beşinci ders, düşünürün genel olarak felsefesine alt yapı sağlayan ve yararcılığa karşı eleştirisini konumlandığı iyi fikri ve hakkın önceliği üzerine değerlendirmeleri kapsar. Vatandaşların ihtiyaçları olarak birincil iyiler ve siyasî toplumun iyisi v.s. hakkında değerlendirmeler bölümün ana iskeletini oluşturur. Altıncı ders, kamusal akıl düşüncesinin etraflıca tartışıldığı ve eserin temel paradigmalarının ele alındığı kısmı meydana getirir. Kamusal akıl ve demokratik vatandaşlık düşüncesi, kamusal olmayan akıl (Nonpublic Reason) ve kamusal aklın (Public Reason) içeriği gibi konular bu bölümde tartışılmaktadır. Yedinci ders, konu olarak temel yapı başlığında ele alınmış ve adaletin birincil konusu, temel yapının bireyleri nasıl etkilediği, insan ilişkilerinin toplumsal doğası ve temel yapının ideal biçimi gibi alt başlıklardan oluşmuştur. Bizim de çalışmamızda değineceğimiz

---

<sup>48</sup> Rawls, *a.g.e.*, s.58.

“temel özgürlükler (Basic Liberties) ve onların önceliği” adlı ders, düşünürün eserinin sekizinci dersini oluşturmaktadır. Bu derste, “hakkaniyet olarak adaletin” ilk amacı, “temel özgürlüklerin özel statüleri”, “özgürlüğün önceliği”, “özgür siyasî konuşma” gibi özgürlüğe dair birçok tartışmayı kapsamaktadır. Son ders, Habermas’a bir yanıt olarak kaleme alınmıştır.<sup>49</sup> Habermas, Rawls’ı ilk olarak adaletin deontolojik ilkelerini ve tarafsız düşünce ve bakış açısını garantilemek ve güvenceye almak için tasarlanan orijinal durumun bunu sağlayıp sağlayamayacağı konusunda, ikinci olarak da eskilerin özgürlükleriyle modernlerin özgürlüklerini uyumlu hale getirme noktasında başarısız bulur.<sup>50</sup> İşte bu ve benzeri eleştirilere yönelik olarak bu bölümde düşünür, özgürlüklerin kökenleri ve örtüşen görüş birliği ve haklılaştırma üzerine eleştirilere de cevap olabilecek şekilde çeşitli değerlendirmeler yapar.<sup>51</sup>

Düşünürün son eseri kozmopolit bir bakış açısıyla kaleme alınmış olan *Halkların Yasası*’dır. Rawls’un hem *Adalet Teorisi*, hem de *Siyasal Liberalizm* adlı çalışmaları kapalı bir toplum anlayışı üzerine kurulmaktadır. Böylesi bir varsayımla Rawls, adil liberal bir toplum içerisindeki üyelerin birbirleriyle olan ilişkilerinin nasıl olması gerektiği sorusunu yanıtlamaya çalışmaktadır. Rawls, *Halkların Yasası* adlı eserinde ise, kapalı toplum varsayımını bırakarak adil liberal bir toplumun diğer ülkelerle ilişkilerinin nasıl olması gerektiği sorusuna cevap bulma gayretine girmiştir. Yukarıda adları zikredilen eserlerin üçünde de birbirleriyle yakın ve iç içe kavramlar kullanılmıştır. *Adalet Teorisi*, *Siyasal Liberalizm* ve *Halkların Yasası* adlı eserleri birbirini tamamlar niteliktedir. *Adalet Teorisi* ve *Siyasal Liberalizm* kapalı bir toplum anlayışı etrafında şekillenmesine rağmen, *Halkların Yasası*, daha geniş bir nitelik taşımış ve uluslararası ilişkiler bağlamında ele alınmıştır. Bu üç eserde de temellendirilmeye çalışılan düşünce ve bu düşüncenin oturmuş olduğu temel önermeler büyük ölçüde aynıdır. Lakin yukarıda da ifade edilmiş olduğu gibi, eserlerin ilkinin ve ikincisinin amacı ve üçüncüsünün uluslararası ilişkiler boyutu dikkate alındığında yeni kavramların da ortaya çıktığı görülmektedir.

*Halkların Yasası* adlı eser, düşünürün uluslararası düşüncesinin en kapsayıcı ve sistematik bir ifadesi olarak değerlendirilmektedir. Dikkate değer ve alışılmadık bir

<sup>49</sup> Rawls, *a.g.e.*, s.397.

<sup>50</sup> Jürgen Habermas, “Reconciliation Through the Public use of Reason: Remarks on John Rawls’s Political Liberalism”, *The Journal of Philosophy*, Vol.92, No.3. [Mar., 1995], s.110.

<sup>51</sup> Rawls, *Political Liberalism*, *a.g.e.* s.X-XIII.

deneme olan bu eser, normatif bir karakter taşımaktadır. Çalışma, bir taraftan “devlet adamlığının” ahlâkî kaynaklarını irdelerken, diğer taraftan uluslararası ilişkiler ve savaşın ahlâkîliğini konu edinmektedir. Teori birçok amaca yönelik olmasına rağmen temel amacı, demokratik politik kültür ve bir liberal siyaset teorisiyle devamlılık sağlamaktır. Rawls’un ortaya atmış olduğu bu görüş, yirminci yüzyılda uluslararası hukuk içindeki devrimci gelişmelerin en tutarlısı olarak görülür.<sup>52</sup> Düşünürün böyle bir teoriyi dillendirmesindeki yegâne neden, “adil bir dünyada vatandaşların ve insanların nasıl birlikte ve barış içerisinde yaşayabileceği ve uluslararası ilişkilerde ideal olan toplumlarla olmayan toplumların ilişkilerinin nasıl olacağını göstermektir.”<sup>53</sup>

Tüm bu temel göstergeleri itibariyle Rawls’un bu eseri dikkatle okunmalıdır. Zira bu eserde düşünür, öncelikle “liberal demokrat” bir halkın taşınması gereken temel özellikleri betimlemiş ve daha sonra bu toplumla birlikte müzakereye katılan “düzgün halklar” olarak adlandırılan bir toplumu tasvir etmiş ve bu iki toplumun diğer halklar ile nasıl bir ilişki içinde olması gerektiği düşüncesini dile getirmiştir. Yukarıda dile getirilen ifadeden de anlaşılacağı üzere düşünür, bir halklar sınıflaması yapmıştır. Bu halklar; a- Makûl liberal halklar, b- Düzgün halklar, c- Yasa tanımaz devletler, d- Zorluk içindeki halklar, e- İyiliksever mutlakıyetçi toplumlardır. Bu şekilde kategorize edilmiş halklar arasında “makûl liberal halklar” ve “düzgün halklar” Halklar Topluluğu’nun üyeleridir.

Rawls, eserlerinde geleneksel sözleşme teorisine yer vermektedir. Yalnız ilk iki eserde katılımcılar toplumun birer üyesi iken, son eserde katılımcıların her biri bir halkın temsilcisidir. Uluslararası ilişkileri adil bir şekilde düzenleyecek olan kişilerin her birinin bir halkın temsilcisi olması düşünürün, küresel bir yaklaşım içerisine girdiğini göstermektedir.<sup>54</sup>

Bu eserde liberal demokrat halklar, liberal demokrat bir siyaset ve adalet anlayışına sahip olan iyi düzenlenmiş toplumlara işaret etmektedir. Bu toplumların temel kurumları, eşit ilgi ve saygı ilkesi ışığında, her bireyin çıkarını ve özgürlüğünü koruyacak şekilde düzenlenmiştir. Uluslararası başlangıç durumuna, bu topluluğun yanı sıra düşünürün düzgün halklar diye adlandırdığı topluluklar da katılacaktır.<sup>55</sup> Rawls’a

<sup>52</sup> Beitz, *a.g.e.* s. 669.

<sup>53</sup> Beitz, *a.g.e.*, s. 671.

<sup>54</sup> Rawls, *Halkların Yasası ve Kamusal Akıl Düşüncesinin Yeniden Ele Alınması*, s. XIX.

<sup>55</sup> Rawls, *a.g.e.*, s. 31-34.

göre, düzgün halklar, liberal ve demokrat olmayan ya da vatandaşlarına siyasal ya da toplumsal hayat içerisinde eşit davranmayan toplumlardan oluşabilir. Ancak Rawls açısından, ortak iyi fikrine dayalı adalet anlayışı, diğer toplumlarla ilgili sorunlarını şiddet yoluyla çözmeye çalışmamaları ve insan haklarına saygılı olmaları gibi özellikleri taşımalarından ötürü bu halklar, uluslararası başlangıç durumuna katılabilecektir ve halkar toplumuna üye olabilecektir. Liberal demokrat perpektiften bakıldığında düzgün halkların birçok probleminin olduğu aşikârdır ama taşıdığı temel nitelikler ve ulusların birbirleriyle olan ilişkilerini adil ve hoşgörülü bir şekilde düzenlenme çabası dikkate alındığında, her toplumun liberal olması gerektiği fikri de şart olmamalıdır.

İki tür toplumun uluslararası başlangıç durumuna katılacağını ve uluslararası ilişkilerin nasıl olması gerektiği üzerine temel paradigmalarda anlaşacağını ifade eden Rawls, bu anlaşmaya katılamayacak olan üç tür halkın ise iyi düzenlenmemiş olduğunu belirtir. Bu halklardan ilki, “yasatanımaz devletler”dir. Yasatanımaz devletler, hem vatandaşların temel insan haklarını ihlal ederler, hem de diğer devletlerle olan sorunlarını şiddet yoluyla çözmeye çalışırlar. Bu nedendir ki yasatanımaz devletlere karşı yaptırımlar uygulanmalı ve hatta gerekirse iç işlerine müdahale edilmelidir.<sup>56</sup> İkincisi ise, “zorluk içerisindeki toplumlar”dır. Bu tür toplumlar tarihsel, toplumsal ve ekonomik koşullardan dolayı iyi düzenlenmiş olabilmek için gerekli olan elverişli şartlara sahip değillerdir. Lakin Rawls’a göre, zorluk içindeki toplumlar, iyi düzenlenmiş toplum olma yönünde bir isteğe sahiptir. Bu nedenle iyi düzenlenmiş toplumlar zorluk içindeki toplumlara “Halklar Topluluğu’nun” bir üyesi olma yönünde destek vermelidir.<sup>57</sup> İyi düzenlenmemiş toplumlardan sonuncusu, “iyiliksever mutlakıyetçi toplumlar”dır. İyiliksever mutlakıyetçi toplumlarda vatandaşların temel insan haklarının çoğuna saygı gösterilir, fakat siyasal karar alma sürecinde toplumun üyelerine söz hakkı tanınmadığı için, iyi düzenlenmiş bir toplum olamaz ve halklar topluluğuna giremezler.<sup>58</sup>

Tabî ki bu noktada neden uluslararası ilişkilerin devletler kavramıyla değil de halklar kavramıyla resmedildiğinin açıklanması gerekmektedir. Bu soruya Rawls, liberal ve düzgün halkların ama özellikle liberal halkların temel özelliklerini sıralayarak cevap verir. Düşünüğe göre, liberal halkların üç temel özelliği vardır: Bunlardan ilki,

<sup>56</sup> Rawls, *a.g.e.*, s.86-87.

<sup>57</sup> Rawls, *a.g.e.*, s.XXI.

<sup>58</sup> Rawls, *a.g.e.*, s.XXI.

liberal halkların temel çıkarlarına hizmet eden yeterli derecede adil bir demokratik hükümet; ikincisi, ortak duygular sayesinde birleşen vatandaşlar ve son olarak ahlâkî bir doğa. Bunlardan ilki kuramsaldır. Yeterli derecede adil anayasal demokratik bir hükümetten kast edilen, o hükümetin halkın etkin siyasal ve seçime dayalı kontrol mekanizmasına tâbi olduğu ve halkın temel çıkarlarını koruduğudur. İkincisi, kültürel dir. Tarihsel olarak fetihler ve göçler farklı kültür ve tarih belleğine sahip toplulukların kaynaşarak yaşamalarına neden olmuştur ve bu da kültürel alt yapıyı resmetmektedir. Üçüncüsü ise, siyasal açıdan doğruluk ve hak kavramlarına sıkı sıkıya bağlılığı gerektirir.<sup>59</sup> Burada ifade edilmek istenen, liberal halkların belirli bir ahlâkî karaktere sahip olduğu ve diğer halklarla hakkaniyet koşullarında bir işbirliğine açık olduklarıdır.

Yukarıda zikredilen bu özellikler onların “halklar” olarak betimlenmesine yardımcı olmaktadır ve özellikleri bu şekilde resmedilmiş olan “halkların” uluslararası ilişkilerde bir devlet gibi hareket etmeleri beklenemez. Çünkü halklar, sadece sağgörü, akılcı çıkarları doğrultusunda ya da devlet çıkarları denilen bir saikle hareket etmezler. Oysa devletler, savaş nedenleri ve barışın korunmasına dair pek çok uluslararası politika kuramının aktörleridir. Rawls, devletleri ve onların çıkarlarını uluslararası arenadaki esas aktörler olarak ele alan realist yaklaşımın tuzaklarından kaçınmak için devletleri halklardan ayırmak istemektedir. Bu nedenle de küresel ölçekte bir adalet muhakemesinde ilgili ahlâkî ve sosyolojik aktörlerin devletler değil, halklar olduğunu ileri sürmektedir.<sup>60</sup>

Geçmişte olduğu gibi bugün de devletlerin iktidar, saygınlık ve servet mücadelelerinin hâlâ dünya sisteminin gündemini işgal ettiği göz önündedir. Bir devletin her şeyden önce kendi iktidarını önemsemesi, imparatorluğunu genişletmek için toprak kazanmayı düşünmesi ve ekonomik gücünü öteki devletlerden daha fazlaya çıkarmayı hedeflemesi, haklar ve devletler arasındaki farkı çok büyük boyutlara ulaştıracaktır.<sup>61</sup> Yayılma/ekonomik çıkar elde etme arzusunu sürdüren bir girişimin ise, hukuk dışına çıkması kaçınılmazdır. Adil toplum olmanın iç katmanını yıkan bu eğilim, düşünür tarafından rasyonel/hukukî gerekçelere dayalı olarak eleştirilmektedir.

<sup>59</sup> Rawls, *a.g.e.*, s. 24- 26.

<sup>60</sup> Seyla Benhabib, *Ötekilerin Hakları*, (Yabancılar, Yerliler, Vatandaşlar) Çev. Berna Akkıyal, İletişim Yayınları, İstanbul, 2006, s. 87- 88.

<sup>61</sup> Benhabib, *a.g.e.*, s.26- 28.



## İKİNCİ BÖLÜM

### 2. RAWLS FELSEFESİNİN TEMEL ÖĞELERİ ÜZERİNE

#### 2.1. Rawls'un Yarararı Etiğe Yönelik Eleştirileri

Yarararılık 19.yy sonu 20.yy başlarında ortaya çıkan bir felsefe akımıdır. Tüm ahlaksal eylemlerin temelinde psikolojik bazı etkenlerin ve olguların yattığı savından hareket eden, bir ahlâksal eylemin değerini ise, o eylemin yararıyla ölçen yarararılık,<sup>62</sup> İngiliz filozofu David Hume'a kadar geri götürülebilmesine rağmen, asıl formunu Jeremy Bentham ve John Stuart Mill'de bulmuştur. Bilindiği üzere yarararılık kuramına karşı getirilen en önemli eleştiri, onun adalet ilkeleriyle örtüşmediği ve genel toplumsal iyilik uğruna belli bir grup insanın haklarının çiğnenmesini meşru gördüğü veya görebileceği yönünde olmuştur. Gerçekten de böyle bir sonucu yarararılığın temel ilkesinden çıkarmak hiç de zor görünmemektedir. Yarararılığa göre, bir ahlâkî veya siyasî eylemin doğruluğu, alternatiflerine göre en fazla sayıda insanın en fazla mutluluğunu artırmasında yatar.

Rawls'a göre, ilk bakışta yarararı etik ve siyaset anlayışının çekiciliğini ve akla uygunluğunu inkâr etmek çok zordur. Yarararı adalet anlayışının çekiciliği, hoşnutluklar toplamının bireyler arasında nasıl dağıtılacağına önemli olmamasından kaynaklanır. Bundan şu sonuç çıkmaktadır; yarararılığa göre toplum, ortalama hoşnutluğu paylaşmalıdır (şayet azami dereceye vardırıracaklarsa) ki bu hoşnutluklar, hak ve görevler, fırsatlar ve imtiyazlar ve refahın çeşitli formları olarak sıralanabilir.<sup>63</sup>

Yarararı etiğin önde gelen savunucularından Jeremy Bentham'a göre, doğru eylemler toplam hazzı artırma eğiliminde olanlar iken, yanlış eylemler bunu azaltma eğiliminde olacaklarından dolayı onlardan kaçınmak doğaldır. Böylesi bir çıkarımın sonucu olarak da “en büyük mutluluk ilkesi olan yarar ilkesine” ulaşmış oluruz. Ulaşılan bu noktada, eğer kişilik olarak bireyi düşünüyorsak gaye onun en büyük mutluluğu olmalıdır. Eğer toplumu düşünüyorsak amaç topluluğun “olanaklı en büyük sayıdaki üyesinin” daha büyük mutluluğu olmalıdır. Peki, haz ve acı gibi bireysel iyiler toplumsal iyilerle çatışabilir mi? Veya aralarında nasıl bir ilişki kurmak mümkündür? İşte bu sorulara Bentham'ın cevabı kısa ve nettir. İnsan kendi iyiliği için herkesin iyiliğini dikkate almak zorundadır. Ahlâklı kimse aslen kendi mutluluğunu isteyecektir,

<sup>62</sup> Doğan Özlem, *Günümüzde Felsefe Disiplinleri*, İnkılap Kitabevi, İstanbul, 2001, s. 348-349.

<sup>63</sup> Rawls, *A Theory of Justice*, Oxford Üni. Press, New York, 1973. s.26.

ama bunu “çok sayıda insanın çok sayıda mutluluğunu”<sup>64</sup> istemeden gerçekleştiremeyeceğini de bilecektir.

Yararcı etik anlayışının diğer önemli savunucusu John Stuart Mill’e göre ise, yüzyıllar boyunca fayda ilkesine yönelik en kuvvetli itirazlar adalet idesinin telakkisinden kaynaklanmaktadır. Haklılık veya haksızlığın ölçüsü, her ne zaman fayda ilkesine göre ileri sürülmüşse, tam bu noktada faydacılık karşıtları ölçütün fayda olarak alınmasına karşı itirazlarını adalet düşüncesini temel alarak yapmışlardır.<sup>65</sup> Mill’in bakış açısı itibarıyla bu itirazı dillendiren düşünürlerin birçoğu, adaleti, mutlak, kendi içerisinde bir özelliğe ve değere sahip bir kavram olarak anlamışlar, buna karşılık fayda fikrinin göreceli bir nitelik taşıdığı düşüncesinden hareket ederek, bu iki kavram arasında ayırım yapmışlardır. Düşünürce göre, tam da bu noktada anılan düşüncüyü savunanlar yanılmışlardır. Zira adalet ve fayda arasında yakın bir ilişki vardır. Bu düşünürlerin sandıkları gibi adalet, faydanın hiçbir türünden farklı değildir.<sup>66</sup> Mill’e göre, adalet ve fayda tamamıyla eş anlamlı kavramlar olmamakla birlikte, adaleti faydadan ayırmak da imkânsızdır ve bunları birbirine bağlayan adalet duygusudur.<sup>67</sup>

Mill, toplumsal hayat içerisinde insanların adalet anlayışlarının birbiriyle çok da örtüşmediğini şu iki örnek durumla göstermektedir. Bunlardan ilki çerçevesinde Mill, vergi toplanmasında çeşitli ölçülerin kullanılabileceğinden hareketle iki sav ortaya atmaktadır.

- 1- Devlet maddi durumları her ne olursa olsun, herkesten aynı ölçüde vergi alabilir.
- 2- Devlet, satın alma gücü daha yüksek olandan fazla, daha düşük olandan ise az, yani herkesten gelirine göre vergi alabilir.<sup>68</sup>

Bu durumda bazılarının göre, ilk iddia adalete uygundur ve adalet düşüncesinden esinlenilerek ortaya atılmıştır. Zira devlet, herkesi koruma konusunda ayırım yapmadığı için herkesten de aynı vergiyi alır. Lakin toplum içerisindeki insanlar, bunu böyle değerlendirmez ve buna, devletin zenginler için fakirlerden daha fazla iş yaptığı gerekçesiyle itirazda bulunurlar. Hâlbuki devlet ve kanun olmadığı zaman bile zenginler

<sup>64</sup> Bedia Akarsu, *Ahlak Öğretileri*, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1982, s. 139.

<sup>65</sup> Adnan Güriz, *Hukuk Felsefesi*, Siyasal Kitabevi, Ankara, 2003, s. 275.

<sup>66</sup> John Stuart Mill, *Faydacılık*, Cev. Nazmi Çoşkunlar, Milli Eğitim Basımevi, İstanbul, 1986, s. 66.

<sup>67</sup> Güriz, *Hukuk Felsefesi*, s. 276.

<sup>68</sup> Mill, *a.g.e.* s. 92.

kendilerini fakirlerden daha iyi koruyacak güce sahiptirler ve hatta fakirleri böyle bir durumda köleleştirebilirler. Mill'e göre, vatandaşların buradaki itirazı böyle bir vergi alma durumunun sosyal fayda ilkesine aykırı olmasından kaynaklanmaktadır. İkinci iddia dikkate alındığında bunun da adalet düşüncesinden esinlenerek ortaya atıldığı söylenebilir.<sup>69</sup> Yine Mill'e göre, bu iddianın kabulü ise, bunun sosyal fayda ilkesine uygunluğundan kaynaklanmaktadır. Mill'in bu noktada vardığı sonuç, adalet ve faydanın birlikte ele alınması gerekliliğidir.<sup>70</sup> Doğal olarak, Rawls'un yararcılığa itirazı da yararcılığın adalet anlayışı, çok sayıda insanın çok sayıda mutluluğu, hak ve iyi fikirlerinin önceliği hususunda belirginlik kazanmıştır.

Rawls'un yararlılık ilkesine yönelttiği temel eleştiri, yararcılık kuramının "olabildiğince fazla sayıda insanın azami mutluluğa kavuşturulması olarak tarif edilebilecek olan hedef ve amacın, bireyin değil de çoğunluğun mutluluğunu ön gördüğü için adaletsiz ve haksız olduğu"<sup>71</sup> çıkarımına dayanır. Yararcılığın bu bakış açısı dikkate alındığında, büyük çoğunluğun yararı icap ediyorsa, tekler ya da azınlıklar bu amaca feda edilebilir gibi bir sonuç çıkmaktadır ve bu sonuç kaçınılmazdır. Rawls'un etik anlayışına göre ise, bunu benimsemek olanaksızdır. Zira adaletin iki temel ilkesi dikkate alındığında görülecektir ki, "birbirleri üzerinde egemenlik kurmayan, bir topluluğun faaliyetlerine katılan ve kendi aralarında kurallar üzerinde anlaşan, daha doğrusu bu faaliyeti (toplumsal pratiği) tanımlayan ve gerek getireceği yararlar, gerekse yükleyeceği sorumlulukları tespit eden kuralları kabul eden özgür kişilerin yararcı anlayışı benimsemeleri mümkün değildir."<sup>72</sup> Rawls açısından, böyle genel ve bağlayıcı kurallar üzerinde anlaşmak, ancak ve ancak bir toplum sözleşmesi zemininde mümkündür. Zira Rawls, iyi niyetli ve mantıklı olması şartıyla bir insanın ortaya attığı bu ilkelerin etik ilkeler olarak benimsenebileceğini savunur. Çünkü varsayımsal olarak ortaya atılan ve yine varsayımsal bir bilgisizlik peçesiyle, insanların ne sahip oldukları yeteneklerden, ne de gelecekteki toplumsal konumlarından bihaber olduğu sözleşme durumunda, insanlar, herhangi bir ayrıcalık talep edecek bir gerekçeye de sahip olamayacaktır.<sup>73</sup> Düşünür açısından yararcılığın adalet adına gözden kaçırıldığı

<sup>69</sup> Mill, *a.g.e.* s.92.

<sup>70</sup> Güriz, *Hukuk Felsefesi*, s. 275.

<sup>71</sup> Annemarie Pieper, *Etiğe Giriş*. Çev. Veysel Ataman- Gönül Sezer, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 1999, s.241.

<sup>72</sup> Pieper, *a.g.e.*, s. 242.

<sup>73</sup> Rawls, *A Theory of Justice*, s.136-139.

temel nokta ise, seçilecek birlikte yaşama modelinde, herkese ilkece eşit ve olabildiğince fazla temel özgürlük ve herkese eşit imkân ve şans tanınmasının mümkün olup olmadığı noktasıdır. Buna karşılık Rawls, ahlâkî açıdan meşru eylem ve davranışlarda bulunabilmek için, sözleşme modelini, mevcut koşul ve durumlara göre değerlendirerek, herkesin kabul edebileceği adaletli ve hakça bir sonuca ulaşmanın gerekli olduğu fikri üzerine temellendirir. Rawls'un bakış açısına göre, yararcılığa yapılacak olan en kuvvetli eleştiri şudur: Yararlı olan her şey kendiliğinden ahlâkî olmayacağı gibi, gene ahlâkî olan da kendiliğinden yararlı olmak zorunda değildir. Bir eylem ya da davranışın sonuçlarını ahlâkî kaygıların içine katmak elbette şarttır ama yararlılık ilkesi tek başına ahlâkîliğin ölçütünü oluşturamaz.<sup>74</sup>Yararcı öğretiyeye karşı, yine bu paralelde bir başka genel itiraz ise, bir toplumun kanunlarının ve iktisadi politikalarının genel bir iyilik üretebileceğini ama bunun aynı zamanda da büyük gelir ve zenginlik eşitsizliklerine, hatta sivil hakların hakkaniyete aykırı tesisine yol açabileceğini göz ardı ettiği noktasında yapılır.<sup>75</sup>

Rawls'un *Adalet Teorisi*'ni yararcılığın karşısına konulması, aslında teleolojik ve deontolojik öğretilerin çatışmasının bir sonucudur. Teleolojik ve deontolojik ahlâk anlayışlarının çatıştıkları en önemli nokta "hak" ve "iyi" kavramlarının önceliği hususunda ortaya çıkar. Özü itibariyle çağdaş liberal teori deontolojiktir. Zira iyiden ziyade hakka öncelik verir, oysa teleolojik bir öğreti olan yararcılık "hak" yerine "iyi"ye öncelik verir.<sup>76</sup>

Daha genel olarak Rawls, kendisini yararcı ve sezgici veya teleolojik bir açıklama tarzı benimseyen düşünürlerden ayırırken etiğin iki temel kavramına dikkat çeker. Bu kavramların "hak ve iyi" kavramları olduğunu dile getiren Rawls, bir etik teorisinin yapısının, bu iki kavramı nasıl tanımladığına bağlı olduğunu söyler.<sup>77</sup> Rawls bu temel ilkedен hareketle yararcılığın iki özelliğini çıkarır. Birincisi, yararcılıkta "hak" veya "doğru(luk)" "iyi"ye göre belirlenmiştir ve iyinin hakka önceliği vardır. Çünkü yararcılar, siyasi adalet anlayışlarını ahlâkî teorilerinden türetirler ve bu yüzden onların nihai olarak varacakları nokta "hedonist" teorilerdir. Hedonist teorilerde ise hazza,

<sup>74</sup> Pieper, *a.g.e.* s.243.

<sup>75</sup> Norman P. Barry, *Modern Siyaset Teorisi*, Çev. Mustafa Erdoğan- Yusuf Şahin, Liberte Yayınları, Ankara, 2004, s.156.

<sup>76</sup> Will Kymlicka, "Rawls on Teleology and Deontology", *Philosophy and Public Affairs*, Vol. 17, No.3. (Summer 19889, s.173.

<sup>77</sup> Solmaz Zelyüt Hünler, *İki Adalet Arasında –Rawls ve MacIntyre- Liberal ve Komuniteryan Düşüncelerin Çatışma Alanı*, Vadi Yayınları, Ankara 1997, s.33.

“duyu ve hisse” özel bir nitelik atfedilir, rasyonel seçim planı haz üzerine konumlanır ve haz veren şey iyi ve ahlâkî olarak kabul edilir.<sup>78</sup> Böylece yararcılar için “iyi’nin” “hak”tan önce geldiği çıkarımı kaçınılmaz hale gelir.<sup>79</sup> İkincisi, yararcılık toplumsal iyiliklerin dağıtılmasında insanlar arasındaki bireysel farklılıkları gözetmez. Oysa adalet, bazılarının özgürlüğündeki azalmanın, geri kalan diğerleri tarafından paylaşılan daha büyük bir iyi ile aklanmasına izin vermez. Kuşkusuz adalet insanlar arasında yansız olmalıdır, yani aynı durumda olanlara aynı davranılmalıdır. Ancak, adalet farklı durumda olanlara da farklı davranmayı gerektirir. Demek ki, yararcılık genel toplumsal iyiliğin ölçülmesinde herkesi "aynı" olarak alırken ve "hak"lı veya "doğru"yu bu toplumsal "iyi"liğe göre belirlerken adalet yönünden kabul edilemez bir düşünceyi ifade etmektedir.

Rawls’un *Adalet Teorisi* adlı kitabındaki temel amacı, Kant, Locke ve Rousseau gibi siyaset felsefesi geleneği içinde kalarak Jeremy Bentham ve John Stuart Mill gibi öncülerin geliştirdiği ve bugün ise, en açık biçimini Sidgwick’de bulan faydacılık kuramına alternatif bir adalet anlayışı geliştirmektir.<sup>80</sup> Bu adalet anlayışını “hakkaniyet olarak adalet” adı altında ifade eden Rawls, “hakkaniyet olarak adaleti” sezgicilik, yararcılık ve mükemmellelikle kıyaslayacağını belirtir. Rawls'a göre, yararcılık bir siyasî ve ahlâkî kuram olarak batı toplumunda birçok fraksiyonda gelişmiş, uzun süre etkili olmuş ve halen de olan bir düşünce geleneğidir. Jeremy Bentham ve John Stuart Mill gibi düşünürlerin oluşturmuş olduğu, Sidgwick’in ise biçimlendirdiği yararcı gelenek içerisinde, klasik liberalizmin öncülerinin ortaya attığı doğal haklar ve sözleşme gibi kavramlar yadsınarak, siyasal örgütlenme, rasyonel tercihlili bir fayda temeline oturtulmaya çalışılmıştır.<sup>81</sup> Bu düşünürlerin bakış açısına göre, devletin temelinde insani ihtiyaçlar yer almaktadır. Devletin varlık nedeni de bu ihtiyaçların giderilmesidir. Yine bu yaklaşım açısından bireylerin tek tek kişisel faydalarını gerçekleştirmeleri, ekonomik kaynaklar sınırlı olduğundan dolayı imkân dâhilinde görülmemektedir. Bunun doğal sonucu olarak, çoğunluğun faydasının gerçekleştirilmesine yönelik bir anlayış benimsenmelidir. Böylece siyasal iktidar için “ortak iyiyi” gerçekleştirmek adına

<sup>78</sup> John Rawls, *The Right and the Good Contrasted, Liberalism and Its Critics*, Edit: Micheal J. Sandel, New York University Press, New York, 1984. s.54.

<sup>79</sup> Talisse, *a.g.e.* s.25.

<sup>80</sup> Rawls, *A Theory of Justice*, s. 22.

<sup>81</sup> Hamit Emrah Beriş, “Çağdaş Liberalizmde Farklı Yönelimler: John Rawls ve Robert Nozick”, *Liberal Düşünce*, Sayı; 28, Yıl;2002. Ankara, s.198.

toplumsal ilişkilerin tüm safhalarına, ekonomi ve piyasa alanına müdahale edebilmenin de yolu açılmış olacaktır.<sup>82</sup>

Rawls, yararcılığa karşı bu temel eleştiriyi yaptıktan sonra "hakkaniyet olarak adalet" şeklinde nitelendirdiği kendi kuramının temel ilkelerini savunur. Hakkaniyet olarak adaletin genel ilkesi şudur:<sup>83</sup> Adalet, yararcı düşünürlerin ifade ettiği gibi, yalnızca etkinlik, üretkenlik veya verimlilik gibi kavramlarla açıklanamaz. Ayrıca Rawls, ileride ele alacağımız iki adalet ilkesinden birincisinin, yani "özgürlük ilkesi"nin ikinci ilkeye, yani "fark ilkesi (Difference Principle) ile eşit fırsat ilkesi"ne öncelliğini savunarak, yararcılığın hakkı (doğruyu) iyiye göre belirlediği düşüncesini tersine çevirir. Bütün deontolojik kuramlarda olduğu gibi, "hakkaniyet olarak adalet" anlayışına göre de "iyi"nin "hak"ka öncelliği değil, "hak"kın "iyi"ye önceliği vardır.

## 2.2. Adalet Kavramı ve Hakkaniyet Olarak Adalet Fikri

Adalet kavramının hem etik, hem de siyaset teorisinin ana kavramlarından biri olduğu aşikârdır. Siyaset felsefesiyle uğraşan bütün yazarlar çalışmalarında, ister kanun, ister politika ve kurumları üzerine bir değerlendirme ve yahut isterse bir teorik temellendirme faaliyetine girişmiş olsunlar adalet konusunu ihmal edemezler. Siyaset felsefesinin ilk ve en önemli çalışmalarından birini yazmış olan Platon, Cumhuriyet adlı eserinde hem adaletin mahiyetini tetkik etmekte, hem de adil bir toplum teorisi geliştirmeye çalışmaktadır. Aradan geçen bunca zamana rağmen, adalet kavramına yönelik değerlendirme ve temellendirme girişimleri hâlâ aynı merkezi önemini korumaktadır.<sup>84</sup> Adalet, aynı heyecanla aktüel sosyo-politik-ekonomik sistemlerin kendilerine atfettikleri vasıflarından biri, hatta en önemlisi olduğunu öne sürdükleri bir kavramdır.<sup>85</sup> Adalet kavramı ve bu kavrama yönelik değerlendirmeler, Platon'dan çağdaş Amerikalı filozof J. Rawls'a kadar ahlâk ve siyaset felsefesinde eşsiz bir öneme sahip olmuştur.

Bu kavramın kesin anlamını vermek, aradan geçen bunca süreye rağmen oldukça zordur. Zorluğun temel nedeni ise, adaletin farklı görünüşleri veya adaletin ne olduğu

<sup>82</sup> Beriş, *a.g.e.*, s. 198-199.

<sup>83</sup> Sedat Yazıcı, "Siyasi bir kuram metafiziksel veya felsefi doğru(luk) olmadan uzlaşmazları uzlaştırabilir mi?" *Felsefe Dünyası*, 2002,12, Sayı.36, s.111.

<sup>84</sup> Atilla Yayla, *Liberal Bakışlar*, Liberte Yayınları, Ankara, 2000, s. 68.

<sup>85</sup> Nevzat Can, "Çağdaş Siyaset Felsefesinde Adalet Kavramının Yeri ve Önemi", *Felsefe Dünyası*, 2007/1, Sayı. 45, s.2.

veya ne olması gerektiği konusunda bir fikir birliğinin olmamasından kaynaklanır.<sup>86</sup> Örnek vermek gerekirse, Aristoteles için adalet, siyasî yaşamın ilk erdemi, devletin orta direği ve siyasal topluluğun temelidir.<sup>87</sup> Dahası düşünürüne göre, adaletin doğasıyla ilgili pratik uyuşma, siyasî toplum için bir öncelik durumundadır. Adalet düşüncesinin bir erdem olarak değerlendirildiği dönemde, bu bakış açısı iki anlayış üzerine konumlanmıştır. İlk bakış açısına göre, erdem temel kavramdır ve böylece adalet kuralları bir erdem olarak adaletten türemiştir. İkinci bakış açısı itibariyle de sadece kişi, adaletin erdemine sahiptir ve adaletin temel kurallarına nasıl müracaat edeceğini de kendisi bilmektedir. Temeli itibariyle Aristoteles'e göre, siyasî bir toplum, ahlâkî bir toplumdur ve bu toplumda hukuk ve ahlâk iç içe girmiştir.<sup>88</sup>

Bununla birlikte Aristoteles, adalete yönelik yukarıda yaptığı ayırım bağlamında dağıtıcı ve denkleştirici adaleti birbirinden ayırmanın gerekliliği üzerinde durmuştur. Düşünür açısından dağıtıcı adalet, “şeref ve malların paylaşılmasında herkesin yeteneğine ve toplum içerisindeki durumuna göre kendine düşeni, başka bir ifade ile payına düşeni almasını öngörür.”<sup>89</sup> Asıl amacı itibariyle dağıtıcı adalet, kişi ile toplum, kişi ile devlet arasındaki ilişkileri düzenlemektedir. Diğer taraftan denkleştirici veya düzeltici adalet ise, Aristoteles açısından, “hukukî ilişkilerde taraf olanların eşit muamele görmesini gerektirir.”<sup>90</sup> Bu uygulama açısından, kişisel ve subjektif durumların nazara alınmaması önemlidir. Zarar verenin neden olduğu zararı ödemesi, sözleşmeyi bozanın bunu tanzim etmesi ve suç işleyenin cezasını çekmesi<sup>91</sup> denkleştirici adaletin gereği olarak görülür.

Ortaçağ Hıristiyanlığında Tanrı, her şeyin kaynağı ve temeli olarak kabul edildiğinden, adalet de Tanrısal bir değer olarak görülmekte ve bu nedenden ötürü de mutlaklığı savunulmaktadır. Ortaçağ düşünürlerinden Augustinus açısından, Hıristiyanlık ilkelerinin tam anlamıyla uygulandığı bir toplumda insanlar adaletli bir biçimde beraber yaşayabilirler. Önemli olan, yasaların Tanrısal irade etrafında adil olarak konumlanmasıdır. Hem skolâstik düşünce açısından, hem de bu dönemin önde

<sup>86</sup> Barry, *a.g.e.* s.153.

<sup>87</sup> Aristoteles, *a.g.e.* s.10.

<sup>88</sup> E. Clinton Gardner, “Justice, Virtue and Law”, *Journal of Law and Religion*, Vol.2, No.2. 1984, s. 394–395.

<sup>89</sup> Adnan Güriz, Adalet Kavramı, (Adalet Kavramının Belirsizliği) *Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları*, Ankara, 1994, s. 5.

<sup>90</sup> Güriz, *a.g.e.*, s. 6.

<sup>91</sup> Güriz, *a.g.e.*, s. 6.

gelen düşünürlerinden Aquinolu Thomas açısından ise devlet, Tanrı'nın istemiş olduğu başlıca bir kurum olduğu için aynı zamanda zorunlu da olmak durumundadır. Devlet doğal bir kurum olarak insanların ihtiyaçlarını da karşılamalıdır.<sup>92</sup> Devlet, toplumsal yaşamı adalete uygun biçimde düzenlediği ve ortak yararı sağladığı için tanrısal aklın yeryüzünde kusurlu yansıması olarak görülür.

Grek şehir devletleri ve Ortaçağ Hıristiyanlığının aksine modern toplum, bireysel haklar ve görevlerle ilgili anlaşmazlıklarla gündeme gelmiş ve çoğulculuk tarafından karakterize edilmiştir. Bir bütün olarak geleneksel toplumlarda varolan değerler artık birleştiriciliğini kaybetmiş, modern toplumun üyeleri ortak amaçları koalamakta ortak bir pratikten yoksun kalmıştır. Siyasî toplumlarda merkezi bir erdem olarak adalet düşüncesi, adaletin kuralları ve bireysel haklarla ilgili tartışmaya yerini bırakmıştır.<sup>93</sup> Erdemin önemi ve doğasıyla ilgili fikir birliğinin yoksunluğunda, adaletin kurallarıyla ilgili anlaşmazlıklar çözülemeyen bir hal almaya başlamıştır. Çağdaş yaşamın en temel gerçeklerinden birisi işte budur. Erdem olarak adalet düşüncesi veya adaletin kurallarının neler olduğuyla ilgili bir fikir birliğinden söz etmek artık mümkün görünmemektedir. Çünkü klasik anlayış çerçevesinde erdem olarak adalet düşüncesi, yerini yetki olarak adalet fikrine ve dağıtıcı adalet kavramına bırakmıştır. Çağımızda bunların ilki Nozick, ikincisi ise Rawls tarafından dillendirilmektedir.<sup>94</sup> Nozick tarafından dillendirilen adalet anlayışının temel iddiası, bireylerin kendi mülkleri üzerinde hakları olduğu ve toplum içinde zenginliğin dağılımının yeniden düzenlenmesinin veya bu yöndeki bir talebin ahlâkî bir haklılığı bulunmadığı noktasında belirir. Bu nedenle de düşünür, üretim ve dağıtım arasındaki ayrımı şiddetle eleştirir. Zira Nozick'e göre, mülklerin dağılımı insanların kendi mal varlıklarını mübadele etmelerinin sonucudur, dağıtımlarının değil.<sup>95</sup> Oysa Rawls adaleti, bütün eşitsizliklerin en az avantajlının yararına olacak şekilde düzenlendiği bir durumda tesis edilmiş olarak görür. Böyle bir bakış açısından ortaya çıkabilecek sonuçlar şunlardır:

- 1- Düşünüre göre, rekabetçi piyasa adil fırsat eşitliğine göre

<sup>92</sup> Anıl Çeçen, *Adalet Kavramı*, Gündoğan Yayınları, Ankara, 1993, s.103-105.

<sup>93</sup> Gardner, *a.g.e.* s. 394-395.

<sup>94</sup> Gardner, *a.g.e.*, s.395.

<sup>95</sup> Barry, *a.g.e.* s.167-168.



düzenlenmelidir. Dikkat edilmesi gereken şey, böyle bir fırsat eşitliği ilkesini savunmanın, miras vb. yollarla gerçekleşen bütün avantajları ortadan kaldıracığıdır.

- 2- Doğal yeteneklerden kaynaklanan avantajlar, en az avantajlı olanın yararına olduğu sürece hak edilmişlerdir. Bunun anlamı ise, doğal yeteneklerinden dolayı avantajlı olanların, en az avantajlı olanlara yardım edeceğidir.
- 3- Bireylerin doğalarından getirdikleri yetenekler, hak edilmiş olmadığı için bunların kullanımını sonucu elde edilen ödüllerin dağıtılması eşitlik ilkesiyle çelişmez.<sup>96</sup> İşte bütün bu iddialarla ortaya atılan tez, Rawls tarafından “hakkaniyet olarak adalet” adı altında savunulur.

Biz bu başlık altında “hakkaniyet olarak adaletin” temel nitelikleri üzerinde duracağız. Adaleti toplumsal kurumların birincil erdemi olarak tanımlayan Rawls, kendi ele aldığı adalet düşüncesinin “toplumsal adalet” olduğunu ifade eder. Önemli toplumsal kurumlar ise, Rawls açısından, düşünce ve vicdan özgürlüğünün yasal korunması, rekabet piyasası, üretim araçlarında özel mülkiyet ve tek eşli evliliğidir.<sup>97</sup> Toplumsal kurumların en önemlilerini bu şekilde sıralayan Rawls, adalet teorisinin oturmuş olduğu temel zemini ise şu şekilde betimlemektedir: Öncelikle “hakkaniyet olarak adalet” toplumsal sözleşme geleneğine dayanır ve bu sözleşme ile amaç, herhangi bir hükümet formu tesis etmek değildir. Rawls, adalet kuramını, belli bir bağlamda, yani var olan adalet koşulları altında kendi kendine yeten bir toplumun temel yapısıyla sınırlandırmakta ve toplumun temel yapısı için adaletin ilkelerini bir kılavuz olarak konumlamaktadır.<sup>98</sup> Orijinal durumda herkesin bir diğeri ile olan ilişkisinin simetri biçiminde olduğunu ifade eden düşünür, bu durumun ise ahlâkî kişiler olarak bireyler arasında adalet sağlayacağını belirtir.<sup>99</sup> Rawls’un “hakkaniyet olarak adalet” argümanı iki boyutludur. Bunlardan ilki, model olarak belirlenen orijinal durumda kişi ve toplum fikridir. İkincisi, toplumsal istikrarı sağlayacak olan ilkelerin seçimidir.<sup>100</sup> Ancak Rawls’a göre en ciddi problem, ilkelerin seçiminde ortaya çıkmaktadır. Bu

<sup>96</sup> Barry, *a.g.e.*, s.180- 181.

<sup>97</sup> Rawls, *A Theory of Justice*, s.7.

<sup>98</sup> Thomas Pogge, *Küresel Yoksulluk ve İnsan Hakları*, Çev. Güneş Kömürçüler, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul, 2006, s.167.

<sup>99</sup> Rawls, *A Theory of Justice*, s.11- 12.

<sup>100</sup> Leif Wenar, “Political Liberalism: An Internal Critique”, *Ethics*, Vol.106, No.1. (Oct., 1995), s.32.

nedenle diğer sözleşme teorileri gibi Rawls'un ortaya koymuş olduğu "hakkaniyet olarak adalet" düşüncesi de doğal olarak iki bölümden oluşur. İlki, başlangıç durumunun açıklanması ve buradaki seçim problemi iken, ikincisi, tartışılan ve kabul edilecek olan ilkelerin yerleştirilmesidir.

Rawls'un teorisinde, bir siyasî düşünce dile getirilen "hakkaniyet olarak adalet" fikri, kapsamlı doktrinlerin olduğu modern toplumda "makûl çoğulculuk gerçeğine" bir kamusal temel sağlama ve bunu haklılaştırma<sup>101</sup> Rawls, çözüm önerisi olarak siyasî bir düşüncenin kaynağının dışındaki değerlere karşı her zaman ihtiyatlı olunması gerektiğini savunur. Ancak olabildiğince çok çeşitlilikte olan kapsamlı görüşlerle de bir uyum içerisinde olunması gerekliliğini vurgular ve bu uyumdan şu hususların anlaşılması gerektiğini ifade eder:

- 1- Siyasî bir düşünce her zaman kapsayıcı doktrinlerden özgün olarak ortaya konulmalıdır.
- 2- Sadece siyasal değerleri dillendirmeli ve kendi değerlerinin diğer değerlerden daha önemli olduğu iddiasında bulunmamalıdır.
- 3- Felsefe içinde var olan bitmez tükenmez tartışmalardan bağımsız olmalıdır.<sup>102</sup>

Öyle anlaşılıyor ki düşünür, bunu bize sağlayacak olan "hakkaniyet olarak adalet" düşüncesini daha açık hale getirmeyi istemektedir. Nitekim siyasî bir düşünce olan "hakkaniyet olarak adaletin" amacının pratik olduğu, metafiziksel ya da epistemolojik bir amacının olmadığı savunulur. Yegâne gaye, eşit ve özgür vatandaşların görüşleri arasında adil bir toplumsal işbirliğini belirleyecek olan siyasi adalet<sup>103</sup> anlayışında uzlaşmaktır.

Düşünüre göre nasıl ki doğruluk, düşünce sistemlerinin birincil erdemiyse adalet de sosyal kurumların birincil erdemidir. Adalet adına ortaya atılmış bir teori, düzenli ve ekonomik değilse reddedilmeli ya da yeniden düzenlenmelidir. Aynı şekilde eğer adaletsizlerse, kanunlar ve kurumlar da etkileri nasıl olursa olsun ve ne kadar iyi düzenlenirse düzenlensin reforme edilmeli ya da kaldırılmalıdır. Bir bütün olarak toplumun refahı önemsense bile her insan adalet üzerine temellenen bir dokunulmazlığa

<sup>101</sup> Thomas McCarthy, "Kantian Constructivism: Rawls and Habermas in Dialogu", *Ethics*, Vol.105, No.1. (Oct., 1994), s.59.

<sup>102</sup> Wenar, *a.g.e.* s.33.

<sup>103</sup> George Klosko, "Political Constructivism in Rawl's Political Liberalism", *The American Political Science Review*, Vol. 91, No. 3, (Sep., 1997), s.637.

sahiptir. Bu nedenden dolayı adalet, diğerleri tarafından paylaşılan daha büyük bir iyilikten dolayı bazılarının özgürlük kaybının haklı kabul edilmesini şiddetle reddeder.<sup>104</sup> Çoğunluğun sahip olduğu daha geniş avantajlardan dolayı baskı altına alınan azınlığın kurban olarak empoze edilmesine izin vermez. Bunun için adil bir toplumda, eşit vatandaşların özgürlükleri, kabul edildiği gibi ele alınmalı ve haklar, politik pazarlıklara ya da sosyal çıkar hesaplarına konu olmayan adalet tarafından güvence altına alınmalıdır.<sup>105</sup> Yanlış bir teoriye boyun eğmemize izin veren tek şey, daha iyisinin olmamasıdır. Benzer şekilde, bir adaletsizliğe yalnızca daha büyük bir adaletsizlikten kaçınmak zorunlu olduğu zaman dayanılabilir. Doğruluk ve adaletin insan aktivitelerinin birincil değeri olması, kesin ve kâfi olmalarından ileri gelir.<sup>106</sup>

Düşünüre göre, anılan hususlar adalete olan inancın bir göstergesidir ve bundan herhangi bir şüphe duymaya da gerek yoktur. Adaletin ilkelerinin rolünün ne olduğunu açıklamakla başlayacağını söyleyen Rawls, ilk olarak toplum üzerine bir değerlendirme yapar. Toplum, az ya da çok kendine güvenen kişilerin bir birliğidir ve bu kişiler, birbirleriyle olan ilişkilerinde bağlayıcı olan kuralların farkındadır. Her ne kadar bir toplum, karşılıklı avantaj için bir ortaklık girişimi olsa da genel olarak çıkarların özdeşleştiği kadar çıkarların uyuşmazlığının da var olduğu aşikârdır.<sup>107</sup> Bu nedenle düşünür açısından bakıldığında şu görülecektir: Toplumsal işbirliğinin, herhangi bir kişinin sadece kendi çabasıyla yaşayabileceğinden daha iyi bir yaşamı herkes için mümkün hale getirdiğine yönelik ortak bir kabul vardır. Ancak düşünüre göre, işbirliğinin dağıtımı ve faydaların nasıl üretileceği konusu gündeme geldiğinde, insanlar arasında bir çatışmanın kaçınılmaz bir hal aldığı görülür. İşte böylesi sorunların ortaya çıkma olasılığı dikkate alındığında Rawls, çözüm önerisi olarak çeşitli toplumsal birlikler arasında bir takım ilkelerin seçilmesi gerektiğini öne sürer. Öne sürülen bu ilkeler toplumsal adaletin ilkeleridir. Bu ilkeler toplumun temel kurumlarında hak ve görevlerin belirlenmesinde bir yön tayin edecektir ve yine bu ilkeler, toplumsal işbirliğinin sorumluluk ve kazançlarının uygun dağıtımında belirleyici olacaktır.<sup>108</sup> Bu noktada Rawls'a göre, şu iki ilke toplumun etkili bir biçimde düzenlenmesine rehberlik edecektir:

<sup>104</sup> Rawls, *A Theory of Justice*, s.3.

<sup>105</sup> Rawls, *a.g.e.*, s.3.

<sup>106</sup> Rawls, *a.g.e.*, s.4.

<sup>107</sup> Rawls, *a.g.e.*, s.4.

<sup>108</sup> Rawls, *a.g.e.*, s.4.

- 1- Toplumdaki herkes aynı adalet ilkelerini diğerlerinin de kabul ettiğini bilir ve kabul eder.
- 2- Temel sosyal kurumlar genel olarak memnun edicidir ve onların genel olarak bu ilkelere uygun olduğu bilinir.<sup>109</sup>

Hakkaniyet olarak adalet düşüncesi içerisinde diğer önemli olan öge, adaletin konusuyla ilgilidir. Birçok farklı türdeki şeylerde adalet ve adaletsizliğin ortaya çıkabileceğini söyleyen düşünür, bunun sadece kanunlar, kurumlar ve sosyal sistemlerde değil, aynı zamanda hükümler ve suçlama kararlarını içeren birçok türdeki özel aksiyonda da görülebileceğini ifade eder. Ancak Rawls, kendi ilgisinin toplumsal adalet düşüncesi içerisinde olduğunu belirtir ve adalet konusunu toplumun temel yapısı olarak değerlendirir. Temel yapı adaletin birincil konusudur, çünkü başlangıçtan şu ana kadar onun etkileri çok derindir. Temel yapı, toplumsal durumlar ve ekonomi tarafından olduğu kadar kısmen politik sistemler tarafından da belirlenmektedir. Hatta yaşamı belirleyen farklı beklentilere sahip farklı durumlarda doğan insanın ve çeşitli toplumsal durumları içeren bu sosyal yapının sezgisel fikri de aslında buradadır. Bunlar özellikle derin eşitsizliklerdir. İşte bu derin eşitsizlikler “hakkaniyet olarak adalet” adı altında değerlendirdiğimiz orijinal durumda seçilecek olan adaletin ilkeleriyle giderilecektir. Bu durum içerisinde tarafların bilgisizlik peçesi gibi bir şeyle sınırlandırılması, onun hayati özelliğine delalet eder ve adaletin temel fikrini teşkil eder.

İnsanların bilgisizlik peçesiyle sınırlandırıldığı sözleşme durumunun hayati özellikleri arasında şunlar vardır: Hiç kimse ne kendisinin toplum içerisindeki yerini, sınıfını, ne de doğa tarafından dağıtılan yeteneğini, gücünü, zekâsını v.s. bilemez. Hatta taraflar kendilerinin iyi düşüncesinden ya da özgül psikolojik eğilimlerinden dahi haberdar değildir. Adalet ilkeleri bilgisizlik peçesi arkasında seçilir ve bu kimsenin, adalet ilkelerinin seçiminde doğal şans sonucu veya toplumsal koşulların olumsuzluğu nedeniyle avantajlı ya da dezavantajlı olmamasını temin eder.<sup>110</sup> Diğer bir ifadeyle bu, derin eşitsizliklerin olmadığı bir durumu garanti etmektedir. Doğal olarak teorinin temel fikrini ise orijinal durumda, bilgisizlik peçesi altında seçilen ilkelerin, yukarıda da ifade edildiği gibi, derin eşitsizliklere neden olmayacağını garanti etmesi oluşturmaktadır. Düşünüre göre, “hakkaniyet olarak adaletin” bir diğer özelliği de başlangıç durumundaki tarafların rasyonel ve karşılıklı olarak tarafsızlığını

<sup>109</sup> Rawls, *a.g.e.*, s.5.

<sup>110</sup> Rawls, *a.g.e.*, s. 11.

düşünmesidir.<sup>111</sup> Bu, tarafların egoist olduğu anlamına gelmez, çünkü kişiler, sadece belirli türden egemenlik, prestij ve zenginlik gibi yukarıda ifade edilen ilgi türlerinde tarafsızdır.<sup>112</sup> Ancak Rawls'un bu bakış açısı, doyurucu görülmemiş ve bu durumdaki tarafların egoist olacakları yönünde eleştirilere maruz kalmıştır.<sup>113</sup>

Rawls'un bu düşüncesine yönelik feminist eleştiri, orijinal durumda betimlenen tarafların nitelikleri üzerine temellenir. Feministlere göre, "orijinal durum" içerisindeki tarafların rasyonelliği ihtiyatlı bir rasyonelliktir. İşte bu rasyonellik bencilliği doğurur. Zira bu durumda ortaya çıkan bencillik, tarafların karşılıklı olarak ilgisizliğinden ve onlarla olan güçlü bağlarının farkında olmadığından kaynaklanır. Bazı feministlere göre ise, Rawls'un insan anlayışı temelde egoisttir. Burada tasviri yapılan insan, diğerleriyle paylaşacağı amaçtan daha ziyade kendi kişisel amaçlarını kovalayan bir insandır. Bunun en güzel örneğini ise, Rawls'un teorisinde de ifade etmiş olduğu gibi, "her birey diğerlerinin ilgilerinden habersizdir" sözü vermektedir. Feministlere göre, bu cümle durumu tam olarak özetlemektedir.<sup>114</sup> Bu noktada komüniteryen düşünürlerden Alasdair MacIntyre ve Micheal Sandel, yukarıda zikredilen birey kavramsallaştırmasının temelsiz olduğunu iddia etmişlerdir. Bu düşünürler açısından, bireyin bu şekilde algılanması durumunda benlik, sosyal, tarihsel ve kültürel bağından koparılmış olur. Bundan her bireyin kendi tanımladığı iyi hayatın peşinden koşması gerektiği sonucu çıkar ve bu dinginsiz bir bencillik şeklinde tezahür eder.<sup>115</sup> Kendi bireysel amaçlarını kovalayan "liberal birey" başkalarının ilgilerinden habersiz kaldığı ölçüde egoizme kayacaktır.

### 2.3. Orijinal Durum

Siyaset felsefesinin büyük düşünürlerinden Locke, Rousseau Hobbes ve Kant gibi J. Rawls da toplum sözleşmesiyle işe başlamıştır. Genel anlamda toplum sözleşmesi, toplumu meydana getiren bireylerin yükümlülüklerini ve haklarının kökenlerini

---

<sup>111</sup> Rawls, *a.g.e.*, s.15.

<sup>112</sup> Rawls, *a.g.e.*, s.12.

<sup>113</sup> Samuel Freeman, *Cambridge Companion to Rawls*, -Stephen Mullhal and Adam Swift, *Rawls and Communitarianism*, Cambridge University, New York, 2002, s. 491- 492.

<sup>114</sup> Susan Moller Okin, "Justice and Gender", *Philosophy and Public Affairs*, Vol.16, No.1, (Winter, 1987), s.91.

<sup>115</sup> Andrew Heywood, *Siyasi İdeolojiler*, Çev. Ahmet Kemal Bayram, Adres Yayınları, Ankara, 2007, s.81.

açıklayan sözleşme<sup>116</sup> olarak tanımlanabilir. Sözleşme teorilerinde öncelikle bir doğa durumu tasvir edilir. Tasviri yapılan bu doğa durumunda insanların doğal olarak taşıdıkları öz nitelikleri üzerine değerlendirmeler yapılır ve insanların bu doğa durumundan nasıl bir egemen güç ihtiyacına doğru ilerledikleri betimlenir. Toplum sözleşmesi düşüncesi Sofistler ve Platon'a kadar geri götürebilmesine rağmen, daha çok 17. yüzyılda bireyin toplumdan önce geldiğini göstermek ve geleneksel otoriteyi mahkûm etmek için kullanılmıştır.<sup>117</sup> Ancak Rawls'un toplum sözleşmesi, bu büyük düşünürlerin sözleşme teorilerinden birkaç noktada ayrılmaktadır:

- 1- Rawls'un teorisi, diğer büyük düşünürlere göre daha soyut bir karakter taşımaktadır. Ayrıca diğer sözleşme anlayışlarında bir doğa durumundan söz etmek mümkünken Rawls, bir doğa durumu tasvirinde bulunmamıştır. Rawls, toplumsal sözleşme savunucularından Locke, Hobbes, Rousseau ve Kant gibi, sözleşmeyi bir varsayım olarak kabul etmekle birlikte, sözleşmeye katılan tarafları, daha soyut bir karaktere büründürmüştür. Oysa diğer sözleşmecilerin teorilerinde, katılımcılar daha somut bir karakter taşımaktadır. Diğer taraftan, geleneksel sözleşmecilerin teorilerinde doğa durumu tasviri, teorilerinin ana öğelerinden birini oluşturur. Oysa Rawls, bir doğa durumu tasvirinde bulunmamış ve bilgisizlik peçesi adıyla yeni bir kuramsal öge ortaya atmıştır. Örneğin, düşünce tarihinde sözleşme anlayışının ilk savunucularından biri olan Hobbes doğa durumunu, insanın doğasından getirmiş olduğu rekabet ve menfaat duygusu, insanların birbirine güvensizliği ve kuvvete sahip olma isteği gibi duygular çerçevesinde betimler. Bu nedenle de doğa durumunda insanlar, mevcut olan güvensizlik ve ölüm korkusu ile yaşama durumundan kurtulmak için sözleşme yapmak zorunda kalırlar. Oysa J.J. Rousseau'ya göre, insanları toplumsal bir düzen yaratmaya iten neden, savaş ve ölüm korkusu değil, modern toplumda ortaya çıkmış olan eşitsizliktir.<sup>118</sup> Benzer şekilde Rawls'a göre de insanları böyle bir anlaşmaya sürükleyen herhangi bir güvensizlik durumu değildir. Düşünür açısından sözleşmeye katılan insanlar,

<sup>116</sup> Ahmet Cevizci, *Paradigma Felsefe Sözlüğü*, Pradigma Yayınları, İstanbul, 1999, s.849- 850.

<sup>117</sup> Cevizci, *a.g.e.*, s.849- 850.

<sup>118</sup> Alain Touraine, *Modernliğin Eleştirisi*, Çev. Hülya Tufan, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 2000, s. 35.

savaş, güvensizlik ve ölüm nedeniyle değil, hakkaniyetli bir işbirliğinin tesisi adına bir araya gelmişlerdir.

- 2- Geleneksel sözleşme teorileri bir hükümet formu bulmayı amaçlarken, Rawls'un böyle genel bir amacı yoktur. Mesela Kant'ın sosyal sözleşme anlayışını ve devlete dair değerlendirmelerini örnek olarak alırsak göreceğiz ki, düşünür açısından sosyal sözleşme, pratik aklın bir idesi olarak ele alınmakta ve bu, devletin hüküm verme yeterliliği için bir standart sağlamaktadır.<sup>119</sup> Doğal olarak sosyal sözleşme, devletin temel düzenini biçimlendirmekte ve hükümlerine bir standart sağlamaktadır. Bir hukuk devleti anlayışını dile getiren Kant, hükümetin nasıl bir yapı içerisinde form bulacağını da sözleşmeyle ortaya koymaktadır.<sup>120</sup> Kant, "hukuk devleti ilkelerinin a priori olduğunu söyleyerek, bu ilkeleri şu şekilde belirtmiştir: a- insan olarak toplumun her üyesinin özgürlüğü, b- süje olarak başkalarıyla beraber her üyenin eşitliği, c- vatandaş olarak her üyenin bağımsızlığı."<sup>121</sup> İşte bu ilkeler Kant'ın hukuk devletini özetlemekte ve devlet sözleşmeyle temellendirilmektedir. Oysa Rawls'un amacı, demokratik-liberal bir toplumun temel yapısındaki adalet ilkelerini belirlemektir. Rawls'un ifadesiyle böyle bir sözleşme teorisinin amacı özel bir topluma girmek, yani bir hükümet formu tesis etmek değildir.<sup>122</sup>

Yukarıda da ifade edildiği gibi Rawls, orijinal durumun gerçek değil de varsayımsal olduğunu düşündüğü için toplumsal sözleşmelerin adil olup olmadıklarının, orijinal durum betimlemelerinde yapılan doğa durumu tasviriyle temellendirilemeyeceğini iddia eder. Bir sözleşmenin adilliği, sözleşme yapan tarafların bu durum içerisinde seçtikleri ilkelerin temel hak ve özgürlüklerle uyum sağlayıp sağlayamadıklarına göre belirlenir. Bunun için Rawls, bir varsayım ortaya atmakta ve bunu, tarafsızlığın sağlanması adına çok önemli görmektedir. Çünkü Rawls'a göre, adil bir toplumun temel ilkelerinin neler olduğuna yönelik sorulan herhangi bir soruya verilebilecek en doğru yanıt böyle bir durumu gerekli kılmaktadır. Zira adalet ilkeleri

<sup>119</sup> Patrick Riley, "On Kant as the Most Adequate of the Social Contract Theorists", *Political Theory*, Vol.1, No.4, (Nov., 1973),s. 450.

<sup>120</sup> Riley, *a.g.e.*, s., 450-451.

<sup>121</sup> Gülriz Özkök, *John Rawls'un Adalet Görüşü Bakımından Devlet Problemi*, Ankara, 1999 (Yayınlanmamış Doktora Tezi). s.38.

<sup>122</sup> Rawls, *A Theory of Justice*, s.10.

böyle bir durumda belirleneceği için bu kişilerin hiçbirinin diğerlerine göre bu modelde avantajlı olmaması gerekir. Bilgisizlik peçesi sayesinde adalet ilkelerinin seçilmesi aşamasında hiç kimse kendi özel çıkarlarını bilmediği için kendi çıkarlarını korumaya yönelmeyecektir. Bu nedenle böyle bir durumda taraflar, “herkes için en iyi olanı” seçecektir.

Rawls, *Siyasal Liberalizm* adlı eserinde orijinal durumun neden tesis edilmesi gerektiği fikrini temellendirmeye çalışır ve bu tür bir işbirliğinin tesisinin nasıl sağlanabileceğine yönelik tespitlerde bulunur. Bu tespitlerini altı madde halinde açıklar:

1- Rawls’a göre, geleneksel anlamda adalet düşüncesi tesis edilirken, acaba bu anlaşma, iş birliğine katılması gereken kişiler tarafından değil de ayrı bazı dış otoriteler tarafından mı tesis edildi? sorusu hareket noktası olarak çok önemlidir. Böyle bir anlayış, Tanrı düşüncesini temel alarak mı inşa edilmeye çalışılmıştır? Yoksa işbirliğini tesis eden bu şartlar, ahlâkî emirlerin bilgisi referansıya, adil kişiler tarafından düzenlenen şartlar mıdır? Bunlar rasyonel sezgicilik ya da doğal hukuk tarafından tesis edilmiş olabilir veya bu şartlar kişilerin iki taraflı avantajlarını dikkate alarak kendi aralarında giriştikleri bir anlaşma ile tesis edilen şartlar mıdır? Rawls’a göre bu üç soru açık ve anlaşılır bir şekilde cevaplanmalıdır. Aynı zamanda bilinmelidir ki temellendirilmeye çalışılan “hakkaniyet olarak adalet” düşüncesi, geleneksel toplumsal sözleşme doktrinini yeni bir biçime sokar ve sonucu soruya ilişkin değerlendirmelerde bulunmayı benimser.<sup>123</sup> İşte Rawls’un aradığı cevap da budur. Olması gereken şey, kişilerin kendi aralarında bir işbirliği tesis etmeleridir. Orijinal durumda, eşit ve özgür kişilerden birinin diğerlerinden daha fazla avantaj sağlamasına müsaade edilmez. Böyle düşünülmüş bir durumda güç, zorlama, hile ve sahtekârlık gibi bu tasarımın doğasına uygun olmayan şeylerin dışarıda bırakılması gerektiği Rawls tarafından ayrıca da vurgulanır.<sup>124</sup>

2- Orijinal durum, gerçekleşmesi muhtemel toplumsal şartlardan etkilenmez. Orijinal durum soyut bir karaktere sahiptir ve tasarımın bir aracı olarak görülür. Tasarım aracı olarak değerlendirilen orijinal durumda

<sup>123</sup> Rawls, *Siyasal Liberalizm*, s.67-68.

<sup>124</sup> Rawls, *a.g.e.*, s.67-68.



vatandaşlar eşit ve özgürdürler. Yine orijinal pozisyonda taraflar siyasi adaletin ilkeleri üzerine adil bir anlaşma sağlarlar. Bu durumda toplumsal tarihi ve doğal yeteneklerden kaynaklanan avantajlar giderilir. Hatta taraflar kendilerinin iyi düşüncesini ya da özgül psikolojik eğilimlerini dahi bilemezler. Çünkü orijinal durumda benimsenen adalet ilkeleri bilgisizlik peçesi arkasında seçilir. Bu seçim tarzı kimsenin adalet ilkelerinin seçiminde doğal şans sonucu veya toplumsal koşulların olumsuzluğu nedeniyle avantajlı ya da dezavantajlı olmamasını temin eder.<sup>125</sup> Düşünür açısından bu muhtemel avantajlar ve geçmişten gelen muhtemel etkiler, geleceğin düzenleneceği temel yapıya ilişkin ilkeler üzerinde bir anlaşmaya da etki etmemelidirler.<sup>126</sup> Bu noktada dikkat edilmesi gereken şey, diğer sözleşmecilerin eşitlik ve özgürlükten anladıklarıyla Rawls'un anladığı arasında varolan ciddi farklılıklardır. John Locke, doğa durumunu, insanların bir başkasının iradesine bağlı olmadığı ve doğa yasasının sınırları içerisinde eylemlerini düzenlediği, mallarını ve kişiliklerini istedikleri gibi tesis etmek konusunda tam bir özgürlüğe sahip oldukları bir durum olarak değerlendirir. Locke açısından betimlenen bu durum, aynı zamanda bir eşitlik durumudur da. Çünkü tasviri yapılan durum, her türlü erk ve yargı hakkının karşılıklı olduğu, kimsenin başkasından daha fazlasına sahip olmadığı bir durumdur. Tam bir özgürlük durumu olarak betimlenen bu durumda özgürlük, başıboşluk anlamına da gelmemektedir.<sup>127</sup> Özetle ifade etmek gerekirse Locke'a göre, doğa durumu hukukî otoritenin ve polislin olmadığı toplumsal bir hayattır.<sup>128</sup> Oysa Rawls'un sözleşme teorisinde eşitlik, bir doğa durumu varsayımıyla değil, bilgisizlik peçesinin taraflar üzerine getirdiği kısıtlamayla ilişkilidir. Yani Rawls açısından kişiler, bilgisizlik peçesiyle sınırlandırılmış olmaları hasebiyle birbirlerine eşittirler.

3- Rawls'un ifadesiyle özetlemek gerekirse, orijinal durum bir tasarım aracı olarak hizmet etmekte ve bu durumda tarafların toplumsal

<sup>125</sup> Rawls, *A Theory of Justice*, s.12.

<sup>126</sup> Rawls, *Siyasal Liberalizm*, s.68.

<sup>127</sup> Tunçay, *a.g.e.* s.263.

<sup>128</sup> Hardy Bouillon, *John Locke*, Çev. Ali İbrahim Savaş, Liberte Yayınları, Ankara, 1998,s.15.

durumlarını bilmeye müsaade edilmemektedir. Bilinmesine müsaade edilmeyen özellikler, tarafların yaratılıştan sahip oldukları yetenekleri zekâ, güç, etnik yapı, ırk ve cinsiyeti kapsayacak şekilde geniş tutulmakta<sup>129</sup> ve bilginin üzerine bu kısıtlamalar bilgisizlik peçesi aracılığıyla getirilmektedir.

4- Rawls'a göre, kendini ve kamusal düşüncüyü açıklamak için bir aracı olarak hizmet eden ve temsilin vasıtası olarak düşünülen bu orijinal durum fikri, aynı zamanda toplumun bir nesilden bir sonraki nesile ortaklığını da dile getirir. Çünkü Rawls'un bakış açısı itibariyle "toplumun bir nesilden bir sonraki nesile eşit ve özgür vatandaşlar arasında uygun bir işbirliği olarak düşünülmesi, adaletin neyi gerektirdiğini açık ve kesin olarak kavramamıza ve şu anda neyi düşündüğümüzün açıklığa kavuşmasında yardımcı olacaktır".<sup>130</sup> Aynı şekilde Locke'un tasvir etmiş olduğu doğa durumundan toplumsal sözleşmeye geçişin amacı da düzeni ve düzenli kanunu ihdas etmektir. Böylelikle doğa durumundaki doğa kanunun belirsizlikleri, bilinen kanundaki öngörülebilirliğe ve tarafsız kurumlara yerini bırakmakta ve güven ortamı tesis edilmiş olmaktadır. Bütün bunlardan ötürü insanlar, doğa durumunun ayrıcalıklarına rağmen, doğa durumunun var olan kötü koşullarını da göz önünde bulundurarak, hızlı bir şekilde topluma yönelirler.<sup>131</sup>

5- Rawls'a göre, başlangıç durumu gibi bir fikri ortaya atmamızın bir diğer nedeni de eşit ve özgür olarak kabul edilen vatandaşlar arasında işbirliğinin adil sistemini tesis etme ve siyasî bir adalet düşüncesini detaylı bir şekilde geliştirme hususunda daha iyi bir yol yolun olmamasıdır.<sup>132</sup>

6- Orijinal durum fikrini ele aldıktan sonra Rawls, yanlış anlaşılmalardan kaçınmak için orijinal durum fikrine yönelik üç farklı bakış açısı daha ekler: "Başlangıç durumunda taraflara ait olan", "iyi

<sup>129</sup> Rawls, *Siyasal Liberalizm*, s.69.

<sup>130</sup> Rawls, *a.g.e.*, s. 70.

<sup>131</sup> Uğur K. Odabaş, "Öncü Bir Liberalist John Locke", *Yeni Türkiye*, Sayı.25, Yıl.1999.s.552.

<sup>132</sup> Rawls, *Siyasal Liberalizm*, s.71.

düzenlemiş bir toplumda vatandaşlara ait olan” ve son olarak “kendimize ait olan” şeklinde üç farklı bakış açısı dile getirir. Düşünür bu üç bakış açısının da ayırt edilmesi gerektiğine inanır. İlk iki bakış açısı “hakkaniyet olarak adalet” düşüncesine aittir ve onun temel fikirlerinin referansı ile belirlenmiştir.<sup>133</sup> Doğal olarak iyi düzenlenmiş bir toplumda vatandaşların özgürlüğü ve eşitliği, kendi toplumsal dünyamızda gerçekleşebilir. Ancak bununla beraber adaletin ilkeleri üzerinde anlaşılıp, işbirliğinin adil şartlarını belirleyen taraflar başlangıç durumuna ait rasyonel taraflardır. Bu durum, hakkaniyet olarak adalet düşüncesi üzerine çalışan sen ve ben tarafından oluşturulmuş bir fikre tekabül eder. Çünkü taraflar, bizim temsil aracımız olarak kurgulanan yapay yaratıklardır. Rawls’un burada ısrarla vurgulamak istediği bir şey vardır: Tasviri yapılan tarafların özellikleri, yani onlara atfettiğimiz nitelikler, yanlışlıkla gerçek kişiler ya da iyi düzenlenmiş bir toplumun vatandaşlarına ilişkin bir ahlâk psikolojisinin izahı olarak anlaşılırsa, bu “hakkaniyet olarak adaletin” ciddi bir şekilde yanlış anlaşıldığı anlamına gelir. Üçüncü bakış açısı, yani sana ve bana ait olan bakış açısı, “hakkaniyet olarak adaletin” ve diğer siyasal anlayışların değerlendirildiği açıdır. Buradaki test, “düşünsel denge” fikri ile ifade edilir. Düşünsel dengeden kasıt, eldeki görüşün, bütün genellik seviyelerinde, gerekli sorgu ve sına ve değişiklikler yapıldıktan sonra, siyasi adalet hakkında bizim üzerinde düşünülmüş kanaatlerimizi ne kadar iyi ifade edebileceğimizi dile getirir. Daha doğru bir ifadeyle düşünsel denge, fikirlerimizi ölçme ve değerlendirme aşamasında başvurabileceğimiz bir fikir olarak anlaşılmalıdır.<sup>134</sup> Nihaî olarak düşünürün göre, yukarıda ifade edilen şekilde bir adalet anlayışı bizim için en makûl olanı ifade etmektedir. Çünkü bu fikir, “düşünsel denge” aracılığıyla her türlü denemeden geçmiştir.

Rawls’un orijinal durum tasavvurunun mihenk taşı olan bilgisizlik peçesi fikri biraz daha irdelendiğinde görülmektedir ki, sözleşmeciler taraflar, yaşamış oldukları

<sup>133</sup> Rawls, *a.g.e.*, s. 72-73.

<sup>134</sup> Rawls, *a.g.e.*, s. 72-73.

toplumun ekonomik, kültürel, siyasal koşullarını ve uygarlık düzeyini bilmezler.<sup>135</sup> Daha doğru bir ifadeyle genel olarak bir bilgiye sahiptirler ama özel koşulların bilgisi onlardan saklanmıştır. Kendi çıkarlarını geliştirmek isterler fakat bunları başkalarının çıkarlarından ayırt etme yetileri yoktur.<sup>136</sup> Rawls'un bilgisizlik peçesi (veil of ignorance) olarak nitelendirdiği ve sınırlamaların getirildiği ilk durumda insanlar, başkalarının özel yeteneklerinden, arzularından, ahlâkî tercihlerinden ya da toplumsal konularından da haberdar değildirler. Aynı zamanda bilgisizlik peçesi arkasında insanlar ne geçmişlerini, ne yaşadıkları anı, ne geleceklerini, ne de toplumda var olan kurumları bilmezler.<sup>137</sup> Bu durumda taraflar, kendi toplumlarının özel durumlarını bilmedikleri gibi toplumlarının ekonomik ya da siyasî durumunu veya medeniyetinin ve kültür seviyesinin ne derecede olduğunu da bilmemektedirler.<sup>138</sup> İşte böylesi bir durumda taraflar, iki adalet ilkesini seçecektir. Adalet ilkelerini kişiler böyle bir durumda belirleyecekleri için hiç kimse kendi dar çıkarları doğrultusunda hareket edemeyecektir. Bu, taraflar arasında eşitliğin garanti edilmesi anlamına gelmektedir. Ancak tarafların bu durum içerisinde “hakkaniyet olarak adalet” diye Rawls'un adlandırdığı ve içerisinde adaletin iki ilkesini barındıran bu görüşü seçecekleri sonucuna nasıl varabiliriz? Yani orijinal durumda tarafların bildiği herhangi bir şey mevcut mudur? Rawls'a göre bilginin üzerinde geniş kısıtlamaların olduğu bu durum içerisinde taraflar, sadece insan psikolojisi ve toplumsal hayatla ilgili belli başlı genel geçer doğruları bilirler.<sup>139</sup> Her ne kadar taraflar, toplumdaki yerlerini, kendi iyi anlayışlarını, yaşamdaki amaçlarını bilmeseler de herkesin yaşamında bir iyi anlayışı (Conception Good) ve gerçekleştirmek istediği ideallerinin var olduğunu bilirler. İnsanların üretken olmak için iktisadi teşekküllere ihtiyaç duyacaklarını ve buna ilaveten belli birtakım temel haklara sahip olduklarını bilmeleri örnek verilebilir.<sup>140</sup> Özü itibarıyla bu, tarafsızlığın ve hiç kimsenin başka birini kayırmasının söz konusu olmadığı bir durumu garanti etmek anlamına gelir. Böyle bir temellendirilmenin nedeni Rawls'a göre, kişilerin iyi yaşam anlayışları ve idealleri her ne olursa olsun “birincil toplumsal değerler” diye adlandırılan değerleri mutlaka

<sup>135</sup> Zeynep Özlem Üskül Engin, “John Rawls: Bir Sözleşmecî Adalet Kuramı”, “Editör: Ahmet Haluk Atalay”, *Çağdaş Hukuk Felsefesine Giriş*, Teknik Yayıncılık, İstanbul, 2004, s. 148.

<sup>136</sup> Crespigny / Minogue, *a.g.e.* s. 273.

<sup>137</sup> John Rawls, *Collected Papers*; Edited by Samuel Freeman, (The Justification of Civil Disobedience–1969), Harvard University Press, 2001, s. 177.

<sup>138</sup> Rawls, *A Theory of Justice*, s.136–137.

<sup>139</sup> Rawls, *a.g.e.*, s.138.

<sup>140</sup> Arnhart, *a.g.e.*, s.396.

isteyecekleridir.<sup>141</sup> O zaman birincil toplumsal değerlerin ne olduğunu kısaca özetlemek gerekir. Düşünüre göre birincil toplumsal değerleri, “temel hak ve özgürlükler, fırsatlar, gelir ve servet, kendine saygının toplumsal dayanakları” olarak ifade etmek mümkündür.<sup>142</sup> Bu değerler, yaşam ile ilgili planlarının gerçekleşmesinde temel öneme sahip olduğu için, katılımcılar kendi çıkarlarını göz ardı etmeyen birileri olarak birincil toplumsal değerlerin kendi açılardan en yararlı şekilde dağıtılmasını isteyecektir.

Rawls’un “hakkaniyet olarak adalet” adıyla kavramsallaştırdığı ve ileri sürdüğü bu anlayışta tabii ki taraflara farklı alternatifler de sunulmuştur. Ancak düşünüre göre, taraflara sunulacak olan bütün diğer adalet kavramlaştırmaları bu sözleşmeye katılan kişiler açısından kabul edilebilir olmayacaktır. Çünkü bu görüşlerden her biri, toplumun şu ya da bu kısmını sistematik olarak haklarından yoksun kılmaktadır ve hiçbir rasyonel taraf böylesi bir duruma düşmek istemeyecektir.<sup>143</sup> Sonuç olarak müzakereciler, “hakkaniyet olarak adalet” adıyla adlandırılan adalet kavramına ulaşacaktır.

Yukarıda da kısaca dile getirildiği gibi, acaba bu iki ilkenin seçimi bir alternatifsizlik durumunun sonucu mudur? Yoksa alternatifler arasında rasyonel taraflar en makûl olanı mı seçmişlerdir? Rawls, bu iki ilkenin seçimini yukarıda dile getirilen soruların ikincisi bağlamında açıklamaktadır. Orijinal durumda taraflara seçim yapmaları için beş alternatif adalet kavramsallaştırması verilir.<sup>144</sup> Bunlardan ilki “hakkaniyet olarak adalet” fikri, ikincisi utilitarian adalet anlayışı, üçüncüsü sezgici adalet düşüncesi, dördüncüsü karma adalet konsepsiyonu (sezgici-yararcı adalet düşüncesi) beşincisi egoist adalet anlayışıdır.<sup>145</sup> İşte böylesi bir durumda rasyonel taraflar ifade edilecek olan iki adalet ilkesini seçmek durumunda kalırlar.

Çünkü utilitarian adalet anlayışında, tekler ya da azınlıkların faydası çoğunluğun yararına feda edilmektedir. Aynı şekilde sezgici adalet kavramsallaştırması da ilk ilkeleri ortaya koyup bunları toplam faydaya göre tanzim ettiği için kabul edilemezdir. Egoist adalet anlayışına gelince, tek kişinin iktidarı söz konusu olmakta ve kişi kendi ilgisini kovalamaktadır, bu nedenle kabul edilemezdir.<sup>146</sup> Nitekim bunlar, Rawls’un temellendirmeye çalıştığı toplumsal adalet anlayışı ile de taban tabana tezatlık

<sup>141</sup> Pulin B. Nayak, “On Equality and Distributive Justice”, *Economic and Political Weekly*, Vol.26, No.11/12, (Mar.,1991), s. 585.

<sup>142</sup> Rawls, *A Theory of Justice*, s.139.

<sup>143</sup> Crespigny / Minogue, *a.g.e.* s.274.

<sup>144</sup> Hünler, *a.g.e.*, s.39.

<sup>145</sup> Hünler, *a.g.e.*, s.39-40.

<sup>146</sup> Rawls, *A Theory of Justice*, s.124.

oluşturmakta ve Rawls tarafından kabul edilemez görülmektedir. Nihai olarak sözleşmecî taraflar, tercihlerini ilk alternatiften yana kullanırlar ve aşağıda değinilecek olan iki adalet ilkesini seçerler.

Adaletin iki ilkesi orijinal durumda rasyonel, eşit ve özgür vatandaşlar tarafından seçilmiştir. Bu iki ilke, toplumsal ve siyasal hayat içerisindeki kurumların temelini teşkil edecektir. İlk durumda belirlenen ilkeler, gündelik hayatta somut uygulama düzlemine geçirilmesi anlamına gelen yasaların hazırlanması ve sosyo-ekonomik eşitsizliklerin giderilmesiyle ilişkilidir. Yalnız bu noktada ifade edilmesi gereken bir husus vardır: Bu da orijinal durumda belirlenen adaletin iki ilkesinin Rawls'un *Adalet Teorisi* adlı eseri ve bu eseri müteakip hazırlanan *Siyasal Liberalizm* adlı çalışmasında bazı küçük farklılıkları içerdiği'dir. Ancak biz bu çalışmada Rawls'un son formülasyonunu dikkate alarak açıklama yapmaya çalışacağız. Rawls'un *Siyasal Liberalizm* adlı eserinde ortaya koyduğu adalet ilkeleri şunlardır:

- 1- "Herkesin tamamıyla yeterli eşit temel haklar ve özgürlükler düzenine sahip olmak konusunda eşit hakkı bulunmaktadır ve bu düzen herkes için aynıdır; bu düzende, eşit siyasal özgürlüklerin ama sadece bu özgürlüklerin, değerleri eşit olarak sağlanır.
- 2- Toplumsal ve ekonomik eşitsizlikler şu iki şartı karşılamalıdır. İlk olarak, bu eşitsizlikler, herkese adil bir fırsat eşitliği altında açık olan konumlara ve makamlara bağlanmalıdır; ikinci olarak, bu eşitsizlikler toplumun en dezavantajlı üyelerinin en çok yararına olacak şekilde olmalıdır."<sup>147</sup>

Bu iki adalet ilkesi, rasyonel taraflarca Rawls'un varsayımsal olarak kurgulamış olduğu orijinal durumda seçilmiştir. Anılan ilkelerle amaçlanan, toplumun temel yapısını düzenlemektir. Söz konusu ilkeler toplumsal ve ekonomik avantajların dağıtımını düzenleyecek ve hak ve görevlerin ayırımında yönlendirici olacaktır. Vatandaşların temel özgürlükleri – seçme ve seçilme hakkı gibi siyasî özgürlükler, toplantı ve konuşma özgürlüğü, düşünce ve vicdan hürriyeti, mülkiyet edinme hakkı ve keyfi tutuklamadan/alıkoymadan özgürlük-<sup>148</sup> yukarıda belirtilen ilk ilkeyle ilişkili iken, ikinci ilke, sosyal işbirliğinden doğan avantajların nasıl dağıtılacağıyla ilişkilidir.

<sup>147</sup> Rawls, *Siyasal Liberalizm*, s.51.

<sup>148</sup> Rawls, *A Theory of Justice*, s.61.

Seçilmiş olan bu adalet ilkelerinden ilki “özgürlük ilkesi”, ikinci ilkenin ise ilk bölümü “fark ilkesi”, ikinci bölümü ise “eşit fırsat ilkesi” olarak adlandırılır.<sup>149</sup>

Orijinal durumda seçilen bu ilkelerin kendi aralarında da bir öncelik sıralaması vardır ve bu öncelik sıralaması anlaşmazlık durumunda söz konusu olur. Rawls ortaya çıkabilecek bu anlaşmazlık durumuna da şöyle dikkat çeker: Tarafların arasında anlaşmazlık söz konusu olduğu zaman unutulmaması gereken şey; rasyonel tarafların sıralanacak iki öncelik kuralına orijinal durumda mutabık olduklarıdır. İlk öncelikli kural özgürlük ilkesidir ve adaletin ikinci ilkesi üzerinde önceliğe sahiptir. Bu, toplumsal ve ekonomik amaçlar için feda edilemeyen ilk ilke tarafından özgürlüğün garanti edildiği anlamına gelir. İkinci öncelik kuralına göre ise, eşit fırsat ilkesi fark ilkesi üzerinde önceliğe sahiptir.<sup>150</sup> Rawls’a göre, bütün toplumsal temel mallar, özgürlük, fırsat, gelir, servet ve özsaygının esasları eşit dağıtılmalıdır. Bunların hepsi veya herhangi bir kısmının dağıtımını eşitsiz bir dağıtım olmadıkça en az fırsata sahip olanların avantajıdır. Rawls’un bu düşüncesinden biz şunu çıkarabiliriz: Herkesin avantajına olmayan eşitsizlik, adaletsizliktir.<sup>151</sup> Rawls’un orijinal durumda yapmış olduğu öncelik sıralamasında şu noktanın ifade edilmesi gerekir. Birinci ilke yerine getirilmeden ikinci ilkeye, yani özgürlük ilkesinden fırsat eşitliği ilkesine geçilemez. Aynı şekilde eşit fırsat ilkesi yerine getirilmeden de fark ilkesi yerine getirilemez.

Rawls’un adaletinin ilkeleri arasında özgürlük ilkesi en kolay yorumlanandır. Özgürlük ilkesinin diğer ilkelere bir önceliğinin var olduğunu dile getirmiştik. Burada öncelik kavramından şunu anlamalıyız. İlk adalet ilkesi, ikinci adalet ilkesinden önce karşılanmalıdır. Yoksa özgürlüğe özel bir önceliğin verildiği anlamını çıkarmak en azından Rawls açısından doğru değildir. Diğer bir ifadeyle birinci ilkede yer alan temel hak ve özgürlüklerden ikinci ilke adına bir fedakârlık yapılamaz.

Düşünür, toplumun temel yapısında eşit olarak dağıtılacak olan veya eşitsiz bir dağıtımda da en az avantajlı olanın yararına olacak olan birincil iyileri şu şekilde sıralar: Bunlar genel olarak rasyonel bir yaşam planı için herkesin sahip olmak istediği şeylere karşılık gelir. Toplumun terkinde belli başlı birincil iyilerin, hak ve özgürlükler, güç ve fırsatlar, gelir ve refah olarak sıralandığını yukarıda ifade etmiştik. Ancak bunlara ek olarak Rawls, sağlık ve sıhhat, zekâ ve hayal gücü gibi sahipliklerin de temel yapı

<sup>149</sup> Rawls, *a.g.e.*, s.61.

<sup>150</sup> Talisse, *a.g.e.*, s.41.

<sup>151</sup> Rawls, *A Theory of Justice*, s. 62.

tarafından tesir edilebilecek olan birincil iyiler bağlamında görülebileceğini ifade etmesine rağmen, bunları doğal iyiler olarak kabul eder ve onları direkt olarak kontrole pek gerek görmez.<sup>152</sup> Amaçlanan ise, bütün toplumsal birincil iyilerin vatandaşlar arasında eşit olarak dağıtılmasıdır. Daha açık bir ifadeyle düşünürün amacı, herkesin benzer hak ve görevlere, gelir ve refaha eşit olarak sahip olmasını sağlamaktır. Lakin Rawls'un ilerleyen bölümlerde özellikle ekonomik eşitsizliklere açtığı kapıyı aslında burada ilk olarak araladığı söylenebilir. Ona göre, eğer refah ve organize güçlerde bazı eşitsizlikler olacaksa, bu, vatandaşları varsayımsal olarak tasarlanmış olan başlangıç durumundan daha iyiye götürme<sup>153</sup> gayesiyle olmalıdır.

Rawls her ne kadar bu seçimi rasyonel bir seçim, tarafları da rasyonel olarak değerlendirse bile ortaya koymuş olduğu orijinal durum anlayışına çeşitli eleştiriler getirilmiştir.

Eleştirilerden ilki cemaatçiler tarafından, Rawls'un toplumu göz ardı ettiği gerekçesiyle ifade edilir. İkincisi feministler tarafından Rawls'un cinsiyet ayrımcılığı yaptığı düşüncesi üzerine temellenir. Eleştirilerden üçüncüsü ise, liberal bir düşünür olan Nozick'in orijinal durum fikrinde Rawls'un bireyseli yeterince ifade etmediği ve taraflara atıf yapıp bireyi dillendirmediği gerekçesi ile ortaya konulur.

İlk eleştiri cemaatçi bir düşünür olan Micheal Sandel'den gelir. Sandel, Rawls'un dile getirmiş olduğu bu varsayımsal orijinal durumu ve burada ilkelerin seçimini yapan insanları ve bundan sonra kurumlarına hükmedecek olan ilkeleri düşünmemiz gerektiğini söyler. Sandel'in ifadesiyle Rawls'a göre, seçimi yapan insanlar, bir görünmezlik peçesi arkasında, özel durumlarına ve konumlarına yönelik herhangi bir bilgiden yoksun olarak bulunmaktadır. Yine Sandel'e göre Rawls, bu şekilde seçilecek olan ilkelerin adil ve yansız olacağını garanti etmektedir. Çünkü Rawls'a göre, bu durumda seçilecek iki ilke ve bunların birbirlerine önceliği dikkate alındığında bunun bir rasyonel seçim olduğu da görülecektir. Sandel'in ifadesiyle Rawls' açısından sözleşmeye katılan tarafların; ilk olarak eşit özgürlük ilkesini, ikinci olarak gelir ve refahın, yük ve faydanın dağıtımının kabulünü ve son olarak da fark

---

<sup>152</sup> Rawls, *a.g.e.*, s. 62.

<sup>153</sup> Rawls, *a.g.e.* s.62.



ilkesini yani toplumdaki eşitsizliklerin en az avantajlı olanın yararına olduğu müddetçe kabul edilebilir olduğunu tercih etmesi tamamıyla rasyonel bir seçimdir.<sup>154</sup>

Sandel, Rawls'un varsayımsal olarak dile getirilen bu orijinal durumdan iki adalet ilkesinin türetilbileceği fikrini açıkça kabul etmez ve ilk itirazını dile getirir. Bu ilk itiraza göre Rawls'un Kant'ın radikal bir şekilde bedenden ayrılmış bir deneyüstü birey soyutlamasından kaçınmaya çalıştığı çok açık olmasına rağmen, yine de dile getirilen görüş, Kantçı bakış açısının modern günde yeniden ifadesidir. Zira Kant da ahlâkî ilkeyi teorik aklın bir keşfi değil, saf iradenin ürettiği pratik aklın bir verisi olarak görmektedir.<sup>155</sup> Sandel açısından Rawls'un betimlemiş olduğu insan o kadar soyuttur ki, sanki etten-kemikten arınmış bir idedir. Böyle bir durumda tarafların iddia edilen bu iki ilkeyi seçeceğini rasyonel bir seçim olarak değerlendirmek çok da tatminkâr görünmemektedir. Sandel'e göre, Rawls'un ortaya koymuş olduğu anlayış içerisinde kişi ya da ahlâkî varlık bir soyut seçimin tarafı gibi görünmektedir. Soyut seçimin tarafı olan soyut insan, kendi amaçlarından, kişisel tutumlarından, toplumdan ve tarihinden tam olarak soyutlanmaktadır.<sup>156</sup> Bu derece soyutlanmış bir varlığın Rawls'un iddia ettiği türden bir seçim yapması çok zor görünmektedir. Burada tasviri yapılan insan, saf bir bilinç varlığı olarak ele alınmakta, onun toplumla olan tarihsel bağı göz ardı edilmektedir. Tarihsel bağından koparılmış olan insanın kimliğini inşa etmesi ve Rawls'un iddia ettiği şekilde hareket etmesi mümkün değildir.<sup>157</sup> Çünkü düşünüre göre, Rawls'un bakış açısı itibariyle, benin kendi amaçlarını öncelediği sonucu çıkar ve bu, iyi bir hayatın doğasına ilişkin en derin inançlarımızı bile sorgulama hakkına sahip olduğumuz anlamına gelir. Oysa realitede, benin kendi amaçlarını öncelemediği, aslında amaçlar tarafından inşa edildiği gözlenmektedir. Zira benliklerimiz kısmen tercih etmediğimiz ama ortak bir toplumsal bağlamda bulunmamız sayesinde keşfettiğimiz

<sup>154</sup> Charles Fried, "Liberalism, Community, and the Objectivity of Values, Liberalism and the Limits of Justice by Michael J. Sandel", *Harvard Law Review*, Vol. 96, No. 4. (Feb., 1983) s.962.

<sup>155</sup> Micheal J. Sandel, *Justice and Good, Liberalism and Its Critics*, Edit: Micheal J. Sandel, New York University Press, New York, 1984. s. 169.

<sup>156</sup> C. Edwin Baker, "Sandel on Rawls", *University of Pennsylvania Law Review*, Vol.133, No.4. (Apr., 1985),s. 895.

<sup>157</sup> Andre Berten- Pablo da Silveira- Herve Pourtois, *Liberaller ve Cemaatçiler*, (II. Bölüm, Birey ve Cemaat, Giriş), Çev. Başak Demir ve Diğerleri, Dost Kitabevi, Ankara, 2006, s. 190.

amaçlardan oluşur.<sup>158</sup> Sonuç olarak Sandel'in iddiasına göre, hem deontolojik liberalizm, hem de Rawls'un aşırı bireycilik savunusu başarısız olmuştur.<sup>159</sup>

Eleştirilerin ikinci kanadını oluşturan feminsitlere gelince; feminist düşünürlerin öncülerinden olan Susan Okin, bütün diğer siyaset teorisyenleri gibi Rawls'un da *Adalet Teorisi* adı altında geliştirmiş olduğu teoride, genel erkek terimlerini kullanmaya dikkat göstermiş olduğunu ve hatta daha genel olarak, insan varlığı, kişiler, o (he), onun (his) veya rasyonel varlıklar, ahlâkî kişi gibi daha kapsayıcı terimleri kullanmaya özen gösterdiğini, bu nedenle de cinsiyet ayrımcılığı yaptığını savunmuştur.<sup>160</sup> Yine aynı doğrultuda Susan Okin'e göre Rawls, teorisinde orijinal durumda bilgisizlik peçesi altında tarafların neleri bilip neleri bilmediğini sıralarken, toplumsal durum, sosyal statü, doğal yetenekler ve iyi düşüncesi gibi hayata dair birçok şeyden tarafların bilgisi olmadığını varsayar. Ancak tarafların cinsiyetinden hiç söz edilmez.<sup>161</sup> Feminist düşünürlerden Okin'e göre, çağdaş toplumlarda cinsiyet konularından kaynaklanan büyük bir adalet krizinin varlığı açıktır. Ama son yıllarda ortaya konan adalet teorilerinde bu probleme değinilmemektedir. Genel olarak insanlarla ilgili olan adalet teorileri, cinselliği ve cinsler arasında var olan eşitsizliği göz ardı etmektedir. Diğer taraftan en kapsamlı teoriyi üretmiş olan Rawls, aile hayatını ve liderliğini\* varsaymakla kalmamış, onun adil olduğunu da ifade etmiştir. Susan Okin'e göre, bir aile liderliği şart değildir ki, bunun adil olduğu veya olmadığı üzerine bir değerlendirme yapılsın.<sup>162</sup> Ancak Rawls, kendisine yönelik yapılan bu eleştirileri *Siyasal Liberalizm* adlı eserinde tekrar ele almış, sözleşmede tarafların nitelikleri üzerine değerlendirmeler yaparken herhangi bir cinsiyet ayrımcılığını amaçlamadığını ifade etmiştir. Düşünür bu eserinde sözleşmeye katılan taraflar üzerine koyduğu bilgisizlik peçesiyle sınırlama alanını genişletmiş ve bu sınırlamaya cinsiyeti de dâhil etmiştir.<sup>163</sup> Dolayısıyla bu, müzakerecilerin kadın ve erkek olarak düşünülebileceğine dair göndermeleri de içermektedir.

<sup>158</sup> Kymlicka, *Çağdaş Siyaset Felsefesine Giriş*, s. 2004, 305

<sup>159</sup> Baker, *a.g.e.*, s. 895.

<sup>160</sup> Okin, *a.g.e.*, s.45.

<sup>161</sup> Okin, *a.g.e.*, s. 47.

\* John Rawls, *A Theory of Justice* adlı eserinin 145-146 sayfalarında bu farazi olarak tasarlanan orijinal durum fikrinin temel özelliklerini bir liste halinde sıralarken, tarafların doğasına ilişkin bölümde rasyonel tarafların aile liderleri olduğunu varsaymıştır. Ancak daha sonra bu esere ilişkin eleştirileri dikkate alan düşünür, *Political Liberalism* adlı eserinin orijinal durum bölümünde cinsiyetide bilgisizlik peçesiyle sınırlandırmıştır.

<sup>162</sup> Okin, *a.g.e.*, s.45.

<sup>163</sup> Rawls, *Siyasal Liberalizm*, s.69.

Robert Nozick'e göre ise, Rawls'un "orijinal pozisyon" olarak adlandırdığı bu soyut tercih durumunda bireyler, daha sonraki kuramsal reformları düzenleyecek bir adalet kavramının ilk ilkelerini seçer. Robert Nozick'in Rawls'a getirdiği ilk eleştiri ise işte bu noktada ortaya çıkar.<sup>164</sup> Burada Nozick'e göre, ilk durumdaki bireylerin neden bireylerden ziyade gruplara odaklanan bir ilkeyi tercih edeceklerinin sorgulanması gerekir. Rawls, bu süreci anlatırken gruplara atıf yapmaktadır. Nozick'e göre, burada hangi grupların uygun bir şekilde ele alındığı konusu çok açık değildir. Bir örnek vermek gerekirse, depresiflerin, alkoliklerin veya felçlilerin grubu niye hariç tutulmaktadır?

Nozick'in yöneltmiş olduğu diğer bir eleştiri ise, Rawls'un tasarlamış olduğu orijinal durumda varılan adalet ilkelerinin uygulanması için çok güçlü bir yönetimin gerekliliği noktasında belirir ve bu nedenden dolayı da düşünür'e göre, Rawlsçı bir yönetim meşrulaştırılmaz. Oysa Nozick açısından devlet minimal olmalıdır ve bu, onun meşruiyeti için yeter nedendir. Yine bu bağlamda değerlendirilince Nozick açısından bir devlet, insanların hayatına müdahil olma gibi bir hakka sahip değildir. Oysa Rawls'un yaklaşımı açısından bakıldığında görülecektir ki böyle bir orijinal durum tasarımı, varılan adalet ilkeleri ve önceden belirlenmiş belirli ilkelere göre dağıtım yapmak, devletin insanların hayatına müdahalesini liberal ölçeklerin dışında bir noktaya kadar vardıracağı ve bu sonuç kabul edilemezdir.<sup>165</sup>

### 2.3.1. Özgürlük

Adaletin ilk ilkesi, Rawls'un özgürlük anlayışını da değerlendirmeyi gerekli kılar. Düşünce tarihinde en fazla tartışılmış kavramlardan birisi olan özgürlük, bütün siyasî kavramlar içerisinde belki de izah edilmesi en güç olanıdır. Siyaset felsefesi alanında ortaya konulmuş eserlere bakıldığında, özgürlüğün doğasına ilişkin olabildiğince farklı görüşlerin ortaya atıldığı görülür.<sup>166</sup> Bu kavramın tanımlanmasının altında yatan güçlük, kavramın, farklı hayat tarzları, farklı ahlâkî sistemler ve farklı benlik ve rasyonalite anlayışlarına sahip kişiler tarafından değişik şekillerde anlaşılması ve yorumlanmasından kaynaklanmaktadır.<sup>167</sup> Ancak bu güçlüğü rağmen, en genel olarak

<sup>164</sup> Nozick, *a.g.e.*, s.249.

<sup>165</sup> Nozick, *a.g.e.*, s.258-264.

<sup>166</sup> H.J. McCloskey, "A Critique of the Ideals of Liberty", *Mind*, New Series, Vol. 74, No. 296, (Oct., 1965), s.483.

<sup>167</sup> McCloskey, *a.g.e.*, s. 215.

demokratik rejimlerde özgürlük, bireylerin eylemde bulunurken bir başkasının müdahalesine maruz kalmaması olarak tanımlanır.<sup>168</sup> Tabî ki çağdaş demokrasiyi bu anlamda besleyen liberal düşünce geleneğidir.

Özgürlüğün tarihi seyri ve düşünürler tarafından nasıl telakki edildiği, çok geniş bir çalışmaya konu olacak bir nitelik taşıdığından dolayı, bu çalışmada demokratik rejimlerde siyasî bir ideal olarak özgürlüğün nasıl telakki edildiği ve bundan Rawls'un ne anladığını ifade etmekle yetinilecektir. Özgür eylem, gönüllü eylemdir, tehditler ve çeşitli cebri yollardan dayatılan bir eyleme değil, bireysel tercihin ürünü olan bir eyleme tekabül etmektedir. Özgürlüğün gönüllü, zorlamaya dayalı olmayan eylem olarak anlaşılması, insan davranışı hakkında ahlâkî bir değerlendirme yapılmasını mümkün kılmaktadır.<sup>169</sup> Zira bir kişinin eylemini bir tercihin sonucu olarak değerlendirmek, onun yaptığından farklı bir şekilde de eylemde bulunabileceğini söylemek olur ve bu, kişilere bir sorumluluk yükler. O zaman özgürlük ve sorumluluk arasında da sıkı bir bağ vardır.<sup>170</sup> Bu da özgürlüğün ahlâkîlikle olan ilişkisini resmetmektedir. Zaten bir eylemin ahlâki olması, o eylemin başkaları tarafından müdahale edilmeksizin gerçekleştirildiği anlamına gelir. Ancak bu bir keyfe bağlılık anlamına gelmemelidir çünkü özgürlük kavramını oluşturan ilk sınır da keyfe bağlılığın yokluğu<sup>171</sup> olarak ifade edilir.

Müdahale edilmeme anlamındaki negatif özgürlük, liberal demokrasilerde temel bir ilke olarak kabul edilir ve kişinin kendini gerçekleştirme durumunu da içeren pozitif özgürlük anlayışından da ayrılır. Sözü edilen pozitif ve negatif özgürlük ayrımı Sir Isaiah Berlin tarafından da yapılarak detaylı bir şekilde incelenmektedir. Negatif özgürlük, şu sorunun cevabında saklıdır. “Bir kişi veya grubun, başkalarının müdahalesi olmadan istediğini yapmasına veya olmasına izin verilen veya verilmesi gereken alanın genişliği nedir? Pozitif özgürlük ise bir kimsenin, şunu değil de bunu yapmasını veya şunu değil de bu olmasını tayin edebilen denetimin veya müdahalenin kaynağı nedir veya kimdir?”<sup>172</sup> sorusunun cevabıyla ilgilidir. Negatif özgürlük düşüncesinin temel siyasî aksiyomu, herkesin kendi çıkarını en iyi bildiği ve bireylerin hedefleri ve amaçlarını devletin belirlememesi gerektiği düşüncesi üzerine temellenirken, pozitif özgürlük

<sup>168</sup> McCloskey, *a.g.e.*, s. 217.

<sup>169</sup> Nevzat Can, “Siyasal Bir Felsefe Olarak Liberteryenizm,” *Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, Cilt:10, Sayı:2, 2007, s. 43.

<sup>170</sup> Can, *a.g.e.*, s. 215.

<sup>171</sup> Nevzat Can, “Alexis de Tocqueville’de Toplumsal ve Siyasal Bir Olgu Demokrasi”, *Felsefe Dinyası*, Sayı:40, 2004/2, s. 59.

<sup>172</sup> Barry, *a.g.e.*, s. 228.

düşüncesinde özgürlük, kendi haline bırakılmadan ibaret olarak değil, ancak kendine hâkim olma olarak yorumlanır ve bu şekilde temellendirilir. Bu iki ayrım dikkate alındığında en çarpıcı farkın “devlet ve müdahale alanı” noktasında ortaya çıktığı görülecektir. Negatif özgürlük açısından, devlet müdahalesi zorunlu olarak yasaklanmaz. Ama bu müdahale ancak özgürlük alanını genişleteceği gerekçesiyle meşru gösterilebilir. Oysa pozitif özgürlük açısından olaya bakıldığında görülecektir ki devlet müdahalesi, insanların fırsatlarını artırmak suretiyle özgürlüklerini de artırır.

Adaleti kurumların birincil erdemi olarak değerlendiren Rawls, orijinal durumda üzerinde uzlaşma sağlanan iki adalet ilkesinden ilkinin “özgürlük ilkesi” olarak belirlemiştir. *Adalet Teorisi* adlı çalışmasında, ikinci bölümü bu ve bu minval üzere sorunlar oluştururken *Siyasal Liberalizm*'de üçüncü bölümün sekizinci dersi bu probleme ayrılmaktadır. Rawls, bu bölümlerin hemen giriş kısmında probleme nasıl bir bakış açısıyla yaklaşacağını belirtmektedir. Adaletin ilk ilkesi olan özgürlük düşüncesi ve özgürlüğün anlamına yönelik tartışmada Rawls, negatif ve pozitif özgürlük ve özgürlüğün net bir tanımı üzerine çok ciddi açılımlar yapmaktan ziyade, genel bir bakış açısı ortaya koyar. Lakin bu tartışmada Rawls, modern özgürlükler diye adlandırdığı özgürlükler bağlamında bir bakış açısı geliştirir. Adaletin iki ilkesi bağlamında geliştirilen özgürlük ve eşitliğe dair bu görüş, bazıları tarafından hem özgürlüğü, hem de eşitliği güvence altına aldığı ve liberal demokrasi adına harikulade bir bakış açısını ortaya koyduğu gerekçesiyle övülürken, bazılarınca da bu eserler ve bu bakış açısı çeşitli nedenlerden dolayı eleştirilmiştir. Sağ menşeli eleştiriler, eserde dile getirilen ilkelerin bireysel özgürlüğü bastıracak bir şekilde radikal bir eşitlik savunusu olduğu gerekçesi üzerine temellenmektedir. Diğer taraftan sol menşeli eleştiriler ise, bu eserin ve eserde dillendirilen iki ilkenin, eşitlik iddiası taşıyormuş gibi görünmesine rağmen, aslında bir burjuva özgürlüğü savunusu üzerine konumlandığını<sup>173</sup> öne sürmektedirler.

Rawls'un teorisinde özgürlük ilkesi şu şekilde ifade edilir: Her bir kişi eşit temel özgürlükler sisteminde eşit olmak hakkına sahiptir ve bu özgürlük mümkün olduğu kadar kapsamlı olmalıdır. Rawls'da adaletin ilk ilkesi (özgürlük ilkesi) temel özgürlüklerin bütün kişiler arasında eşit olarak dağıtımını şart koşar.<sup>174</sup> Rawls, özgürlük ilkesinin tüm ötekilere göre önceliğe sahip olması gerektiğini söyler ama bir eşitlik ilkesiyle birleştirilmesi gerektiğini de hemen ekler. Söz konusu eşitlik ilkesine ise iki

<sup>173</sup> Arnhart, *a.g.e.*, s.395.

<sup>174</sup> Talisse, *a.g.e.*, s.42.

açıdan bakılmalıdır. Bu iki bakış açısından ilki, fırsat eşitliği ve ikincisi, eşitsizlikleri azaltmaya yönelik özgürlüğün gerekliliğidir.<sup>175</sup> Bu nedenle Rawls, özgürlüğün sadece ve sadece özgürlük adına kısıtlanabileceğini söyler.<sup>176</sup> Buradaki asıl vurgu, eşitsizlikleri azaltmaya yönelik özgürlüğün tesisinin gerekliliğindedir.

Rawls'un özgürlük ilkesi şu özgürlükleri kapsamaktadır: Toplanma ve konuşma özgürlüğü, kamu görevi elde etme ve seçim hakkı, vicdan ve düşünce özgürlüğü, kişisel mülkiyet edinme hakkı, psikolojik baskı ve fiziksel eziyetten ve keyfi tutuklama ve tutmadan özgür olmayı içerir.<sup>177</sup> Sonuç olarak ilk ilkeye yönelik şu söylenebilir: Rawls'un teorisinde adaletin ilk ilkesi, bütün kişiler arasında temel özgürlüklerin "eşit olarak dağıtımını" şart koşar. Ancak Rawls, eserinde temel özgürlükler dediği özgürlükleri tek tek irdelemektense, vicdan özgürlüğüne yönelik daha genişçe değerlendirmeler yapar. Adaletin ilk ilkesinde "eşit temel özgürlükler" diye bir gönderme yapılmaktadır. Bu gönderme düşünür tarafından şu şekilde sıralanmıştır: "İfade ve vicdan özgürlüğü, siyasal özgürlükler ve örgütlenme özgürlüğü, kişinin özgürlüğü ve onuruna ilişkin özgürlükler ve son olarak hukuk devletinin içine aldığı hak ve özgürlüklerdir."<sup>178</sup>

Bu noktada karşımıza çıkabilecek ilk soru neden özgürlük ilkesinin bir önceliğe sahip olduğu şeklindedir. Rawls'un bu soruya yönelik cevabı ise, yine orijinal durum fikrine dönerek bilgisizlik peçesi ardında tarafların anlaşmasıyla ilişkili olacaktır. Bilgisizlik peçesi ardında taraflar, kabul edilmiş olan dinî, felsefî ve ahlâkî anlayışlardan kaynaklanabilecek farklılıkları hoş görebilecek makûllüğe sahiptirler ve bu, vicdan özgürlüğünü gerekli kılar. Daha açık bir ifadeyle, demokratik düşünce geleneğinin içerisinde var olan çoğulculuğun bireysel farklılıkları beraberinde getireceği düşüncesinden hareketle vicdan özgürlüğünün temel ve öncül hak olarak alınması konusunda tarafların hemfikir olacağı savunulur. Özgürlüğün önceliği vicdan özgürlüğünün güvence altına alınmasını sağlar. Çünkü Rawlsçı liberalizmde vicdan özgürlüğü ve dinî hoşgörü, hayatî ve tarihî bir rol oynamaktadır.<sup>179</sup> Rawls'un iddiasına

<sup>175</sup> Alain Touraine, *Demokrasi Nedir?*, Çev. Olcay Kunal, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul,1997,s. 56.

<sup>176</sup> Özkök, *a.g.e.*, s.51 -52.

<sup>177</sup> Rawls, *A Theory of Justice*, s. 61.

<sup>178</sup> Rawls, *Siyasal Liberalizm*, s.321.

<sup>179</sup> Andrew R. Murphy, "Rawls and a Shrinking Liberty of Conscience", *The Review of Politics*, Vol. 60, No.2. (Spring., 1998), s. 251.

göre, dinî farklılıklardan dolayı ortaya çıkmış olan çeşitli problemleri sona erdirecek ve vicdan özgürlüğünü tesis edecek bir siyasî anlayış kendisi tarafından ortaya atılmıştır.<sup>180</sup>

Herkes için eşit vicdan özgürlüğünün sağlanması gerektiği fikri, Rawls tarafından ısrarla vurgulanır. Düşünüre göre, vicdan özgürlüğü temel bir özgürlüktür ve önceliğe sahiptir. Orijinal durumda bilgisizlik peçesi altında taraflar, temsil ettikleri kişilerce benimsenen inançların azınlıkta mı, yoksa çoğunlukta mı olduklarını veya hangi dini benimsediklerini yahut böyle bir benimsemenin olup olmadığını bilmezler. Bunun için rasyonel taraflar daha fazla özgürlüğe sahip olma istediğinde tereddüt etmeyeceklerdir. Çünkü çoğunlukta olma ihtimalleri kadar azınlıkta da olma ihtimalleride vardır.<sup>181</sup> Farklı dinlere ve inançlara tabi azınlık guruplarının, toplumun çoğunluğu için sağlanmış ve teminat altına alınmış özgürlüklere sahip olma hakkı buradan kaynaklanır<sup>182</sup> ve bu tarafların özgürlüğü güvence altına almaları için yeterli ve yegâne bir nedendir. Taraflar bu şekilde bir güvence altına alma düşüncesinden yoksun olsalar, dinî, felsefî ve ahlâkî görüşlerini koruma fırsatı da tereddüte düşmüş olacaktır.<sup>183</sup> Böyle bir teorik temellendirme, dinsel veya seküler nitelikte olsun, genel ve hatta büyük çoğunluğun sahip olmuş olduğu inançlara karşı düşünce ve vicdan özgürlüğünün inşasını sağlar.<sup>184</sup> Bundan dolayı Rawls'da orijinal durumda kabul edilen iki adalet ilkesinden ilkinde “vicdan özgürlüğünün” kesin olarak yerleştirilmiş olmasını bu özgürlüğü güvence altına alma çabasıyla açıklar.

Rawls'un vicdan özgürlüğü konusunda vurguladığı bir diğer husus ise, toplanma özgürlüğünün de var olmasının bu özgürlüğe anlam katacağıdır. Düşünüre göre, kendimiz gibi düşünen kişilerle bir araya gelebilme konusunda kesinlikle özgür olunması gerekmektedir. Zaten toplanma özgürlüğü, “kişilerin ortak amaçlar veya çıkarlar etrafında bir araya gelip ortak faaliyetler yapabilmeleri”<sup>185</sup> şeklinde tanımlanır. Toplanma özgürlüğüne bir kısıtlama olursa, bu, vicdan özgürlüğünün kullanımının engellendiği anlamına gelir. Diğer taraftan vicdan özgürlüğü ve toplanma özgürlüğü,

<sup>180</sup> Murphy, *a.g.e.*, s. 247.

<sup>181</sup> Rawls, *Siyasal Liberalizm*, s.339.

<sup>182</sup> David Beetham- Kevin Boyle, *Demokrasinin Temelleri*, Çev. Aslıhan Zeynep Kopuzlu, Adres Yayınları, Ankara, 2005, s.96.

<sup>183</sup> Murphy, *a.g.e.* s. 250.

<sup>184</sup> Beetham - Boyle, *a.g.e.* s.96.

<sup>185</sup> Mustafa Erdoğan, *Anayasa Hukukuna Giriş*, Liberte Yayınları, Ankara, 2004, s.198.

vatandaşların ömür boyu bir iyi anlayışı üretme, düzeltme ve bunu rasyonel olarak takip etmek üzere müzakereci akıllarını tam ve etkin kullanımını<sup>186</sup> güvence altına alır.

Rawls'un adalet ilkelerinde bir öncelik sıralaması yaptığını ifade etmiştik. Sıralamada özgürlüğe bir öncelik verilmiş ve hatta özgürlüğün ancak ve ancak özgürlük adına kısıtlanabileceği ifadesi dillendirilmişti. Aslında bu ifade, düşünürün *Adalet Teorisi* adlı eserinde daha yoğun olarak vurgulanmaktadır. Bu vurgu üzerine eleştiride bulunan H.L.A. Hart, Rawls'ı, eşitliği savunmak adına ortaya atılan teorinin aslında bir özgürlük savunusu olarak algılanabileceği ve bu anlayışın bazı boşluklara sahip olduğu yönünde eleştirmiştir. Rawls'a yönelik bu bağlamda yapılan diğer eleştirilerin de oturduğu ana paradigma, Rawls'un teorisinde fark ilkesinin de çok önemli olmasına rağmen, hiçbir şeyin özgürlüğün önceliği kadar önemli olmadığı yönündedir.<sup>187</sup> Bu nedenle Rawls, *Siyasal Liberalizm* adlı eserinde hem Hart'a cevap vermiş, hem de özgürlüğün önceliğinden ne anladığını açıklamaya çalışmıştır. Düşünüre göre özgürlüğe, özgürlük denen şeyin öncelikli bir anlamı ve siyasal/toplumsal hayatın ana bir amacıymış gibi bir öncelik verilmemiştir. Rawls, yeterli bir neden olmadan eylemler üzerinde sınırlamaya gidilmemesi yönünde bir eğilime sahip olduğunu, ancak bu eğilimin sanki özgürlüğe bir amaç olarak yaklaştığı gibi yanlış bir algıya da neden olduğunu ifade etmiştir.<sup>188</sup> Rawls'un özgürlüğe vermiş olduğu öncelik metodiktir. Yoksa düşünürün genel bir özgürlük ilkesine öncelik verdiğini söylemek yanlış olacaktır.<sup>189</sup> Kanımızca, Rawls'un özgürlüğün önceliği ifadesi, öncelikle eşitlikle ilişkilendirilmeli ve sonra "vicdan özgürlüğüne" yönelik düşüncelerine de bir gönderme olduğu bağlamında değerlendirilmelidir.

### 2.3.2. Eşitlik

Adaletin ikinci ilkesi ise, Rawls'un eşitliğe ilişkin bakış açısını formüle eden ilkedir. Eşitlik fikri, siyasî düşünce tarihinde en az karşıtı kadar eskidir. İlkçağın büyük düşünürlerinden Platon'a göre, insanlar eşit değillerdir, çünkü bu doğaya aykırıdır. İnsanların farklı kapasiteleri vardır ve her biri bu kapasitesi ile uyumlu işlevleri görmektedir.<sup>190</sup> Eşitlik düşüncesinin ilk savunucuları, siyasî düşünce tarihinde Stoacılar

<sup>186</sup> Rawls, *Siyasal Liberalizm*, s.361-362.

<sup>187</sup> Henry Shue, "Liberty and Self-Respect", *Ethics*, Vol. 85, No.3. [Apr., 1975],s. 195.

<sup>188</sup> Rawls, *Siyasal Liberalizm*, s.321.

<sup>189</sup> Kymlicka, *Çağdaş Siyaset Felsefesine Giriş*, s.78.

<sup>190</sup> Nevzat Can, *Siyaset Felsefesi Problemleri*, Elis Yayınları, Ankara, 2005. s.265.



olarak karşımıza çıkmaktadır. Stoacılar açısından her kişinin mantık yürütme kapasitesi farklı olsa dahi bütün insanlar, ilahi ateşin bir kıvılcımı olduğundan dolayı eşittir. İnsanların eşit olmadığını söylemek, ilahiliğin kimi parçalarını dışlamak anlamına gelir.<sup>191</sup> Yine buna paralel olarak eşitlik düşüncesi Roma hukukunda bir değer olarak merkeze alınır. Özellikle klasik demokrasilerde herkesin eşit olduğu düşüncesi hukukta kabul görür,<sup>192</sup> bunu takip eden süreçte eşitlik düşüncesinde hatırı sayılır bir ilerleme kaydedilir ve modern demokratik söylevlerde bu düşünce bireysel bir hak olarak yerini alır. Bu nedendir ki çağdaş düşünürlerin birçoğu tarafından siyasal teori olarak modern demokrasiyi tercih edilebilir kılan önemli özelliklerin arasında, onun eşitlik, özgürlük ve adalet gibi ilkeleri birer değer olarak kabul etmesi gösterilmiştir. Modern demokrasi açısından, toplum içerisinde yaşayan her insan, doğası gereği bir değerdir ve bir diğerine eşittir. Ancak bu noktada ifade edilmesi gereken şey, özellikle liberal düşünürlerin savunduğu şekliyle modern demokratik rejimlerin mutlak eşitliği sağlamak gibi bir gayesinin olmadığıdır. Zira liberal düşünürlere göre, modern demokratik rejimler açısından mutlak eşitliği sağlamak, bazen eşitsizliği sağlamaya götüreceğinden dolayı esas olan, insanlar arasında hukukî eşitliği sağlamaktır.

Teorisinde eşitliğe ilişkin ciddi değerlendirmeler yapan Rawls, eşitliği sadece hukukî eşitliği sağlamak olarak algılamaz. Eşitliğe daha geniş bir perspektiften bakan düşünür, bu anlamda fırsat eşitliği ve refah eşitliği üzerine çıkarımlarda bulunur. Bu çıkarımlar Rawls'un iki ilkesinden biri olan fark ilkesi etrafında betimlenmeye çalışılır. Hatta düşünür açısından insanların eşit olarak konumlandığı orijinal durum tasarımına ne kadar yaklaşırsa o kadar iyi olacaktır. Hatırlanacağı gibi Rawls'un tasarlamış olduğu orijinal durumda, bilgisizlik peçesinin insanlar üzerindeki kısıtlamasından anayasa ve yasama aşamasında derece derece kurtuluş gerçekleşir. Bu kurtuluşla birlikte de artık bu insanların sosyal hayatta eşit olmadıkları bir duruma geçiş söz konusudur.

Rawls'un teorisinde ikinci ilkeyi oluşturan fark ilkesi, dağıtımdaki eşitsizliklerin en az avantajlının yararına olması gerektiğini garanti ederken, eşit fırsat ilkesi ise, kurumlar ve mevkilerin, ekonomik ve sosyal avantajların herkese açık olmasını gerektirir. Diğer taraftan ikinci ilkede, gelir ve refahın gerçekte eşit olmamasına karşın,

<sup>191</sup> Leslie Lipson, *Siyasetin Temel Sorunları*, Çev. Fügen Yavuz, Türkiye İş Bankası Yayınları, İstanbul, 2005, s.122.

<sup>192</sup> Uğur K. Odabaş, "Belli Başlı Nitelikleri Açısından Cumhuriyetimiz," *Yeni Türkiye*, Sayı:23-24, 1998, s.583.

herkesin avantajına olması gerektiği ve aynı zamanda yetki mevkileri ve komuta kurumlarının herkesçe kabul edilebilir olması gerekliliği işlenir. Daha açık bir ifadeyle Rawls'a göre, ikinci ilkeyle ekonomik ve toplumsal eşitsizlikler herkesin faydasına olacak şekilde düzenlenmelidir.

Rawls, herkesin avantajına (diğer bir ifadeyle en az avantajlı olanın yararına) olması gereken eşitsizlik durumuna yönelik değerlendirmeler yaparken ısrarla şu hususun altını çizmektedir: Adaletin iki ilkesinin liberal yorumu, dağıtılan hisseler üzerine doğal şans ve toplumsal risklerin tesirini yumuşatmak için bir çabayı ifade eder. Düşünür açısından bu amaca varmak için, toplumsal sistem üzerine temel yapıya ait şartları koymak zorunludur. Örnek vermek gerekirse, serbest pazar düzenlemeleri, adil fırsat eşitliği için gerekli olan toplumsal şartların korunmasını temin etmelidir ve aynı paralelde, ekonomik olayların bütün olarak seyrini düzenleyecek siyasî ve yasal kurumların çatısı içerisine de yerleştirilmelidir. Bu çatının içeriğinin bu şekilde doldurulması, Rawls'a göre, bize, eğitimde eşit fırsat şansının, mülkiyet ve refahın eşitlikçi korunmasının ne kadar önemli olduğunu gösterecektir. Çünkü Rawls'a göre, kültürel bilgi ve beceriler kazanmak, birinin toplumsal sınıfına, okul sistemine (kamu veya özel) ve bunun sonuçlarından doğan engellere bağlı olmamalıdır.<sup>193</sup>

Rawls'un fark ilkesi siyaset kuramcıları arasında en fazla anlaşmazlığa neden olan ilkedir. Bu ilkenin temel amacı, toplum içerisindeki farklı ekonomik ve gelir düzeyinden dolayı kaynaklanan farklılıkları düzenlemektir. Rawls'a göre, toplumsal ve ekonomik eşitsizlikler zorunlu olarak adaletsiz değildirler; gerçekte, toplumsal ve ekonomik kaynakların eşitsiz dağıtımını gerektiren durumlar da olabilecektir. Ancak fark ilkesi işte bu noktada devreye girecektir. Düşünürün teorisinde, aslında fark ilkesi tamamen hak edilmemiş eşitsizliklerin telafisinde devreye girer. Düşünüre göre, doğumla veya doğa tarafından kaynaklanan eşitsizlikler olduğu için bu eşitsizlikler telafi edilmelidir.<sup>194</sup> Yukarıda ifade edilen gerekçe itibariyle, düşünür fark ilkesini toplumsal ve ekonomik ilişkilerin düzenlenmesinde hükümetin aracılığını gerektirecek bir şekilde ifade eder. Düşünüre göre, fark ilkesi toplumun içerisinde en kötü durumdaki insanların faydasına olacak yerde eşitsizlikleri giderebilmelidir.<sup>195</sup> Rawls açısından bakıldığında "insanlara, bütün eşitsizlikleri ortadan kaldırarak değil, birini dezavantajlı

<sup>193</sup> Rawls, *A Theory of Justice*, s. 73.

<sup>194</sup> Rawls, *a.g.e.*, s. 100.

<sup>195</sup> Talisse, *a.g.e.*, s.43.

duruma düşüren eşitsizlikleri ortadan kaldırarak eşit davranmış oluruz”<sup>196</sup> çıkarımı savunmaya değerdir. Çünkü toplumsal açıdan yararlı yetenekleri ve çabayı ortaya çıkaran eşitsizlikler kabul edilebilmelidir. Bir örnek vermek gerekirse, eğer birine benim sahip olduğumdan daha çok para vermek kendi lehime ise, bu eşitsizliği yasaklamaktansa ona izin vermemiz gerekir.<sup>197</sup> Sonuç olarak düşünürse göre, bu durum başlangıçta aldığım eşit payı geliştiriyorsa bu tür eşitsizliklere de izin vardır, ancak faydacılıkta olduğu gibi adil payımı çekip alıyorsa bu eşitsizliğe izin yoktur.<sup>198</sup> Diğer taraftan liberteryenler, Rawls’un bu yaklaşımını yani serbest piyasa ekonomisinde savunulan devlet-iktisat ilişkisini doğru bulmama tavrını onaylamazlar ve onu sosyalist bir eşitlik istediği gerekçesiyle eleştirirler. İlk bakışta bunun pek de yabana atılır bir eleştiri olmadığı düşünülse de Rawls’un özellikle fark ilkesiyle ekonomik eşitsizliklere yönelik çıkarımları sadece sosyalist bir çekirdek içermekten öte gidemez ve bu, bize göre Rawls’ı yanlış okumadan kaynaklanmaktadır. Çünkü yukarıda da sık sık ifade edildiği gibi Rawls, iktisadi eşitsizlikleri adil görmekte ve eşitlik anlayışını fırsat eşitliği, siyasî eşitlik, eşit ilgi ve saygı bağlamında merkezileştirmektedir. Sözelimi, eğitim sisteminin, en yoksul insanların bile, hem teknik eğitim, hem de kültürel bilgiyi edinebilecekleri şekilde eşit fırsat ilkesi etrafında düzenlenmesi gerektiği<sup>199</sup> Rawls’un savunusunu oluşturur.

Buna karşılık sosyalistler, Rawls’un özgürlük adına taşıdığı hassasiyeti eşitlik adına taşımadığını ifade etmektedirler. Onlara göre, özgürlüğün ancak ve ancak özgürlük adına kısıtlanabileceğini ifade eden Rawls, yine aynı doğrultuda özgürlüğün diğer adalet ilkelerinden öncelikli olduğunu vurgular. Sosyalistlere göre, bu özgürlük hassasiyetinin fırsat boyutunda eşitliğe yansıdığını görmek belki mümkündür ancak ekonomik eşitsizlikler açısından aynı hassasiyetin duyulmadığı da açık olarak görülmektedir.

Rawls’a göre, iktisadi kaynaklar en az menfaat görene fayda sağladığı müddetçe bu kaynakların eşitsizliğine göz yumulabilir.<sup>200</sup> Ancak Rawls hemen şunu da ekler, iktisadi ve sosyal eşitsizliklere rağmen, her bir kişi öz saygısını, bir yurttaş olarak eşit haysiyetten türetebilir. Tam bu noktada da Rawls’a yönelik bir başka eleştiri

<sup>196</sup> Kymlicka, *Çağdaş Siyaset Felsefesine Giriş*, s.76.

<sup>197</sup> Kymlicka, *a.g.e.*, s.76.

<sup>198</sup> Kymlicka, *a.g.e.*, s. 76.

<sup>199</sup> Rawls, *A Theory of Justice*, s. 101.

<sup>200</sup> Arnhart, *a.g.e.*, s.397.

dillendirilmektedir. Söz konusu eleştiri sahipleri, ikinci adalet ilkesinin göz yumduğu sosyal ve iktisadi eşitsizliklerin ilk ilkenin ön gördüğü siyasal eşitliğe gölge düşüreceği noktasından hareket ederler. Bunu en güzel şekilde Larry Arnhart şöyle ifade etmiştir. Tüm insanlar usûl olarak siyasî haklarında eşit olsalar dahi en fakir olan yurttaşların iktisadi araçlardan yoksunluğu göz önüne alınınca bu haklarını kullanmalarında diğerleriyle eşit mücadele şansına sahip oldukları söylenebilir mi? Sözel olarak insanlara eşit fırsat şansı vermek gerçekte insanların bu eşit şansı yakalamalarına yeterli olacak mıdır?<sup>201</sup> Yine aynı paralelde Arnhart, Rawls'a şu sorunun yöneltilebileceğini ifade etmektedir: Ahlâkî varlıklar olarak insanların eşit haysiyeti dikkate alınıp, zenginler ve fakirler arasındaki farklılıkların devam ettiği göz önünde bulundurulduğunda, yoksullar iktisadi yoksunlukları gereği kendilerini aşağılanmış hissetmezler mi?<sup>202</sup> Rawls, yoksulların zenginlere haset duymamaları gerektiği konusunda ısrarcı olmasına rağmen, özellikle bu farkın aşırı olduğu durumlarda bir öz saygı yitiminin de olabileceğini kabul etmektedir.<sup>203</sup> Bu eleştiriye Rawls, yoksullara içinde buldukları koşulları daha iyiye götürme imkânı veren fırsat eşitliği paradigmasından hareketle karşı çıksa da eleştiri yapanları çok da tatmin etmiş gözükmez.

Benzer bir şekilde Nozick de Rawls'un ortaya attığı fark ilkesine eleştiriler getirmektedir. Rawls düşüncesinde bu ilkenin temel amacı, toplum içerisindeki değişik ekonomik ve gelir düzeyinden kaynaklanan farklılıkları düzenlemektir. Rawls'a göre, toplumsal ve ekonomik eşitsizlikler zorunlu olarak adaletsiz değildirler. Ama asıl olan bilgisizlik peçesiyle tarafların kısıtlanmış olduğu o eşitlik durumuna olabildiğince yaklaşmaktır. Bu da toplumsal ve ekonomik kaynakların eşitliğe olabildiğince yaklaşmak adına dağıtımını zaruri kılacaktır. İşte fark ilkesinin devreye girdiği noktada burasıdır. Böyle bir düşüncenin karşısında olan Robert Nozick'e göre ise, insanlar arasında gelir ve servet açısından eşitsizlik durumu söz konusudur. Bu eşitsizliğe herhangi bir gücün düzeltmek veya gidermek amacıyla müdahalesi de kabul edilemezdir.<sup>204</sup> İnsanlar kendi meşru kazanımlarını bir başkası lehine neden kullanmak zorunda olsunlar ki?

<sup>201</sup> Arnhart, *a.g.e.*, s.398.

<sup>202</sup> Arnhart, *a.g.e.*, s.399.

<sup>203</sup> Rawls, *A Theory of Justice*, s.534-535.

<sup>204</sup> Nozick, *a.g.e.* s.300-302.

Yine aynı paralelde Rawls'un teorisinin nihaî durum teorileri arasında yer aldığını ifade eden Nozick, nihaî durum teorilerinin amaçlarının ise toplumsal ve ekonomik malların eşit paylaşımı ve dağıtımını olduğunu ifade eder. Bu şekilde ortaya konulan teoriler, akla yatkın değildir. Böylesi teorilerin karşısında yer alan ve kendi teorisini tarihsel teori olarak adlandıran Nozick açısından toplumsal ve ekonomik malların kazanımlarının meşru yolla elde edilip edilmediğinin tek kriteri, onların yasal yollarla kazanılıp kazanılmadığıdır. Şayet meşru yollarla kazanılmış iseler, bunların dağıtımını veya yeniden dağıtımını için hiçbir neden yoktur. Bu noktada hatırlatılması gereken şey çalışmamızın önceki bölümlerinde de ifade edildiği gibi Rawls'un doğal yeteneklerle kazanılanları haklı bulmadığıdır. Çünkü Rawls, bu doğal yeteneklerin tamamıyla keyfi olduğunu düşünmüş ve bu nedenle sosyal adalet anlayışı içerisinde bir müdahaleyi gerekli görmüştür. Özet olarak ifade etmek gerekirse Rawls, ekonomik eşitsizlikleri makûl görmekle birlikte, fırsat eşitliği bağlamında fark ilkesini devreye sokarak toplumda en zayıf olanın yararına olacak bir müdahaleyi gerekli görmektedir. Oysa Nozick açısından böyle bir müdahalenin meşru bir dayanağı yoktur ve Rawls'un oluşturmaya çalıştığı meşruiyet zemini de doyurucu değildir.<sup>205</sup> Aslında yukarıda Rawls'a yönelik dile getirilen bu eleştiriler, Nozick ve Hayek gibi klasik liberal çizgiyi takip eden düşünürlerin dağıtıcı adaletle yönelik değerlendirmelerinin bir sonucu olarak ortaya çıkmaktadır. Çünkü dağıtıcı adalet, özü gereği, verili bir toplumda kişilerin yetenekleri, kabiliyetleri, ihtiyaçları ve topluma olan katkıları nisbetinde mal, onur ve makamlara sahip olmaları gerektiğini buyurur. Klasik liberallere göre ise, böyle bir yeniden dağıtım adaletsizdir ve meşrulaştırılmaz.<sup>206</sup> Oysa düşünürümüz Rawls açısından bakıldığında, yukarıda da ifade edilmiş olduğu üzere, dağıtıcı adalet kavramı, toplumsal ve ekonomik eşitsizliklerin telafisinde yegâne araçtır.

Cemeatçi düşünürlerden Sandel açısından ise, Rawls'un eşitlikçi fark ilkesi (her bireyin yeteneklerini, tüm toplumun yararı için ortak olarak elde tutulan kaynakların bir parçası şeklinde kabul etmek) katılımcılar arasında ciddi bir dayanışmanın kabulünü ortaya koyar. Bu, ilk bakışta kuvvetli bir topluluk anlayışına sahip olan bireyler tarafından desteklenmiş gibi görünür. Oysa Sandel'e göre, tam da bu noktada sorulması gereken bazı sorular vardır:

<sup>205</sup> Nozick, *a.g.e.*, s.255- 256- 257.

<sup>206</sup> Sururi Aktaş, *Hayek'in Hukuk ve Adalet Teorisi*, Liberte Yayınları, Ankara, 2001, s.188-189.

- 1- Rawls'un eşitlikçi yeniden dağıtım tipi, bireylerin birbirlerine kuvvetli bir topluluk algısı ile bağlanmış oldukları bir toplumda savunulabilir mi?
- 2- Bu algı, adaleti toplumsal yaşamın başlıca erdemi haline getiren bir düşünce üzerine kurulabilir mi?<sup>207</sup>

Rawls' a göre toplum, her biri kendine göre bir çıkara sahip olan ve bu nedenden ötürü de bir araya gelerek yaşamın ortak ilkelerini formüle etmek zorunda olan bireylerden oluşmuştur. Dolayısıyla böyle bir anlayışın doğal sonucu olarak önce birey, sonra toplum gelmektedir. Bireysel çıkarların belirlenmesi, bireyler arasında ahlâksal ya da toplumsal bağın oluşturulmasından hem bağımsız, hem de önceliklidir.<sup>208</sup> İşte Rawls'a yönelik hem yukarıda Sandel, hem de şimdi MacIntyre'in getirdiği eleştiri bu noktada karşımıza çıkmaktadır. MacIntyre'a göre Rawls, hem insan için, hem de toplum için ortak olan iyi anlayışının temel bir bağ oluşturduğunu göz ardı etmektedir. Yine bu minval üzere ona göre Rawls, iyi bir insani yaşamın ne olduğu konusunda başkalarıyla görüş ayrılığına düşmeye hazırlıklı olmamız gerektiğini ve formüle edeceğimiz adalet kurallarından çıkartabileceğimiz her tür iyi insani yaşam anlayışını dışlamamız gerektiğini iddia eder.

MacIntyre'in dile getirmiş olduğu bir başka eleştiri ise, genel olarak liberallerin, özel olarak ise Rawls'un toplumsal ön kabulleriyle ilgilidir. MacIntyre, bu ön kabulle ilgili olarak şöyle bir örnek vermektedir. Düşünüre göre, genel olarak liberallerin, özel olarak ise Rawls'un bakış açısından, "sanki bir deniz kazasından sonra, tanımadığımız ve hiç kimsenin de bir değerini tanımadığı bir grup insanla ıssız bir adaya düşmüş gibiyiz. Çözülmesi gereken şey ise, bu koşullar altında her bireye mümkün olan en yüksek korumayı sağlayacak olan kurallardır."<sup>209</sup> MacIntyre'a göre, realitede böyle bir şey söz konusu değildir, çünkü toplum diye güçlü bir bağ vardır. Bu bağı tesis eden ise gelenektir. Geleneğin bu şekilde yok sayılması veya örnekten hareketle birbirlerinden bu derece tarihsel bağlarını koparmış bir birey algısı çok da rasyonel görünmemektedir.<sup>210</sup>

Genel olarak Rawls'un teorisinin özgürlük, eşitlik ve refah üzerine konumlandığı söylenir. Oysa Goodrum, Rawls'un teorisinin temel amacının

<sup>207</sup> Berten- Silveira- Pourtois, *a.g.e.*, s. 81.

<sup>208</sup> Alasdair MacIntyre, *Erdem Peşinde- Ahlak Teorisi Üzerine Bir Çalışma-*, Çev. Muttalip Özcan, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2001,s. 368.

<sup>209</sup> MacIntyre, *a.g.e.*, s.368.

<sup>210</sup> MacIntyre, *a.g.e.*, s.368- 370.

eşitsizliklerin nasıl haklılaştırılabileceğini göstermek olduğunu iddia eder. Goodrum, amacının Rawlsçı haklılaştırma metoduna meydan okuma olmadığını söyleyerek, “orijinal durumda” tarafların seçeceği iki ilkenin kısa bir değerlendirmesini yapar. Goodrum’a göre, tarafların “orijinal durumda” seçmiş oldukları iki ilkedeki dikkat çeken şey özgürlük ilkesi ve fark ilkesidir. Rawls’un, seçilen ilkelere fark ilkesi gereğince ekonomik eşitsizlikleri normal görmesi, Rawls’un ifadesiyle “en az avantajlının yararına oldukça” adil görülmesi, Goodrum tarafından eleştirilir. Goodrum’un iddiası, orijinal durumdaki tarafların ideal bir adalet teorisinde herhangi bir eşitsizliği kabul etmeyeceği yönündedir.<sup>211</sup> Goodrum’a göre ekonomik eşitsizlikler, Rawls’un ortaya koymuş olduğu first eşitliği ve siyasî platformda eşitlik ilkelerinde bir eşitsizlik durumu yaratacaktır.<sup>212</sup> Rawls’un orijinal durumda ve bilgisizlik peçesi arkasında rasyonel tarafların “herkesin avantajına olanı seçeceklerinden” kastı, toplum içerisinde üretilenlerin toplumun üyelerine eşit dağıtımını gerektirdiği şeklinde anlaşılıyorsa o zaman rasyonel taraflar bunu tercih edecektir ve kurgulanan teori ideal bir teori olacaktır. Ancak Rawls bunun böyle olamayacağını söyler. Rawls açısından, herkesin avantajına olandan kasıt, ekonomik dilde “Pareto improvement”dir. Yani ekonomik paylaşımın eşit olmama durumunun da olabileceğidir. Goodrum’a göre, orijinal durumda betimlenen rasyonel taraflar bunu kabul etmeyecektir. Yukarıda da ifade edildiği gibi tarafların, ekonomik dağıtımda bu tür bir eşitsizliğe kapı aralamanın, onların fırsat eşitliği ve siyasî eşitlik ilkelerini zedeleyeceğini düşünmelerinden dolayı bunu kabul etmeleri mümkün değildir.<sup>213</sup> O zaman Rawls’un ideal bir teori diye sunduğu teori de ideal değildir.

Sonuç olarak Nozick, Sandel, MacIntyre ve Goodrum gibi düşünürlerin, mensup oldukları toplumsal ve siyasal ideolojiler bağlamında eleştiriye tâbi tuttukları Rawls’un, adaletin ikinci ilkesine yönelik açıklamalarından şu sonuçları çıkarmamız mümkündür:

- 1- Temel özgürlükler açısından tüm yurttaşlar eşit olmalıdır.
- 2- Aynı şekilde tüm yurttaşlar, yetenek ve becerilerini geliştirmek için eşit fırsata sahip olmalıdırlar.

<sup>211</sup> Craig R. Goodrum, “Rawls and Equalitarianism”, *Philosophy ang Phenomenological Research*, Vol.37, No.3. (Mar., 1977) s. 386-387.

<sup>212</sup> Goodrum, *a.g.e.*, s.389.

<sup>213</sup> Goodrum, *a.g.e.*, s.389-390.

- 3- Ekonomik eşitsizlikler adaletsizlik olarak değerlendirilemez. Zira düşünürün göre, zenginliğin dağılımı herkes için eşit değilse, eşitsizlik herkesin yararına olmalıdır. Bu fark bu dağılımla daha az avantajlı olanlara birincil iyilerin verilmesini olumlu yönde etkileyecektir. Burada kastedilen birincil iyiler, temel hak ve özgürlükler, zenginlik, güç ve statü olarak sıralanabilir. İktisadi açıdan bunun anlamını şöyle ifade etmek mümkündür;<sup>214</sup> “Zenginler toplumdaki fakirleri zenginleştirdikçe kendi gelirlerini de artırabilirler”<sup>215</sup> ve bunun sonucu olarak ekonomik büyüme herkesin yararına olur.

#### 2.4. John Rawls’un Devlet Anlayışı

Devletin tanımı ve devletin ne olduğu konusu öteden beri düşünürlerin ilgilenmiş olduğu bir konu olmakla birlikte, nasıl ortaya çıktığı, nasıl olması gerektiği, konusunda bir fikirbirliği yoktur.<sup>216</sup> Aslında bu kavrama zaafının yegâne nedeni; devletin hem bizatihi kendi için ve kendinde bir varlığa sahip olmasından, hem de ancak egemen olarak var olabilmesinden kaynaklanmaktadır. Burada anahtar kavram “egemenlik”tir.<sup>217</sup> Yalnız düşünce tarihinde devletin doğuşu, oluşumu ve niteliği üzerine yapılan felsefi tartışmaların büyük bir çoğunluğu, devletin gerekli olup olmadığı, gerekli ise nasıl bir forma sahip olacağı üzerine inşa edilmiştir ve bu yapılan tartışmalarda hala güncelliğini korumaktadır. Kimi yazarlara göre devlet, toplumun ortadan kaldırması gereken bir kurum iken, kimilerine göre ise, tapılacak derecede yüce bir kurumdur.<sup>218</sup> Bu farklı bakış açıları politik ideolojilere de teorik referanslar sağlamaktadır. Devletin mutlak bir güç, toplumun gerçek olduğu ve bireyin bu güç içerisinde bir hücre olmaktan başka bir değerinin olmadığını ileri süren politik ideolojiler var olduğu (*Faşizm*) gibi,<sup>219</sup> devleti, bireyin lehine sınırlayan ve bireyi toplumun önüne koyan (*Liberalizm*)<sup>220</sup> veya devleti bir tahakküm aracı olarak gören ve uzun zamanda ortadan kalkacağını iddia eden, bireyden ziyade toplumun gerçekliğini

<sup>214</sup> Rawls, *Siyasal Liberalizm*, s.361.

<sup>215</sup> Üskül Engin, *a.g.e.*, s.155.

<sup>216</sup> Ali Öztekin, *Siyaset Bilimine Giriş*, Siyasal Kitabevi, Ankara,2003,s. 25.

<sup>217</sup> Mehmet Ali Kılıçbay, “Devletin Yeniden Yapılanması”, *Doğu-Batı/Düşünce Dergisi*, Yıl: 1, Sayı: 1, Ankara, 1997. s.11.

<sup>218</sup> Kılıçbay, *a.g.e.*, s.25.

<sup>219</sup> Ayferi Göze, *Liberal-Marxiste-Faşist ve Sosyal Devlet*, Beta Yayınevi, İstanbul, 1995, s.68-72.

<sup>220</sup> Andrew Vincent, *Modern Politik ideolojiler*, Çev. Arzu Tüfekçi, Paradigma Yayınları, İstanbul, 2006, s.48.



vurgulayan (*Marksizm*)<sup>221</sup> hatta bireyin özgürlüğü için otoritesiz (devletsiz) bir yaşamı savunan (*Anarşizm*)<sup>222</sup> gibi ideolojiler de vardır. Bunun doğal sonucu olarak da bu ideolojilerin her birinin kendine mahsus olan temel nitelikleri ve bu nitelikler içerisinde devlet-birey ve toplum ilişkisini betimleyen bir bakış açısı mevcuttur. Bu farklı bakış açılarının en çarpıcı ve duygusal olanı anarşist düşünürler tarafından dillendirilmiştir. Anarşist düşünürler, devletin gerekli olmadığını ve bu gereksizliğin bireysel özgürlük adına olduğunu savunurken, liberal düşünürler, devletin sınırlı (minimal) olması gerekliliğini yine bireysel özgürlük adına istemektedir. Diğer taraftan Marksizm, bir takım aşamalarla devletin ortadan kalkacağını savunur, toplumu bir bütün olarak telakki eden Marksizm, sınıflar arasında var olduğunu düşündüğü eşitsizlik durumunun ortadan kalkması gerekliliği üzerine de düşüncesini temellendirir. Bu üç yaklaşımın aksine Faşizm ve Nazizm'e göre, devlet bir değerdir, toplum bir gerçektir, birey ise bu değer içerisinde erimiş ve yok olmuştur. Amaç olan devlettir, araç olan ise bireydir.

Politik ideolojilerin bu bakışından öte, düşünce tarihi boyunca devletin ne olduğuna ilişkin bütün tartışmalar iki farklı bakış açısı altında toplanabilir. Bunlardan ilki, olguya dayanan empirik bir bakış açısıdır. Burada varolan devletlerden hareket edilerek devletin tanımlanmasına çalışılır. Ancak bu bakış açısı devletin unsurlarına yönelik bir değerlendirme olmaktan öteye gidemez. İkincisi ise, normatif bakış açısıdır. Burada ise devletin nasıl olması ve ne yapması gerektiği üzerine tartışmalar ana eksenini oluşturur. Ancak devletin nasıl olması gerektiği hususunda ise, hangi normatif öğretilerle bakılacağı, bir başka tartışma alanı yaratır.<sup>223</sup> İnceleme konumuzu Rawls oluşturduğu ve kendisi liberal okula dâhil\* bir düşünür olduğu için, liberal teori çerçevesinde devlete ahlâk perspektifinden yaklaşılacaktır. Yalnız liberal gelenek içerisinde de devletin nasıl ortaya çıktığı ve sınırlarının ne olduğu konusunda farklı bakış açıları mevcuttur. Bu nedenle Rawls'un devlet anlayışının tam olarak ortaya konulabilmesi, öncelikle liberal

<sup>221</sup> Karl Marx- Friedrich Engels, *Komünist Manifesto*, Çev. Levent Kavaz, İthaki Yayınları, İstanbul, 2003, s.93-95.

<sup>222</sup> Henri Arvon, *Anarşizm*, Çev. Ahmet Kotil, İletişim Yayınları, İstanbul, 2007, s. 20.

<sup>223</sup> Özkök, *a.g.e.*, s.1-2.

\* John Rawls'un hangi liberal okula dâhil olduğu ve hatta tam anlamıyla liberal olup olmadığı üzerine çeşitli değerlendirmeler yapılmaktadır. Böyle bir değerlendirmenin asıl nedeni bugün liberal düşünce geleneğinde ortaya çıkmış olan farklı yaklaşımlardan kaynaklanmaktadır. Rawls'un bazen refah devletiyle ilişkilendirildiği, bazen ise, revizyonist ayrımıyla komüniteryenler sınıfına sokulduğunu görmek mümkündür. Yukarıda'da sık sık ifade edildiği üzere, kanaatimizce düşünürü sosyal eşitlikçi liberal olarak adlandırmak en sağduyulu olanıdır. Rawls liberaldir; çünkü özgürlük, eşitlik ve hoş görü gibi liberal değerleri tanımaktadır. Rawls sosyal eşitlikçidir; çünkü eşitliği klasik liberallerin kavrayışından çok daha derin ve toplumsal ilişkilere yöneliktir

gelenek içerisinde çeşitli versiyonlarda gelişmiş olan “sözleşmecî devlet” ve “gece bekçisi devlet” telakkilerinin kısaca irdelenmesini gerektirir.

Rawls’un ortaya koymuş olduğu devlet, bir “sözleşmecî devlet midir? Bu soru açıklığa kavuşturulmalıdır ve bu noktada bize, iki farklı bakış açısı rehberlik edecektir.

İlk bakış açısına göre, Rawls’un sınırlarını belirlediği devlet, sözleşmecî devlet değildir. Zira sosyal sözleşme geleneği, devlet öncesi bir doğa durumundan hareket etmekte, doğa durumundaki insanların bir araya gelerek devlet kurdukları esasına dayanmaktadır. Ancak Rawls’un ortaya koymuş olduğu sözleşmecî anlayışı bu şekilde yorumlamak zordur. Çünkü iddia sahiplerine göre, Rawls’un anlayışında bir doğa durumundan çıkıp, sivil topluma geçme gibi herhangi bir şey söz konusu değildir.<sup>224</sup> Sosyal sözleşme devlet öncesi bir doğa durumuna dayanmakta ve bireylerin devletten önce geldiği düşüncesi işlenmektedir. Bu devletin insanlar tarafından yaratılmış bir kurum olduğu düşüncesinin dillendiriliyor olması bakımından önemlidir. Ancak Rawls’un bakış açısı itibarıyla bu tür çıkarımlara varmak zordur.

Rawls felsefesinde devletin sözleşme ile inşa edildiği iddiası ise, Rawls’da her ne kadar Locke ve Hobbes gibi sivil topluma geçişe dair direkt ifadeler bulunmasa da dolaylı ifadeleri bulmanın mümkün olduğu düşüncesine dayanır.<sup>225</sup> Bu iddia savunucuları açısından, Rawls, “hakkaniyete uygun bir işbirliğini” tesis ederken ne doğal hukuk, ne de Tanrının emirlerini referans olarak almıştır.<sup>226</sup> Rawls’un referansı özgür ve eşit vatandaşlar olmuş, bu orijinal durum varsayımına başvurarak ortaya konulmuştur. Rawls’un devlet anlayışının sözleşmecî olduğunu savunanlar açısından, orijinal durumda müzakereler sonucu kabul edilen “adalet ilkeleri” devletin temel yapısı ve kurumlarını düzenleyecek olan temel ilkeler olarak görülmekte ve kamusal hukuk sistemini oluşturduğu iddiasına dayanmaktadır.

Rawls’un temellendirdiği devlet, bir “gece bekçisi devlet” olarak düşünülebilir mi? Liberal gelenek içerisinde en önemli gerginlik noktalarından birini devletin müdahale alanı oluşturmaktadır. Liberaller ilk olarak özgürlüğü bir şey yapmaya zorlanmamak olarak gördükleri için bunun doğal uzantısı, “sınırlı devlet” ve “serbest pazar” savunusu olmuştur. Dolayısıyla liberal eğilimin ilk vurgusu sınırlı devlet anlayışına olmuş ve bu bağlamda bireysel haklar anayasal devlet anlayışıyla güvence

<sup>224</sup> Özkök, *a.g.e.*, s.224.

<sup>225</sup> Özkök, *a.g.e.*, s.225.

<sup>226</sup> Rawls, *Siyasal Liberalizm*, s. 67-68.

altına alınmıştır.<sup>227</sup> Lakin sanayi toplumunun birey üzerindeki olumsuz etkisi ve özellikle ekonomik ilişkilerde ortaya çıkan eşitsizlikler, devletin müdahale alanında oldukça ciddi esneklikleri beraberinde getirmiştir.

Zikredilen kaygılarla ortaya konulan bu devlet anlayışı, “gece bekçisi devlet” olarak adlandırılacak derecede sınırlandırılmış değildir. Çünkü gece bekçisi devlet, “laissez faire” ekonomik teorilerine dayanmakta ve bu anlayışın temelini klasik liberal devletin “sınırlı devlet” anlayışı oluşturmaktadır. Günümüzde bu devlet anlayışının savunucusu olarak karşımıza Nozick çıkmakta ve çalışmamızda birçok defa ifade edileceği üzere, Nozick, devleti hırsızlık, şiddet hile ve sözleşme ihlallerine karşı vatandaşları korumakla sınırlandırmaktadır.<sup>228</sup> Oysa Rawlsçı liberal devlet, devletin görevleriyle ilgili olarak, gece bekçisi devlet anlayışından oldukça farklı bir teorik zemin üzerine kurulmuştur. Rawls, serbest piyasa ekonomisinin insanlar arasında derin eşitsizlikler yarattığını, bu nedenle de devletin ortaya çıkmış olan bu eşitsizliklere duyarsız kalmasının mümkün olmayacağı fikrini savunmaktadır. Böyle bir algının doğal sonucu olarak devlet müdahalesine daha sempatik bir bakış açısının söz konusu olduğu aşikârdır. İşte bu sonuç, devleti “gece bekçisi” fonksiyonunda görenler açısından ise kabul edilemezdir. Rawls’un devlet anlayışındaki sınırlılıkla, diğer büyük liberal düşünür Nozick’in sınırlılık anlayışı arasında derin farklar mevcuttur. Rawls’un tarafsız devleti, eylem alanını genişletmekte ve hatta ekonomik alana müdahale derecesine varmaktadır. Bu bağlamda değerlendirilince Rawls’un devlet telakkisindeki sınır, bireysel özgürlükler alanına müdahalenin yokluğu bağlamında değerlendirilmelidir. Diğer taraftan Robert Nozick’de devletin minimal olması gerektiğini bireysel özgürlük adına savunur. Ancak Nozick, devletin bir bekçisi olmaktan öte her hangi bir fonksiyonu yüklenmesini yadırgar ve özellikle ekonomiye müdahalesini kabul edilemez görür.

Bu noktada Rawls’un ortaya koymuş olduğu devlet düşüncesinin ve bunun sınırlarının ne olduğu problemi karşımıza çıkmaktadır.

Özü gereği Rawls’un ortaya koymuş olduğu siyasi adalet anlayışında devlet, siyasal değerler üzerine örtüşen uzlaşmanın odak noktası olmayı ve bunu yaparkende tarafsız bir bölge yaratmayı hedefler. Rawls, siyasal liberalizm açısından devletin konumunun belli bir noktada yansız olması gerektiğini savunur. Ancak Rawls,

<sup>227</sup> Aytekin Yılmaz, *Çağdaş Siyasal Akımlar*, Vadi Yayınları, Ankara, 2003, s.50.

<sup>228</sup> Nozick, *a.g.e.* s.13.

tarafsızlık teriminin talihsiz bir yapısının olduğunu ifade etmekte ve öncelikle kendisinin tarafsızlıktan ne anladığını ortaya koymaktadır. Düşünüre göre tarafsızlık, çok farklı şekillerde tanımlanır ve bunlardan ilki, usule dair tarafsızlıktır. Usule dair tarafsızlık; “herhangi bir ahlaki değere başvurmaksızın meşrulaştırılan ya da gerekçelendirilen usul”<sup>229</sup> anlamına gelir ve hakkaniyet olarak adalet usule dair tarafsız değildir. Tarafsızlığın ikinci tanımı sonuca ilişkin tarafsızlıktır. Sonuca ilişkin tarafsız olmak, “kurum ve politikaların vatandaşlarca genel olarak kamusal siyasi bir anlayış çerçevesinde onaylanabilmesi bakımından tarafsız olması”<sup>230</sup> demektir. Bu nedenle düşünürün mahiyetini ifade etmiş olduğu tarafsızlık, mutlak anlamda bir tarafsızlık değildir. Çünkü Rawls, devletin bütün vatandaşlarına kendi iyilerini gerçekleştirmek için fırsat eşitliği sağlaması gibi bir tarafsızlık tutumunu kabul etmez.<sup>231</sup> Haklara öncelik tanıyan siyasi liberalizmde sadece hoş görülebilir iyi anlayışlarına fırsat eşitliği sağlanabilir.<sup>232</sup> Siyasi adalet anlayışıyla temellendirilen devlet, herhangi bir kapsayıcı öğretiyi teorik hareket noktası alma hususunda tarafsızdır.<sup>233</sup> Bunun içindir ki Rawls’a göre, “her ne kadar siyasi liberalizm ortak bir zemin arıyor ve amaçlarında tarafsız ise de belli ahlaki karakterlerin üstünlüğünü benimseyip belli ahlaki erdemleri teşvik edebileceğini” vurgular ve bu anlamda tarafsız olmadığını ortaya koyar. Ancak burada belirli ahlaki erdemlerin düşünür tarafından ne oldukları zikredilmelidir. Düşünüre göre, medenilik ve hoşgörü, makûliyet ve hakkaniyetlilik gibi adil toplumsal işbirliği erdemleri, tarafsız olunamayacak ve öğütlenecek erdemlerdir.<sup>234</sup> Lakin Rawls, bu bakış açısının mükemmeliyetçi devlet anlayışına yol açmayacağını da hemen ekler. Bu belli bir kapsamlı doktrini hayat tarzı olarak dayatan devletten çok farklıdır.<sup>235</sup> Amacı belli bir hayat tarzı dayatmanın aksine, Rawls’da devlet, adil toplumsal işbirliği şartlarını devam ettirecek ve güçlendirecek olan erdemleri destekler. Çünkü Rawls’a göre ilk durumda insanlar bir araya geldikleri zaman benimsedikleri ilke, birbirlerinin düşünce, inanç ve dinlerini özgür bir şekilde yaşamalarının kabul etmek olmuştur.<sup>236</sup> Bu nedenle Rawls’a göre devlet, bu türden özgürlüklerin yaşanmasını destekleyecek ve böyle bir alanın

<sup>229</sup> Rawls, *Siyasal Liberalizm*, s.226.

<sup>230</sup> Rawls, *a.g.e.*, s. 228.

<sup>231</sup> Çırakman, *a.g.e.* s.120-121.

<sup>232</sup> Rawls, *Siyasal Liberalizm*, s.228.

<sup>233</sup> Rawls, *a.g.e.*, s.228.

<sup>234</sup> Rawls, *a.g.e.*, s.229.

<sup>235</sup> Rawls, *a.g.e.*, s.230.

<sup>236</sup> Hamit Emrah Beriş, “Çağdaş Liberalizmde Farklı Yönelimler: John Rawls ve Robert Nozick”, Ankara, *Liberal Düşünce Dergisi*, Sayı; 28, Yıl:2002.s.203.

varlığını sağlayacak olan demokratik devlettir. Ancak Rawls'a göre, böyle bir devlet, hiçbir din, düşünce veya inanç sistemine taraftar olmayacaktır.

## ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

### 3. SİYASAL LIBERALİZMİN YENİDEN İNŞASI

#### 3.1. Siyasal Liberalizmin Temel Öğeleri

Siyasal bir felsefe olarak liberalizmin ayırıcı vasfı bireylerin toplumsal ve siyasal haklarını her şeyin üstünde tutması ve onların yaşamlarında yol gösterecek olan değerleri özgürce seçebilecekleri yargısına dayanır.<sup>237</sup> Liberal gelenek içerisinde geçmişten bugüne kadar, bireylerin ortak ahlaki bir norm etrafında şekillenecek bir kamusal hayatı benimseyebilecekleri savunulmuştur. Böyle bir savunu özü gereği iyi ve doğru hayatın neliğine ilişkin bir çerçevenin ortaya konulmasını da beraberinde getirecektir. Ancak bugün iyi ve doğrunun mahiyetine ilişkin tartışmalar, çeşitli din ve mezheplere mensup insanlar arasında, dindar ve dindar olmayan gruplar arasındaki çatışmalara kadar yayılmıştır. İyi ve doğru hayatın ne olduğu üzerine yapılan tartışmalara bir de neyin gerçek olduğu eklenince bu münezaralar bitip tükenmez bir hal almıştır. Bunun için liberaller farklı dini ve ahlaki inançları benimseyen bireylerin barış içerisinde bir arada yaşamalarını sağlayacak “asgari ahlak fikri” geliştirmeye çalışmışlardır. Yalnız “asgari ahlak fikri” geliştirme gayesinin diğer anlayışları bastırmaya dönüşme ihtimali, Rawls’ı Kant ve Mill gibi düşünürlerin geliştirdiği kapsamlı ve ahlaki liberalizme karşı daha sınırlı bir ahlaki fikri savunan “siyasal liberalizmi” çeşitli temel öğeler üzerine inşa etmeye itmiştir.<sup>238</sup> Bu nedenle Rawls, siyasal liberalizm deyimini tanımlarken kavramsal çerçeveyi ve öğeleri ayrıntılı bir şekilde gösterir ve anayasal rejimlerde var olduğunu düşündüğü iki temel sorunu ele alarak konuyu tartışmaya başlar.

Bu sorunlardan ilki Rawls’a göre, hakkaniyete uygun işbirliğinin koşullarını belirleyen adalet anlayışını bulmaktır. Lakin bu noktada dikkat edilmesi gereken önemli bir husus vardır ki, bu da işbirliğinin eşit ve özgür vatandaşlar arasında yapıldığı gerçeğidir. Rawls’un ifadesiyle, bu ilk temel soruna ikinci bir sorun eklenir. Bu sorun da demokratik rejimlerin başat bir problemi olan “çoğulculuk”la ilgilidir. Doğal olarak böyle bir durum karşısında anayasal demokratik rejimle ilgili olarak istikrar problemi ortaya çıkar. Özgür kurumların kaçınılmaz bir ürünü olarak karşımıza çıkan *çoğulculuk*

<sup>237</sup> Rawls, *Siyasal Liberalizm*, s.X.

<sup>238</sup> Rawls, *a.g.e.*, s.Xİ.

karşısında istikrarın nasıl sağlanacağı, problemin ana eksenini teşkil eder.<sup>239</sup> İstikrarı sağlamak için ise, hoşgörünün tesis edilmesi gerekliliği işlenir.<sup>240</sup> Rawls, farklı dinî, felsefî ve ahlakî inançların olduğu bir toplumda, çoğulculuk probleminin tolerasyon zemininde çözülebileceğini ifade eder. Ancak bu noktada farklı dinî, felsefî inançlar ve dünya görüşlerinden dolayı herkesin kabul edebileceği sağlam ve adil bir toplumun tesis edilip edilemeyeceği sorusu ortaya çıkmaktadır. Rawls'un soruya verdiği cevap, bunun mümkün olabileceği yönündedir.

Rawls, bu iki temel soruna neden olarak da anayasal demokratik düşünce geleneğinde tesis edilemeyen bir fikir birliğinden yoksunluğu gösterir. Geçen iki yüzyıl boyunca demokratik düşünce geleneğinde -bir anayasal demokratik rejimde düzenlenmiş olması gereken- eşit ve özgür olarak kabul edilen vatandaşlar arasında hakkaniyete uygun bir işbirliğinin tesis edilemediği, bunun ise, problemlere kaynaklık ettiği görüşü Rawls tarafından savunulur.<sup>241</sup> Bu, demokratik düşünce geleneğinin kendinden kaynaklanan bir çatışma olarak görülebilir. Rawls bu noktada Locke'u izleyen gelenek ve Rousseau'yu izleyen gelenek içerisinde var olan bu çatışmanın esas noktasını belirler. Locke'u izleyen gelenek, tam Rawls'un ifadesiyle "modern özgürlükler" olarak ifade edilirken, Rousseau'yu izleyen gelenek "antik özgürlükler" olarak adlandırılır. Doğal olarak da çatışma bu iki gelenek arasında ortaya çıkar. Modern özgürlükler; düşünce ve vicdan özgürlüğü, kişinin belirli temel hakları, mülkiyet hakkı ve hukuk devleti olarak ifade edilirken, antik özgürlükler, eşit siyasî özgürlükler ve kamusal yaşamın değerleri olarak dile getirilir.<sup>242</sup> Rawls'un buradaki amacı ise, "hakkaniyet olarak adalet" düşüncesi ile çatışan bu iki gelenek arasında bir uzlaşma tesis etmektir. Rawls'a göre öncelikle yapılması gereken şey, temel kurumların eşitlik ve özgürlüğün değerini fark etmelerini sağlamaktır. Bu düzenlemeye orijinal durumda seçilmiş olan adaletin iki ilkesi hizmet edecektir. Bu ilkelerin her biri, sadece özel bir bölgedeki kurumlarda eşitlik talepleri hususunda değil, aynı zamanda temel haklar, özgürlükler ve fırsatların kabulü hususunda da düzenlemeler yapar.

Siyasal liberalizmi betimleyen temel düşünceler içerisinde ilk sorunu çoğulculuk olarak ortaya koyduktan sonra Rawls, ikinci olarak *siyasi adalet anlayışı*

<sup>239</sup> Aslı Çırakman, "Bir Meşruiyet Sorunu Olarak Siyasi Adalet; Rawls ve Höffe", *Liberalizm, Devlet, Hegemonya*, Der: E. Fuat Keyman, Everest Yayınları, İstanbul, 2002, s.105-106.

<sup>240</sup> Rawls, *Siyasal Liberalizm*, s.49- 56.

<sup>241</sup> Rawls, *a.g.e.*, s.50.

<sup>242</sup> Rawls, *a.g.e.*, s.50.

*fikrinden* söz eder. Rawls'un siyasi adalet düşüncesi ile ifade etmek istediği üç temel özellik vardır: Bunlardan ilki, siyasî düşüncenin konusuyla ilgilidir. Böyle bir düşüncenin ahlâkî bir düşünce olduğunu ifade eden Rawls, ahlâkî düşünceyi ise politik, sosyal ve ekonomik kurumların belirleyici bir türünü çözmek olarak değerlendirir. Lakin Rawls bu noktada, şu anki amacının ahlâkî teoriye ait düşünceleri dillendirmek değil, modern anayasal demokraside toplumun temel yapısı diye isimlendirdiği şeye başlamak olduğunu vurgular. Temel yapı kavramıyla Rawls, bir toplumun siyasî, toplumsal ve ekonomik kurumları ve bunların oluşturduğu nesilden nesile devam eden bütünlüştürmüş bir toplumsal işbirliği sistemini kastetmektedir. Siyasi adalet düşüncesi, standartlar, ilkeler ve temel kurumların bir iskeletidir<sup>243</sup> diyen Rawls'a göre, temel yapı kapalı bir toplumdur ve biz onu diğer toplumlarla ilişkili değil, bağımsız olarak kabul ederiz. Toplumun üyeleri, sadece doğumla ona katılır ve sadece ölümle ondan ayrılırlar. Yukarıda ifade edilmiş olduğu gibi Rawls, temel yapının kapalı bir topluma ait olduğunu varsaymaktadır. Kapalı toplum, kendi kendine yeterli ve fertlerinin doğumla girip ölümle çıktığı bir toplumdur. Bu nedenle kapalı toplum, meşruiyetini ciddi bir soyutlama ve bu soyutlamanın bizim dikkatimizi dağıtacak detaylara takılmadan temel sorunlara eğilmemizi sağlamasından alır.

Düşünürümüzün, siyasi adalet düşüncesinin karakterini belirlemek için başvurduğu ikinci ilke ise, siyasi adalet düşüncesi fikrinin diğer birçok doktrinden farklı bir karaktere sahip olduğunu sunmakla ilgilidir. Rawls, siyasi adalet düşüncesinin diğer kapsayıcı doktrinlerden farklı olduğunu dile getirirken, bu farkın nedeni olarak siyasi adalet düşüncesinin başka hiçbir anlayışa dayanmadığını gösterir. Çünkü siyasi adalet düşüncesi, açıklama yapmaktan başka geniş bir arka plana referans vermeksizin ve bağımsız olarak sunulmuştur. Siyasi adalet düşüncesi başka bir doktrinden türetilmediği gibi başka bir doktrini referans kaynağı olarak da görmemektedir.<sup>244</sup> Bu demektir ki, söz konusu siyasi adalet anlayışı, ait olduğu ve destek bulduğu öğretilerin hangileri olduğu söylenmeden ve bilinmeden ortaya konabilir. Siyasi adalet düşüncesi ve diğer ahlâkî düşünceler arasındaki ayrıma dikkat edecek olursak, bir ahlâkî düşüncenin genel olarak evrensel konuların sınırlarına kadar çok geniş bir alana başvurduğunu göreceğiz. Bu geniş alan içerisinde, insan yaşamının değeri, kişisel karakter idealleri, arkadaşlık, aile, topluluk ilişkileri, idealleri ve işbirliği gibi bir bütün

<sup>243</sup> Rawls, *a.g.e.*, s.57.

<sup>244</sup> Rawls, *a.g.e.*, s.58.



olarak bizim yaşamımızın sınırlarını kapsamaktadır.<sup>245</sup> Hâlbuki yukarıda da ifade edildiği gibi siyasi adalet düşüncesi herhangi bir öğretiyi referans olarak görmeksizin siyasî olanın sınırlarını zorlar.<sup>246</sup>

Siyasi adalet düşüncesinin üçüncü özelliği ise, bir demokratik toplumun politik kamu kültüründe saklı görülen bazı temel fikirler ile ilgili olarak ifade edilen içeriği ile bağlantılıdır. Bu noktada Rawls, demokratik toplumda sosyal ve kamusal kültür ayrımı yapmaktadır. O, kendi adalet anlayışının kamusal kültüre ait olduğunu dillendirirken, kapsayıcı doktrinlerin de sosyal kültüre ait olduğunu ifade eder. Kamusal kültür, müşterek bilgi belgelerini, tarihsel metinleri, onların kamu geleneklerinin yorumunu ve bir anayasal rejimin siyasî kurumlarını da kapsar. Oysa kapsayıcı doktrinler sosyal kültürün, bütün türleri- dinî, felsefî ve ahlâkî- bizim sivil toplumun “kültürel arka planı” diye isimlendirebileceğimiz şeye ait olanı ifade etmektedir. Bu, toplumun kültürüdür ve siyasî değildir. O, günlük yaşamın kültürüdür ve onun ilişkili olduğu çoğu kurumlar, kiliseler, üniversiteler, bilimsel nitelik taşıyan kurumlar, takımlar ve kulüplerdir. Özetle düşünürü göre kendi siyasi adalet anlayışı, kamusal kültüre ait iken, diğer kapsayıcı doktrinler sosyal kültüre aittir. Bunun için “hakkaniyet olarak adalet”, belli bir siyasal gelenekten başlayan ve toplumun nesilden nesile süren hakkaniyetli bir işbirliği sistemi olduğu fikrini kendine temel alır.

Sonuç olarak Rawls’un temellendirmeye çalıştığı siyasi adalet anlayışını şu şekilde özetleyebiliriz:

- 1- Toplumun temel yapısından hareket etmektedir.
- 2- Kapsayıcı doktrinlere dayanmamaktadır.
- 3-Demokratik kamusal kültürdeki temel düşüncelere göre oluşturulmaya çalışılmaktadır.<sup>247</sup>

Üçüncü olarak Rawls’un ortaya koyduğu temel düşünce, *hakkaniyetli bir işbirliği sistemi olarak toplum fikridir*. Toplum demokratik toplumun kamusal kültürüne içkin olarak düşündüğümüz zaman görülecektir ki, vatandaşlar, siyasal düşüncelerinde veya siyasal meselelerle ilgili tartışmalarında, toplumu sabit bir doğal düzen olarak veya dinsel

<sup>245</sup> Rawls, *a.g.e.*, s.59.

<sup>246</sup> Çıkarman, *a.g.e.* s. 110.

<sup>247</sup> Özkök, *a.g.e.* s.42.

ve aristokratik değerlerin meşrulaştırdığı bir kurum olarak görmezler. Bunun içindir ki, Rawls'un toplumsal işbirliği düşüncesini anlamak için şu üç ilkeye bakmak gerekir.<sup>248</sup>

1- Toplumsal işbirliği, bir merkezi otorite tarafından verilen emirlerle koordine edilen faaliyetlerden farklıdır. Bu işbirliği, işbirliği yapanların davranışlarını düzenlediğini kabul ettiği, kamusal olarak tanınan kurallar ve prosedürlerle belirlenir.

2- İşbirliği her katılımcının makûl olarak, diğerlerinin de aynı şekilde kabul ettiğini varsayarak benimsediği kurallardır. Doğal olarak hakkaniyetli işbirliğinin kuralları bir karşılıklılık düşüncesine işaret eder. Bu karşılıklılık düşüncesinin amacı, herkesin çabasıyla ortaya çıkan faydaların kuşaktan kuşağa adil olarak dağıtılmasıdır.

3- “Toplumsal işbirliği düşüncesi her katılımcının rasyonel avantajı ya da değer fikrini de içerir.” Burada değer fikri, işbirliğine giren bireylerin, ailelerin veya birliklerin ve hatta halkların ve hükümetlerin kendi bakış açılarından ulaşmaya çalıştıkları şeylere göndermede bulunur.<sup>249</sup>

Rawls'a göre, “hakkaniyet olarak adalet” anlayışımız toplumun nesiller boyunca süregelen hakkaniyetli bir işbirliği sistemi olduğu görüşü ile başladığı için, bu anlayışa uygun düşecek bir kişi kavramsallaştırmasını da benimsememiz gerekmektedir. Dolayısıyla bu kişi, vatandaş olabilen, yani hayat boyu toplumsal işbirliğine katılan kişidir. Zira Rawls açısından toplum, doğumdan ölüme kadar, hayatın bütün gereksinim ve faaliyetlerine yer veren kendi kendine yeterli bir işbirliği sistemidir. Böylesi bir toplumun vatandaşları olan kişiler iki ahlâkî yeteneğe sahiptir. Bunlardan ilki, “adalet hissi”, ikincisi ise, “iyi anlayış”dır. Bu iki temel yetenek, vatandaşların özgür ve eşit olarak dikkate alındıklarına delalet eder.<sup>250</sup> Vatandaşların özgür ve eşit olarak değerlendirilmeye alınması fikri, toplumsal işbirliğinin şartlarını oluşturacak en uygun adalet anlayışının hangisi olduğuna yönelik temel sorunun da cevabını içermektedir. Daha açık bir ifadeyle bu sorunun cevabı, düşünür açısından mevcut siyasi adalet anlayışında bulunmaktadır.

Temel düşüncelere dair bir diğer ilke ise, *siyasal kişi anlayışıdır*. Rawls, bu temel öge ile orijinal durum tasvirinin yanlış bir algıya, yani metafizik bir kişi kavramsallaştırmasına iteceği<sup>251</sup> gerekçesiyle kişi anlayışının metafiziksel bir ögeye

<sup>248</sup> Rawls, *Siyasal Liberalizm*, s.60-61.

<sup>249</sup> Rawls, *a.g.e.*, s. 61.

<sup>250</sup> Rawls, *a.g.e.*, s.60-61.

<sup>251</sup> Rawls, *a.g.e.*, s.60-63.

dayanmadığını açıklamaya çalışır. Rawls'un bu yanlış algılamaya ihtimali için ilk cevabı, vatandaşların başlangıç durumunda özgür kişiler olduğuna bakmanın yeterli olacağı yönündedir. Rawls'a göre ikinci olarak, tasvir edilen bu durumda vatandaşlar özgürdür ve hem kendilerini, hem de birbirlerini bir iyi anlayışına sahip olmayı sağlayacak ahlâkî yetilere de sahip olarak görmektedirler. Düşünüre göre üçüncü olarak vatandaşlar özgürdürler, çünkü kendilerini geçerli iddiaların doğrulayıcı kaynakları olarak görüp bilmektedirler. Yani kendilerini, kendi iyi anlayışlarını öne çıkarmak için, kendi kurumları üzerinde iddiada bulunma hakkına sahip olarak değerlendirirler.<sup>252</sup> Son olarak, vatandaşların kendi amaçları doğrultusunda ortaya koydukları kişi anlayışı, sorumluluk alabilmeleri ve bunun çeşitli iddiaların değerlendirilmesinde nasıl etkili olduğu ile ilgilidir.

Rawls'un temel düşüncelerine ilişkin bir başka ilke ise, *iyi düzenlenmiş toplum fikridir*". Rawls'a göre toplum, bir nesilden bir sonraki nesile kuşaklar boyunca devam eden adil işbirliğinin adıdır. İşbirliği düşüncesi Rawls'a göre, "hakkaniyet olarak adalet" düşüncesi içerisinde aşağıda ifade edilecek olan iki temel özelliğe sahiptir.

İlk olarak "hakkaniyet olarak adalet" düşüncesi içerisinde bireyler özgür ve eşit kişiler olarak değerlendirilir. İkinci olarak bu eşit ve özgür kişiler tarafından kabul edilen ilkeler ve bu ilkeler etrafında şekillenecek olan toplum "iyi düzenlenmiş bir toplum"dur.

Bu toplum düşüncesi demokratik toplumun kamusal kültürü içerisinde saklıdır. Bu noktada ifade edilmesi gereken, Rawls'un "iyi düzenlenmiş toplum fikri" ile amacının, anayasal bir demokratik rejime uygun bir toplum fikri tasarlamak olduğudur.

Rawls'a göre "iyi düzenlenmiş bir toplum", içerisinde şu üç özelliği de barındırmalıdır:

İlk olarak iyi düzenlenmiş bir toplum içerisindeki herkes adaletin ilkelerini hem kendisinin, hem de diğerlerinin kabul ettiğini bilir. İkinci olarak, iyi düzenlenmiş toplumun temel yapısındaki toplumsal ve siyasî kurumların nasıl düzenlendiği ve bir işbirliğinin sistemi olarak onların nasıl birbirine bağlı olduğu kamusal olarak bilinir. Üçüncü olarak, bu toplumun vatandaşları etkili bir adalet hissine sahiptirler.<sup>253</sup> Bu nedenle onların adil olarak kabul etmiş oldukları toplumun temel kurumları ile genel olarak uyum içerisinde olduklarıdır.

<sup>252</sup> Rawls, *a.g.e.*, s.75-76.

<sup>253</sup> Rawls, *a.g.e.*,s.79.

Yukarıda Rawls'un iyi düzenlenmiş toplumun hangi özelliklere sahip olması gerektiğine yönelik üç tespitini ele aldık. Bu üç özelliğin anayasal demokratik bir toplum içerisinde var olan şu üç olguyla da ilişkili olması gerekmektedir. Anayasal demokratik rejim içerisinde böyle bir düzenlemenin olmayışı, demokratik düşünce için bir eksikliklerdir.<sup>254</sup> Bunun için demokratik toplumun siyasî kültürü aşağıda değineceğimiz üç temel gerçek tarafından karakterize edilir.

- 1- Demokratik düşünce içerisinde bulunan ve bizim kapsayıcı doktrinler olarak isimlendirdiğimiz dinî, felsefî ve ahlâkî doktrinler çoğulculukla ilgilidir. Rawls'a göre çoğulculuk, demokratik toplumlar için sona erebilecek bir durum değildir. Daha doğru bir ifade ile çoğulculuk, demokrasinin kamusal kültürünün kalıcı bir özelliğidir. Çoğulculuk gerçeğini demokratik düşünce geleneğinin kalıcı bir özelliği olarak gören Rawls, makûl vatandaşların kabul etmiş olduğu bu doktrinlerin adresini de siyasal liberalizm olarak görür.<sup>255</sup>
- 2- Demokratik toplumun kamusal kültüründe var olan kapsayıcı doktrinlerden herhangi birisi ortak bir uzlaşma sağlama konusunda yeterli olamayabilir. Yani eğer biz, siyasî toplumu tek ve aynı kapsayıcı bir doktrin tasdik olarak görürsek o zaman, devletin ezici gücü kaçınılmaz olur. Zira çoğulcu yapılarda tek bir doktrin kabul edilmesi, devletin ezici gücünü kullanmasıyla kurulabilir.<sup>256</sup> Rawls'un ifadesiyle, "siyasal toplumu tek bir kapsamlı doktrini benimseyen bir topluluk olarak düşündüğümüzde siyasal gücün baskıcı kullanımı o toplum için gerekli olur. Lakin bu, ortaya konulan adalet anlayışı açısından kabul edilemezdir.
- 3- Demokratik düşüncenin güvenliği ve sürekliliği sağlanmalıdır. Demokratik rejimin siyasî olarak güvenliliği ve devamlılığı, vatandaşların çoğunluğu tarafından özgür ve gönüllü olarak ona destek vermeyi gerektirir. Bu demektir ki, siyasi adalet anlayışının bir anayasal rejim için meşruluk temeli sağlaması, son derece faklı ve uyumsuz ama makûl ve kapsamlı doktrinlerce onaylanabilmesi anlamına gelmektedir. Bütün vatandaşlarca benimsenen tek bir makûl doktrin olmadığına göre, vatandaşların yapacağı tek şey, "örtüşen

<sup>254</sup> Rawls, *a.g.e.*, s.79-80.

<sup>255</sup> Rawls, *a.g.e.*, s.80.

<sup>256</sup> Rawls, *a.g.e.*, s.81.

görüş birliği” içerisinde makûl, ancak uyuşmaz kapsamlı doktrinleri bir siyasi adalet anlayışı merkezinde iyi bir şekilde düzenlemek olmalıdır.<sup>257</sup>

Bundan dolayı da düşünür tarafından, örtüşen görüş birliği referansı ile vatandaşların siyasî bir adalet anlayışı geliştirmelerinin, bu anlayışın benimsenmesinde özel bir rol oynayacağı unutulmaması gerekliliği sık sık vurgulanır.

Siyasal liberalizmin temel öğelerinden bir diğerini ise, siyasal liberalizmin temelinin *ne bir cemaat ne de bir birlik* olduğu düşüncesini ifade eden ilke oluşturur. İyi düzenlenmiş demokratik bir toplum ne bir cemaattir, ne de daha genel olarak bir birliktir. Demokratik bir toplum ve bir birlik arasında iki fark vardır. Birincisi, düşünür açısından bizim demokratik toplumu, her siyasal toplum gibi, tam ve kapalı bir toplumsal sistem olarak düşündüğümüz noktada ortaya çıkar. Bu şekilde düşünülen toplum tamdır, çünkü kendi kendine yeterlidir ve insan yaşamındaki temel amaçların hepsi için bir yere sahiptir. Kapalıdır, çünkü daha önce de ifade etmiş olduğumuz gibi, ona doğumla girilir ve ondan çıkmak ise sadece ölümle olur. İkinci olarak, iyi düzenlenmiş demokratik bir toplumla bir birlik arasındaki temel fark şu noktada kendini gösterir. Rawls’ göre, iyi düzenlenmiş bir toplum, kişiler ve birliklerde olduğu gibi nihai hedef ya da gayelere sahip değildir. Burada hedef veya gayelerden kasıt, kapsamlı doktrinlerde özel bir yere sahip olan hedef ve gayelerdir. İfade edilmek istenen şey, bazı kişilerin toplumda daha farklı hak ve ayrıcalıklara sahip olamayacağıdır. Zira geçmişteki birçok toplumda bu düşüncenin tersi işlemiştir. Din ve imparatorluk, hâkimiyet ve ihtişam gibi amaçları için bireyleri ve sınıfları göz ardı etmiş ve bunların hakları, bu gayelerin elde edilmesindeki rollerine bağlı kılınmıştır. Doğal olarak bu anlamda kendilerini bir birlik şeklinde algılamışlardır. Ancak demokratik toplum, kendini hiçbir şekilde bir birlik olarak göremez. Üçüncü olarak, iyi düzenlenmiş demokratik bir toplum, bir birlik olmadığı gibi bir cemaat de değildir. Burada cemaatten kasıt dinî, felsefî veya ahlâkî bir doktrin tarafından idare edilen bir toplumdur.<sup>258</sup> Toplumun bir cemaat olarak düşünmek, toplumun siyasi adalet anlayışına dayalı kamusal aklının sınırlı çerçevesini gözardı etmek anlamına gelir.

*Soyut düşüncelerin kullanımı*, siyasal liberalizmin son ilkesidir. Rawls, *Siyasal Liberalizm* adlı çalışmasında birçok soyut kavram kullanmıştır.

<sup>257</sup> Rawls, *a.g.e.*, s.82.

<sup>258</sup> Rawls, *a.g.e.*, s. 85-86.

Bu soyut kavramlar;

- a. Siyasi adalet anlayışı
- b. Hakkaniyetli işbirliği sistemi
- c. Siyasi kişi anlayışı
- d. Temel yapı anlayışı
- e. Başlangıç durumu
- f. Örtüşen görüş birliği
- g. Makûl kapsamlı doktrin
- h. İyi düzenlenmiş toplum fikri v.b. şeklinde ifade edilebilir.

Rawls'un ortaya koymuş olduğu *Siyasal Liberalizm* adlı eserde temel problem olan, makûl kapsamlı doktrinler sebebiyle birbirinden derin bir şekilde farklılaşmış eşit ve özgür vatandaşlar arasında adil ve istikrarlı bir işbirliğinin nasıl sağlanacağı sorusu, düşünürün bu temel soyutlamalara başvurmasını zaruri kılmıştır. Bu kadar çok soyutlamanın eleştirilebileceği düşüncesine karşılık Rawls, siyaset felsefesinde soyutlamaların derin siyasal çatışmalar sonucunda ortaya çıktığını savunur.<sup>259</sup> Bu şekilde soyutlamalar yapmak düşünüre göre, toplumdan ve dünyadan uzaklaşmak anlamına gelmez ve gelmemelidir.

### 3.2. Siyasal Liberalizm: Özellikleri ve Temellendirilmesi

Genel hatlarıyla tanımlamak gerekirse liberalizm, bireysel haklar, rıza, özel alan ve kamusal alanın ayrılması, sözleşme (ye bağlı) ve sınırlı devlet, halk egemenliği fikrini ifade eden siyasal görüş ve yönetim biçimi<sup>260</sup> olarak tanımlanabilir. Modern siyasî-iktisadî teorilerin en eskisinin liberalizm olduğu da sık sık dile getirilir. Ancak liberalizmin doğası konusunda tam bir fikir birliğinden söz etme güçlüğü olmasına rağmen, genel olarak temel paradigmaları üzerine bir fikir birliği sağlandığını söylemek de yanlış olmayacaktır. Liberalizm, klasik ve sosyal olarak iki görünümüne sahiptir. Klasik liberalizmin merkez temasını bireycilik teşkil eder ve bireyciliğe en uç düzeyde duyulan bağlılık, onun özünü yansıtır. Bu atomist toplum yaklaşımı, bireyin üzerinde dışsal bir müdahalenin olmadığı anlamındaki “negatif özgürlük” inancıyla da desteklenir. Klasik liberalizmde devlet, bir gece bekçisi olarak kurgulanır. Gece bekçisi olarak kurgulan devlet, zorunlu bir kötülüktür. Zorunludur, çünkü düzeni ve güvenliği

<sup>259</sup> Rawls, *a.g.e.*, s.86-87.

<sup>260</sup> Vincent, *a.g.e.*, s. 38.

tesis etmek gerekmektedir. Kötülüktür, çünkü topluma kolektif bir irade empoze edecek ve bireyin özgürlük alanını daraltacaktır.

Klasik liberalizmin iktisadî yönü ise, serbest piyasa mekanizmasına derin bir inancı ifade eder. Klasik liberallere göre, ekonominin en iyi işleyeceği durum, hükümet müdahalesinin olmadığı bir duruma tekabül eder. Tasavvur edilen bu durum, insanların beden ve yetenek yönünden eşit olmadıkları, insanlar arasında zekâ ve beceri farklılıkları olduğu, yeteneklilerin bu yeteneklerini özgürce sergileyebilecekleri bir ortamın oluşturulmasının gerekliliği ve bu özgür girişimcilikle toplumların gelişebileceği düşüncesi etrafında betimlenir.<sup>261</sup> Bu bağlamda “laissez-faire” kapitalizmi, refahı teminat altına alan, bireysel özgürlüğü destekleyen bir sistem olarak değerlendirilir. Sosyal liberalizmde ise, devlet müdahalesine daha sempatik bir bakış söz konusudur.<sup>262</sup> Bu bakış açısını ortaya atan düşünürlerin bazıları, tabii ki “pozitif özgürlük” anlayışının da bayraktarlığını yapmıştır. Fakat devlet müdahalesine sempatik bakış her zaman bir şarta bağlanmıştır. Sosyal liberaller, “laissez-faire” kapitalizmine ilişkin inançlarını terk etmiş, sanayi kapitalizminin sadece yeni biçimlerde adaletsizlikler ürettiğini ve halk kitlelerini piyasaların kaprislerine terk ettiğini ortaya atmışlardır. Fakat yukarı da yapılan bu ayrımı kesin bir ayrım olarak düşünmemek gerekir. Bu iki ayrımı temsil eden ekoller arasında kökten bir farklılık bulmak bazen güç olmaktadır.<sup>263</sup> Çünkü bu ayrımın şekillenmesinde, liberal düşünce geleneği içerisinde liberal filozofların ilgi alanlarının etkisiyle, yerine göre siyasî, yerine göre ekonomik ve yerine göre etik kavramlarla liberalizm anlayışlarını temellendirmeleri çok etkili olmuştur.<sup>264</sup>

Klasik ve sosyal liberalizm adı altında yapılan bu ayrımda şu nokta gözden kaçırılmamalıdır. Klasik ifadesini kullanırken bir döneme ya da bir tarihe gönderme yapmaktan daha ziyade Locke’da anlamını bulan düşünceye gönderme söz konusudur. Bugün liberalizmi çok çeşitli şekillerde adlandıranlar mevcuttur. Bu ayrımlar, daha spesifik bir değerlendirmenin sonucunda varılan noktaya işaret etmektedir. Oysa temelde liberalizmin bir klasik, bir de modern görünümü vardır. Klasik liberalizm, Locke ile başlayan ve çağdaş düşünürlerden Nozik’e kadar gelen ve varlığını halen

<sup>261</sup> Doğan Özlem, *Etik*, İnkılap Yayınları, İstanbul, 2004, s.221.

<sup>262</sup> Heywood, *Siyaset*, s. 62- 64.

<sup>263</sup> Vincent, *a,g,e*, s. 48.

<sup>264</sup> Yayla, *Siyaset Teorisine Giriş*, s. 17.

koruyan geleneğe tekabül ederken, sosyal liberalizm T. H. Green’le başlayan ve Ronald Dworkin/John Rawls gibi çağdaş düşünürlerin de içerisinde olduğu geleneğe tekabül eder.<sup>265</sup> Bu iki farklı bakış açısı üzerine değerlendirmeler yapılıncı görülecektir ki, liberalizm kendi içerisinde klasik liberalizm ve sosyal liberalizm ya da diğer adıyla eşitlikçi liberalizm olarak ikiye ayrılır. Lakin daha spesifik analizler yapılıncı, Locke çizgisini takip eden ve Hayek gibi filozoflar tarafından temsil edilen ve yine aynı isimle adlandırılan klasik liberalizme ek olarak, Ayn Rand ve Nozick ve gibi filozofların temsil ettiği liberteryenizm ya da diğer adıyla anarko-kapitalizm gibi adlandırmalarda ortaya çıkmaktadır. Özü itibariyle, “devlet müdahale etmesin ve bir gece bekçisi fonksiyonunu icra etmekle kayıtlı olsun” ifadesi klasik liberalizmi betimler.<sup>266</sup> Devlet, “bireyin özgürlüğüne zarar vermeden toplumun refahına katkı sağlayacak bir müdahalede bulunsun” savunusu da sosyal liberalizmi resmeder.

Bu farklı bakış açılarını iki liberal düşünürün temel paradigmaları ile özetlemek mümkündür. Klasik liberallerden Nozick, devleti, hırsızlık ve sahtekârlığı önleme, sözleşmelere uyulmasını sağlama gibi dar bir fonksiyon alanıyla sınırlandırırken<sup>267</sup> Rawls, devletin fonksiyonuna daha geniş bir alan ayırır. Yine aynı minval üzere Nozick, devlet, zorlama gücüyle bazı insanların diğerlerine yardım etmesini sağlamak gibi bir yetkiye sahip değildir derken, sosyal liberallerden Rawls, bu noktada temel malların en az avantajlının yararına olacak şekilde dağıtılmasını adil bir eylem olarak değerlendirir. Çünkü Nozick’e göre, zenginin fakire karşı vergilendirme veya benzer bir yardım gibi hiçbir zorunluluğu yoktur ve iktisadî eşitsizlikler yasadışı olmadıkça adildir. Oysa Rawls da iktisadî eşitsizlikleri adaletsizlik olarak değerlendirmez ama ekonomik kazanımların dahi en az avantajlı olanın yararına olması gerektiğini ifade eder ve bu ifade, iki adalet ilkesinden aslında ikincisinin özüdür. İki farklı bakış açısını dillendiren düşünür de liberal olarak değerlendirilmektedir. Çalışmamız sosyal liberal olarak değerlendirilen John Rawls üzerine olduğu için Rawls’un düşüncelerine bu nokta itibariyle geçebiliriz.

Rawls, *Siyasal Liberalizm* adlı çalışmasının giriş bölümünde, “makûl fakat birbirleriyle uyuşmayan dinî, felsefî ve ahlakî doktrinlerce ciddi olarak farklılaşmış

<sup>265</sup> Yayla, *Liberal Bakışlar*, s.103-104.

<sup>266</sup> Mümtaz’er Türköne, *Siyaset*, (II. Bölüm H. Bahadır Türk, İdeolojiler ve Sistemler) Lotus Yayınları, Ankara, 2003, s.121-122.

<sup>267</sup> Nozick, *a.g.e.*, s.21.



özgür ve eşit vatandaşların, uzun süre devam edecek istikrarlı ve adil bir topluma sahip olmaları nasıl mümkün olabilir?” sorusuna yanıt bulmaya çalışır. Doğal olarak birbirinden farklılaşmış olan bu kapsamlı doktrinlerin hepsinin anayasal bir rejimin siyasal anlayışını onaylaması cevaplanması gereken bir başka sorun olarak belirmektedir.<sup>268</sup> Rawls’un özü itibariyle cevaplamaya çalıştığı, yukarıda dile getirilen bu iki sorudur. Ancak Rawls’a göre, bu tür sorunların ortaya çıkması üç tarihsel gelişimin ahlâk ve siyaset felsefesinde yaptığı derin etkide bulunabilir. Bu etkilerden ilki, 16. yüzyıldaki reform hareketleridir. Reform, ortaçağın din birliğini parçalamış ve devam eden süreçte dinî çoğulculuğa yol açmıştır. Bu durum, 18.yüzyılın sonuna doğru, ortaya çıkacak olan başka çoğulculukları kamçılamıştır. Bunlardan ikincisini, muazzam güce sahip olan hükümdarlarca yönetilen merkezi idare yapılarına karşılık modern devletin gelişimi teşkil ederken, üçüncüsünü modern bilimin gelişimi oluşturmaktadır. Öyleyse Rawls’un ifadesiyle siyasal liberalizmin (daha genel bir ifadeyle liberalizmin) tarihsel kökeni, reformda ve bunun sonucunda ortaya çıkan derin değişimlerde aranmalıdır. Zira modern dünyada tam ifadesini bulan, vicdan hürriyeti ve düşünce özgürlüğü gibi kavramlar, o zamandan ifade edilmeye başlanmıştır. Böylesi bir tarihsel gelişimin doğal sonucu olarak insanlar çok farklı düşüncelerle, daha doğru bir ifadeyle çoğulculuk gibi bir kavramla yüz yüze kalmıştır. “Modern bir demokratik toplum, sadece kapsamlı dinî, felsefî ve ahlâkî doktrinlerden oluşan çoğulculukla değil, aynı zamanda birbiriyle uyuşmayan, ancak makûl kapsamlı doktrinlerin oluşturduğu çoğulculukla nitelendirilir”.<sup>269</sup> Bu doktrinlerden hiçbiri, vatandaşların tümü tarafından onaylanmamıştır. Hiç kimse de yakın bir gelecekte vatandaşların bu makûl doktrinlerden birini veya bir kaçını onaylamasını beklememelidir. İşte bu farklı dünya görüşlerinin birbirleriyle uyuşmaması ya da çatışmasının günümüz toplumlarının önemli bir özelliği olduğunu<sup>270</sup> fark eden Rawls, bu özelliği dikkate alarak, siyasal liberalizmi bir siyasi adalet anlayışı etrafında yeniden şekillendirmekte ve inşa etmektedir.

Rawls’a göre bu çoğulculuk, insan aklının süregelen özgür kurumlar altındaki faaliyetinin doğal bir sonucu olarak görülmelidir. Düşünce tarihinde bazı düşünürler, çoğulculuğu bir felaket olarak değerlendirmesine rağmen, çoğulculuk, aklın özgür

<sup>268</sup> Rawls, *Siyasal Liberalizm*, s.5.

<sup>269</sup> Rawls, *a.g.e.*, s.4.

<sup>270</sup> Rawls, *Halkların Yasası ve Kamusal Akıl düşüncesinin Yeniden Ele Alınması*, s. X.

şartlar altındaki ifadesidir. Liberal anayasacılığın başarısı ise Rawls'a göre, burada yatmaktadır. Çünkü liberal anayasacılık, yeni bir toplumsal imkânı keşfetmiştir. Keşfedilen bu toplumsal imkân Rawls'a göre, bu çoğulculuğun adalet ve istikrar içerisinde uzun süre varlığını sürdürebileceği imkânını tartışmaya açması ve imkân dâhilinde olduğunu ifade etmesinde yatar. Ve bu çoğulculuk anlayışı, hoşgörüyü ilintili bir kavramdır. Rawls'a göre, hoşgörü gibi çoğulcu toplumlarda asıl olan kavram, liberal kurumlara sahip olan toplumlarda başarıyla uygulanmıştır ve bunu bize sağlayan liberalizmdir.

Bu noktada ifade edilmesi gereken, Rawls'un, teorisyeni olduğu siyasal liberalizm ile kapsamlı bir doktrin olarak tanımlanabilecek olan "ahlâkî ya da felsefî liberalizm" arasında ayırım yaptığıdır. Siyasal liberalizm, rasyonel diyalog ve eşit ilgi anlayışına dayanırken,<sup>271</sup> Rawls'a göre, kapsamlı liberalizm genel bir yaklaşım olarak kişilerin bağımsızlığına önem verir. Ahlâkî açıdan bakıldığında liberalizm, kişilerin kendi yaşamlarıyla ilgili kararları, özgür, eleştirel ve bağımsız bir şekilde kendilerinin vereceğini savunur. Bunun doğal sonucu olarak ahlâkî liberalizm, belli bir yaşam tarzının iyiliğini savunur. Aksine siyasal liberalizm, belli bir yaşam tarzının iyiliğini savunmaz ve çağdaş demokratik bir toplumda genel kabul gören temel siyasal değerlere vurgu yapar.<sup>272</sup> Bu nedendir ki, tek anlamlı ve değerli yaşam şeklinin bağımsız ve bireysel kararlar almak olduğunu kabul etmeyen kapsamlı doktrinlerin savunucuları, ahlâkî liberalizmi reddetmelerine rağmen, siyasal eşitliği ve özgürlüğü savunan siyasal liberal adalet anlayışını benimseyeceklerdir.

Yine benzer bir şekilde Rawls'a göre, siyasal liberalizm kapsamlı doktrinler karşısında genel bir tavır almaz ve bu doktrinleri bölen ahlâkî meseleler hakkında da fikir yürütmez. Siyasal liberalizm, siyasi adalet anlayışını doğru olmak yerine makûl olarak sunar. Bunun doğal sonucu olarak, belli bir ahlâkî yargı kuramının doğruluğu veya yanlışlığı üzerine herhangi bir değerlendirmede bulunmaz ve siyasî olanla ahlâkî olan arasında bir tezatlık olması gerektiği düşüncesini reddeder.<sup>273</sup> Bunun için siyasal liberalizm, bu tür doğruların yargısının bir takım kapsamlı doktrinlerin bakış açısıyla yapıldığını öngörür. Zira hangi ahlâkî yargıların doğru olduğuna kısıtlı bir bakış

<sup>271</sup> Charles Larmore, "Political Liberalism," *Political Theory*, Vol.18, No.3. (Aug, 1990), s. 353.

<sup>272</sup> Rawls, *Halkların Yasası ve Kamusal Akıl düşüncesinin Yeniden Ele Alınması*, s. XVI, XVII.

<sup>273</sup> Larmore, *a.g.e.* s.353.

açısından yaklaştığından, bu, siyasal liberalizmi ilgilendiren bir konu olamaz.<sup>274</sup> Siyasal liberalizm, derin doktrinel çatışmaların varlığı ve uzlaşma imkânının yokluğu durumunda adil ve özgür bir toplumun nasıl mümkün olabileceğini tartışır. İşte bu ifade siyasal liberalizmin meseleye hangi perspektiften bakacağını göstermektedir. Siyasal liberalizm, meseleye, anayasal demokratik bir düzenin temel ahlâkî ve felsefî kavramları açısından bakmaktadır. Bunun içindir ki, “özgür ve eşit vatandaşlık, siyasal iktidarın meşruluğu, makûl örtüşen görüş birliği, karşılıklı saygı ödeviyle kamusal akıl ve doğru nedenler etrafında istikrar anlayışı”,<sup>275</sup> bu düşünceye temel teşkil eder. Özet olarak siyasal liberalizm, şu temel önermelerden hareket ederek kendi algılayışını ortaya koyar:

- 1- Liberal olan veya olmayan, dinsel olan veya olmayan makûl doktrinlerin varlığı durumunda istikrarlı ve iyi düzenlenmiş bir demokratik rejimin mümkün olup olmadığını ve hatta böyle bir anlayışın mantık dairesi içerisinde nasıl değerlendirilebileceğini sorgular.
- 2- *Siyasal Liberalizm, Adalet Teorisi* kuramında işaret edilmiş olan iyi toplum düzeninin makûl bir çoğulculuk gerçeğini dikkate alarak “yeniden kurgulanabileceğini” gösterme amacını taşır. Doğal olarak da ortaya atılmış olan “hakkaniyet olarak adalet” kuramı, toplumun temel yapısına uygulanan siyasi adalet anlayışına dönüştürülmektedir.
- 3- Siyasal liberalizm, “modern liberal demokrasinin vatandaşları için toplumsal birliğin mevcut en makûl temelinin ne olacağıyla da ilgilidir.”<sup>276</sup> Rawls, bir doktrin olarak siyasal liberalizmin merkezi amacının bir siyasi adalet düşüncesi üzerine anlaşmayı mümkün kılacağını savunur. Bir siyasi adalet düşüncesi, dinî, felsefî ya da ahlâkî bir kapsayıcı doktrinden bağımsızlığı ifade eder. Bu noktada söylenebilecek tek şey siyasi adalet düşüncesinin bir etik boyutu da olduğudur. Zira böyle bir sonuca, dinî, felsefî ya da ahlâkî düşünceler arasında örtüşen bir görüş birliği fikri ile varılır.<sup>277</sup>
- 4- Siyasal liberalizm, dinî, felsefî veya ahlâkî doktrinlerin hiçbirini temel almaz ve onlardan bağımsız olarak konumlanır. Çünkü kişiler iyi hayatın ne

<sup>274</sup> Rawls, *Siyasal Liberalizm*, s.7.

<sup>275</sup> Rawls, *a.g.e.*, s.25.

<sup>276</sup> Rawls, *a.g.e.*, s.32.

<sup>277</sup> Roberto Alejandro, “What is Political about Rawl’s Political Liberalism”?, *The Journal of Politics*, Vol.58, No.1. (Feb.,1996), s.2-3.

olduğuyla ilgili farklı dűşüncelere sahiptir. Bu farklı dűşünceler siyasal liberalizmin inşası sürecinde siyasal liberalizmin konumlanacağı bir hareket noktası değildir. Bu farklılıkları siyasal adalet anlayışıyla ve örtüşen görüş birliği aracılığıyla ortak bir konsensüse dönüştürmek, siyasal liberalizm için nihai amaçtır.<sup>278</sup>

- 5- Siyasal liberalizmle felsefî liberalizm arasındaki diğer önemli bir fark, toplumun temel yapısına dair bakış açılarında ortaya çıkar. *Adalet Teorisi* ve *Siyasal Liberalizm*'de toplumun temel yapısı önemli bir yere sahiptir. Siyasal liberalizme göre, her vatandaşın hayatındaki hareket noktası, aile, eğitim sistemi, refahın dağılımı, özel mülkiyet kurumu ve serbest piyasa organizasyonuyla şekillenir. Liberaller bu durumu görünmez bir el ile yapıyormuş gibi değerlendirir ve bu kurumlar üzerine herhangi bir muameleyi de reddederler. Oysa bunlar siyasal liberalizmin değerlendirmeleri içerisinde gözardı edilemeyecek kurumlardır.<sup>279</sup>

Rawls'a göre, liberal politik teorinin amaçları ve doğasıyla ilgili geleneksel düşünme biçimi yanlıştır. Ona göre, liberal adalet teorisi insanın doğasıyla ilgili bazı ahlâkî ya da teleolojik iddialarla başlamamalıdır. Çünkü Rawls siyasal liberalizmi demokratik toplumun temel yapısıyla ilgili görmektedir.<sup>280</sup> İşte bu nedenle Rawls, teorisini olduğu siyasal liberalizm ile kapsamlı bir doktrin olarak tanımlanabilecek olan "ahlâkî ya da felsefî liberalizm" arasında bir farklılığın olduğuna inanmaktadır. Bunun yegâne nedeni ise düşünürü göre, ahlâkî ya da felsefî liberalizmin kapsamlı bir görüş olmasından kaynaklanır. Ahlâkî ya da felsefî liberalizm, her zaman teorisini insan doğası ya da ahlâkî bir kanıt üzerine konumlandırmıştır. Özellikle de Locke ve Jefferson'un, Yaratıcı'nın bütün insanlara devredilemez haklar verdiği savını ortaya atması, siyasî şeyleri ahlâkî yetkilerin kaynağı haline getirmiştir. Aynı şekilde bu dönemde insanın mutluluğunu kovalaması da önemli bir paradigma olmuş ve siyasî temellendirmeler de bu paradigmalarda etrafında şekillenmeye başlamıştır. Tabii ki bu sürecin sonunda Locke'un teorisini dinî bir motif taşımaya başlarken, insanın mutluluğunu kovalaması gerektiği fikri ise Mill tarafından yararcı etik anlayışına

<sup>278</sup> Bruce Ackerman, "Political Liberalisms", *The Journal of Philosophy*, Vol. 91, No.7. (Jul., 1994), s. 365-367.

<sup>279</sup> Ackerman, *a.g.e.* s.366-367.

<sup>280</sup> Talisse, *a.g.e.* s.58.

dönüştürülmüştür.<sup>281</sup> Yukarıda adı geçen Mill, Locke ve Jefferson'un liberalizmle alakalı görüşleri ya insan doğası veya etik bir takım ilkeleri temele aldığından dolayı<sup>282</sup> Rawls'un kullandığı anlamda kapsamlı öğretiler olarak değerlendirilir. Çünkü Mill'in siyasi adalet teorisi, yararcılık ya da hedonizmde temellenirken, Locke'un siyasi adalet anlayışı, Tanrı'nın insanları eşit ve özgür yarattığı iddiasına dayanır. Bu dayanağın temelinde ise özgürlüğe verdikleri önem yer alır ve liberalizmin, genel bir yaklaşım olarak kişilerin bağımsızlığına önem verdiği düşüncesi şiddetle savunulur. Ahlâkî açıdan bakıldığında liberalizm kişilerin kendi yaşamlarıyla ilgili kararları özgür, eleştirel ve bağımsız bir şekilde kendilerinin vereceğini savunur. Bunun doğal sonucu olarak ahlâkî liberalizm, belli bir yaşam tarzının iyiliğini savunmakla kalmaz aynı zamanda onu bir hayat tarzı olarak benimsetmek ister. Aksine yukarıda da ifade edilmiş olduğu gibi, siyasal liberalizm belli bir yaşam tarzının iyiliğini savunmaz ve çağdaş demokratik bir toplumda genel kabul gören temel siyasal değerlere vurgu yapar.

Ancak Will Kymlicka, siyasal liberalizmle kapsamlı liberalizm arasındaki farklılığın çok fazla abartıldığını, her ikisinde de özgürlüklerin hukukî açıdan desteklendiğini, aynı zamanda bu özgürlüklerin hayata geçirilmesi konusunda benzer hassasiyetin duyulduğunu ifade etmektedir.<sup>283</sup> Kymlicka'ya göre, siyasal liberalizm her ne kadar cemaatçi grupların önüne liberal ilkeler ve liberal kurumlara ilişkin farklı bir tez koysa da liberal ilkeler ve kurumların kendilerinde önemli değişiklikler öneremez. Çünkü siyasal liberalizm de temel özgürlüklere en az kapsamlı liberalizm kadar bağlıdır. Kymlicka'ya göre siyasal liberalizme kapsamlı liberal anlayış açısından bakıldığında, insanlara amaçlarını değiştirebilmeleri için belli biçimsel yasal haklar sunuyor değil bu haklar için bilgiler, bu hakların hayata geçirilmesi için eğitsel ve hukukî koşullar sunuyor olduğu görülecektir.<sup>284</sup> Diğer taraftan düşünürü göre, Rawls ortaya makûl bir doktrin attığını iddia etmekte ve bu doktrinin kapsamlı doktrin savunucuları tarafından kabul göreceğini dillendirmektedir. Oysa Kymlicka'ya göre, Rawls, özel hayatlarında cemaatçi olan insanların kamusal hayatlarında neden liberal olmaları gerektiği konusunda tatmin edici bir açıklım yapamamıştır. Bunun nedeni ise, cemaatçi gruplar için siyasal liberalizmi desteklemenin maliyeti hesaba katıldığında,

<sup>281</sup> Talisse, *a.g.e.*, s.56.

<sup>282</sup> Talisse, *a.g.e.*, s.57.

<sup>283</sup> Kymlicka, *Çağdaş Siyaset Felsefesine Giriş*, s.338.

<sup>284</sup> Kymlicka, *a.g.e.*, s.338.

liberalizmle ilgili örtüşen görüş birliğinin bir parçası olmalarının,<sup>285</sup> onlar açısından külfetten öte bir şey getirmemesinden kaynaklanmaktadır. Açık bir şekilde ifade etmek gerekirse vicdan özgürlüğü, hem Rawls, hem de cemaatçi bir düşünür olan Sandel tarafından değerli görülür. Aslında Rawls'un cemaatçilere sunduğu da cemaatçilerin vicdan özgürlüğüne ilişkin taleplerini karşılayacak kapsamlı bir doktrin ortaya koymuş olmaktan ibarettir. Lakin Rawls, vicdan özgürlüğünden, kişinin dinini akılcı olarak değiştirebilme özgürlüğünü v.s anlarken, Sandel, bu özgürlükten kişinin amaçları peşinden gitme özgürlüğünü anlamaktadır.<sup>286</sup> İşte bu da Kymlicka'ya göre, bizi, Rawls'un cemaatçilere sunduğunun cemaatçiler için makûl olmadığı veya kabul edilebilir olmadığı sonucuna götürür.

### 3.3. Siyasal İnşacılık: Kavramlar ve Tanımlar

John Rawls'un *Siyasal Liberalizm* adlı eserinde temel olacak nitelikteki başlıklara yukarıda değinildi. Ancak Rawls'un çalışmalarında belirli kavramlar vardır ki, düşünürün ortaya koymuş olduğu inşa anlayışının anlaşılması açısından bu kavramlar oldukça önemlidir. Bu temel kavramlardan ilkinin, kişi idesi ve vatandaşların eşit ve özgür olma düşüncesi oluşturmaktadır. Ancak ifade edilen bu iki fikre çalışmamızın geçen bölümünde değinilmişti. Burada, makûllük ve rasyonellik, örtüşen görüş birliği ve kamusal akıl düşüncesi ele alınmaktadır. Düşünür bu temel kavramlar üzerine çokça değerlendirme yapmakta ancak bunları tam olarak tanımlamamaktadır. Rawls'un eserinde belki de en sık geçen kavram ve inşacılık anlayışında insanların sahip olmuş olduğu en temel iki nitelik "*makûllük ve rasyonelliktir*". Makûllük ve rasyonelliğin ne olduğuna yönelik ilk değerlendirmeyi düşünür bir örnekle yapar. Mesela günlük dilde "sahip oldukları pazarlık gücüne bakıldığında önerileri gayet rasyoneldir ama bununla birlikte son derece gayri makûl ve hatta çirkindir"<sup>287</sup> ifadesinin sık sık kullanıldığını söyleyen düşünür, makûllüğün doğrudan tanımlanamayacağını ancak kişilerin sahip olduğu iki erdemle izah edilebileceğini söyler.

Rawls, makûllük kavramıyla kişilere gönderme yaptığı için öncelikle bir kişinin nasıl makûl sayılacağına bakmak gerekir. Bir kişi (ya da kişiler) işbirliğinin hakkaniyetli şartları olmak üzere ilkeler ve standartlar önermeye ve bunlara gönüllü

<sup>285</sup> Kymlicka, *a.g.e.*, s.339.

<sup>286</sup> Kymlicka, *a.g.e.*, s. 340.

<sup>287</sup> Rawls, *Siyasal Liberalizm*, s.92-93.

olarak uymaya hazırsa (veya hazırlarsa) makûl sayılır (veya sayılırlar). Doğal olarak bu tür ilke veya standartları önermeye hazır olan kişi ya da kişiler, kendilerine önerilen ilke ya da standartları tartışmaya hazırdırlar ve hazır olmalıdırlar. O zaman genel olarak makûllük, işbirliğinin şartlarının herkesin kabul edebileceği bir şekilde makûl olduğu düşüncesi üzerine temellenir.

Düşünüre göre, makûl kişiler genel faydaya göre değil, eşit ve özgür olarak başkalarının da kabul edebileceği bir toplumsal dünyada hareket etmeyi isterler.<sup>288</sup> Peki, bu kişilerin makûl olmadığı durumlar var mıdır? Veya makûl olmama durumu nasıl ortaya çıkar? Düşünür bunun cevabını, makûllüğün izahında kullandığı kavramların tersini söyleyerek verir.<sup>289</sup>

Adil bir işbirliği sistemine girmeye çalışan, ancak bunun kurallarına uymaya gönüllü olmadıkları veya bir takım genel ilkeler ya da standartlar önermekten kaçındıkları durumlarda kişiler makûl değillerdir. Düşünür, rasyonelliği makûllükten ayırıp, onu kendine özgü çıkar ve amaçlara ulaşma yolunda kanaat ve müzakere yeteneklerine sahip öznenin nitelikleri arasında sayar. Rasyonel özne, amaç ve çıkarların nasıl belirlendiği, bunlar arasında önceliğin nasıl tayin edildiği ve aynı zamanda amaçlar için en uygun araçların seçimi gibi alternatifleri müzakere edebilecek bir öznedir.<sup>290</sup> Bu niteliklere sahip olan bir öznenin egoist olacağı yönünde eleştirilere cevap olarak düşünür, rasyonel öznelerin, sadece kendi çıkarlarını düşünmediğini, sahip oldukları çıkarların her zaman bizzat kendilerine fayda getiren çıkarlar olmadığını iddia eder.<sup>291</sup> Rawls, rasyonelliğe her göndermesinde veya rasyonelliği her telaffuzunda makûllük kavramını da kullanır. O zaman onun teorisinde rasyonellik ve makûllük arasındaki ilişkinin de niteliğinin belirlenmesi gerekir.

Hakkaniyet olarak adalet, makûllük ve rasyonelliği birbirinden ayrı iki bağımsız değer olarak görür. Bağımsızlığın nedeni ise düşünüre göre, birini diğerinden elde etme imkânı olmayışından kaynaklanır. Düşünür bu tür çabaların ahlâk düşüncesi tarihinde sık sık dile getirildiğini ve onların rasyoneliteni daha temel bir değer olarak gördüklerini ama yapılanın doğru olmadığını savunur. Rawls'a göre doğru tavır, birini diğerinden çıkarma gibi bir teşebbüse girmemektir ve "hakkaniyet olarak adaletin" de şu anda

<sup>288</sup> Habermas, *a.g.e.* s.123.

<sup>289</sup> Rawls, *Siyasal Liberalizm*, s.93.

<sup>290</sup> Rawls, *a.g.e.*, s.94.

<sup>291</sup> Rawls, *a.g.e.*, s.94.

yaptığı budur. Hakkaniyet olarak adalete göre, işbirliği fikri içerisinde makûllük ve rasyonellik birbirlerini tamamlar niteliktedir. Burada tamamlamadan kasıt, rasyonel öznenin eksik olan ahlâkî hassasiyetinin makûllük tarafından giderilmeye çalışılmasıdır. Hem rasyonelliğin, hem de makûllüğün başvurduğu iki temel değer vardır ki, bunlar “adalet hissi” ve “iyi anlayışı kapasitesi”dir. Bu iki temel değerle işbirliğinin adil şartlarını ve eldeki toplumsal işbirliğinin türünü ele alıp, tarafların doğası ve birbirleriyle olan ilişkilerinin nitelikleri belirlenir.<sup>292</sup>

Tamamlayıcı düşünceler olarak ne makûllük, ne de rasyonellik birbirleri olmadan ayakta duramazlar. Sadece makûl olan öznelerin işbirliği içerisinde elde etmeye çalışacağı amaçları olmayacağı gibi, sadece rasyonel öznelerin de adalet hissi yoktur. Rasyonel öznelerin adalet hissini olmaması, başkalarının iddialarının bağımsız geçerliliğini görmemelerine neden olur.<sup>293</sup>

Makûllük ve rasyonelliği farklı kılan bir diğer temel özellik ise, makûllüğün rasyonelliğin sahip olmadığı bir anlamda kamusal olmasıdır. Burada ifade edilmek istenen, makûllük aracılığıyla bizim, diğerlerinin kamusal dünyasına girdiğimiz ve onlarla adil bir işbirliği sistemi için şartlar önermeye ya da kabul etmeye hazır olduğumuzdur. Makûllük bize böylesi bir toplumsal işbirliği fırsatı açar. Şayet böylesi bir toplumsal işbirliği fırsatına şüpheli bir gözle bakarsak ve karşımızdakilere güvenmezsek, o zaman belirli ilkeler etrafında hareket etmemiz rasyonel de olamayacaktır.<sup>294</sup>

Son olarak makûllük, tarafsız olarak sadece başkalarının çıkarlarına hizmet etmek anlamında bir hareket etme düşüncesini içermez, yani fedakârlık değildir. Yine aynı minval üzere makûllük, bir bencillik kaygısı da değildir. Makûllük, eşitlerin oluşturmuş olduğu bir toplumda, kendisinin ve başkalarının makûl olarak kabul edebileceği ilkeler ve standartlar üretmeye ve diğerlerinin ürettiği üzerine de müzakere edebilecek bir donanıma sahip olmaya işaret eder.

Rawls'un hem genel olarak çalışmalarında, hem de özel olarak inşa anlayışında en sık kullandığı kavramlardan bir diğeri ise, “örtüşen görüş birliği fikri”dir. İyi düzenlenmiş bir toplumun nasıl birlik ve istikrar içerisinde olduğunu anlamak için

---

<sup>292</sup> Rawls, *a.g.e.*, s.95.

<sup>293</sup> Rawls, *a.g.e.*, s.96.

<sup>294</sup> Rawls, *a.g.e.*, s. 97.



“...makûl ve kapsamlı doktrinlerin örtüşen görüş birliği fikri”<sup>295</sup> düşünür tarafından ortaya atılmıştır. Düşünürün ortaya atmış olduğu bu iddianın kaynağını, farklı kapsamlı doktrin taraftarlarının desteğini almak oluşturur. Zira düşünüre göre, kapsamlı doktrinler arasında önemli farklılıklar olmasına rağmen, herkes kendi kapsamlı görüşünden hareket etse de (zira insanlar farklı gerekçelerden bunu destekleyecektir), toplumun temel yapısına dair ilkeler ve sorunlar üzerinde bir fikir birliğine girmeleri ciddi olarak mümkündür.<sup>296</sup>

Demokratik toplumların en büyük özelliğinin çoğulculuk olduğu gerçeği ifade edilmişti. Yine aynı bağlam içerisinde birbiriyle çatışan, dinî, felsefî ve ahlâkî birçok kapsamlı doktrin mevcut olduğu, farklı kapsamlı doktrinlerin olmasının da istikrar sorununu beraberinde getireceği belirtilmişti. Örtüşen görüş birliği fikri, işte buna bir çözüm önerisi sunmaktadır.<sup>297</sup> Böyle bir düşünceye yönelik itirazların olabileceğini ifade eden düşünür, örtüşen görüş birliği fikrini bu anlamda gelecek veya gelebilecek olan eleştirilere verdiği cevaplarla izah etmeye çalışır. Düşünüre göre, bu fikre ciddi olarak dört noktadan itiraz edilebilir.

İlk itiraz, örtüşen görüş birliğinin bir “*modus vivendi*” olduğu yönündedir.<sup>298</sup> İtiraza yönelik ilk olarak Rawls, örtüşen görüş birliği ile “*modus vivendi*” arasında ciddi bir tezaadın olduğunu savunur. Çünkü Rawls açısından “*modus vivendi*” siyasî pazarlık sonucunda bir mütareke modeli üzerine tasarlanmıştır. Bir “*modus vivendi*”nin tarafları olan insanlar, kendi çıkarlarının peşindedirler. Aksine örtüşen görüş birliği, ahlâkî bir düşüncedir ve insanlar onun altına ahlâkî nedenlerden dolayı imza atarlar.<sup>299</sup> Bu noktada Rawls’un siyasal anlayışlara yönelik bir değerlendirmesini vermek gereklidir. Rawls’a göre, üç tür siyasal anlayışı dile getirecek bir örnek durum düşünelim. İlk örnek itibarıyla bir siyasal anlayış, dinsel doktrin ve özgür inanç fikrinin hoşgörü ilkesine imkân vermesinden ve anayasal rejimin temel özgürlüklerinin altını çizmesinden dolayı benimsenir. İkinci siyasal görüş ise, Kant ve Mill’in düşüncesi içerisinde değerlendirilen kapsamlı bir liberal ahlâk doktrinine dayandığı için benimsenir. Ancak bu iki görüşe karşın dile getirilen üçüncü görüş, yukarıda ifade edilenler kadar

<sup>295</sup> Rawls, *a.g.e.*, s. 171.

<sup>296</sup> George Klosko, “Political Constructivism in Rawl’s Political Liberalism”, *The American Political Science Review*, Vol. 91, No. 3, (Sep., 1997), s.635.

<sup>297</sup> Freeman, *Cambridge Companion to Rawls*, s.356-357.

<sup>298</sup> Rawls, *Collected Papers*, s. 431.

<sup>299</sup> Klosko, *a.g.e.*, s. 636.

sistematik değildir. Bu görüş kendi siyasal değerleri kadar, siyasal olmayan birçok değeri de içerir.<sup>300</sup> Tasviri yapılan bu örnek durumda, dinsel doktrin ve Kant ve Mill'in liberalizmleri genel ve kapsamlı sayılır. Çünkü Kant'ın özgürlük fikri, aydınlanmanın değerleriyle ilişkili iken, Mill'in bireysellik anlayışı modernitenin değerlerine bir göndermedir.<sup>301</sup> Üçüncü görüş kısmen kapsamlıdır, ancak siyasal liberalizmle beraber siyasal değerlerin bunlarla çatışan siyasal olmayan değerlere karşı üstünlüğünü savunur.

Betimlenen bu üç durumdan hareket edilerek itirazlara geçilir. Bu noktada yapılacak olan itirazın bir cemaatleşmeye doğru gidiş yönünde olacağı savından hareket eden Rawls, cemaatten kastedilenin aynı kapsamlı doktrini benimseyen bir siyasal toplum olduğu ise, böyle bir siyasal toplum fikrinin reddedileceğini ileri sürer. Düşünür, kendi teorisinin temel iddiasının bundan uzaklaşmak olduğunu ve kendi teorisinin diğer teorilerden farkının da zaten bu noktada ortaya çıktığını söyler.<sup>302</sup> Kendi teorisinin bir “*modus vivendi*” olmadığını düşünür, şu cümlelerle özetler. Örtüşen görüş birliği fikri ahlâkî bir zeminde belirlenmiştir. “Bu görüş birliğinde toplum ve kişiler olarak vatandaşlar, anlayışlarını, adalet ilkelerini, bu ilkelerin insan karakterine yansımaları ve kamusal hayatta ifade edilmesini sağlayan siyasal değerler bütünü içerir.”<sup>303</sup> Bunun sonucu olarak örtüşen görüş birliği için, bir kişi ya da grubun çıkarlarının birleşmesiyle, belli otoritelerin kabulüne veya belli kuramsal düzenlemelere uymaya ilişkin ortaya çıkan bir uzlaşma demek yanlış olacaktır. Siyasal anlayışı onaylayan herkes, kendi kapsamlı görüşünden hareket etmekte ve bunun sağladığı dinî, felsefî ve ahlâkî zeminlere dayanmaktadır.

Örtüşen görüş birliği fikrine yönelik yapılan ikinci itiraz, genel ve kapsayıcı doktrinlerden kaçınmanın, siyasi adalet anlayışının doğruluğu konusunda bir kayıtsızlığa ve şüpheye yol açacağı yönündedir.<sup>304</sup> Böyle bir şüphecilik anlayışının yolun başında örtüşen görüş birliğine yönelik herşeyi bitireceğine dikkat çeken Rawls, siyasal anlayışın herhangi bir makûl kapsamlı doktrini temel almadığı gibi onu yok saymadığını da belirtir.<sup>305</sup> Düşünür bu itiraza yönelik olarak eserinde sık sık herhangi bir kapsamlı doktrin veya bunlarla ilgili doğruluk kuramlarının ve değerlerinin

<sup>300</sup> Rawls, *Siyasal Liberalizm*, s.182.

<sup>301</sup> Rawls, *Collected Papers*, s. 427.

<sup>302</sup> Rawls, *Siyasal Liberalizm*, s.183.

<sup>303</sup> Rawls, *a.g.e.*, s. s.184

<sup>304</sup> Rawls, *a.g.e.*, s. 186–187.

<sup>305</sup> Rawls, *Collected Papers*, s.434.

konumunun ne reddedildiğinin, ne de iddia edildiğinin ifade edildiğini hatırlatır. Buna ilaveten düşünür, her bir vatandaşın benimsediği bir kapsamlı görüşünün olabileceğini hatırlatarak, amacının, kendi kapsamlı doktrinleri açısından vatandaşların siyasal anlayışı doğru ve makûl olarak görebilmelerini sağlamak olduğunu ifade eder.<sup>306</sup>

Örtüşen görüş birliği fikrine yönelik yapılan üçüncü itiraz, uygulanabilir bir siyasal anlayışın genel ve kapsayıcı olması gerektiği noktasından yapılan itirazdır.<sup>307</sup> İtiraz şu temel paradigmalardan hareketle yapılır. Düşünce tarihinde bu çatışmaların kavramsal ve felsefî temelleri oldukça derindir, dolayısıyla felsefî düşüncesinin o derece geniş ve kapsamlı olması gerekir. Çünkü çatışmaların köklerine inebilmek için bu gereklidir. Sadece temel yapıya yönelik böyle bir siyasal adalet anlayışının faydası olmayacaktır. Düşünür, o zaman bu çatışan iddialar konusunda başka nasıl çözüm önerileri geliştirileceğini sorar ve şunu ekler. Siyasal adalet anlayışı, siyasal değerlerin yanında geniş bir siyasal olmayan değerler bütünü de içermektedir. İleri sürülen bu siyasal adalet anlayışıyla, siyasal olana dair her türlü cevabın olmayabileceğini vurgulayan düşünür, zaten bunu pratik olarak çok da mümkün görmemektedir. Düşünürün iddiası, çözümü imkânsız soruların ortaya çıkma ihtimalini en aza indirmek, anayasal esaslar ve adaletin temel meseleleri konusunda siyasal anlaşmaya ulaşmamıza yardım eden müzakere ve düşünme sürecine rehberlik edecek bir çerçeve sunmaktır.<sup>308</sup> Çünkü makûl çoğulculuk ışığında bir örtüşen görüş birliği rehberliğinde uzlaşma arayışına girmek, genel ve kapsamlı olmayı zaruri kılmaz.

Son itiraz, örtüşen görüş birliği fikrinin ütöpik olduğu gerekçesiyle ifade edilir. Bu gerekçenin dayanak noktası ise, örtüşen görüş birliğini ortaya çıkarmaya, bunu istikrarlı kılmaya yetecek siyasal, toplumsal ve psikolojik gücün yokluğudur.<sup>309</sup> Dile getirilen bu eleştiriye Rawls, “anayasal görüş birliği” (Constitutional Consensus) ve örtüşen görüş birliğinin (Overlapping Consensus) niteliklerini açıklayarak cevap verir. Anayasal bir görüş birliğinde kabul edilen ilkeler salt ilke olarak kabul edilmiş olup, siyasal anlayışın temeli olan toplum ve kişi düşüncesine hatta ortak bir kamusal anlayışa dahi dayanmamaktadır. Anayasal görüş birliğinde belli temel ilkeleri karşılayan bir anayasa, siyasal rekabeti düzenleyecek ve demokratik seçim prosedürlerini yerleştirecek

<sup>306</sup> Rawls, *Siyasal Liberalizm*, s.187.

<sup>307</sup> Rawls, *a.g.e.*, s.191.

<sup>308</sup> Rawls, *a.g.e.*, s.191-192.

<sup>309</sup> Rawls, *Collected Papers*; s.440.

bir alanla sınırlandırılmaktadır.<sup>310</sup> Anayasal görüş birliğinin kapsadığı alan derin ve geniş değildir, temel yapıyı içine almaz, sadece demokratik devletin siyasal prosedürünü kapsar. Hareket noktası itibariyle anayasal bir görüş birliğinin istikrar açısından taşınması gereken üç şart vardır:

İlk şart, bir “*modus vivendi*” olarak anayasal devleti ortaya çıkaran, makûl çoğulculuk olgusu dikkate alınarak liberal ilkelerin ve belli temel siyasal hak ve özgürlüklerin içeriğinin bir daha değişmemek kaydıyla belirlenmesi ve bunlara özel bir öncelik getirilmesidir.<sup>311</sup> Bunların yapılmasıyla bu güvenler, siyasal ortamın ve toplumsal çıkarların çatışma alanından dışarı atılmış olur.

İkinci şart, liberal adalet ilkelerinin uygulanmasında rehberlik edecek kamusal akıl türü ile ilgilidir. Burada ifade edilmek istenen, uygulanacak olan ilkelerin, yine makûl çoğulculuk olgusu etrafında, vatandaşların geneline, akıl yürütme ve tartışma yollarına açık, bilimin tartışma götürmeyen verilerinin uygun olarak ortaya konması gerektiğidir.<sup>312</sup> Böyle yapmak, kamusal akıl yürütmenin kamu tarafından doğru, kendi amaçları açısından makûl olarak görülmesine imkân sağlayacaktır.

İstikrarlı bir anayasal görüş birliği için son şart, yukarıda zikredilen iki şartın karşılanıp karşılanmadığıyla ilişkilidir. Bunların karşılanmağı durumda söylenecek çok şey yoktur. Bu nedenle karşılandığı iddiasından hareketle böyle bir sonuç, makûl olma erdemi, hakkaniyet hissi ve uzlaşma ruhu sağlayacaktır.

Düşünüre göre, anayasal bir görüş birliği fikri, ilk aşama itibariyle, anayasaya yerleştirilen liberal adalet ilkeleri aracılığıyla vatandaşların kapsamlı doktrinlerini etkileyecek ve onların en azından liberal bir anayasanın ilkelerini kabul etmesini temin edecektir. Bu ilkeler, belli temel hak ve özgürlükleri güvence altına alacak, siyasal rekabet ve sosyal politikanın konularını belirleyecektir. Daha açık olarak anayasal görüş birliği fikriyle, basit çoğulculuk makûl çoğulculuğa dönüşmekte ve anayasal görüş birliğine ulaşılmaktadır.<sup>313</sup>

Örtüşen görüş birliğinin niteliklerine gelince, anayasal bir görüş birliğinden hem daha geniş, hem de daha derindir. Daha geniştir çünkü demokratik prosedürleri kurumsallaştıran siyasal ilkelerin ötesine giderek temel yapıyı bir bütün olarak kapsayan

<sup>310</sup> Rawls, *Siyasal Liberalizm*, s.194–195.

<sup>311</sup> Rawls, *a.g.e.*, s. s.197.

<sup>312</sup> Rawls, *a.g.e.*, s. s.198.

<sup>313</sup> Rawls, *a.g.e.*, s.198–200.

ilkelere kadar ulaşır. Daha derindir çünkü siyasi ilke ve ideallerin dayandığı temel toplum ve kişi düşüncelerine kadar iner. Ancak tam bir örtüşen görüş birliği fikrine ulaşmak çok mümkün görünmemektedir. Amaç, olabildiğince buna yaklaşımdır.<sup>314</sup>

Rawls'un inşa anlayışında sık kullandığı bir diğer kavram ise, “*kamusal akıl*” kavramıdır. Kamusal akıl fikri ile Rawls, iyi düzenlenmiş bir anayasal demokratik toplum fikrine gönderme yapar.<sup>315</sup> Her siyasi toplumda makûl ve rasyonel öznelerin planlarını formüle etme, amaçlarını öncelik sırasına göre sıralama ve bunlara göre karar verme yolu vardır. Siyasi toplumun bu yolu farklı da olsa onun akli, üyelerinin kapasitelerine dayanan ahlâkî ve entelektüel gücüdür. Her akıl, kamusal akıl değildir. Kiliselerin, üniversitelerin ve sivil toplumun diğer kuruluşlarının akli kamusal değildir. Bir başka taraftan ise, aristokratik ve otokratik rejimlerde de kamusal akıl yoktur. Çünkü bu tür rejimlerde toplumun iyiliği söz konusu olduğunda, buna halk değil, yöneticiler karar verir. Kamusal akıl, demokratik rejimlerin karakteristik özelliğidir. Eşit vatandaşlık konumunu paylaşan, vatandaşların aklısıdır.<sup>316</sup> Burada vatandaşların aklının konusu kamunun iyiliğidir.

Kamusal akıl, üç şekilde kamusal olarak değerlendirilir:

- 1- Vatandaşların akli olmasından dolayı kamunun aklısıdır.
- 2- Konusu, kamunun iyiliği ve temel adalet meseleleri ve doğası ile içeriği, toplumun adalet anlayışı tarafından ifade edilen idealler ve ilkeler olduğu için kamusaldır.
- 3- Herkesin görüşüne açık olmasından ötürü kamusaldır.<sup>317</sup>

Kamusal akıl fikrinin uzun bir tarihi geçmişe sahip olduğunu ifade eden Rawls, kendi amacının ise, kamusal akli, genel olarak liberal bir tarzda siyasi adalet anlayışının bir parçası olarak ifade etmek olduğunu söylemektedir. Demokratik bir toplumda kamusal akıl, kolektif bir kişilik olarak, kanun koyma ve anayasayı değiştirme noktasında nihaî siyasi ve zor kullanma gücünü elinde bulunduran eşit vatandaşların aklısıdır. Kamusal aklın konusunu ise kimin oy hakkına sahip olduğu, hangi dinlerin hoş görüleceği, kimin adil fırsat eşitliğinden yaralanacağı veya kimin mülk edinebileceği vs. konular oluşturur.<sup>318</sup> Her siyasi olan şey kamusal aklın konusu değildir.

<sup>314</sup> Rawls, *a.g.e.*, s. 200.

<sup>315</sup> Rawls, *Collected Papers*, s.573.

<sup>316</sup> Rawls, *Siyasal Liberalizm*, s.247.

<sup>317</sup> Rawls, *a.g.e.*, s.248.

<sup>318</sup> Rawls, *a.g.e.*, s.249.

Aslında kamusal aklın ne olduğu, kamusal olmayan aklın ne olduğu ortaya konulunca daha anlaşılacaktır. Her şeyden önce birçok kamusal olmayan akıl olmasına rağmen, bir tek kamusal akıl vardır. Rawls çalışmalarında, kamusal akıl ve kamusal olmayan akıl ayrımını yapar ve kamusal akıl, hükümet, parlamento, mahkeme ve parti politikalarına ait alanın içine yerleştirirken, kamusal olmayan akıl, üniversiteler, gönüllü birlikler ve sivil topluma ait alan ile ilişkilendirir.<sup>319</sup> Daha açık bir ifadeyle, kamusal aklın alanı içerisine, parlamentoya ait tartışmalar, adli çalışmalar, siyasî birlikler ve parti politikaları dâhil edilir. Kamusal olmayan akıllarda her türlü birliğe ait olanlar yer alır. Örnek olarak, kiliseler, üniversiteler ve bilimsel dernekler gösterilebilir.<sup>320</sup> Kamusal olmayan akıllar, sivil toplumda bulunan birçok akıldan oluşur ve bunlar, düşünürün de ifade etmiş olduğu “arka plan kültürü” (Background Culture) denilen alanda, yani kamusal siyasal kültürün dışında yer alır. Bu akıllar toplumsaldır ve asla özel değillerdir.<sup>321</sup>

Son olarak kamusal aklın içeriği de liberal bir karakter taşır ve siyasi adalet anlayışı olarak ifade edilir. Temel amacı itibariyle bununla üç şey kastedilmektedir.

- 1- Bu anlayış belli bir temel hak, özgürlük ve fırsat anlayışı ortaya koyar.
- 2- Bu anlayış hak, özgürlük ve fırsatlara genel faydaya ilişkin değerler karşısında öncelik tanır.
- 3- Tüm vatandaşların temel hak, özgürlük ve fırsatlarını etkin olarak kullanmaları için bu amaca uygun araçları güvence altına alır.

Rawls’un çalışmalarında dile getirdiği bu ana kavramlara yönelik çeşitli eleştiriler de yapılmıştır. İlk olarak Rawls, makûllük ve rasyonellik fikrini demokratik toplumda var olan çoğulculuk problemini aşmak için kullanmıştır.<sup>322</sup> Ancak Rawls makûllüğü, makûl çoğulcuğun tesisinde dile getirir ve düşünür makûl çoğulculuktan liberal değerlerle uyum halinde olan doktrinleri anlar. Yalnız çağdaş dünyada makûl olan doktrinler kadar makûl olmayan doktrinlerin var olduğu reddedilemez bir gerçektir. Bu da Rawls’un temellendirmeye çalıştığı düşüncenin gerçek dünyada değil, kendi ideal toplumunda geçerli olacağı iddiasına, dolayısıyla ütöpik olduğu eleştirisine kapı aralar. İkinci olarak Rawls’un “örtüşen görüş birliği” kavramı, Amerikan toplumunun

<sup>319</sup> Thomas McCarthy, “Kantian Constructivism: Rawls and Habermas in Dialogue”, *Ethics*, Vol.105, No.1. (Oct., 1994), s.50.

<sup>320</sup> McCarthy, *a.g.e.* s.50.

<sup>321</sup> Rawls, *Siyasal Liberalizm*, s. 255.

<sup>322</sup> Wenar, *a.g.e.* s.60.

çoğunluğu tarafından kabul edilebilecek ve uzlaşmayı yaratacak temel bir fikir olarak görülür.<sup>323</sup> Lakin Amerikan toplumunun çoğunluğu tarafından kabul edilebilir olması da çok tatminkâr görünmemektedir. Çünkü Rawls'un zikrettiği “örtüşen görüş birliği” fikri, siyasal kutuplaşmaların var olduğu durumda devreye girer. Amerikan toplumu için düşünüldüğü zaman bu fikir, Cumhuriyetçi Parti-Demokrat Parti ekseninde ortaya çıkan siyasal kutuplaşmalarda çözüm olabilir. Zaten bu iki partinin arasında temel değerler hususunda bir uzlaşma mevcuttur. Yinede günümüz dünyasında kendini liberal olarak adlandıran birçok demokratik ülke, sınıfsal, dinsel ve etnik temelli siyasal kutuplaşmalarla yüz yüzedir.<sup>324</sup> Bu kadar farklı görüşler arasında örtüşen görüş birliğinin nasıl devreye sokulacağı ve bunun nasıl kamusal akıl tarafından destekleneceği sorunu ortaya çıkmaktadır.

### 3.4. Siyasal İnşacılık: Teorik Çerçeve

Düşünce inşa etmek, tanımlanmış ve anlam dereceleri/sınırları gösterilmiş kavramlarla mümkündür. Herhangi bir tanımın diğeriyle örtüşen ve ayrışan sınırını göstermek, aslında onu tanımlayan unsurlardan söz etmek demektir. İnşa etmek fiili [to construct] Latince “con struere” kelimesinden türemiş, planlama, yapılandırma ve düzenleme gibi anlamlara gelir. Temel olarak inşacılık görüşü, özellikle epistemolojide bilginin dünya ile ilgili olmadığını, onun daha ziyade dünyanın yapısına ilişkin olduğunu dillendiren bakış açısıdır. İnşacılık, felsefe, psikoloji, sosyoloji ve eğitimde çok ciddi köklere sahiptir.<sup>325</sup> İnsan gözlem ve deneylerine ilişkin, duyu verilerinin çatısını oluşturacak temel kurucu yapıları bulma çabası, eski Yunan düşünürlerinin önemli amaçları arasındaydı. Platon'un, kafasındaki temel yapısal modeli “idea” fikri oluştururken, öğrencisi Aristoteles'in kafasındaki temel yapısal model, yorumcuların da sık sık vurguladığı gibi “organizma ve gelişme” kavramlarıydı. “Her iki durumda da amaç, belirli bir zaman kesitinde ya da bir zaman sürecinde en önemli örüntü ya da

<sup>323</sup> George Klosko, “Political Constructivism in Rawl’s Political Liberalism”, *The American Political Science Review*, Vol. 91, No. 3, (Sep., 1997), s.641.

<sup>324</sup> Hüseyin Avşar, *Siyaset Felsefesi Açısından John Rawls’un Adalet Teorisi*, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Ankara, 2006, s.126.

<sup>325</sup> Ronald Milo, “Contractarian Constructivism”, *The Journal of Philosophy*, Vol. 92, No.4. (Apr., 1995),s. 194.

şekillerin saptanmasıdır”<sup>326</sup> Bu örneklerin sayısını artırmak mümkündür ancak gereksizdir. Burada ifade edilmek istenen söz konusu anlayışın köklerinin tarihin derinliklerinde olduğudur.

İnşacılık, tarihsel köklere, disiplinler arası kavramsallaştırmalara sahip olmasına rağmen genel olarak modern bir fenomendir. Çünkü modern felsefe, artık varlığı değil de özneyi merkeze koymakta ve varolan her şeyi bilinçten hareketle temellendirmektedir. Modern dönemde özne ve istencin filozoflar arasında uzlaşmış bir tanımı olmamasına rağmen açık ve kesin olan bir şey vardır ki, o da dünyayı kuranın özne olduğudur. İşte bu salt sonuç itibarıyla inşacılık, “öznenin sahip olduğu yetilerden hareketle dış dünyayı kurma”<sup>327</sup> teşebbüsü olarak tanımlanabilir. Nihâî olarak inşacılık adına, çeşitli disiplinler arasında kavramsallaştırmalar olmuş ve bu anlayış çok farklı perspektiflerden okunmaya başlanmıştır.<sup>328</sup> Bunun içindir ki, Rawls’un ortaya koymuş olduğu inşacılık anlayışı, genel olarak sözleşmecî inşacılık olarak adlandırılır. Rawls’un ortaya koymuş olduğu siyasal inşacılık (Political Constructivism), aslında çağdaş liberal filozofların liberal toplumların nasıl düzenlenmesi gerektiği sorusu üzerine kurulur. Modern toplumu karakterize eden çoğulculuk anlayışı, liberal düşünürler tarafından bir realite olarak kabul edilmesine rağmen, çoğulcu toplumlar arasında uzlaşının nasıl sağlanacağı konusunda bir fikir birliğinin yokluğu da gözler önündedir.<sup>329</sup> Farklı birçok uzlaşma önerisinden biri de Rawls tarafından ortaya konmuş ve klasik sözleşme anlayışıyla temellendirilmeye çalışılmıştır. Rawls’un betimlediği şekliyle ideal kişiler, pratik aklın ilkeri ışığında toplumu düzenleyecek<sup>330</sup> ve adalet ilkelerini bir sözleşmeyle belirleyeceklerdir.

Sözleşmecî inşacılıkta temel iddia, ister etikte ister politikada olsun, ahlâkî hakikatler tarafından tanımlanan ideal toplumsal düzenin bir insanın ürünü olduğu yönündedir. Yoksa bağımsız olarak verilen emirler değildir.<sup>331</sup> Sözleşmecî inşacılıkta ahlâkî gerçekler, nesnelere doğal düzeniyle ilgili gerçeklerden ziyade, ideal toplumsal

<sup>326</sup> Tom Bottomore -Robert Nisbet, *Yapısalcılık*, Çev. Binnaz Toprak, Tom Bottomore- Robert Nisbet, *Sosyolojik Çözümlemenin Tarihi -I*, Yay. Haz. Mete Tunçay – Aydın Uğur, Kırmızı Yayınları, İstanbul, 2006, s.555.

<sup>327</sup> Hatice Nur Erkızan, “Kantçı Konstruktivizm Ve Onun Yeni - Aristotelesçi Eleştirisi Üzerine”, Immanuel Kant (Muğla Üniversitesi Uluslararası Kant Sempozyumu Bildirileri), *Vadi Yayınları*, Ankara, 2006, s. 474-475.

<sup>328</sup> Bottomore -Robert Nisbet, *a.g.e.* s. 556.

<sup>329</sup> Catriona McKinnon, “Liberalism and the Defence of Political Constructivism”, *Contemporary Political Theory*, 3, 2004, s. 115.

<sup>330</sup> McKinnon, *a.g.e.* s.115-117.

<sup>331</sup> Milo, “Contractarian Constructivism”, s. 185.



düzenle ilgili gerçekler olarak tasarlanır.<sup>332</sup> Sözleşmeci inşacılığa göre ahlâkî gerçekler, nesnel olarak tercih edilebilir toplumsal düzeni tanımladıkları için onların nesnelliğinden türerler. Onların nesnelliği ve gerçekliği harici bir düzenleme tanımından türemez, çünkü “gerçeklik”, farazî bir toplumsal yaratım tarafından tanımlanmaktadır.<sup>333</sup> Ancak şu nokta gözden kaçırılmamalıdır ki, farazi olarak düşünülen sözleşmecilerin seçmiş olduğu ahlâkî (veya politik) ilkeler, seçenler tarafından hakiki iddialar olarak değil, davranışlara rehberlik edecek ilkeler olarak görülür. Sonuçta belirlenen ilkelerin yanlış ve doğru olduğu yönündeki çıkarımlarda da sözleşmeci inşacılık, insanın rasyonel bir varlık olduğu düşüncesine göndermede bulunur. Aslında burada vurgulanan temel hakikat, toplumsal düzeni sağlayacak olan ilkelerin seçiminde bireyin kendisinin var olmasıdır.<sup>334</sup> Zira teorik nedenlerle belirlenmiş birşeye inanmakla, pratik sorunlardan hareketle birşeyleri keşfetmenin ve onları çözüm önerisi olarak sunmanın daha makûl olduğu düşünülür.

Pratik felsefede en dikkate değer inşa faaliyeti ise düşünce tarihinin en büyük düşünürleri arasında anılan Immanuel Kant’ın ahlâkî inşacılığı ve çağdaş siyaset felsefesinin en önemli simalarından biri olan John Rawls’un siyasî inşacılığı olarak gösterilebilir. Rawls, *Siyasal Liberalizm* adlı eserinde, onun iyi bilinen adalet ilkelerini tesis etmek için, “siyasal inşacılık metodunu” kendine özgü bir tarzda kullanmaktadır.<sup>335</sup> *Siyasal Liberalizm* adlı eser, düşünürün yıllar önce ortaya koyduğu *Adalet Teorisi* adlı eserin (özellikle inşacılık hususunda) genişletilmiş biçimi ve revizyonu olarak değerlendirilir. Bu eserde düşünür, demokratik toplumun vatandaşlarının siyasî özerkliğini izah ederken, Kant’dan almış olduğu özerklik kavramını anahtar bir kavram olarak kullanmaktadır. Rawls’un düşüncesinde inşa, ortak insan aklı tarafından kabul edilebilir fikirler ve ilkeler ışığında, temelde bir anayasa ile uygunluk içerisinde olduğu zaman kabul edilebilir olarak görülür.<sup>336</sup> Nihai olarak, Rawls’un iddiası, ortaya koymuş olduğu ilkelerin liberal toplumlarda kökleşmiş olan çoğulculuk için bir örtüşen görüş birliği zemininde en makûl köprü olduğu yönündedir.

Siyasal inşacılık, siyasal anlayışın yapısı ve içeriği hakkında bir görüştür. Eğer “düşünsel dengeye ulaşırsa, siyasi adaletin ilkeleri belli bir işlemin sonucu olarak

<sup>332</sup> Milo, *a.g.e.*, s. 185.

<sup>333</sup> Milo, *a.g.e.*, s. 85-186.

<sup>334</sup> Milo, *a.g.e.*, s.186-186.

<sup>335</sup> Klosko, *a.g.e.*, s. 635.

<sup>336</sup> Habermas, *a.g.e.* s. 109.

temsil edilebilir.”<sup>337</sup> Bu ise siyasi adaletin ilkelerinin belli bir inşa işleminin sonucu olarak görüldüğü anlamına gelir. İnşa faaliyetinin orijinal durum tasviriyle yansıtıldığı ve bu durum içerisindeki rasyonel bireylerin, toplumun temel yapısını düzenleyecek kamusal adalet ilkelerini seçtikleri farazî olarak tasarlanır.<sup>338</sup> Böyle bir tasarımın arkasında yatan ihtiyaç ve bu ihtiyacın temel motifini şu şekilde özetlemek mümkündür: Makûl çoğulculuk olgusu ve demokratik toplumun temel siyasi değerleri konusunda örtüşen görüş birliği fikrine ulaşmak. Böyle bir anlayışın ortaya çıkmasının nedeni ise kişilerin sahip olduğu “ortak pratik akıl ilkeleri”nde görülebilir.<sup>339</sup> Bunun içindir ki, Rawls’un temel stratejisinin varsayımsal bir seçim durumunda seçilen normatif ilkelerin sırası ve içeriğini belirlemek olduğu ifade edilir.<sup>340</sup>

Özü itibariyle Rawls’un siyasî kuruculuğunun temelini, deontolojik anlayışı benimsemesi oluşturur. Deontoloji, doğru davranışları belirleyen kendi kendilerine bağlayıcı olan ödevlerle ilişkilidir.<sup>341</sup> Ahlâkî anlamda dile getirilen bu ilke, genellikle adalet olarak anlaşılan hakkın özel bir statüye sahip olduğunu belirtmektedir. Burada asıl vurgulanmak istenen, amaçlarımızı izlerken, bu amaçlar her ne olursa olsun ihlal edemeyeceğimiz davranışların olduğudur. Dikkat etmek gerekirse bu, aslında, Rawls’un ortaya koyduğu öncelik ilkesinin Kant’çı bir tonda ifade edilmişidir. Bir başka önemli husus ise, öncelik fikri ya da deontolojik etik anlayışının, hem Kant’ın, hem de Rawls’un liberalizmini, diğer liberal görüşlerden de ayrı kıldığıdır. Zira burada ayrıma neden olan şey, bu iki düşünürün adalet anlayışı ile ilişkilidir. Örnek vermek gerekirse, liberalizmin kurucularından Mill de adalete öncelik vermektedir. Ancak burada öncelik, ahlâkî bir öncelik anlamında değerlendirilmektedir. Oysa Kant ve Rawls’da öncelik, adalet ilkelerinin çeşitli iyi anlayışlarından bağımsız olarak türetilmesi anlamındadır.<sup>342</sup> Bu düşünceyi ilk dillendiren Kant ve onu takip ederek teorisini bu bakışla şekillendiren de Rawls’dır.

Rawls’un hareket noktasını demokratik toplumlarda var olan çoğulculuk anlayışının oluşturduğunu ve bu çoğulculuk anlayışının birbiriyle uyumsuz özelliklere

<sup>337</sup> Rawls, *Siyasal Liberalizm*, s. 131.

<sup>338</sup> Freeman, *Cambridge Companion to Rawls*, s.351.

<sup>339</sup> Rawls, *a.g.e.* s.131-132.

<sup>340</sup> E. Hill Jr., “Kantian Constructivism in Ethics”, *Ethics*, Vol.99, No.4, (Jul., 1989), s.755.

<sup>341</sup> Özkök, *a.g.e.* s.51-52.

<sup>342</sup> Özkök, *a.g.e.* s.52.

sahip olduğunu bu noktada tekrar zikretmek gerekir.<sup>343</sup> Bu nedenle Rawls, ortak bir anlaşmaya ulaşmak için prosedüründe sezgiye, pratik aklın ilkelerine, kişi ve toplum idesine yer vermektedir. Özü itibariyle Rawls açısından bakıldığında, bu, genel bir haklılaştırma, yani örtüşen görüş birliği zemininde anlaşmadır. Rawls, bizim düşünülmüş bazı yargılarımızdan hareketle, adalet düşüncesinde, bir demokrasi içerisinde haklılaştırma fikri için kamusal bir temel olarak en iyi hizmet edebilecek fikri inşa etmeye çalışır.<sup>344</sup> Asıl yapılmak istenen, “neden belirlenen ilkeler doğrultusunda hareket edeceğimize” ilişkin meşru bir temel sağlamaktır. Düşünür açısından ortaya atılan ilkeler, bizim inançlarımızla en uyumlu olanlardır ve kazara kültürel etkenlerden kaynaklanacak herhangi bir şüphe içermezler, fakat onlar, pratik muhakemeler için bizim sahip olduğumuz temel kapasitelerde ortaya çıkan gayelere işaret ederler.<sup>345</sup>

Bu noktada Rawls’un siyasî inşacılığının üç temel özelliğine işaret etmek yerinde olacaktır. İlk olarak Rawls, ortak bir anlayışa ulaşmak için sezgilere yer vermektedir. Bunun nedeni ise, inşacılıkta sezgici fikirlere başvurulmasından doğar ve liberal demokratik toplumlar için bir adalet anlayışı oluşturma düşüncesinden kaynaklanır. Ancak burada, Rawls’un sezgiciliğe olan atfı veya düşünürü diğer sezgicilerden ayıran şeyin ne olduğu önemlidir. Rawls, demokratik toplumun kamusal kültüründe yer alan iki sezgisel idenin var olduğuna inanır. Düşünüre göre, demokratik toplumun kamusal kültüründe var olan bu iki sezgisel ide, makûl insanlar tarafından siyasî bir adalet anlayışı üzerine anlaşmak için hareket noktası olarak kabul edilecektir.<sup>346</sup> Rawls’a göre, bu iki sezgisel ideden ilki, “kişi ve toplum” ideleridir ve bunlar sezgi yoluyla kavranabilir bir özelliğe sahiptirler. İkincisi ise, düşünür tarafından iddia edildiği şekliyle kişilerin sahip olduğu iki ahlâkî yetenektir. Rawls, bu iki sezgisel ideyi çok detaylı bir şekilde tanımlamamasına rağmen, bunları orijinal durumda ilkelerin seçimiyle ilişkilendirdiği açıktır. Orijinal durumun merkezi özelliği de temsilci bireylerin bu iki sezgisel ide ışığında hareket edeceği noktasında belirir. Düşünür açısından orijinal durum varsayımı, adil bir işbirliği sistemini inşa etmek için ortaya konulan diğer teoriler arasında en uygun olanıdır. Aynı paralelde eşit ve özgür kişilerin iki sezgisel ide (adalet hissi ve iyi anlayışı kapasitesi) ışığında en uygun ilkeleri

<sup>343</sup> Klosko, , *a.g.e.* s.635.

<sup>344</sup> Samuel Freeman, “Reason and Agreement in Social Contract Views”, *Philosophy and Public Affairs*, Vol.19, No.2. (Spring 1990),s. 151.

<sup>345</sup> Freeman, *a.g.e.* s.151.

<sup>346</sup> Alejandro, *a.g.e.* s. 3.

sececeği yer de orijinal durum varsayımdır.<sup>347</sup> Yoksa Rawls, sezginin tanımı ve ahlâkî motiflerinin anlamlarına ilişkin bir sezgi anlayışını kabul etmemektedir. Ancak Rawls, detaylı olarak bu iki düşüncenin orijinal durumda seçilen ilkelerle nasıl bir bağı olduğu konusunda ciddi bir açılım yapmamaktadır.

Rawls'un siyasî inşacılığında prosedürün ikinci özelliği, kişi ve toplum idesidir. Aynı zamanda pratik aklın ilkeleri ve kamusal adalet anlayışının rolü de siyasî kuruculuğunun hareket noktasını teşkil eder. Özü itibariyle pratik aklın ilkeleri ve kişi-toplum ideleri, birbirlerini tamamlar niteliktedir. Bir taraftan pratik aklın ilkeleri, kişi ve toplum ideleri olmadan uygulanamaz, diğer taraftan pratik aklın ilkeleri, kişi ve toplum idelerinin genel formunu oluşturmaktadır. Kişi idesinin genel formunun oluşturulmasında pratik aklın ilkeleri, kişilerin iki ahlâkî yetiye sahip olmalarında ortaya çıkar. Pratik aklın diğer bir idesi olan toplum ise, belirli bir bölgede kamusal olarak bilinen kurallar ve prosedürlere göre işbirliğinin yapıldığı bir sistemi ifade etmektedir.<sup>348</sup> Bu kurallar ve prosedürler, işbirliğine katılanların aktivitelerini yönlendirmektedir.

Üçüncü olarak Rawls, bu ideler ve pratik aklın ilkelerinden hareket ederek, kuruculuğa ait olan prosedürü düzenlemektedir. Rawls'un orijinal durum prosedürü tasarımı vasıtasıdır.<sup>349</sup> Orijinal durumun kendisinin tasarlanmadığını ifade eden düşünür, tasarlananın bu durum sonucu şekillenecek olan adalet ilkeleri olduğunu söyler.

### 3.5. Siyasal İnşacılık: Karşılaştırma ve Özgünlük

Rasyonel Sezgicilik ve Ahlâkî İnşacılık arasında “siyasal inşacılık” fikrinin anlam kaymasına uğrayacağı endişesiyle Rawls, bunların arasındaki farkı ortaya koymak ister. Ne var ki böyle bir karşılaştırmanın yapılabilmesi, rasyonel sezgicilik veya Kant'ın ahlâkî inşacılığından başlamayı da zorunlu kılmaktadır. Amacının kapsamlı bir ahlâkî doktrin sunmak değil de siyasî adaletin inşacı anlayışını ortaya koymak olduğunu savunan<sup>350</sup> Rawls, inşacı anlayış fikrini “rasyonel sezgicilik” ve

<sup>347</sup> Klosko, , *a.g.e.* s.636.

<sup>348</sup> Özkök, , *a.g.e.* s.58.

<sup>349</sup> Özkök, *a.g.e.*, s.57.

<sup>350</sup> Rawls, *Siyasal Liberalizm*, , *a.g.e.* s.132.

Kant'ın ahlâkî inşacılığı ile karşılaştırarak temellendirir. Düşünüre göre, rasyonel sezgicilik, siyasal inşacılıktan dört temel özelliği itibariyle ayrılır.

- 1- Rasyonel sezgiciliğin ilk özelliği, “ahlâkî ilk ilke ve kanaatlerin doğru olduğu durumda, bağımsız bir ahlâkî değer bütünüdür. Yine bu görüşe göre, ilk ilke ve kanaatler, ne insan zihninin ve aklının faaliyetlerine dayanır, ne de bunlar aracılığıyla açıklanabilir.”<sup>351</sup> Bilindiği üzere sezgicilik açısından ahlâkî yargılar olgusal açıdan bilişsel bir içeriğe sahiptirler. Ancak bu olgusal fiziksel olgularca belirlenen bir olgusalıktan ziyade, kendine özgü bir gerçekliği olan belli bir alanı tanımlar.<sup>352</sup>
- 2- Rasyonel sezgicilik tarafından öne sürülen ikinci özelliğe göre ise, ahlâkî ilk ilkeler, kuramsal akıl tarafından bilinmektedir. Ahlâkî bilginin kısmen bir tür algı ve sezgi aracılığıyla elde edildiği düşüncesi, bu anlayışın alt yapısını tesis eder. Bu görüş, genel olarak sezgiciler tarafından aritmetik, geometri ve matematiksel bilgi arasında yaptıkları karşılaştırma ile desteklenir. Ahlâkî değerler düzeni, Tanrı'nın aklında vardır ve ilahi iradeyi yönlendirmektedir.<sup>353</sup>
- 3- Rasyonel sezgiciliğin üçüncü özelliği, kişi anlayışına dayanmasıdır. Rasyonel sezgicilikte “daha tam bir kişi anlayışı” ve bilen özne olarak ben fikrinden daha fazlasına pek ihtiyaç duyulmaz. Çünkü ilk ilkeler ve içerikleri, düşünsel çaba sonucunda kabul edilmiş olup, algı ve sezgi aracılığıyla elde edilen ahlâkî değerler tarafından doldurulmuştur. İşte bu durumda asıl gerekli olan, ilk ilkeleri bilmemiz ve bu bilgiyle hareket edebilmemizdir. İlk ilkeleri bilmek ve onları doğru olarak kabul etmek, bizde onlara paralel hareket etme arzusu doğuracaktır. Nihai olarak ahlâkî güdü, özel bir kaynağı olan arzularla ilişkilendirilir ve bu ilk ilkelerin sezgisel bilgisi olarak ifade edilir.

<sup>351</sup> Rawls, *a.g.e.*, s.133.

<sup>352</sup> Ahmet Cevizci, *Felsefe*, Sentez Yayınları, İstanbul,2007, s. 282.

<sup>353</sup> Rawls, *Siyasal Liberalizm*, s.133.

- 4- Son özelliği ise, “rasyonel sezgicilik, gerçeği, geleneksel anlamda, yani ahlâkî yargıları bağımsız ahlâkî değerler düzenine ilişkin ve ona uygun bir şekilde doğru olarak algılar.”<sup>354</sup> Aksi takdirde bu yargılar yanlış olacaktır.

Rawls, rasyonel sezgiciliğin bu dört özelliğini belirttikten sonra siyasî inşacılığın bu dört özelliğe karşı gelen özelliklerini sıralayarak kendi teorisinin oturmuş olduğu zemini resmeder. Bunlar:

- 1- Siyasi adaletin ilkeleri, bir inşa işleminin sonucu olarak ortaya konulmaktadır. Bu işlemde rasyonel özneler, vatandaşların temsilcileri olarak ve makûl şartlar altında, toplumun temel yapısını düzenleyecek ilkeleri seçerler. Burada pratik akıl, nesnelerin belli bir anlayışa göre üretilmesiyle ilişkili iken, kuramsal akıl da nesnelerin bilgisiyle ilişkilidir.<sup>355</sup>
- 2- İnşa işlemi, temelde kuramsal akla değil, pratik akla dayanır. Rawls, burada Kant’ın yapmış olduğu ayrımı takip ederek, pratik akıllı, nesnelerin belirli anlayışa göre üretilmesine ilişkin görmesine karşın, kuramsal akıllı, bu nesnelerin bilgisiyle ilişkili olarak değerlendirir.<sup>356</sup> Ancak düşünür, burada inşa işlemini pratik akla dayandırarak, kuramsal aklın rolünü reddetmek niyetinde de değildir. Düşünürün teorisinde “kuramsal akıl, inşa işleminde yer alan rasyonel kişilerin inanç ve bilgilerine şekil verir ve aynı zamanda bu kişiler, adalet ilkelerini seçerken çıkarım ve yargılama yollarını kullanırlar.”<sup>357</sup>
- 3- Siyasal inşacılık “inşa işlemini biçimlendirmek ve yapılandırmak için, oldukça kompleks bir “kişi” ve “toplum” anlayışını kullanır. Düşünürün bakış açısına göre siyasal inşacılık, kişileri bir nesilden diğerine devam eden hakkaniyetli bir toplumsal işbirliği sistemi olacak siyasal topluma ait olarak algılar. Ayrıca bu kişilerin, toplumsal işbirliği fikri yanında iki ahlâkî yeteneğe

<sup>354</sup> Rawls, *a.g.e.*, s.134.

<sup>355</sup> Rawls, *a.g.e.*, s.134.

<sup>356</sup> Milo, *a.g.e.* s. 187.

<sup>357</sup> Rawls, *Siyasal Liberalizm*, s.134.

sahip oldukları düşünülür. Bunlar “*adalet hissi*” ve “*iyi anlayışı kapasitesi*” olarak ifade edilir”.<sup>358</sup> Bütün bunlar, adalet ilkelerinin uygun bir inşa aracılığıyla ortaya koyulduğunu göstermek içindir.

- 4- Siyasal inşacılığın rasyonel sezgiciliğe karşı ortaya atılmış olduğu son ilke ise şudur: Siyasal inşacılık bir makûllük fikri ortaya atmakta ve bunu çeşitli öznelerle uygulamaktadır. Burada çeşitli öznelerden kasıt, anlayışlar, ilkeler, yargılar ve zeminler, kişiler ve kurumlardır. Siyasal inşacılık rasyonel sezgiciliğin yaptığı gibi doğruluk kavramını kullanmaz ama doğruluk kavramını reddetmez de.<sup>359</sup> Daha net bir ifadeyle siyasal inşacılık, doğru kavramını kullanacak olan bütün kapsamlı görüşlerden özgür bir bakış açını (freestanding view) dile getirmektedir.<sup>360</sup>

Düşünüre göre, yukarıda ifade edilen ilkeler, ahlâkî realizmin bir türü olan rasyonel sezgicilikle siyasal inşacılık arasındaki farkı kabaca da olsa ortaya koymaktadır. Ancak düşünüre göre, bu ayırmda siyasal liberalizmin inşacı anlayışının rasyonel sezgicilikle çelişmemesi son derece önemlidir. Çünkü inşacılık herhangi bir kapsamlı doktrine karşı olmaktan uzak durmaya çalışır. Yinede bu noktada gözden kaçırılmaması gereken önemli bir husus vardır. Düşünürün bu bakış açısı, rasyonel sezgicilikle tutarlı olmak için, inşa işleminin, ahlâkî değerler düzenini meydana getirdiği ya da ürettiği şeklinde anlaşılmalıdır. Çünkü sezgiciye göre, bu düzen bağımsızdır ve sanki kendi kendisini oluşturur. Siyasal inşacılık ise, özü gereği bunu ne iddia eder, ne de reddeder. Siyasal inşacılığın temel iddiası, şu noktada ortaya çıkar: Temsil edilen bu düzen, makûl çoğulculuğa sahip demokratik bir toplum için en ideal olanıdır. Örtüşen bir görüş birliği için en makûl olan adalet anlayışını, siyasal inşacılık ortaya koymaktadır.

Rawls’un düşünceleri üzerinde Kant’ın ciddi bir etkisinin olduğu gözlenmektedir. *Siyasal Liberalizm* adlı eserde Kant’ın ahlâkî inşacılığı, Rawls’un siyasal inşacılık anlayışına rehber olmuştur.<sup>361</sup> Yararcılığa karşı Rawls, Kant’ın özerklik ilkesini bir öznellik versiyonu içerisinde sunar. Kant’ın transandantal felsefesinin arka

<sup>358</sup> Rawls, *a.g.e.*, s. 134-135.

<sup>359</sup> Rawls, *a.g.e.*, s.135.

<sup>360</sup> Klosko, *a.g.e.* s.640.

<sup>361</sup> Freeman, *Cambridge Companion to Rawls*, s.354.

plan varsayımını desteklemeksizin Rawls, toplumsal adalet organizasyonunu, özel bir referans ile bu teorik zemin üzerine kurar.<sup>362</sup> Hem Kant'ın ahlâkî inşacılığı, hem de Rawls'un siyasî inşacılığı üzerine değerlendirmeler yapınca, bu iki inşa anlayışının farklı tonlarını görmek mümkün olacağı gibi, yine bu iki anlayışın yer yer ne derece örtüştüğünü görmek de imkân dâhilinde olacaktır.

Rawls'un teorisi, Kantçı inşacılığın özel bir versiyonudur. Onun orijinal durumunun son biçimi, Kantçı bir kişi kavramının yorumunu içerir. Rawls'un temel stratejisi Kant'ın ahlâkî inşacılığıdır.<sup>363</sup> Kant, ahlâkî inşacılığını iki temel neden üzerine inşa eder. Bunlardan ilkinin, empirik olana ilişkin tutumların evrensel olanı dile getiremeyeceği düşüncesi oluştururken, ikincisini ise, yararcıların savunduğu iyi anlayışının ahlâkî bir ilke olarak kabul edilemeyeceği fikri oluşturmaktadır. Kant'a göre ilk olarak, empirik yoldan elde edilen inançlar aracılığıyla, hiçbir pratik ve evrensel yasaya varılamaz.

Kant'ın empirik olanın evrensel olamayacağı ve dolayısıyla ahlâkî bir ilke sayılamayacağına yönelik bu tutumunun temelinde şu nedenler yatmaktadır.

- 1- Tümevarım yoluyla elde edilen empirik bilgi, epistemeolojik açıdan problematiktir.
- 2- İyi kavramı hem özü gereği, hem de etik temeli açısından bencilliği içermektedir.
- 3- Arzu ve istekler tarafından yönlendirilen irade, özgür sayılamaz.<sup>364</sup>

İşte bundan dolayı Kant, deneyim yoluyla elde edilen ilkelerin güvenilir olmadığını belirtir ve deneyimin, bize a priori ilkeler vereceğine inanmanın son derece yanlış olduğuna dikkat çeker.

İkinci olarak Kant, her insanın, her insan topluluğunun mutluluğa, yarara varmaya çalıştığını ifade ederek, bunun bütün canlıların rahatı arama gayretinden doğduğunu belirtir ve etik ilkelerin, insan için iyi olanın ne olduğuna ilişkin kavrayıştan bağımsız olarak ortaya konması gerektiğini ekler. Daha açık bir ifadeyle Kant göre, yarar gibi deneyimden gelen ilkeler, ahlâkî bir ilke için temel olamaz.<sup>365</sup> Bunun içindir ki düşünürü göre, iyi anlayışını ahlâkın mihenk noktası olarak gören yararcı ve

<sup>362</sup> Habermas, *a.g.e.* s. 109.

<sup>363</sup> Hill Jr., *a.g.e.* s.756.

<sup>364</sup> Erkızan, *a.g.e.* s. 477.

<sup>365</sup> Micheal J. Sandel, *Liberalism and Its Critics*, Edit: Micheal J. Sandel, New York University Press, New York, 1984. s. 3.



eudaemonist (insan eylemlerinin son ereği mutluluktur iddiasını ortaya atan teoriler) teoriler yanılmışlardır. Yanılmanın bir nedeni, Kant açısından bu teorilerin yalnız duyulara bağlı bir amaca yönelmiş olmalarından kaynaklanır. Yanılmanın ikinci nedeni ise, insan için iyinin ne olduğuna yönelik düşünüşün temelinde “ben sevgisi” bulunur ki düşünüre göre, “ben sevgisi” genel olarak, ahlâksal kavrayışa uygun bir temel oluşturamaz. İstenci belirleyen şey mutluluk olduğu sürece, sonuç her zaman ahlâksal ilkenin karşısına konumlanacaktır. Bir ahlâksal ilkenin ahlâksal ilke olarak kabul edilebilmesi için kesinlikle “ben sevgisi”ni dışarıda bırakması gerekir. Nihâî olarak, “rasyonel olan insan hiçbir empirik ilke ve istek tarafından belirlenmemelidir.”<sup>366</sup> Bu nedenle düşünür, yalnız duyulara bağlı olmadan ahlâkî eylemlerin nasıl icra edileceği üzerine değerlendirmeler yapar ve salt pratik aklın ürünleri olan çeşitli ahlâk yasaları ortaya koyar.<sup>367</sup> Ortaya konulan bu genel yasalar, hayattaki bütün eylemlerin ahlâka uygun olup olmadıklarının ölçütü olarak görülür. Kategorik buyruklar (ahlâk yasaları) “hep öyle hareket et ki....” ile başlar. Kant’a göre bu buyrukların gereğini yerine getirmek, varlık nedenimize uygun olarak yaşamamız anlamına gelir.<sup>368</sup> Kant, evrensel bir prensip olarak kabul edilebilecek bir ahlâk yasası ortaya koymaya çalışmaktadır. Bu yasadaki da çeşitli maksimler türetilir. İşte bu yasa; “Öyle hareket et ki, bu hareketinde, insanlığı (insan olmayı) hem kendinde, hem de başka insanların her birinde, her zaman bir amaç olarak alınsın; fakat asla salt bir araç olarak kullanmayasın.”<sup>369</sup> Ancak burada dikkat edilmesi gereken şey; kategorik imperatifin yalnızca genel bir yasanın formülünü verdiği ve içeriğine ilişkin herhangi bir şeyi belirtmediğidir.

Kant, *Pratik Aklın Eleştirisi* adlı eserinde iyi ve kötü olarak adlandırdığımız kavramların ahlâk yasasından önce gelemeyeceklerini ve bu nedenle de ahlâk yasasının temeli olamayacaklarını ifade etmektedir. Kant açısından bu kavramlar, ancak ahlâk yasasından sonra ortaya çıkabilmekte ve bu yasa aracılığıyla tanımlanabilmektedir. Kant’ın bakış açısından diğer amaçlar, ancak ahlâk yasasına göre düzenlenebilecektir. Doğal olarak Kant’ın bu yaklaşımı birincil düzey ilkeleri, ikincil düzey ilkelerden ayırmayı gerekli kılacaktır. Bu ayırım, Kant’ın şu ifadelerinde net bir şekilde

<sup>366</sup> Erkızan, *a.g.e.* s.477.

<sup>367</sup> Heinz Heimsoeth, *İmmanuel Kant’ın Felsefesi*, Çev. Takiyettin Mengüşoğlu, Remzi Kitabevi, İstanbul,1993,s. 131.

<sup>368</sup> Heimsoeth, *a.g.e.*, s.139.

<sup>369</sup> Heimsoeth, *a.g.e.*, s.132.

görülmektedir: “Akılla birbirine bağlı olan iki ya da daha çok şey arasındaki öncelikten anladığım, bunlardan birinin bütün öbürleriyle olan bağının ilk belirleyici nedeni olma ayrıcalığıdır. Daha dar pratik anlamda bu öncelik, bu şeylerden birinin (başka hiçbir şeyin ardına konamayacak birini) sağladığı yararın, bütün öbür şeylerin sağladığı yararın ona bağlı olması bakımından ayrıcalığıdır.”<sup>370</sup> Böyle bir öncelik ilişkisinin sonucu olarak, birincil anlamda öncelik düşüncesinin, adaletin ilkelerinin bağımsız olarak türetilmesi gerektiği sonucuna bizi götüreceği açıktır.

Kant’ın ahlâkî inşacılığının diğer iki önemli özelliğini de şöyle sıralamak mümkündür. Bunlardan ilki, ahlâk yasasının raslantısal yarar ve amaçlara göre oluşturulmaması ve belirli bir iyi kavramını önceden varsaymamasıdır.<sup>371</sup> İkincisi ise, Kant’ın ahlâkî inşacılığında merkezi rol oynayan kompleks kişi kavramsallaştırmasıdır.<sup>372</sup>

Rawl’ın siyasî inşacılığına derin etkilerde bulunmuş olan Kant’ın ahlâkî inşacılığının temel özelliklerini ve bunların karşılaştırmalarını şu şekilde yapmak mümkündür.

- 1- İlk ilkeler, “doğaları akıl sahibi ve rasyonel insanlar olarak kendimize ilişkin kavrayışımızdan ve bu tür insanlardan oluşan bir toplumdaki ahlâk ilkelerinin oynadığı kamusal rolden etkilenmeyen ya da bunlar tarafından belirlenmeyen” nesnel arasındaki ilişki aracılığıyla elde edilmelidir. Bu da heteronomi için yeterlidir.<sup>373</sup>
- 2- Kant’ın ahlâkî kuruculuğunun diğer önemli bir niteliği, hak ve adaletin ilk ilkelerinin “formu ve yapısı bakımından, akıl sahibi ve rasyonel insanlar olarak bizim özgür ahlâkî kişiliğimizi yansıtan” bir yapı prosedürü, yani kategorik buyruk prosedürü tarafından belirlendiğidir. Kategorik buyruk, herkes için geçerli olmasını isteyebilceğimiz bir yasaya göre eylemde bulunma olarak tanımlanır ve ahlak yasası olarak adlandırılır.

<sup>370</sup> Immanuel Kant, *Pratik Akılın Eleştirisi*, Türkiye Felsefe Kurumu, Ankara, 1994, s. 130.

<sup>371</sup> Özkök, *a.g.e.* s.51-52.

<sup>372</sup> Rawls, *Lectures On The History Of Moral Philosophy*, s. XVIII.

<sup>373</sup> John Rawls, “Kant’ın Ahlak Felsefesinin İzlekleri”, Çev. Özlem Barın, *Cogito Dergisi*, Sayı:41- 42, s. 257- 258.

- 3- Kant'ın öğretisinin bir başka niteliği ise, “görece karmaşık bir kişi kavrayışının, ahlâk görüşünün içeriğinin belirlenmesinde temel bir role sahip olmasıdır.”<sup>374</sup>
- 4- Kant'ın ahlâkî inşacılığına göre, “doğru bir ahlâkî yargı, maksimleri sınamak üzere düşünülen koşulsuz buyruk yönteminin içerdiği tüm ilgili makûllük ve rasyonellik ölçülerine uygun düşen yargıdır.”<sup>375</sup>
- 5- Son olarak, Kantçı bir öğreti, ilk ilkelerin belirlendiği ya da yapılandırıldığı prosedürün sentetik a priori olmasını şart koşar.

Kant'ın ahlâkî inşacılığı ile “hakkaniyet olarak adaletin” siyasî inşacılığı arasındaki dört fark ortaya konulunca, bu iki bakış açısının temel motifleri daha iyi belirecektir. Bunlar:

- 1- Kant'ın ahlâkî inşacılığı, özerklik idealinin düzenleyici bir role sahip olduğu kapsamlı bir ahlâkî görüş olmasında yatar. Kant'ın ahlâkî inşacılığının kapsamlı bir ahlâkî görüş olması, “hakkaniyet olarak adaletin” siyasal liberalizmine uygun düşmez. Rawls açısından siyasal liberalizmin temel özelliği, hiçbir kapsamlı görüşe dayanmamasıdır.
- 2- Rawls'a göre ikinci fark, özerkliğin ikinci anlamı gündeme geldiğinde ortaya çıkacak olan farktır. Düşünür açısından, siyasal liberalizmin temel paradigmaları göz önüne alınca görülecektir ki, siyasal liberalizm için bir siyasal görüşün özerk olup olmadığı, düzenlenmiş siyasal değerleri temsil etme şekline bağlıdır. Siyasal liberalizmin temel nitelikleri dikkate alındığında görülecektir ki, “bir siyasal görüş, siyasal değerler düzenini, uygun toplum ve kişi anlayışlarıyla beraber pratik aklın ilkelerine dayanarak sergilediğinde özerk olarak kabul edilir.”<sup>376</sup> Siyasal liberalizmin bakış açısı itibariyle bu, bir doktrinel özerkliğe delalet eder. Aksi takdirde böyle bir görüş doktrinel olarak bağımlı olacaktır.<sup>377</sup>

<sup>374</sup> Rawls, *Siyasal Liberalizm* s. 257- 258.

<sup>375</sup> Rawls, *a.g.e.*, s. 154.

<sup>376</sup> Rawls, *a.g.e.*, s. 140.

<sup>377</sup> Rawls, *a.g.e.*, s. 140.

- 3- Üçüncü fark, Kant'ın görüşündeki kişi ve toplum anlayışlarının özü itibariyle kendi aşkın idealizminde yer almasından kaynaklanır. Rawls ise, herkesin siyasal olanın ötesine uzanan bir kapsamlı görüşe sahip olduğunu ifade ederek, farklılığın siyasal inşacılıkta aşkın idealizm veya benzeri bir kapsayıcı doktrinin yeri olmadığını savunur.
- 4- Son farklılık, iki görüşün amaçları arasındaki farklılıktır. Hakkaniyet olarak adalet fikrinin amacı, makûl çoğulculuk olgusu ışığında, siyasi adalet konusunda kamusal bir gerekçelendirme zemini bulmaktır. Kant'ın ahlâkî inşacılığının amacını ise, hem kuramsal, hem de pratik aklın tutarlılığını ve birliğini göstermek oluşturur.<sup>378</sup>

### 3.6. Siyasal İnşacılıkta Nesnellik, Toplum ve Kişi Anlayışı

Hem rasyonel sezgicilik ve Kant'ın ahlâkî inşacılığında, hem de “hakkaniyet olarak adalet” düşüncesinde ortaya konulan inşacılık anlayışında, bir nesnellik kavrayışı söz konusudur. Lakin bunların her birinin farklı bir nesnellik algısı ve anlayışının olduğu da aşikârdır. Bunlardan her biri, diğerinin yanlış önermelerden hareket ettiğini dillendirmesine rağmen, hem rasyonel sezgicilik, hem de Kant'ın inşacılığı, siyasal inşacılığın kendi sınırlı siyasal amaçlarına bir nesnellik temeli sağlar. Eserinin üç nesnellik anlayışını dile getirdiği siyasal inşacılık bölümünde Rawls, bu üç görüşün nesnellik anlayışının beş asli ögesine, ne şekilde yaklaştığını açıklamaya çalışır ve kendi nesnellik anlayışını ortaya koyar.

- 1- Bir nesnellik anlayışı, yargı kavramının uygulanmasına, kullanılan nedenlere ve tartışma sonrası ortaya çıkan kanıtlara ve düşünsel çabaya dayanan sonuçlar için yeterli bir kamusal düşünce çerçevesi oluşturmalıdır. Daha net bir ifadeyle bu, siyasi adalet konularında nasıl akıl yürütme ve çıkarımda bulunulabileceğini ortaya koymaktır.<sup>379</sup> Bu durum, her türlü ahlâkî, siyasî veya bilimsel ya da sağduyuya ilişkin sorgulamalar için de geçerlidir. Doğal olarak bu temellendirmenin sonucu itibariyle şunu söylemek mümkündür: Akilyürütme ve yargıda

<sup>378</sup> Rawls, *a.g.e.*, s.141–142.

<sup>379</sup> Özkök, *a.g.e.* s.59.

bulunma sadece kendi psikolojik durumumuzu seslendirmekle kalmayıp, ahlâkî ve siyasî ifadelerimize de yansır, karşılıklı olarak tanınan ölçü ve çıkarımlara dayanarak yargıda bulunabiliriz. Ancak bu, retorik ve ikna etme olarak anlaşılmalı, kendi yargı gücümüzün özgür bir kullanımı olarak değerlendirilmelidir.<sup>380</sup> Böylece vatandaşların benzer şekilde düşünmelerini, aynı probleme ilişkin benzer yargılarda bulunmalarını sağlamak<sup>381</sup> ve aralarında varolan farklılıkları azaltmak düşünürün amacını oluşturur.

- 2- Yargılar, tanımına ve durumuna göre, makûl ya da gerçek olmayı hedeflerler. Yani bir nesnellik anlayışı, kendi bakış açısı ve kendi kurallarına göre yapılan bir doğru yargı kavramını içermek durumundadır. Örnek vermek gerekirse, rasyonel sezgicilik, doğru yargıları, bağımsız değerler düzenine göre doğru olarak algılar, siyasal inşacılık da doğru yargıları makûl olarak görebilir. Lakin siyasal inşacılıkta doğru yargıların makûl olarak görülmesi, pratik aklın ilkelerinin uygun toplum ve kişi anlayışlarının doğru olarak formüle edilmesinden doğan hak ve adalet ilkelerinin baskın nedenlerle desteklenmiş olması anlamına gelmektedir.<sup>382</sup>
- 3- Düşünüre göre, nesnellik anlayışı, “kendi ilke ve ölçüleri tarafından ortaya konan bir nedenler düzenini tespit etmeli ve bu nedenleri, belli durumlarda değerlendirip bunlar ışığında hareket etmek üzere gerçek ve tüzel kişilere uygulamalıdır.”<sup>383</sup> Bununla amaçlanan şey, kişilerin bu nedenlerden etkilenmeler de etkilenmeseler de bunlara göre hareket etmelerini düzenlemektir ve yine bu nedenler aracılığıyla, öznelerin sahip olduğu ya da sahip olduklarını sandıkları nedenleri iptal edebilmelerini sağlamaktır. Ancak ortaya konulan bu nesnellik anlayışının nedenler düzenine ilişkin tutumu, nedensel bilgi anlayışını içerdiği

<sup>380</sup> Rawls, *Siyasal Liberalizm*, s.151.

<sup>381</sup> Özkök, *a.g.e.* s.59

<sup>382</sup> Rawls, *Siyasal Liberalizm*, s.151.

<sup>383</sup> Rawls, *a.g.e.*, s.151.

anlamına gelmemelidir. Çünkü Rawls nesnellik anlayışında yer alan, adalet ilkeleri ve siyasal değerleri<sup>384</sup> nedensel bir sürecin zorunlu bir sonucu olarak kabul etmemektedir.

- 4- Bir nesnellik anlayışı, nesnel bakış açısını zamana göre ortaya konulan bir başka bakış açısından (yani belli bir zamanda gerçek ya da tüzel özne ya da özneler grubunun sahip olduğu bakış açısından) ayırmalıdır. Algılayışımızın bir parçası olarak ortaya çıkan nesnellik anlayışı, kendi düşüncemiz ya da bir grubun fikrinin hiçbir zaman adil ya da makûl olduğu sonucuna bizi götürmemelidir.
- 5- Bir nesnellik anlayışının, makûl özneler arasında bir yargı uzlaşması fikrine sahip olması gerekir. Mesela, siyasal inşacılıkta olduğu gibi, bu ilkeler uygun toplum ve kişi anlayışlarıyla beraber pratik aklın ilkelerini ifade eden inşa yönteminin sonucunda ortaya çıkarlar ve bu şekilde yargılarımızın akla uygunluğunu kanıtlamak için kullanılabilirler.<sup>385</sup>

Düşünür açısından, ahlâkî ve siyasî bir anlayış, bu beş asli ögeyi içerisinde barındıracak bir düşünce, akılyürütme ve yargı çerçevesini geliştirdiğinde nesnel olarak değerlendirilebilir. Bir anlayış kendi nedenler düzenini ortaya koyduğunda, gerçek ya da tüzel kişilerin hangi yargılarının yanlış olacağı belli olmalıdır.<sup>386</sup> Bir başka deyişle, sergilenen nedenler ne kadar içten ve doğru görünürse görünsün, akıl yürütme ve yargıda bulunma ve gerçek veya makûl olan arasında kesin sınırlar olmalıdır. Yukarıda tartışılan üç görüşün farklı nesnellik algılarının olduğunu ve nesnel nedenleri aynı şekilde ifade etmediğini söylemek mümkündür. Düşünüre göre, örnek vermek gerekirse, rasyonel sezgicilik, ikinci asli ögeye ilişkin olarak doğru bir ahlâkî yargının bağımsız ahlâkî değerler düzenine göre doğru olduğunu öngörmektedir. Ancak ne Kant'ın ne de siyasî inşacılığın, ahlâkî yargıları bu şekilde nesnel olarak değerlendirdiği söylenebilir. Çünkü bu her iki anlayış da bağımsız değerler düzeni öngörmezler.

Rasyonel sezgicilik adına bir başka söylem de dördüncü aslî öge bağlamında ortaya çıkmaktadır. Rasyonel sezgicilik, öznenin bakış açısını nesnel bakış açısından

<sup>384</sup> Özkök, *a.g.e.* s.59

<sup>385</sup> Rawls, *Siyasal Liberalizm*, s.154.

<sup>386</sup> Rawls, *a.g.e.*, s.152.

nasıl ayırmakta ve öznenin yanlış olduğunu nasıl açıklamaktadır? Böylesi bir çıkarımın sonucu itibariyle, rasyonel sezgiciliğin tek dayanak noktası, pratik aklın düşünsel çaba sonucunda kabul edilen ilk ilke ve anlayışlarıdır. Ancak böylelikle öznenin bakış açısı ayırt edilebilir. Rasyonel sezgicilik, siyasal inşacılıkla, “makûl bir tartışma olmaksızın değerler düzeni hakkında iyi kurulmuş bilginin elde edilemeyeceği veya makûl inançlar oluşturulamayacağı konusunda anlaşılabilir.”<sup>387</sup> Burada gözden kaçırılmaması gereken şey, sezgiciliğin ahlâkî algı ve sezgi fikrine inşacılıktan çok farklı yaklaştığı gerçeğidir. Sonuç olarak buradan çıkarılabilecek nihai netice, rasyonel sezgicilikle siyasî inşacılığın aynı pratik akıl ilkeleri ve toplum ve kişi anlayışları üzerinde uzlaşabilecekleridir. O zaman rasyonel sezgicilikle siyasî inşacılığın arasındaki farkın ne olduğu sorunu ortaya çıkar. Bu iki anlayış arasında var olan en derin fark, rasyonel sezgiciliğin makûl yargının doğru olduğunu veya diğer bir ifadeyle bağımsız bir değerler düzeninde doğru olduğunu söylemesinden kaynaklanır. Birçok defa ifade edildiği gibi siyasal inşacılık bunu ne reddeder, ne de kabul eder.

Sonuç olarak bu inşa anlayışlarının siyasal inşacılığa sağlayacağı temel, siyasal inşacılığın amacına uygun bir nesnelliktir. Bunun içindir ki, “hakkaniyet olarak adaletin” içeriği konusunda ve makûl yargılarla doğru yargılar arasında bir bağlantının olabileceğini kabul eden bir rasyonel sezgici, dillendirilen bu makûl yargıları da kabul edebilir.<sup>388</sup>

Yukarıda nesnelliğin ana özelliklerine yönelik çeşitli değerlendirmelerde bulunduk. Peki, nesnelliğin ana özellikleri bağlamında tartışılan bu ilkeler bize neler sağlamaktadır? Bu soruya cevaben Rawls, bu ilkelerin, uygun toplum ve kişi anlayışlarıyla beraber pratik aklın ilkelerini ifade eden bir inşa işleminin ürünü olarak ortaya çıktıklarını ve bu şekilde yargılarımızın makûllüğünü kanıtlamak için kullanılabilir olduklarını söyler. Bunlar hep beraber, temel kurumlar hakkında yargıda bulunmak ve siyasal değerleri ve kurumları değerlendirmede kullanılacak siyasal değerleri bize sağlar. Bir başka deyişle nesnelliğin ana öğeleri, bize, özgür ve eşit vatandaşlar arasında açık ve kamusal bir gerekçelendirme de sağlamaktadır. Doğal olarak vatandaşlar, makûl bir adalet anlayışını paylaştıklarında, temel meselelerle ilgili kamusal tartışmaların üzerinde yürüyeceği ortak bir zemini de paylaşmış olurlar.

<sup>387</sup> Rawls, *a.g.e.*, s.153.

<sup>388</sup> Rawls, *a.g.e.*, s. 153- 154.

Son bir değerlendirme olarak düşünür, siyasal liberalizmin, siyasal bir adalet anlayışının amaçları için gerekli nesnelğe böylelikle sahip olduğunu söyler. Tabî ki bununla anlatılmak istenenden, siyasal yargılar üzerindeki uzlaşmanın mutlak olacağı anlamı çıkarılmamalıdır. Uzlaşma konusunda makûl kişiler arasında dahi engeller olabilir.<sup>389</sup> Her zaman anlaşmaya varmak mümkün olmayabilir ve hatta çoğu kez bir anlaşmazlık söz konusu olabilir. Ancak en azından ortak ilkeler ve pratik aklın kriterleri ışığında farklılıklarımızı azaltmaya ve böylece anlaşmaya daha yakın bir konuma ulaşabiliriz.

Siyasal inşacılık, pratik aklın uygun toplum, kişi anlayışı ve adalet ilkelerinin kamusal rolü ile birleştirilerek işlenmektedir. İnşacılık, sadece pratik akıldan işlemez ama toplum ve kişi anlayışlarını yansıtan bir yöntem de gerekmektedir. Ancak hangi anlayış böyle bir inşa için uygundur ve bunlar nasıl ortaya çıkar sorusu sorulabilir. Bu sorunun cevabı, pratik aklın ilkeleri, toplum ve kişi anlayışlarının birbirini tamamlar nitelikte olduğu yönünde olacaktır. Makûl ve rasyonel kişiler tarafından uygulanan ilkeler kendilerine uygulanmazlar bu ilkeleri, başka kişilerle ilgili niyetler ve hareketlerimizi belirlerken kullanırız. Bu nedenle düşünür için toplum ve kişilik anlayışlarını, “pratik akıl anlayışları” olarak adlandırmakta herhangi bir sakınca yoktur. Zira bunlar, düşünen öznelere işaret etmekte ve pratik aklın ilkelerine ilişkin sorunların bağlamının ne olduğunu göstermektedirler.<sup>390</sup> Dolayısıyla pratik aklın iki boyutunun olduğu söylenebilir. İlk olarak pratik akıl, yürütme ve yargıda bulunmanın ilkeleridir. İkinci olarak eylemleri bu ilkeler rehberliğinde şekillenen gerçek ya da tüzel kişilerdir. Çünkü toplum ya da kişi anlayışları olmaksızın pratik akıl ilkelerini kullanmak ve uygulamak herhangi bir anlam taşımaz.

Bu noktada şu soru karşımıza çıkmaktadır. Pratik aklın uygulanması için kişilerin hangi özelliklere sahip olması gerekmektedir? Düşünürün buna cevabı, kişilerin iki ahlâkî yeteneğe ve belirli bir iyi anlayışına sahip olmasının yeterli olacağı şeklindedir. Çünkü makûl ve rasyonel olmaları, onların, iki türdeki pratik aklı anlayabildiği ve uygulayabildiği ve bunlara göre de hareketlerini düzenleyebildiği anlamına gelir. Sonuç olarak bu da kişilerin adalet hissi ve iyi anlayışı kapasitesine sahip olduklarını göstermektedir. Kişilerin bir iyi anlayışına sahip olmaları da nihai amaçlar ve sorumlulukları itibarıyla bunlara anlam veren bir kapsamlı doktrini ifade

<sup>389</sup> Rawls, *a.g.e.*, s.154-158.

<sup>390</sup> Rawls, *a.g.e.*, s.147- 148.



eder.<sup>391</sup> Ama unutulmaması gereken bir şey vardır ki, bu da düşünürün dillendirdiği şekliyle tasarlanan kişi kavramının, felsefî ya da metafizik bir tarafı değil, siyasî bir yönü olduğudur.<sup>392</sup> Hatta düşünür klasik liberal okulda kavramsallaşan bireyci anlayışın eksenini dışında olduğunu göstermek için, özellikle kişi kavramını kullanmış<sup>393</sup> ve kişi kavramına yüklediği nitelikleri liberallerin dillendirdiği atomize edilmiş bireyden de ayırmaya çalışmıştır. Düşünürün serilmemiş olduğu çalışma da yer yer bireyci bir temelden hareket ettiği ve bu nedenden dolayı da eleştirildiği aşikârdır. Fakat insanın sosyal doğası da düşünürün felsefesinde en az bireyci temel kadar vurgulanmıştır. Dikkat edilirse, Rawls'un işbirliği kavramına yüklediği anlamı, insanın sosyal doğasından çıkardığı görülebilir. Aslında düşünürün felsefesinde bu fikri en iyi şekilde özetleyecek şey, siyasi alanda makûle yer vermesi ve kamusalılık şartını getirmesidir.

Akla ilişkin düşünceler olan toplum ve kişi anlayışı, elbette pratik aklın ilkelerinden daha fazla inşa edilmiş değildir. Burada toplum fikrinden kasıt, üyelerinin sadece merkezi otorite tarafından kontrol edildiği değil, kamusal olarak tanınan kuralların rehberlik ettiği ve işbirliğine girdiğinde kendi eylemleri için uygun gördüğü yöntemleri uygulayan bir topluma işaret etmektedir. Bu şekilde tasarlanan toplum fikri taslağında eksik olan, üyelerinin eylemlerine rehberlik edecek bir doğruluk ve iyi anlayışdır.<sup>394</sup> Diğer toplumlar, belli dinî ya da felsefî doktrinlere dayanabilir ve bu nedenle de farklı görüşlere sahip olabilirler. Doğal olarak bunların adalet anlayışları da büyük bir ihtimalle inşacı olamayacaktır ve muhtemelen kapsamlı olacak ve siyasal bir nitelik taşımayacaktır. Böyle bir niteliğe sahip olan toplumlarda, adalet anlayışının “ortak yararı” öne çıkaracağı da çok açıktır.<sup>395</sup> Nitekim “hakkaniyet olarak adalet” düşüncesinde eksik olan bu anlayış, pratik aklın ilkelerinin siyasal toplum ve kişi anlayışıyla beraber kullanılmasıyla inşa edilmiştir.

Nihaî olarak toplum ve kişi anlayışı ile adaletin kamusal ilkeleri, pratik akıl düşüncesinin ürünleridir. Çünkü bunlar, sadece pratik aklın tatbiki için gereken formu almazlar aynı zamanda pratik aklın sorunlarının ortaya çıktığı bağlamı da sağlarlar.

<sup>391</sup> Rawls, *a.g.e.*, s.148.

<sup>392</sup> Klosko, *a.g.e.* s.641.

<sup>393</sup> Özkök, *a.g.e.* s.59

<sup>394</sup> Özkök, *a.g.e.*, s.640.

<sup>395</sup> Rawls, *Siyasal Liberalizm*, s.149.

### 3.7. İnşacı Bir Görüş; Hakkaniyet Olarak Adalet ve İnşacılığın Alanı

Ahlâk ve siyaset felsefesinde meşru bir yere sahip olan inşacı görüşün, aynı zamanda, matematik felsefesindeki inşacı görüşle de yakından bir bağlantısı vardır. Kant'ın, aritmetik ve geometrinin doğasının “*sentetik a priori*” olduğu yönündeki tespitinin kaynağını da bu tür görüşler oluşturmaktadır. Bu benzerlikte dikkat edilmesi gereken nokta şudur: Böylesi durumlarda amaç, matematiksel, ahlâkî ya da siyasî olsun, doğru akıl yürütmenin ilgili tüm kriterlerini kapsayan yöntemsel bir temel sağlamaktır. Çünkü yargılar, yöntemi doğru olarak takip edip doğru öncüllere dayandıkları sürece hem makûl hem de sağlıklıdır.

Rawls, siyasal inşacılığın tam olarak açıklanması ve anlaşılması için üç sorunun sorulması gerekliliğine işaret eder. Bu sorulardan ilki, inşa edilenin ne olduğuyula ilgilidir. Yanıt ise, siyasi adalet anlayışının içeriği olarak verilir. Bu içerik, “hakkaniyet olarak adalet”de başlangıç durumunda temsil ettikleri kişilerin çıkarlarını korumaya çalışan rasyonel tarafların seçmiş oldukları ilkelerdir.

Rawls'un ikinci ve önemli sorusu, başlangıç durumunun kendisinin bir inşa olup olmadığıdır. Bu soruya Rawls'un cevabı, “hayır”dır.<sup>396</sup> Rawls'a göre bu bir inşa değil, sadece ortaya koymaktır. Düşünün, toplumu makûl, rasyonel, özgür ve eşit vatandaşlar arasında hakkaniyetli bir işbirliği sistemi olarak görmesi, bu cevabın nedenini teşkil eder. Zira Rawls, böyle bir toplumun temel yapısını düzenleyecek, kamusal adalet ilkelerini seçecek rasyonel taraflara makûl şartları yükleyen bir yöntemi ortaya koymaktadır. Böyle bir konumlandırmayla amaç, vatandaşlar arasındaki siyasî ilişkileri düzenleyecek en uygun adalet ilkelerini ortaya çıkarmaktır. Bu şekilde, *iyi düzenlenmiş toplumda vatandaşların işbirliği içerisinde oldukları* anlayışı, siyasal hak ve adaletin içeriğini şekillendirmektedir.<sup>397</sup>

Yukarıda ifade edilenler, düşünüre göre, üçüncü bir soruya kapı aralamaktadır. “Vatandaşlık ve iyi düzenlenmiş toplum anlayışlarının, inşacı bir yöntem içerisinde kullanılmaları ne anlama gelmektedir?” Bunun cevabı, anlamın, yöntemin şekli ve özelliklerine temel olan anlayışlardan çıktığıdır. İşte burada Rawls'un genel olarak felsefesinde sık kullandığı, aynı zamanda inşacılık fikri bölümünde de bağlamı içerisinde değindiği “vatandaş” ve “iyi düzenlenmiş toplum” kavramıyla ne anlatmak istediği ortaya çıkar. Rawls felsefesinde, vatandaşların iki ahlâkî yetiye sahip olduğunu

<sup>396</sup> Rawls, *a.g.e.*, s.143.

<sup>397</sup> Rawls, *a.g.e.*, s.143- 144.

ırsarla vurgular. İlki, “adalet hissi” kapasitesi, ikincisi “iyi anlayışı kapasitesi”dir. Rawls’un felsefesinde *adalet hissi*; vatandaşların, işbirliğinin hakkaniyetli koşullarını belirten makûl adalet ilkelerini anlamalarını, uygulamalarını ve buna göre hareket etmelerini sağlayan kapasitedir. Daha yalın bir ifadeyle, adalet üzerine kamusal bir anlaşmayı temin etmektedir.<sup>398</sup> Düşünüre göre, *iyi anlayışı kapasitesi* ise, içtenlikle takip edeceğimiz hedef ve gayeleri ve hayat boyu bize rehberlik edecek öğeleri içeren bir anlayıştır.<sup>399</sup> İfade edilmek istenen, bu kapasitenin, bireylerin kişisel kimliğini tarif etme anlamına geldiğidir.<sup>400</sup> Burada vurgulanması gereken nokta şudur: Vatandaşlar, siyasi adalete uygun bir iyi anlayışına sahiptirler ve tarafların rasyonelliği başlangıç durumuna yansıtılmıştır. Yine aynı doğrultuda, vatandaşların adalet hissi kapasitesi ise, yöntemin kendisinin sahip olduğu özelliklerle, yani tarafların eşit olarak konumlandırılmalarında ve bilgisizlik peçesi ile bilgi konusunda sınırlamalarda kendisini göstermiştir. Ayrıca iyi düzenlenmiş bir toplumda adalet hissi kapasitesi yöntemin tümüne yansıtılmıştır. Yalnız bu noktada şu çok önemlidir: Bizler bu tür vatandaşlar olarak hem makûl, hem rasyonel sayılırız, ancak başlangıç durumundaki taraflar, temsil aracında yer alan yapay kişiler olarak sadece rasyoneldirler.<sup>401</sup>

Sonuç olarak, her şey inşa edilmiş değildir. İnşa edilen şey, sadece siyasal hak ve adaletin içeriğini belirten önemli ilkelerdir. Yöntemin kendisi, toplum ve kişilik hakkındaki temel anlayışlar, pratik aklın ilkeleri ve siyasi adaletin rolü, başlangıç noktaları olarak ele alınmış ve ortaya konulmuştur.

Rawls’un, “hakkaniyet olarak adalet” anlayışını ilk ortaya koyduğu andan ( yani 1958’deki “Hakkaniyet Olarak Adalet” başlığını taşıyan makalesinden) son çalışmalarına kadar bu anlayışa karşı çeşitli eleştiriler yapılmıştır. Eleştirilerin büyük bir çoğunluğu, böyle bir anlayışın son tahlilde egoist bir yapıyı gerektireceği noktasında yoğunlaşmıştır. Düşünür, çalışmasının bu (İnşacı Bir Görüş Olarak Hakkaniyet Olarak Adalet) bölümünde bu itirazlara yönelik bir değerlendirme yapmıştır. Rawls’a göre, aslında bu itirazlara ilk kapıyı aralayan, daha doğru bir ifadeyle kendine yöneltilen eleştirilere ilk malzeme, Arthur Schopenhauer’un, Kant’ın kategorik buyruk doktrinine yaptığı eleştiriden sağlanır. Zira Kant’ın, ihtiyaçları olan sonlu varlıklar olarak rasyonel

<sup>398</sup> Alejandro, *a.g.e.* s.10.

<sup>399</sup> Rawls, *Siyasal Liberalizm*, s.143- 144.

<sup>400</sup> Alejandro, *a.g.e.* s.10.

<sup>401</sup> Rawls, *Siyasal Liberalizm*, s.144- 145.

öznelerin, tutarlı biçimde “evrensel kanun olmasını” isteyecekleri bir kurala başvuracakları yönündeki çıkarımı, Schopenhauer’un eleştirisine maruz kalır.<sup>402</sup> Schopenhauer, ihtiyacımız olan sevgi ve sempati göz önüne alındığında, başkalarının bizim durumumuza daima kayıtsız kalacağı bir dünya istemeyiz çıkarımına dayanarak, Kant’ın görüşünün son tahlilde *egoist* olduğunu ve sadece bağımlılığın gizli bir ifadesi anlamına geldiğini ifade etmiştir.<sup>403</sup> Çünkü Schopenhauer’a göre, bencilliğin bulunduğu yerde ahlaki bir değerden söz etmek mümkün değildir. Bir hareketin motifi bencil bir gayeye yönelişse ahlaki bir kıymet taşımaz. Nihai olarak düşünürü göre, bir hareketin ahlaki bir değeri olabilmesi için doğrudan veya dolaylı yakından veya uzaktan bencil bir gaye gütmemesi gerekir.<sup>404</sup> Rawls, Kant’a yapılan eleştiriden daha ziyade, bu eleştirinin kendine yapıldığı veya yapılacağı düşüncesinden hareketle eleştirilere cevaben bakış açısını ortaya koyar. Rawls’a göre, başlangıç durumundaki taraflar, temsil ettikleri kişilere karşı sahip oldukları ilişki haricinde başka herhangi bir menfaate sahip değildirler. Çünkü başlangıç durumundaki taraflar, adalet ilkelerini birincil değerler bağlamında değerlendirirler.<sup>405</sup> Bunlara ek olarak başlangıç durumundaki taraflar, temsil ettikleri kişilerin kendi ahlâkî yeteneklerini geliştirmeye ve uygulamaya, kendi iyi anlayışlarını belirleyecek şartları güvence altına almaya ilişkin üst düzey menfaatlerle ilgilidir. Diğer taraftan düşünürü göre bunun başka bir yönü de vardır. O da başlangıç durumunda taraflara dayatılan kısıtlamalarla ilgilidir. Başlangıç durumundaki kısıtlamalar, makûl olması dolayısıyla, tarafların temsil ettiği iyi düzenlenmiş bir toplumun üyelerinin ahlâkî yeteneklerine içkin biçimsel şartları ifade etmektedir. Sonuç olarak bu durum, Schopenhauer’un “kategorik buyruk üzerindeki kısıtlamaların kendi sonlu doğamıza ilişkin ve aşmaya çalıştığımız sınırlamalardan kaynaklandığı”<sup>406</sup> yönündeki iddialarıyla örtüşmemekte ve hatta çelişmektedir. Hakkaniyet olarak adalet düşüncesinde ahlâkî yeteneğimizi geliştirmek ve uygulamak üst düzey menfaatlerimizden birisidir. Bu menfaat, kişilerin özgür ve eşit sayıldığı siyasal anlayışın bir parçasını oluşturmaktadır, bu da gözden kaçırılmaması gereken en önemli noktalardan biridir.

<sup>402</sup> Arthur Schopenhauer, *İstencin Özgürlüğü Üzerine*, Çev. Mehtap Söyler, Öteki Yayınevi, Ankara, 1998, s.96-98.

<sup>403</sup> Rawls, *Siyasal Liberalizm*, s.145.

<sup>404</sup> Bkz. *İrade Felsefesi*, Nietzsche’nin Hocası Schopenhauer, Düşünen Adam Yayınları, s.121.

<sup>405</sup> Rawls, *Siyasal Liberalizm*, s.146.

<sup>406</sup> Rawls, *a.g.e.*, s.147.

Siyasal inşacılık üzerine değerlendirmeler yaparken, her şeyin inşa edilmiş olduğu fikrini yadsıyan Rawls, siyasal inşacılığın kapsamı üzerine yaptığı değerlendirmelerle, inşa anlayışının alanını ortaya koymaktadır. O, siyasal inşacılığın alanını, siyasal olanı betimleyen siyasal değerlerle sınırlandırmaktadır. Onun düşüncesinde siyasal inşacılık, ahlâkî değerlerin genel bir anlatımı olarak ileri sürülmemiştir.<sup>407</sup> Rawls'un düşüncesi dikkate alındığında, siyasal inşacılığın karakteristik özelliklerini şu şekilde sıralamak mümkün gözükmemektedir. Bunlar, aynı zamanda siyasal inşacılığın alanını da betimlemektedir. Anayasal bir demokrasinin siyasal değerleri, makûl ve rasyonel, eşit ve özgür vatandaşlar arasında hakkaniyetli bir işbirliği sistemi olduğu düşüncesine dayanan toplum fikri, bu inşa faaliyetinin alanını dolayısıyla sınırlarını belirlemektedir. Genel olarak bu temel değerlerin betimlenmesi veya inşasının diğer türden değerlerin de inşa edilebileceği sonucuna bizi götüreceği çıkarımı, Rawls tarafından da kabul edilir. Ancak Rawls, siyasal liberalizmin bunu ne reddedeceğini ne de böyle olabileceğini iddia ettiğini söyler. Şayet böyle bir tasvir ortaya konulursa, düşünürü göre, ortaya atılan inşacı anlayışın makûl kapsamlı doktrinlerin, örtüşen görüş birliğinin odağında olacağı düşüncesiyle bir çelişki söz konusu olur.

Siyasal inşacılığa göre, bir adalet anlayışını anayasal bir rejim için makûl kılan şey, adalet anlayışının pratik aklın ilke ve anlayışları üzerine doğru olarak inşa edilip edilmediğidir.<sup>408</sup> Varılan bu noktada asıl ifade edilmesi gereken şey, siyasal liberalizmde siyasal inşacılığın bir uzlaşma fikrine dayandığıdır.<sup>409</sup> Böyle bir uzlaşmadan yoksunluk, herhangi bir adalet anlayışını kapsamlı doktrinler alanına sürükleyecektir. Siyasal liberalizmin siyasi adalet anlayışını ayırıcı kılan, işte bu özelliğidir. O, herhangi bir kapsamlı doktrine dayanmamakta aksine bir örtüşen görüş birliği zeminine oturmaktadır.<sup>410</sup>

Rawls, ortaya koymuş olduğu siyasal anlayışa, bazı vatandaşların kendi kapsamlı doktrinlerinin bir parçası olarak metafizik bir zemin sağlamak isteyebileceklerini ifade eder. Lakin Rawls, bu tür iddiaların, siyasi adalet anlayışında yer alan siyasal inşacılık açısından ne savunulacağı ne de reddedileceği görüşünü tekrar

<sup>407</sup> Rawls, *a.g.e.*, s.164.

<sup>408</sup> Rawls, *a.g.e.*, s.165.

<sup>409</sup> Klosko, *a.g.e.* s.635.

<sup>410</sup> Klosko, *a.g.e.*, s.635

hatırlatarak bunun, yani metafizik temel sağlama çabasının, kapsamlı doktrin savunucuları tarafından ortaya atıldığını ve bu şekilde değerlendirilmesi gerektiğini ısrarla vurgular. Daha önceleri de birçok defa ifade edilmiş olduğu gibi, siyasi adalet anlayışında, siyasal inşacılık bu tür konularda sessizliğini korur. Düşünürü göre, ortaya konulmuş olan bu siyasal anlayış için, toplum ve kişi anlayışlarıyla beraber pratik aklın ilkelerine dayanan kamusal bir temel yeterlidir.

Bu değerlendirmenin sonucu olarak ortaya çıkan en salt gerçek, siyasal inşacılığın, ahlâkî yargıların doğruluğu konusundaki dinî, felsefî ya da metafizik görüşleri eleştirmeyeceğidir. Makûliyet, ortaya atılan siyasal inşacılığın doğruluk ölçütüdür. Buundan dolayı siyasal inşacılık, siyasal amaçları açısından bunun ötesine gitmeye gerek duymaz.<sup>411</sup>

Her ne kadar düşünür, siyasal inşacılığının örtüşen bir görüş birliğine dayandığını, ahlâkî bir karakter taşımadığını ve kapsamlı doktrinlere mesafeli olduğunu belirtse de bu bakış açısı bazı eleştirlere yol açmıştır. George Klosko, düşünürün dillendirdiği örtüşen görüş birliği fikrini, yukarıda da ifade edilmiş olan iki sezgici fikri ve siyasal inşacılığın özgür bir konumdan bakıyor olduğu düşüncesini tatmin edici bulmaz.<sup>412</sup>

Klosko, Rawls'un, inşa metodunun yakınsamacı bir metod olduğunun farkında olduğunu ve bu nedenle de ilkelerin inşa edilebilmesi için iki yolun var olduğu fikrini sık sık vurguladığını iddia eder. İlk yol, kamusal kültürde gizli olan sezgici fikirlerden iki adalet ilkesini türetmek, ikincisi, toplumda reel olarak var olan kapsamlı doktrinlere bakmak ve bu kapsamlı doktrinler arasında ortak bir uzlaşmaya varmaktır. Daha doğrusu istikrar sorunudur.

Klosko'ya göre, siyasal liberalizmin amacı, kendi fikirleriyle aynı düşünceleri paylaşan her bir gruba hitap etmekse, o zaman Rawls'un bütün insanların ahlâkî ilkelerinden niçin sadece iki sezgisel ideyi genel ilkeler olarak seçtiğini açıklaması oldukça güç olacaktır. Zira Klosko'ya göre, insanlar, detaylı imalarla ortaya atılan düşüncelerden ziyade kendi düşünceleriyle örtüşen fikirleri daha kolay kabul ederler. Rawls, iki sezgisel ide fikriyle detaylı imalarda bulunmaktadır. Ancak insanların, bu sezgisel fikirleri nasıl elde ettiğinin farkında olmaları ve bu imalara göre hareket etmeleri, pek de beklenir bir durum değildir. Rawls'un bu eleştiriye liberal toplumdaki

<sup>411</sup> Rawls, *Siyasal Liberalizm*, s.166.

<sup>412</sup> Klosko, *a.g.e.* s.640.

çoğulculuk gerçeğini dikkate alarak cevap vereceğini ifade eden Klosko, bu cevabın da Rawls'un şu temel paradigmalara dayanadığını ileri sürer. Adaletin temel konuları üzerine insanların aynı fikirde olmadığı gerçektir. Ancak düşünürün yapmaya çalıştığı da kamusal bir fikir birliği bulmaya çalışmak ve bir siyasi adalet anlayışı ortaya koymaktır.<sup>413</sup> Zikredildiği üzere Rawls, bu türden temel paradigmalara, kamusal siyasal kültür içerisinde var olan değerlere müracaatla; eşit ve özgür vatandaşlar aracılığıyla varılacağı fikrini kabul eder. İşte bu türden bir temellendirmeye iddia edilen anlayışın tatmin edici olmadığını zikreden Klosko, sezgici fikirler üzerine insanların fikir birliği edeceği hususuna ilişkin Rawls'un bir kanıt sunma teşebbüsüne girmediklerini vurgular. Düşünürü göre, doğal olarak Rawls'un ortaya atmış olduğu bu uzlaşma fikri, şüphe uyandırmaktadır.<sup>414</sup>

Klosko'nun Rawls'a getirdiği bir diğer eleştiri ise, temellendirilmeye çalışılan anlayış içerisinde kişi kavramının ele alınış biçimine yöneliktir. Bu anlayış içerisinde betimlenen kişi, ahlâkî inançlarını denetleme ve iyilik kavramını gözden geçirme yetkisinde tasarlanır. Oysa ortak bir konsensüs arayışında olan düşünürün gözden uzak tuttuğu bir nokta vardır. Dindar muhafazakârlar, insan görüşlerinin merkezine, kişinin iyilik kavramını gözden geçirme ve değiştirme yetkisini koymazlar. Örneğin, James Hunter'a göre, dindar muhafazakârların ahlâkî görüşlerinin temelinde harici, tanımlanabilir üstün bir otoriteye olan inanç vardır. Böyle bir inanç, hem kişisel, hem müşterek, sabit, değişmez değer, amaç, iyilik ve kimlik ölçülerini gösterir. Bu örneği belirttikten sonra düşünürü eleştiri getiren Klosko, Rawls'un, tartıştığı insan kavramını nihâî noktada siyasî bir varlık olarak gördüğünü ifade eder. Ancak Klosko, bu şekilde tasvir edilmiş olan kimlik kavramının, kimlik ve değer alanına yönelik farklı bakış açıları noktasından tatmin edici bulunmayacağı hususuna dikkat çeker.<sup>415</sup>

Klosko'ya göre, Rawls, ahlâkî ilkelerin seçimine odaklanmasına rağmen, ahlâkî değişimin ötesine geçmektedir. Çünkü ahlâkî fikirler, siyasal liberalizmde incelenen inşacı bir prosedür tarafından model alınmaktadır. Bu noktada dindar muhafazakârlar, Rawls'un ortaya koymuş olduğu adalet ilkeleri hakkında esaslı şüphelere sahip olabilirler. Oysa Rawls, bu minval üzere ortaya çıkabilecek tartışmalara girmemektedir. Çünkü Rawls, bazen makûl olmayan doktrinlerin de olabileceğini belirtmekte ve kendi

<sup>413</sup> Klosko, *a.g.e.*, s.640.

<sup>414</sup> Klosko, *a.g.e.*, s.640.

<sup>415</sup> Klosko, *a.g.e.*, s.641.

amacının, makûl doktrinler arasında bir uzlaşma sağlamak olduğunu vurgulamaktadır. Buna rağmen düşünür, makûl olmayan doktrinleri yasaklamanın dezavantajlı olacağı gerçeğini dikkate alır ve örtüşen görüş birliğinin amacının, toplumsal istikrarı desteklemek olduğunu tekrar ve ısrarlı bir biçimde vurgular.<sup>416</sup> Bir bakıma aşırı tutuculuklar hariç, bütün temel tarihsel dinleri, makûl kapsamlı görüşler olarak alır ve bu konuda iyimser olduğunu ifade eder.

Klosko'nun Rawls'a getirdiği bir diğer eleştiri ise şudur: Kloskoya göre Rawls, kapsamlı doktrinlerin neden ikinci aşamada değil de birinci aşamada reddedildiğini açıklayamaz. Düşünüre göre Rawls, "hakkaniyet olarak adalet" düşüncesinin dayanmış olduğu sözleşmecî anlayış içerisinde, *Adalet Teorisi* adlı eserde tarafları, ilgilerinden yoksun olarak tasarlamış, bunun nedenini ise, insanların genel duygularda anlaşamamaları olarak gerekçelendirmişti.<sup>417</sup> Kloskoya göre, benzer düşünceler, çoğulcu toplumun genel liberal ilkelerinin inşasında da kullanılmalıydı. Rawls'a göre, toplumun farklı kapsamlı görüşleri ve türetilen sezgici fikirlerin, liberal ilkelerin inşa edilmesinde bir meteryal olarak kullanılması, siyasal liberalizmdeki bilgisizlik peçesi fikrini etkilemez. Kloskoya göre, Rawls'un burada gözden kaçırmış olduğu şey, ilk evrede türetilen sezgici fikirlerin bir "ex nihilo" olmadığı, bu fikirlerin kökünün kamusal kültürde var olduğudur. Kamusal kültürde var olan fikirlerden türetilen bir anlayışın nasıl özgür bir bakış açısı olacağını düşünür tam olarak izah edemez.<sup>418</sup> Kloskoya göre Rawls, bu noktada şunu söylemekle yetinir: Her bilgi kamusal kültürden alınmamaktadır. Kamusal kültüre sadece iki sezgisel ide noktasında başvurulmaktadır.

İleri sürdüğü görüş ve eleştirilerle Klosko, Rawls'un "siyasal inşacılık" modelinin güçlü kanıtlara dayanmadığı görüşünü benimser. Böyle olmasına rağmen, "iyi bir toplum düzeni" arayışına getirdiği açılımlar ve liberal bireyi meşrulaştırma biçiminin, Amerikan toplumunun çoğunluğu tarafından kabul edilebileceğini düşünür.<sup>419</sup> Nihâî olarak, bireyin faydasını takip etme ve diğerlerine karşı ilgisiz olma önermesine varan bir inşa, pragmatik ilgilere açık bir toplumun tasavvur biçimiyle çelişmez.

---

<sup>416</sup> Klosko, *a.g.e.*, s.641.

<sup>417</sup> Klosko, *a.g.e.*, s. 642.

<sup>418</sup> Klosko, *a.g.e.*, s.643.

<sup>419</sup> Klosko, *a.g.e.*, s.641.



## SONUÇ

Çağımızın en yetkin düşünürleri arasında kabul edilen Rawls'un çalışmalarında ifade edilen liberal anlayışı düşünürün temel eserlerini dikkate alarak ayrıntılı bir şekilde ortaya koymaya çalıştık. Bugün siyaset ve etik alanına dair yapılan bütün çalışmalarda, Rawls'un eserlerine gönderme yapılması zarurieti, aslında eserlerin yetkinliğine delalet eder.

Eski Yunan'dan beri felsefecilerin cevaplamaya çalıştıkları temel bir sorun olarak karşımıza çıkan "uzlaşmanın ilkesi ne olmalıdır?" sorusuna halen yanıt bulunabilmiş değildir. Ancak bu noktada karşımıza çıkan bir başka sorun daha vardır. Bu da klasik siyaset felsefesinde de olmasına rağmen, özellikle modern siyaset felsefesinde karşılaşılan "meşruiyet sorunu" nun dillendirilmesi anlamına gelmektedir. Çoğulculuk ve çatışma insanın varoluşunun kaçınılmaz olarak karşılaştığı bir durum olması dolayısıyla bu sorun modern toplumda ve siyaset felsefesinde varlığını devam ettirmiştir. Yalnız modern toplumda çoğulculuk ve çatışma daha derin bir ayrılığı göstermektedir. Modern insanın yaşamı belli dünya görüşleri ya da özel çıkarlar çerçevesinde şekillenmiştir. Böyle bir durumda uzlaşmanın temel unsuru, diğer bir deyişle meşruiyetin ilkesi ne veya neler olacaktır? Ortaya çıkan bu sorunların cevabına yönelik olarak Rawls'un siyasi adalet kavramını herhangi bir erdem veya ilke olarak değil, siyasal ve yasal düzenin meşruiyetini sağlayacak bir ilke olarak geliştirme amacında olduğu görülmektedir. Yani Rawls'un hareket noktası meşruiyet sorunudur. Bu sorun açısından ulaşılan sonuç siyasi adalet anlayışıdır (Political Conception of Justice). Faydacı anlayışa karşıt olarak konumlanan siyasi adalet düşüncesiyle herkesin hakkını vermek anlamına gelen bölüşümcü bir düşünce ortaya konulmaktadır.

Rawls'un siyasi adalet düşüncesinin temel değeri, "başlangıç fikri" ile ortaya çıkar. Rawls'un bakış açısı itibarıyla, siyasi adalet düşüncesinin meşruiyetini aldığı yer de başlangıç fikridir. Zira başlangıç fikriyle çoğul iyi anlayışları ve bağdaşmayan öğretilere bölünmüş bir anayasal demokraside uzlaşımın nasıl sağlanacağı sorusu yanıt bulur. Düşünürün temellendirmeye çalıştığı bu siyasi adalet anlayışı deontolojik bir adalet fikrinin dillendirilmesidir. Rawls'a göre, kökeninde hiçbir öğretisi, kuram ve dünya görüşü barındırmayan bir adalet anlayışı, farklı grupların ve çatışan çıkarların ortak görüş noktasını oluşturabilir. Varılan bu nokta "liberal eşitlikçilik" olarak adlandırılır. Genel bir ahlâkî tarafsızlık düşüncesini temel almayan liberal eşitlikçilik, bireyin değeri,

ırkların ve cinsiyetlerin eşitliği, adalet, fırsat eşitliği, bireysel haklar, sorumluluklar vs. gibi temel ilkelere bağlı olmakla kalmaz, aynı zamanda bu ilkeleri tesis etmek ve güçlü kılmak için devletin gücünü kullanmaya çalışır.

Klasik liberallerin temel çözüm önerilerinden farklı bir çizgiyi takip eden düşünür, siyaset felsefesinin temel problemlerine “siyasi adalet” anlayışı ekseninde çözüm üretme arayışına girer. “Orijinal durum” çıkış noktasını oluşturur. Tasviri yapılan bu durumda seçilen adalet ilkeleri kurumsal yapıyı düzenleyecek kuramsal referanslardır. Aynı zamanda bu ilkeler, siyaset felsefesi, siyaset bilimi, ahlak ve hukuk felsefesinin de temel kavramları olan eşitlik, özgürlüğe ilişkin değerlendirmelerin de hareket noktasını tayin eder.

Çalışmamızda yaptığımız değerlendirmeler ışığında üç çıkarıma varmak mümkündür. İlk olarak, Rawls, kapsamlı bir doktrin olarak gördüğü liberalizmden kendi ortaya koymuş olduğu anlayışı ayırmaktadır. Düşünür açısından kapsamlı bir doktrin olan liberalizm, bireylere bir hayat tarzı dayatmaktadır. *Siyasal Liberalizm* ile kapsamlı bir doktrin olarak tanımlanabilecek olan “ahlâkî ya da felsefî liberalizm” arasındaki farklılık da işte bu noktada ortaya çıkmaktadır. Rawls’a göre, liberalizm genel bir yaklaşım olarak kişilerin özgürlüğünü önceler. Ahlâkî açıdan bakıldığında da liberalizm, kişilerin kendi yaşamlarıyla ilgili kararları, özgür, eleştirel ve bağımsız bir şekilde kendilerinin vereceğini iddia eder. Böylesi bir yaklaşımın doğal sonucu olarak ahlâkî liberalizm, belli bir yaşam tarzının iyiliğini savunur. Oysa kendisinin inşa etmiş olduğu anlayışın, böyle bir amacı yoktur. Çünkü bu anlayış, makûl çoğulculuk olgusunun dikkate alındığı bir ortamda, yani bir uzlaşma sonucu olarak ortaya konulmuştur. Siyasal liberalizm belli bir yaşam tarzının iyiliğini savunmaz. Çağdaş demokratik bir toplumda genel kabul gören siyasi değerlere vurgu yapılması gerektiğini ifade eder ve bunu yapmaya çalışır. Bu nedenle düşünürün göre, tek anlamlı ve değerli yaşam şeklinin, özgür ve bireysel kararlar almak olduğunu kabul etmeyen kapsamlı doktrin savunucuları ahlâkî liberalizmi reddetmelerine rağmen, siyasi eşitliği ve özgürlüğü savunan siyasi liberal adalet anlayışını benimseyeceklerdir.

Siyasal liberalizmi kapsamlı bir doktrin olan ahlâkî ya da felsefî liberalizmden ayıran diğer bir husus ise, bu iki anlayışın ekonomik ilişkilere bakışında ortaya çıkar. Kapsamlı bir doktrin olan ahlâkî ya da felsefî liberalizm, düşünürün bakış açısı itibariyle, toplumsal eşitsizlikler konusunda duyarlı değildir. Buna karşın siyasi

liberalizm bu konuda derin bir hassasiyete sahiptir. Kapsamlı bir doktrin olan ahlâkî ya da felsefî liberalizmin taraftarları, serbest piyasa ekonomisinin ortaya çıkarmış olduğu derin ekonomik eşitsizlikleri doğal görmekte ve bunun, görünmez bir el (invisible hand) aracılığıyla düzene sokulduğunu iddia etmektedirler. Oysa siyasal liberalizm, bu derin eşitsizlikleri yadsımakta ve ekonomik ilişkilerin en az avantajlı olanın yararına oldukça kabul edilebilir olduğunu dillendirmektedir.

İkinci olarak, çalışmamızın ana bölümlerinden birini oluşturan *Siyasal Liberalizm'in* inşası konusunda da düşünür, Kant'ın ciddi olarak etkisinde kalmıştır. Kant'ın bu etkisini, aslında düşünürün genel olarak felsefî algılayışında görmek mümkündür. Ama Kant'ın bu yoğun etkisine rağmen, çalışmaların özgünlüğü hem etik hem de siyaset felsefesi alanında ciddi yeri olan düşünürler tarafından kabul edilmektedir. Burada ifade edilmesi gereken, düşünürün dillendirmiş olduğu inşa faaliyetinin temel ilkelerin inşasına yönelik olduğudur. Yoksa genel anlamda bir inşa söz konusu değildir. Yine de ilkelerin inşa edilmiş olması demek, düşünürün çalışmasında çok ciddi bir boyutta inşa olduğu sonucuna bizi götürmektedir. Çünkü savunulan anlayışın dayanakları, inşa edilen ilkeler üzerine oturmaktadır. Burada aslında ifade edilmek istenen, bu inşa anlayışının, hareket noktası itibariyle bir amaç değil, ortaya konulan anlayışın temellendirilmesi açısından bir araç olduğudur. Siyasal liberalizm üzerine farklı görüşleri paylaşan ve felsefî, ahlâkî, sezgici inşacılıktan ayrılan Rawls, modern çağın önemli bir düşünürü olma özelliğini hak etmektedir. Eleştiriye açık olan bu model, siyaset felsefesi açısından güncel yerini de korumaktadır.

Son olarak, ahlâkî ya da felsefî liberalizmin temel argümanı “özgürlük” iken, Rawls'un temellendirmeye çalıştığı *siyasal Liberalizm*'de özgürlük bir değerdir, özellikle “fırsat eşitliği” tesis edilmesi gereken bir amaçtır, ancak “adalet” bir postüladır.

**KAYNAKÇA**

- ACKERMAN Bruce, "Political Liberalisms", *The Journal of Philosophy*, Vol. 91, No.7. [Jul., 1994].
- AĞAOĞULLARI Mehmet Ali, *Eski Yunan'da Siyaset Felsefesi*, V Teori Yayınları, Ankara, 1989.
- AKARSU Bedia, *Ahlak Öğretileri*, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1982.
- AKTAŞ Sururi, *Hayek'in Hukuk ve Adalet Teorisi*, Liberte Yayınları, Ankara, 2001.
- ALEJANDRO Roberto, "What is Political about Rawl's Political Liberalism?", *The Journal of Politics*, Vol.58, No.1. [Feb., 1996].
- ARİSTOTELES, *Politika*, Çev. Mete Tunçay, Remzi Kitabevi, İstanbul, 2002.
- ARNHART Larry, *Siyasi Düşünce Tarihi (Platon'dan Rawls'a)*, Çev. A. K.Bayram, Adres Yayınları, Ankara, 2005.
- ARVON Henri, *Anarşizm*, Çev. Ahmet Kotil, İletişim Yayınları, İstanbul, 2007,
- AVŞAR Hüseyin, *Siyaset Felsefesi Açısından John Rawls'un Adalet Teorisi*, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Ankara, 2006.
- BAKER C. Edwin, "Sandel on Rawls", *University of Pennsylvania Law Review*, Vol.133, No.4. [Apr., 1985].
- BARRY Norman P., *Modern Siyaset Teorisi*, Çev. Mustafa Erdoğan- Yusuf Şahin, Liberte Yayınları, Ankara, 2004.
- BEİTZ Charles R., "Rawls's Law of Peoples", *Ethics*, Vol.110, No.4. [Jul., 2000].
- BENHABİB Seyla, *Ötekilerin Hakları, [Yabancılar, Yerliler, Vatandaşlar]* Çev. Berna Akkıyal, İletişim Yayınları, İstanbul, 2006.
- BERİŞ Hamit Emrah, "Çağdaş Liberalizmde Farklı Yönelimler: John Rawls ve Robert Nozick", *Liberal Düşünce*, , Sayı; 28, Ankara, 2002.
- BERTEN Andre - SİLVEİRA Pablo da - POURTOİS Herve, *Liberaller ve Cemaatçiler*, Çev. Başak Demir ve Diğerleri, Dost Kitabevi, Ankara, 2006.

BEETHAM David - BOYLE Kevin, *Demokrasinin Temelleri*, Çev. Aslıhan Zeynep Kopuzlu, Adres Yayınları, Ankara, 2005.

BOTTOMORE Tom - NİSBET Robert, “Yapısalcılık”, Çev. Binnaz Toprak, *Sosyolojik Çözümlemenin Tarihi -1*, BOTTOMORE Tom -NİSBET Robert, Yay. Haz. Mete Tunçay – Aydın Uğur, Kırmızı Yayınları, İstanbul, 2006.

BOUILLON Hardy, *John Locke*, Çev. Ali İbrahim Savaş, Liberte Yayınları, Ankara, 1998.

CAN Nevzat, “Çağdaş Siyaset Felsefesinde Adalet Kavramının Yeri ve Önemi”, *Felsefe Dünyası*, 2007/1, Sayı. 45.

-----, *Özgür Birey Sınırlı Devlet*, Hece Yayınları, Ankara, 2005.

-----, *Siyaset Felsefesi Problemleri*, Elis Yayınları, Ankara, 2005.

-----, “Siyasal Bir Felsefe Olarak Liberteryanizm,” *Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, Cilt:10, Sayı:2, 2007.

-----, “Alexis de Tocqueville’de Toplumsal ve Siyasal Bir Olgu Demokrasi”, *Felsefe Dünyası*, Sayı:40, 2004.

CEVİZCİ Ahmet, *Felsefe*, Sentez Yayınları, İstanbul, 2007.

-----, *Paradigma Felsefe Sözlüğü*, Pradigma Yayınları, İstanbul, 1999.

COPLESTON Frederick, *Felsefe Tarihi- 8/a*, Yararcılık ve Pragmatizm, Çev. Deniz Canefe, İdea Yayınları, İstanbul, 2000.

ÇEÇEN Anıl, *Adalet Kavramı*, Gündoğan Yayınları, Ankara, 1993.

ÇIRAKMAN Aşlı, Bir Meşruiyet Sorunu Olarak Siyasi Adalet; Rawls ve Höffe, Der: E. Fuat Keyman, *Liberalizm, Devlet, Hegemonya*, Everest Yayınları, İstanbul, 2002.

EBENSTEİN William, *Siyasi Felsefenin Büyük Düşünürleri*, Çev. İsmet Özel, Şule Yayınları, İstanbul, 2001.

ERDOĞAN Mustafa, *Anayasa Hukukuna Giriş*, Liberte Yayınları, Ankara, 2004.

ERKIZAN, Hatice Nur, “Kantçı Konstruktivizm Ve Onun Yeni-Aristotelesçi Eleştirisi Üzerine”, *Immanuel Kant [Muğla Üniversitesi Uluslararası Kant Sempozyumu Bildirileri]*, Vadi Yayınları, Ankara, 2006.

FRANK, Jason A. – TAMBORNİO, John Edit, *Vocations of Political Theory*, University of Minnesota Press Minneapolis, London, 2000.

FREEMAN Samuel, *Cambridge Companion to Rawls*, -Stephen Mullhal and Adam Swift, Rawls and Communitarianism, Cambridge Üniversitesi, New York, 2002.

-----, “Reason and Agreement in Social Contract Views”, *Philosophy and Public Affairs*, Vol.19, No.2. [Spring 1990].

FRIED Charles, “Liberalism, Community, and the Objectivity of Values, Liberalism and the Limits of Justice by Michael J. Sandel”, *Harvard Law Review*, Vol. 96, No. 4. [Feb., 1983].

GARDNER E. “Clinton, Justice, Virtue and Law”, *Journal of Law and Religion*, Vol.2, No.2. 1984.

GRAHAM Paul, *Rawls (Oneworld Thinkers)*, Oneworld, Oxford, 2007.

GOODRUM Craig R., “Rawls and Equalitarianism”, *Philosophy and Phenomenological Research*, Vol.37, No.3. [ Mar., 1977].

GOROWİTZ Samuel, *Bir Adalet Kuramı- John Rawls*, Der: CRESPIGNY A. De / MİNOGUE K. R, Çağdaş Siyaset Felsefecileri, Çev. Serap Can, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1994.

GÖZE Ayferi, *Liberal-Marxiste-Faşist ve Sosyal Devlet*, Beta Yayınevi, İstanbul, 1995.

GÜNTÖRE Sibel Öztürk, *John Stuart Mill'in Ahlak Anlayışı*, İlya Yayınları, İzmir, 2004.

GÜRİZ Adnan, “Adalet Kavramı”, [Adalet Kavramının Belirsizliği] *Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları*, Ankara, 1994.

-----, *Hukuk Felsefesi*, Siyasal Kitabevi, Ankara, 2003.

HABERMAS Jurgen, “Reconciliation Through the Public use of Reason: Remarks on John Rawls’s Political Liberalism”, *The Journal of Philosophy*, Vol.92, No.3. [Mar., 1995].

HAŞLAK İrfan, *John Rawls`ın Siyaset Teorisinde Adalet Anlayışı*, [Yayınlanmamış Doktora Tezi], 2002.

HEİMSOETH Heinz, *İmmanuel Kant`ın Felsefesi*, Çev. Takiyettin Mengüşoğlu, Remzi Kitabevi, İstanbul,1993.

HEYWOOD Andrew, *Siyaset*, Çev. Bekir Berat Özipek, Liberte Yayınları, Ankara, 2006.

-----, *Siyasi İdeolojiler*, Çev. Ahmet Kemal Bayram, Adres Yayınları, Ankara, 2007.

HİLL Thomas E.Jr., “Kantian Constructivism in Ethics”, *Ethics*, Vol.99, No.4, [Jul., 1989].

HOBBS Thomas, *Leviathan*, Çev. Semih Lim, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 2004.

HONER Stanley M. - HUNT Thomas C. - OKHOLM Dennis L, *Felsefeye Çağrı*, Çev. Hasan Ünder, İmge Kitabevi, Ankara, 2003.

HÜNLER Solmaz Zelyüt, *İki Adalet Arasında –Rawls ve MacIntyre- Liberal ve Komüniteryan Düşüncelerin Çatışma Alanı*, Vadi Yayınları, Ankara 1997.

KANT Immanuel, *Metaphysical Elements of Justice*, Ed: John Ladd, *Copyright Material*, 1999.

-----, *Pratik Aklın Eleştirisi*, Türkiye Felsefe Kurumu, Ankara, 1994.

KILIÇBAY, Mehmet Ali, “Devletin Yeniden Yapılanması”, *Doğu-Batı/Düşünce Dergisi*, Yıl: 1, Sayı: 1, Ankara, 1997.

KLOSKO George, “Political Constructivism in Rawl’s Political Liberalism”, *The American Political Science Review*, Vol. 91, No. 3, [ Sep., 1997].

KYMLİCKA Will, *Çağdaş Siyaset Felsefesine Giriş*, Çev. Ebru Kılıç, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul, 2004.

-----, “Rawls on Teleology and Deontology”, *Philosophy and Public Affairs*, Vol. 17, No.3. [Summer 1988].

LARMORE Charles, “Political Liberalism,” *Political Theory*, Vol.18, No.3. [Aug, 1990].

LİPSON Leslie, *Siyasetin Temel Sorunları*, Çev. Fügen Yavuz, Türkiye İş Bankası Yayınları, İstanbul, 2005.

MACINTYRE Alasdair, *Erdem Peşinde- Ahlak Teorisi Üzerine Bir Çalışma*, Çev. Muttalip Özcan, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2001.

MARX Karl - ENGELS Friedrich, *Komünist Manifesto*, Çev. Levent Kavaz, İthaki Yayınları, İstanbul, 2003.

McCARTHY Thomas, “Kantian Constructivism: Rawls and Habermas in Dialogue”, *Ethics*, Vol.105, No.1. [Oct., 1994].

McCLOSKEY H.J., “A Critique of the Ideals of Liberty”, *Mind*, New Series, Vol. 74, No. 296, [ Oct., 1965].

MCKINNON Catriona, “Liberalism and the Defence of Political Constructivism”, *Contemporary Political Theory*, 3, 2004.

-----, Liberalism and the of Political Constructivism, *Palgrave Macmillian*, 2003.

MİLL John Stuart, *Faydacılık*, Çev. Nazmi Çoşkunlar, Milli Eğitim Basımevi, İstanbul, 1986.

MİLO Ronald, “Contractarian Constructivism”, *The Journal of Philosophy*, Vol. 92, No.4. [Apr., 1995].

MURPHY Andrew R, “Rawls and a Shrinking Liberty of Conscience”, *The Review of Politics*, Vol. 60, No.2. [Spring., 1998].

NAYAK Pulin B., “On Equality and Distributive Justice”, *Economic and Political Weekly*, Vol.26, No.11/12, (Mar.,1991).

NOZİCK Robert, *Anarşi, Devlet ve Ütopya*, Çev. Alişan Oktay, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul, 2000.

ODABAŞ, Uğur K, “Öncü Bir Liberalist John Locke”, *Yeni Türkiye*, Sayı.25, Yıl.1999.

-----, “Belli Başlı Nitelikleri Açısından Cumhuriyetimiz,” *Yeni Türkiye*, Sayı:23-24, 1998.



OKİN Susan Moller, “Justice and Gender”, *Philosophy and Public Affairs*, Vol.16, No.1, [Winter, 1987].

ÖZKÖK Gülriz, *John Rawls’un Adalet Görüşü Bakımından Devlet Problemi*, Ankara, 1999 [Yayınlanmamış Doktora Tezi].

ÖZLEM Doğan, *Günümüzde Felsefe Disiplinleri*, İnkılap Kitabevi, İstanbul, 2001.

-----, *Etik*, İnkılap Yayınları, İstanbul, 2004.

PİEPER Annemarie, *Etiğe Giriş*, Çev. Veysel Ataman – Gönül Sezer, Ayrintı Yayınları, İstanbul, 1999.

POGGE Thomas, *Küresel Yoksulluk ve İnsan Hakları*, Çev. Güneş Kömürçüler, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul, 2006.

RAWLS John, *A Theory of Justice*, Oxford Üni. Press, New York, 1973.

-----, *Collected Papers*; edited by Samuel Freeman, [The Idea of an Overlapping Consensus, 1987], Harvard University Press, 2001.

-----, *Halkların Yasası ve “Kamusal Akıl düşüncesinin Yeniden Ele Alınması*, Çev. Gül Evrin, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul, 2006.

-----, “Kant’ın Ahlak Felsefesinin İzlekleri”, Çev. Özlem Barın, *Cogito Dergisi*, Sayı:41- 42, 2005.

-----, *Lectures On The History Of Moral Philosophy*, Edit; Barbara Herman, Harvard University Pres, London, England, 2000.

-----, *Political Liberalism*, Columbia Üniversitesi Press New York, 1993.

-----, *Siyasal Liberalizm*, Çev. Mehmet Fevzi Bilgin, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları Rawls, İstanbul,2007.

-----, *The Right and the Good Contrasted, Liberalism and Its Critics*, Edit: Micheal J. Sandel, New York University Press, New York, 1984.

RİLEY Patrick, “On Kant as the Most Adequate of the Social Contract Theorists”, *Political Theory*, Vol.1, No.4, [Nov., 1973].

ROUSSEAU J.J, *Toplum Sözleşmesi*, Çev. Alpagut Erenuluğ, Öteki Yayınevi, Ankara, 1999.

SANDEL, Micheal J. *Justice and Good, Liberalism and Its Critics*, Edit: Micheal J. Sandel, New York University Press, New York, 1984.

SAVAŞ Vural Fuat, “John Rawls’un Bölüşürücü Adalet’ine Takdim”, “Haz. Hayrettin Ökçesiz”, *Hukuk Felsefesi ve Sosyolojisi Arkivi*, İstanbul Barosu, İstanbul, 2003.

SCHOPENHAUER Arthur, *İstencin Özgürlüğü Üzerine*, Çev. Mehtap Söyler, Öteki Yayınevi, Ankara, 1998.

SHUE Henry, “Liberty and Self-Respect”, *Ethics*, Vol. 85, No.3. [Apr., 1975].

STRAUSS Leo, “Political Philosophy and History”, *Journal of the History of Ideas*, Vol. 10, No.1.[ Jan., 1949].

-----, *Politika Felsefesi Nedir?* Çev. Solmaz Zelyüt Hünler, Paradigma Yayınları, İstanbul, 2000.

ŞENEL Alâeddin, *Çağdaş Siyasal Akımlar*, İmaj Yayıncılık, Yayın No.14.

TALİSSE Robert B. *On Rawls*, Hunter Collage, The City University of New York, 2001.

TOKU Neşet, *John Locke ve Siyaset Felsefesi*, Liberte Yayınları, Ankara, 2003.

TOURAINÉ Alain, *Demokrasi Nedir?* Çev. Olcay Kunal, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul,1997.

-----, *Modernliğin Eleştirisi*, Çev. Hülya Tufan, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 2000.

TUNÇAY Mete, *Batıda Siyasal Düşünceler Tarihi*, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul, 2002.

TÜRKÖNE Mümtaz’er, *Siyaset*, [ II. Bölüm H. Bahadır Türk, İdeolojiler ve Sistemler] Lotus Yayınları, Ankara, 2003.

ÜSKÜL ENGİN Zeynep Özlem, John Rawls: “Bir Sözleşmecî Adalet Kuramı”, Edit: Ahmet Haluk Atalay”, *Çağdaş Hukuk Felsefesine Giriş*, Teknik Yayıncılık, İstanbul, 2004

VİNCENT Andrew, *Modern Politik İdeolojiler*, Çev. Arzu Tüfekçi, Paradigma Yayınları, İstanbul, 2006.

WENAR Leif, "Political Liberalism: An Internal Critique", *Ethics*, Vol.106, No.1. [Oct., 1995].

YILMAZ Aytekin, *Çağdaş Siyasal Akımlar*, Vadi Yayınları, Ankara, 2003.

YAYLA Atilla, *Liberal Bakışlar*, Liberte Yayınları, Ankara, 2000.

-----, *Siyaset Teorisine Giriş*, Siyasal Kitabevi, Ankara, 1998.

YAZICI Sedat, "Siyasi bir kuram metafiziksel veya felsefî doğru(luk)olmadan uzlaşmazları uzlaştırabilir mi?", *Felsefe Dünyası*, Sayı.36. Yıl. 2002.

## ÖZGEÇMİŞ

Erzurum'un Oltu ilçesine bağlı Özdere Köyü'nde doğdu [1976]. Özdere Köyünde başladığı ilköğrenimini Rize İstiklal İlkokulunda orta öğrenimini ise Erzurum'da başlayıp Van Atatürk Lisesinde tamamladı. Atatürk Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümünü bitirdi [2002]. Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsünde yüksek lisansını tamamladı ve Araştırma Görevlisi olarak enstitüye kabul edildi. Aynı yıl doktora çalışmalarına başladı [2004].