

**T.C.
İSTANBUL ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
SİYASET BİLİMİ VE ULUSLARARASI İLİŞKİLER ANABİLİM
DALI**

YÜKSEK LİSANS TEZİ

**ÇAĞDAŞ SİYASET TEORİSİNDE ADALET
TARTIŞMALARI: ADALET-FARKLILIK
İLİŞKİSİ**

UĞUR ALTUNTAŞ

2501150608

**TEZ DANIŞMANI
DR. ÖĞR. ÜYESİ MUHAMMED ALİ AĞCAN**

İSTANBUL-2018



Y Ü K S E K L İ S A N S
T E Z O N A Y I

ÖĞRENCİNİN

Adı ve Soyadı : UĞUR ALTUNTAŞ Numarası : 2501150608

Danışman : DR. ÖĞR. ÜYESİ MUHAMMED ALİ AĞCAN

Anabilim/Bilim Dalı : SİYASET BİLİMİ VE ULUSLARARASI İLİŞKİLER

Tez Savunma Tarihi : 16.08.2018

Tez Savunma Saati : 12:00

Tez Başlığı : ÇAĞDAŞ SİYASET TEORİSİNDE ADALET TARTIŞMALARI: ADALET-FARKLILIK İLİŞKİSİ

TEZ SAVUNMA SINAVI, Lisansüstü Öğretim Yönetmeliği'nin 36. Maddesi uyarınca yapılmış, sorulan sorulara alınan cevaplar sonunda adayın tezinin KABULÜ'NE OYBİRLİĞİ / OYÇOKLUĞUYLA karar verilmiştir.

JÜRİ ÜYESİ	İMZA	KANAATI (KABUL / RED / DÜZELTME)
1- DOÇ. DR. AHMET EMRE ATEŞ		KABUL
2- DR. ÖĞR. ÜYESİ MUHAMMED ALİ AĞCAN		KABUL
3- DR. ÖĞR. ÜYESİ AHMET OKUMUŞ		Kabul

YEDEK JÜRİ ÜYESİ	İMZA	KANAATI (KABUL / RED / DÜZELTME)
1- DR. ÖĞR. ÜYESİ ALİ ASLAN		
2- DR. ÖĞR. ÜYESİ SÜLEYMAN GÜDER		

ÖZ

ÇAĞDAŞ SİYASET TEORİSİNDE ADALET TARTIŞMALARI: ADALET-FARKLILIK İLİŞKİSİ

Uğur Altuntaş

Çağdaş siyaset teorisinde John Rawls'ın idealize ettiği adalet fikrinin yarattığı eleştirel ortam çok geniş ve takibi zor bir literatürün önünü açmıştır. Adalet kavramını merkezine alan çalışmaların işgal ettiği alan ve bu tartışmalardaki çeşitlilik göz önüne alındığında adalete ilişkin çalışmaların sürekliliğini takip etmenin oldukça zor olduğu söylenebilir. Bu nedenle, tartışmaları daha anlamlı hale getirebilmek için dönemsel bir sınıflandırmanın yanı sıra tematik birtakım eğilimleri de göz önüne almak gerekmektedir. Bu tespit üzere çalışma normatif anlamda adaletin çağdaş dönemde hangi bağlam ve temalar çerçevesinde açıklanabileceği sorusuna odaklanır ve bunu sorunsallaştırır. Adalete ilişkin dönemsel ve bağlamsal farklılıkların üzerine bir sorgulama yaparken benzer ve muarız düşüncelerin izleklerini takip etmeye çalışır. Adalete ilişkin anlatıların arka planında eşitlik-farklılık geriliminin önemli bir rol oynadığını, bu anlamda bir tarafta adaletin eşit muamele fikriyle anlam kazandığı düşüncesinin, diğer tarafta ise eşitlikten ziyade farklılıkların dikkate alındığı bir eğilimin olduğunu iddia eder. “Adalet-Farklılık İlişkisi” olarak adlandırdığımız bu durum, adalete ilişkin süregelen tartışmaların birey, grup, yetenek, işlev, topluluk, cinsiyet, çevre, kültür, kimlik vb. farklılıklar veya çeşitliliklerin vurgulandığı bir temada ele alındığı iddiasını taşır. Bu anlamda çalışma “hakkaniyet olarak adalet, yetkilenme teorisi, kapasite yaklaşımı, adalete dair feminist ilgiler, toplulukçu eğilim, temsil ve tanınmaya” dayanan geniş bir düzlemde adaletin farklılık bağlamında anlam kazanacağını iddia eder. İlgili çalışma ve yaklaşımlardan hareketle adalet tartışmalarına dair tasnif ve çeşitlilik problemini aşmayı sağlayacak bir bakış açısının imkânları üzerine bir sorgulama yaparak, bu denli bir sorgulamanın farklılık ekseninde düşünülmesinin gerekliliğine dikkat çeker.

Anahtar Kelimeler: Siyaset Teorisi, Adalet, Farklılık, Hakkaniyet Olarak Adalet, Kapasite Yaklaşımı, Yetkilenme Teorisi, Tanınma, Topluluk

ABSTRACT

DEBATES ON JUSTICE IN CONTEMPORARY POLITICAL THEORY: JUSTICE-DIFFERENCE RELATIONSHIP

Uğur Altuntaş

The critical environment created by the justice idea in contemporary political theory idealized by John Rawls has paved the way for a very wide and of course challenging literature. Considering the area occupied by studies focusing on the concept of justice and the diversity of these debates, it can be claimed that following the continuity of the studies on justice is very difficult. Therefore, in order to make discussions more meaningful it is necessary to take into consideration not only a periodical classification but also thematic tendencies. Based on this, the current study focuses on the question of around what contexts and themes the justice in normative sense might be defined in the contemporary era and problematizes it. While questioning periodical and contextual differences related to justice, the study tries to follow the paths of similar and opponent thoughts. It claims that the equality-difference tension plays an important role in the background of the accounts of the justice, and in this regard, it claims that there is the idea of the justice becoming meaningful by the principle of equal treatment on the one hand and there is the tendency to consider differences apart from equality on the other hand. This situation which we call the “Justice-Difference Relationship” contains the claim that the ongoing debates on the subject of justice is considered within a theme where differences or diversities such as individual, group, ability, function, community, gender, environment, culture, and identity. In this regard, the study claims that justice would become meaningful in the context of differences on a broad level based on “justice as fairness, entitlement theory, capability approach, feminist interests on justice, communitarian tendency, representation and recognition”. It inquires on the possibilities of a viewpoint that will overcome the problem of classification and diversity in relation to debates on justice with reference to the relevant works and approaches and draws attention to the necessity of considering such an inquiry on the axis of difference.

Key Words: Political Theory, Justice, Difference, Justice as Fairness, Capability Approach, Entitlement Theory, Recognition, Community

ÖNSÖZ

Siyasete dair anlamlı sorular sorma çabası olarak siyasal felsefesinin veyahut siyasete ilişkin normatif bir algılama gayreti olarak siyaset teorisinin güncel tartışmalarına göz gezdirmek, bir yanıyla adalete kavramı etrafında dönen geniş bir literatürle tanışmak ve bu alanda takibi oldukça zor metinlerle yüzleşmek manasına da gelir. Adalet kavramı hukuktan iktisata felsefeden psikolojiye pek çok farklı disiplinin ilgisine mahzar olmuş, bu anlamda kaynakların dağıtımından yargılama usûllerine uzanan çok farklı bağlamlarda ele alınmış, marksizmden liberalizme pek çok düşün geleneğinin argümanlar sunduğu, antik yunandan günümüze kadar bir şekilde ilmi tartışmaların merkezinde kalmayı başaran kavramlardan biri olarak önemini her zaman korumuştur. Bu çeşitlilik kuşkusuz adalete müteallik pek çok farklı tanımın yapılmasının da sebeplerinden biri olmuş, bu denli farklı tanımlamalar çoğu zaman derin tartışmaların yolunu açmıştır. Ancak bu muhteviyat büyük bir karmaşaya işaret etmesinin yanında kavrama dair zenginliğin bir emaresi olarak da okunmuştur. Bu nedenle adalete ilişkin herhangi bir çalışma büyük bir zorluğa işaret ederken, çok zengin bir literatürün ve bu çalışmaların vesile olduğu büyük tartışmaların izleklerini takip etmenin keyfine de ulaşabilmek demektir. Söz konusu çağdaş siyaset teorisi olunca bu zenginlik ve farklılık çok geniş bir düzlemde anlam kazanır. Öyle ki kavramın eşitlik, özgürlük, hak vb. kavramlarla iç içe girmiş, adeta hangi bağlam ve hangi tanımlar çerçevesinde ele alındığı ilk bakışta anlaşılabilir olmuş, bu zenginlik ve karmaşa anlama dair derin kaygılar doğurmuştur.

Bu çalışmanın temel amacı da bu zenginliğin ve anlamın içindeki ahengi yakalama çabası olarak görülebilir. Bu anlamda bu çalışma çağdaş siyaset teorisinde cereyan eden adalet tartışmalarının bir haritasını çıkarma gayret ve hevesinin yazıya dökülmüş hali olacaktır. Bu saiklerle çalışmanın belirli bir dönemsel sınırlandırma içerisinde John Rawls, Robert Nozick, Amartya Sen, Martha Nussbaum, Michael Sandel, Nancy Fraser gibi isimlerin çalışma ve düşünceleri ekseninde takibi mümkün olan adalet kavramı üzerinden yapılan tartışmaların düşünsel bir izleğini çıkarmayı amaçladığı söylenebilir. Bu noktada amaç bu çalışma düşünsel atmosferde adaletin birey, grup, işlev, aile, çevre, fiziksel yetiler, topluluk vb. pek çok farklılık bağlamında bir anlam kazandığını vurgulamaktır. Velhasıl tezin iki temel amacının olduğu ifade edilebilir. İlk olarak ilgili dönemdeki adalet tartışmalarının arka planında adalet-

farklılık ilişkisinin yattığını bu eğilimin son dönem tartışmalarında görünür olmayan ancak temel duruşu yansıttığını ve bu ilişkinin ilgili tartışmaları takip edip anlamlı hale getirmeye yarayacak bir sorgulamaya işaret ettiğini iddia etmek olacaktır. Bu temel iddianın yanında daha genel bir çaba olarak da okunabilecek ikinci amacımız ise bu geniş literatürü kategorik hale getirip işlevsel kılma, belirli bağlamları yakalayıp bütüncül bir bakış açısı oluşturabilme ve siyaset teorisi literatüründe adalet tartışmalarının bu denli bir yorumunun da yapılabilmesinin mümkün olduğunu göstermek olacaktır.

Bu çalışmanın hazırlanma evresinde bu tartışmayı anlamlı kılan her eser ve böylesi kadim bir kavramı ele almamıza vesile olan müelliflerinin her birine şükranlarımı borçluyum. Ancak hususiyetle telaffuz etmem gereken ve aksi durumunda büyük bir vefasızlık yapmış olacağımı hissedeceğim birkaç ismi zikretmekten onur duyarım. Tezimin fikri temellerinin oluştuğu süreçten hitama erdirildiği döneme kadar her aşamasında bana destek olan ve uzun sohbetlerimizde kıymetli görüşlerinden her zaman istifade ettiğim Enes Şahin ve İbrahim Enes Onat'a minnettarlığımı kelimelerle ifade edemem. Lisans yıllarımdan itibaren derslerinden ve çalışmalarından fazlasıyla istifade etmiş olduğum, içinde bulunduğumuz dönemde ilmi üretkenliğiyle bize gelenekle rabıta kurmanın imkânlarını sunan kıymetli hocam Fatih M. Şeker'e medyun-u şükranım. Kütüphanesinden, çalışmalarından ve sohbetlerinden uzun yıllardır keyifle istifade ettiğim, ilmi ve birikimiyle olduğu kadar azmi ve çalışkanlığıyla bizlere her zaman örnek olan değerli hocam Namık Sinan Turan'a teşekkürü bir borç biliyorum. Bu çalışma bugün ortaya çıkmış ise bunda müellifi kadar pay sahibi olan, teorik bir çalışmanın yazılma sürecinde yaşanabilecek her türlü zorluğu aşmamda rehberliğiyle yoluma ışık tutan, çalışma süresince sabrı ve özverisiyle her daim desteğini hissettiğim ve kendisiyle çalışmış olduğumdan dolayı kendimi her zaman şanslı addettiğim tez danışmanım Muhammed Ali Ağcan ise şükran ve minnet ifadelerinin en büyüğünü hak ediyor.

Bu çalışmayı benden desteğini hiçbir zaman esirgemeyen, yoluma ışık ve rehber olan, her şeyimi borçlu olduğum ve bu çalışmaya dair tüm hissiyatımın temeli olan aileme ithaf ediyorum.

İstanbul, 2018

Uğur Altuntaş

İÇİNDEKİLER

ÖZ.....	iii
ABSTRACT.....	iv
ÖNSÖZ.....	v
KISALTMALAR LİSTESİ.....	x
GİRİŞ	1

BİRİNCİ BÖLÜM

ÇAĞDAŞ SİYASET FELSEFESİNDE ADALET TARTIŞMALARININ SINIFLANDIRILMASI YA DA ADALETİ TEORİLEŞTİRME PROBLEMİ

1.1. Siyaset Teorisinde Bireyin, Toplumun ve Kurumların Bir Erdemi Olarak Adalet	10
1.1.1.Kavramsal Bir Tasnif: Adaleti Tanımlama.....	11
1.1.2.Tematik Bir Tasnif: Adaletin Siyasal Kavrayışı.....	20
1.1.3.Yöntemsel Bir Tasnif: Adaleti Teorileştirme	27
1.2. Çağdaş Dönemde Farklı Siyasal Adalet Teorilerini Tasnif Etmenin İmkânı: Dönemsel Bir Sınırlandırma	32
1.2.1.Sosyal Adalet Teorileri veya Dağıtımcı Adalet.....	35
1.2.2.Usûli Adalet Teorileri	42
1.2.3.Eleştirel ve Farklı Yaklaşımlar	45
1.3. Adalet ve Farklılık İlişkisi: Alternatif Bir Okuma	48

İKİNCİ BÖLÜM

ADALET YENİDEN SİYASAL TEORİNİN GÜNDEMİNDE: ADALET TARTIŞMALARINDA LİBERAL TEZAHÜRLER

2.1. Giriş.....	56
2.2. Eşitsizlik ve Farklılıkların Düzeltici İlkesi Olarak Adalet: John Rawls'ta Adaletin Eşitlikçi Bir Savunusu	57
2.2.1.İki Temel Tez Ekseninde Mevcutla Hesaplaşma: Bir Adalet Teorisi	58
2.2.2.Bir “Peri Masalı” Anlatısı: Orijinal Pozisyon ve Adalet İlkeleri	63
2.2.3.Farklılık İlkesinin Arkasındaki Muhakeme	71
2.2.4.Birincil Değerler veya En Dezavantajlı Olanı Belirleme Sorunu.....	74
2.2.5.Farklılık İlkesi Farklılıkları Gözetir Mi?	78

2.3. Devletin Sınırlandırılması veya Minimal Devletin Sonucu Olarak Adalet: Robert Nozick'te Yeniden Dağıtımçı Adalet Karşı Yetkilenme Teorisi	82
2.3.1.Devletin Kendiliğinden Ortaya Çıkışının Haklılaştırılması veya Nozick'te Doğa Hali Tasavvuru.....	84
2.3.2.Adaletin Hak Temelli Savunusu veya Minimal Devletin Adalet Teorisi	91
2.3.3.Nozick ile Rawls Karşı Karşıya: Farklılık İlkesinin Reddi	96
2.3.4. Minimal Devletin Ötesinde Adalet-Farklılık İlişkisi.....	102

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

KAPASİTE YAKLAŞIMINDAN FEMİNİST ELEŞTİRİLERE ADALETİN DEĞİŞEN BAĞLAMI

3.1. Giriş.....	109
3.2. Birey Kapasiteleri Vurgusundan Adalet Teorisine: Amartya Sen ve Martha Nussbaum'un Kapasite Yaklaşımı	111
3.2.1.Kapasite Yaklaşımının Arkasındaki Muhakeme	112
3.2.2.Değerlendirici Bir Ölçüt Olarak Kapasite Yaklaşımı	118
3.2.3.Birincil Değerler <i>karşısında</i> Kapasiteler: Yetenek Farklılıklarına Duyarlı Bir Teorinin İmkânı	128
3.3. Feminizme Duyarlı Bir Adalet Teorisinin İmkânı: Liberalizmin Feminist Eleştirisi.....	132
3.3.1. Feminist Bir Adalet Teorisi Arayışı: Susan Moller Okin'in Rawls Eleştirisi	134
3.3.2.Adalet Üzerine Farklı Feminist Tezahürler	141
3.3.3.Farklılıklar ve Aynılıklar Arasında Feminist Bir Adalet Tasavvuru	144

DÖRDÜNCÜ BÖLÜM

TOPLULUKÇU YAKLAŞIMINDAN ELEŞTİREL TEORİYE: KURUCU BAĞLILIKLAR VE TANINMA BAĞLAMINDA ADALETİN YENİ BOYUTLARI

4.1. Giriş.....	148
4.2. Toplulukçu Yaklaşımın Liberalizm Eleştirisi: Adaletin Nasıl Anlaşılması Gerekir?	149
4.2.1.Engellenemeyen Benlikten Cisimleşmiş Benliğe: Sandel'in Rawls Çözümlemesi	154
4.2.2.Adaletin Toplulukçu Çehresi.....	166

4.3. Dağıtım Politikası <i>karşısında</i> Tanınma Politikası: Fraser'da Adaletin İki Boyutu	170
4.3.1.Dağıtımın ve Tanınma Ayrımının Ötesinde	180
SONUÇ.....	184
KAYNAKÇA	189



KISALTMALAR LİSTESİ

a.e. : Aynı Eser/Yer

a.g.e. : Adı Geçen Eser

bs. : Baskı

Bkz.: : Bakınız

C. : Cilt

Çev. : Çeviren

Haz. : Yayına Hazırlayan

Karş. : Karşılaştırınız

No: : Sayı

s. : Sayfa

ss. : Sayfa Aralığı

GİRİŞ

“Adalet nedir?” sorusunu cevaplamaya çalışmak, köklü ve aynı zamanda kadim bir tartışmaya dahil olmak anlamına gelir. Bu manada adalet ilk olarak mahiyeti oldukça farklılaşan bir talepler manzumesinin adı olarak görülür. Zira sorgulamayı biraz ilerlettiğiniz takdirde adaletin çok farklı anlamlara matuf olduğuyla yüzleşirsiniz. Böylesi bir tartışmaya müdahil olmak, asırlardır süregelen sorgulamaların birbirinden oldukça farklılaşan bağlam, tema ve anlamlarını görmenizi sağlar. Kavramı merkezine alan felsefi gelenekler ve onlardan tevarüs eden literatüre kısaca göz atmak dahi ne denli zorlu bir işe giriştiğinizi gösterir. Adalet kavramına dair felsefeden ekonomiye, sosyolojiden siyaset bilimine kadar uzayan farklı sorgulamalar bunun bir ispatı hükmündedir.

Adaletle ilişkin tartışmaların çağdaş siyaset teorisine yansıyan yüzü de bir o kadar zengin ve takibi kolay olmayan literatüre işaret eder. 1971 yılında kaleme alınan bir çalışmanın¹ ve bu çalışma etrafında dönen tartışmaların, bu köklü sorunsalı çağdaş siyaset teorisinin gündemine yeniden ve daha güçlü bir biçimde yerleştirdiği görülür. Bu metinle John Rawls adaleti toplumsal kurumların biricik erdemi olarak sunduğunda geniş bir literatürün oluşmasının yolunu açmıştır. Esasen bu dönemde adaletle dair ilgideki artış birçok unsurla yakından ilişkilidir. Keza 1950’li yılları takiben artan yeni toplumsal hareketler, adaletle ilişkin yeni talepler, etnik ve ırk temelli ayrımcılıklara dair yeni yönelimler, çok-kültürlülük vb. gibi yeni sorgulamaların olduğu bir döneme işaret etmektedir.

Bunun yanında yine aynı dönemde siyaset teorisinin ahvaline dair farklı sorgulamalar da görülmektedir. Bu anlamda Rawls’ın adaletle ilişkin sunduğu bütüncül ve evrensel yaklaşım, siyaset teorisinin ölümü ve sürekliliği üzerine yorumların yapıldığı bir dönemde yöntem anlamında da bir farklılığa işaret etmiştir. Öyle ki Rawls’ın çalışmasının ilgiden düşmüş normatif siyaset teorisine bir canlılık getirdiği yorumlarına sıklıkla rastlanır olmuştur. Bu nedenle yüzünü tekrar adalet kavramı dönen siyasal teori, Rawls’ın metninin eleştirilerinden beslenen geniş bir literatürle zenginleşmeye başlamıştır. Ancak Rawls sonrası süreçte birçok farklı geleneğin bu tartışmaya müdahil olması ve her birinin farklı adalet kavrayışları sunduğu göz önüne

¹ Bkz.: John Rawls, **A Theory of Justice**, Harvard University Press, 1971.

alındığında, bu etkilerin, adalet kavramı etrafında dönen tartışmaların anlamlı kılınmasına dair birtakım zorlukları da beraberinde getirdiği yorumu yapılabilir.

Bu zorluklardan ilki adalet kavrama atfedilen tanımlarla yakından ilişkilidir. Keza bugün adalet atfettiğimiz tanım, yorum ve bağlamlar ile süregelen kadim tartışmalarda adalete ilişkin yorum çabaları benzer içerik ve amaçlara binaen mi anlam kazanır? Bu tanımlar farklılaşır mı, farklılaşırsa ne ölçüde bir farklılığa işaret eder? Bu sorular da ikinci bir güçlüğü görmemizi sağlar. Adalet kavramı hangi tema ve hangi kavramlarla ilişkilendirilebilir? Adaletin, her biri adalet kadar tartışma konusu olan özgürlük, eşitlik, farklılık gibi kavramlarla ilişkisi nedir? Bu ilişkileri takip etmek bizi son bir noktaya getirir ki bu nokta da adalete müteallik tartışmalarda dönemsel bir sınırlandırmanın nasıl yapılacağına dair güçlüğü işaret eder. Bu bağlamda birkaç soru cevaplanmayı bekler. Bu tartışmaların “çağdaş siyasal teori” olarak adlandırılan dönemi tam olarak ne ifade eder? Bu dönemi öncül ve klasik tartışmalardan nasıl ve hangi amaçlarla ayırt edebiliriz? Bu denli bir ayırım için uygun başlangıç noktası neresi olabilir? Bahsi geçen bu üç nokta üzerlerinde kesif ve kesin bir uzlaşma olamayacağı tabii olan hususlardır. Ancak bu güçlüklerle dair aşılması mümkün olan kimi noktalara da temas etmek anlamlıdır.

Adaletin önüne koyulacak her sıfat tartışmayı farklı dinamiklerle anlamlandırmamızı sağlar. Bu anlamda “Rawls sonrası çağ” olarak da adlandırılan dönemde adalete ilişkin anlamlandırma nereden baktığınızla yakından ilişkili olacaktır. Bu güçlüğü aşmanın belirli yolları vardır. Adaleti özgürlük bağlamında tartışabilir, eşitlikle ilişkisine bakabilir, hak ediş temelinde bir anlatı benimseyebilir ve daha birçok bağlamı aynı anda sorgulayabilirsiniz. Benimseyeceğimiz her yol size farklı rotalar çizecektir. Ancak hepsinin ötesinde, adalet tartışmalarının tümüne bakarken bir tasnif yapabilmenizi sağlayacak belirli genel eğilimlerin tespiti ile de böylesi bir tasnife ulaşabilirsiniz. Keza literatüre baktığımızda tartışmaların genel ekseninin, adaletin dağıtılan meta veya kaynaklar üzerinde bir okuması olan dağıtımcı paradigma ile bu kaynaklara nasıl ulaşıldığının süreçlerini analiz eden -kimi zaman dağıtımcı adalet perspektifinden de değerlendirilen- usûli adalet olmak üzere ikili bir tasnifin hâkim olduğu görülebilir. Bu öncül metinlerin muhteviyatı göz önüne alındığında bir hakikate işaret eder. Ancak bu tasnif bir noktaya kadar işlevsel olsa dahi belirli bir aşamadan sonra yanıltıcı, indirgemeci ve eksik bir bakış açısı sunma

tehlikesi taşımaktadır. Dağıtım yapbozun büyük bir bölümünü ihtiva etse de hala birçok parça dışarıda kalmıştır. Bu nedenle adalete ilişkin alternatif bir okuma yapma olasılığı her zaman tartışmaya değerdir.

Ancak yine de mesele hiçbir zaman bir tasnif konusuna indirgenemez. Bütün çalışmalar bir şekilde kendi geleneklerinin sesini yükseltiyor olsalar dahi, konu hiçbir zaman adaleti kategorik hale getirmek değildir. Esaslı sorun onun ne olduğunu, nasıl kavranabileceğini, kime hitap edeceğini, nereye uygulanacağı ve nasıl uygulanacağı gibi sorulara cevap aramaktır. Bu nedenle esas mesele adaletin kendisini sorunsallaştırmaktır. Tam da bu nedenden ötürü adaleti sorgularken eleştirel bir yaklaşım benimsemek zaruridir. Sorunsal da kendini tam olarak burada ortaya çıkarır. Gerçekten adaleti anlamak ve anlamlı kılma için nasıl bir yöntem takip edilmelidir? Çağdaş adalet teorisyenleri adaleti teorik düzlemde tartışarak çözümlenmeye çalışırlar. John Rawls'tan Nancy Fraser'a kadar gelen literatür bize bunu göstermektedir. Ancak teorik tartışmaların bir yüzü de her zaman pratiğe doğru dönmek durumundadır. Bu onu anlamlı kılabilmenin bir yolu olarak görülür. Aksi durumda her zaman fazla soyut bir düzlemde ve gerçeklikten uzak oldukları eleştirileriyle yüzleşmek durumunda kalacaklardır. Bu nedenle adalet üzerine yapılacak bir sorgulamanın dokunulabilir bir nokta ile anlam kazanması gerekir.

Teoriyi tekrar canlandırma yorumlarının ötesinde Rawls, yüzünü tekrar klasik sözleşmecî geleneğe çevirerek, adalete dair eşitlikçi ve bütüncül bir teori inşa edilebileceği iddiası taşır. Çalışmanın yayımlandığı süreç itibarıyla büyük bir ilginin yanında eleştirel bir bakışla sorgulanmasının nedeni de esasen bu bütüncül muhteviyatta saklıdır. Bu süreçte liberal gelenekten marksizme, feminizmden toplulukçu düşüncelere ve dahi eleştirel teoriye kadar çok farklı düşünce geleneği adalete dair fikirler üretti. Bazıları doğrudan adaleti merkeze alarak, bazıları ise ikincil sorular üzerinden fikirler beyan ederek tartışmayı yürütmeyi tercih ettiler. Bu anlamda “neyin adaleti?”, “nasıl adalet?” ve “kimin adaleti?” genel soruları üzerinden hareketle; adaletin kapsamı nedir, adalet ve özgürlük ilişkisi nasıl okunmalıdır, adalet ve eşitlik aynı anlama mı gelir, adalet farklılıklara nasıl yaklaşır, adalet bireyleri nasıl kavrar, adalet kurucu değerlere veya kimliklere dair ne söyler, adalet bireyin yapabilirliklerine odaklanır mı, adaletli bir dağıtım nasıl olmalıdır? vb. pek çok ikincil soru üzerinden adalet sorunsalını ele almışlardır. Peki adalet tartışmaları bu kadar

geniş düzlemde ve oldukça farklı sorularla ele alınıyorsa bu bir karmaşaya mı işaret etmektedir? Bu noktada karmaşadan ziyade kavramın muhteviyatından kaynaklanan bir zenginlik olduğu yorumu yapılabilir. Aslında çalışmamızın görünür olmayan amaçlarından biri de bu karmaşadaki ahengi gösterebilme çabası olacaktır. Ancak bunun için tartışmaların rotasına dair bir nirengi noktası yakalamak gerekir.

Böylesi bir nokta arayışı; ilgili dönemdeki tartışmaları anlamlandırabilme, temel dinamiklerini gözler önüne serebilme, teorik düzlemde pratiğe geçişi sağlayabilme vb. gibi faydaları beraberinde getirecektir. Bu nedenle çalışmamıza adalete ilişkin tartışmaları anlamlı kılacak bir noktanın olduğunu iddia ederek başlıyoruz. Bu öyle bir nokta ki bize hem teorik tartışmaların izleklerini takip etmemizi sağlayan genel bir çerçeve çizdirebilecek hem de teoriden pratiğe geçip gerçek düzlemde adaleti anlamlandırabilmemizi sağlayacaktır. İşte adalet tartışmalarını tasnif, sınırlandırma, kavramsal düzlem gibi sorunların ötesinde anlamlandırabileceğimiz bu kavrayış bizim çalışmamızda “adalet-farklılık ilişkisi” olarak ortaya çıkmaktadır.

Yüzyılın sonuna doğru adalete ilişkin tartışmalara dair sıkça rastlanan bir tespit görünür olmaya başladı. Özellikle tanınma ve kimlik politikaları üzerinden hareketle zamanla adalete dair kavrayışları da etkileyen “tanınma-yeniden dağıtım” ikilemi üzerine yoğun bir ilgi vardı. Bir tarafta yeniden dağıtım politikalarının kültürel etkileri göz ardı ettiği tartışılırken, diğer tarafta ise tanınma kavramına fazla değer biçildiği ve ekonomik durumların dışarıda bırakıldığı eleştirileri yapılıyordu. Bu çizginin dağıtımcı paradigma tarafında yer alan düşünürler, adalete dair eşitlikçi bir yaklaşımın işaretlerini görünür kıldılar. Klasik liberal eşitlik tasavvurlarının oldukça etkili olduğu bu çizgi, her bireye eşit muamele etmenin insan onuruna saygının temeli olduğunu düşüncesinden beslenmekteydi. Bu kavrayış belirli varsayımlarla anlam kazanmaktadır: özünde her birey benzer arzu ve zevklere sahiptir, genel olarak aynı şeylerden acı duyarlar, her birey adil bir sistem oluşturup bunu devam ettirebilme noktasında rasyoneldirler. İşin tanınma politikası tarafında olanlar ise esasen “farklılık politikası” adlandırabileceğimiz, bireylerin özü itibarıyla farklı oldukları ve bu farklılıklarının eşitlik pahasına gözden kaçırılmaması gerektiğini düşünmektedirler. Farklılık bir vechesiyle eşitliğe duyarlı ancak bir vechesiyle de eşitliğin her zaman adil sonuçlar üretemeyeceği düşüncesinden hareket etmektedir. Bu da iki yönlü bir kavrayışla anlam kazanabilir. Bir noktada farklılıklara saygılı olmak icap edecektir,

diğer bir noktada ise hangi farklılıkların saygı duyulması gerekip gerekmediğinin bir sınırı tespit edilecektir. İşte bu görüşler ve kavramsal çerçeve bir şekilde adalet noktasında birleşir. Bu iki yönelimin genel dinamikleri göz önüne alındığında, adalete ilişkin bir tartışmada bizleri bir tarafa sürükleyeceği de aşikârdır.

Rawls, toplumların temel yapısına uygulanacak iki adalet ilkesini belirlerken özü itibarıyla eşitlik ilkesini tüm yapının temel dinamiklerinden biri olarak görmüştür. Ancak diğer bir tarafıyla da mevcut eşitsizliklerin çözümünü sağlayacağına inandığı “farklılık ilkesi” ile klasik eşitlik kavrayışını bir adım öteye taşımaya çalışmıştır. Ancak Robert Nozick, bu düzeltmenin eşitsizlikleri telafi etme adına özgürlükleri göz ardı etme tehlikesi doğuracağı eleştirisini getirmiştir. Bu anlamda özgürlükleri güvence altına alan ve bunun üzerine temellenen bir eşitlik anlayışı ile anlamlı hale getirdiği “yetkilenme teorisini” sunmuştur. Dağıtımcı adalet, özgürlük ve eşitlik kavramları üzerinden cereyan eden bu tartışma bir yüzüyle de liberalizm içi bir muhasebe haline gelmiştir.

Bu liberalizm içi tartışmayı bir noktada yakalayan Amartya Sen “Neyin Eşitliği?” sorusundan hareketle bireylerin eşitsizliklerini telafi edecek dağıtımın gerçekte ne sağlayacağını sorgulamıştır. Bu ve buna benzer sorulardan hareketle geliştirdiği “kapasite yaklaşımı” ile gerçekten adaletin herkese eşit muamele etmek mi olduğu, sorusuna alternatif bir cevap üretmeye çalışmıştır. Sen, dağıtımın bir noktada bireylerin kaynakları nasıl, niçin ve hangi amaçla kullanacakları sorusuna cevap üretmesi gerektiğinin farkındadır. Bu anlamda soruyu bir adım daha öteye taşır: Bireylerin bu kaynaklar üzerinde yapabilirlikleri, kapasiteleri ve işlevleri nelerdir? Bunları göz ardı etmenin sonuçlarının ağır olacağı onun sorgulamasının geniş bir bölümünü kapsar. Bir diğer taraftan Martha Nussbaum da bir siyasal adalet teorisi imkânlarını yoklayarak kapasite yaklaşımını, bireylerin işlevlerinin ve yapabilirliklerinin neler olacağı sorusunu cevaplayacak bir kapasite listesi oluşturarak revize eder. Adalete ilişkin tartışmalar her hâlükârda eşitlik ve özgürlüğün daha derin bir sorgulaması halini almıştır. Bu da adalet tartışmalarını cinsiyet eşitsizlikleri ve aile içi adalet kavramlarını sorgulamamızı sağlayan bir noktaya getirecektir. Keza Susan Moller Okin, Carole Pateman ve Nussbaum böylesi bir sorgulama ile adaletin aile ve cinsiyet temeline nasıl dokunacağını sorgulayacak çalışmalar kaleme almışlardır.

Böylelikle eşitliğe dair anlatı bireylerin yapabilirliklerine ve cinsiyet temelli bir anlatıya bürünmüştür.

Liberalizm içi sorgulamanın getirdiği eleştirel ortam ve bu sorgulamaların içeriği bu tartışmaya pek çok farklı geleneği de dahil edecektir. Bu sorgulamalardan birini yapan toplulukçu düşünce geleneği Rawls'ın özelinde liberal adalet kavrayışına temelden bir eleştiri getirilecektir. Alasdair MacIntyre, Charles Taylor, Michael Walzer ve özellikle Michael J. Sandel'in çalışmaları bunun ilk işaretleridir. Bu anlamda adaletle dair vurgu topluluğun önemine, kimliği oluşturan bağlılıklara ve bu anlamda tüm kurucu değerlere doğru dönüşüm yaşamaya başlayacaktır. Bu eğilim, eşitliğe dair sorgulamanın topluluk düzeyine kaymasına ve bireylerin de özü itibarıyla içinde bulunduğu koşullardan münezzeh düşünülmemeyeceği varsayımlarından beslenecektir. Toplumcu eleştirilerin adaletle dair öznelerarası vurgusu, tartışmayı artık tanınma meselesine doğru götürecektir. Bu noktada eleştirel teoriden adaletle dair farklı bir anlamlandırma Nancy Fraser'dan gelecektir. Fraser, tanınma ve yeniden dağıtım arasında köklü ayrımı görünür kılmaya ve bunları bir arada düşünmeye çalışarak, adaletle ilişkin sorgulamayı artık eşitlikçi düzlemde farklılık-dağıtım ilişkisini aynı anda okuyabileceğimiz bir noktaya çekmeye çalışacaktır.

Bu bağlamda yukarıda zikrettiğimiz ve adalet tartışmalarını anlamlı kılacak temsil gücüne sahip olduğuna inandığımız isimlerin genel eğilimlerini göz önüne aldığımızda, ilk başta bahsettiğimiz yani tüm tartışmayı görünür kılacak noktanın tespitinin mümkün olduğuna inanıyoruz. Bu bağlamda tüm tartışmanın eşitlik ve farklılık kavramları etrafında anlamlı hale geleceğini iddia ediyoruz. Tartışmayı anlamlı hale getirecek bu noktaya “adalet-farklılık ilişkisi” adını vereceğiz. Bir şekilde tartışmanın arka planında yer alan dinamiklerin ve aksiyomların bu ilişki çerçevesinde anlamlı hale gelebileceğini düşünüyoruz. Görünür olmasa da bu ilişkinin evrenselcilik-tikelcilik, tanınma-yeniden dağıtım, kültür-ekonomi-siyaset üçgeni, eşitlik-farklılık gibi ikiliklerle de anlamlı bir bütün oluşturabilecek şekilde değerlendirilebilir. O halde temel sorunsalımızı oluşturmak için soracağımız birtakım sorular vardır. Adalet eşit muamele mi gerektirir? Aksine adaletin farklılıkları mı gözetmesi gereklidir? Ya da her ikisine de duyarlı bir adalet teorisini kurgulayabilmek mümkün müdür? Adalet-farklılık ilişkisi çağdaş siyaset teorisinde cereyan eden adalet

tartışmalarını anlamlandırabilmek için ideal bir yol mudur? Bu gibi sorulara verebileceğimiz olası cevaplar çalışmanın da rotasını çizecektir.

Bu doğrultuda çalışmamızın temel hipotezi, çağdaş siyaset teorisinde cereyan eden adalet tartışmalarının adalet-farklılık ilişkisi olarak adlandırdığımız çerçevede anlamlandırılabilirliği. Çalışma bu ilişki bağlamında adalete dair sunulan teorilerin temel dinamik ve aksiyomlarını sorgulayarak, adalet-farklılık ilişkisine odaklanmanın önemini vurgulayacaktır. Liberal adalet teorileri ile başlayan ve eleştirel teoriye kadar uzanan bu tartışmaların eşitlik ve farklılık bağlamında süreklilikleri ve gerilimleri bir değerlendirmeye tabi tutularak, başlangıçta belirttiğimiz adalete dair tematik ve dönemsel sınırlandırma sorununa alternatif bir yaklaşım sunulması hedeflenmektedir. Ayrıca çalışma adalet tartışmalarındaki süreklilikleri vurgularken, bunları adalet-farklılık düzleminde anlamlı kılacak birtakım yan hipotezlere de sahiptir. Çizeceğimiz güzergâh, düşünürlerin teorik kabullerinin ayrıntılı bir değerlendirmesi ve sorgulaması halini alacaktır. Bu değerlendirmeler bize kurduğumuz ilişkinin adalet tartışmalarına içkin bir gerilime işaret ettiğini gösterecektir.

Çalışmanın konusu, muhteviyatı ve bu alandaki mevcut literatür göz önüne alındığında yararlanılacak kaynakların boyutu kendiliğinden ortaya çıkmaktadır. Bu nedenle çalışma boyunca tartışmamızın temel iddiasını destekleyecek birincil kaynaklara atıf yapılmaya çaba gösterilmiştir. Bu anlamda her bir bölümde adalete ilişkin düşünceleri sorgulanan isimlerin öncül metinleri kullanılacak olup; ayrıca bu sorgulamayı destekleyecek, bir ileri noktaya taşıyacak ve bu anlamda iddiamızı da sınayabileceğimiz pek çok özgün ikincil kaynağa da başvurulacaktır.

Çalışmamız giriş ve sonuç bölümleri dışında çeşitli alt başlıklar içeren dört temel bölümden oluşmaktadır. Bu anlamda ilk bölüm; adalet kavramının tanım, tema ve yöntemsel kavranışına dair farklılık ve benzerlikleri tartışıp, adalete dair bahsettiğimiz dönemsel sınırlandırmanın zorluklarına işaret edecektir. Dağıtımcı adalet, usûli adalet ve adalete dair eleştirel yaklaşımlar olarak görebileceğimiz üçlü bir tasnif sunulacak ve daha sonra bu tasnifin ötesinde alternatif bir yaklaşım olarak adalet-farklılık ilişkisinin ne olduğunu dair bir sorgulama önerilecektir. İkinci bölüm ise tüm tartışmaların başlangıç noktası olarak gördüğümüz John Rawls'ın adalet teorisinin temel dinamiklerinin sorgulandığı, teorinin adalet kavrayışının arka planın yer alan kabullerin takip edildiği, teorinin eşitlikçi muhteviyatının altının çizildiği, iki adalet

ilkesinin ardında yer alan düşünömsel sürecin izleklerinin somutlaştırıldığı ve nihayetinde Rawls'ın farklılık ilkesi bağlamında öngördüğü dağıtımın adalet-farklılık ilişkisinde nereye düştüğü sorgulanmıştır. Devamında ise liberalizm içi tartışmayı anlamlı kılmak adına Nozick'in yetkilenme teorisi ele alınacaktır. Rawls'a getirdiği eleştiriler farklılık bağlamında bir sorguya tabi tutulacak, aynı zamanda kendi adalet teorisinin dinamiklerini de gözler önüne seren bir sorgulama yapılacaktır.

Üçüncü bölümde ise liberal adaletin iki ucunu yansıtan teorilerin ve dağıtımın ötesinde, Sen ve Nussbaum'un kapasite yaklaşımı ile sundukları birey işlevlerine dair kavrayışa odaklanılacaktır. Bu bölümde kapasite yaklaşımının adaletle dair farklılık vurgusunu bireylerin yapabilirlikleri üzerinden bir sorgulamaya tabi tuttukları gösterilecektir. Devamında ise bireylerin yapabilirliklerinin ötesinde cinsiyet farklılıklarına ve aile içi adaletle dair bir anlatıyla devam edip, adalet kavramını cinsiyet eşitsizliği, toplumsal cinsiyet, aile gibi temalar ekseninde sorgulamaya çalışacağız. Okin, Nussbaum ve Pateman özelinde feminist yaklaşımların ilgili dönemde adalet ve farklılık kavramlarına ilişkin sundukları argümanları anlamlandırmaya çalışacağız. Bu bağlamda adalet-farklılık ilişkisinin liberal tezahürlerin ötesinde yeni yaklaşımlara ihtiyaç duyacağı vurgulamaya çalışacağız.

Son bölüm ise dağıtım paradigmasının dışında adaletle ilişkin farklı eleştiri düzlemlerinin olduğunu gösterecek bir kurguya sahiptir. Bu nedenle ilk olarak toplulukçu eleştiriler bağlamında liberal adalet teorilerinin birey anlayışlarını sorgulamaya açacağız ve böylelikle bu birey kavrayışının sonuçlarının adalet farklılık ilişkisi içerisinde nereye denk geleceğini göstereceğiz. Adalet tartışmalarının artık öznelerarası bir boyuta sızmasının kaçınılmaz olduğu ve kurucu değerlere atıf yapılmasının önemi üzerine belirli çıkarımlar yapılacaktır. Bu çıkarımlar bizi nihai olarak tanınma tartışmalarına çekecektir. Bu saikle, Fraser'ın yeniden dağıtım-tanınma ikilemi üzerine yaptığı vurgunun adaletle dair nasıl bir anlayışa işaret ettiği incelenecek. Dağıtımın ekonomi, tanınmanın kültür ve temsilin de siyasalla ilişkilendirildiği bu çok boyutlu adalet yaklaşımının adalet-farklılık ikilemini tasdik edecek argümanlar sunduğunu göreceğiz. Keza nihayetinde, artık adalet tartışmalarında adaleti talep edenin "kim" olduğu sorusunun büyük önem kazandığı bir aşamaya geldiğimizi göreceğiz. Tüm bu tartışmalar eksenin sonuç bölümünde adalet-farklılık ilişkisine dair temel bir değerlendirme yapıp, bu ilişkinin adalet

tartışmalarını anlamlı hale getirebilecek alternatif bir yol olduğu iddiası sunduğumuz argümanlar ekseninde yinelenecektir. Böylelikle adalet-farklılık ilişkisinin mahiyeti vurgulanıp çalışma hitama erecektir.



BİRİNCİ BÖLÜM

ÇAĞDAŞ SİYASET FELSEFESİNDE ADALET TARTIŞMALARININ SINIFLANDIRILMASI YA DA ADALETİ TEORİLEŞTİRME PROBLEMİ

1.1. Siyaset Teorisinde Bireyin, Toplumun ve Kurumların Bir Erdemi Olarak Adalet

Adalet üzerine düşünmenin, bütün bir felsefe tarihinin başlangıç noktasını temsil ettiği herkesçe kabul görmüş Antik Yunan düşüncesinden başlayarak günümüzde; Analitik Felsefe, Kıta Avrupa Felsefesi ve birbirinden farklı birçok Eleştirel Düşünce geleneğine kadar tüm siyasal felsefenin ortak tartışma alanlarından birini oluşturduğu ehl-i vukufun malumudur.¹ Bir düşüncenin tohumunun atıldığı ilk günden, düşüncelerin hercümerç olduğu ve artık bir konuda konuşmanın belli bir düşünce geleneğine atıf yapılmadan anlaşılamayacağına dair derin bir inancın olduğu modern dönemde dahi ‘adalet’ kavramı merkezi önemini her zaman muhafaza ettirebilmeyi başarmıştır. Kuşkusuz kavram bu merkezi konumunu birbirinden oldukça farklılaşan, farklılaştıkça çeşitlenen ve çeşitlendikçe muğlaklaşan pek çok unsurun bir araya gelmesine borçludur. Bu muharrik unsurları sistematik bir şekilde tasnif etmek, bu unsurlara binaen kavramın “efradını camî, ağıyarını mâni” bir tanımını yapmaya çalışmak ve bu bağlamda özü itibariyle normatif bir kavram olan adaleti somutlaştırma çabası, daha başlangıçta pek çok farklı geleneğe atıfta bulunmayı ve bu geleneklerin geçmişteki adalete müteallik tartışmalarının yanı sıra son dönemde cereyan eden nevzuhûr düşüncelere de vakıf olmayı gerektireceğinden oldukça zorlu bir işe girişmek anlamına gelmektedir.²

¹ Günümüz Batı felsefe geleneğinin Platon’a atılmış bir dipnot olduğu ve bugün Kant’a karşı veya Kant’a rağmen felsefe yapılabileceği fakat Kant’sız felsefe yapılamayacağı gibi Batı akademisinin diline pelesenk olmuş deyişler, her ne kadar tartışmaya açık olsa da özellikle siyaset felsefesi içerisindeki adalete ilişkin tartışmaların Sokrates, Platon ve Aristoteles özelinde Antik Yunan düşüncesinden tevarüs ettiği ve Aydınlanma düşünürleriyle birlikte bambaşka bir yola girdiği tetkik edildiğinde bir bağlama oturtulabilmektedir. Whitehead’in Platon’a dair benzer ifadeleri için Bkz.: Alfred North Whitehead, **Process and Reality: An Essay in Cosmology**, Haz. David Ray Griffin ve Donald W. Sherburne, New York, The Free Press, 1978, s.39.

² Bu anlamda Hans Kelsen’in “adalet nedir?” sorusuna dair yazdığı şu satırlar bir hakikatin ifadesi gibidir: “Başka hiçbir soru böylesi bir tutkuyla tartışılmadı; başka hiçbir soru bu denli fazla kan ve bu denli şiddetli gözyaşı dökülmesine sebep olmadı; başka hiçbir soru Platon’dan Kant’a kadar en tanınmış düşünürler tarafından bu denli yoğun bir düşünce konusu olma payesine erişmedi; hal böyle iken, yine de bugün bu soru olduğu gibi cevapsız kalmıştır. Görünen o ki bu soru, (...) insanın kesin bir cevap

Adalet kavramının ontolojik temeller ve ona atfedilen değerlere binaen farklılaşan bir yapı arz etmesine ek olarak, dönemsel bağlamda farklı tanımlamalara matuf olmasının yarattığı görelilik hem kavramı tanımlama hem de kavrama ilişkin belirli bir kavrayış oluşturmada büyük bir zorluk yaratmaktadır. Fakat böylesi bir zorluğun üstesinden gelmek için yapılması gereken ilk şey kavrama müteallik olan tartışmaların farklı disiplinler içerisindeki ayrımını yapmak ve tematik farklılıkları ortaya koymak olacaktır. Bu ayrımı gerçekleştirdikten sonra belirlenen disiplinlerdeki tartışmaların dönemsel bir tasnifini yaparak geçmiş, güncel ve muhtemel tartışmaların bir haritasını çıkarmak ve yine bu dönemsellik içerisinde belirli bağlamları takip etmek çalışmanın muhteviyatını ortaya koymak açısından büyük bir kolaylık sağlayacaktır. Kuşkusuz bu denli bir ayrım yapmanın kavrama ilişkin tartışmaları anlama, yine kavrama yönelik genel bir kavrayış oluşturma ve ilgili disiplinlerdeki yönelimleri çözümleme noktasında büyük bir rahatlık sağlayacağı aşikârdır. Ancak yapılacak tasnif ve dönemlendirme, ortaya konulacak çalışmanın diğer disiplinlerden ve eski tartışmalardan tamamen bağımsız olacağı anlamına da gelmemektedir. Böylesi kesif ve mutlak bir ayrımın yapılması mümkün değildir. Öyle ki, kavram her ifade edildiğinde mahiyeti açısından kullanıldığı tüm gelenek ve yaklaşımları kapsayacak bir şekilde anlaşılabilmeye müsait olacağı başlangıçta belirtilmesi gereken önemli bir husustur. Ancak öncelikle hangi disiplinin veya geleneğin kavramı nasıl, neden ve niçin kullandığını kısaca açıklamak gerekir. Velhasıl hem bu sorulara cevap bulabilmek hem de siyaset teorisinde cereyan eden tartışmaları anlamlandırabilmek için “adalet” mefhumunu kavramsal, tematik ve yöntemsel olmak üzere üçlü bir tasnifle incelemek gerekmektedir.

1.1.1. Kavramsal Bir Tasnif: Adaleti Tanımlama

Adalet kavramı üzerine bir tanım getirmeye çalışmak, “adalet nedir?” sorusundan hareketle başlayan ilk felsefi tartışmalardan günümüze kadar devam eden bir çabaya işaret eder. Ancak her tanımın ister istemez bir sınırlandırma ve tahrif içerdiğini belirtirsek, bu çaba ve gayretlerin ortak bir tanıma ulaşmayı sağladığını söylemek

bulamayacağı ancak onu geliştirmeye çalışacağı sorulardan biridir.” Hans Kelsen, **What is Justice?: Justice, Law, and Politics in the Mirror of Science**, London, University of California Press, 1971, s.1.

zordur; aksine herkesin bulunduğu konum ve gelenek çerçevesinde yaptığı tanımlar “adalet” kavramını daha soyut ve göreceli hale getirmiştir. Ancak çok farklı adalet tanımları silsilesinin olduğunu tespit etmek ve yukarıda yaptığımız türden bir gözleme ulaşmak bize çok şey söylemez. Bu noktadan hareket ederek yapılacak ilk şey bu tanımlamaların hangi bakış açıları ve hangi bağlamlarla oluşturulduğunu göstermek olacaktır. Daha sonraki aşama ise bu anlamların genel olarak hangi benzerlikleri içerdiklerini ve hareket noktası olarak neleri belirlediklerini tespit etmek olacaktır. Ancak baştan belirtmek gerekir ki, burada adalet müteallik olan tüm tanımları belirtmek mümkün olmadığı gibi gerekli de değildir; ancak belirli türde benzerliklerden hareketle kavram üzerine getirilen farklı tanımlamaları genel başlıklar halinde sınıflandırabilmek olası görünmektedir.

Bu farklı tanımlamaları belirtmeden önce kavramın sözlük anlamına, etimolojisine ve onun geçmişten günümüze kullanım sahasına bakmak anlamlı olabilir. Çünkü kavramların sözlük anlamları hangi veçheden ele alınırsa alınsın, toplumsal kullanışları ile yakın bir rabıtaya sahip olmaları ve kültürel bir arka planda ilgili kavrama atfedilen manayı sarîh bir şekilde ortaya çıkarmaları açısından büyük bir öneme haizdir. Felsefi tüm anlamlarının dışında kendi dilimizde lafzı ve kökeni Arapçadan intikal etmiş ve “adl”³ isminden türetilmiş “adalet” kavramı da pek çok

³ “Adele” fiilinden türetilen Adl’in kelime manası Arapça lugatlerde şu şekilde tanımlanmaktadır: “الْعَدْلُ [el-adl] Cevr etmeyip nüfûs ve ukûlda istikâmeti kâim ve derkâr olan emr ve hâleti icrâ eylemek manâsınadır; lisânımızda adâlet eylemek tabîr olunur ki sultân ve vâlîye göre zulm ve sitem etmeyip dâd ve insâf eylemekten ve hâkime göre hak ile hükm eylemekten ibârettir.” Mütercim Asım Efendi, “El-adl”, **Kâmûsu’l Muhît Tercümesi**, C.V, Haz. Mustafa Koç ve Eyüp Tanrıverdi, İstanbul, Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2013, s.4629.; Buna ilaveten “Bir nesneyi mahalline vaz etmek ki ظَلْمٌ [zulm]ün mukâbilidir; (...) [adl] عَادِلٌ [âdil] manâsına dahi gelir” Mehmed Efendi, “El-adl”, **Vankulu Lügati**, C.II, Haz. Mustafa Koç ve Eyüp Tanrıverdi, İstanbul, Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2014, s.1897.; Bunlara ilaveten: “[adl] iki nevdîr: biri adl-i mutlaktır ki akl onun hüsnünü muktezî olup ve ezmineden bir zamânda nesh ve tebdîli kâbil ve vechen mine’l-vücûh cevri ve itidâ ile muttasîf olmaya, muhsine ihsânı mukâbilinde ihsân ve bir adamdan renc ve ezâyı def eden kimse üzerinden renc ve ezâyı def eylemek gibi. Ve nev-i âheri şol adldir ki adâleti şerle malûm olup bazı ezminede neshi mümkün ola, kısâs ve erş-i cinâyât ve ahz-i mâl-ı mürtedd gibi.”, “Bir nesneyi bir nesne ile berâberleştirmek manâsınadır; (...) Ve mihaffede bir adama denk olmak manâsınadır.”, “Berâberliğe denir; (...)Ve doğruluk, istikâmet manâsınadır; Bir nesneyi doğrultmak manâsınadır.” Mütercim Asım Efendi, **a.g.e.**, ss.4630-31.; Osmanlıca lugatlere baktığımızda ise adl kelimesi “İhkak-ı hak, bitarafane hükm, hakkaniyet, adalet, dâd” Şemseddin Samî, “Adl”, **Kâmûs-ı Türkî**, Dersaadet, İkdâm Matbaası, H.1317, s.930.; “Zulüm zıddı hakkı teslim etme. Adalet d(a)d ma’kuliyet, itidal” Ahmet Vefik Paşa, “Adl”, **Lehçe-i Osmani**, Dersaadet, Mahmut Bey Matbaası, H.1306, s.1231.; “Justice, equity” James W. Redhouse, “Adl”, **A Turkish and English Lexicon**, 5.bs., İstanbul, Çağrı Yayınları, 2015, s.1289.; “Doğruluk” Ferit Devellioğlu, “Adl”, **Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Lûgat**, 31. bs., İstanbul, Aydın Kitabevi Yayınları, 2015, s.12.; Ayrıca Farsi kökene sahip “dad” kelimesi de “Adâlet, doğruluk. Zıddı, bidat=zulüm” anlamına tekabül eder. Ziya Şükun, **Farsça Türkçe Lûgat: Gencinei Güftar**

farklı anlamı ihtiva etmesi açısından böylesi bir incelemeye tabi tutulmaya muhtaç gözükmektedir. “Bir nesneyi mahalline vazetmek”, “bir nesneyi bir diğeriyle beraberleştirmek”, “zulmün mukabili”, “adalet”, “hakkaniyet” ve “dâd” gibi anlamlarla özetlenebilecek “adl” ismine muadil daha pek çok Arapça kelime bulunmaktadır ki, bunlar kısaca şöyle ifade edilebilir: Kıst, kasd, vasât, hisse, mizan, nasib vs.⁴ “Adl” kavramına mukabil kullanılan kavramlar ise zulüm ve cevrdir ki, ikisinin de “adaletsizlik” dediğimiz şeye karşılık geldiği söylenebilir. Türkçedeki adalet⁵ kelimesi de bu minval üzere bir anlam kazanmakta ve günümüzde “hak ve

Ferhengi Ziya, C.II, İstanbul, Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1996, ss. 841-43.; Arapçada “adl” kelimesi Kur’an-ı Kerim’deki pek çok ayette farklı anlamlarda yinelenmektedir ki, bu anlamlar daha sonra farklı veçhelerde kullanılacak adalet kavramının içeriğini doldurması bağlamında tarifsiz bir öneme sahiptir. Ancak bu çalışmanın konusu olmamakla birlikte bu farklı anlamların kısa bir hulasası için Said İbn Cubeyr’den aktaran İbn Manzur’a kulak vermek yeterli olacaktır: ““Adl dört kısımdır: Öncelikle taşıdığı mana, Allah emrine (Nisa, 58: “İnsanlar arasında hükmettiğinizde, adalet ile hükmedeceksiniz!”) uygun olarak, karar vermede adalet; yani insaf etmektir. İkinci mana, yine Allah emrine (En’am, 152: “konuştuğunuzda ölçüyü aşmayın!”) uygun olarak kelamda adalet olunmasıdır. Adaletin üçüncü bir manası Bakara Sûresi’nin 123. ayetinde karşımıza çıkmaktadır, ki bu Allah emrine uygun olarak salahın, felahın esbabına tevessül olunmasında adalettir; “Hiçbir canın diğer bir cana faydasının erişmeyeceği, kimseden kefaletin kabul edilmeyeceği ve hiçbir şefaatin kimseyi kurtarmayacağı bir günden sakının!” Adaletin dördüncü manası ise Allah’a eş koşmaktan kaçınmaktır: “Ne var ki kâfirler, O’na eş koşarlar.” (En’am, 1) Allah’ın “Ne kadar isterseniz isteyin, eşlerinize karşı müsavî davranmış olmayacaksınız.” (Nisa, 129) buyurmasına gelince, anlaşılması gereken o ikisi arasında uçurum olmadığı, aralarında denklik bulunduğudur. “Nazarımızda senin eşin yok” denmesinden kasıt, “senin yerini bizce kimse dolduramaz”dır. Tartı ve ölçü babında adalet, boy, ağırlık yahut ebadca bir şeyin diğer bir şeye eşitliğinin sağlanması keyfiyettir. İki şey arasında adalet etmek, o iki şeyi birbirine yahut her ikisini bir diğer şeye eşitlemek demektir. Tek şeye adalet olunmasından murad ise, o nesnenin düzgün, tam, doğru yahut dengeli kılınmasıdır. Bu manada adaletin bir şeyin başka bir şey nev’inden ifadesi olduğu söylenir.” İbn Manzur, **Lisan’ul Arab**, C.XIII, s.458. den aktaran Macid Hadduri, **İslam’da Adalet Kavramı**, Çev. Selahattin Ayaz, İstanbul, Yöneliş Yayınları, 1991, s.24.

⁴ Bu kavramlara ve adaletin zıttı olarak ifade edilen kavramların manasına dair daha geniş bilgi için Bkz.: Hadduri, **a.g.e.**, s.22.

⁵ “1. Yasalarla sahip olunan hakların herkes tarafından kullanılmasının sağlanması, türe. 2. Hak ve hukuka uygunluk, hakkı gözetme. 3. Bu işi uygulayan, yerine getiren devlet kuruluşları 4. Herkese kendine uygun düşeni, kendi hakkı olanı verme, doğruluk.” “Adalet”, **Türkçe Sözlük**, 10. bs., Ankara, Türk Dil Kurumu, 2005, s.18.; “1. Hak ve hukuka uyma, herkesin hakkını gözetme, doğruluktan ayrılmama, hakkaniyet, adl. 2. Bir cemiyette kânun ve nizam yoluyla hakların karşılıklı olarak korunması ve dengeli tutulması.” İlhan Ayverdi, “Adalet”, **Misalli Büyük Türkçe Sözlük**, Haz. İlhan Ayverdi, İstanbul, Kubbealtı Neşriyat, 2005, s.24.; “hakka riayetkârlık, hak tanırılık, haklılık, doğruluk.” Ferit Devellioğlu, “Adalet”, **a.g.e.**, s.9.; “1. İnsanların bütün haklarına saygı gösterme ve herkese hakkını verme. 2. Adaleti uygulayan devlet teşkilatı, her şekil ve derecedeki mahkemeler. 3. Haklılık, hak ve hukukun gerçekleşmesi.” Pars Tuğlacı, “Adalet”, **Okyanus Ansiklopedik Sözlük**, C.I, 6. bs., İstanbul, Cem Yayınevi, 1982, ss.15-16.; “1.Hak ve hukuka uygunluk; hak ve hukuku gözetme ve yerine getirme; doğruluk. 2. Adil olma durumu. 3. Devletin, kişilerin çatışan çıkarları arasında hakka uygun denge sağlanması. 4. Hukuk ve yasaları uygulayan devlet örgütü.” Ali Püsküllüoğlu, “Adalet”, **Arkadaş Türkçe Sözlük**, 8. bs., Ankara, Arkadaş Yayınevi, 2004, ss.22-23.; Ayrıca yeri gelmişken belirtmek gerekir ki, Türkçe’nin bilinen eski sözlüğü olan Divanü Lugâti’t-Türk’te “düz (düzgün) bir nesne” kavramına karşılık gelen “köni” den türeyen “kônilik” kelimesi de “doğruluk, gerçeklik” anlamlarının yanında adalete de muvafık gelecek şekilde kullanılmıştır. Bkz.: Kâşgarlı Mahmûd, **Divânü Lugâti’t-**

hukuka uygunluk, hakkı gözetme”, “herkese kendi hakkı olanı verme.”, “kanun ve nizam yoluyla hakların korunması ve dengede tutulması”, “haklılık, doğruluk, adil olma durumu” gibi pek çok benzer manayı içerecek şekilde kullanılmaktadır.

Peki bu kavramın yabancı dillerdeki muadilleri nelerdir ve bu dillerdeki manalar gerçekten Türkçedeki anlama muvafık bir manaya mı sahiptirler? Adalet dediğimiz kavrama muadil olarak Grekçede karşımıza “hak, adâlet; muhâkeme, karar, mahkûmiyet, cezâ”⁶ anlamlarına tekabül eden *dikē* (Δίκη) sözcüğü çıkmakta, adaletin daha soyut manası ise “doğruluk, dürüstlük” anlamlarıyla birlikte *dikaioσynē* (δικαιοσύνη) ile karşılanmaktadır.⁷ Diğer Batı dillerine baktığımızda ise Latince *Justitia*⁸, Fransızcada *équité* ve *justice*, İngilizcede yine *Justice*, *Equity* ve *Fairness* son olarak da Almandada *Gerechtigkeit* ve *Justiz* ile karşılanan adalet mefhumu benzer köklerden türeyen ve birbirine muvafık anlamlara sahip bir şekilde karşımıza çıkmaktadır.⁹ Bu dillerde de çok farklı anlam dairesi içerisinde mana kazandığı

Türk, Çev ve Haz. Seçkin Erdi ve Serap Tuğba Yurteser, İstanbul, Kabalcı Yayınevi, 2005, s. 323.; Keza R. R. Arat, Kutadgu Bilig tercümesinde “könilik” kelimesinin muadili olarak yerine göre “doğruluk” yerine göre “adalet” kelimesini tercih etmiştir. Daha detaylı bilgi için Bkz.: Beyit 821 ve 3463. Yusuf Has Hacib, **Kutadgu Bilig**, Çev. Reşid Rahmeti Arat, İstanbul, Kabalcı Yayınevi, 2005. s.223, 615. Halil İnalçık, “Kutadgu Bilig’de Türk İdare Geleneği ve Adâlet”, **Adalet Kitabı**, Der. Bülent Arı ve Selim Aslantaş, İstanbul, Yeditepe Yayınevi, 2015. s.24.

⁶ Francis E. Peters, “Dike”, **Antik Yunan Felsefesi Terimleri Sözlüğü**, Çev. Hakkı Hünler, İstanbul, Paradigma Yayıncılık, 2004, s. 71. Detaylı bilgi için Bkz.: **A.e.**, ss.71-74.

⁷ **A.e.** ve Anthony Preus, “Dike, Dikaioσ, Dikaioσyne”, **Historical Dictionary of Ancient Greek Philosophy**, 2. bs., New York, Rowman& Littlefield, 2015, s.125.

⁸ “Justitia” Roma mitolojisinde, “Themis” ve “Dike” Yunan mitolojisinde adalet tanrıçaları olarak karşımıza çıkmaktadırlar. Bkz.: Harun Bodur, “Adalet Tanrı(ça)ları: Themis ve Diğerleri”, **Hukuk Felsefesi ve Sosyoloji Arkivi**, Haz. Hayrettin Ökçesiz, Gülriz Uygur ve Saim Üye, No:25, İstanbul, İstanbul Barosu Yayınları, 2012, ss.143-167.

⁹ Dillerdeki lafız değişse de değişmeyen tek şeyin kelimelerin kökenleri itibariyle “hak” kavramına muadil olan sözcüklerden türediğidir. Bu adalete verilen tanımların tamamının belki de yegâne ortak noktası olması açısından değilse de kavramın içeriğine ve kullanımda insanların zihinlerinde oluşturduğu tasavvurları göstermesi açısından oldukça önemlidir. Kuşkusuz etimolojik kökenlerin ortaya çıkarılıp aralarındaki ortak noktaları göstermek tek başına bir şey ifade etmez. Ancak “adalet” ilişkin tartışmaların başladığı noktada hangi dille konuşulup yazıldığıнын esasen önemi olmadığını, çünkü her kavrama müyesser olmayacak şekilde adaletin hemen hemen bütün dillerde benzer tematik bir içeriğe sahip olduğu görülebilmektedir. Esasen tartışma adaletin ne olduğu değil, nasıl olması gerektiği üzerinedir. Çünkü hangi cenahtan bakarsanız bakın, hangi noktainazardan olaya yaklaşırsanız yaklaşın adaletin doğasına ilişkin büyük bir farklılık görmezsiniz. Farklılık, adaletin nasıl uygulanacağına ilişkindir; bu farklılıkta içinde bulunduğunuz toplum, benimsediğiniz yaşam tarzı, teolojik kaygılar ve farklı düşün sistemlerinden etkilenererek meydana çıkar. Bu nedenle her ne kadar doğasına ilişkin benzerlik olsa da adalet, hem uzay-zamansal açıdan göreliliğini hem de az önce bahsettiğimiz farklılıkların doğası itibariyle belirsizliğini muhafaza etmektedir. Adaletle ilişkin farklı dillerdeki muadil kavramlar için Bkz.: Solmaz Zelyut Hünler, “Adaletin Muadili Nedir?”, **Hukuk Felsefesi ve Sosyoloji Arkivi**, Haz. Hayrettin Ökçesiz, No:9, İstanbul, İstanbul Barosu Yayınları, 2004, ss.67-72. Ayrıca hak kavramının adaletle yakından ilişkisi açısından Bkz.: Ali Osman Gündoğan, “Hak ve Adalet”, **Hukuk Felsefesi ve Sosyoloji Arkivi**, Haz. Hayrettin Ökçesiz, No:9, İstanbul, İstanbul

rahatlıkla söylenebilecek kavram, bu özelliğiyle bağlamına ilişkin yorum yapma zorluğunu bünyesinde barındırmakla birlikte büyük bir kolaylığa da işaret etmektedir. Çünkü kavrama müteallik manaların geniş bir silsilede sürekli bir tekrar içinde olduğu rahatlıkla gözlemlenmektedir; keza bu farklı anlamların “hak” ve “kişiye hakkını verme” manalarıyla hulâsa edildiği görülmektedir. Kavramın tüm dillerde “hak” kavramından hareketle bir anlam kazandığını söylemek, kavramın en azından lügat bağlamında benzer tanımlara sahip olduğunu göstermek demektir. Bu “hak” eksenli tanımlama ve yorumlama ile kavram günlük kullanımından da hareketle siyasi, ekonomik, kültürel, toplumsal ve daha pek çok farklı alanda kullanım sahası bulmuştur. Ancak kavramın kalın sözlüklerin içerisinde yazan ve insanların zihinlerinin bir köşesinde asılı duran anlamları pratikte çok şey ifade etmemektedir; insanlar her zaman hak talep edeceklerdir, fakat neleri hak ettiklerine dair düşünceleri birçok farklı etkene bağımlı olarak değişecektir. Bu nedenle insanların neyi hak ettiklerini söylemek adalete ilişkin bir şeyler söylemektir. Bu nedenle adalet bir kavram olarak sürekli farklı tanımların merkezinde olmaya devam etmiş, bu çabalar kavrama merkezi bir önem atfedilmesi hasebiyle bir taraftan onu daha da zenginleştirerek içini doldururken diğer taraftan ise bambaşka tartışmaların kapısını aralamıştır.

Bu tartışmalar, ilk bakışta mücerret bir nazariyenin ürünü gibi duran bu kavramın maddiyattaki ve pratikteki manası üzerine dikkat kesilen felsefe alanında cereyan etmiştir. Eğer felsefede sorulan soru cevaptan önemli addediliyorsa “adalet nedir?” bu soruların içinde en önemli yerlerden birini işgal etmektedir. Yunan düşünürleri adaleti, adaletsizlik kavramına binaen ve ahlakla hukuka içkin şekilde açıklama yolunu tercih etmişlerdi; Platon’un adalet tasavvuru ise kişinin kendine düşeni yapması ve kişiye borçlu olanı yani hakkını vermek olarak tecessüm etmekteydi; Aristoteles, adaleti devleti temeli, amacı ve egemen unsuru olarak gördü; Thomas Aquinas adaleti

Barosu Yayınları, 2004, ss.82-87. Adalet kavramı üzerine yapılan görecilik-mutlaklık tartışması için bkz.: Doğan Özlem, “Adalet ve Görecilik”, **Hukuk Felsefesi ve Sosyoloji Arkivi**, Haz. Hayrettin Ökçesiz, No:9, İstanbul, İstanbul Barosu Yayınları, 2004, ss.199-205.; Adaletin görelî felsefesinin ahlaki yaklaşımına dair bkz.: Kelsen, **a.g.e.**, ss.22-23.; David Schmitz, adalet üzerine bir tartışma yürütmemiz dahi onun anlamına dair kısmi de olsa ortak bir anlayışa sahip olabileceğimizi gösterdiğini düşünür. Kuşkusuz bu kısmi ortak zeminin diller arası kelimelerin tercüme edilmesiyle dahi gücünü kaybetmeyeceği söylenebilir. David Schmitz, **Adaletin Unsurları**, Çev. Hayrettin Özler, Ankara, Liberte Yayınları, 2010, s.21.

kanunlara uygunluk çerçevesinde değerlendirdi; Hobbes, toplumsal sözleşme fikriyle adaleti ilişkilendirdi, ona uymamayı adaletsizlik saydı; Kant ise nesnel ve zamandan bağımsız bir adalet ilkesinin var olduğunu belirterek ve onun evrensel bağlayıcılığını “yasa” üzerinden temellendirdi; Rousseau, adaletin tümüyle Tanrı’dan geldiğini ancak insanların böylesi bir kavrayışa sahip olamayacaklarını belirterek kanunlara ihtiyaç duyduklarını yazdı, bunun da temel niteliğinin karşılıklılık olduğunu düşündü; Mill, adalet ile faydayı ilişkilendirdi; Marx ise kapitalist düzenin adaleti sömürü düzeninin bir aracı olarak kullandığını ve bu anlamda kavramın içini boşalttığını düşündü.¹⁰

Adaletin tanımına dair güncel bir yorumda Avusturyalı hukukçu Hans Kelsen ise adaleti “karşılıklı insan ilişkilerini tanzim eden toplumsal düzenin mümkün ancak zaruri olmayan bir niteliği”¹¹ olarak somutlaştırdı. Kelsen’e göre bir davranışın adil olarak görülebilmesi toplumsal düzenin sunduğu normların adil olarak değerlendirilebilmesiyle yakından rabitaliydi. Öyle ki bir davranışın adil olarak kabul edilmesi bu normlarla uyumuna bağlı olarak değerlendirilmeliydi. Tam da bu nedenle Kelsen adalete dair arzunun bu denli normlarla düzenlenmiş bir toplumda mutluluk arzusuyla eş değer görülebileceğini söyledi. Ona göre “adalet, (...) toplumun içinde aranan (...) toplumsal mutluluk”¹² olarak anlam kazanmaktaydı.

Görüldüğü üzere Batı felsefesinde temel bir erdem olarak görülmüş olan ve farklı veçhelerde ele alınan adalet, bizim geleneğimizde de hayati bir önem sahip olmuştur. Özellikle siyasetname literatüründen hareket edecek olursak bu kavramın hükümdar

¹⁰ Adnan Güriz, “Adalet Kavramının Belirsizliği”, **Adalet Kavramı**, Haz. Adnan Güriz, 3. bs., Ankara, Türkiye Felsefe Kurumu, 2013, ss.7-37.; Ayrıca ilgili düşünürlerin adalete ilişkin görüşlerini ihtiva eden metinler için Bkz.: Platon, **Devlet**, Çev. Sabahattin Eyüboğlu ve M. Ali Cimgöz, 30. bs., İstanbul, İş Bankası Yayınları, 2016.; Aristoteles, **Nikomakhos’a Etik**, Çev. Zeki Özcan, 11. bs., Ankara, Sentez Yayıncılık, 2013, ss.215-274.; Thomas Hobbes, **Leviathan**, Çev. Semih Lim, İstanbul, Yapı Kredi Yayınları, 2017.; Immanuel Kant, **The Metaphysics of Morals**, Çev. Mary Gregor, New York, Cambridge University Press, 1991.; Jean-Jacques Rousseau, **Toplumsal Sözleşme: veya Siyasal Hukukun Prensipleri**, Çev. Cenap Karakaya, İstanbul, İletişim Yayınları, 2014, ss.63-67.; John Stuart Mill, **Utilitarianism**, Haz. Roger Crisp, New York, Oxford University Press, 1998.; Thomas Aquinas, **The Political Ideas of St. Thomas Aquinas**, Haz. Dino Bigongiari, New York, Hafner Press, 1953.; Karl Marx, “Critique of Gotha Programme”, Karl Marx, Frederick Engels, **Marx & Engels Collected Works**, No: 24, Lawrence & Wishart Electric Book, 2010.; Ayrıca adalet üzerine ünlü düşünürlerin fikirlerini özetleyen bir çalışma için Bkz.: Alan Ryan, “Introduction”, **Justice**, Haz. Alan Ryan, New York, Oxford University Press, 1993, ss.1-17.

¹¹ Kelsen, **a.g.e.**, s.1.

¹² **A.e.**, s.2.

eliyle tüm topluma yayılması gereken bir erdem olarak telakki edildiği malum olacaktır.¹³ Ancak bu başka bir çalışmanın konusudur.

Adaletle yönelik kavramsal tasnifi hitama erdirmeden önce kavramın sıklıkla birlikte kullanıldığı ve çoğu zaman birbirlerinden gayri anlaşılmadığı düşünülen “hak, eşitlik ve özgürlük” kavramlarına ve bunlara ek olarak bizim ekleyeceğimiz “farklılık” mefhumuna kısaca değinmek gerekir. Kuşkusuz bu kavramlar içerisinde en tartışmaya açık olanı “hak” kavramıdır. Çünkü karşımıza şöyle en hassas vicdanların bile kolaylıkla cevaplayamayacağı bir soru çıkmaktadır: Bir kişinin hakkını vermek eğer adaletin temel düsturuysa bireyin hakkı olan şeyi nasıl belirleyeceğiz? Eğitim hakkı, çalışma hakkı, yaşam hakkı vb. gibi siyasal olanın bizzat merkezinde yer alan bu kavramların ve daha genel bir ifadeyle insan haklarının açılmanması adaletin sarıh bir şekilde ifade edilmesi bağlamında önemlidir. Daha önce de vurguladığımız üzere adaletle ilişkin yapılan tanım ve yorumların en önemli ortak noktaları hak kavramı üzerinden temelleniyor oluşlarıydı. Öyle ki, hak kavramının ifade edilmediği bir adalet tasavvurunun bir anlam ifade etmeyeceği, hak ile adalet arasındaki içsel bir bağın olduğu ve hakkın adaletin bir ön kabulü veya olmazsa olmazı olduğu rahatlıkla ifade edilebilmektedir.¹⁴ Hak kavramı üzerine yapılagelen ilk tasnif veya ayırım hukuki ve ahlaki haklar bağlamında olmuştur. Hukuki haklar kanunlarla sınırları çizilmiş ve ilgili hukuki kurumlarca ifa edilen bir hüviyete sahiptir ki, bu haklar pozitif hukuk anlayışını temel almaktadır.¹⁵ Ahlaki haklar ise hukuki bir içeriğe sahip olmayıp, bir takım ahlaki ilkelerle sıkı sıkıya bağlılığa istinaden açıklığa kavuşmaktadır; Heywood’a göre bu haklar, “yaygın olarak bir kişiye ihtiyaç duyduğu veya hak ettiği faydayı veren ‘ideal’ haklardır. Bu nedenle ahlaki haklar, belirli ahlaki veya dini sistem perspektifinden kişinin *sahip olması gereken* şeyi yansıtmaktadır.”¹⁶ Ahlaki hak tanımlaması doğal

¹³ Zihinlerimizdeki tarihi ve coğrafi sınırlardan müstağni bir şekilde baktığımızda hepsini kendi fikri geleneğimizin bir parçası olarak görmenin ahval-i tabiiyyeden sayılacağı; Farabi, Maverdi, Yusuf Has Hacib, İbn Mukaffa, İbn Haldun, Kınalı-zâde Ali Efendi, Nizamü’l Mülk, İbnü’l Arabi ve daha nice müellifin siyasetname türünde verdikleri eserlerin muhteiyatlarına baktığımızda “adalet” kavramını nazarıdikkate aldıkları kendiliğinden ve sarıh bir şekilde ortaya çıkacaktır. Osmanlı siyaset düşüncesinde adalet tasavvurunu hulâsa eden bir çalışma için Bkz.: Fatih M. Şeker, **Osmanlı Entelektüel Geleneği**, İstanbul, Dergâh Yayınları, 2013, ss.129-150.

¹⁴ Ali Osman Gündoğan, “Hak ve Adalet”, **Hukuk Felsefesi ve Sosyoloji Arkivi**, Haz. Hayrettin Ökçesiz, No:9, İstanbul, İstanbul Barosu Yayınları, 2004. s.82.

¹⁵ Andrew Heywood, **Political Ideas and Concepts: An Introduction**, New York, St. Martin’s Press, 1994, ss.138-139.

¹⁶ A.e., s. 141.

hukuk düşüncesinden neşvünema bulan ve en somut şeklinin “insan hakları” tartışmalarında görüldüğü bir yapı arz eder. İnsanın insan olmasının gereği olarak neleri hak ettiği sorusunun cevaplanmasına yönelik en etkili çabalar bu düşünce geleneği çerçevesinde gerçekleşmektedir. Adalet talebi bir hak ihlaline işaretler ki, kavramı adaletsizlikle tanımlama çabası da bununla ilişkilidir. Hak olanı belirlemek, adaleti tesis etmenin temel koşullarından biridir. Bu anlamda adaleti diyalektik bir biçimde ele almanın hak kavramı bağlamında bir anlam kazandığı söylenebilir. Bu bağlamda, hak ve adaletin karşılıklı ilişkilerinin biraz sonra vurgulayacağımız “özgürlük ve eşitlik” gibi kavramlardan daha sıkı olduğunu söylemek mümkündür.

Daha spesifik bir kavram olarak özgürlük ise adaletle ilişkisi “hak” kavramı kadar kolay kurulamayacak bir muhteviyata sahiptir. Birinin yapmak istediği eylemi engellememe anlamında negatif hak kavramıyla ilişkilendirilebilecek özgürlük kavramı, farklı disiplinlerde çok geniş bir perspektifte incelenmektedir. Bu alanlardan biri olan siyaset teorisinde özgürlük genellikle ahlaki bir ideal ve en hayati normatif ilkelerden biri olarak görülmüş, onun değerine ilişkin bir tanım yerine daha sosyal-bilimsel bir tanım yapılmaya çalışılmıştır.¹⁷ Yine de “özgürlük nedir, sınırları nasıl çizilmelidir veya bir sınırı var mıdır, neleri yapmakta özgürüz, bunların kısıtlanması adil midir?” gibi sorulardan hareket ettiği için içeriğinin oldukça muğlak olduğu ve bu nedenle kavrama ilişkin bir sınır çizmenin kolay olmadığı belirtilebilir. Ancak özellikle Benjamin Constant’ın 19.yy’ın başlarında yapmış olduğu bireyin toplumun otoritesine boyun eğdiği fakat sosyal yaşama da daha kolektif bir katılımın vurgulandığı “Antik Çağ’da Özgürlük” anlayışı ile diğer tüm dış etkilere bağımsız bireysel özgürlüğü vurguladığı “Modern Çağ’da Özgürlük” ayrımı böylesi bir sınır çizme anlamında önemli bir çabadır.¹⁸ Rawls’ın da vurguladığı üzere, toplumun eşit ve özgür sayılan vatandaşları arasında bir hakkaniyetli işbirliği kuracak uzlaşmanın yapılamamasının temelinde bu iki özgürlük anlayışı arasındaki çatışma yatmaktadır.¹⁹ Bu anlamda bu iki özgürlük arasındaki gerilimin giderilmesi toplumsal bir işbirliğini sağlanması noktasında önemli bir aşamaya işaret eder. 20.yy’a gelindiğinde ise İsaiah

¹⁷ A.e., s.196.

¹⁸ Bkz.: Benjamin Constant, **Political Writings**, Haz. Biancamaria Fontana, 8.bs., Cambridge, Cambridge University Press, 2002, ss.307-328.

¹⁹ John Rawls, **Political Liberalism**, Expanded Edition, New York, Columbia University Press, 2005, ss.4-5.

Berlin çok bilinen ve ilgi gören *İki Özgürlük Kavramı (The Concepts of Liberty)* isimli çalışmasıyla özgürlük temelinde daha işlevsel bir ayrım öngörür. Öznenin diğer kişilerin müdahalesi olmadan yapabileceği şeyleri yapması anlamında negatif bağlamda “Negatif Özgürlük” ile bireyin kendi efendisi olma istediğinden şekillenen ve kendini bunu gerçekleştirebildiği ölçüde özgür gören “Pozitif Özgürlük” arasında ayrım yapan Berlin, adalete ilişkin tartışmalara da önemli bir ilham kaynağı olmuştur.²⁰ Bu kavrayış adalet tartışmalarında Hayek’ten Rawls’a, Nozick’ten Nussbaum’a kadar pek çok düşünürün tasnife ilişkin olmasa da tanıma ilişkin olarak özgürlük kavramını merkeze almasına ve bu bağlam içerisinde değerlendirmesine kapı aralamıştır. Bu anlamda özgürlük adaletin tevdi edilmesinde mutlak suretle başvuru ve sürekli yinelenen bir kavram olagelmıştır. Ancak asla adaletle aynileştirilecek bir içeriğe sahip değildir. Özgürlük de tıpkı adalet gibi sınır çizmenin ve tanım yapmanın kolay olmadığı bir kavramdır. Adil bir sistem her zaman özgürlüğü vaat eder; fakat özgürlüğün adaletle bu türden bir ilişkisi yoktur. Her özgürlüğün adil olmadığını söylemek yeni bir şey değildir, fakat doğru bir ifadedir.

Sosyal bilimler eşitlik kavramını, doğa bilimlerinde kullanılan maddi ve fiziki eşitlik anlayışından ziyade daha normatif ve ahlaki bir temelden hareketle açıklamakta ve kavramın hukuki, siyasal, sosyal veya toplumsal bağlamını araştırmaktadır. Kaldı ki Heywood’un da vurguladığı üzere hiçbir siyaset teorisyeninin mutlak bir eşitlik fikrini savunmaması ve eşitliği açıklarken “aynılık”, “özdeşlik” gibi ayrımlara gitmesi kavrama yaklaştıkları bağlamla yakından ilişkilidir.²¹ Eşitlik fikrinin günümüzde en fazla tecessüm ettiği şekli eşitlik, fırsat eşitliği ve sonuç eşitlikleri²² ile adalet kavramı arasında şüphesiz bir ilişki vardır; ancak böylesi bir ilişki kurmak için çok aceleci olmamak gerekir. Eşitliğin bir adalet teorisi için sıklıkla referans alınan ve hayati

²⁰ Isaiah Berlin, “Two Concepts of Liberty”, **Liberty**, Haz. Henry Hardy, New York, Oxford University Press, 2002, ss.166-217.

²¹ Heywood, **a.g.e.**, s. 226. Vincent da benzer şekilde şunları ifade eder: “Klasik liberalizm, genellikle formel bir eşitlik anlayışının gelişmesine yardım etmiştir. Eşitsizlik, doğal bir olgu ya da gayrişahsi süreçlerin sonucu olarak doğmuştur. Sivil haklar bakımından, yasa karşısında eşitlik zorunluydu. Ekonomik eşitlik, pazara eşit giriş hakkı demektir. Başkalarının da çıkarlarını koruma hakkını ihlal etmedikçe, herkes çıkarlarının peşinden koşma hususunda aynı özgürlüklere sahip olmalıdır. Bu bakış açısından hareketle, sahte eşitlik, zenginliğin daha iyi dağıtımını devlet müdahalesi yolu ile başarmaya çalışır. (...) Tam ekonomik ve sosyal eşitlik arayışı, kaçınılmaz olarak pazar sürecini baltalar ve özgürlüğü ortadan kaldırır.” Andrew Vincent, **Modern Politik İdeolojiler**, Çev. Arzu Tüfekçi, İstanbul, Paradigma Yayıncılık, 2006, s.65.

²² Heywood, **a.g.e.**, s. 226.

öneme sahip bir kavram olduğu söylenebiliyor olsa da eşitlik aslında her zaman adaletle ilişkili olmayabilir. Miller eşitliğin her durumda adaletle ilişkili bir kavram olarak görülmemesi gerektiğini vurgular²³, Rawls ise eşitlikçi bir adalet savunusu yaparken aslında mevcut eşitsizliklerin adil bir temelini arar. Bu anlamda adalet asla mutlak bir eşitlik tasavvur etmez; kimi zaman eşitsiz muamele bizzat adaletin kendisi olabilir.

1.1.2. Tematik Bir Tasnif: Adaletin Siyasal Kavrayışı

Siyaset üzerine akıl yürütme ve siyasal olanı tanımlama çabasının disiplinler açıdan üçlü bir sacayağına oturduğu söylenebilir: Siyaset bilimi, siyaset felsefesi ve siyaset teorisi. Bu siyaset üst başlığı altındaki bölümlerden siyaset bilimini bir kenara bırakacak olursak özellikle son ikisi sıklıkla birbirlerinin yerine geçecek şekilde kullanılmaktadır. Siyaset Bilimi ismi ile müsemma siyasetin bir bilim olma arayışını ifade eder. Heywood'un da vurguladığı üzere, siyaset bilimi esasında deneyseldir; bu alanda çalışanlar hükümet ve siyasi kurumları tarafsızca analiz edip açıklama gayreti içindedirler.²⁴ Özellikle 1930'ları takiben mantıkçı pozitivism ve davranışsalci ekolün etkisiyle siyaset bilimi 1970'li yıllara kadar özellikle Analitik Felsefe'de merkezi bir alan işgal etmiş; kimi yorumlara göre siyaset teorisi ise bu dönemde uzun bir sessizliğe gömülmüştür. Siyasal çalışmaların diğer iki kolunu oluşturan siyaset felsefesiyle siyaset teorisi arasında kesif bir ayırım yapmak çok kolay olmasa da “siyaset felsefesi” kavramının daha geniş perspektifte siyaset ve hukuka içkin normatif değerlerle, daha soyut düşünceleri kapsayacak şekilde kullanılmakta olduğunu söyleyebiliriz. Yayla, siyaset felsefesinin; siyaset teorisi ve siyasi düşüncenin ilgili olduğu kavram ve teorilerden neşet eden metot ve haklılaştırma gibi daha kapsayıcı sorulara cevap arayan bir anlayışı temsil ettiği belirtmektedir.²⁵ Siyaset teorisi ise daha çok merkezinde yer

²³ David Miller, **Principles of Social Justice**, Cambridge, Harvard University Press, 1999, s.48.

²⁴ Heywood, **a.g.e.**, s. 12.

²⁵ Atilla Yayla, **Siyaset Teorisine Giriş**, 5.bs., İstanbul, Kesit Yayınları, 2014, s. 21.; Yayla ayrıca, siyaset felsefesinin adalet, özgürlük gibi konuları da içerdiğini, bu kavramlar üzerine oturtulabilecek sağlam zeminler arayışında olduğunu belirtmektedir. Yayla, **a.g.e.**, s.21.; Siyaset ‘teorisi’ ile siyaset ‘felsefesi’ arasındaki ilişkinin teori-felsefe bağlamında bir incelemesi için Bkz.: Derda Küçükalp, **Siyaset Felsefesi**, İstanbul, Say Yayınları, 2011, ss.182-86.; Ayrıca “siyaset teorisi” ifadesinin oksimoron bir yapı arz ettiği düşüncesi için Bkz.: Adriana Cavarero, “Politicizing Theory”, **What is Political Theory?**, Haz. Stephen K. White ve J. Donald Moon, London, Sage Publications, 2004, ss. 54-79.

alan düşünce ve doktrinlerin analitik bir incelemesini yapan; yanı başımızdaki veya başka herhangi bir yerdeki, geçmişteki ve günümüzdeki siyasal eylemlerin normlarını, pratiklerini ve uygulamalarını teorileştirme, eleştirme ve teşhis etmeyi amaç edinmiş özü itibariyle interdisipliner bir çabaya işaret eder.²⁶ Siyasal eylemin amaçları üzerine bir akıl yürütme olarak siyaset teorisi; adalet ve hak talepleri, dağıtım, özgürlük, eşitlik, farklılık vb. birçok konuyu sorunsallaştırarak tartışmalarının merkezine koyar. Ayrıca interdisipliner bir alan olarak hususen siyaset bilimiyle olmak üzere, tarih, felsefe, dünya siyasetiyle yakından ilişkilidir.²⁷ Bizim çalışmamızda bu türden bir çabayı içerir; ancak mevzu bahis adalet olduğunda bu disiplinlere hukuk ve iktisatın da eklenmesi gerekir. Çünkü adaleti içeren tartışmalara ve çalışmalarının merkezine adaleti yerleştirmiş olan düşünürlere baktığımızda siyaset bilimi, hukuk ve iktisat gibi çok farklı disiplinlerde çalışan isimler olduğunu mütalaa ederiz. Bu yüzden öncelikle siyaset teorisi, iktisat ve hukuk felsefesi bağlamında yapılan tartışmaları açıklığa kavuşturmak elzemdir. Ancak bu konunun çok kaba hatlarla sadece tanımsal ve tematik bir düzlemde incelenebileceği belirtilmelidir; çünkü daha önce de bahsettiğimiz üzere adalet bir hak talebi ise, bu disiplinler arasında adaletin tanımından ziyade uygulama ve uygulamanın yarattığı sonuçlar üzerine büyük farklılıklar olduğunu ifade edebiliriz. Böylelikle adaletin bireylerin erdemi olmaktan toplumun ve kurumların erdemi olmaya doğru evrildiği tarihsel süreçteki anlamlarına dair çağdaş ilgileri açıklayabilmek mümkün olacaktır.

İktisadi adalet özellikle “dağıtım” temelinde bizatihi siyasal teorinin çalışma alanında yer alır. Kuşkusuz siyasal eylemin amaç ve araçlarını merkeze alan bir çaba iktisadi olaylardan bağımsız olamaz veya anlaşılabilir. Bu bağlamda “adaletli dağıtım nedir?” “Toplumdaki kaynakların adil bir dağıtımını nasıl olmalıdır?” gibi sorular hem iktisatın hem de siyaset teorisinin ortak sorunsalları ve bu minvalde adalet de ortak temalarıdır. Kaldı ki özellikle Rawls ve Nozick’in devrim yaratan çalışmaları içerdikleri teoriler bağlamında rahatlıkla “iktisadi adalet” bağlamında

²⁶ John. S. Dryzek, Bonnie Honig, Anne Phillips, “Introduction”, **The Oxford Handbooks of Political Theory**, Haz. John. S. Dryzek, Bonnie Honig ve Anne Phillips, New York, Oxford University Press, 2008, s.4.; Ayrıca siyaset teorisinin kapsamı için Bkz.: Heywood, **a.g.e.**, ss. 13-14.

²⁷ Dryzek, Honig, Phillips, **a.g.e.**, ss.6-13.

değerlendirilmiştir.²⁸ Fakat “hukuki adalet” denildiği zaman, hukuk bağlamında siyasal teoriyle veya siyaset felsefesiyle “adalet” eksenli bir ilişki kurmak daha karmaşık bir hal almaktadır. Çünkü bugün anladığımız manasıyla hukuk Aral’ın da belirttiği gibi adalet dediğimiz şeyin gerçekleşmesini sağlayan bir düzen, gerçeklik dünyasına içkin olan insan davranışlarının ve toplumsal ilişkilerin değerlendirilmesi ve bu ölçüye uygun olanlarının onaylandığı, olumsuz olanlarına ise müeyyide yani yaptırım uygulandığı bir mekanizmaya işaret eder.²⁹ Hukuki adalet dediğimizde daha çok suçlulara verilecek ceza, toplumda suç teşkil eden olaylara ilişkin cezai hükümler, zarara uğrama durumlarında ödenecek tazminat vs. gibi toplumsal düzene ilişkin pratik uygulamalar akla gelmektedir. Bu anlamda adalet ise hukukun hem nedeni hem de sonucu olarak yine hukuka içkin daha pratik bir anlamı ihtiva etmektedir. Ancak yine de çoğu zaman adalet ve hukuk kavramları birbirinin yerine kullanılmakta, sıkça karıştırılmaktadır.

Timuçin’e göre: “hukuk’la ‘adalet’i özdeşleştirenler gerçekte ‘adalet’ üzerine çokça düşünmek gereği duymadan belli ki hukuku zorunlu olarak adaleti gerçekleştiren bir düzenek saymışlardır.”³⁰ veya sayma eğilimindedirler. Kuşkusuz bu görüşün doğruluk payı vardır. Hukuk adaleti tevdi edecek bir düzene işaret etmesine etmektedir; ancak ne kadar iyi oluşturulursa oluşturulsun her düzen kimi zaman adaletsizlik üretebilir. Çünkü mevcut hukuk düzeni bireylerden bağımsız değildir. Yasa, kanun ve yönetmelik oluşturanlar bireyler olduğu için adalete ilişkin hukuki kavrayışın siyasala ne kadar bağımlı olduğu açıktır. Bu nedenle adaleti hukukun gayesi olarak görürken, bu kavramları birbirine aynileştirme hatasına düşmemeliyiz. Adalet; erdem, ahlak, hak gibi değerlerle ilişkili olduğu için daha teorik/kapsayıcı bir bakışa

²⁸ Bkz.: Robin Hahnel, “İktisadi Adalet”, **İktisadi Adalet ve Demokrasi: Rekabetten İşbirliğine**, Çev. Yavuz Alogan, İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 2006, ss.29-60.

²⁹ Vecdi Aral, **Hukuk Felsefesinin Temel Sorunları**, 3.bs., İstanbul, On iki Levha Yayıncılık, 2010, s.159.; Ayrıca belirtmek gerekir ki, hukuk terimi bilimsel manada doğal ve sosyal yaşamda bulunan düzenli kalıpları açıklamak içinde kullanılır. Doğa bilimlerinde özellikle fizikçiler tarafından öne sürülen hareket kanunlarında bu anlam görülebilmektedir. Sosyal bilimciler ise kanun kavramını tahmin edilebilir ve zorunlu davranış kalıplarını göstermek için kullanırlar. Ekonomik çalışmaların temelini arz-talep kanunları yer alır; sosyologlar örgütlenmiş toplumlardaki hukuk şekillerini incelemişlerdir, siyaset teorisyenleri ise hukuku modern toplumlara özgü sosyal bir kurum olarak görme eğiliminde olmuşlardır. Bkz.: Heywood, **a.g.e.**, ss. 106-107.

³⁰ Afşar Timuçin, “Hukuk ve Adalet Karşılığı”, **Hukuk Felsefesi ve Sosyoloji Arkivi**, Haz. Hayrettin Ökçesiz, No:13, İstanbul, İstanbul Barosu Yayınları, 2005, s.70. ve adalet kavramının belirsizliğinin hukuk felsefesi bağlamında bir değerlendirilmesi için Güriz, **a.g.e.**, ss.7-37.

muhtaçtır. Hukuku oluşturan yasa ve kanunları daha kapsayıcı bir perspektiften değerlendirerek oluşturursak, ahlak ve erdem gibi kavramları nazarıdikkate alırsak hukukun ürettiği sonuçların da daha adil olmasını bekleyebiliriz. Bu nedenle, daha önce de vurguladığımız üzere “adalet hukukun hem nedeni hem de sonucudur” sözünü şöyle değiştirmek daha uygundur: “Adaletin, hukukun hem nedeni hem de sonucu olması beklenir; aksini düşünmek adaletsizlik üretebilir. Onlar hiçbir zaman aynileştirilemez.”

Pek tabii hukuki düzeni inşa eden bireyler olduğu için onun pratik amacı da toplumsal gerçeklikle belirlenmekte, oluşacak düzeni belirleyecek yasaların ise temelinde insan aklı yer almaktadır; bu bağlamda hukukun oluşumunda nesnellik ve objektiflik büyük bir öneme sahip görünmektedir.³¹ Ancak hukuk; yasa ve bu bağlamda düzenle ilişkilendirilecekse kuşkusuz doğal hukuk öğretisinin savunduğu ilkeleri dikkate alan, insanların doğuştan sahip olduğu hakları önceleyen ve ahlaki temelleri dışlamayan bir anlayışa sahip olmalıdır. Esasında bu hali hazırda doğal hukuk-pozitif hukuk bağlamında siyaset ve hukuk felsefesinde temayüz eden önemli tartışma konularından biridir.³² Hukukun ahlaka içkin bir yapısı olması gerekip gerekmediği sorusunu bir kenara koyarsak, özellikle pozitif hukukun pratik anlamda tezahürleri olan “maddi (*substantive*) ve usûli (*formal*)” adalet kavramlarına değinerek kavramın siyasal anlamının hukuki bağlamdan nasıl farklılaştığını ortaya koyabiliriz.

Hukuki süreçte işlevsellik kazanan iki adalet şeklinden ilki olan usûli adalet, kanunların nasıl yapılıp uygulanacağıyla ilişkiliyken, ikincisi olan maddi adalet ise daha çok kanunların ‘adil’ olup olmamaları ile ilişkilidir. Usûli adaletin merkezinde hukukun cinsiyet, ırk, din veya sosyal geçmişe dayalı bir ayrımcılık yapılmadan tarafsız ve nesnel bir şekilde uygulanması temeline dayanan şekli adalet anlayışı

³¹ Aral, **a.g.e.**, ss.161-163.

³² Bu tartışma hukuk-ahlak ikilemini açığa vurur; bu ikilem aslında hukukun ahlaka içkin olduğundan hareketle doğal haklara vurgu yapan doğal hukuk ve hukukla ahlakın farklı şeyler olduğundan hareket eden pozitif hukuk arasında cereyan eden kadim bir tartışmanın tezahürüdür. Daha ayrıntılı bilgi için Bkz.: Heywood, **a.g.e.**, ss.110-113. ve Aral, **a.g.e.**, ss.199-216. ve Adnan Güriz, **Hukuk Felsefesi**, 6.bs., Ankara, Siyasal Kitabevi, 2003, ss. 149-156. ve Cennet Uslu, **Doğal Hukuk ve Doğal Haklar: İnsan Haklarının Felsefi Temelleri**, 2.bs., Ankara, Liberte Yayıncılık, 2011, ss. 241-167.; Bu konuya ilişkin daha güncel ve etkili bir tartışma için de Bkz.: H. L. A. Hart, “Positivism and The Separation of Law and Morals”, **The Philosophy of Law**, Haz. R. M. Dworkin, New York, Oxford University Press, Reprinted, 2010, ss. 17- 37. ve karşıt bir görüş ihtiva etmesi açısından R. M. Dworkin, “Is Law A System of Rules?”, **The Philosophy of Law**, Haz. R. M. Dworkin, New York, Oxford University Press, Reprinted, 2010, ss. 38-65.

yatmaktadır.³³ Maddi adalet ise usûle ilişkin alınan kararların her zaman adil sonuçlar doğurmayacağından hareketle sadece usûlün değil sonuçların da adil olması gerektiği düşüncesine dayanır; bu anlayış, adaletin göreceli ve kesinlik içermeyen bir kavram olması nedeniyle mevcut hukukun objektif esaslara dayandırılması gerektiğini söyleyen doğal hukuk düşüncesine karşı çıkan pozitif hukuk anlayışıyla yakından ilişkilidir.³⁴ Ancak maddi-usûli ayrımının yanında yine hukuki adaletin kapsamında yer alan başka adalet şekilleri de mevcuttur. Çeçen, hukukun çok yönlü yapısına vurgu yaparak hukuka içkin tek bir adalet anlayışından bahsedilemeyeceğini belirtmekte ve şu hukuk türleri arasında ayrımlar yapmaktadır: “Hukuk Adaleti-Ceza Adaleti, Yasal Adalet-Yasa Üstü Adalet, Nesnel Adalet- Öznel Adalet, Dağıtıcı Adalet- Denkleştirici Adalet.”³⁵ Ancak bu tasniflerin bizim çalışmamızın konusunu kapsamaması ve özellikle hukuk disiplini içerisinde anlam kazanması nedeniyle sadece işaret edilmesi yeterli görülmektedir.

Hukuk felsefesi geleneğinin mücessem hale gelmesindeki etkisi tartışılmayacak olan doğal hukuk-pozitif hukuk tartışması içerisinde, pozitif hukukun adalete ilişkin temel varsayımlarını ve tezahürlerini hülasa ettiğimiz ikili tasnif hukuk-siyaset ayrımı için ve hukuki adaletin kapsamını sunması açısından önemlidir. Bu bağlamda hâlihazırda yapmış olduğumuz maddi-usûli tasnifinin mevcut siyaset-hukuk ikilemini aşmayı sağlayacak kavrayışı oluşturmada bize yol gösterici olarak yeterli olduğu düşünülebilir. Ancak yine de belirtmek gerekir ki özellikle doğal hukuk ilişkin cereyan eden kimi tartışmaların bağlamını siyaset felsefesi tartışmalarından ayırmak kolay değildir; ancak gerekli de değildir. Çünkü benzer metot ve düşünsel arka planlara sahip hukuk ve siyaset bilimi formasyonlarına sahip düşünürlerin çalışmaları birbirlerini kimi zaman tamamlayıcı, kimi zaman eleştiren bir yapıya sahip olabilir. Zaten doğal hukuk, bizatihi siyaset felsefesiyle ilişkili bir içeriğe sahip olması ve hukuk felsefesi bağlamında benzer tartışma temalarını içermesi nedeniyle siyaset felsefesiyle çoğu zaman çakışır. İlerleyen bölümlerde tartışmaları açılmak üzere buna değinme fırsatı bulacağız.

³³ Heywood, **a.g.e.**, s. 127. ve Niyazi Öktem, **Hukuk Felsefesi ve Hukuk Sosyolojisi**, 2.bs., İstanbul, Der Yayınevi, 1985, s.170.

³⁴ Öktem, **a.g.e.**, s. 168. ve Heywood, **a.g.e.**, s.129.

³⁵ Anıl Çeçen, **Adalet Kavramı: Adalet Kavramının Göreliliği Üzerine Bir Deneme**, 4.bs., Ankara, Seçkin Yayıncılık, 2015, ss.46-55. ve Öktem, **a.g.e.**, ss.45-53.

Siyaset teorisinin; merkezinde yer alan kavram, düşünce ve doktrinlerin analitik bir incelemesini yapan siyasal eylemlerin normlarını, pratiklerini ve uygulamalarını teorileştirme, eleştirme ve teşhis etmeyi amaç edinmiş bir disiplin olduğunu belirtmiştik. Teorinin merkezi bir anlam ifade ettiği “adalet” kavramı da bu bağlamda bireyin, toplumların ve kurumların bir erdemi olarak geniş bir kapsamda değerlendirilmiş ve siyasal olanın temel bir dinamiği olarak sunulmuştur. Rawls, adaleti “toplumsal kurumların birincil erdemi” olarak tanımlayarak adaleti siyasal olanın merkezine yerleştirmiştir.³⁶ Adaletin siyasal kavrayışı³⁷, adaleti normatif ve ahlaki bir kavram olarak ele almayı gerektirir; onun pratik kullanımından ziyade teorik zeminini arar. Bu denli bir teorik altyapı da toplum, birey veya kurumsal anlamda olsun her kesimi kuşatacak bir anlayışla hareket etmeyi vazeder; bu da esasında adaletle yakından ilişkili özgürlük, eşitlik, hak gibi kavramların birlikte ele alınmasını gerektirir. Kuşkusuz tüm siyasal felsefe içinde adaletle ilişkin pek çok farklı siyasal tanımlama getirilebilir ancak biz çağdaş siyaset felsefesinde yeni bir döneme işaret eden ve 1970’den günümüze kadar yapılan tartışmaların fitilini ateşleyen Rawls’ın mevcut tanımının dönemin kavrayışına ilişkin yeterli olacağını düşünüyoruz. Bu yaklaşım dağıtım temelli tartışmaların genel eğilimini sunması açısından uygundur.

Rawls, böylesi bir kavrayışın üç karakteristik özelliği olduğunu belirtmektedir. Bunlardan ilki siyasal kavrayışın konusuyla ilgilidir. Bu kavrayış ahlaki bir anlayış olarak değerlendirilse de esasında ekonomik, siyasi ve sosyal kurumlar için tasarlanmış ahlaki bir anlayışa işaret eder. Adaletin siyasal kavrayışının birincil konusu temel kurumların yapısı ve ona ilişkin ilkeler, standartlar ve kurallardır. Ayrıca bu normların, belirtilen idealleri gerçekleştirecek toplum üyelerinin karakter ve tavırlarında nasıl açığa çıkacağı da adaletin siyasal kavrayışının temel konularından birini oluşturur. Rawls, ikinci özelliğin sunuş biçimiyle ilgili olduğunu belirterek, adaletin politik kavrayışının desteksiz ve kendi başına duran bir görüş olarak sunulabileceğini söyler. Siyasal kavrayışın son özelliği ise içeriği demokratik bir

³⁶ John Rawls, **A Theory of Justice**, Revised Edition, 2.bs., Cambridge, The Belknap Press of Harvard University Press, 2000, s.3.

³⁷ Bu noktada “adaletin siyasal kavrayışı” ile “siyasal adalet” kavramı arasında ayırım yapan yaklaşımların da olduğunu vurgulamak gerekir. Ancak biz metnin devamında bu denli bir ayırım gözetmeyip, bağlamına göre her iki kavramı da yukarıda vurgulanan kavrayışa muvafık gelecek şekilde kullanmaya devam edeceğiz. Bu anlamda bir ayırım için Bkz.: Otto Kirchheimer, **Political Justice: The Use of Legal Procedure for Political Ends**, Princeton, Princeton University Press, 1961.

toplumun kamusal siyasal kültürüne içkin olan belirli temel düşünceleri merkeze alarak ifade ediliyor olmasıdır. Bu anlayış adaletin siyasal bağlamda değerlendirilmesinin esasında toplumun merkezi kurumlarının belirli ortak ilke ve ideallere sahip olduğu kabulüne dayanmaktadır.³⁸ Özetle Rawls'ın bu tanımlaması, adaleti siyasal olana içkin olarak açıklamanın veya “adaleti teorileştirmenin” belirli bir gayreti gerektirdiğini göstermektedir. Öyle ki adaleti tüm siyasal ve ahlak felsefesinin merkezi konumuna getirmek öncelikle onu bir toplumdaki tüm kurumlarla ahlaki açıdan ilişkilendirmekle mümkün olacaktır. Daha sonra adaleti siyasal olanla birlikte düşünmek onu hiçbir kavramla, doktrin, düşünce vb. ikincil bir değerle tanımlamamayı gerektirir; kendi başına duran bir görüş olması hem kavramın muhteviyatıyla hem de adaletin esasında toplumun kamusal siyasal kültürüne içkin olacak şekilde anlaşılmasıyla ilgilidir. Böylesi bir kavrayış daha önce bahsettiğimiz tüm bağlamlardan daha kapsayıcı, genel ve tutarlı bir bakış açısını gerektirmektedir. Çalışmamızın bundan sonraki bölümlerinde bu kavrayış süreklilik ve değişkenlik içerisinde tedricen değerlendirilecektir. Ancak adaletle dair siyasal bir kavrayış her düşünce geleneğinde belirli kabuller ekseninde şekilleneceği için büyük farklılıklar arz edecektir. Rawls'ın kendi teorisinde sunmuş olduğu bu kavrayış bunun sadece tek bir yönelimidir.

Dağıtım temel almayan herhangi bir adalet anlayışının siyasala dair kavrayışı pek çok farklı noktadan ele alınabilir. Rawls'ın kavramlardan ele alacak olursak, adalet ilkelerinin toplumun temel yapısına uygulanacağı varsayımı farklı yaklaşımlar nazarında eleştiriye fazlasıyla açıktır. Öncelikle dağıtımın temel kabul olduğu farklı bir adalet perspektifinin temel yapının neliğine dair sorular soracağımızı düşünebiliriz. Temel yapının kapsamı nedir? Hangi kurumlar bunun bir parçasıdır? Örneğin feminist bir kavrayış aile ve aile içi hayatı bunun kapsamına dahil etmenin zaruri olduğunu düşünmektedir. Dağıtım temelli anlatının bireyin aynılık, ortak ideal ve benzerliklerine yaptığı vurgu farklılıkları nazarı-ı dikkate alan bir adalet tasavvuru için eşitsizliklere kapı aralayan bir noktaya işaret etmektedir. Bu farklılık duyarlılığını adaletin merkezine yerleştiren bir anlayışın siyasal kavrayışının tanınma, temsil, kültür

³⁸ Her ne kadar bu anlayış John Rawls'ın “hakkaniyet olarak adalet” düşüncesiyle yakından ilişkili olsa da bu karakteristik özellikler adaletin siyasal anlayışına ve siyasal felsefesine yönelik genel bir fikriyatı da yansıtmaktadır. Rawls, **Political Liberalism**, ss. 11-15.

ve kimlik gibi kavramlar etrafında anlam kazandığını göstermektedir. Yine toplulukçu eleştirilerin de liberal dağıtımcı adaletin çizdiği tarafsız devlet idealinin, dayanışmanın temeli olan ortak yarar siyasetini göz ardı eden bir adalet anlayışına işaret ettiğini belirtir. Hulasa adalete dair siyasal bir kavrayış hangi noktadan baktığınızla yakından rabitalıdır. Bu nedenle adaletin siyasal teorideki tartışmalarını takip ederken siyasal olana dair eğilimleri sürekli akılda tutmak gerekir. Herhangi bir tasnifin yapılmasının çok muhtemel olmadığı bu noktada adalete ilişkin kavrayışın düşünürlerin konuştukları gelenek, bu geleneklerin içerdiği temel kabuller ve geleneklerin iç çatışmaları bağlamında anlam kazanacağını söylemek yeterli olacaktır. Keza çalışmanın devamında ele alınan adalet perspektifleri bu anlamda sürekli sorgulamaya tabi tutulacak olup, belirli eğilimlerin altı sürekli çizilecektir.

1.1.3. Yöntemsel Bir Tasnif: Adaleti Teorileştirme

Peter Laslett'in 1956 yılında kaleme aldığı yazısında siyaset felsefesinin öldüğünü iddia etmesi³⁹ ve daha sonra siyaset felsefesinin Rawls'ın 1971'de neşredilen *A Theory of Justice* adlı eseriyle tekrar canlılık kazandığı görüşü⁴⁰ tartışmalı⁴¹ olsa da Rawls'ın

³⁹ Peter Laslett, **Philosophy, Politics and Society**, Oxford, Blackwell, 1956, s.vii.

⁴⁰ Örneğin Richard Tuck, Laslett ile benzer şekilde 1870 ile 1970 arasındaki dönemi özellikle Anglo-Amerikan dünyasında, kısmen de Kıta Avrupası'nda siyasal üzerine düşünmenin en ilginç tarihsel evrelerinden biri olarak yorumlamıştı. Tuck, Sidgwick ile Rawls'ın arasındaki dönemde elle tutulur bir siyaset felsefesi metni olmadığını, *A Theory of Justice*'in bu anlamda yeni bir döneme işaret ettiğini düşünmektedir. Bunda kısmen, siyasal düşüncenin temel sorunlarının iktisatçıların eline bırakılmış olması etkili olmuştur. Bkz.: Richard Tuck, "History", **A Companion to Contemporary Political Philosophy**, Haz. Robert E. Goodin, Philip Pettit, Thomas Pogge, C.I, 2.bs., Oxford, Blackwell Publishing, 2007, s.69.; Brian Barry de Rawls'ın öneminin; Kant, Mill, Hume gibi düşünürlerle benzer kaygılarla hareket etmiş olmasında ve dikkatini tekrar liberal düşüncenin Kantçı ve Faydacı geleneklerine vermiş olmasında yattığını düşünüyordu. Barry'nin kendi çalışması üzerinden belirttiği şu ifadeler bu gerçeği vurgulamaktadır: "*Political Argument*" Rawls öncesi dünyaya aitken biz Rawls sonrası dünyada yaşıyoruz." Bkz.: Brian Barry, **Political Argument: A Reissue with a New Introduction**, Reprinted, Great Britain, University of California Press, 1990, s.Ixix. Abramson ise çağımızda kimsenin siyaset felsefesini/kanonu canlı tutmak için Rawls kadar çaba harcamadığını belirtir Bu çabanın karşılığı olarak Rawls'ın daha şimdiden büyük siyaset düşünürleri arasına girdiğini düşünmektedir. Bkz.: Jeffrey Abramson, **Minerva'nın Baykuşu: Batı Siyasi Düşünce Tarihi**, Çev. İbrahim Yıldız, Ankara, Dipnot Yayınları, 2012, s.394.; Bu tartışmanın daha genel bir değerlendirmesi için Bkz.: Andrew Vincent, **The Nature of Political Theory**, New York, Oxford University Press, 2007, ss. 91-95.

⁴¹ Bhikhu Parekh, 1950'li ve 60'lı yıllarda siyaset teorisinin zayıfladığı ve yok olduğu düşüncesinin; Vietnam Savaşı, Amerikan Sivil Haklar mücadelesinin ve nihayetinde Rawls'ın eserinin yayımlanmasıyla tekrar güç kazandığını söylemenin kimi düşünürlerce pek makul olmadığını belirtmektedir. Bu karşıt görüşü savunanlara göre ilgili dönemlerde teorisin yok olduğu düşüncesi yanlıştır; çünkü bu dönemde Strauss, Arendt, Oakeshott, Voegelin, Wolin, Hayek, Santaya, Marcuse ve Althusser gibi isimlerin önemli çalışmalara imza atmışlardır. Ayrıca yine bu karşıt görüştekiler, Rawls'ın teorisinin gerçekte bir siyaset felsefesi çalışması olmadığını belirterek teoriye önemli bir

metninin felsefeye ve teoriye bir hareketlilik getirdiği aşikârdır. Ancak bunu tüm felsefe geleneği için söylemekte acele etmemek gerekir; esasında bu tartışma Kıta Avrupa felsefesi geleneğinden çok Amerika merkezli analitik felsefe geleneğinde anlam kazanmaktadır. Gerçekten de bu gelenek içerisinde faydacılık sonrası siyaset teorisi aktif bir çalışma alanı olmaktan çıkmıştır. Peki uzun yıllar analitik felsefede siyaset teorisi bağlamında yapılan çalışmaların bu denli azalmasının arkasında hangi dinamikler ve hangi saikler yatmaktaydı? Diğer bir ifadeyle analitik felsefe ne oldu da Rawls'a kadar sessiz kaldı veya sessizliğini korudu?

Pettit, bu uzun sessizliğin içerik ve metodolojik olmak üzere iki nedeni olduğunu belirtmektedir. Bertrand Russell ve Gottlob Frege'in geliştirdiği formel mantıkla birlikte analitik felsefenin daha öz-bilinç merkezli bir hal alması; temelinde normatif savların şeylerin nasıl olmasına ilişkin bir düşünceye hizmet etmediği ve inanç belirten ifadelerin içerisinde ampirik şekilde delillendirilebilecek *a priori* iddiaların çok olduğuna yönelik düşünce teori içerisinde metodolojik eğilimlerin farklılaşmasını sağladı. Bu savlar, siyasal felsefenin ampirik bir disiplin olmadığını çünkü siyasal arenada çok az *a priori* doğru olduğunu belirterek; felsefenin tek işlevinin bizim normatif siyasal yargılarımızda dışa vurmaya meyilli olduğumuz duyguları açıklamak olabileceği düşüncesini oluşturdu. Ancak Pettit'in de vurguladığı üzere bu yöntem çoğu felsefecinin ilgisini çekmemiştir.⁴² Mantıkçı pozitivism doğru bilginin kaynağını,

katkıda bulunmadığını iddia etmektedirler. Bhikhu Parekh, "Theorizing Political Theory", **Political Theory in Transition**, Haz. Noël O'Sullivan, London, Routledge, 2000, ss.242-259.; Ayrıca benzer görüşler için Bkz.: Brikhu Parekh, "Political Theory: Traditions in Political Philosophy", **A New Handbook of Political Science**, Haz. Robert E. Goodin ve Hans-Dieter Klingemann, New York, Oxford University Press, 1998, ss.503-530.; Benzer bir vurgu da Dryzek, Honig ve Phillips'ten gelmektedir. Bu dönemde kaleme alınmış ve siyaset teorisinin kapsamına dahil edilebilecek şu çalışmalar esasen teorinin kurtarılması ve yeniden canlandırılması düşüncesinin doğru olmadığı göstermektedir: "Leo Strauss'un 'Natural Right and History' (1953), Louis Hartz'ın 'The Liberal Tradition in America' (1955), Karl Popper'in 'The Poverty of Historicism' (1957), Hannah Arendt'in 'The Human Condition' (1958) and 'On Revolution' (1963), Sheldon Wolin'in 'Politics and Vision' (1960), Friedrich A. von Hayek'in 'The Constitution of Liberty' (1960), Michael Oakeshott'ın 'Rationalism in Politics' (1962), James Buchanan ve Gordon Tullock'ın 'The Calculus of Consent' (1962), Judith Shklar'ın 'Legalism' (1964), Herbert Marcuse'ın 'One-Dimensional Man' (1964), Brian Barry'nin 'Political Argument' (1964), ve Isaiah Berlin'in 'Four Essays on Liberty' (1969)" Dryzek, Honig, Phillips, **a.g.e.**, s.14.

⁴² Philip Pettit, "Analytical Philosophy", **A Companion to Contemporary Political Philosophy**, Haz. Robert E. Goodin, Philip Pettit ve Thomas Pogge, C.I, 2.bs., Oxford, Blackwell Publishing, 2007, s.6-7. Ayrıca Mantıksal Pozitivizmin temellerine ve varsayımları ilişkin, Pascal Engel, "Mantık Maddesi", **Modern Toplumsal Düşünce Sözlüğü**, Haz. William Outwaite, Çev. Demet Yıldırım, İstanbul, İletişim Yayınları, 2008. s.466. ve Vincent, "Logical Positivism", **a.g.e.**, ss-83-88.

dış dünyadan elde edilmek istenilen bilgiler için yapılan gözlem ile mantık ve matematik gibi alanların ihtiva ettiği *a priori* bilgilere ulaşmak için gereken akıl yürütme olarak iki temele dayandırmaktaydı.⁴³ Bu anlayıştan hareketle analitik siyasal teori, ampirik siyaset biliminin yanında ancak ikincil dereceden öneme sahip bir disiplin olarak, gerçek sosyal bilimler için yardımcı bir rol üstlenebilirdi.⁴⁴ Bu nedenlerden dolayı analitik felsefe düşünürleri bu dönemde değerlere ilişkin sorular hakkında faydalı bir şeyler yapılamayacağına dair derin bir kuşkuya düştüler ve olgulara ilişkin soruların ampirik disiplinlere bırakılması gerektiğinde hem fikir oldular.⁴⁵

Yirminci yüzyıl ile birlikte pozitivist sosyal bilimler alanında yaygınlaşmaya başlaması siyasetin de bir bilim olarak incelenmesinin zaruri olduğu düşüncesini ortaya çıkarmıştı. Bu bağlamda pozitivist yöntemi şiar edinen siyaset düşünürleri zamanla normatif çalışmaları terk etmeye başlayarak, olgu ve olaylara dayalı nesnel bilgi üretme gayesiyle ampirik çalışmalara yöneldiler. 1920'li ve 1930'lu yıllarda temeli Russell, Frege ve Viyana Okulu pozitivistine dayanan mantıkçı pozitivistin ve daha sonra davranışsalci ekolün analitik felsefede etkili olması, siyaset teorisinin sustuğu denilen dönemin başlangıç noktasını oluşturdu.⁴⁶ Siyaset bilimciler, siyaset teorisyenleri arasındaki daimi tartışmaların ve benzer metinlerin sürekli yeniden gözden geçirilmesinin esasında onların anlamlı bir çalışma konusu bulmadaki eksikliklerine işaret ettiğini düşündüler.⁴⁷ Bu dönemde, Barry ve Hart'ın istisna olan

⁴³ Küçükalp, **a.g.e.**, s.39.

⁴⁴ Vincent, **a.g.e.**, s.85. benzer ifadeler için Bkz.: Heywood, **a.g.e.**, s.14.

⁴⁵ Pettit, **a.g.e.**, s. 9. David Easton 1951 yılında yayınladığı "Modern Siyaset Teorisinin Gerilemesi" serlevhalı makalesinde, siyaset teorisyenlerinin siyasal düşünceler tarihi yazımını bırakmalarının ve ampirik olarak desteklenen değerler sistemi oluşturacak bir yaklaşımı benimsemelerin gerekliliğini vurgulamıştır. David Easton, "The Decline of Modern Political Theory", **The Journal of Politics**, C.13, No: 1, 1951, ss.36-58. den aktaran Ateş Uslu, **Siyasal Düşünceler Tarihine Giriş: Tarih Yazımı, Temel Yaklaşımlar ve Araştırma Yöntemleri**, İstanbul, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 2017, s.54.

⁴⁶ Özellikle 1945'ten itibaren siyaset bilimi çalışmalarında "nedensellik" kavramının kullanımının arttığı görülmekte, alanda yazılan makalelerde bu kavramın zikredildiği metinlerin sayısının genele oranla %40'lara kadar ulaştığı gözlemlenmektedir. Janet M. Box-Steffensmeier, Henry E. Brady ve David Collier, "Political Science Methodology", **The Oxford Handbook of Political Methodology**, Haz. Janet M. Box-Steffensmeier, Henry E. Brady ve David Collier, Oxford University Press, 2008, s.4.; Ayrıca bu dönemdeki pozitivist ve davranışsalci eğilim hakkında Bkz.: Melissa Lane, "Positivism: Reactions and Developments", **The Cambridge History of Twentieth-Century Political Thought**, Haz. Terence Ball ve Richard Bellamy, Cambridge, Cambridge University Press, 2003, ss.336-342.

⁴⁷ Ruth W. Grant, "Political Theory, Political Science, and Politics", **What is Political Theory?** Haz. Stephen K. White & J. Donald Moon, London, Sage Publications, 2004, s.174.

çalışmalarını kenara bırakacak olursak⁴⁸, Rawls'ın çalışmasına kadar siyaset teorisinde pozitivist eğilimler normatif siyaset teorisinin alanını tamamen daralttı; bu yönelim sosyal olguları değerlerden bağımsız bir şekilde açıklamayı hedefleyen davranışsalci siyaset biliminin önünü tamamıyla açtı.⁴⁹

Aynı dönemlerde benzer bir eğilim farklı tezahürlerle de olsa Kıta Avrupası'nı da etkisi altına almaya başlamıştı. Almanya'da 1960'larda başlayan pozitivism tartışması (*Positivismusstreit*) Kıta'yı Karl Popper ve Hans Albert gibi isimlerin görüşlerini savunan eleştirel rasyonalistler ile Adorno, Horkeimer ve Habermas'ın temsil ettiği Frankfurt Okulu düşüncesini benimseyenler olmak üzere iki kampa ayırdı. Popper'dan ilham alan düşünürler, sosyal bilimlerin tıpkı doğa bilimleri gibi ampirik açıdan yanlışlanabilir varsayımlara dayandırılması gerektiğini savunuyordu. Frankfurt Okulu düşünürleri ise sosyal bilimlerde değer yargılarında kaçmanın mümkün olmayacağını belirterek eleştirel bir perspektifin benimsenmesi gerektiğinin altını çiziyorlardı.⁵⁰

Rawls'ın metni böyle bir dönemde siyaset felsefesinin uzun süren sessizliğini bozdu. Rawls dönemin hâkim anlayışını yerle yeksan eden ve normatif felsefeyi tekrar siyasal çalışmaların merkezine alan bir yaklaşım benimsedi. Bu bağlamda Kant ve Mill gibi düşünürleri tekrar siyaset teorisinin merkezine taşıyan, liberalizm ve faydacılık gibi geleneklere içkin büyük tartışmaları yeniden canlandıran ve eleştirel/teorik bir temele dayanan "*A Theory of Justice*" isimli çalışmasını kaleme alarak Barry'in ifadesiyle Rawls sonrası çağı başlattı. Rawlscu düşünce zamanla analitik felsefe geleneğine "neyi kaybettiğini" hatırlattı ve birçok felsefe tartışmasını esir almaya başladı. Rawls'ın çalışmasının "adalet" temalı olması konunun zamanla siyasetle rabitali olan diğer disiplinlere de kaymasına neden oldu. Kısa zamanda

⁴⁸ Pettit'in de vurguladığı üzere, Barry'nin "Political Argument" kitabı esasında dönemin davranışsalci hegemonyasını kırmaya yönelik ilk büyük adımdı. Hart'ın "The Concept of Law" adlı eseri de pek çok takdir toplamıştı. Ancak kapsam açısından iki çalışma da daha sınırlıydı. Hart'ın eseri nihayetinde hukuk alanında bir klasik olmaya devam etti, Barry'nin çalışması ise Rawls'ın kapsamının yanında sınırlı kalmaya mahkûmdu. Rawls ve Barry'nin çalışmalarının arasındaki benzerlik ve farklılıklar için bkz.: Pettit, **a.g.e.**, s.9-10.

⁴⁹ Rainer Bauböck, "Normatif Siyaset Kuramı ve Ampirik Araştırmalar", **Sosyal Bilimlerde Yaklaşımlar ve Metodolojiler: Çoğulcu Bir Perspektif**, Haz. Donatella della Porta ve Michael Keating, Çev. Sabri Gürses, İstanbul, Küre Yayınları, 2015, s. 63.; Yayla, **a.g.e.**, ss.21-29.; Pozitivist perspektiften Siyaset Bilimi ve Siyaset Felsefesi arasındaki ilişki üzerine bkz.: Levent Köker, **İki Farklı Siyaset: Bilgi Teorisi-Siyaset Bilimi İlişkileri Açısından Pozitivism ve Eleştirel Teori**, 2.bs., Ankara, Dipnot Yayınları, 2013, ss.33-39.

⁵⁰ Bauböck, **a.g.e.**, s.63-64.

Rawls'a atıf yapmadan adalet üzerine konuşmak imkânsız hale gelmişti. Kuşkusuz bu ilgide; Rawls'ın çalışmasının büyük bir emek mahsulü olması, zengin bir teorik arka plan içermesi, adalet gibi kadim bir tartışmayı merkeze alması gibi pek çok etken başat rol oynamıştır. Fakat Rawls'ın bu kadar ilgiye mazhar olması dönemin belirli toplumsal ve siyasal dinamikleriyle de yakından ilişkiliydi.

Amerika'da dönemin akademisinde, teorik ve metodolojik gerilimlerin yanı sıra Sivil Halk Hareketleri, Vietnam Savaşı, ABD Askeri Tasarı, Berkeley Konuşma Özgürlüğü Hareketi gibi pratiklerde cereyan eden siyasal endişeler de hâkimdi. Bu endişeler meşruluk, yükümlülüklerin sınırları, adaletin doğası ve vicdan gibi kavramlara olan dikkatin tekrar artmasına yol açtı. Rawls'ın çalışması yeni toplumsal hareketlerin başladığı, sivil itaatsizlik⁵¹ gibi kavramların literatüre dahil edildiği bir döneme tekabül ediyordu.⁵² Benzer dönemlerde Habermas'ın “meşruiyet krizi” çerçevesinde yaptığı çalışmalar ve Frankfurt ekolünün eleştirel rasyonalistlere karşı takındığı tavır normatif teorilerin yeniden canlandığı bir dönemin başlangıcına işaret ediyordu. Keza Habermas'ın oluşturduğu “iletişimsel eylem teorisi” böylesi bir çabanın ürünüydü ve normatif teori Bauböck'ün belirttiği gibi Atlantik'in iki karşı kıtasında Habermas ve Rawls'ın yönelimlerle anılmaya başlamıştı.⁵³

Rawls'ın adaleti merkeze alan söylemi liberal perspektifte yapılmış bir çalışma olmasına rağmen adalet müteallik olan tüm tartışmaları farklı gelenekler bağlamında yeniden alevlendirdi. Bireysel adaletten toplum sözleşmesi fikrine, devletin meşruiyetinden hak kavramına, özgürlükten eşitliğe, iktisadi dağıtımdan grup haklarına, feminizmden kimlik tartışmalarına kadar çok geniş bir vechede “adalet” tekrar siyaset teorisinin ve pek çok diğer disiplinin merkezine oturdu. O'Sullivan da belirttiği üzere Rawls'ın çalışmasını takiben artan dağıtımcı adalet tartışmaları zamanla yerini “kimlik politikalarına” bırakmaya başladı⁵⁴; ancak adaletle ilişkin bağlam değişse de kavram tartışılmalı konumunu muhafaza etti. Daha önce

⁵¹ İlk defa Henry David Thoreau'nun yazılarında rastlanan bu kavrama olan ilgi öylesine artmıştı ki; H. Arendt, R. Dworkin, Rawls, Galtung ve Habermas gibi isimler bu kavram ekseninde yazılar kaleme almaya başlamışlardı. İlgili metinlere giriş mahiyetinde Bkz.: H. Arendt v.d., **Kamu Vicdanına Çağrı: Sivil İtaatsizlik**, Haz. ve Çev. Yakup Coşar, 3.bs., İstanbul, İletişim Yayınları, 2013.

⁵² Dryzek, Honig, Phillips, **a.g.e.**, ss.6-13.

⁵³ Bauböck, **a.g.e.**, s.63.

⁵⁴ Noël O'Sullivan “Introduction”, **Political Theory in Transition**, Haz. Noël O'Sullivan, London, Routledge, 2003, s.2

vurguladığımız üzere Rawls'ın adaleti teorileştirmesi'nin teoriyi tekrar canlandığı görüşü kanımızca biraz abartılı bir ifade olsa da özellikle yöntem anlamında dönemin hâkim paradigmasını altüst etmesinin teoriye hareketlilik getirdiği ortadadır. Kaldı ki çalışmamızın devamında çağdaş siyaset felsefesi tartışmaları için Rawls'ı başlangıç kabul ederek yapacağımız “farklılık” eksenli dönemsel ve bağlamsal anlatı, Rawls sonrası sürecin teoriye nasıl bir canlılık getirdiğini daha iyi gösterecektir.

1.2. Çağdaş Dönemde Farklı Siyasal Adalet Teorilerini Tasnif Etmenin İmkânı: Dönemsel Bir Sınırlandırma

Adalet kavramını merkeze alan muhtelif eserlerin bağlam ve temalarını göz önüne alarak bir sınıflandırma yapmak esas itibarıyla kolay değildir. Ancak yine de ilgili eser ve bu eserlerin teorik arka planlarını nazarıdikkate aldığımızda, yazarların özellikle kavramın tanımına ve muhteviyatına atfettikleri değere binaen birtakım güzergâhlar belirlediklerini söyleyebiliriz. Bu yol haritalarını takip ederek tüm siyasal adalet tartışmalarına genelleştirilebilecek bir tasnif yapmak mümkün olmasa da özellikle 1971'de Rawls'ın kaleme aldığı eser sonrası adaletle ilişkin tartışmaları anlamlı kılacak bir tasnif yapmak mümkün ve zaruri görünmektedir. Bu zaruriyetin en önemli sebebi, bir sonraki bölümlerde inceleyeceğimiz adaletle ilişkin teorileri düşünsel ve bağlamsal bir temele oturtabilmektir. Ayrıca böylesi bir çabanın çok zengin bir muhteviyata sahip bu literatürü takibi daha kolay bir hale getirmesi de oldukça muhtemeldir. Ancak başlangıçta belirtmek gerekir ki, bu tasnif sadece ilgili dönemi kapsayacak bir kavrayıştan hareketle oluşturulacaktır.

İlk bölümde gösterdiğimiz üzere adaletle ilişkin kavramsal, tematik ve yöntem bağlamında yoğun tartışmaların mevcut olduğu mütearifedir. Bu karmaşa hem adaletin kavramsal olarak tartışmalı olmasıyla hem de dönemsel anlamda farklı kavrayışları içeren bir hüviyet arz etmesiyle ilgilidir. Bu nedenle söylenebilir ki çağdaş dönem için yapacağımız bir tasnif misal vermek gerekirse Antik Yunan veya Roma düşüncesi için anlamlı olmayacaktır; çünkü adaletle ilişkin kavrayış oldukça değişmiştir. Bugün “dağıtımçı adalet” dediğimiz şeyin Aristoteles'in ifade ettiği kavram olmadığını en azından kavrayışlarının aynı olmadığını rahatlıkla söylenebilir. Adaletle ilişkin literatürde sıkça düşülen bu anakronizme düşmemek için tarihsel kavrayış ve bağlamı

gözden kaçırmamak, ileride yapacağımız tartışmaları daha da anlamlı kılacağı gibi ilgili bağlamı takibi de kolaylaştıracaktır.⁵⁵

Adaletle müteallik tartışmalarda kavramın vasfına ve muhteviyatına ilişkin terkip oluşturma neredeyse vaka-i adiyeye halini almıştır. Bu bağlamda yapılan ilk tasnif veya sınıflandırmayı Aristoteles'te görmekteyiz. *Nikomakhos 'a Etik'*'in 5. kitabında ilk önce genel adalet ile özel adalet olarak ikili bir sınıflandırmaya giden Aristoteles, daha sonra bu ayrımı yeterli görmeyip daha sonra özel adaleti “düzeltici adalet” ve “dağıtıcı adalet” olmak üzere ikili bir terkiple ifade eder. Özellikle son yapmış olduğu tasnif adalet tartışmaları içerisinde uzun süre merkezi öneme sahip olmuştur. Platon'a baktığımızda ise karşımıza ona isnat edilen “aşkın adalet” kavramı çıkmaktadır. Daha sonraları bu terkip yarışı ardı sıra cezalandırıcı adalet, denkleştirici adalet, tahsis edici adalet ve intikam olarak adalet gibi çoğu zaman birbirilerine benzer anlamları ihtiva eden pek çok kavramın literatüre dahil olmasına vesile olmuştur.⁵⁶ Modern döneme

⁵⁵ Benzer bir vurguyu dağıtıcı adalet kapsamında Fleischacker'de yapmaktadır. Aristotelesçi dağıtıcı adalet tasavvuruyla modern dağıtıcı adalet arasında bir ayrıma giden Fleischacker, Aristotelesçi anlamıyla dağıtıcı adaletin insanların meziyetlerine gönderme yaparak ve özellikle siyasal konularıyla ilişkili olarak ödüllendirilmeleri anlamına gelirken, modern anlamda dağıtıcı adaletin ise mülkiyet üzerinde herkesin belirli oranlarda hak sahibi olacak şekilde dağıtılması devletten talep ettiği bir anlamı içerir. Bu bağlamda modern anlam ile modern olmayan anlamı ayırmak ve bu kavrayışlara hâkim olmak, modern olan anlamın dinamiklerini görmek açısından zaruridir. Bkz.: Samuel Fleischacker, **A Short History of Distributive Justice**, Cambridge, Harvard University Press, 2005, ss.1-16.

⁵⁶ Yine de sıklıkla karşılaşılan bu kavramların bazılarını kısaca açıklamakta fayda görüyoruz. Aristoteles dağıtıcı adalet kavramıyla, dağıtıma açık olan şeylerin geometrik bir orantı göz önüne alınarak yapılacağını vurgular. Bu bağlamda yapılacak bir dağıtım topluluğun üyelerinin katkılarına oranla belirlenecektir. Düzeltici adalet ise, bir kayıp veya kazanç durumunda taraflar arasındaki haksız bölüşüm düzeltilmesini öngörür. (1131b11-32) ve (1132a20-30). Bkz.: Aristoteles, **a.g.e.**, ss.215-274.; Ayrıca Aristoteles'in adalet kavramına atfettiği değer ve tasnife ilişkin Bkz.: Yücel Dursun, “Adalet Üzerine”, **Felsefe Tartışmaları**, No: 37, İstanbul, Boğaziçi Üniversitesi Yayınları, 2006, ss.27-42.; Kaan H. Ökten, “Nikomakhos'a Etik Beşinci Kitapta 'Adalet' ve 'Adaletsizlik' Kavramları”, **Hukuk Felsefesi ve Sosyoloji Arkivi**, Haz. Hayrettin Ökçesiz, No:13, İstanbul, İstanbul Barosu Yayınları, 2005, ss.144-149.; Fleischacker, **a.g.e.**, ss.19-28.; David Johnston, “Aristotle's Theory of Justice”, **A Brief History of Justice**, Singapore, Wiley-Blackwell Publication, 2011, ss.63-88.; Fred D. Miller, **Nature, Justice, and Rights in Aristotle's Politics**, Oxford University Press, 1995, ss.67-86.; Ayrıca Aristoteles'in tasnifini takip ederek adalet türleri üzerine benzer tanımlara giden eserler için Bkz.: Anıl Çeçen, **a.g.e.**, ss.46-55.; Ökten, **a.g.e.**, ss.50-55. ve Rabia Sağlam, **Liberalizm Adalet ve Ütopya**, İstanbul, Legal Yayıncılık, 2008, s.3 ve Sururi Aktaş, **Hayek'in Hukuk ve Adalet Teorisi**, Ankara, Liberte Yayınları, 2001, ss. 187-190.; Platon, doğruluğu veya adaleti “herkese borçlu olduğumuz şeyi ödemek” olarak tanımlamaktadır. (Devlet kitabında Polemarkhos şair Simonides'in yukarıdaki adalet tanımını onaylar.) Platon, **a.g.e.**, 331e. Ayrıca Platon'un adaleti idealer evrenine mahsus aşkın bir erdem olarak ve mutlak bir iyi kavramıyla açıkladığını belirten görüşler için Bkz.: Ökten, **a.g.e.**, s.47.; Nurten Kiriş, “Platon'da Adalet Tasarımı”, **Felsefesi ve Sosyoloji Arkivi**, Haz. Hayrettin Ökçesiz, No:6, İstanbul, İstanbul Barosu Yayınları, 2003, ss.262-267.; Cezalandırıcı veya intikam olarak adalet ise adil olanın intikam ile ilişkilendirildiği ve cezanın kısmen intikam ihtiyacını tatmin etmek için bir araç olarak kullanıldığını belirten bir anlayışa atıfta bulunur. Bkz.: Robert Solomon, **Adalet Tutkusu Toplum Sözleşmesinin Kökenleri ve Temelindeki Duygular**, İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 2004, s.63.;

doğru geldiğimizde ise özellikle siyasal teori bağlamında ana akım tartışmaların “usûli adalet” ve “dağıtıcı/sosyal adalet” etrafında cereyan ettiğini görmekteyiz. Yukarıda da vurguladığımız üzere Rawls’ı başlangıç noktası telakki edip yalnızca ilgili dönemdeki ana akım tartışmaları ve bu tartışmaların güzergahını belirleyen teorik fikriyatı merkeze alacağımız için, bizim yapacağımız ilk tasnif siyasal teoride 20.yy’ın başlarından günümüze kadar en sık başvurulan “sosyal adalet/dağıtımçı adalet” (*social justice/distributive justice*) ve “usûli adalet” (*procedural justice*)⁵⁷ ayrımı olacaktır.⁵⁸

Benzer fikriyata mündemiç bir çalışma için Bkz.: Armağan Öztürk, **Liberal Adalet Çağdaş Siyaset Felsefesinde Adalet Sorunu: Rawls, Hayek, Nozick Örneği**, İstanbul, Doruk Yayıncılık, 2013, ss.34-37.; Ancak bu kavrayış cezaya caydırıcı veya yukarıda Solomon’un bahsettiği gibi bir intikam veya karşılık olarak mı baktığınıza göre değişir. Keza Miller, ceza adaletinin suçla orantılı olma koşulunun hangi zaviyeden baktığınıza göre değişeceğini belirtir: İntikam mı, karşılık mı? Bkz.: David Miller, “Justice”, **The Blackwell Encyclopaedia of Political Thought**, Haz. David Miller, Janet Coleman, William Connolly ve Alan Ryan, Blackwell Publishers, 1991, ss.260-63.

⁵⁷ Türkçe literatürde “prosedürel, şekli, yöntemsel, biçimsel ve usûli” gibi kavramlarla karşılanmaya çalışılan “procedural” kelimesini “usûli” olarak çevirmeyi uygun bulduk. Bir amaca ulaşmak için izlenen güzergâh anlamına gelen “usûl” kelimesinden türeyen kavramın ilgili tartışmanın muhteviyatına muvafık düştüğünü düşünmekteyiz. Metnin devamında kavramın muadili olarak “usûli” kullanılacaktır.

⁵⁸ Vincent, dağıtıcı adalet (sosyal adalet) ile usûli adalet ayrımının ana tartışmaların seyrini belirleyen literatürü oluşturduğunu ancak cezalandırıcı adaletinde hukuki kimi çalışmaların merkezinde kalmaya devam ettiğini belirtir. Ayrıca literatürde Nozick özelinde daha detaylı bahsedeceğimiz kalıba sokulmuş dağıtım ile kalıba sokulmamış dağıtım teorileri ayrımına da rastlanmaktadır. Vincent, **a.g.e.**, s.112.; Türkçe literatürde de benzer bir ayrım hemen hemen tüm çalışmalarda takip edilmiştir. Örneğin; Yayla, liberal adalet teorilerini tasnif ettiği çalışmasında N. Barry’in kitabındaki ayrımı tatbik etmiş ve sosyal adalet ile usûli (prosedürel) adalet ayrımı yapmıştır; Öztürk yine liberal adaleti merkeze alan çalışmasında özcü adalet-biçimsel adalet ayrımını uygun görmüştür. Sağlam ise hukuk literatürünün kahir ekseriyetinin yapmış olduğu dörtlü ayrımı (denkleştirici adalet, dağıtıcı adalet, usûli adalet ve sosyal adalet) takip etmiştir. Aktaş, adalet türleri (düzeltici adalet, dağıtıcı adalet, hakkaniyet) ile adalet teorileri (usûli adalet, sosyal adalet, faydacı teori ve marksist teori) ayrımı yaparak hukuk literatürüyle liberal perspektifi birleştirmiştir. Türkçe literatürde neredeyse adalet temalı bütün metinlerde adına rastladığımız Çeçen ise, adaleti hukuk dışı ve hukuksal olarak iki grupta değerlendirmiş, hukuksal bağlamı şayan-ı takdir olmakla birlikte hukuk dışı tasnifinde yer alan adalet türlerinde hukuki perspektifin dışına çıkamamıştır. Tuncay da adalet türleri başlığı altında denkleştirici, dağıtıcı, sosyal, maddi-şekli ve ilahi adalet tasnifini uygun görmüştür. Benzer temalara Öktem ve Aral’ın kitaplarında da rastlanmaktadır. Tüm bu karmaşa bize adalet kavramının hangi zaviyeden yaklaşırsa o bağlamda değerlendirilebileceğini göstermesi açısından önemlidir. Esasen bizim yapacağımız tasnifte dahil olmak üzere bütün gruplandırma çabaları kendi bağlamında doğrudur; ancak hiçbiri tam değildir. Burada getirilebilecek yegâne eleştiri siyasal teori bağlamında; toplulukçu (komüniteryan), grup hakları savunusu, kapasite yaklaşımı, feminist tezahürler, analitik marksizm, post-marksizm veya eleştirel teori gibi gelenekler içerisinde kaleme alınmış metinlere ya literatürde hiç yer ayrılmaması ya da ayrıldığı zaman bu ve benzeri tasniflerin içerilerine yedirilmeye çalışılması olacaktır. Bu yaklaşım doğru olmadığı gibi işlevsizdir de. Bizim yapacağımız tasnifin bu bağlamda tam olmamakla birlikte doğru bir çabaya işaret ettiğini ve kendi güzergahında (siyasal teoride) işlevsel olacağını düşünüyoruz. Bahsi geçen çalışmalar için Bkz.: Atilla Yayla, **Liberal Bakışlar**, İstanbul, Profil Yayıncılık, 2014, ss. 65-84.; Öztürk, **a.g.e.**, ss.27-49.; Sağlam, **a.g.e.**, ss.3-8.; Aktaş, **a.g.e.**, 187-199.; Çeçen, **a.g.e.**, ss.30-55.; Öktem, **a.g.e.**, ss. 49-53.; Aral, **a.g.e.**, ss-132-138. Norman P. Barry, **An Introduction to Modern Political Theory**, 3.bs., London, The Macmillan Press, 1995, ss.158-173.; Can Tuncay, **Adalet Peşinde**, İstanbul, Beta Yayıncılık, 2018, ss.50-70.

Ancak biz bu tasnifi çalışmanın bağlamı açısından yeterli görmemekteyiz. Çünkü bu terkiplerin içerdiği muhteviyata muvafık düşmeyecek fikriyata sahip düşünürlerin ayrı başlıklar altında değerlendirilmesinin zaruri olduğunu düşünüyoruz. Kuşkusuz zikredeceğimiz isimlerin bazılarının yaptığımız ikili tasnif içerisinde değerlendirilmeleri mümkündür; ancak biz hem tartışmayı daha anlaşılır kılmak hem de metnin akıcılığını bozmamak için “grup hakları savunusu”, “kapasite yaklaşımı” ve “eleştirel ve özgün yaklaşımlar” başlıklarını içeren üç terkip daha yapacağız. Böylelikle “farklılık”lara yapılan vurgu bağlamında adalet tartışmasının nasıl güzergâhlardan geçtiğini daha rahat tespit edebileceğiz.

1.2.1. Sosyal Adalet Teorileri veya Dağıtımçı Adalet

Eğer adalet tartışmaları tüm felsefe geleneği içerisinde merkezi bir yer işgal ediyor ise; “adaletli dağıtım ne demektir?”, “adil bir dağıtım nasıl olmalıdır ve bunun şartları nelerdir?”, “dağıtıma açık olacak değerler nelerdir ve bunlar nasıl belirlenebilir?” türünden soruların da bu tartışmaların içerisinde en önemli ilgiyi kesbettiği rahatlıkla söylenebilir. Tüm bu soruların cevabının peşinde geniş bir literatür oluşturan dağıtımçı adalet tartışmasının, çoğu zaman “sosyal adalet” kapsamında ve iktisadi bağlamda değerlendirildiği ya da en azından bu yönde bir temayül olduğu görülmektedir.⁵⁹ Siyasal tartışmalara 19.yy’da girmeye başladığını söyleyebileceğimiz sosyal adalet anlayışı; bir önceki bölümde vurguladığımız maddi hukukla yakından bir rabıtaya sahip olarak bir toplumda adalet ilkelerinin gereği olan adil bir paylaşımın nasıl olması gerektiğini sorunsallaştıran yaklaşımları açıklamak için kullanılır. Bu anlamda sosyal adalet; kuralları temel alan bir adalet anlayışının adil sonuçlar üretmeyeceğini, bireylerin eylemlerinden ziyade bir bütün olarak toplumun adaletinden bahsedilebileceğini ve genelin refahının tesisinin gerekliliğini vurgulayan, usûl kadar üretilen sonuçların da adil olması gerektiğini vazedenden ve toplumdaki yarar ve dezavantajların nasıl dağıtılacağını belirlemeye çalışan bir anlayışı yansıtmaktadır.⁶⁰

Miller sosyal adaletin iki temel varsayıma dayandığını belirtmektedir. Bu varsayımlardan ilki, sosyal süreçlerin ana hatları kabaca belirlenmiş keşfedilebilir

⁵⁹ Bkz.: Heywood, **a.g.e.**, s.235-36; Fleischacker, **a.g.e.**, s.1.; Vincent, **a.g.e.**, s.112.; Miller, **Principles of Social Justice**, s.2.

⁶⁰ Yayla, **a.g.e.**, s.74.; N. Barry, **a.g.e.**, s.167.; Miller, **Principles of Social Justice**, s.11.

kanunlarla yürütüldüğü ve bu nedenle toplumu yeniden şekillendirmeye çalışmanın anlamlı görüleceğidir. Bir diğeri ise, bu yeniden şekillendirmeyi mümkün kılacak bir yetki mercii –genellikle devlet/hükümette zuhur eden- bulmanın mümkün olacağına dair olan inançtır.⁶¹ Bu anlamda kuralları usûli olarak belirlenmiş ancak sonuçları itibariyle her zaman adaleti tesis edemeyecek bir yapı içerisinde, toplumsal süreçleri daha adil kılacak ve buna binaen toplumu yeniden şekillendirme yetkisi olan tek mercii devlet olacaktır. Ayrıca Heywood, sosyal adalet idealinin bir diğeri ayırt edici özelliğinin ise hukuki ceza veya müeyyide ile ilişkilendirilmeyen bir sosyal iyiyi ortaya çıkarma amacı olduğunu; böylesi bir anlayışın, toplumdaki ödül veya çıkarların -maaş, kar, sağlık hizmeti vb.- ahlaken dağıtımını savunabileceğini belirtir.⁶²

Sosyal adalet dağıtım bağlamında özellikle şu üç kilit kavramla ilişkilendirilir: “herkese ihtiyacına göre –ihtiyaç veya gereksinim (*need*)-, “herkese hak edişine göre” -hak ediş veya liyakat, (*merit-desert*)-, “herkese hak ettiğine göre” –hak, yetki veya hak sahipliği (*entitlement-rights*).⁶³ Öncelikle belirtmek gerekir ki tüm bu kavramsallaştırmalar üzerine siyasal teoride büyük bir fikir ayrılığı mevcuttur. Bu yüzden ilgili yazarların çalışmalarını bu şekilde bir tasnife yeltenirken dikkatli olmak gerekmektedir. Örneğin, Rawls özellikle eşitlikçi bir bağlamda ihtiyaç temelli adalet tasavvuruna sahip bir şekilde yorumlanabilir, ancak bu onun hak ediş esasını göz ardı ettiğini göstermez. Benzer şekilde, sosyal adalet anlayışını reddettiği mütearife olan

⁶¹ Miller, “Justice”, s.260-63.

⁶² Heywood, **a.g.e.**, s.235.; Miller da dağıtıma açık olan yararların “para ve mallar, mülk, iş ve makamlar, eğitim, sağlık hizmetleri, çocuk yardımı ve çocuk bakımı, saygı ve ödül, kişisel güvenlik, barınma, ulaşım ve fırsatları” kapsadığını; bunun yanında cezalandırılmayacak dezavantajların ise, “askerlik, zor veya tehlikeli işler ve yaşlıların bakımı.” Miller, **Principles of Social Justice**, s.7.

⁶³ Çeşitli çalışmalarda farklı formlara rastlamaktayız. Örneğin Miller Blackwell Ansiklopedisine yazdığı adalet maddesinde hak ediş-liyakat ve ihtiyaç-eşitlik bağlamında ikili bir formu benimser. Bkz.: Miller, “Justice”, s.260-63.; Daha sonra kaleme aldığı kitabında eşitliğe ayrı bir parantez açar. Bkz.: Miller, **Principles of Social Justice**, b.a.; Hahnel ise dağıtımın dört kuralı olduğunu beyan ederek (fiziksel ve insani sermayesinin katkı değeri, insani sermayesinin katkı değeri, çaba ve kişisel fedakârlık, ihtiyaç) dördü bir form sunar. Bkz.: Hahnel, **a.g.e.**, ss.34-48.; Vincent ise hak ediş esaslı ve hak ediş esaslı olmayan dağıtımını esas alarak duruma farklı bir zaviyeden yaklaşır. Bkz.: Vincent, **a.g.e.**, s.112.; Üçlü forma baktığımızda, “İhtiyaç” kavramı üzerine herhangi bir tartışma olmasa da özellikle hak ediş (*desert*), yetki (*entitlement*) ve liyakat (*merit*) gibi kavramların birbirlerine benzer anlamları içerecek şekilde kullanıldığını görmekteyiz. Esasında böylesi bir ayırım yapmak ve bu ayrımlar üzerinde bir tasnife gitmek çok kolay değildir; çünkü bu şekilde formüle edilebilecek ilke sayısı oldukça farklıdır. Vincent’in verdiği örnek bu bağlamda doğrudur: “herkese hakkına, ihtiyacına, hizmetlerine, çabasına ahlaki değerlerine, statüsüne, becerisine veya kabiliyetine göre” gibi ifadeler artırılabilir. Vincent, **a.g.e.**, s.112.

Nozick'le hak temelli adalet anlayışı arasında yakın bir rabıta olduğunu görebiliriz. Bu nedenle buradaki tasnif kabaca ve genel temayülleri göz önüne alarak yapılabilir.⁶⁴

Toplumdaki tüm çıkar, ödül veya menfaatlerin ihtiyaç esasına göre dağıtılmasına dayanan ihtiyaç temelli dağıtımcı adalet tasavvuru genellikle sosyalist düşünce geleneğiyle özdeşleştirilmiştir. Bunun dayanak noktası, Marx'ın *Critique of the Gotha Program* adlı eserinde “adil dağıtım nedir?” sorusunun komünist bir toplum düzenindeki cevabının “herkesten yeteneğine göre, herkese ihtiyacına göre!” olacağını beyan etmesidir.⁶⁵ Ancak Heywood'un da altını çizdiği üzere, Marx geçici sosyalist toplum ile daimi komünist toplum arasındaki dağıtım şekli üzerine bir ayırım yapar; bu bağlamda Marx'ın sosyalist toplum için öngördüğü ihtiyaç temelli dağıtım esasında “herkese işine göre” anlayışına tekabül etmektedir. Komünist modelde ise her bir kişni kendi ihtiyaçlarını tanımlayabildiği ve ihtiyaçları karşılayabildiği yeterli kaynak bolluğunun mevcut olduğu belirtilir.⁶⁶ Miller komünist geleneğin yanında ihtiyaç temelini izleyen diğer modelin “sosyal demokrasi” olduğunun altını çizer; bu anlayışa göre ihtiyaçlar verili bir zaman ve mekânda var olan mevcut ölçütlere göre belirlenmeli, kimi toplumsal kaynaklar ihtiyacı merkeze alarak bölüşülürken bazı kaynaklar ise liyakat veya hak ediş gibi esaslara binaen bölüşülmelidir.⁶⁷

Ancak ihtiyaç kavramı oldukça tartışmalıdır; çünkü neyin gerçekten ihtiyaç olduğunu tanımlamak ve ihtiyaçları isteklerden ayırmak oldukça güçtür. Miller, istek veya tercihlerin oldukça önemsiz öğeleri kapsayabileceğini belirtir; fakat ihtiyaçlar ise insanların yaşamlarındaki amaçlarına göre değişkenlik ve çeşitlilik göstermekle birlikte bir gerekliliğe işaret etmektedir.⁶⁸ Benzer şekilde Heywood'da ihtiyaçların istek ve tercihlerden farklılaştığını, ihtiyaçların karşılanmasının insan yaşamı için temel teşkil ettiğini, isteklerin ise sosyal ve kültürel faktörlerle şekillenen kişisel fikriyatı yansıtan bir duruma işaret ettiğini belirtir; insan ihtiyaçları ise ancak evrensel ve objektif esaslara binaen tanımlanabilir.⁶⁹ Bu durum, insanların ihtiyaçları

⁶⁴ Benzer bir karmaşa bizim literatürde de hâd safhadadır. Bunun nedeni hem kavramların Türkçedeki muadillerinin fazla oluşu hem de bu bağlamda kaleme alınan birçok metinde kavramsal tutarlılığın bir kenara bırakılmış olmasıdır.

⁶⁵ Marx, **a.g.e.**, s.87

⁶⁶ Heywood, **a.g.e.**, s.236.

⁶⁷ Miller, “Justice”, s-260-63. Ayrıca Miller, Batı dünyasındaki en popüler sosyal adalet yorumunun bu olduğunu belirtir.

⁶⁸ Miller, **Principles of Social Justice**, s.207. ve yine Miller, “Justice”, s.260-63.

⁶⁹ Heywood, **a.g.e.**, s.237.; N. Barry, **a.g.e.**, s.168.

bağlamında bir dağıtımı öngördüğü ve esasında bir temel ihtiyaçlar seti oluşturduğu için eşitlikçi bir yana da sahiptir. Bu ilişkiye Rawls'ın teorisine değinirken tekrar döneceğiz.

Hak ediş esaslı dağıtımcı adalet ise çoğu zaman biraz sonra bahsedeceğimiz hak temelli dağıtımla ilişkilendirilse de, maddi dağıtımla ilgili değişik dayanaklar öne sürmesi açısından ondan farklılaşır; bu anlamda daha önce de vurguladığımız üzere ihtiyaç kavramı sosyalist ilke olarak anlaşılmaya müsaitken, hak ediş daha çok “doğal adalet” bağlamında meşrulaştırılmak için muhafazakar düşünürler tarafından kullanılmıştır.⁷⁰ Heywood hak edışı “kişinin ‘layık olduğu’ veya ‘hak ettiği’ şeyi yansıtan, adil mükâfat ya da ceza” olarak tanımlamaktadır; bu tanım bağlamında esasen tüm hak ve ihtiyaç temelli teorilerin de hak ediş başlığı altında toplanabilmesinin mümkün olduğunu söyler.⁷¹ Ancak kanımızca bu iddia tanım ekseninde geçerli olsa da “hak ediş” temelli adalet tasavvurunun özellikle liyakata (*merit*) ilişkin sunduğu görüşler dikkate alındığında uygun düşmeyecektir. Esasında hak ediş teorisi, eğer bir kişi liyakata şayan (*a merit-worthy*) faaliyet göstermiş ya da değerli bir niteliğe sahip ise bunun ödüllendirilmesini vazeder.⁷²

Hak esaslı adalet ise; hak (*right*) ve ‘yetkiler’ (*entitlements*) kavramlarıyla yakından ilişkilidir. Bu eğilim hem ihtiyaç temelli hem de eşitlikçi tasavvurların tamamını reddederek yola koyulur. Bu yönelim ilgisini, liyakat (*merit*) ve hak ediş (*desert*) gibi tasavvurların öngördüğü, yetenek ve becerilerin ödüllendirildiği dağıtım ilkesinin sonuç odaklı kavrayışından, servetin nasıl elde edildiğini gösteren ve usûlüne uygun elde edinmiş servet üzerinde kişinin tam hak sahibi olduğunu belirten usûli adalet anlayışına çevirir. Bu bir sonraki incelememizin konusu olduğu için şimdilik lafzen vurgulamak yeterlidir; bir sonraki bölümde daha ayrıntılı olarak ele alacağız.

Görüldüğü üzere dağıtımcı adalet tartışmaları çok farklı unsurları ihtiva eden ve kısaca bahsettiğimiz temel kabuller noktasında değişkenlik gösteren bir yapı arz eder. Peki bizim çalışmamızın çıkış noktası olan Rawls'ı bu bağlamda değerlendirebilir miyiz? Eğer böyle bir değerlendirme mümkün ise hangi dağıtımcı perspektif bize çıkış yolu sunar? Rawls'ın çığır açan metni ilk bakışta bireyi önceleyen ve “ihtiyaçlar”

⁷⁰ Heywood, **a.g.e.**, s.242.

⁷¹ **A.e.**

⁷² Vincent, **a.g.e.**, s.112.; Miller, “Justice”, s.260-63.

bağlamında eşitlikçi refah devlet savunusu olarak “dağıtıcı adalet” öngören bir metin olarak okunabilir. Fakat bu noktada da dikkatli olmak gerekir. Çünkü literatürü göz önüne aldığımızda Rawls’ın tipik bir usûli adalet öne sürdüğünü söyleyen yazarlar da azımsanmayacak sayıdadır. Peki gerçekten Rawls usûlü bir adalet tasavvuruna mı yoksa dağıtıcı bir yönelime mi sahip? Barry’e göre Rawls’ın teorisi tipik bir usûlü teoridir; ancak diğer usûlü teorilerden birçok önemli noktada ayrılmaktadır. Her şeyden önce Barry, Rawls’ın adalet tasavvurunun ihtiyaç ve hak ediş gibi kriterlerden ziyade toplumsal pratiğe yönlendirilmiş kurallarla ilgili olduğunu düşünmektedir.⁷³ Bu esasen yanlış değildir; fakat bu konuyu biraz açmak gerekmektedir. Rawls’un şu ifadelerine dikkat kesilelim: “...Biz, uygun bir şekilde gerçekleştirildiği göz önünde tutulursa, belirli kişilere gelirin dağıtımının ve belirli kalemlerin tahsisinin nasıl ortaya çıkarsa çıksın adil (ya da en azından adaletsiz olmayacağı) sonuçlanacağı bir haklar ve ödevler sistemi tasarlamaya çalışıyoruz. Bu sistem, saf usûli adalet unsurları içermektedir.”⁷⁴ Rawls teorisinin saf usûli bir unsur ihtiva ettiğini belirtiyor; ancak bunu usûli adalet kavramına bir ayırım getirerek yapıyor. Saf usûli adalet kavramının (*pure procedural justice*) ise mükemmel usûli adalet (*perfect procedural justice*) ve noksan usûli adalet (*imperfect procedural justice*) arasında yapılacak bir mukayeseyle ortaya çıkacağını belirtiyor. Ceza davalarının tesisinde her zaman farklı yöntemlerle sonuca ulaşmanın adil sonuçlar vereceğini öngörmenin noksan usûli adalete bir örnek teşkil ettiğinin altını çizen Rawls, mükemmel usûli adaleti ise çok bilinen pasta örneğinden hareketle açıklama yolunu tercih ediyor. Hakça bir bölüşümün olduğu sistemde bir pastayı bölüştürdüğümüzde pastayı kesen kişinin en son dilimi alacağını öngörürsek, pastayı kesecek kişi her zaman en eşit şekilde ve en adil sonuca varacak bir özveri göstereceğini belirten Rawls’a göre bu, bölüşümü hakkaniyetle ifa etmenin bağımsız bir kriterini oluşturmaktadır. (Örneğin pastayı kesenin en son dilimi almasını şart koşmak gibi.) Burada yapılacak şey artık bu bağımsız kriter ekseninde pastayı bölecek bir usûl veya kurallar oluşturmak olacaktır. Bu mükemmel usûli adaletin bir örneğini teşkil eder. Ancak Rawls’ın öngördüğü saf usûli adalet bu ikisinden de farklı bir hüviyete sahiptir. Öyle ki bu adalet anlayışında sonuçların yargılanabileceği bir

⁷³ N. Barry, **a.g.e.**, s. 173-174.

⁷⁴ John Rawls, **Collected Papers**, Haz. Samuel Freeman, Cambridge, Harvard University Press, 1999, s. 157.

kriter mevcut değildir; yani adil olanı tesis edecek önceden belirlenmiş bir kriter olmadığı için adil sonucu belirleyecek olan işlem sürekli devam ettirilir. Saf usûli adalette adil olan her ne olursa olsun usûlün sonunda kendiliğinden ortaya çıkar. Herhangi bir kritere bağımlı olmadığı gibi adil olan sonuç ortaya çıkana kadar da sürdürülmelidir.⁷⁵

İşte Rawls'ın teorisi bu bağlamda usûli bir taraf sergiler ve “başlangıç durumu” fikri de buradan neşvünema bulur. Başlangıç durumunda bilgisizlik peçesi ardındaki bireyler belirleyecekleri adalet ilkeleri her zaman belirli bir kritere bağlı kalınmaksızın adil sonuçlar üretecektir. Başlangıç durumu fikri bu bağlamda saf usûli adalet olarak ele alınmaktadır ve böyle tasarlanmıştır. Peki Rawls'ın dağıtıcı adalet tasavvuru nasıl oluşur? Rawls'ın adalet ilkelerinden olan ‘farklılık ilkesi’; yani “sosyal ve ekonomik eşitsizliklerin toplumdaki en dezavantajlı konumda bulunanların en fazla faydasına” olarak ayarlanmasını belirten kavrayış, dağıtımla yakından ilgilidir. Esasında Rawls'ın dağıtıcı adalet tasavvuru bu ilke üzerinde cereyan eder. Yukarıda bahsettiğimiz ihtiyaç esaslı adalet tasavvurunun daha eşitlikçi bir formunu esas alan⁷⁶ Rawls, toplumun her ferдинin amaçlarını gerçekleştirme için sahip olmasının zaruriyet kesbettiği bir dizi “temel birincil değer” tasvir etmiştir. Bu değerler hem toplumdaki en dezavantajlıyı belirlemeye hem de toplumun özgür ve eşit üyelerinin asgari ihtiyaçlarını ortaya koymaktadır. En önemlisi ise bu temel birincil değerlerin Rawls'ın teorisinde dağıtıma açık olan yegâne unsurlar olmasıdır. Rawls bu değerlerin dağıtıma açık yapısının toplumdaki sosyal ve ekonomik eşitsizliklerin telafi edilmesindeki başat rolünü vurgular. Bizim çalışmamızda Rawls'ı başlangıç olarak almamızın temel sebebi de esasen budur. Çünkü Rawls, belirlediği ve sonraki bölümlerde detaylı olarak inceleyeceğimiz “toplumsal birincil değerler” ile toplumdaki farklılık ve eşitsizliklerin adil bir şekilde telafi edilebileceğini öngörmektedir. Ancak Rawls'ın sunduğu argümanların toplumdaki tüm farklılıkları öngörmekten uzak olduğunu, bırakın adil

⁷⁵ Rawls saf usûli adaletin, belli mal veya hizmetlerin adil bölüşümü belirlemek için sanki bu şeylerin dağıtımında ekonomik faktörlerden bağımsız tek bir yol varmış gibi bir anlayışa dayanmadığını belirtir. Aksine amaç, işbirliğine giren ve meşru beklentilerle ortaya çıkan dağıtım için nasıl bir bölüşüm olursa olsun adil sonucu sağlayacak bir şema belirlemektir. Rawls, **A.e.**, s.148. Ayrıca Rawls'ın mükemmel, mükemmel olmayan ve usûli adalet için verdiği örnekler için Bkz.: Rawls, **A.e.**, s.148-49.; Rawls, **A Theory of Justice**, s.73-78.

⁷⁶ Ancak Heywood'la benzer şekilde biz de Rawls'ın katı bir ihtiyaç teorisyeni olarak görülmemesi gerektiğini düşünüyoruz. Heywood, **a.g.e.**, s.238.

bir dağıtımı çoğu zaman eşitsizliğin meşrulaştırılması temelinde bizatihi farklılıkların yeniden bir savunusunu oluşturacak argümanlar sunduğunu belirteceğiz. Esasen Rawls'ın teorisinin reddedildiği veya geliştirilmeye çalışıldığı birçok çalışma da “farklılık ilkesi” bağlamında ya özgürlüklerin hiçe sayıldığı argümanıya ya da toplumdaki kimi grupları ve farklılıkları görmezden geldiği düşüncesiyle eleştiri oklarını kendine çekecektir. Biz bu bağlamda dağıtıcı adalet teorilerinden Rawlsu argümanla başlayıp, gerçekten Rawls'ın söylediği gibi farklılık ilkesinin öngördüğü dağıtıcı adaletin toplumdaki tüm farklılıkları ve bu bağlamda tüm birey, grup, kültürün vs. “temsil” ve “tanınma”larını garanti eden, tüm eşitsizlikleri telafi edici adil bir düzeni tesisi edebilir mi? Kuşkusuz buna “hayır” cevabını veren ve eleştiri oklarını “farklılık ilkesine” çeviren pek çok eser kaleme alınmıştır.

Rawls'a bu eleştiriler analitik geleneğin içinden ve bu geleneğin dışından olmak üzere iki ayrı kamptan gelmiştir. Analitik gelenek içinde, bir sonraki bölümde daha ayrıntılı inceleyeceğimiz Nozick'i kenara koyacak olursak, Pettit'in yapmış olduğu tasnif oldukça işlevseldir. Pettit, analitik kamptan gelen tepkilerin az çok benzer temaları içerdiğini belirterek; Nozick'i takiben Lomasky, Waldron, ve Frey'in eleştirilerinin hak düşüncesini temel aldığını; R.M. Hare, John Harsanyi, Richard Brandt ve Peter Singer gibi isimlerin eleştirilerinin fayda düşüncesi etrafında toplandığını (ayrıca Griffin, Hardin ve Sen ve Williams gibi); hak ediş temelli karşı çıkışın Sadurski, Sher ve Campbell gibi isimlerden geldiğini; Rawls'ın ana temalarından olan özerklik ve self-determinasyon gibi temalar bağlamında Lindley, Raz, Young ve Dworkin'in çalışmaları; ihtiyaç düşüncesi temelinde bir karşı çıkış olarak Braybrooke ve Wiggins'in çalışmaları; eşitlik düşüncesinin farklı şekillerde tekrar ele alındığı yine Dworkin, Sen, Cohen, Kymlicka ve Nagel; son olarak da sosyalist izler taşıyan Roemer, Miller gibi yazarların çalışmalarını sıralar.⁷⁷ Bu bölümü nihayete erdirmeden önce Rawls'ın teorisini revize etme veya bir anlamda tamamlamaya yönelik en önemli çabaları da belirtmek gerekir. Özellikle Rawls'ın

⁷⁷ Pettit, **a.g.e.**, s.15. Ayrıca benzer literatür tasnifleri için Bkz.: Vincent, **a.g.e.**, ss.113-132.; David Miller ve Richard Dagger, “Utilitarianism and Beyond: Contemporary Analytical Political Theory”, **The Cambridge History of Twentieth-Century Political Thought**, Haz. Terence Ball ve Richard Bellamy, Cambridge, Cambridge University Press, 2003, ss.446-469.; Ayrıca Rawls eleştirileri bağlamında Bkz.: Chandran Kukathas, Philip Pettit, **Rawls: A Theory of Justice and its Critics**, Oxford, California, Stanford University Press, 1990.

sözleşmeci geleneği yeniden canlandırdığını ve metnin en önemli argümanlarından birinin bu olduğunu dikkate alırsak, radikalleşme çabalarının da bu bağlamda toplandığını görebiliriz. Özellikle David Gauthier, Bruce Ackerman, T.M. Scanlon ve Brian Barry sözleşmeci bağlamda önemli çalışmalara imza atmışlardır. Esasen en yoğun eleştirilerin kaynağı olan feminist düşünce geleneği ile toplulukçu (komüniteryan) yaklaşımdan neşet eden önemli bir literatür oluşmuştur; ancak biz bu son çalışmalara bir sonraki bölümlerde değineceğiz.⁷⁸

1.2.2. Usûli Adalet Teorileri

Bir önceki bölümde usûli adalet teorilerinin “hak” ve “yetki” temelli dağıtıcı adalet tasavvurlarıyla yakından ilişkili olduğunu söylemiştik. Bu anlamda usûli adalet anlayışı birey haklarını çıkış noktası olarak alır. Usûli adaletin temel savı; hak ediş, liyakat ve ihtiyaç gibi unsurları dikkate alarak bir dağıtım yapmanın özü itibariyle adaletsiz olduğudur. Bunu şu varsayımlara dayanarak meşrulaştırmaya çalışırlar: her şeyden önce sadece bireylerin eylemleri adalet veya hakkaniyet ekseninde değerlendirilebilir, bunun haricinde sosyal süreçlerin adil bir değerlendirilmeye tutulma çabası boş bir uğraştır; sosyal adalet anlayışı, çıkarların dağıtımını sağlayacak ve bir denetim aracı olan kurumların var olduğunu kabul eder, fakat bu bölümüm piyasa koşullarında belirli kurallara uyulması durumunda adil bir şekilde kendiliğinden sağlanmaktadır; bu kuralların varlığından dolayı usûllerin sonuçlarına dair bir yorum yapmak yanlıştır, çünkü sadece bireysel hak edişler vardır ve bunlara müdahale edilemez; böylesi bir müdahale bireylerin hak ettikleri ve yetki sahibi oldukları kaynaklar üzerindeki özgürlüklerinin hiçe sayılması sonucunu doğurmaktadır; bu anlamda adalet maddi şeylerle yani sonuçlara özgü değil bizatihi süreçler ve usûllerle irtibatlandırılmalıdır.⁷⁹

Çoğu zaman neo-liberalizmle özdeşleşen ve liberteryenizm olarak tecessüm etmiş bu görüşün en önemli temsilcileri kuşkusuz Friedrich A. Hayek ve Robert Nozick’tir. Nobelli iktisatçı ve siyaset bilimci Hayek, “sosyal adalet” ve “dağıtımçı adalet” gibi terkiplerin boş bir çaba olduğunu belirtmekte bir beis duymaz. Hayek’in zaviyesinden

⁷⁸ Pettit, **a.g.e.**, ss.18-20.

⁷⁹ Miller, “Justice”, ss.260-63.; Yayla, **Liberal Bakışlar**, s.67-73.; N. Barry, **a.g.e.**, ss-158-166.; Sağlam, **a.g.e.**, ss.4-8.; Aktaş, **a.g.e.**, 192-93.

baktığımızda yalnızca bireylerin davranışlarının adaletli veya adaletsiz olarak nitelendirilebileceği bir mütearifedir. Ona göre “‘adil’ terimini insan eylemlerinden veya onları yöneten kurallardan başka durumlara uygulamak kategorik bir hatadır.”⁸⁰ Hayek’in bu metodolojik bireyci yaklaşımı adalet tasavvurunun tamamını şekillendirir.

Sosyal adalet talebinin bireylerden ziyade topluma hitap ettiğini belirten Hayek, piyasa düzenine dayanan ekonomik bir sistemde bu kavramın bir anlam ifade etmediğini düşünmektedir. Aksine sosyal adalet ve bu bağlamda daha fazla devlet müdahalesini öngören dağıtımçı politikalar hem piyasa sisteminin varlığını tehdit ederken, siyasal faaliyetlerin sosyal adalet ekseninde şekillenmesi de nihayetinde “totaliter” bir sistemin habercisi olacaktır.⁸¹ Hayek bu bağlamda Humecu bir çizgiyi takip ederek, adaletin yalnızca mülkiyet kazanımı, gönüllü transfer ve sözleşmenin ihlal edilemezliği gibi kuralları kapsadığını düşünür; bireylerin özgür bırakıldığı bir düzende de bu kuralların kendiliğinden zuhur edeceğini belirtir. Hayek bu anlamda sosyal adaleti bir serap olarak görmektedir.⁸²

Usûli adalet tasavvuru bağlamında Rawls’ın teorisine gelen en yapıcı eleştirinin sahibi olan Robert Nozick, kaleme aldığı “*Anarchy, State, and Utopia*” serlevhali eserinde Rawls’ın teorisini ilga edecek birtakım argümanlar sunarak, teorinin bireyin özgürlüklerini hiçe sayan bir yapı arz ettiğini ispata çalışacaktır. Nozick her şeyden evvel adaletin tarihsel ve nihai durum ilkeleri arasında bir terkip yapar daha sonra bu tasnifi kalıplı-kalıpsız ilkeler bağlamında genişletir. Toplumdaki mülk kazanımlarını yetkilenme teorisi bağlamında açıklayan Nozick, mülk adaletinin malların ilk edinimi, transfer ilkesi ve mülk üzerinde yetki sahibi olma bağlamında üç önemli nüvesi olduğunu belirtir. Malların adalet ilkelerine uygun şekilde ilk edinimleri kişileri o mülkler üzerinde tam yetki sahibi kılar, böylece tam yetki sahibi olduğu malların transferini arzusu dahilinde gerçekleştirebilir ve o mal transfer edilen kişinin yetkisine

⁸⁰ Friedrich A. Hayek, **Kanun, Yasama Faaliyetleri ve Özgürlük: Sosyal Adalet Serabı**, Çev. Mustafa Erdoğan, C.II, İstanbul, Türkiye İş Bankası Yayınları, 1995, s.57.

⁸¹ Hayek, **A.e.**, s.102.; Hayek, “(...) ister bir eşitlik düzeni ister eşitsizlik düzeni olsun, topluma bilinçli olarak tercih edilmiş bir dağıtım kalıbı dayatacak bütün teşebbüslere karşıdır.” Bkz.: Friedrich August von Hayek, **Özgürlüğün Anayasası**, Çev. Yusuf Ziya Çelikkaya, Ankara, Bigbang Yayınları, 2013, s.146.

⁸² N. Barry, **a.g.e.**, ss.159. Ayrıca Hayek’in adalet tasavvuru için Bkz.: Sururi Aktaş, **a.g.e.**, ss.199-234.; Eamonn Butler, “Sosyal Adaletin Eleştirisi”, **Hayek: Çağımız İktisat ve Siyaset Felsefesine Katkısı**, Çev. Yusuf Ziya Çelikkaya, Ankara, Liberte Yayınları, 2001, ss.119-145.

geçer. Bu iki şart sağlanmadığı müddetçe hiç kimse bir mülk üzerinde yetki sahibi olduğunu söyleyemez. Bu bağlamda ona göre “dağıtımçı” adalet gibi kavramlar daha başında taraflı bir durumu yansıtır. Çünkü yetki sahibi olunan mülkler üzerinde herhangi bir yeniden dağıtım özgürlüklerin ihlali anlamına gelecektir; devletin bu durumda tek yetkisi toplumda güvenlik ve huzuru tesis etmesi bağlamında “minimal” bir hüviyet arz etmesidir. Nozick, bir dağıtımın adil olup olmadığını tarihsel bir duruma yani onun nasıl ortaya çıkmış olduğuna bağladığı için kendi teorisinin tarihsel olduğunu belirtir. Ahlaki erdemlere veya ihtiyaçlara dayalı bir bölüşüm öngören neredeyse tüm dağıtımçı adalet teorilerinin kalıba sokulmuş teoriler olduğunu, bu anlamda kendi teorisinin kalıba sokulmamış bir yapı arz ettiğini vurgular. Bu nedenle Rawls’ın teorisinin kalıplı ve tarihsel olmayan bir teori olduğunu iddia eder.⁸³

Nozick Rawls’ı eleştirmeye bu noktadan başlar. Rawls’ın farklılık ilkesinin öngördüğü dağıtımın, bireylerin yetki sahibi olduğu mallar üzerindeki tasarruflarını hiçe sayan bir argüman olduğunu belirtir. Bu nedenle toplumdaki adaletin tesisini sağlayacak ve eşitsizliklerin adil bir sistemde nasıl olacağını gösteren bu ilkenin bizatihi özgürlükleri yok saydığını düşünür. Bizde bu bağlamda tam da bu eleştiriden hareketle, Rawls’ın en temel ilkesi olan özgürlük ilkesiyle özellikle toplumun adil yapısını garanti eden “farklılık” ilkesinin Nozick zaviyesinden bir değerlendirmesini yapacağız. Ayrıca Nozick’le Rawls’ın argümanları arasında farklılıkları da göstererek adalete ilişkin liberal tezahürlerin en temel iki metnin bir muhasebesini yapmaya çalışacağız.

⁸³ Nozick, bir dağıtımda eğer herkes sahip olduğu mallar üzerinde yetki sahibi ise adil olacağını belirtir. Bunu tam dağıtımçı adalet ilkesi olarak sunar. Robert Nozick, **Anarchy, State and Utopia**, New York, Basic Books, 1974, s.151.; Bu bağlamda esasında Nozick bir dağıtımçı adalet teorisini olarak adlandırılabilir; onun yapmaya çalıştığı şey yeni bir bağlamda dağıtımçı adalet kavramını tanımlamaktır. Vincent da benzer şekilde Nozick’in kendi teorisini “dağıtımçı” olarak tanımladığı vurgular; ancak ona göre Nozick’in teorisi kalıplı olmayan bir dağıtım öngörmektedir. Bkz.: Vincent, **a.g.e.**, dipnot 9, s.136.; Fleischacker de Nozick’in dağıtımçı adaleti, modern öncesi dönemde tanımlanan “denkleştirici adalet” kavramına benzer şekilde kullandığını belirtir. Nozick’in kalıplı olmayan dağıtımçı adalet tasavvurunun, dağıtımçı adalet kavramının içini boşalttığını ve muhteviyatının çoğunu alıp götürdüğünü düşünmektedir. Bu nedenle, Nozick’in kavrayışı diğer hiçbir dağıtımçı adalet tasavvuruna benzememektedir. Bkz.: Fleischacker, **a.g.e.**, dipnot 83, s.170.; ancak yine de kimi çalışmalarda Nozick’in sosyal/dağıtımçı adalet başlıklarının altında inceleniyor oluşunun bu nedenle olduğu belirtilebilir.

1.2.3. Eleştirel ve Farklı Yaklaşımlar

Önceki yapmış olduğumuz teorik sınıflandırmaların ve ilgili düşünürlerin neredeyse tamamı bir şekilde analitik felsefenin içinden konuşarak sosyal adalet temalı metinler kaleme almışlardır. Bu metinler ya Rawls'ın teorisinin sınırları dahilinde anlam kazanmış ya da ona tamamen muarız fikirlerin sunulmasıyla bir bağlama oturtulabilmiştir. Bu anlamda liberalizm-liberteryenizm arasındaki iç çatışma adaleti merkeze alan çalışmaların gündemini belirlemede etkili olmuştur. Özellikle Rawls-Nozick tartışması bu anlamda oldukça yeterli argümanlar sunacaktır. Bu bölümde ise yine adalet kavramını bir şekilde çalışmalarının merkezine taşıyan ancak bunu yaparken dağıtım ve usûli kavrayışların ötesinde anlamlara dikkat çekmeye çalışan yönelimleri ele almaya çalışacağız. Baştan belirtmek gerekir ki bu yaklaşımların genel bir portresini çizmek oldukça zordur. Çünkü liberalizm eleştirisi üzerinden temellenen hemen hemen her gelenek bir şekilde bu tasnifin içinde kendine yer bulabilir.

Bu nedenle biz sadece çalışmamız bağlamında ileride ayrıntılı olarak ele alacağımız yönelimleri vurgulayarak genel bir harita çıkarmaya gayret edeceğiz. Bu aşamada vurgulanması gereken nokta, dağıtım ve usûlî adalet kavrayışının ötesinde adaletin cinsiyet farklılıklarına, topluluk duyarlılığına, bireyin kapasitesine, temsil ve tanınma gibi farklı yaklaşımlara duyarlı kılınma çabası olarak görülebilir. Bu anlamda adalet meselesi “kime ne kadar dağıtılacağı veya bunun usûle ilişkin süreçlerinin ne olacağı sorusundan, adaleti talep eden kim, kültürel toplulukların talepleri nelerdir, bireyler özünde ne yapabilir, aile içi ve cinsiyetler arasında adalet nasıl tesis edilecektir” gibi daha farklılık temalı sorunsallara odaklanan bir hüviyete bürünmüştür. Bu ayrımın üçüncü veçhesinin bu şekilde algılanması zaruridir. Belirtmek gerekir ki her tasnif çabasının yaşadığı zorluklar burada da mevcuttur. Çünkü bahsedeceğimiz kimi kavram ve temalar dağıtıma ilişkin çok şey söyleyecektir. Ancak yine de yaptıkları vurguların temelinde yer alan düsturların takip edilmesi bize ne denli farklılaştıklarını gösterir. Bu yüzden ki az sonra vurgulayacağımız kimi yaklaşımların bazıları dağıtımı onaylasa dahi kavrayışını çok daha öteye taşımışlardır. Bu anlamda bu yaklaşımları “dağıtım temelli eleştirel” ve “farklılık temelli eleştirel” yaklaşımlar olarak takip edebilmek mümkündür.

Dağıtımı onaylayan ancak belirli düzlemlerde önemli eleştiriler getiren yaklaşımlara, Martha Nussbaum ve Amartya Sen'in sunduğu “kapasite yaklaşımı”

etkileyici bir örnek olabilir. Kapasite yaklaşımı, dağıtıma açık olan “birincil değerler” tasnifini bireylerin yetenek ve kapasiteleriyle ilişkilendirme çabalarını açıklamak için kullanılan temel bir argümandır. Öyle ki Sen ve Nussbaum “temel birincil değerlerin” bireylerin kapasitelerine bağlı olarak değerlendirilmesinin mutlak suretle adil bir dağıtımın temelini oluşturacağına inanmaktadırlar. Özünde bireylerin ne yapabileceklerine odaklanan bu yaklaşım, onların belirli koşullarda yapabilirliklerindeki işlev farklılıklarını merkeze almaktadır. Bu anlamda yaklaşım, Rawls’ın tezinin mevcut halinin yetersizliğine veya bireysel farklılıkları göz ardı eden yapısına bir vurgu olarak okunurken çok farklı bir adalet tasavvurunun imkânlarını sorgulamaktadır. Bu noktalara ilerleyen bölümlerde ayrıntılı olarak değineceğiz.

Bu anlamda yine Rawls’u bir perspektiften hareketle eden ve adalete ilişkin liberal feminist bir yaklaşım sunan Susan Moller Okin’in çalışmaları da ilgili bağlamda değerlendirilebilir. Okin de birincil değerlerin aile ve aile içi adalete dair çok fazla şey söylemesi gerektiğini düşünerek, odağını aile ve cinsiyet temelli eşitsizliklere taşımıştır. Bu anlamda Rawls’u perspektifi her zaman benimsemiş olan Okin’in yegâne eleştirisi, cinsiyet yaklaşımının teoride daha fazla dikkate alınmasının gerekliliği üzerinedir. Kuşkusuz feminizm içi farklı eğilimlerin yalnızca bir kolunu temsil eden bu yaklaşım özünde farklılık kavramının biyolojik doğasının bir vurgusunu içermektedir. Keza Nussbaum’un sunduğu adalet teorisinde de benzer kaygılar görülmektedir. Okin ve Nussbaum’da farklılık kavramı biyolojik ve fiziksel farklılıkları içeren ve bunu aşan bir anlamda tebarüz etmektedir. Bu nedenle sosyal farklılıkların asıl vurgulanması gereken nokta olduğunu ve bu anlamda adaletin asli konusunun bu denli cinsiyetçi ayrımcılıkların engellenmesi olduğunu altını çizerler. İlerleyen bölümlerde ayrıntılı olarak göstereceğimiz üzere, bu kavrayışın odak noktası bu denli koşulların yarattığı farklılıkların nasıl düzeltilebileceği noktasında toplanır.

Dağıtımın dışında farklı düzlemlerde adalete ilişkin yönelimlerin ilk izlerini topluluk bağlamında getirilen eleştirilerde bulmaktayız. Bu bağlamda Rawls’ın teorik yaklaşımına getirilen en önemli eleştirilerden birinin toplulukçu (komüniteryan) kamptan geldiğini söylenebilir. Toplulukçu tasavvurun çıkış noktası “topluluk” (*community*) kavramına verilen önemle yakından rabitalidir. Rawls’ın metni, Kymlicka’nın da altını çizdiği üzere Fransız Devrimi’nin “özgürlük, eşitlik ve

kardeşlik” sloganının “özgürlük ve eşitlik” tarafını ele almış ve kendinden sonraki bütün tartışmaları bu bağlamda şekillendirmeye başlamıştır.⁸⁴ Kuşkusuz Rawls’ın metni bu tutumu yansıtan yegâne eser değildir; *Bir Adalet Teorisi*’ni kaleme aldığı yılları takiben uzun süre liberal geleneğin “toplulukçu” bağlamda çok şey söylemediği görülür. Esasen toplulukçu eleştiriler de bu sessizliğe karşı bir gür bir ses olarak ortaya çıkmıştır. Bu bağlamda Michael Walzer, Alasdair MacIntyre, Charles Taylor ve son bölümde ayrı bir parantez açacağımız Michael J. Sandel gibi isimlerin çalışmalarında tebarüz eden bu yaklaşım “dağıtımçı adalet” ekseninde cereyan eden tartışmaların odak noktasını topluluk değerleri, kültür, ortak yarar siyaseti gibi kavramlara yöneltmiştir. Bu tartışmanın farklılık ekseninde anlam kazanacak belirli argümanlar sunduğu söylenebilir. Özellikle ortak yarar siyaseti vurgusu, farklı topluluklara saygı ilkesi, tanınma vurgusu, topluluğun bireylerin kimliklerini belirlediği varsayımı ve evrensel iddiaların ötesinde her topluluğa farklı adalet tasavvurlarının tatbiki anlayışı belirli noktalarda farklılıkları anlamlı kılacak argümanlar olarak okunabilir.

Ancak dağıtım konusunun ötesinde adaletin siyasal ve kültürel boyutu üzerine sunduğu yaklaşımla farklılık temelli eleştirel duruşun önemli bir örneği Nancy Fraser’ın çalışmalarında tebarüz etmektedir. Fraser, adaletle ilişkin mevcut tartışmalarını dilinin artık değişmesi gerektiğinin farkındadır. Bu nedenle adaleti; yeniden dağıtım, tanınma ve temsil kavramlarının ilişkisinde aramaktadır. Bu bağlamda Fraser adaleti anlamlandırmak için bize yeni bir düzlem sunar ve adaletin üç boyutundan bahseder. Ekonomik, kültürel ve siyasal boyut bağlamında kendi adalet tasavvurunu da gözler önüne serer. Fraser; “ekonomik boyutun dağıtımla, kültürel boyutun tanınmayla ve siyasal boyutun ise temsil ile ilişkili” olduğunu belirterek çok özgün bir yaklaşım sunar; bu bağlamda Fraser’ın teorisi, Rawls ve ona benzer düşünce çizgisinde olan liberal düşünürleri tanınma ve temsil meselelerini dağıtımın içerisine hapsettikleri için hedef almaktadır.⁸⁵ Fraser özelinde tartışma çok farklı bir boyuta evrilecektir. Dağıtım, tanınma ve temsil arasında kategorik bir ayırım öngören Fraser, dağıtımı adaletin sadece ekonomik bir unsuru olarak görmüştür. Axel Honneth ise

⁸⁴ Esasen Kymlicka’nın altını çizdiği şu husus doğrudur: Rawls toplulukçu değerleri reddetmiş değildir; sadece önem vermemiştir. Will Kymlicka, **Çağdaş Siyaset Felsefesine Giriş**, Çev. Ebru Kılıç, 2.bs., İstanbul, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2006, s.291.

⁸⁵ Bkz.: Nancy Fraser, **Scales of Social Justice: Reimagining Political Space in a Globalizing World**, New York, Columbia University Press, 2010, ss.15-18.

dağıtıma ilişkin tüm talep ve çatışmaların özünde tanınma mücadeleleri olarak anlam kazandığını düşünerek odağı tamamıyla tanınma meselesi üzerinden anlamlandırmaya çalışır. Son bölümde ayrıntılandıracağımız bu iki yaklaşım ve sundukları dağıtım-tanınma ilişkisi, adalet-farklılık ilişkisine işaret eden önemli argümanlar sunmaktadır.

1.3. Adalet ve Farklılık İlişkisi: Alternatif Bir Okuma

Bir önceki bölümde altını çizdiğimiz eleştirel ve farklı yaklaşımların takip ettiği güzergahı daha anlamlı hale getirebilmek için adalet-farklılık ilişkisine ayrı bir parantez açmak elzemdir. Bu tartışma içerisinde sürekli vurgulanacağı ve aslında tüm metnin güzergahını oluşturacağı için metnin genelinde anlam kazanacak olan “farklılık” kavramı, adalet üzerine cereyan eden çağdaş dönem tartışmalarının genel seyrini anlamlı kılabilmek açısından önemli bir güce sahiptir. Bu anlamda adalet müteallik tartışmanın fitilini ateşleyen Rawls’tan başlayarak Amerikan menşeli analitik felsefe ile özellikle son dönemde Kıta Felsefesi arasında cereyan eden adalet müteallik tartışmaların en önemli konu ve bağlamlarından birinin “farklılık” kavramı olduğu rahatlıkla söylenebilir. Farklılık lafzıyla müsemma bir anlama sahiptir. Adalet esasında farklılığın hem sonucu hem de sebebi olarak anlam kazanabilir. Bu anlamda eşitlik, hak ve özgürlük gibi kavramların bir şekilde birleştiği adalet farklılıktan bitaraf açıklanamaz. Her şeyden önce insanın özünde biricikliği onun farklılığına vurgu yapar, bu farklılıklar bireyden gruplara gruplardan topluma gerek kültürel gerekse toplumsal pek çok şekilde yayılır. Bu onun bir yönüdür. Bu yön farklılık siyasetinin eşitliğin temel dinamiklerinden biri olduğunu gösterir. Ancak bu farklılığın başka bir veçheden ele alınabilmesi de mümkündür. Böylesi bir yaklaşım bize farklılığa göre muamele etmenin özünde eşitlik idealleriyle tutarsız olacağını söyler. Farklılık üzerinde konuşmanın adaletle ilişkisi de bu noktada ortaya çıkmaktadır. Öyle ki adalet bir yönüyle bireyin evrensel ilkelerce kabul edilecek, makul ve anlaşılır aynılıklarının korunması adaletle dair temel bir vazifedir. Bu eğilim farklılık temelli taleplerin özünde anlaşılır olmayacağına dışı vurumu olarak değerlendirilmeye müsaittir. Ancak bu resmin sadece bir bölümünü gösterir.⁸⁶

⁸⁶ Bu anlamlandırma liberalizmin eşitlikçi tasavvurunun iki klasik varsayımıyla yakından rabitalidir. İlki her bireyin umut, arzu, zevk ve acıya dair benzer genel kapasitelere sahip olduğuna dair inançtır.

Diğer bir yaklaşım ise özünde kimliğin yaratıcısı olan farklı olma durumuna atıfla, farklılığın adalete ilişkin tüm tanımlamalarda temel bir düstur olarak tatbik edilmesini salık verecektir. Bu yaklaşım mucibince eşitlik prensibi bu denli bir vurgu üzerinde anlam kazanır ve aksi bir yönelimin birey, grup, etnik vb. farklılıkların evrensellik kisvesi altında yok göz ardı edilmesine neden olduğunu düşünür. Bu kendi içinde büyük bir ikilem barındırır. Bu nedenle adalete ilişkin taleplerin hem bu farklılıkları gözetip onların arasında eşitliği sağlamaya yarayan bir yönelimle anlaşılması hem de bizatihi eşitliğin farklılıklara değil aynılıklara eğilerek sağlanacağı ve bu anlamda adaletin de bu minval üzere anlam kazanacağını belirten bir eğilim üzerinden değerlendirilebilmesi mümkündür. İşte bu çalışmada adalet ve farklılığı bir araya getiriyor oluşumuz da tam olarak bu nedenledir. Bu denli bir okuma adalet ve farklılık ilişkisinin daha geniş bir çerçeveden ele alınmasını gerektirir. Öncelikle kavramın literatürde ve disiplinde hangi bağlamlarda kullanıldığına göz atıp, daha sonra bizim çalışmamızda kullanacağımız bağlama en uygun kavrayışın dinamikleri izah etmek bu anlamda elverişli olacaktır. Kavram ilgili literatürde özellikle post-modernizm, post-pozitivizm, post-marksizm ve feminizm bağlamında kullanılan ve ötekinin farklılığı üzerinde temellenen “farklılık politikası” yaklaşımıyla anılmaktadır. Genel eğilim olarak Batı ve erkek egemen söylemin bir eleştirisini içeren bu yaklaşım çoğu zaman ayrı bir politik doktrin olarak da vazife görür. Ancak güncel tartışmalarda kültür, çok-kültürlülük, feminizm, tanınma vb. pek çok bağlamda kullanıldığı söylenebilir.

Vincent, çoğulculuğun güncel bir versiyonu olarak tanımladığı farklılık teorisinin bu veçhesini ele almaktadır. Ayrıca farklılığın sadece doktrin olarak değil bir araştırma aracı olarak da işlevsel olabileceğinin altını çizerek daha öte anlamlarının olabileceğinin ipuçlarını verir. Öyle ki farklılık yukarıda vurguladığımız eleştirel yaklaşımların ötesinde liberal ilgileri de içeren geniş bir düzlemde anlam kazanırken, liberal çoğulculuk ile eş anlama gelecek şekilde dahi kullanılabilirdiği görülmektedir. Bu nedenle Vincent, farklılık kavramı ile ilgili iki yanlış varsayımın altını özellikle

Bir ikincisi ise tüm insanların makul bir yaşam planı oluşturma ve adil bir düzenin gerekliliği olan ahlaki yasalara uyabilme noktasında rasyonel varlıklar olarak değerlendirilmesidir. Keza Amy Gutman da bu klasik anlayışın izleklerine çağdaş siyasal teorisinin mevcut tartışmalarında rastlayabileceğimizi düşünür. Bkz.: Amy Gutman, **Liberal Equality**, Cambridge, Cambridge University Press, 1980, s.1.; Dağıtımca adaletin farklılıklardan ziyade eşitliği temel aldığına dair genel bir değerlendirme için Bkz.: Kevin Olsen, “Distributive Justice and the Politics of Difference”, **Critical Horizons**, No:2, (1), 2001, ss. 5-32.

çizmektedir: öncelikle farklılık kavramının sadece liberal çoğulculuk veya çok kültürlülükle ilişkili olduğu varsayımı, ikincisi ise kavramın zorunlu olarak post-modernizmle rabıtalı olduğunun düşünülmesi. Elbette kavram yukarıda altı çizilen yaklaşımların hepsiyle ilişki olarak ele alınabilir ancak bu kavrama ilişkin yeterli bir açıklama olmayacaktır.⁸⁷ Bu nedenle belirli geleneklerin bakış açılarının ötesinde kavrama ilişkin yaklaşımların ardında yatan nedenlere odaklanmak zaruridir. Çünkü kavrama ilişkin tüm bu yaklaşımların da gösterdiği üzere çok kültürlülük, grup hakları, kadın ve aile hayatı gibi temel bakışları etkileyen bir düzleme işaret etmesi bunun önemini kendiliğinden ortaya çıkarır. Bu bağlamda kavrama ilişkin daha kapsayıcı bir bakış açısı oluşturmak için, tanınma ve kimlik çalışmalarında mücessem hale gelmiş farklılık kavramının Taylorcu çözümlenmesi oldukça işlevsel olacaktır. Taylor'un yapmış olduğu tespit hem farklılık kavramı üzerine şekillenen yukarıdaki tartışmaları daha anlamlı kılmayı sağlayacak hem de adalet-farklılık ilişkisini daha sarıh hale getirmemize vesile olacaktır.

Taylor, tanınma üzerinden anlamlı hale gelen farklılık vurgusunun güncel tartışmalarda iki koldan hareket ettiğini düşünmektedir. İlk yönelim, temellerini Kant'a kadar götürebileceğimiz, evrensel eşitlik ilkesi mucibince düzenlenmiş, toplumdaki tüm bireylerin belirli evrensel hakları olduğu temel kabulünden hareketle şekillenen "eşit haysiyet politikası" olarak adlandırabilecek yaklaşımdır. İkinci eğilim ise herkesin özünde sahip olduğu biricik kimlikleriyle tanınmasının gerekliliğini vurgulayan ve bu anlamda eşitliğin kişileri başkalarından farklı kılan özelliklerinin tanınmasıyla mümkün olabileceğini savunan "farklılık politikası"dır. İlk görüşe göre eşit muamele, insan aklının ulaşabileceği temel yasaların bir gereği olarak herkesin haysiyetine saygının bir gereğidir ve insan aklını referans alır. Ancak farklılık politikası müdafileri bu yaklaşımın birey ve kimlikleri tek potada eritmeye varan evrenselciliğiyle farklılıkları göz ardı ettiği ve çoğunluğa haiz kültürlerin içinde eritmeye yol açtığı altını çizmektedir. Bu anlamda evrensel ve kapsayıcı iddiaların birer "görmezden gelme" politikasına neden olduğunu düşünür. Taylor ilk yaklaşımın ayırım gözetmeme tasavvurunun ikinci yaklaşım müdafileri tarafından yeniden tanımlanarak farklı muamelenin temelini oluşturacak şekilde işlevselleştirildiğini

⁸⁷ Vincent, a.g.e., s.219.

düşünür. Eşit haysiyet politikasının arkasındaki muharrik unsur bütün insanlarda bulunan “evrensel insan” olma potansiyelidir. Farklılık politikası bağlamında ise temel dinamik yine kendi kimliğini oluşturma, tanımlama ve kendini gerçekleştirebilme yetisidir. Hulasa Taylor şu tespiti bizlere sunar. Eşit saygı temeline dayanan iki yaklaşımın ilki bireylerin farklılıklarını görmezden gelerek davranılması gerektiğini salık verir ve herkeste benzer olan aynılıklara odaklanarak ayırım gözetmeme ilkesini uygun görür. İkinci yaklaşım ise, insanları biricik kılan farklılıkların görmezden gelinemeyeceğini vurgulayarak bunların kimlik tanımlamasındaki önemi değinir ve ilk yaklaşımın bireyleri tek bir kalıba sokmaktan öte anlam ifade etmeyeceğini düşünür.⁸⁸

Taylor’un çizdiği bu kategorik ayırım Vincent’in altını çizdiği tüm eğilimlerin farklılığa dair genel fikriyatını da ortaya koymaktadır. Öyle ki farklılık kavramı etrafında cereyan eden tartışmalar bir yönüyle ilgili bağlamdaki evrenselci iddiaların geçersizliğini (esasen farklılık kavramının evrenselci iddialardan beslendiği yönler de mevcuttur) vurgular. Taylor’un kimlik ve tanınma gibi kritik bir mesele bağlamında ele aldığı bu ayırımın kimlik, birey, grup, cinsiyet, topluluk, dağıtım vb. pek çok farklı noktada da anlamlandırılabilmesi mümkündür. Özellikle adalet tartışmalarının ilgili ayırım gözetilerek ele alınabileceğini rahatlıkla söylenebilir. Çünkü her iki yaklaşımın da temel kabulleri göz önüne alındığında arka planda adaletin tesis edilmesinin imkânlarını yokladıkları görülebilmektedir. Bu anlamda adaletin farklılıkla ilişkisi kritik bir düzleme işaret eder. İlk yaklaşım gereğince adaletin evrensel bir muhteviyata haiz olacağı ya da daha açıklayıcı bir ifadeyle bireylere eşit muamelenin ve aklın merkeze alındığı bir anlatıyla özü itibariyle aynı olan özelliklerinin bir gereği olarak daha kapsayıcı, çoğulcu ve evrensel bir adalet kavrayışı sunmaları beklenir. İkinci yaklaşım ise bu anlamda aynılıklardan ziyade farklılıkların geniş bir vurgusunu içeren yönelimlere sahiptir. Bu da daha merkezine tanınma, temsil, cinsiyet ve kimlik gibi kavramların alındığı çok-kültürlülük, feminizm, post-kolonyal yaklaşım gibi kültür ve farklılık vurgusu içeren daha spesifik bir anlatı benimseyecekleri yorumu yapılabilir.

⁸⁸ Charles Taylor, “Tanınma Politikası”, **Çok Kültürlülük: Tanınma Politikası**, Haz. Amy Gutman, Çev. Yurdanur Salman, 4.bs., İstanbul, Yapıkredi Yayınları, 2014, ss.57-64.

Kapsamımızı adalet kavramına taşıdığımızda Taylor'un eşit haysiyet politikası olarak adlandırdığı dağıtım odaklı yaklaşımların tüm farklılıkları göz ardı ettiğini söylemek abartılı bir ifade olacaktır. Biz bu anlatıyı biraz daha ileriye taşıyarak bu yaklaşımın adalete içkin meselelerin çözümünde teorik ilgilerini daha genelleştirilebilir ve evrensel iddialar taşıyan bir noktaya getirdiklerini, ancak bunu yaparken idealize ettikleri anlatının farklılıkları dışarıda bırakmadığını belirterek devam edeceğiz. Yani bu kavrayış farklılıkları teori kurucu olarak ele almaz, bu yüzden ayrımları vurgulayan bir eşitlik anlayışı çizer. Fakat idealize edilmiş sistemin içerisinde de cereyan eden farklılık temelli eşitsiz muamelelerin engellemesinin imkânını aramaktadırlar. Bu nedenle eşit muamele birincil, farklılık vurgusu ise ikincil öneme haiz görünür. Bu yaklaşımda dağıtım, adaletin asli konusu olarak anlam kazanır. Ancak yine de farklılık politikası mucibince öngörülen tüm eğilimlerin göz önüne alındığı söylenemez. Bu noktada liberal kavrayışa getirilen eleştirilerin birçoğunun haklı eleştiriler olduğu söylenebilir. Bu denli bir yaklaşımın farklılık bağlamında biyolojik, grup, etnik vs. ile temellendirilebilecek farklılıkları merkezine almadığı yorumları güç kazanır. Farklılık politikası müdafileri ise bu denli farklılıkları kurucu unsur olarak görürler ve bunlara duyarlı bir adalet kavrayışının imkânlarını sorgulamaktadırlar.

Benzer bir ayrımın takip ve tespiti Nancy Fraser'da da karşımıza çıkmaktadır. Fraser, güçlü ve kapsayıcı adalet anlatısının eşit dağıtım temelli tasavvurunun yerini saygı ve onur kavramlarının merkeze alındığı tanınma kavramına bırakmaya başladığını belirtir. Bu nedenle yeniden dağıtımdan tanınmaya doğru bir geçişin imkânlarını sorgulamaktadır. Çünkü artık tartışılan, toplumun üyelerinin dağıtımdan ne kadar pay alacakları veya adil olanı nasıl tanımladıkları değil, kimin toplumun bir üyesi sayılacağı veya toplumda bireylerin temsili gibi konular olmaktadır. Fraser artık sorunsalın sadece "ne" ile ilgili olmadığını buna ek olarak "kim" sorusunun da tartışılmaya başlandığını belirtir. Bu da dolaylı olarak, adalete ilişkin temel dağıtım sorunsalının yerini tanınma ve temsil gibi kavramları içeren daha ikincil sorunsallara bırakmasına neden olmaktadır. Bu nedenle artık adaletin neliği; yeniden dağıtım,

tanıma ve temsil kavramlarına nasıl yaklaştığımızla yakından ilişkilidir.⁸⁹ Axel Honneth, Albert O. Hirschman'ın yapmış olduğu şu ikili tasnifin de benzer amaçları taşıdığını düşünmektedir: ona göre toplumsal çekişme giderek artan oranda 'dağıtılamaz malların' çatışma biçimlerini içermekte, bu anlamda dağıtılamaz malların eşitlik ilkesi mucibince yeniden dağıtımının imkânsızlığına vurgu yapılmaktadır.⁹⁰ Bunun ötesinde Honneth ise dağıtım mücadelelerinin tamamının yanlış değerlendirildiğini, esasında bu mücadelelerin ahlaki ve kimliksel anlamlara sahip tanınma mücadelesine içkin olduğunu belirten farklı bir düzleme dikkat çekmektedir.⁹¹ Görüldüğü üzere bu yaklaşımlar adaleti, kişilerin farklılıklarının ve onurlarının tanınmasının bir yolu olarak görme eğilimine işaret etmektedir. Ancak bu hala adalete dair kavrayışın bir yönüyle eksik kaldığını da gösterir.

Yine benzer bir ayrıma Iris Marion Young'un *Justice and the Politics of Difference* adlı çalışmasında da rastlamaktayız. Young'a göre adalet sorununu ele alan mevcut kavrayışlar, "toplumun üyeleri arasındaki fayda ve yüklerin ahlaki olarak doğru bir şekilde dağıtılmasına"⁹² indirgeyen dağıtımcı paradigmanın gölgesi ardındadır. Bu da ister istemez dağıtımına konu olan malların ötesine geçecek, dağıtım modellerini belirleyen kurumsal ve sosyal ilişkileri ele alan ve bu anlamda kurumsal yapıların yapısal değişimlerini sağlayacak bir anlayış olmaktan uzak kalacaktır. Bu yönelim mal ve kaynakların dağıtımına o kadar odaklanmıştır ki, kültürel emperyalizm veya şiddet gibi baskı unsurlarının adalete ilişkin önemini göz ardı etmiştir. Bu nedenle adalet yalnızca dağıtımı değil, aynı zamanda "bireysel kapasiteler, toplu iletişim ve işbirliğinin geliştirilmesi ve uygulanması için kurumsal koşulların gerekliliğini"⁹³ de içermelidir.⁹⁴

Bu ayrım ve yaklaşımları adalet tartışmalarında görünür kılmak adına şöyle bir tespit yapabilmek mümkündür. Bir önceki bölümde altını çizdiğimiz dağıtım ve usûlî

⁸⁹ Nancy Fraser, **a.g.e.**, ss.15-18.; Axel Honneth, "Tanınma mı Yeniden Dağıtım mı? Toplumun Ahlaki Düzeninde Değişen Yaklaşımlar", **Kimlik Politikaları: Tanınma, Özdeşlik ve Farklılık**, Ed. Fırat Mollaer, Çev.Kübra Kelebekoğlu, Ankara, Doğu Batı Yayınları, 2014, ss.243.

⁹⁰ Albert O. Hirschman, "Wieviel Gemeinsinn braucht die liberale Gesellschaft?", **Leviathan**, No: 22, (2), 1994, ss. 293-304. den aktaran Honneth, **a.g.e.**, ss.242-258.

⁹¹ Honneth, **a.g.e.**, ss.257.

⁹² Iris Marion Young, **Justice and the Politics of Difference**, Princeton, Princeton University Press, 1990, s.15.

⁹³ **A.e.**, s.39.

⁹⁴ Dağıtımcı adalet ve farklı taleplere dair düşünceleri için Bkz.: **a.e.**, ss.15-28.

adalet kavrayışları bu ayırmda ilk gruba denk gelmektedir. Yani dağıtım ve prosedürleri temel alan anlatıların ve özellikle liberal eğilimlerin hak kavramı çerçevesinde daha genelleştirilebilir bir adalet teorisi sunmayı amaçladıkları söylenebilir. Keza bizim bir sonraki bölümde ele alacağımız “hakkaniyet olarak adalet” ve “yetkilenme teorisi” bir yönüyle böylesi bir arayışın ifadeleri olarak okunmak durumundadır. Bu Rawls ve Nozick’in adalete ilişkin tasavvurları ilk boyut yani dağıtım boyutu hakkında yaşanan tartışmanın genel hatlarını açıklığa kavuşturacaktır. Bu anlamda Rawls’ın idealize ettiği adalet anlayışının uygulanabilir ancak kimi eksikliklerini vurgulayan yaklaşımlar, bu denli bir kavrayışın işlevsiz olduğunu beyan eden kavrayışlar, yeni bir dağıtımcı adalet tasavvuru sunan eğilimler ve Rawlsu anlatının revize edilmesi gerektiğinin altını çizen yaklaşımlar dağıtım ve usûlî temelli anlatının farklı veçhelerini gözler önüne serecektir. Bu yaklaşımların tamamı adalet-farklılık bağlamının bir yönünü sunma açısından temsil gücüne sahiptir.

Kişisel ve kolektif farklı oluşların vurgulandığı ve dağıtımın ötesine geçen bir adalet kavrayışının imkânlarını yoklayan diğer tasavvurlar ise bu gruplandırmanın ikinci ayağına denk düşmektedir. Taylor’un farklılık politikası olarak anlamlandırıldığı, Fraser’ın ‘tanınma’ olarak vurguladığı bu yaklaşımların ortak noktası ayrınlıklara değil farklılıklara duyarlı adil bir düzenin imkânları üzerinde toplanmaktadır. Bu anlamda liberal adalet anlatısının geniş bir eleştirisini sunan, farklı topluluklara saygının ve onların tanınmasının gerekliliği üzerine bir vurgunun yapıldığı toplulukçu yaklaşım bu duyarlılıkların ilk sinyallerini vermektedir. Ancak bu eğilime dair daha açık argümanları, her ne kadar her iki gruba da dahil edebileceğimiz yaklaşımlar olmakla birlikte, feminist adalet tartışmalarında yapılan farklılık vurgusu üzerinden anlamlandırmak mümkündür. Bu yaklaşım gereğince adalete ilişkin en genel görüntü ise Nancy Fraser’ın sunmuş olduğu adalet tasvirinde takip edilebilir. Keza Fraser adalete ilişkin ekonomik, siyasal ve kültürel boyutların ayrı olarak düşünüleceği bir anlatı ile iki grubun da eğilimlerine duyarlı bir tema sunmaya çalışır. Bu anlamda dağıtım sorununun ötesinde tanınma ve temsil kavramlarının adalet için ne denli bir öneme haiz olduğunu dikkate almaktadır.

Bu bağlamda yukarıda zikrettiğimiz ve adalet tartışmalarını anlamlı kılabilecek temsil gücüne sahip olduğuna inandığımız isimlerin genel eğilimlerini dikkate aldığımızda tüm tartışmanın eşitlik ve farklılık kavramları etrafında anlamlı hale

geleceği savımız daha anlamlı hale gelir. Bu noktada farklılık ve eşitlik düzleminden hareketle biz adalete ilişkin bu kavrayışa “adalet-farklılık ilişkisi” adını veriyoruz. Yeniden dağıtım-tanınma, eşit haysiyet-farklılık politikası ayrımlarının anlamlı hale getirdiği ancak bu ayrımları aşan bir adalet kavrayışı olarak görebileceğimiz bu ilişkinin tartışmaların arka planında yer alan dinamikler çerçevesinde anlamlı hale gelebileceğini düşünüyoruz. Bu anlamda adalet-farklılık ilişkisi yeniden dağıtım-tanınma ikileminin ötesinde merkezine tamamıyla adaleti yerleştiren ve tüm anlamını buradan alan bir ilişkiselliğe atıfta bulunacaktır. Daha kapsayıcı bir yaklaşıma işaret eden bu ilişkinin evrenselcilik-tikelcilik, tanınma-yeniden dağıtım, kültür-ekonomi-siyaset üçgeni, eşitlik-farklılık gibi ikiliklerle de anlamlı bir bütün oluşturacağı görülecektir. Her hâlükârda bu ilişkisellik çerçevesinde sorulması ve üzerine düşünülmesi gereken sorular bellidir: Adalet eşit muamele mi gerektirir? Aksine adaletin farklılıkları mı gözetmesi gereklidir? Ya da her ikisine de duyarlı bir adalet teorisini kurgulayabilmek mümkün müdür? Adalet-farklılık ilişkisi çağdaş siyaset teorisinde cereyan eden adalet tartışmalarını anlamlandırabilmek için ideal bir yol olarak görülebilir mi? Bir önceki bölümde ele aldığımız yaklaşımlar ve özellikle de “eleştirel ve farklı yaklaşımlar” başlığı altında sadece özgün ve genel bir harita çıkardığımız teorik kavrayışlar ele alınarak, çalışmanın tamamında cevaplarına dair imkânları kovalayacağımız sorular bunlar olacaktır.

İKİNCİ BÖLÜM

ADALET YENİDEN SİYASAL TEORİNİN GÜNDEMİNDE: ADALET TARTIŞMALARINDA LİBERAL TEZAHÜRLER

2.1. Giriş

Bir önceki bölümde neden Rawls'ın çalışmasının adalete ilişkin literatürde önemli bir alan işgal ettiğini ve dönemsel bir sınırlama yapma açısından uygun bir başlangıç noktası olabileceğini vurgulamaya gayret ettik. Rawls'ın idealize ettiği adalet anlayışı faydacılık eleştirisi üzerinden temellenen geniş bir anlatıya dayanır. Böylesi kapsamlı bir çalışmanın özetlenebilmesi pek kolay olmasa da belirli bağlamları dikkate alan bir yönelimle kavrayışa dair temel kavram ve fikirlerin sunulabilmesi mümkündür. Bu anlamda devam eden bölümde yapılacak okuma belirli saiklere dayandırılır. Bunlardan ilki anlatının adalete dair sunduğu teorik sunumu sarıh hale getirmek olacaktır. Böylelikle teorik düzlemde ifade edilen her fikrin pratikte hangi noktalarda anlam kazanacağı sorusu cevaplanmaya çalışılacaktır.

İkinci temel kaygı Rawls'ın ilk dönemi olarak adlandırılan yani *Bir Adalet Teorisi* kitabını kaleme aldığı sürece odaklanmak olarak özetlenebilir. Çünkü tartışmanın sürekliliğini göstermek açısından referans kaynağı olarak alınan ve aslında sonraki süreçte de büyük oranda korunan fikirlerin odak noktası bu çalışmada yakalanmaktadır. Rawls çok uzun dönemde pek çok eleştiriye cevaplamış, bazı noktalarda teorisini revize etmiş ancak çoğu temel fikir değişmeden muhafaza edilmiştir. Bu nedenle cevaplar üzerinden yürüyen ikincil tartışmalar kapsam itibarıyla kenarda tutulacak, sadece teorisinin geneline hitap eden kritik düzeltmeler vurgulanmaya gayret edilecektir. Benzer şekilde ikinci alt başlıkta ele aldığımız yetkilenme teorisi de Nozick'in ünlü çalışması bağlamında değerlendirilecek, liberter gelenekle rabitası ekseninde sunduğu adalet teorisinin temel fikir ve kavramları ele alınacak ve Rawls ile ayrı düşükleri noktaların altı çizilecektir. Nozick'in düşünsel serüvenini takip etmek Rawls'a göre daha kolaydır. Çünkü kitabının yazılması sürecinden sonra eleştirilere kulak tıkamış, çalışmaya ilişkin tek bir metin dahi kaleme almamıştır.

Dikkate alınması gereken son ve önemli eğilim ise esasen çalışmanın tümündeki genel bir yönelime işaret eden, tartışmaların adalete dair çizdiği genel portrenin farklılık-dağıtım ikilemi arasında düştüğü konumu görmek olacaktır. Bu anlamda Rawls'ın nasıl ve niçin genelleştirilmiş, evrensel ve akli temel alan bir bakış açısıyla dağıtım üzerine inşa edilen bir teori kurguladığı sorusu cevap kazanacaktır. Rawls ve Nozick arasındaki bu ilk tartışmanın, dağıtım ve usûli temelli adalet tasavvurlarının genel eğilimlerini mücessem hale getiren çalışmalar olduğu söylenebilir. Bu nedenle Rawls'ın çizdiği yeniden dağıtım biçimi ve Nozick'in bu yaklaşıma muarız olan alternatif bir adil dağıtımın imkânlarını yokladığı tasavvur arasındaki düşünsel farklılıklar hem ilk tartışmanın genel seyrini gösterecek hem de dağıtım temelli adalet tasavvurunun neliğine dair çok temel argümanlar sunacaktır.

2.2. Eşitsizlik ve Farklılıkların Düzeltici İlkesi Olarak Adalet: John Rawls'ta Adaletin Eşitlikçi Bir Savunusu

Bir toplumdaki tüm yurttaşların haklarını güvence altına alan, bu anlamda tüm farklılıkların ötesinde bir adil düzen kurmayı ve bu adil düzenin imkânlarını teorik bir çerçeveye oturtmayı amaç edinen bir anlayışla oluşturulan *Bir Adalet Teorisi* metninin öncül bağlamını bir önceki bölümde belirtmeye gayret ettik. Altını çizdiğimiz dinamikler göz önüne alındığında metnin öncül muhteviyatı bir mütearife olarak görülebilir; çünkü hem metnin zengin teorik altyapısı hem de tartışma ve eleştiriye açık içeriği her şeyden öte onu siyasal felsefenin mihenk taşı olarak görülebilecek çalışmalardan biri haline getirmiştir. Eserin müellifinin ilmi seyir içerisinde kaleme aldığı çalışmalar arasındaki tutarlı çizgi gözden geçirildiğinde bu iddia daha büyük bir anlam kazanır. Öyle ki teorinin temellerinin metnin yayımlandığı tarihten çok daha öncelere dayandığı söylenebilir. Keza Rawls da tüm teorinin filizlendiği düşüncelerin tohumunun ilk çalışmalarından itibaren atılmaya başladığını belirtmektedir.¹ *A Theory of Justice* ile *Political Liberalism* çalışmaları arasında geçen sürede Rawls'ın fikirlerinde önemli değişiklikler gözlemlense de genel itibarıyla öncül çalışmasında

¹ Bkz.: "John Rawls: For the Record", **Philosophers in Conversation**, Haz. S. Phineas Upham, Interview by Samuel R. Aybar, Joshua D. Harlan, Won J. Lee, New York, Routledge, 2002, ss.4-5.; ayrıca "düşünsel denge" kavramının ilk izleri için bkz.: John Rawls, "Outline of a Decision Procedure for Ethics", **The Philosophical Review**, Vol. 60, No: 2, 1951, ss.177-197.

çizdiği teorinin güzergahında ilerlemeye devam ettiği dikkatten kaçmamalıdır.² Bu bağlamda dini, felsefi ve ahlaki doktrinler arasında ciddi farklılıkların görüldüğü özgür ve eşit vatandaşlardan oluşan bir toplumda adaletin ve bu anlamda istikrarın uzun süre varlığını sürdürmesinin imkânı sorusundan hareket ederek ulaştığı “adalet ilkeleri” (*two principles of justice*) ve nihayetinde ulaştığı “hakkaniyet olarak adalet” (*justice as fairness*) kavramları tüm teorinin mihenk taşı mesabesinde.

2.2.1. İki Temel Tez Ekseninde Mevcutla Hesaplaşma: Bir Adalet Teorisi

Öncelikle belirtmek gerekir ki Rawls’ın sunduğu teori tıpkı Locke, Rousseau ve Kant’ın çalışmalarında bizlere sunduğu toplum sözleşmesi fikrinin bir devamı niteliğindedir. *Bir Adalet Teorisi* tıpkı muadili olan örneklerde olduğu gibi sözleşme geleneğinin içerisinde ancak onları genelleştirme ve daha yüksek bir soyutlama düzeyine taşımayı amaçlayan bir anlayışla kaleme alınmıştır. Bu bağlamda teorinin tutunduğu nokta adaleti merkeze alan etik-politik bir perspektif sunarken toplumsal düzeni baştan aşağıya düzenleyen ilkeleri belirlemeyi amaçlayacak kadar iddialı bir hüviyet arz etmektedir. Bu anlamda teorinin temel kabul ve öncül düşünceleri Rawls’ın da belirttiği klasik fikirlerden ilham alıyor olsa da sonuç odaklı bir yaklaşımla bakıldığında oldukça yeni ve iddialı fikirleri de bünyesinde barındırdığı gözlemlenmektedir. Rawls’ın tüm çalışması esasen şu soruya aradığı cevapla ilişkilidir: “Eşit, özgür ve bir nesilden diğerine tüm hayat boyunca toplumun tümüyle işbirliği yapmış üyeleri olarak kabul edilen vatandaşlar arasındaki sosyal işbirliğinin adil koşullarını belirlemek için en uygun adalet anlayışı nedir?”³ Rawls’ın bu soruya aradığı cevap hem siyasal teorinin mevcut tartışmalarının faydacılık (*utilitarianism*) ve sezgicilik (*intuitionism*) arasında bir saat rakkası gibi gidip gelen hüviyetiyle bir hesaplaşma hem de faydacılığın alternatifini olabilecek etik bağlamda bir teorinin

² Öztürk, Rawls’ın ağır eleştirilere getirdiği cevaplar ekseninde teorisini tahkim ettiğini belirtirken kimi önemli noktadaki eksiklikleri kabul ederek terk etme yolunu tercih ettiğinin altını çizer. Rawls’ın görüşlerini revize ve yeniden formüle ettiği ikinci dönemde (bu sürece II. Rawls dönemi denilebilir.) teorini ahlaki bir düzlemde politik çizgiye çeken Rawls bu bağlamda Adalet Teorisi’nin sorunlu ve eleştirel noktalarıyla olan büyük bir hesaplaşmanın işaretlerini de vermektedir. Bkz.: Armağan Öztürk, **Liberal Adalet Çağdaş Siyaset Felsefesinde Adalet Sorunu: Rawls, Hayek, Nozick Örneği**, İstanbul, Doruk Yayıncılık, 2013, s. 70.

³ John Rawls, **Political Liberalism**, Expanded Edition, New York, Columbia University Press, 2005, s.3.

imkânlarını sorgulama çabası olarak özetlenebilir.⁴ Rawls'ta adaleti toplumsal kurumların birincil erdemi olarak görme ve toplumun temel yapısına uygulanacak ilkeleri belirleme, faydacılığın cevaplandıramadığı soruları aşma ve liberalizm içi bir düzeltme olarak okunabilir. Rawls'ın metnini, kaleme aldığı dönemde yaşanan toplumsal olayların ve metodolojik eğilimlerdeki dönüşümün yarattığı itici etkinin yanı sıra liberalizm içi bir tartışma olarak anlamlandırmak bu açıdan zaruri görünmektedir. Keza faydacı teorinin bireysel sezgileri dışarda bırakan fikri altyapısıyla olan hesaplaşma ve hakkaniyet olarak adaletin deontolojik yapısına yapılan vurgu çalışmanın tamamında görünür kılınmıştır.

Klasik faydacılığın⁵ kişisel mutluluğu/hazzı arttırma ve bu bağlamda toplumun bütün faydasını en üst mertebeye ulaştırmayı amaç edinen fikri altyapısı Rawlsçu perspektiften bakıldığında toplumdaki farklılıkların dikkate alınmadığı ve bireysel sezgilerin dışlandığı bir düzen doğurmaktadır. Bu hususun altının çizilmesinin iki noktada büyük önemi vardır. İlk olarak Rawls faydacılığın bireysel farklılıkları göz ardı eden tavrına karşı daha eşitlikçi bir teori inşa etmeyi amaçlamakta ve hak/iyi arasındaki öncelik hususunda faydacı geleneğin aksine doğrunun iyiyi öncelediğinin altını çizmektedir. Öyle ki faydacı teorinin kişisel faydanın maksimize edilmesinin gerekliliğine yaptığı vurgu nihayetinde, toplumdaki tüm bireylerin tek bir kişi olarak görülmesi veya bir temsilciye indirgenmesiyle işlev kazanmaktadır. Rawls'ın "izleyici/gözlemci"⁶ olarak adlandırdığı bu rasyonel birey toplumun tüm üyelerinin arzu ve amaçlarını gözlemleyen ve bu sayede genelin faydasını sistemli bir hale getirmeyi kavramış tek bir temsili kişiye atıfta bulunur. Bu zaviyeden bakıldığında faydacılığın bireyler arasındaki farklılık ve çeşitlilikleri dikkate almadığı yorumu bir bağlama oturtulabilmektedir. Bu bakış açısı rasyonel tercih ilkesinin bir kişiden toplumun tamamına genişletilmesi ve bu bağlamda genelleştirilmesi demektir.

⁴ John Rawls, **A Theory of Justice**, Original Edition, Cambridge, The Belknap of Harvard University Press, 2005, s. 22.; Çalışmanın devamında Rawls'ın metnini ilk versiyonu takip edilecektir. Yeri geldiğinde revize edilmiş versiyonuna da atıfta bulunulacaktır.

⁵ Rawls faydacılıkla olan hesaplaşmasında aklında sadece Bentham, Sidgwick, Edgeworth ve Pigou ile ilişkilendirdiği klasik faydacılığın olduğunun altını çizer. **A.e.**, ss.32-33.

⁶ **A.e.**, ss.26-27.

Bunun yanında Rawls'ın bir diğere itirazı faydacılığın iyiyi hak kavramına⁷ öncelmesi hususudur. Rawls faydacılığın toplumdaki bireylerin tercih ilkesi gereği sahip olduğu arzuların en büyük tatmin dengesine ulaşması anlamında yapmış olduğu genelleştirme ilkesine karşı çıkmaktadır. Bu ilke daha başlangıçta iyi kavramının hak kavramından bağımsız olarak ele alınmasına ve bu bağlamda hakkın iyinin daha genelleştirilmiş veya maksimize edilmiş bir değerler seti olarak görülmesine neden olmaktadır. Rawls bu noktada faydacılığı, neyin hak olduğunu belirli bir iyi tanımı üzerinden ifade etmesi ve bu bağlamda direkt olarak ortaya çıkan sonuçlarla ilgilenmesi bağlamında yani iyiyi hakka öncelmesi anlamında teleolojik bir teori olarak görmektedir. Ona göre, hakkaniyet olarak adalet fikri ise ne iyiyi hak kavramından bağımsız olarak ele alır ne de hak kavramını iyinin genelleştirilmiş bir versiyonu olarak sunar. Öyle ki hakkaniyet olarak adalet perspektifinde faydacılığın tersi bir akıl yürütmeye daha başlangıç durumunda (orijinal pozisyon) bireyler, eşit özgürlük ilkesi ve herkesin menfaatine olan ekonomik ve toplumsal eşitsizliklerin belirli durumlarla sınırlandırılması üzerine kuruludur. Bu nedenle başlangıç durumundaki bireyler adil kurumların iyiyi maksimize edebileceğini düşünmezler. Bu anlamda hakkaniyet olarak adalet, adalet ilkelerine muarız olacak bir iyi kavrayışının veya tatminin en başından sınırlandırılması gerektiğini salık verir. Faydacılığın fayda tatmini ilkesinin yaratabileceği başkalarının yoksunluğundan -genel tatmin artıyorsa dahi- memnuniyet duyulması gibi bir tehlikeler belirli sınırlandırılmalarla aşılabilir. İşte tam da bu nedenle bireyler arzu ve beklentilerin sınırlandırılması gerektiğini düşüneceklerdir. Çünkü adaletsizliğe yol açabilecek herhangi bir tatmin veya arzunun bir hükmü olmayacağı düşünülmektedir. Bu bağlamda hakkaniyet olarak adalet fikri deontolojik bir teori olarak görülebilir.⁸ Özetle hakkaniyet olarak adalet fikri hakkın iyiyi öncelliğini temel alan bir düşünsel altyapıya sahiptir.

Rawls'ın bir diğere hesaplaşması ise sezgici gelenektedir. Sezgicilik faydacılığın göz ardı ettiği bireysel ve faydacı olmayan sezgilerin varlığını savunan bir doktrin

⁷ Bu noktada “the right” kavramını dilimizde muhteviyatını en doğru şekilde karşılayacağına inandığımız “hak” sözcüğüyle ifade edeceğimizi belirtmek gerekir.

⁸ Hakkaniyet olarak adaletin deontolojik doğasına yapılan vurgu için bkz.: A.e., ss. 30-32, s.396.; ayrıca daha detaylı bilgi için bkz.: Will Kymlicka, “Rawls on Teleology and Deontology”, **Philosophy & Public Affairs**, Vol. 17, No: 3, 1988, ss. 173-190; David A. Reidy, “Deontological vs. Teleological Theories”, **The Cambridge Rawls Lexicon**, Haz. Jon Mandle, David A. Reidy, Cambridge University Press, 2015, ss.198-201.

olarak anlam kazanır. Ancak bunun yanında bu sezgiler arasındaki ilişkileri tespit etme veya bu sezgilerin nasıl ortaya çıktığını belirleyen ilkeler sunmaktan da kaçınan bir yaklaşım olarak da görülebilir.⁹ Keza Rawls da sezgici teorilerin belirli koşullar altında birbirleriyle çatışabilecek çok sayıda birincil ilke içerdiğini düşünmekte, ayrıca bu ilkelerin birbirleri arasındaki önem sıralarını belirlemeye yarayacak öncelik kurallarını da içermediğini belirtmektedir.¹⁰ Rawls ise tersine bu yaklaşımı aşacak şekilde, yani bu çatışan ilke ve kurallar arasında bir önceliğin belirlendiği, farklı sezgilerimizi dikkate alan sistematik bir siyasal teori inşa etmenin imkânlarını aramaktadır.¹¹ Hakkaniyet olarak adalet fikri de tam olarak böylesi bir saikle oluşturulmuş, faydacılık-sezgicilik ikilemini aşmaya çalışan bütüncül bir teori olarak önemli bir iddia ile ortaya çıkmıştır.

Rawls mevcut siyasal teorideki ana akım tartışmaların mevcut durumunu ortaya koyduktan sonra kendi teorisinin dayanak noktası mesabesindeki iki temel tezini açıklayarak teorisinin düşünsel zeminin oturtmaya çalışır. Bu iki tez Will Kymlicka'nın da vurguladığı üzere¹² hem yukarıda zikredilen iki gelenekle bir hesaplaşmayı içermesi hem de Rawls'ın teorisinin bir özetini sunma anlamında önemli bir işleve sahiptir. Bu tezlerden ilki kendi teorisi ile fırsat eşitliği ideali arasında bir mukayeseyi içermektedir. Öyle ki bu karşılaştırma vasıtasıyla Rawls kendi tezinin bireysel sezgilere daha duyarlı olduğunu savunmaktadır. Bu yargıya da fırsat eşitliği idealinin 'gelir ve benzeri eşitsizliklerin bu faydalara ilişkin konumlar adil bir rekabet koşulları altında belirlenmişse meşru sayılabilir' savından hareket ederek ulaşır. Keza Rawls'a göre bu savın öngördüğü böylesi bir süreçle toplumdaki en kötü durumdakilerin veya en dezavantajlı üyelerin bu eşitsiz koşullar altında üretilen faydadan ne kadar yararlandığının bir önemi yoktur. Keza Rawls'ın "farklılık ilkesi" de tam olarak bu tarz bir akıl yürütmeyi hedef alarak, bu anlayışla hesaplaşmaya çalışır. Rawls fırsat eşitliği anlayışına sıkı sıkıya bağlı olmakla birlikte, bu süreç ile oluşacak eşitsizliklerin yalnızca toplumdaki en dezavantajlı gruba en fazla faydayı sağlayabildiği müddetçe meşru ve mazur görülebileceğini belirterek farklı bir noktanın

⁹ Will Kymlicka, **Çağdaş Siyaset Felsefesine Giriş**, Çev. Ebru Kılıç, 2.bs., İstanbul, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2006, s.74.

¹⁰ Rawls, **A Theory of Justice**, s.34.

¹¹ Kymlicka, **a.g.e.**, s.75.

¹² **A.e.**, s.78.

altını çizmektedir. Aksi bir durumu ihtiva eden ve yukarıda altını çizdiğimiz fırsat eşitliği ideali yaklaşımında ise, toplumdaki en dezavantajlı durumundakilerin ne ve ne oranda aldığına bakılmaksızın bireylere ortalamanın çok üstündeki fayda veya ödemeler meşru kabul edilebilmektedir.¹³ Bu da mevcut eşitsizliklerin düzeltilmesi yönünde adım atma olasılıklarını ortadan kaldırmaktadır.

Rawls'ın sunmuş olduğu ikinci tez ise kendi teorisinin mihenk taşı olan ve belirli bir akıl yürütme sonucu bireylerin üzerinde mutabakat sağlayacağına inandığı iki adalet ilkesinin en rasyonel uzlaşma olduğuna ilişkin bir vurgu olarak görülebilir.¹⁴ Adalet teorisinin en kritik öneme sahip noktası da burasıdır. Çünkü Rawls bu ilkelerin en akılcı uzlaşma olduğunu belirtirken toplum sözleşmesi fikrinden yardım alır. Hakkın iyiye öncelliği hususu da tam olarak bu noktada devreye girer ve faydacı ideale alternatif oluşturacak düşünsel zeminde bu noktada oluşmaya başlar. Ayrıca bu tez tüm teorik varsayımlar üzerinden iki adalet ilkesi üzerine yapılacak bir uzlaşmanın nasıl ve niçin olması gerektiği sorusuna verilen bir cevabı da içermektedir. Tüm teoriyi bir anlam ve bağlama oturtabilmek için bu sorulara verilecek alternatif cevapların iki adalet ilkesine ulaşmayı sağlayacak akıl yürütme noktasında kilitlendiği akıldan çıkarılmamalıdır. Rawls toplum sözleşmesi fikriyle teorisinin meşruiyetini ve istikrarını sağlamakla kalmayıp daha önce de vurguladığımız üzere tıpkı Locke, Rousseau ve Kant gibi düşünürlerin başvurduğu ve hatta onları da aşan daha yüksek bir soyutlama düzeyine ulaşmayı amaçlamaktadır.¹⁵

Bu iki tez hala Rawls'ın “en uygun adalet anlayışı nedir?” sorusuna bir cevap içermez. Rawls'ın bu soruya vereceği cevap “hakkaniyet olarak adalet” kavramsallaştırmasıyla sarıh bir hal almaktadır. Peki hakkaniyet olarak adalete ulaşmak ve toplumun tamamını kapsayan adalet ilkelerini belirlemenin yöntemi ne olmalıdır? Rawls bu noktada bizlere tabiri caizse bir peri masalı¹⁶ anlatısı sunarak bahsettiği yüksek soyutlamanın izlerini ve teoriden pratiğe geçerek teraziyi nasıl dengeleyeceğimizi takip etmemizi sağlar.

¹³ Kymlicka, **a.g.e.**, ss.78-80.

¹⁴ Kymlicka, **a.g.e.**, s.79.

¹⁵ Rawls, **A Theory of Justice**, s.11.

¹⁶ Ronald Dworkin, **Talking Philosophy: Dialogues with Fifteen Leading Philosophers**, Haz. Bryan Magee, 7.bs., Oxford, Oxford University Press, 2001, s.214.

2.2.2. Bir “Peri Masalı” Anlatısı: Orijinal Pozisyon ve Adalet İlkeleri

Rawls’ın orijinal pozisyon fikri tıpkı muadilleri gibi toplumsal bir düzene geçişte anahtar olarak işlev görecektir kuralların ve düzeni tesis edecek ilkelerin meşruiyetini sağlayacak bir gerekçelendirme işlevi görmektedir. Öyle ki bu soyutlama düzeyi, adaletin asıl ve birincil konusu olarak değerlendirilen toplumun “temel yapısına”¹⁷ (*basic structure*) uygulanacak olan adalet ilkelerine nasıl ulaşılabileceğinin yolunu gösteren bir başlangıç durumu tasarımı olarak görülmelidir. Bu düşünce doğal durum koşullarında mutabakat kurma arzusundaki bireylerin neyi seçmelerinin daha akılcı olacağı düşüncesinden neşet etmekte olup nihayetinde böylesi farazi bir durumda tüm bireylerin en akılcı tercih sonucunda üzerinde mutabık kalacağı ilkeleri ortaya çıkaran bir akıl yürütme olarak anlaşılmalıdır. Rawls başlangıç durumu düşüncesi ile özgürlük ve eşitliği gerçekleştiren en uygun adalet anlayışını garanti etme ve bu anlamda “hakkaniyet olarak adalet” fikrine ulaşmak için toplum sözleşmesi fikrini yeniden canlandırmıştır.¹⁸

Öncelikle altını çizmek gerekir ki, Rawls böylesi bir sözleşmenin ahistorik bir durum arz ettiğini yani varsayımsal bir durum olarak gördüğü sözleşmenin tarihsel bir durum olarak düşünülmemeyeceğinin altını çizmektedir.¹⁹ Bu noktada yapılmak istenen farazi bir durum ve bu durumun öngördüğü koşullar altında bireylerin hangi tercihte bulunmasının akılcı olacağı üzerine düşünmektir. Öyle ki Rawls, hakkaniyet olarak adalet ulaşmak için kilit rol verdiği adalet ilkelerinin belirlenmesi noktasında bu “neyin akılcı olacağı üzerine düşünme” anlayışından güç alır. Borovalı’nın da vurguladığı üzere adalet ilkelerini soyut bir şekilde belirlemek yerine, bu ilkelerin belirli özel koşullar altında bireylerin kendileri tarafından belirleneceğini öngören ilginç bir usûl hayal eder. Bu sayede Rawls, hem kişilerin tamamen tarafsız kalacaklarını garanti altına alan düşünsel bir akıl yürütme öngörmekte hem de bu

¹⁷ Temel yapıyı toplumun temel kurumları sistem içinde bir araya getiren, temel hak ve görevleri nasıl tesis edileceğini ve toplumsal işbirliğinden kaynaklanan faydaların taksiminin nasıl şekillenmesi gerektiğini gösteren bir yol olarak anlamak gerekir. Öyle ki siyasal anayasa, yasal olarak tanımlanmış mülkiyet biçimleri, ekonomik organizasyon ve aile hayatı dahi bu temel yapının bir konusu olarak görülür. Bkz.: Rawls, **Political Liberalism**, s.258.; Rawls, **A Theory of Justice**, s.7, s.84.; John Rawls, **Justice as Fairness: A Restatement**, Haz. Erin Kelly, Cambridge, The Belknap Press of Harvard University Press, 2001, s.10.

¹⁸ Rawls hakkaniyet olarak adaletin sözleşme teorisine bir örnek teşkil ettiğini ancak yine de tam bir sözleşme teorisi olmadığını belirtir. Bkz.: Rawls, **A Theory of Justice**, ss.16-17.

¹⁹ **A.e.**, s.12.

ilkeleri bizatihi kişilerin kendilerine seçtirmeyi amaç edinmektedir.²⁰ Hakkaniyet olarak adaletin bu anlamda pratik bir amacı vardır: “iyice düşünülmüş, bilgiye dayanan ve gönüllü bir siyasal anlaşmaya temel olarak vatandaşlar tarafından paylaşılabilir bir siyasal adalet anlayışı ortaya koymak.”²¹ Rawls, ancak böylelikle oluşacak bir adalet anlayışının ortak akli temsil edebileceğinin altını ısrarla çizer. Ancak yine de “böylesi bir ortak akla erişmek için, adalet anlayışının mümkün olduğunca, vatandaşların onayladığı karşıt ve çatışmalı felsefi ve dini doktrinlerden bağımsız olması” gerektiğini de belirtmektedir.²² Tam da bu nedenle hakkaniyet olarak adaleti, farklı düşün ve inanç sistemleri ile irtibatlı hale getirebilmek ve bu farklılıkları kapsayan ortak bir zemin olarak sunmak için “örtüşen görüşbirliği” (*overlapping consensus*) olarak adlandırdığı kavramı referans almaktadır.²³ Bu minvalde Özbek’in da altını çizdiği, hakkaniyet olarak adaleti evrensel ve bütüncül bir ahlaki hakikat iddiasına sahip metafizik bir doktrin olmaktan ziyade; bu gibi doktrinlerden bağımsız “hiçbir yere dayanmayan ve kendi başına duran” siyasal bir adalet kavrayışı olarak görmek gerektiği hususu daha anlaşılır bir hal alır.²⁴ Fakat “örtüşen görüşbirliği fikri” Rawls’ın özellikle ikinci döneminin bir konusu olarak görülebilir. *Bir Adalet Teorisi*’nin kendi gündeminde bu düşünce önemli bir alan işgal etmez. Rawls zaman içerisinde teorisindeki iyi düzenlenmiş toplum fikrinin ve istikrar sorunun işlevsel olmadığına kanaat getirmiştir. 1980’lerden itibaren istikrar sorununun teorisinde aşılması gereken bir nokta olduğu bilinciyle bu sorun üzerine yeniden düşünülmesi gerektiğini

²⁰ Murat Borovalı, “Sunuş: John Rawls ve Siyaset Felsefesi” içinde John Rawls, **Halkların Yasası ve “Kamusal Akıl Düşüncesinin Yeniden Ele Alınması”**, Çev. Gül Evrin, 2.bs., İstanbul, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2006, s.xi.

²¹ Rawls, **Political Liberalism**, s.9.

²² **A.e.**

²³ “Örtüşen görüşbirliği” Rawls’ın Siyasal Liberalizm’inin önemli ve kilit kavramlardan biridir. Rawls bu kavramı kullanırken hakkaniyet olarak adaletin düzenlemiş olduğu demokratik bir toplumda birlik ve istikrarın nasıl sağlandığı sorusuna bir yanıt vermeyi amaçlar. Farklı dini, felsefi veya ahlâki kapsamlı doktrinlerin olduğu bir toplumda adaletin tesis edilmesi için bir görüşbirliğine ihtiyaç hâsıl olmaktadır. Rawls, “örtüşen görüş birliği” fikri ile farklı kapsamlı doktrinler arasında bir konsensüsün kurulabileceğine atıfta bulunmaktadır. Detaylı bilgi için bkz.: Rawls, “The Idea of an Overlapping Consensus”, **a.e.**, ss.133-172.; ayrıca bkz.: Rex Martin, “Overlapping Consensus”, **The Cambridge Rawls Lexicon**, Haz. Jon Mandle, David A. Reidy, Cambridge University Press, 2015, ss.588-593.

²⁴ Murat Özbek, **Rawls-Habermas Tartışması Neden Demokrasi? Nasıl İstikrar?**, İstanbul, Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2009, s.27.; Ayrıca Rawls, **Political Liberalism**, ss. 12-13.

vurgulamıştır. Ancak yine de bu noktada teorinin bütünselliğini sağlamak için temellendirme “örtüşen görüşbirliği fikri” de hesaba katılarak düşünülmelidir.²⁵

Orijinal pozisyon fikri adalet teorisi bağlamında birtakım sorunlara cevap arayışının bir ifadesi olarak da okunabilir. Öncelikle daha önce de belirttiğimiz üzere bireylerin üzerinde mutabık kalacağı ilkeleri belirleyen yöntemi göstermeyi amaçlamaktadır. Buna ilaveten doğal durum koşulları altında belirli alternatifler arasında en akılcı tercihlerin yapılmasını sağlayacak bir akıl yürütme işlevine sahiptir. Bu anlamda bireylerin doğal, sosyal ve ekonomik avantajlarını kullanarak uzlaşımın adil bir hüviyet arz etmesini engelleyecek tüm koşullardan münezzeh olmalarının hangi şartlarda mümkün olacağını göstermeye çalışır. Ayrıca hak ilkelerinin belirli özelliklerine yapılan bir vurgu içermesi bağlamında başlangıçta iyi kavramına öncel olan hak ilkelerini göstermenin ve bu anlamda hakkın iyiye öncelliğinin bir savunusu olarak da görülebilmektedir. Bu saiklerle yola çıkan Rawls orijinal pozisyon fikrini diğer toplum sözleşmesi anlayışlarından ayıran bir kavrama başvurur: “Bilgisizlik Peçesi” (*the veil of ignorance*). Bu kavram bize hem yöntem hem de ilkelerin meşruiyeti anlamında önemli işaretler verir ki, Dworkin’in ifadesiyle “peri masalı” anlatısı da bu noktada başlar.

Şimdi geldiğimiz noktada güç kullanma tekeline sahip bir üst yönetim mekanizmasının bulunmadığı veya bulunsa bile adalet koşullarını yerine getirmediğini ve bireylerin arasında sınırsız rekabet koşullarının olduğu klasik bir doğal durum portresi düşünelim. Bu doğal durumda bireylerin toplumsal iş birliğinin adil kurallarını belirleme anlamında bir tercih yapma noktasına geldiklerini varsayalım. Bu öyle bir

²⁵ Adalet Teorisi’nin ilk halinde “örtüşen görüşbirliği” kavramına rastlanılmaz. Adalet Teorisi iyi düzenlenmiş bir toplumda bütün vatandaşların kapsamlı felsefi doktrinleri tasdik ettiğini ve iki adalet ilkesine varan akıl yürütmede bunu onayladıklarının altı çizilir. Rawls ilk metninde kapsamlı felsefi doktrinler ile siyasal adalet anlayışı arasında bir ayırım öngörmediği için teorisinin kapsamlı bir felsefi doktrin olarak anlaşılmasının muhtemel olduğunu belirtir. Ancak modern toplumda kapsamlı doktrinlerin yanında tüm vatandaşlarca onaylanmamış makul kapsamlı doktrinlerin oluşturduğu çoğulculuk gerçeği karşımızda durmaktadır. İşte Siyasal Liberalizm makul çoğulculuk gerçeğiyle bir yüzleşmeyi ifade eder. Rawls, Adalet Teorisi’nde istikrar sorununa verdiği cevabın bütünüyle çelişkili olduğunu Siyasal Liberalizm’de tasdik eder ve bu anlayışa göre oluşan iyi düzenlenmiş bir toplumun gerçekçi olmadığını belirtir. Rawls iyi düzenlenmiş toplumun istikrarı sorununu yeniden ele alırken yeni bir siyasal kişi kavrayışı, siyasal adalet anlayışı, kamusal akıl ve örtüşen görüşbirliği fikirleri ile teorisini tahkim etmeye çalışır. Bu sayede makul ancak birbirleriyle uyumsuz doktrinlerin varlığı koşulunda adil ve istikrarlı bir sistemin imkânını tartışmaya açar. Bkz.: Rawls, **Political Liberalism**, ss. xv-xviii.

durum ki bu koşullarda tüm bireyler üzerinde mutabık kalabilecekleri en rasyonel ilkeleri tercih ederek bu ilkeler ışığında toplumdaki kurumları şekillendirecek adil bir sisteme ulaşmayı amaçlayacaklardır. Ancak bu noktada kimi sınırlamalar akla gelir. Öncelikle bireylerin doğal durumun yaratmış olduğu farklı yetenek ve fiziksel güçler, ekonomik anlamda kimi eşitsizlikler, bazı kişilerin daha fazla pazarlık gücü olması, etnik ve dini farklılıklar, kişilerin bulunduğu konumlardaki çeşitlilik gibi pek çok farklı dinamiğin bu tercih üzerinde ve böylesi bir sözleşmenin oluşmasının önünde birtakım engeller oluşturması kaçınılmazdır. Her şeyden önce toplumda iyi konumda bulunanlar böylesi bir sözleşmeyle mevcut durumlarından daha kötü bir duruma geçmeyi kabul etmeyecekleri gibi mevcut ilkeler üzerinde yapılacak bir müzakere ve anlaşmada kendi pozisyonlarının gücünden yararlanmak isteyeceklerdir (veya yararlanmak isteyecekleri beklenir.) Ayrıca başlangıçta bu kadar özel koşulun olduğu bir durum altında bireylerin adil bir düzen tesisi için talebkâr olmaları için kimi özel şartların olmasının gerektiği de aşikârdır. Peki Rawls bu karmaşayı aşma noktasında nasıl bir yönteme başvurur? İşte tam bu noktada “bilgisizlik peçesi” devreye girerek, başlangıç durumu bireylerin arasındaki farklılıkların denklemden çıkarıldığı bir düşünsel zemine oturtulur. Öyle ki bu durumda “bilgisizlik peçesi” ardındaki bireyler avantajlı veya dezavantajlı durumlarını anlaşmanın ve mutabakatın oluşum aşamasında kötüye kullanmalarını engeller. Kısaca belirtmek gerekirse yeni doğal durumda bireyler kendi avantajlı veya dezavantajlı konumlarını bilemeyecekleri bir “peçenin” ardından seçim yapmak durumundadırlar. Rawls bu durumu şöyle sarıh hale getirir:

“Bu durumun esas özellikleri arasında, hiç kimsenin ne toplumdaki yerini, sınıfını veya sosyal statüsünü ne de doğal servetin dağılımdaki talihini, yeteneklerini, zekâsını, gücünü vb. bilmemesi vardır. Hatta tarafların iyi kavrayışlarını veya özel psikolojik eğilimlerini dahi bilmediklerini varsayıyorum. Adalet ilkeleri bilgisizlik peçesinin arkasından seçilir. Bu, hiç kimsenin toplumsal koşula dayalı ihtimaller veya doğal şanstın ötürü, oluşacak ilkelerin seçiminde avantajlı veya dezavantajlı olmamalarını garanti altına alır. (...) adalet ilkeleri adil bir uzlaşma ve pazarlığın sonucudur.”²⁶

Ancak ne var ki bu koşullar altında tarafların rasyonel karar alabilmelerini sağlamak açısından belirli konularda bilgilerinin olduğunu varsaymak gerekir. Bu

²⁶ Rawls, *A Theory of Justice*, s.12., s. 137.

noktada önemli olan husus anlaşmanın taraflarının mevcut bilgilerini kendi lehine kullanmasını engellemek ya da kendi lehine kullanabilecekleri bilgilerden olabildiğince soyutlanmalarını sağlamaktır. Onun haricindeki genel bilgilere sahip olma ise anlaşmanın rasyonelliği açısından elzem gözükmektedir. Rawls, bu koşullar altında bireylerin şu bilgilere vakıf olacaklarını belirtir:

“O halde, tarafların mümkün mertebe bildikleri tek özel olgu toplumlarının adalet koşullarına ve bunun ima ettiği şeye tabi olmalarıdır. Bununla birlikte, insan toplulukları hakkında genel bilgileri bildikleri kabul edilir. Siyasal meseleleri ve ekonomi teorisinin ilkelerini anlarlar; toplumsal organizasyonun temeline ve insan psikolojisinin kurallarına vakıftırlar. Gerçekten de tarafların adalet ilkelerinin seçimini etkileyen genel gerçekleri bildikleri varsayılır.”²⁷

Bu açıklama bireylerin tarafsız seçim yapabilmeleri hakkında önemli bir zemin sunmasına rağmen bir iyi kavrayışına dahi sahip olamadıkları bilgisizlik peçesi ardında nasıl rasyonel bir karar alabilecekleri noktasında doyurucu değildir. Bu noktada tarafların rasyonelliği açısından daha tutarlı bir gerekçelendirmeye ihtiyaç vardır. Rawls bu güçlüğü “makûllük” ve “rasyonellik” kapasitesi veya daha bilinen şekliyle “adalet hissi” ve “iyinin anlamı” kavramlarıyla aşmaya çalışır.²⁸ Bu bize orijinal pozisyonda bireylerin en akılcı tercihe ulaşmaları noktasında bir iyi kavrayışlarından soyutlandıkları peçe arkasında dahi iyinin anlamına dair belirli bir bilgiye sahip olduklarını ve şekli adalet hissi kapasitelerinin ise seçilecek ilkelere saygı duymalarını sağlayacağını söylemektedir.²⁹ Başlangıç durumunda rasyonelliği ve makullüğü sağlayan bu iki ahlaki yeteneğin varlığıdır. Özellikle iyinin anlamı üzerine yapılan vurgu bireysel arzuların tatmini noktasında iyi hayat idealiyle ilişkili bir takım “birincil değerler” (*primary goods*) seti öngörmektedir. Bu değerler toplumdaki en avantajlı ve dezavantajlı kişileri belirleme açısından kritik öneme sahiptir. Bir sonraki bölümde bu değerler seti daha detaylı incelenecektir. Ancak şimdi adalet ilkelerine giden süreci takip etmekte fayda vardır.

Rawls bu denli bir akıl yürütme vasıtasıyla adalet ilkelerin oluşturulacağı asgari koşulları belirlemiş olur. İşte adalet ilkelerinin belirleneceği bu noktada Rawls,

²⁷ A.e., s.137.

²⁸ Rawls, **Political Liberalism**, s.305.

²⁹ Rawls, **A Theory of Justice**, s.145.

Kant'ın "kesin buyruk" (*kategorische imperativ*)³⁰ kavramından da ilhamla orijinal pozisyondaki tercihlere ilişkin akıl yürütmeyi temellendirmeye çalışır. Kant'ın ahlak felsefesinde norm veya ilkelerin "ancak, aynı zamanda genel bir yasa olmasını isteyebileceğin maksime göre eylemde bulun"³¹ ölçütü mucibince ahlaki bir geçerlilik sınavından geçirildiği akıl yürütme, Rawls'ın teorisinde de benzer bir şekilde neşvünema bulur.³² Rawls'ın bir adım öteye taşıdığı ve bir doğal durum olarak öngördüğü koşullar altında adalet ilkelerinin seçimi, bilgisizlik peçesinin ardında belirli iyi anlamı ve adalet hissi ile birlikte karar alma yetisine sahip bireyler tarafından gerçekleştirilir. Bu seçim gereğince bireyler dağıtımına konu olan birincil değerlere alternatifler içinde mümkün olabilecek en iyi şekilde ulaşmalarını sağlayan akılcı bir tercih yaptıkları varsayılır. Bu noktada karar verme yetisine sahip bireyler kendi faydalarına olanı belirlerken tarafsız bir gözle herkesin faydasına olanda karar kılmaları gerekeceğinin farkında olacaklardır. Rawls bu noktada belirli bir düşünümsel

³⁰ Özbank, "koşulsuz buyruk" akıl yürütmesini şöyle özetlemektedir: "(...) Kant'ın ahlâk felsefesinin amacı bize ahlâken neyin doğru, neyin yanlış olduğunu bir başöğretmen üslubuyla söylemek değildir. Kant'ın derdi, tam aksine, davranışlarımıza yön gösterme iddiasındaki ilke ve normların pratik aklın evrensel ve zorunlu emirlerine uyup uymadıklarına (...) ilişkin kararları *kendi başımıza* vermemezile olarak sağlayacak bir 'akıl yürütme' usulü kurgulamaktır. Bu usul uyarınca, (...) yapmamız gereken kendimize şu soruları sormaktır: (1) Bu norm ya da ilke bir doğa kanunu olarak dünyayı yönetiyor olsaydı onu bir norm ya da ilke olarak kavrayabilmem mümkün olur muydu? (2) Bu norm ya da ilkenin yönettiği bir dünyada onu kavramam mümkün olsa bile, ona uyma istencini göstermem akılcı olur muydu? (...) Bir norm her iki testten de geçmişse akla uygun demektir, dolayısıyla da davranışlarımızı ona uydurmamız ahlaki bir yükümlülüktür. Kant bu akıl yürütme yöntemine 'koşulsuz buyruk' adını verir." Özbank, **a.g.e.**, s.20; Her iki norm için de bkz.: Robert N. Johnson, "Kant's Moral Philosophy", **The Stanford Encyclopedia of Philosophy**, Haz. Edward N. Zalta, (Çevrimiçi) <https://plato.stanford.edu/archives/fall2008/entries/kant-moral/>, 15 Nisan 2018. den aktaran Özbank, **a.g.e.**, s.20.; Ayrıca "kesin buyruk"un farklı formleri için bkz.: Hakan Çörekçioğlu, "Kant: Çağdaş Politik Düşüncenin Ufku", **Kant Felsefesinin Politik Evreni**, Haz. Hakan Çörekçioğlu, İstanbul, Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2010, ss. 1-7.

³¹ Immanuel Kant, **Ahlâk Metafizikinin Temellendirilmesi**, Çev. İoanna Kuçuradi, Ankara, Türkiye Felsefe Kurumu, 2.bs., 1995, s.38.

³² Rawls da benzer şekilde yukarıda zikrettiğimiz "bilgisizlik peçesi" kavramının doğal bir şart olduğunu iddia ederken Kant'ın kesin buyruk doktrini ile olan benzerliğini vurgular. Bkz.: Rawls, **A Theory of Justice**, Revised Edition, 2.bs., Cambridge, The Belknap Press of Harvard University Press, 2000, s.118.; Esasen Rawls'ın teorisindeki Kant etkisi yalnızca bununla sınırlı değildir. Alan Ryan da iki düşünür arasındaki benzerliğin çalışmalarını hipotetik bir sözleşme teorisine dayandırmaları ile sınırlı kalmadığını belirtir. Öyle ki aralarındaki benzerlik Ryan'ın deyişiyle teorilerinin "mimari" yapılarına kadar uzanmaktadır. Bkz.: Alan Ryan, "John Rawls", **The Return of Grand Theory in the Human Sciences**, Haz. Quentin Skinner, 8.bs., Cambridge, Cambridge University Press, 1997, ss.101-119.; Sandel de başlangıç durumu fikrinin Kant'ın özgün öznesini ampirik olarak yeniden ele alan bir anlayışı yansıttığını belirtmektedir. Rawls ile Kant benzerliğine yapılan bir diğer vurgu için bkz.: Michael J. Sandel, "The Procedural Republic and the Unencumbered Self", **Political Theory**, C.XII, No:1, 1984, ss.83-85.; Aynı zamanda Rawls adalet ilkelerine uygun hareket etmenin kesin buyruklardan hareket etmek olduğunu söyler. Bu anlamda adalet ilkeleri de birer kesin buyruktur. Bkz.: Rawls, **A.e.**, s.253.

süreçten bahseder. Öyle ki orijinal pozisyonda bireyler belirli zayıf koşulların birtakım ilkeleri belirlemede yeterince güçlü olup olmadıklarını muhakeme etmektedirler. Eğer bu ilkeler adalet ilkelerinde olması gereken özelliklere haiz ise kabul edilebilirler. Ancak yeteri kadar güçlü görülüyorlarsa daha ileri bir muhakeme yapılması gerekebilir. Bu noktada başka öncüller ve farklı önermelerin denkleme dahil edilmesi gerekmektedir. Mevcut yargılarımızı gözden geçirdiğimiz ve ileri geri giderek muhakememizin sınırlarını genişlettiğimiz ve adalet ilkelerinin farklı opsiyonlarını teste tabi tuttuğumuz bu düşünümsel süreçler sonunda bizim yargılarımızı yansıtan ve kanaatlerimizle tutarlı bir başlangıç durumu fikrine ulaşmamız beklenir. Rawls bu süreci “düşünümsel denge” (*reflective equilibrium*) olarak adlandırmaktadır.³³

Bu koşullar altında bir takım düşünümsel süreçler sonucunda farklı alternatifleri sorgulayan bireyler nihayetinde şu iki ilke üzerinde mutabık kalacaklardır:³⁴

Birinci İlke: Her birey, herkes için benzer bir özgürlük sistemiyle uyumlu olan eşit temel özgürlüklerin en geniş bütüncül sisteminden yararlanmada eşit bir hakka sahiptir.

İkinci İlke: Toplumsal ve ekonomik eşitsizlikler öyle düzenlenmelidir ki, her ikisi:

- (a) adil tasarruf ilkesiyle tutarlı olarak en dezavantajlı olanların en büyük yararına olmalı, ve
- (b) adil fırsat eşitliği koşulları altında herkese açık olan makam ve mevkilere bağlı/ilişkilendirilmiş olmalıdır.

Böylesi bir muhakeme ve akıl yürütme gereğince belirlenen bu ilkeler hem en akılcı tercihi hem de geniş bir uzlaşmayı temel almaktadır. Bu nedenle Kant’ın kesin buyruk anlatısındaki benzer şekilde bu ilkeler de koşulsuz bir şekilde uyulması gereken ilkeler olarak anlaşılır.³⁵ Benzer şekilde adalet ilkeleri de toplumsal sisteme

³³ Rawls, **A Theory of Justice**, ss.20-21.; Rawls, **Justice as Fairness**, ss.29-32.

³⁴ Rawls, **A Theory of Justice**, s. 302.; İlkelerin Siyasal Liberalizm’deki lafzı değişiklik arz etmektedir. Bu değişiklik Rawls’ın ifadesiyle teoriyi tahkim ve revize etme noktasında oldukça önemlidir. Bu özellikle temel özgürlükler bağlamında önemli bir revizyonu içermektedir. Ancak lafız değışse de muhteviyat aynı kalmış, sadece ilkelerin ilk halindeki bazı eksik noktalar daha sarıh hale getirilmiştir. Adalet ilkelerin revize edilmiş versiyonu şöyledir: “(a). Her birey eşit temel hak ve özgürlüklerin tamamen yeterli bir düzenine ulaşma noktasında eşit hakka sahiptir, bu düzen herkes için benzer düzenlerle uyumludur ve bu düzende eşit siyasi özgürlüklerin, ama sadece bu özgürlüklerin, adil değeri garanti altına almır. (b). Toplumsal ve ekonomik eşitsizlikler iki şartı karşılamalıdır: Birincisi, adil fırsat eşitliği koşulları altında herkese açık olan makam ve mevkilere bağlı/ilişkilendirilmiş olmalıdır ve ikincisi, toplumun en dezavantajlı üyelerinin en çok yararına olacak şekilde olmalıdır.” Rawls, **Political Liberalism**, ss.5-6.

³⁵ Rawls bu ilkelerle düzenlenmiş toplumlarda görülebilecek tek itaatsizlik durumunun, mevcut ilkeler gözetilerek oluşturulan yasaların uygulanması noktasında yaşanan aksaklıklar durumunda baş gösterebileceğine inanmaktadır. Bu bağlamda “sivil itaatsizlik” olarak adlandırılan toplumsal

ilişkin norm ve ilkelerin belirlenmesinde kılavuz işlevi görür. Daha ileri aşamada ilkeler, kendi başına duran siyasi bir adalet kavrayışı olarak “örtüşen görüşbirliği” ideali ile tahkim edilince hem adil bir düzene hem de iyi düzenlenmiş bir toplum yapısına ulaşılacak yolu göstermektedir.³⁶ Böylelikle ilkeler, toplumun temel yapısına dair kurumlara uygulanarak adil bir sistemin asgari koşullarının oluşmasını garanti etmektedir. Bu ilkeler mucibince düzenlenmiş kurumlar; temel haklar, özgürlükler ve fırsatlar bağlamında olduğu kadar eşitlik açısından da ele alınmakta, özellikle de ikinci ilkenin ilk kısmı (farklılık ilkesi) kurumlara dair güvenceleri birincil değerler anlamında garanti altına almaktadır.³⁷ Bu ilkelerden ilkinin Rawls “özgürlük ilkesi” olarak adlandırılırken, iki madde olan ikinci ilkenin ilk bölümü “farklılık ilkesi” (*difference principle*) ikinci bölümü ise “eşit fırsat ilkesi” olarak adlandırılmaktadır. Bu bağlamda Rawls birinci ilke olan özgürlük ilkesini, ikinci ilkeye göre öncelikli ve öncül kabul eder. Rawls’a göre, özgürlük ilkesinin güvence altına aldığı temel özgürlüklerin göz ardı edilmesi ya da özgürlük ilkesinin gerektirdiği koşulların ihlali, ikinci ilkenin öngördüğü daha fazla toplumsal ve ekonomik fırsatlar sağlanarak haklı gösterilemez.³⁸ Bu nedenle eşit temel özgürlüklerden faydalanma adaletin birincil öneme haiz ve ikinci ilke dahilinde bile ihlali söz konusu olmayacak bir ilke olarak anlamlı hale gelmektedir. Bu nedenle temel özgürlüklerden herhangi birinin diğerine öncül olduğu ve aralarında önem ilişkisi olduğu iddia edilemez. Her biri, bir diğeri kadar önemli ve değişmez olarak kabul edilir. Rawls temel özgürlüklerin kapsamına; ifade özgürlüğü, siyasi özgürlükler, örgütlenme özgürlüğü, kişinin özgürlüğü, fiziksel

hareketleri çalışmasında ayrı bir başlık altında değerlendirir. Sivil itaatsizliği en genel manada adil toplumlar için öngören ve bunu içinde ön şartın demokratik bir yöntemin varlığı olduğunu belirten Rawls “A Theory of Justice” adlı eserinde sivil itaatsizliğe ayrı bir parantez açarak, haklılığı ve meşruluğu üzerine önemli bir yorum getirmiştir. Bu görüşler için bkz.: Rawls, “Duty and Obligation”, **A Theory of Justice**, ss. 333-391.; Ayrıca John Rawls, “Sivil İtaatsizliğin Gerekleştirilmesi”, **Cogito**, Çev. Erkan Ünal, No:67, İstanbul, Yapı Kredi Yayınları, 2011, ss.167-181.; John Rawls, “Sivil İtaatsizliğin Tanımı ve Haklılığı”, **Kamu Vicdanına Çağrı Sivil İtaatsizlik**, Haz. ve Çev. Yakup Coşar, 3.bs., İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 2013, ss.55-78.

³⁶ İyi düzenlenmiş bir toplum Rawls’a göre üçlü bir sacayağına oturmaktadır: 1) Öyle ki bu denli bir toplum, herkesin benzer adalet ilkeleri üzerinde mutabık olduğu ve herkesin de bunun kabul edildiğine dair malumatı olduğu bir toplum olma hüviyetine sahiptir. 2) Adalet beklentilerinin toplumun temel yapısı tarafından yerine getirildiği veya getirileceği herkesçe bilinmektedir 3) Böylesi bir toplumun üyesi olan vatandaşlar, güçlü bir adalet hissine sahiptirler ve buldukları eylemlerde adil olduklarına dair güçlü bir inanca sahip oldularını toplumun temel kurumlarına muvafık davranırlar. Bkz.: Rawls, **Political Liberalism**, s.35.

³⁷ **A.e.**, s.6.

³⁸ Rawls, **A Theory of Justice**, s.61.

saldırıdan korunma hakkı, keyfi olarak tutuklanmama yani kısaca hukuk devletinin içine aldığı hak ve özgürlükleri dahil etmektedir.³⁹ Tam da bu nedenle özgürlük ilkesi, temel özgürlüklerin herkes için eşit olarak uygulanması için belirli kurallar gerektirecektir.⁴⁰ Bu denli kurallar gereğince özgürlük ilkesi siyasal ve toplumsal özgürlük alanını güvence altına alırken, farklılık ve eşit fırsat ilkesi ise ekonomik refahın koşullarına odaklanacaktır.

2.2.3. Farklılık İlkesinin Arkasındaki Muhakeme

Geldiğimiz noktada Rawls'ın iki adalet ilkesinin birbirini tamamlayıcı bir hüviyete sahip olduğunu, bir tarafıyla temel hak ve özgürlükleri güvence altına alacak normlara kılavuzluk ederken diğer taraftan birincil değerlerin dağıtımındaki düzene işaret ettiğini söyleyebiliriz. Bir önceki bölümde altını çizdiğimiz üzere birinci ilkeyi ikinci ilkeye göre daha öncelikli olarak konumlandırması, birinci ilkenin ikincisi adına terkedilemeyeceğinin ve temel özgürlüklerin değiştirilemez doğasına yapılan bir vurgu olarak anlaşılmaktadır. İkinci ilke bir yönüyle “fırsat eşitliği” bağlamında toplumdaki kurum, görev ve yetkilerin herkese açık olacak şekilde düzenlenmesine ve bu anlamda toplumdaki herkesin eşit fırsatlara sahip olduğu bir düzene işaret etmektedir. İkinci ilke bir diğer yönüyle ise, “farklılık ilkesi” bağlamında servet, gelir ve bölüşüme açık tüm birincil değerlerin dağılımı için oluşturduğu temel bakımından toplumdaki eşitsizliklerin adil bir düzende nasıl meşru olabileceğinin imkânlarını sorgulamaktadır. Öyle ki farklılık ilkesi gereğince gelir, servet veya dağıtıma açık olan tüm birincil değerlerin dağılımındaki eşitsizlikler yalnızca belirli durum ve koşullar altında mazur görülür. Rawls bu ilkenin amacının “(...) toplumsal ve ekonomik sistemi, toplumsal kaynakların doğru şekilde kullanılması ve vatandaşların hedeflerine yönelik etkin ve adil dağılımının sağlanması için düzenleme” olduğunu belirtirken bu noktayı açıklığa kavuşturmuştur.⁴¹ Bu nedenle toplumsal ve ekonomik eşitsizliklerin bir toplumda herkesin faydasına ya da daha açık bir ifadeyle toplumun en dezavantajlı üyelerinin/gruplarının çıkarının en fazla olduğu müddetçe meşru ve mazur

³⁹ A.e., s.61.; Rawls, **Political Liberalism**, s.291.

⁴⁰ Rawls, **A Theory of Justice**, ss.63-65.

⁴¹ Rawls, **Political Liberalism**, s.368.

görülebileceği söylenebilir. İşte bu kavrayışın merkezinde maksimin kuralı yatmaktadır. Maksimin kuralı alternatifleri mümkün görünen en kötü sonuçlara göre sıralamamızı ve bu sıralamadaki kötü sonuçlar içerisinde diğerlerinden daha üstün olan alternatifi tercih etmemizi söyleyen bir anlayıştır.⁴² Bilgisizlik peçesi ardındaki her bireyin rasyonel olarak böylesi bir tercihte bulunması beklenir. Bireylerin daha fazla yarar uğruna bir kumar oynamaları beklenilmeyen bir durumdur. Farklılık ilkesinin özünde de bu anlayış yatmaktadır. Farklılık ilkesi tam da bu nedenle gelir, refah, özgürlük ve fırsat eşitliği gibi adalet ilkelerini temelinde yatan tüm toplumsal değerlerin, bireyin öz-saygısını sağlayan tüm toplumsal değerler gibi eşit olarak dağıtılmasını salık vermektedir. Ancak buradaki eşitliğin salt oransal bir eşitliğin ötesinde toplumun üyelerinin koşullarını göz önüne alan bir duruma işaret ettiği dikkatten kaçırılmamalıdır. Hulasa bu minval üzere adaletin, toplumdaki en dezavantajlı grubun en fazla yararını sağlayan bir anlayışa işaret ettiği söylenebilirken, adaletsizliğin ise toplumun bütün üyelerinin yararına olmayan eşitsizlikler olarak anlam kazandığı görülmektedir.⁴³ Rawls farklılık ilkesinin arkasında yatan bu düşünsel zemini şu şekilde açığa kavuşturarak özetler:

“Farklılık ilkesini resmetmek için toplumsal sınıflar arasındaki gelir dağılımını dikkate almak gerekir. Çeşitli gelir gruplarının temsili bireylerle, dağıtımına ilişkin hüküm verebileceğimiz beklentilerine de bağlı olarak, ilişkili olduğunu varsayalım. Şimdi, mülkiyet-sahipli demokraside girişimci sınıfın üyeleri olarak çalışmaya başlayan kişilerin, vasıfsız işçi olarak yola başlayan kişilerden daha iyi beklentilere sahip oldukları söylenebilir. Öyle görünüyor ki, mevcut toplumsal adaletsizliklerin ortadan kaldırılması durumunda dahi bu durum geçerliliğini koruyacaktır. Öyleyse, hayat beklentilerinde daha başlangıçta böylesi bir eşitsizlik nasıl haklı çıkarılabilir? Farklılık ilkesine göre, beklentideki farklılık sadece daha kötü durumda olan temsili bireyin –ki bu durumda temsili vasıfsız işçinin- avantajına olursa haklı görülebilir.”⁴⁴

⁴² Rawls, **A Theory of Justice**, ss.152-153.; Rawls yine de farklılık ilkesinin arka planında yer alan maksimum düşüncesinin büyük belirsizlikler altında yapılan bir seçime işaret ettiğini düşünür. Bu anlamda maksimum ölçütü ile farklılık ilkesinin aynı şeyi ifade ediyormuş gibi kullanılmaması gerektiğinin altını çizer. Çünkü farklılık ilkesi daha kapsamlı olmakla birlikte özeli bir ölçüt ve bir adalet ilkesidir. Bu farklılık gözden kaçırılmamalıdır. Bu düzeltme metnin ilk halinde yer almaz. Bu ifadeler olası yanlış anlaşılmanın önüne geçme anlamında metnin revize edilmiş versiyonuna eklenmiştir. Bkz.: John Rawls, **A Theory of Justice**, Revised Edition, ss.72-73. Çalışmanın devamında kitabın ilk versiyonuna atıfla devam edilip, yeri geldiğinde önemli değişiklikler için yeniden bu metne müracaat edilecektir.

⁴³ Rawls, **A Theory of Justice**, s. 62.

⁴⁴ **A.e.**, s.78.; Borovali, farklılık ilkesinin işleyişini ve maximum minimorum kavrayışını açıklayıcı bir örnek üzerinden şöyle özetlemektedir: “Farklılık ilkesinin işleyişini basit bir örnekle açıklamak için toplumun A ve B kişilerinden oluştuğunu varsayalım. Böyle bir toplumun adalet ilkelerini belirlemek üzere kurgulanmış bir başlangıç durumunda ise katılımcıların, iki alternatif gelir ve servet dağılımı

Rawls farklılık ilkesini daha açık hale getirmek ve kendi deyişiiyle resmetmek için kurguladığı bu örnekleme vasıtasıyla, bireylerin doğal kura neticesinde doğuştan sahip oldukları yetenek ve konumlarından dolayı daha fazla gelir alacak olmalarının meşru gösterilemeyeceğinin altını çizmektedir. Ne var ki farklılık ilkesi mucibince bir kişinin gelirden daha fazla pay almasının sonucu olan eşitsizlik sadece en dezavantajlı konumdakinin yararına olacaksa meşru kabul edilebilecektir. Doğal kura gereği yetenek ve konumları itibarıyla avantaja sahip kişilerin bu üstün kazanımları hak etmiş olduklarını söylemek, Rawls'ın düşüncesi ekseninde değerlendirildiği zaman adil olmayacaktır. Çünkü hiç kimse doğuştan sahip olduğu özellikleri, yetenekleri, doğduğu konumu ve yeri seçmiş değildir. Bu zaviyeden bakıldığında kişinin hiçbir dahlinin bulunmadığı şeyler üzerinde bir hak sahibi olduğunu söylemek hatalı olacaktır. Aksi durumda ise kişinin sadece doğal yetenekleri neticesinde edinmiş olduğu kazanımlar adaletsizliklere kapı aralayacaktır. Görüldüğü üzere Rawls, doğuştan sahip olunan toplumsal konum ve doğal yeteneklerin adil bir paylaşımına konu olmadığının altını ısrarla çizmektedir. Bu düşünce onu doğal paylaşımın ne adil ne de adaletsiz olarak görülemeyeceği ve tam da bu nedenle kimsenin doğal dağıtım neticesinde sahip olduğu konum veya başlangıçtaki yetenekleri vasıtasıyla avantaj sağlayamayacağı bir adalet kavrayışının ve sosyal düzenin farklılık ilkesini dikkate almakla mümkün olabileceği noktasına getirir.⁴⁵

Böylelikle farklılık ilkesi, hem toplumdaki en dezavantajlı kesimin çıkarlarını gözetken hem de uzun vadede en avantajlı kesimin de faydasına olacak bir sistemin kurucu ilkelerinden biri olarak anlam kazanmaktadır. Bu kavrayış bir toplumda

arasında seçim yapacaklarını düşünelim. Birinci dağılımda hem A hem B 100 alacaktır. İkinci dağılımda A 105, B ise 110 alacaktır. Rawls'a göre başlangıç durumundaki katılımcılar ikinci alternatifi seçeceklerdir. Çünkü her iki katılımcıda, bilinmezlik peçesi kalktıktan sonra ikinci dağılımda daha az pay aldıkları ortaya çıksa bile, birinci dağılımda herhangi bir kişinin aldığından daha çok alacaklarını bileceklerdir. İkinci dağılımda A kişisi bile olmak, birinci dağılımda A ya da B kişisi olmaktan daha iyidir. Akılcı bir kimsenin birinci dağılımı tercih etmesi (yani bile bile daha az almayı istemesi) için neden yoktur (...)" Bkz.: Borovalı, **a.g.e.**, s.xiv.

⁴⁵ Rawls, **A Theory of Justice**, ss.101-102.; Bu noktada belki şu hususu da belirtmek faydalı olabilir. Rawls, farklılık ilkesi ile toplumdaki tüm bireylerin eşit koşullarda olacağı/olduğu veya bireyler arasındaki tüm engellerin kaldırıldığı bir eşitlik düzeni hayal etmemektedir. Çünkü böylesi bir ideal de onun nazarında başlı başına adaletsizlik kaynağı olabilir. Rawls bu noktada, toplumdaki tüm engellerin dengelendiği veya eşitlendiği bir yaklaşımdan ziyade en dezavantajlı konumdaki bireylerin beklentilerini iyileştiren ve bu anlamda daha fazla kaynak tahsisini sağlayan bir yapının imkânlarını aramaktadır. Bkz.: **A.e.**, s.101.

beklentilerdeki eşitsizliklerin birbirine bağımlı olduğunu düşündüğümüzde anlam kazanır. Yani bir fayda en dezavantajlı kişinin beklentilerinin yükseltilmesini sağlıyorsa bunun tüm konumlar arasında beklentileri arttıracakı söylediğimizde farklılık ilkesine varmamız tabii bir hal alır.⁴⁶ Bu açıdan bakıldığında geriye tek bir sorun kaldığı söylenebilir. Toplumdaki en avantajlı ve en dezavantajlı kesim kimlerdir? Bu soru tüm teorinin dayandığı ilkelerin açıklanması ve uygulamadaki yansımalarını çözümlenmek adına oldukça önemlidir. Kuşkusuz Rawls çok net olmasa da bu güçlüğü aşmaya çalışan bir yöntem geliştirmeye çalışmıştır.

2.2.4. Birincil Değerler veya En Dezavantajlı Olanı Belirleme Sorunu

Rawls için adaletin en öncül fonksiyonu kaynakların ve değerlerin dağıtımı hususudur. Bu adaletin temel konusu olan temel yapıya ilişkin kuralların adalet ilkeleri gözetilerek oluşturulması gerektiğini söylerken, adil bir dağıtımın nasıl olmasının da yöntemini sunan bir teori için anlaşılır bir sav olarak görülebilir. Ancak yine de hem dağıtımın konusu olan kaynakların toplumdaki bireylerin konumlarını belirlemesi noktasında hem de mevcut eşitsizliklerin meşruluğunun ilgili konumlardaki bireylerin kaynaklar üzerinde ne kadar pay aldıkları bağlamında değerlendirilmesinin belirli açmazları vardır. Bu açmazları görünür kılmak adına orijinal pozisyon fikrine geri dönmek ve bilgisizlik peçesi altındaki bireyleri anlaşmaya ve belirli alternatifler arasında seçimler yapmaya iten motivasyonlara tekrar bir göz atmak gerekiyor.

İlk olarak daha önce de vurguladığımız peçenin ardındaki bireyler iyi kavramının ne olduğunu bilmeseler de belirli bir iyi anlamı üzerine mutabıktırlar. Bu noktaya birazdan daha detaylı değineceğiz. İkinci olarak bireylerin adil kural ve ilkelerin anlamına dair adalet hissine sahip oldukları söylenebilir. Öyle ki bu ahlaki yetenek orijinal pozisyon sonucu oluşan anlaşmanın tutarlılığını ve devamlılığını sağlama noktasında önemlidir. Adalet hissi bireylerin anlaşma sonrası bu ilkelere muvafık hareket etmelerini sağlayan önemli bir eşiktir. Ayrıca başlangıç durumunda bireylerin kıskançlıktan da etkilenmediği varsayılır. Bireyler kendi arzularının ve çıkarlarının tatmini noktasında o kadar ilgililerdir ki, diğer görüşmecilerin çıkarları noktasında

⁴⁶ A.e., s.80.

ilgisiz davranırlar. Bu anlamda başkalarının fazla çıkarları diğerk kişileri umutsuzluğa ve mutsuzluğa itmez. “Karşılıklı olarak çıkarsız” bir rasyonelliği gözler önüne seren bu kavrayış, orijinal pozisyonda bireylerin daima kendi arzu ve amaçlarını arttıran tercihlere yönelmelerini sağlar.⁴⁷

Buraya kadar göstermiş olduğumuz motivasyonlar teorisinin rasyonelliği anlamında anlaşılır görünmektedir. Fakat daha önce de altını çizdiğimiz üzere Rawls’ın teorisi hakkın iyiye öncelendiği deontolojik bir hüviyet arz etmekteydi. O halde orijinal pozisyondaki bireylerin ahlaki yeteneklerinden biri olarak varsayılan “iyinin anlamı” hangi bağlama oturtulacaktır? Evvela belirtmek gerekir ki hakkaniyet olarak adaletin gerektirdiği bu iyi anlayışı hak kavramının önceliğine hanel getirmez. Çünkü Rawls, “iyi düzenlenmiş bir toplumda yurttaşların kendi iyi anlayışlarının kamusal olarak tanınmış hak ilkeleriyle⁴⁸ uyumlu olduğunu” ve bir şeyin sadece hak ilkeleri ile uyumlu hayat tarzlarına uygun olması dahilinde iyi olarak görülebileceğini düşünmektedir.⁴⁹ Bu anlamda başlangıç pozisyonundaki iyi kavrayışının ardındaki muharrik unsur her bireyin her ne olursa olsun ulaşmak isteyeceği “birincil değerler” setini daha somut hale getirme çabası olarak okunmalıdır. Bu saikle hakkın iyiye öncelliği hususunun daha sarih hale gelmesini amaçlayan düşünür, “ince iyi teorisi” (*thin theory of good*) ile “tam iyi teorisi” (*full theory of good*) arasında bir ayrım yapmayı uygun görür. Zayıf iyi teorisinde “iyi rasyonel arzunun tatmini”⁵⁰ olarak karşımıza çıkar. Rasyonel bir yaşam planına sahip olan bireyler bu yaşam planlarını gerçekleştirmek için belirli şeyleri ön koşul olarak arzu etmekte, bu arzuların akla uygun asgari koşulunu da “birincil değerler” sağlamaktadır. Bu nedenle kişilerin onayladıkları iyinin ince teorisi, onların hem özgürlüklerini hem de öz-saygılarını güvence altına alma ihtiyacından neşet etmektedir. Kendi amaçlarını gerçekleştirmek için çaba sarf eden her bireyin bu anlamda belirli bir iyi anlayışlarının olduğunu

⁴⁷ A.e., ss.142-145.

⁴⁸ Rawls hak ilkelerini şu şekilde sınırlar: İlk olarak bu ilkeler genel olmalı, yani kesin tanımlamalar ve özel isimler olarak bilinen tanımlama kullanımı olmadan formüle edilebilmelidir. İkincisi, hak ilkeleri uygulamada evrensel olmalı ve bu ölçütlere göre belirlenmelidir. Üçüncüsü ise aleni olmalıdır; yani herkesin bu ilkeleri bildiği varsayılmalıdır. Dördüncü özellik ise, hak anlayışının birbiriyle rekabet halindeki alternatif seçenekler arasında bir sıra öngörmesidir. Son özellik ise kesinliktir. Yani bu özellik ilkeleri düzenleyen daha yüksek standartların olmamasına atıfta bulunmaktadır. Bkz.: A.e., ss.131-135.

⁴⁹ A.e., s.396.

⁵⁰ A.e., s.93.

söylemek gerekir. Bu ince iyi anlayışı da Rawls'a göre hem hakkın iyiye öncelliğine bir engel teşkil etmez hem de akılcı bir düzeyde ilkelerin seçilmesi için asgari koşulu sağlamaya yeterli görülür.⁵¹

İnce iyi teorisinin bir diğer önemli işlevi vardır ki, bu çalışmamız bağlamında önemli bir eşiğe işaret eder. Rawls iyi teorisi ile toplumdaki en dezavantajlı bireylerin belirlenmesi ve bu kişilerin özelliklerinin bir setini çıkarmaya çalışmaktadır. Bunun için en avantajlı grup ile dezavantajlı grup arasında bir ayırım yapmak zaruridir. Bunu belirlemenin yolu da herkesin her ne olursa olsun talep edeceği birincil değerlere başvurmadan geçmektedir.⁵² Öyle ki toplumdaki en dezavantajlı grup bu imkânlarla en az sahip olanlar olarak görülmektedir. Bu noktada birincil değerleri daha kapsamlı bir şekilde açıklamak gerekir. Rawls birincil değerler noktasında şunları söylemektedir:

“(…) birincil değerler, rasyonel bireyin her ne isterse istesin talep edeceği varsayılan şeylerdir. Bir bireyin akılcı planlarının detayı ne olursa olsun, daha az olandan ziyade daha çok olana tercih edeceği çeşitli şeylerin olduğu varsayılır. Daha çok değerle bir insan niyetlerini gerçekleştirme ve amaçları her ne olursa olsun onları ilerletmede genellikle büyük bir başarı elde edebilir. Sosyal birincil değerler, geniş bir kategoride verecek olursak, hak ve özgürlükler, fırsatlar ve yetkiler, gelir ve refahtır.”⁵³

Birincil değerler her rasyonel bireyin bir şekilde isteyeceği varsayılan ve rasyonel yaşam planında kullandığı şeyler olarak hulasa edilebilir. Rawls bu değerleri öncelikle iki kategori altında inceler. Doğal ve sosyal birincil değerler olarak öngörülen ikili ayırım, temel yapının bunlar üzerindeki etki sahasını da belirleyecek şekilde temellendirilir. Doğal birincil değerler; sağlık, zekâ, enerji, hayal gücü, uzuvlar vb. kavramları içerisinde barındırır. Bu değerler temel yapının kontrolünde olmadıkları gibi herhangi bir dağıtımın da konusu olamazlar. Sosyal birincil değerler ise temel yapının kontrolünde olmakla birlikte dağıtıma da açık konumdadırlar. Rawls'ın tartıştığı değerler de bu ikincisidir. Sosyal birincil değerler; özgürlükler, gelir ve refah, haklar ve öz-saygı olarak belirlenmiştir. Sosyal birincil değerleri Rawls şöyle

⁵¹ A.e., s.396.; İyinin tam teorisi ise adalet ilkeleri oluştuktan sonra toplumsal değerleri ve adalet anlayışının istikrarını açıklama noktasında kullanılır. Tam teori bu bağlamda sadece birincil değerleri değil kapsamlı bütün amaçları içerir. A.e., s.398.

⁵² A.e., s.396; ss.91-92.; Rawls, **Justice as Fairness**, ss.57-61.

⁵³ Rawls, **A Theory of Justice**, s.92.

kategorize eder:⁵⁴

- a. Temel özgürlükler (düşünce özgürlüğü, vicdan özgürlüğü ve benzeri): Bu özgürlükler iki ahlaki gücün gelişimi, tam ve bilinçli kullanımı için gerekli kurumsal arka plan şartlarıdır (...); bu özgürlükler ayrıca muayyen bir iyi anlayışının geniş yelpazesinin korunması için zaruridir.
- b. Hareket özgürlüğü ve çeşitli fırsatların arka planına dayalı serbest meslek seçimi: Bu fırsatlar farklı nihai amaçların peşinde olmamızı ve istediğimizde onları değiştirme veya düzeltme kararını vermemizi sağlar.
- c. Sorumluluk sahibi makam ve konumların güç ve yetkileri: Bunlar kişinin çeşitli kendi kendini yönetme ve benliğinin toplumsal kapasitelerine faaliyet alanı sağlar.
- d. En geniş manada her amaç için kullanışlı araçlar olarak anlaşılan (değişim değerine sahip), gelir ve servet: Gelir ve servet doğrudan veya dolaylı şekilde geniş bir amaçlar yelpazesine, bunlar her ne olursa olsun, erişmek için gereklidir.
- e. Öz-saygının toplumsal temelleri: Bu temeller temel kurumların, vatandaşlar bir birey olarak kendilerinin değerine ilişkin güçlü bir hissiyata sahip olmaları, kendi ahlaki güçlerini kullanıp ve geliştirebilmeleri, amaçlarını ve hedeflerini özgüvenle ilerletebilmeleri için gerekli boyutudur.

İyi düzenlenmiş bir toplumda bir kişinin bu değerler indeksi üzerinde daha büyük bir paya sahip olması beklentilerinin daha fazla (daha az paya sahip olandan) olduğunu gösterir. Kuşkusuz burada yapılacak muhakeme en dezavantajlı (*the least advantaged*) bireyin bu indeks çerçevesinde daha düşük beklentileri olduğu sonucunu beraberinde getirir. Bu noktada en dezavantajlı bireyi tespit eden şey gelir ve refah ölçütü, kötü şans, doğal kura, en az tercih edilen sosyal köken vb. şeyler değildir. Elbette bu ölçütler bu bireyi kategorize etme anlamında önemli işlevlere sahiptir ancak burada altı çizilen nokta mevcut farklılık ve eşitsizliklerin bireylerin beklentilerini ne oranda etkilediğiyle yakından ilişkilidir.⁵⁵ Birincil değerlere daha büyük oranda sahip avantajlı kesimin beklentilerinin toplumda daha kötü durumda bulunanlar üzerinde tahakküm kuracak ve onları daha kötü duruma getirecek noktada olmaması temel düstur olarak görülebilir.

Rawls, birincil değerler indeksinin sadece en avantajlı kesimi belirtecek şekilde oluşturulması önünde herhangi bir engel olmadığını, esas sorunun en dezavantajlıyı

⁵⁴ Rawls, **Political Liberalism**, ss.308-309.; Rawls, **Justice as Fairness**, s.58.; Rawls, **Collected Papers**, s.366.

⁵⁵ Rawls, **Justice as Fairness**, ss.59-60.

kapsayacak şekilde bir indeksin oluşturulmasında yattığının farkındadır. Eğer sadece en avantajlı kesimi öngören bir dağıtım yapılırsa bu durumda en dezavantajlı kesimin beklentilerinde ne gibi bir değişiklik olur? Bu soruya verilecek cevap indeks problemini aşmaya yarayacak anahtar işlevi görür. Daha önce de vurguladığımız üzere bireyler kendi amaç ve arzularını maksimize etme noktasında diğer kişilere karşı kayıtsızdır. Bu bizi direk şu noktaya getirir, yani toplumda en dezavantajlı kesimdeki bireyler eşitsiz bir dağıtımda dahi mevcut durumlarından daha iyi bir konuma erişiyor iseler bundan memnuniyet duyacaklardır. Bu anlamda birincil değerlerin diğer kişilere daha fazla pay ediliyor olması önemli değildir. Bu düşünce nazarında yapılacak bir düzenleme toplumda terazinin dengelenmesi hususunda yeterli görünmektedir.⁵⁶ Bu orijinal pozisyondan adalet ilkelerine, oradan da iyi düzenlenmiş toplum fikrine giden düşünsel zeminin temel kavrayışlarından biridir. Bu anlayışı bir kere onayladık mı, kendimizi toplumdaki en dezavantajlı kesimin en fazla faydasını öngören ilkeler ışığında oluşturulmuş bir toplum düzenini savunurken görmek hiç de ihtimal dışı değildir. Bu anlayış toplumsal adaletin tesisinde şekli bir eşitlikten ziyade (esasen eşitsizliğin hangi şartlar altında adil kabul edileceğini ihtiva eden) her bireye kendi amaçlarını gerçekleştirme noktasında nevi şahsına münhasır bir değer atfetmektedir. Belli bir rasyonellik altında her bireyin kendi öz-saygısını, ahlaki yeteneklerini geliştirip kullanabilmesinin yolunu açmaktadır. Zaten tüm teorinin ihtiva ettiği düşünsel arka planın mevcut adalet ve hak ilkeleri bağlamında, bireylerin bakış açıları üzerinden temellendiriliyor olması bu kişi kavrayışıyla yakında alakalıdır.⁵⁷

2.2.5. Farklılık İlkesi Farklılıkları Gözetir Mi?

Çağdaş siyasal felsefesinin en tartışmalı ve aynı zamanda en fazla referans alan çalışmalarından biri olan *Bir Adalet Teorisi* ve devamı niteliğindeki çalışmaların arka planında yer alan düşünceleri tetkik ettiğimiz önceki bölümlerde izlediğimiz muhakeme rastgele belirli düşüncelerin sıralanması olarak görülmemelidir. Öncelikle geldiğimiz noktada sadece metnin teori kısmını incelemeye, pratiğe yansımalarını ise

⁵⁶ Rawls, *A Theory of Justice*, ss.93-95.

⁵⁷ Rawls'ın teorisinde "benliğin kendisi tarafından onaylanan amaçlara öncel" olduğunu belirterek Kantçı çizgiyi takip ettiği söylenebilir. *A.e.*, s.560.

dışarda bırakmaya özel çaba gösterdiğimizi belirtmeliyiz. İzlediğimiz güzergâh, tercih ettiğimiz yöntem ve göstermeye çalıştığımız hususlar bağlamında baktığımızda, bireyleri adil bir düzen yolunda karar vermeye yönelten temel dinamikleri gösterme noktasında daha titiz davranmaya çalıştığımızı söyleyebiliriz. Bunun başlıca sebebi esasen Rawls'ın da teorisinin muharrik unsuru olarak bireysel tercihleri görmesi, teoriyi nihayetinde karar alma ve amaçlarının peşinde koşan bireylerin tercihlerine dayandırmasıdır. Bu noktada biz de özellikle toplumdaki en dezavantajlı grubun kim olduğu ve neden böyle tanımlandığını teori çerçevesinde mantıklı bir bağlama oturtarak ortaya koymaya çalıştık. Çünkü bu bağlam teoriden pratiğe geçişte ayrı bir öneme sahiptir. Bu grubu açık hale getiremediğimiz noktada teorisinin en önemli düzeltici ilkesi olan farklılık ilkesinin işlevi kendiliğinden kaybolacaktır.

Şimdi teorisinin düşünsel arka planı çerçevesinden hareketle biraz daha pratiğe yönelebilmek şansına sahip olduğumuz söylenebilir. Rawls'ın amacının kuşaktan kuşağa tüm toplumlar için adil ilkeleri belirlemek olduğunu belirtmiştik. Bu ilkeler öyle bir muhteviyata sahiptir ki, her ne olursa olsun rasyonel bir bireyin kabul etmesi beklenir veya arzulanır. Bu sayısız farklılığın ve çoğulculuğun olduğu bir toplumda dahi tüm bireylerin adil bir düzende yaşayacakları yolun güvence altına alındığını söylemekle aynı şeydir. Bu noktada hemen akla şu soru gelir: “en genelleştirilmiş ifadeyle farklı etnik, kimlik, dini, kültürel, siyasal vb. birçok farklılığın içselleştirildiği bir toplumda bireylerin bu denli bir akıl yürütme noktasında başarılı olabilmelerinin şansı nedir?” Tabii ki Rawls bu tarz bir akıl yürütmenin hatalı olduğunu söyleyecektir. Çünkü hakkaniyet olarak adalet fikri çoğu zaman varsayımsal düşüncelerden güç alır. Teori tarih dışı bir anlatıyla bu durumun belirli bir zaman veya mekânda gerçekleşmesinin arzu edilebilir olduğunu vurgular. Bu nedenle somut bir olay üzerinden bu teoriyi açıklamak pek çok referans noktası gerektireceği için çok kolay değildir.

Gelin bu noktada böylesi güç bir çabaya birlikte girişelim. İlk aşamada tüm düşünsel, dini, kültürel ve ideoloji benzeri farklılıkların dışında herhangi bir zaman ve toplumda yaşayan ancak belirli bir yeteneklere ve hissi kapasiteye⁵⁸ sahip bir birey

⁵⁸ Bu yetenek ve hissiyat kavramı farklı düşünsel zeminlerde değişik şekillerde yorumlanabilir. Bunları akıl, rasyonellik, adalet duygusu, iyi kavrayışı, doğruluk ve hatta kötülük gibi sayısız opsiyonların

olduğumuzu hayal edelim. Rawls'cu bir bakış açısıyla toplumda adil bir düzenin olanağını arayan bir hassasiyete sahip olduğumuzu ve belirli hissi yeteneklerimizin bizi bu bakışa ulaştıracak kabulleri içerdiğini düşünelim. Temsili bireyi bu şartlar altında oluşturduktan sonra örneği biraz daha pratik hale getirebiliriz. Şöyle ki bu birey günlük hayatımızda yanı başımızda bulunan biri olarak kendi arzuları, iyi anlayışı, mutlu olduğu şeyler, hoşlanmadığı durumlar, sevdiği ve sevmediği şeyler olan sıradan bir birey olarak hayatına devam ediyor. Yukarıda özetlediğimiz perspektife göre bu birey adil bir düzenin imkânlarını sorgularken nihai olarak iki adalet ilkesi üzerinden temellenen bir toplumun gerçekleşmesi gerektiği üzerinde mutabık kalmalıdır. Bu hem onun hem de toplumdaki tüm diğer bireylerin yararına olacak bir düzene ulaşmanın yegâne yoludur. Bu minvalde “adalet” günlük pratiklerin ötesinde daha aşkın bir hissiyatla birleşmektedir. Bu bizi mevcut durumumuzdan göz önüne alarak (bilgisizlik peçesinin ardından) belirli yargılara varmamızı engelleyen bir kabule götürür. Bu nedenle toplumdaki en iyi durumdaki bireyler dahi adil bir düzen noktasında belirli feragatlerde bulunmayı tasdik ederler. Bunu yaparken de tarihsel anlamda hiçbir zaman gerçekleşmemiş bir sözleşme varsayımından hareket ederler. Bu tasdik bir insan hayatını aşan bir hissiyatla birleşip evrensel bir insanlık normu halini alarak bizi bu aşkınlığa ulaştırır. Ancak bu adalet hissi ile yani teorik bağlamla ilişkilidir; günlük uygulamalarda adaletin aşkın anlamı işlevselliğini büyük oranda kaybeder. Yine de uygulamadaki gücünü böylesi bir düşünsel muhakemeden aldığı unutulmamalıdır.

Her şeyden önce sorulması gereken ilk soru bu temsili bireyin mevcut durumdaki tüm hislerinden, bulunduğu toplumdaki, kültürden, dini kabullerinden ve bunun gibi birçok farklılık ve çeşitlilikten soyutlanması normal bir hayat düzleminde ne kadar mümkündür? Ya da böylesi bir akıl yürütmeye farklılıkları güvence altına alan adil

olduğu bir set olarak hayal edebiliriz. Kuşkusuz hangisini tercih edersek ona göre bir temellendirme yapmamız olasıdır. Ben bu noktada bu bireyi, teorilerin farklılık düzleminde ne söylediklerini test edecek bir örneklem olarak tasarlamaya çalışıyorum. Bu noktada yetenek ve hissiyatları ilgili teorilerin varsayımları etrafında belirleyip pratikteki yansımalarını görmeyi amaçlıyorum. Bu bireye “hassas birey” adını verebiliriz. Hassastır, çünkü farklı düşünsel zeminlerde çeşitli alternatifleri muhakeme edebilecek eğilime sahiptir. Bu birey esasen toplumdaki tüm farklılıkların tek potada eğrildiği biri eşige işaret eder. Bu birey Rawls'ın düşünsel süreçler dediği denge nosyonunu tek başına muhakeme etmeye çalışır. Esasen bu birey yerine neyi koyarsanız o noktadan düşünme kabiliyetine sahiptir. Aynı zamanda toplum içinde rastgele seçtiğimiz bir birey olarak da görülebilir. Bu nedenle kendi bakışından her teoriyi anlamlandırma şansına da sahiptir. Bunun yeteri kadar temsiliyet gücüne sahip olduğunu varsaymamız gerekir.

bir sistem inşa ettiğimizi iddia edebilir miyiz? Temsili birey üzerinden düşünmeye devam edelim. Bu kavrayış ekseninde hassas bireyimiz adalet hissinin aşkın anlamı dahilinde ve adil ilkelere ulaşılacak güzergahta içinde bulunduğu hiçbir farklılığın önemli olmadığını düşünmektedir. Öyle ki orijinal pozisyon metaforunda herkes en genel kavrayışla kendi faydalarının ve beklentilerinin maksimize edilmesinin diğerlerinin de faydalarını artıracığının farkındadır. Böylesi bir süreç bilgisizlik peçesi kalktığında tüm farklılıkların da gözetildiği bir düzenin oluşmasını sağlayacak ilkelere varmayı garanti altına alır. Peçenin kalkmasından sonra bu ilkelerin pratiğe yansıdığı herhangi bir durum adil olarak görülür. Bu nedenle daha en başında bireysel farklılıklar en genel anlamda güvence altına alınmış görünmektedir. Temsili bireyimizin bu usûlüne uygun bir şekilde oluşan düzende haklarının ihlal edilmeyeceğine dair en ufak bir kuşkusu yoktur. Bu bizi başlangıçtaki soruya geri götürür. Gerçekten böylesi bir kavrayış gerçek bir hayat düzleminde ne kadar mümkündür? Böylesi bir soyutlamayı muhakeme etmelerini ve bunu tasdik etmelerini bireylerden nasıl bekleyebiliriz?

Geldiğimiz noktada verdiğimiz örnekte bile bireyin kavrayışıyla ilgili birçok varsayımdan bahsettik. Peki toplumdaki “hassas birey” sadece birincil değerlerin mevcut belirtilen setindeki ifadeleri öncelemiyorsa, bunların yanında aidiyet duyduğu grup, din, kimlik ve hatta daha temel bir bağlılık olarak aile hayatını da temel bir amaç olarak görme eğilimdeyse, bilgisizlik peçesinin bu bağlılıkları da engellediği söylenemez mi? Bu pek tabii mümkündür ve bu bağlılıkların dışarıda bırakılması çoğu zamanda mümkün olmayabilir. Bu noktada ister istemez bilgisizlik peçesinde bir yırtık oluşarak bu değerler de denkleme dahil edilebilir. Dahası peçenin kalkması akabinde bizim için benliğin kurucu değerlerinden olan farklılıkların daha en başında adil düzen ilkeleri belirlenirken görmezden gelinmesi önemli çatışmaya da işaret eder. Bunun engellenmesi için birincil değerler setinin genişletilmesi bir çözüm olabilir. Toplumsal hayatta karar alma mekanizmalarının ötekenden bağımsız işlemediği düşünüldüğünde bu aşırı idealleştirilmiş anlayışın ağır eleştirilere maruz kalması olasıdır. Bu nedenle temsili bireyimizi Rawls’u perspektifle oluşturulmuş ideal bir toplumda adil ve huzurlu bir hayat beklerken, gerçek hayatta yani daha spesifik tartışmaların ve farklılık siyasetinin olduğu yeni düzlemde büyük bir çatışma beklemektedir. Bu Rawls’ın

tezinin uygulanabilirliği üzerine bir tartişma değildir; burada tezin pratikteki yansımalarında ortaya çıkabilecek olası aksaklıkların gözlemlenmeye çalışıldığı dikkatten kaçırılmamalıdır. Her halükârda temsili bireyimize belirli varsayımları kabul etmesi gerektiğini söylemeden onu bu denli bir akıl yürütmeye ne oranda zorlayabileceğimiz sorusu cevaplanmaya değerdir. Bu nedenle Rawls sonrası devam eden adalet tartişmalarının dikkat çektiği noktaları daha iyi analiz etmek bu huşulara belirli cevaplar bulabilmemize olanak sağlayabilir.

Sonuç olarak adalete dair Rawls'cu bir okuma; dağıtımcı adalet bağlamında değerlendirildiğinde toplumun bütüne işaret eden, herkese dair ortak ideallere vurgu yapan, aklın öngördüğü ilkelerin yasa yapım sürecinde rol oynaması gerektiğini salık veren, uygun şekilde oluşturulmuş ilkeler mucibince tatbik edilecek yasaların herkes için makul ve uygun olduğunu belirten, bu anlamda farklılığa ilişkin her türlü çatışmayı kendi adalete ilişkin genelleştirilebilir ilkelerince çözüme kavuşturan, farklılıklardan ziyade aynılıklara odaklanan, eşitlik tasavvuru gereği her bir bireye eşit muamelenin izleklerinin yakalanabileceği, başlangıç durumunda tüm farklılıkların gereğince ele alındığı varsayımına dayanan, bu nedenden ötürü mevcut farklılığa ilişkin herhangi bir talebin adalet ilkelerince garanti altına alındığını belirten ve son olarak uygun şekilde yapılacak bir yeniden dağıtımın adaletin tesisinde en önemli konuya işaret ettiğini belirten bir yaklaşım sunar. Bu sebeplerden ötürü yaklaşımın ilk bölümde yaptığımız adalet-farklılık ilişkisi çerçevesinde “dağıtım” tasnifine tam uyum sağladığı rahatlıkla söylenebilir. Ancak bu dağıtıma ilişkin genel yaklaşımın ilk veçhesidir. Bir diğerini ele almak için Robert Nozick'in eleştirisine göz atmak gerekir.

2.3. Devletin Sınırlandırılması veya Minimal Devletin Sonucu Olarak Adalet: Robert Nozick'te Yeniden Dağıtımcı Adalet Karşı Yetkilenme Teorisi

Rawls'ın yukarıda hulasa etmeye çalıştığımız yaklaşımı siyaset teorisinde adalet kavramını yeniden tartişmanın odak noktası haline getirirken, sayısız eleştirinin de muhatabı olmuştur. Bu eleştirilerden en önemlisi ve belki de tutarlı bir biçimde ilki aynı üniversiteden meslektaşı olan Robert Nozick'in *Anarchy, State and Utopia* eseri bağlamında yeni bir adalet tasavvurunun imkânlarını gözler önüne seren çalışmasıyla

gelmiştir. Bu çalışma liberteryen, eşitlikçi ve sosyalist düşün çizgisine kadar geniş bir etki sahası oluşturmuş, tıpkı Rawls gibi büyük bir literatürün oluşmasına ön ayak olmuştur.⁵⁹ “Bireysel hakları” çalışmasının merkezine alan düşünür birey haklarının ihlaline hiçbir şekilde imkân vermeyecek bir yaklaşımla adil bir dağıtımın olanaklarını yoklamakta, bunu da “yetkilenme teorisi” adını verdiği bir anlatım üzerinden temellendirmeye çalışmaktadır. Nozick’in bu hacimli eserinin üç temel teze dayandığı söylenebilir. Bunlardan ilki, sınırlı bir devletin her durumda devleti tamamen inkâr eden anarşistlere karşı savunulabilir olduğudur. Kitabının ilk bölümü bu düşünceye ayrılmıştır. İkinci bölümdeki ikinci tez ise minimal bir devletten daha kapsamlı bir devletin asla mazur ve meşru görülemeyeceği düşüncesiyle özetlenebilir. Son tez ise bireylerin ütopyalarını gerçekleştirip yaşamalarına izin verebilecek olan en iyi konumun minimal devlet ile zuhur edeceğinin belirten görüştür.⁶⁰

Nozick tüm bu tezleri hak ve yükümlülük kavramları etrafında oluştururken, kitabının hemen başında vurguladığı “bireyler haklara sahiptir, hiçbir kimsenin veya grubun onlara (haklarını ihlal etmeksizin) yapamayacağı şeyler vardır”⁶¹ ifadesi ile tüm bu tezlerin temel dinamiği olan anlayışı gözler önüne serer. Bu bağlamda özellikle ikinci tez çerçevesinde herhangi bir yeniden dağıtımın daha başlangıçta adil olmadığını, böylesi bir dağıtımın bireylerin haklarını çiğnediğini, adil bir düzenin belirli usûllerin takibi ile kendiliğinden gerçekleştiğini ve devletin toplum sözleşmesine dayanmadan ortaya çıkabileceğini gösterdiği bölümler bizlere Nozick perspektifinden bir adalet teorisinin neliğine dair işaretler sunmaktadır. Böylesi bir teorik kavrayış herhangi bir hükümet müdahalesinin daha en başından bireylerin haklarını çiğnediği ve en geniş anlamda bu denli bir müdahalenin (vergilendirme gibi) zorunlu çalışma ile eş değer olarak görülebileceği bir düşünsel zemine atıfta bulunur.⁶² Bu zaviyeden bakıldığında Nozick dağıtımcı adaleti sağlayan kapsamlı devlete karşı daha minimal bir hüviyet arz eden bir devletin imkânlarını yoklayan adalet teorisi üzerine çalışmaktadır. Bu aynı zamanda Rawls’ın eşitlikçi refah devlet anlayışının

⁵⁹ Cennet Uslu, **Doğal Hukuk ve Doğal Haklar: İnsan Haklarının Felsefi Temelleri**, 2.bs., Ankara, Liberte Yayıncılık, 2011, s.324.

⁶⁰ Murat Borovalı, “Sunuş: Robert Nozick Anarşi, Devlet ve Ütopya” içinde Robert Nozick, **Anarşi, Devlet ve Ütopya**, Çev. Alişan Oktay, 3.bs., İstanbul, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2015, s. 12.

⁶¹ Nozick, **Anarchy, State, and Utopia**, s. ix.

⁶² **A.e.**, s.169.

karşısına özgürlüğü önceleyen minimal devlet tasavvurunun bir savunusu olarak çıkan bir düşünsel temeli de ihtiva eder.⁶³

2.3.1. Devletin Kendiliğinden Ortaya Çıkışının Haklaştırılması veya Nozick'te Doğa Hali Tasavvuru

Nozick'in adalet teorisini anlamlandırabilmenin kilit noktalarından birinin onun devletin nasıl ortaya çıktığına dair geniş temellendirmesini açıklayabilmek olduğu çalışmasının daha ilk satırlarında sarahaten ortaya çıkar. Öyle ki Nozick özellikle sözleşmecî geleneğe zıt bir düşünsel zeminde devletin kendiliğinden ve bu bağlamda esasen sözleşmeye dayanmadan ortaya çıkacağına zorunlu koşullarına dikkat çeker.⁶⁴ Bu nedenle tüm dikkatini doğa haline çevirmek durumundadır. Nozick devletin ortaya çıkışını üzerine kafa yorarken okuyucuyu şu esaslı soru ile baş başa bırakır: “şayet devlet var olmamış olsaydı onu icat etmek gerekli olur muydu? *İhtiyaç* duyulur muydu ve *icat etmek* zorunda mı kalırdı?”⁶⁵ Bu soru esasen devletin varlığının doğa halinin ve işbirliğinin nihai sonucu olduğunu düşünen liberal çizgiden farklı olarak, anarşi durumunda devletin kendiliğinden ortaya çıkmasını sağlayacak koşulların neler olduğunu içeren bir tartışmanın başlangıç noktasını oluşturur. Bu soruya verilecek esaslı bir cevabın doğa hali üzerine geniş bir açıklama yapmayı zaruri kıldığı da aşikârdır. Nozick bu noktada doğa hali anlatısında Locke'un düşünsel arka planını takip ve tatbik etmeye koyulur. Öyle ki onun nazarında minimal devlete giden yolun taşlarını öreceğ olan ilk durumun Locke'un anlatımıyla tutarlılık gösterdiği söylenebilir.⁶⁶

⁶³ **A.e.**, s.xi.; Pettit'in de vurguladığı şu hususun altını çizmekte fayda var. Nozick, geleneksel liberteryen görüşün devletin hiçbir durumda meşru görülemeyeceği savından hareketle meydana gelen çatışmanın ötesine geçerek ve aynı düşünsel çizgiyi takip ederek bu soruna doyurucu bir cevap arama niyetindedir. Bkz.: Philip Pettit, “Analytical Philosophy”, **A Companion to Contemporary Political Philosophy**, Haz. Robert E. Goodin, Philip Pettit ve Thomas Pogge, C.I, 2.bs., Oxford, Blackwell Publishing, 2007, s.14.; Fleischacker'e göre Nozick, bu durumu ve bunun etkilerini sarıh bir şekilde ortaya koyan ilk kişi olarak görülebilir. Bkz.: Samuel Fleischacker, **A Short History of Distributive Justice**, Cambridge, Harvard University Press, 2005, s.121.

⁶⁴ Aysun Yaralı Akkaya, “Liberalizmin Sınırı Devlet Teorisine Çağdaş Bir Bakış: Robert Nozick ve Minimal Devlet”, **Günümüzde Yeni Siyasal Yaklaşımlar: Eleştiriler-Farklılıklar-Çözüm Arayışları**, Haz. Hilal Onur İnce, Ankara, Doğu Batı Yayınları, 2010, s.226.

⁶⁵ Nozick, **a.g.e.**, s. 3.

⁶⁶ **A.e.**, s. 9.

Locke'un doğa durumunda bütün bireyler "başkasından izin istemeksizin ya da başkasının iradesine bağlı olmaksızın doğa yasasının sınırları içinde eylemlerini düzenleyebilecekleri ve sahiplikleriyle kişilikleri üzerinde uygun olduğunu düşündükleri gibi tasarrufta bulunabilecekleri yetkin bir özgürlük durumu"⁶⁷ altındadırlar. Ayrıca bu "herkesin eşit ve bağımsız olmasından dolayı, hiç kimsenin diğerinin yaşamına, sağlığına, özgürlüğüne ya da sahipliğine zarar vermemesi gerektiğini"⁶⁸ bildiği bir durumdur. Bu hakların ihlali noktasında her bireyin kendilerini ve diğerlerini savunabilme hakları vardır ve bu anlamda gördükleri zararın tazminatını talep etmelerinin yanında gerekli cezalandırmaların olabileceğini kabul ederler.⁶⁹ Nozick de bu görüşlerle mutabıktır. Buna muvafık bir görüş benimsemesinin ardında birkaç muharrik unsur olduğu söylenebilir. Öncelikle doğa hali tasavvurunda bireylerin kendi haklarını özel olarak koruma yönelimlerinin karşılıklı birçok tazminat talebi ve bu taleplere binaen düşmanlığı tetikleyebileceğini düşünen Nozick, bu durumda her bireyin saldırgan tutumda olanlara karşı haklarını korumak ve gereken koşullarda hak ihlallerini gerçekleştirenlere karşı bir savunma yolunu tercih edeceklerini ve yine bu anlamda diğerlerinden yardım talep edebileceğini vurgular. Bireylerin bu ortak hareketi "birlikte kuvvet vardır" düsturundan güç alarak, ortak koruyucu birlikleri ortaya çıkarır. Bu durumda kimi arızı sıkıntılar baş gösteriyor görünse de nihayetinde belirli ücret mukabilinde koruyucu işlevleri yerine getirmeye gönüllü bazı girişimcilerin bu hizmeti sağladığı bir yapı oluşmaya başlar. Böylece kapsamlı bir koruma talep eden bireyler değişik bir ücretlendirmeye bu hizmeti almayı kabul edeceklerdir. Nozick'e göre bu, kişisel hakların ihlali durumunda bireylerin kendilerini koruma noktasındaki yönelimlerinin yaratacağı kaotik ortamın bir nebze de olsa önlenmesini sağlar.⁷⁰

Nozick, Locke'un fikriyatından hareketle koruyucu birliklerin zaman içinde belirli bölgelerde nasıl ortaya çıktığını ve bu farklı birliklerin kendi müşterileri arasında bir ihtilaf olduğu noktada neler olacağını sorgulayarak temellendirmesine devam eder. Bu durumda üç olasılık hâsıl olmaktadır. İlk durumda farklı birlikler

⁶⁷ John Locke, **Yönetim Üzerine İkinci İnceleme**, Çev. Fahri Bakırcı, 3.bs., Ankara, Eksi Kitaplar, 2016, s.13.

⁶⁸ **A.e.**, s.15.

⁶⁹ Bkz.: 7. ve 10. Kısımlar; **A.e.**, ss.16-19.

⁷⁰ Nozick, **a.g.e.**, ss. 12-13.

birbirleriyle her durumda bir galibin çıkacağı bir çatışmaya girerler. Bu kazanan birliğin kaybeden tarafın müşterilerini kendi birliğine çekmesiyle sonuçlanır. İkinci durumda ise her bir birlik kendi coğrafi bölgesindeki çatışmaları kazanarak tüm dikkatlerini bu bölge üzerine vermeye başlar. Böylece her birliğin üyeleri ya yaşadıkları bölgelerdeki birliğe girme ya da diğer birliğe dahil olma adına coğrafi yaşam alanlarını değiştirmek durumunda kalırlar. Son durumda ise birlikler arasında düzenli çatışmalar cereyan eder. Bu kazanını olmayan çatışma durumunda birlikler bu durumun yarattığı olası maliyetlerden kaçınmak için barışçıl yollar aramaya çalışırlar. Böylece ihtilafli durumlarda üçüncü bir hakeme başvuracakları noktasında mutabık kalırlar. Böylece her bir durumun hangisi cereyan ederse etsin artık mevcut yapı; belli birliklerin hizmet sağlama noktasında tekelleştiği, belirli gruplaşmaların, egemen koruyucu birliklerin ve iş bölümünün görüldüğü minimal bir devlete ya da birçok farklı minimal devleti içeren bir görünüm arz etmeye başlamıştır.⁷¹

Egemen koruyucu birliklerin bu aşamada dahi bir devlet olarak görülemeyeceğini vurgulayan Nozick, mevcut durumda hala kendi haklarını koruyabilecek ve bu anlamda birliklerden bağımsız bir duruş sergileyebilecek bağımsızların olduklarını düşünür. Bu anlamda hala egemen koruyucu birlik kendi coğrafi sınırları içerisindeki tüm bireyleri koruma hizmetine haiz olamamıştır. Weberyen tabirle bu bölgede hala güç kullanma tekelinin bu birliğe ait olduğu söylenemez. Çünkü Nozick, bir devletten beklenen bağımsız davranan bireylere karşı kimi cezalandırıcı yaptırımlar uygulaması ve buna ilaveten yine bu devletin affetme hakkını da kendinde saklı tutuyor olmasının gerekliliğini belirtir. Ancak koruyucu birliklerin bu iki noktada da bir iddiada bulunması meşru görülememekte, böylece devlete haiz olan özelliklerden mahrum olduğu gözlemlenmektedir. Ayrıca bu sistem içinde koruyucu birlikler sadece belirli ücret ödeyenleri korumaya devam etmektedir. Ücret ödemeyen bağımsız bireylerin korunması için birliklerin üyelerinden ücret talep etmesi, üyelerin böylesi bir maliyeti karşılamaları beklenebilir bir durum olmadığı için mümkün gözükmemektedir. Böylesi bir durumun gerçekleşmesi için devletin mutlak suretle dağıtımcı bir özelliğe sahip olması gerekecektir ki bu noktada koruma birliklerinin başkaları adına kendi

⁷¹ A.e., ss. 16-17.

üyelerinden ilave ödemeler talep etmesinin ne kadar mümkün olduğu cevaplanması gereken önemli bir soru olarak durmaya devam etmektedir.⁷²

Koruyucu birliklerin bir devlet hüviyetine sahip olmadığı görülse de Nozick yine de bu birliklerle gece bekçisi devlet (minimal devlet) arasında bir sosyal düzenleme olarak ultraminimal devleti düşünebileceğimizi vurgular. Bu düzenlemede devlet tüm güç kullanımı üzerinde tekelleşme eğiliminde olmasına karşın yine de koruma hizmetlerini sadece kendi müşterilerine sağlamaya devam eder.⁷³ Bu aşamada “bireyleri ultraminimal devleti kabul ve tasdik etmeye iten muharrik unsurlar nelerdir?” sorusu hemen akla gelir. Gerçekten bireylerin başkalarının haklarını korumayan bir devlet görünümündeki sistemi desteklemelerinin ardında yatan düşünsel zemin nedir? Nozick bu noktada bireysel haklar düşüncesine odaklanarak, tıpkı Rawls gibi faydacı kavrayışa karşı çıkıp deontolojik bir duruş sergiler.⁷⁴ Her şeyden önce faydacı düşüncenin öngördüğü şekilde toplumdaki tüm bireyleri tek bir temsilci birey potasında eritip, genelin fayda ve mutluluğu için her biri biricik bir hüviyete sahip olan bireylerin bir bölümünün haklarının bu uğurda feda edilecek olması ne kadar meşru gösterilir? Bireylerin hakları toplumun genel menfaati için ihlal edilip, hak ihlallerinin asgari düzeye çekileceği savı bu nedenle tartışmaya değerdir. Nozick tam da bu noktada “yan sınırlamalar” (*side constraints*) kavramını ortaya atar. Toplumdaki hak ihlallerini asgari düzeye çekme noktasında bazı hakların ihlalini öngören yaklaşımın aksine, “yan sınırlamalar” anlayışı belirli amaçların peşinde koşan bireylerin ahlaki sınırlamaları ihlal etmesini yasaklayarak bu görüşü tersine çevirir.⁷⁵ Bu tersten okuma ile Nozick esasen Kant’ın amaç-araç düşüncesini devam ettirir. Bu anlamda bir amaç olarak görülen bireylerin rızaları dışında başka amaçların uğruna feda edilemeyecekleri Nozick’in düşüncesinde somutlaşır. Bireyler dokunulmazdırlar ve toplumun genel refahı için araç olarak görülebilmeleri mümkün değildir. Yan sınırlamalar düşüncesi de bu bağlamda bireylerin dokunulmazlıklarını ifade eden negatif hakları önceleyerek her bireyin biricik doğasına da atıfta bulunur. Bu anlamda

⁷² A.e., ss. 22-25.

⁷³ A.e., ss. 26-27.

⁷⁴ A. R. Lacey, **Robert Nozick**, Princeton, Princeton University Press, 2001, s.22.

⁷⁵ Nozick, **a.g.e.**, s. 28-29.; Bu anlamda Nozick’in Isaiah Berlin’in iki özgürlük anlayışı mucibince negatif özgürlükleri öncelediği yorumu yapılabilir. Bkz.: Isaiah Berlin, “Two Concepts of Liberty”, **Liberty**, Haz. Henry Hardy, New York, Oxford University Press, 2002, ss.166-217.

her bireyin yaşamına gereken ölçüde saygı göstermenin fikri temelini bizlere sunmuş olur.⁷⁶ Böylece Nozick hakların diğer tüm ahlaki değerlerden öncül olduğunu ve bu anlamda hiçbir ihlalin konusu olamayacaklarını göstermeye gayret eder. Böylece her bir bireyin kendi haklarının ihlal edilmemesi adına diğerlerinin haklarını korumayan (bağımsızların) böylesi bir sistemi desteklemeye devam edeceklerini varsayarak negatif özgürlüklerin öneminin altını çizer.

Ultraminimal devletin ardındaki akıl yürütmeyi göstermesine rağmen Nozick hala mevcut sistemin bir devlet yapısı ihtiva etmediğini düşünür. Bu anlamda koruyucu birliklerden ultraminimal devlete geçişi ve onun da nasıl minimal devlete dönüştüğü noktasında doyurucu bir açıklama yapmak zaruridir. Nozick bu geçişin şu şekilde olacağını vurgular:

“Özel koruyucu birlikler sisteminden ultraminimal bir devlete olan ilk geçişin, kimsenin haklarını ihlal etmeyen ahlaki olarak izin verilebilir bir yolla, görünmez el süreciyle gerçekleşeceğini ileri sürüyoruz. İkincisi, ultraminimal bir devletten minimal bir devlete geçişin ahlaki olarak gerçekleşmesi gerektiğini savunuyoruz. Bu belli bir "yeniden dağıtım" gerektirse bile; kişilerin herkes için koruyucu hizmetler sağlamadan ultraminimal devlet içinde tekeli devam ettirmelerine ahlaki olarak izin verilmeyecektir. Ultraminimal devletin uygulayıcıları ahlaki olarak minimal devleti ortaya çıkarmak zorundadırlar.”⁷⁷

Bu açıklamanın devamı olarak devlet olmayı gerektiren iki şartı şu şekilde somutlaştırır: ilk olarak birlik kendi bölgesinde güç kullanma tekeline sahip olmalı, ikincisiyse bölgesindeki herkesin haklarını koruyan bir yapı arz etmelidir.⁷⁸ Egemen koruyucu birliğin bazı kişilerin haklarını korumadığını ya da bazı “bağımsız” kişilerin böylesi bir koruma talep etmeyip kendi haklarını koruma yolunu tercih ettiklerini söylemiştik. Bunun yaratacağı bireysel güç kullanımının sistemde kimi risk ve tehlikelere yol açacağını öngörmek zor değildir. Bu noktada ultraminimal devlet hüviyetine sahip birliğin dağıtımcı bir yapı arz ederek kendi birliğine ücret ödemeyenlerin haklarını korumaya kalkıştığında, kendi üyelerine fazladan maliyet çıkarmayı haklı gösteremediğinden güç kullanma tekeli oluşturmak için yeni ve daha meşru bir yöneme ihtiyaç duyduğu söylenebilir. İşte Nozick bu yöntemin olanaklarını

⁷⁶ Nozick, **a.g.e.**, ss. 30-33; Nozick'in bireyin biricikliğine yaptığı vurgu ve faydacılık eleştirisinin örneklendirilmesi için bkz.: **A.e.**, ss. 35-45.

⁷⁷ **A.e.**, s. 52.

⁷⁸ **A.e.**, s. 113.

tartışır. Bu bağlamda Nozick, tekelleşme ve yeniden dağıtımın ahlaki olarak meşru olduğunu ve kimsenin haklarını ihlal etmediğini göstermeyi kendine görev addettiğini belirtir.⁷⁹

Öncelikle sistem içindeki her bir bağımsızın kendi haklarının ihlalini gerekçe göstererek, adaleti kendilerinin sağlama taleplerinin sonucu olan özel güç kullanımlarının yasaklanabileceği düşünülmelidir. Bu şu demektir; sistemdeki bağımsızların her biri kendi başlarına adaleti sağlama noktasında talebkâr olduklarında kullanılacak yöntemler sistemin devamlılığı ve bireylerin haklarını ihlal etme anlamında büyük riskler içerecektir. Bu yöntemlerin içerdiği hatalı cezalandırma, öngörülemez risk ve kimi tehlikelerden dolayı bir düzenlemeye ihtiyaç duyulduğu açıktır. Ancak egemen koruyucu birliklerin yalnızca kendi müşterileri üstünde tasarrufta bulunmalarının meşru olarak kabul edildiği bir sistemde bu nasıl haklı gösterilebilir? İlk olarak tekelleşme durumunu ele alalım. Nozick, koruyucu birliklerin güç kullanma tekeline sahip olmadıklarının altını çizmektedir. Ancak bu aslında koruyucu birliklerin belli bir aşamaya kadar güç tekeli iddialarının olmamasıyla yakından ilişkilidir. Öyle ki egemen birlik zamanla kendi bireyleri için benimsediği adalet yönteminin esasında bağımsızları da kapsayan bir genellik arz ettiğini düşünmeye başlar. Bu herkesin arzuladığı ve uygulamaya geçirmeyi hayal ettiği hakları kapsamaktadır. Bu zamanla koruyucu birliği kendi adalet yöntemi dışındaki tüm yöntemleri adaletten uzak bir eylemler dizgesi olarak görme noktasına getirir. Bunu bir kere onaylayan koruyucu birlik artık kendi yönteminin dışındaki adaletsiz uygulamaların cezalandırılması gerektiğini düşünmeye başlar. Bu yüzden süreç içinde artık koruyucu birlik bağımsız davranan bireylerin kendi yöntemleri dışında uyguladığı her eylemi cezalandırma hakkını kendinde saklı tutar. Bu yasaklama ve cezalandırma sisteminin yalnızca kendi koruma alanının dışında kalan bireylerin yöntemlerine yönelik olacağı önemli bir nüanstır. Bu noktada egemen koruyucu birlik tekelleşme amacı taşıyor dahi olsa, Nozick birliğin sahip olduğu gücün bir süre sonra bu amaca binaen şekillenen bir sisteme olanak tanıyacağını belirtir.⁸⁰ Ancak bu noktada Nozick egemen birimin kendi yöntemini nasıl olur da bağımsızlar üzerinde

⁷⁹ A.e.

⁸⁰ A.e., ss. 108-110.

güç kullanımını meşrulaştıracak bir argüman olarak kullanmayı düşündüğü noktada doyurucu bir açıklama getiremez ve bu noktayı biraz muğlak bırakır.

Gelinen bu noktada ikinci duruma yani yeniden dağıtım ya da koruyucu birliklerin müşterisi olmayan bireylerin de koruma altına alındığı koşullara da göz atmak gerekiyor. Daha önce de vurguladığımız üzere koruyucu birlik kendi müşterilerinin haklarını korumak için bağımsız bireylere kimi yasaklama ve yaptırımlar getirme noktasında istekli davranmaktaydı. Ancak bu yaptırımların kendi adalet yöntemine uygun olmayan davranışları cezalandırma noktasında da olsa kimi dezavantajlı durumları içerdiği söylenebilir. Yani bu durumda yasaklama ve cezalandırmanın muhatabı olan bağımsız bireylerin kendilerini koruma noktasında dezavantajlı bir duruma düşebileceklerinin altının çizilmesi gerekir. İşte bu noktada bağımsızların bu dezavantajlı durumunu telafi etmek için “tazminat/telafi ilkesi”ne (*the principle of compensation*) başvurulur. Birlik bu durumda ya tazminatı kendi üyelerinden talep edecek ya da daha az maliyetli olan bağımsızlara da kendi üyeleri ile olan çatışma durumlarında koruyucu hizmet verme yolunu tercih edecektir. Esasen Nozick böylesi bir yasaklamanın devamında zorunlu bir koruyucu hizmet getirmesi gerektiğini verili olarak kabul eder.⁸¹ Ancak yine de tazminatın bu müdahaleyi ne kadar meşru kılacağı sorusu askıda kalır.

Görüldüğü üzere son kertede koruyucu birlik kendi üyelerine olduğu kadar bağımsızlara da yasaklama getirebilecek şekilde güç alanı edinmeye başlamıştır. Artık sadece kendi müşterilerini değil egemen olduğu coğrafyadaki bağımsızların kendi üyeleri arasında yaşadığı çatışma durumlarının da yegâne koruyucusu olarak görülmektedir. Bu Nozick’e göre egemen koruyucu birliğin bir devlet özelliği kazanmaya başladığı aşamaya işaret etmektedir. Bu anlamda fiili tekel başka herhangi kimsenin hakları ihlal edilmeden adil bir şekilde ve adeta bir görünmez el vasıtasıyla meşru bir şekilde gerçekleşir.⁸² Buna ek olarak başkalarının haklarının da koruyucu birlik tarafından tazminat ilkesi öngörülerek güvence altına alınması ile birliğin devlet iddiası da haklı bir zemine oturmaktadır. Burada devlet benzeri bu yapı dağıtımcı bir hüviyete sahip görünse de esasında Nozick bunun tamamıyla tazminat ilkesi

⁸¹ A.e., ss. 110-111.

⁸² A.e., ss. 113-115.

bağlamında anlam kazandığını bu nedenle dağıtımcı olarak adlandırılmaması gerektiği noktasında ısrarcıdır.⁸³ Böylece ultraminimal devlet görünümündeki egemen koruyucu birlik hem güç tekelini elinde bulundurarak hem de yetki sahasını bağımsızları da kapsayacak şekilde genişleterek görünmez bir el süreciyle minimal bir devlete veya devlet benzeri bir oluşuma dönüşmeye başlar. Daha önce de vurguladığımız üzere bu birliklerin minimal bir devlete dönüşmesi Nozick için de ahlaki anlamda kaçınılmazdır.

2.3.2. Adaletin Hak Temelli Savunusu veya Minimal Devletin Adalet Teorisi

Nozick'in devletin ortaya çıkışı üzerine bütünsel bir anlatım sunduktan sonra artık minimal devletten daha kapsamlı hiçbir devlet tanımının meşru görülemeyeceğini vurgulamaması için hiçbir neden kalmamıştır: “ (...) güç, hırsızlık ve dolandırıcılığa karşı tedbir, sözleşmelerin tatbikini sağlama ve bunlar gibi dar fonksiyonlarla sınırlandırılmış olan minimal bir devlet meşru görülür; daha kapsamlı herhangi bir devlet, insanların belirli şeyleri yapmaya zorlanmama haklarını ihlal edecektir ve bundan dolayı meşru değildir.”⁸⁴ Bu zaviyeden bakıldığında yukarıda bahsedilen dar fonksiyonların dışındaki devlet müdahaleleri birey hak ve özgürlüğüne birer ihlal oluşturmaktadır. Servet ve gelir gibi birincil değerler de bu kapsamın dışında değildir. Bu bağlamda minimal devletin dışında her türlü yeniden dağıtımcı devlet modeli adaletsiz, emek verilerek edinilen her kazancın vergilendirmesi de zorla çalıştırılma ile eş değerdedir.⁸⁵

Nozick bu minvalde “dağıtımcı adalet” teriminin tarafsız olmayan doğasına dikkat çeker. Çünkü hiçbir kimse veya grup bir paylaşırma yapılmasına karar verecek kaynakların tamamı üzerinde yetkili değildir. Bir toplumda her birey farklı kaynakların üzerinde yetki sahibidirler ve bu farklılıkların da yeni talepleri doğurduğu söylenebilir.⁸⁶ Bu nedenle insanların sahip olduğu mülklerle ilgili yeni bir adalet ilkesine ihtiyaç vardır. Heywood'un tabiriyle bu noktada çözüm servetin adil olarak

⁸³ A.e., s. 114.

⁸⁴ A.e., s. ix.

⁸⁵ A.e., s. 169.

⁸⁶ A.e., ss. 149-150.

dağıtıldığını belirlemeye olanak tanıyan tarihi ilkeleri belirlemektir.⁸⁷ Yani herkesçe uyulması gereken bir dağıtım kalıbının tatbiki yerine, kendiliğinden yerine geldiğinde adaleti garanti altına alan birtakım prosedürlerin gösterilmesi gereklidir.⁸⁸ Bu aşamada Nozick'in çözümü "yetkilenme teorisi" (*the entitlement theory*) olarak adlandırdığı ve adalet ilkelerinin *malların/mülklerin ilk (başlangıçtaki) edinimi (original acquisition of holdings)* ve bir kişiden bir başka kişiye *transfer (transfer of holdings)* edilmesiyle ilgili olduğunu belirten düşüncesiyle hulasa edilebilir. Bu anlamda tam bir dağıtımçı adalet, dağıtım gereğince sahip olunan mülkler üzerinde herkesin yetki sahibi olduğu durumda adil olarak adlandırılabilir. Nozick mülklere ilişkin ilgili adalet konusunun şunları kapsadığını düşünür:⁸⁹

- “1. Bir mülkü edinimdeki adalet ilkesine uygun olarak elde eden kişi, o mülk üzerinde yetkilidir.
2. Bir mülkü o mülk üzerinde yetkili olan başka birinden, transferde adalet ilkesine uygun olarak elde eden kişi o mülk üzerinde yetkilidir.
3. 1 ve 2. (tekrarlanan) uygulamalar dışında hiç kimse bir mülk üzerinde yetkili değildir.”

Nozick'te mülklerin ilk edinimi ilkesi olan birinci ilke diğer ilkedен öncelikli olduğu söylenebilir; çünkü ilk edinim adil bir şekilde gerçekleşmediğinde transfer ilkesinin bir meşruluğu kalmayacaktır. Transferin meşruluğunu sağlayan ilk edinimin sağladığı yetkidir. Nozick ilk edinim ilkesini kurarken büyük oranda Locke'ın biraz sonra üzerinde duracağımız "edinme teorisi"den faydalanır. İkinci ilke olan transfer ilkesi ise mülklerin gönüllü şekilde bir kişiden başka bir kişiye aktarımını belirtir. Öyle ki bu aktarım gönüllü takas, hediye ve bir takım dolandırıcılık faaliyetleri şeklinde gerçekleşen durumlara atıf yapmaktadır.⁹⁰ Bu tarz bir aktarımın gönüllü olup olmadığı Nozick'e göre onun alternatiflerini sınırlayan şeylerle ilişkili olarak açıklanabilir; eğer bunlar tabii gerçeklerden kaynaklıyor ve eşyanın tabiatına uygun bir şekilde gerçekleşiyorsa eylemler gönüllü olarak adlandırılabilir. Fakat diğer kişilerin eylemleri alternatif olanaklara kısıtlama getiriyor ve tam da bu nedenle eylemi

⁸⁷ Andrew Heywood, **Political Ideas and Concepts: An Introduction**, New York, St. Martin's Press, 1994, s.241.

⁸⁸ Harry Brighouse, **Justice**, Cambridge, Polity Press, 2004, s.96.

⁸⁹ Nozick, **a.g.e.**, ss. 150-151.

⁹⁰ **A.e.**, s. 150.

yapmaya hakları olmadığı görülüyorsa gönülsüz bir takas durumunun vaki olduğundan bahsedilebilir.⁹¹

Bu iki ilkenin öngördüğü durumlara ek olarak mülklerle ilgili bir üçüncü durumda ortaya çıkabilmektedir. Bu durum bazı kişilerin diğer kişilerin mallarını çaldığı, onları dolandırmaya kalkıştığı, mallarına el koymaya çalıştığı, esir etmeye çalıştığı veya transferler sırasında güç kullanarak rekabeti engellediği zaman ihtiyaç duyulan bir düzenlemeye işaret eder. Mülklere ilişkin iki adalet ilkesinin ihlali durumunda yaşanan bu adaletsiz durumların düzeltilmesi gerekir. İşte bu düzenleyici ilke *düzeltilme* ilkesi (*the principle of rectification*) olarak adlandırılır. Bu anlamda Nozick'te iyi bir şekilde idealleştirildiği takdirde bu akıl yürütmenin düzeltme ilkesine varacağını düşünür. Bu anlamda düzeltme ilkesi esasen “eğer adaletsizlik olmasa nasıl bir durumla karşı karşıya kalırdık?” sorusuyla yakından ilişkili ve bu soruya verilecek alternatif cevaplarla varılabilecek bir ilke olarak düşünülebilir. Bu anlamda özetle yetkisel bir adalet teorisi, bir kişinin maliki olduğu mülkler üzerinde edinim ilkesi ve transfer ilkesi mucibince ve buna ek olarak düzeltme ilkesi bağlamında yetki sahibi olduğu durumlarda adaletin vuku bulacağını öngörmektedir.⁹²

Yetkisel bir adalet teorisini genel hatlarını bu şekilde çizen Nozick, kendi teorisinin dağıtımcı tüm diğer teorilerden farklılaştığı önemli düzlemlere dikkat çekmeye çalışır. Bu anlamda ilk olarak “yetkilenme teorisi”nin *tarihsel* olduğunu vurgular. Dağıtımcı diğer teorilerin bazı yapısal hükümler bağlamında bir dağıtımın adil olup olmadığını dağıtıma konu olan şeylerin nasıl dağıtıldığıyla ilişkili olduğu savına karşı Nozick, bir dağıtımın adil olup olmadığı sorusunun onun nasıl ortaya çıktığıyla ilişkili olduğunda ısrarcıdır. Faydacı düşünceden eşitlikçi ve refah ekonomisi yanlılarına kadar neredeyse tüm dağıtımcı adalet teorileri sonuçta kimin ne kadar aldığıyla ilgili olmaları hasebiyle *mevcut/güncel zaman dilimi ilkelerini* (*current time-slice principles*) benimsediğinin altını çizer. Nozick bu tür tarihsel hüviyet arz etmeyen ilkelerin *son durum ilkeleri* (*end-result principles*) olarak adlandırabileceğini belirtir.⁹³ Bu yetkisel teori kavrayışı başlangıçta kimin ne kadar aldığı ve bunun meşru

⁹¹ A.e., s. 262.

⁹² A.e., ss. 152-153.

⁹³ A.e., ss. 153-155.

olup olmadığının sorgulandığı bir izlekte anlam kazanırken, bireylerin birbirinden farklılaşan tarihsel yetki ve hak edişlerinin merkeze alındığı bir düşünce olarak hulasa edilebilir.

Adaletin tarihsel ilkeleri mucibince insanların geçmişteki eylem ve durumlarının onların hak ettikleri dağılımı belirlediği düşüncesi daha da anlam kazanır. Bu nedenle yetkilenme teorisinin en başlangıçta dağıtımda adaleti tesis edecek olan tarihselliği; ihtiyaç, erdem, eşitlik ve hak ediş gibi kalıpları içermeyen yani güncel zaman dilimi ilkelerini benimsemeyen bir teori olduğunun açık bir göstergesidir.⁹⁴ Nozick önerilen diğer dağıtımcı adalet ilkelerinin büyük çoğunluğunun; ahlaki erdeme, ihtiyaç ve gerekliliklere, kişinin gösterdiği çabaya ve marjinal verim gibi durumlara dayandırıldığı için *kalıplı* ilkeler (*patterned principles*) olduğunu iddia eder. Tam da bu nedenle yetkilenme teorisinin öngördüğü ilkelerin tarihsel olduğunu ve bu türden kalıplara dayanmadığı için belli bir kalıba sokulan ilkeler olarak görülemeyeceğini düşünür.⁹⁵ Bu anlamda Nozick'in tarihsel yaklaşımı dağıtımın adil olarak yapıldığının bir savunusu olarak okunabilir. Nozick, malların ilk ediniminin adil bir şekilde gerçekleştiğini savunur. Bu yüzden bireylerin hak ettiği ve üzerinde tam olarak yetkili oldukları kaynakları sadece kendi rızaları ile elden çıkarabileceklerini öngörür. Bahsi geçen süreç adildir; ancak ilk iki ilkenin dışında elde edilen kaynaklar ya da bu ilkeleri hiçe sayan bir dağıtım adil olmayacaktır. Nozick'in teorisini diğer dağıtımcı adalet teorilerinden ayıran temel fark da burada açıklığa kavuşur. Nozick dağıtımcı kalıpların muhteviyatını şu sözlerle özetler:

“Bir dağıtımcı kalıbı muhafaza etmek aşırı derecede bireyciliktir! Kalıplı dağıtımcı ilkeler insanlara yetkilendirme ilkelerinin verdiği şeyi vermezler, sadece daha iyi bölüştürürler. Çünkü sahip oldukları şeyle ne yapacağını seçme hakkı vermedikleri gibi; onlar başkalarının durumunu iyileştirmeyi (doğası gereği ya da bir amaç olarak) içeren bir amacı takip etme seçiminde bulunma hakkını da vermezler.”⁹⁶

⁹⁴ Mehmet Kocaoğlu, **Robert Nozick Adalet Teorisi ve Temel Kavramları**, Ankara, İmaj Yayıncılık, 2014, s.101.

⁹⁵ Nozick, **a.g.e.**, ss. 156-157.; Nozick dağıtımsal adaleti reddetmesine karşın Hayek'in dahi belli bir kalıbı önerdiğini düşünmektedir. Bkz.: **A.e.**, s.158.; Esasen Nozick'in Hayek'in çözümlemesindeki mülkiyet haklarının edinimi konusundaki eksiklikleri düzeltme vazifesini ifa ettiği söylenebilir. Bkz.: Norman P. Barry, **An Introduction to Modern Political Theory**, 3.bs., London, The Macmillan Press, 1995, s.161, s.164.; Ayrıca hakların dokunulmazlığına ve bireylerin ayrılığına/farklılığına yaptığı vurgu liberteryenizmin Hayekçi muhafazakarlıktan sıyrılmasını da sağlamıştır. Bkz.: Norman P. Barry, “Yeni Liberalizm”, **Liberalizm El Kitabı**, Haz. Cennet Uslu, Çev. Beyza Aydaş, 2.bas., Ankara: Liberte Yayınları, 2017, s. 329.

⁹⁶ Nozick, **a.g.e.**, s. 167.

Bu düşünce ekseninde dağıtımcı adalet teorilerinin ya da kalıplı ilkelerin müdafilerinin nihayetinde dikkatlerini tamamıyla kimin neye ne oranda sahip olacakları üzerine odakladıkları yorumu yapılabilir. Nozick'e göre bu anlayış bir kişinin bir şeyi başkasına verme veya bırakma hakkının göz ardı edilmesine yol açmaktadır. Neden dağıtımcı teorilerin verme veya bırakmayı değil de alıcıları odak noktasına aldıkları Nozick için cevaplanması zor bir soru olarak görülür.⁹⁷ Ancak nihayetinde nihai durum ve dağıtımcı karakterli kalıplı ilkeler onun bakışında bireysel fiillerin başkaları tarafından sahiplenildiği kurumsal bir düzene geçişe işaret etmektedir. Fakat bu noktada gerçekten bireylerin üzerinde yetkili oldukları malların edinimlerini nasıl meşru gösterebilir? Bu sorunun cevabı şu aşamaya kadar verilebilmiş değildir. Tüm kabullerin dayandığı bu noktayı açıklığa kavuşturmak oldukça önemlidir. Nozick adalet teorisinin ilk ilkesinde bu soruya esaslı bir cevap arama niyetindedir. Edinim ilkesi bu anlamda adalet ilkeleri dizgesinde öncelikli bir konuma sahiptir. Çünkü transfer ve düzeltmenin meşruluğu tamamıyla ilk edinimin meşruluğuna bağlanmıştır. Bu silsile de nihayetinde tüm sisteme nüfuz edecek ve adil bir düzenin oluşmasına vesile olacaktır. Bu anlamda ilk edinimin meşruluğu büyük bir öneme haizdir.

Nozick sahipsiz kaynakların nasıl mülkiyet haline getirdiğini gösterme adına yüzünü tekrar Locke'a döner. Locke, bir kişinin emeğini kattığı ve kendinden bir şey verdiği şeyleri üzerinde mülkiyet iddiasında bulunabileceğini vurgular. Ancak sadece emeğini katmış olması yeterli değildir; aynı oranda mülkiyeti olan şeyin de başkaları için "yeterli ve benzer nitelikte" muadilinin onlara bırakılmış olması gerekir. Bu noktada Locke bir ormandaki meşe palamutlarının veya elmaların toplanıp besin olarak kullanılmasının o malları kişinin mülkiyetine geçirdiği bir örnekle durumu özetler. Bu ortaklaşa alanda edinilen mülk asla bir hırsızlık olarak görülemez; çünkü ortaklaşa olan bu kaynakların bir bölümünü almak ortakların tamamının onayını gerektirmediği gibi kimsenin de zararına değildir. Benzer şekilde toprakların üzerindeki ilk mülkiyet iddialarının da aynı akıl yürütmeye meşrulaştırılabileceğini belirtir. Çünkü çitleme ile belirli bir toprak parçasının elde edilmesi üzerinde emek

⁹⁷ A.e., ss. 168-169.

harcandığı ve başka hiçbir kimsenin aleyhine olmadığı müddetçe ya da başka bir ifadeyle başkalarına da aynı oranda verimli toprak bırakıldığı müddetçe meşrudur. “Locke’cu koşul” anlayışının kalbinde bu düşünceler yatar.⁹⁸

Nozick’in ilk edinim açıklamasında bu düşüncelerden güç aldığı görülmektedir. Ancak emeğin mülkiyet için yeterli koşul olup olmadığı veya bu emeğin sınırlarının nelğine dair soruları tartışmanın kapsamına dahil etse de bu anlamda doyurucu cevaplar üretmekten uzaktır. Yine de bir nesnenin sınırlı oluşundan dolayı, bir kişinin onun üzerinde mülkiyet iddiasında bulunmasıyla diğer herkesi etkileyecek bir eylem gerçekleştirdiğini belirterek “yeterli ve benzer nitelikte” koşulunun ilk edinimdeki önemini altını çizer. Öyle ki bu koşul aynı zamanda diğerlerinin durumunun kötüleşmeyeceğinin de bir garantisini ihtiva eder. Esasen Nozick, yeterli ve benzer nitelikte düşüncesini içeren katı koşulun yerine, başkalarının durumunu kötüleştirmeme savından hareket eden daha zayıf koşulun ilk edinimle ilgili bir adalet teorisinin içermesi gereken koşul olduğunu düşünür.⁹⁹ Bu anlamda Locke’un düşüncesinden bir noktada ayrılırken, teorisini daha anlaşılır ve açıklayıcı bir noktaya taşımaya çalışır.¹⁰⁰

2.3.3. Nozick ile Rawls Karşı Karşıya: Farklılık İlkesinin Reddi

Siyasal teoride önemli bir eşiğe işaret eden iki düşünür arasında temel kabuller noktasında birçok benzerlik olsa da¹⁰¹ özellikle dağıtımçı adalet söz konusu olduğunda iki farklı ucu temsil ettikleri rahatlıkla söylenebilir. Çünkü Rawls teorisine toplumdaki en dezavantajlı konumdaki bireylerin yararına olan eşitsizliklerin adil

⁹⁸ Locke, **a.g.e.**, ss. 41-45.

⁹⁹ Nozick, **a.g.e.**, s. 178.

¹⁰⁰ Bkz.: Virginia Held, “John Locke on Robert Nozick”, **Social Research**, Vol.43, No1, Spring 1976, ss.169-195.

¹⁰¹ Dikkatli bir okuyucu her iki düşünürün de konumlarını faydacı düşünceye karşı oluşturduklarını ve bireylerin özgürlüklerinin daha eksiksiz biçimde garantiye alınacağına inandıkları hak temelli bir etiği önerdiklerini görecektir. Bu bağlamda her ikisi de Kant’ın herkesi araç olarak değil amaç olarak ele almak gerektiği kuralını merkeze alan bir temellendirmenin imkânlarını yoklarlar. Benzer şekilde her ikisi de kendisini oluşturan bireylerin ötesinde yer alacak toplumsal bir yapının varlığına inanmazlar. Rawls’ın ‘kişilerin çoğulculuğu ve farklılıkları’ kavramı, Nozick’in görüşleriyle kimi noktalarda tutarlılık gösterir. Ahlaki olgu ve hakların varlığı anlamında da birbirlerine muvafık fikriyata sahiptirler. Bkz.: Michael J. Sandel, **Liberalizm ve Adaletin Sınırları**, Çev. Emre Zeybekoğlu, Ankara, Dost Kitabevi, 2014, s.91-92.; Benzer vurgular için bkz.: Kymlicka, **a.g.e.**, s.151.; John Meadowcroft, “Nozick’s Critique of Rawls: Distribution, Entitlement, and The Assumptive World of A Theory of Justice”, **The Cambridge Companion to Nozick’s Anarchy State, and Utopia**, Haz. Ralf M. Bader ve John Meadowcroft, New York, Cambridge University Press, 2011, ss. 169-170.

olacağını altını çizirken, Nozick ise yeniden dağıtımcı politikaların adaletsiz olduğunu ısrarla vurgulayarak bu denli bir dağıtımı bütünüyle reddeden bir konum benimser. Sosyal adaleti ve refah devleti önceleyen bir anlayışın savunucusu olan Rawls'ın aksine Nozick hak temelli minimal devletin imkânlarını arayan bir adalet teorisi oluşturmaya çalışır. Nozick, Rawls'ın çalışmasının John S. Mill'den bu yana benzeri görülmemiş bir eser olduğunu belirterek meslektaşının hakkını teslim eder.¹⁰² Ayrıca görüşlerinden etkilenmemenin mümkün olmadığını söyleyecek kadar önem verdiği çalışmadan kendi teorisine giden pek çok nokta yakaladığı da aşikârdır. Fakat tüm bu noktalar onun ilgi çekici bir eleştiri yapmasının önünde engel oluşturmamıştır.

Daha önce üzerinde durduğumuz üzere Rawls'ın farklılık ilkesi kaderin keyfiliğini reddeden bir düşünce üzerinden temellendirilmekteydi. Bu minvalde herkesin eşit bir başlangıç yapmasının yolu, içinde doğdukları toplumundaki yetenekleri, kapasiteleri, güçleri ve vasıfları ne olursa olsun birbirine benzer başarı beklentilerine sahip olmalarının sağlanmasıydı. Bu nedenle Sandel'in de vurguladığı üzere “fark (farklılık) ilkesi, kendi yeteneklerimi kullandığım koşulları dönüşüme uğratmaktansa, bu koşulların doğurduğu menfaatleri kendisine dayanarak talep ettiğim ahlaki temelleri dönüşüme uğratır”.¹⁰³ Bu düzende sahip olduğum servet ve doğal yeteneklerim nedeniyle elde ettiğim avantajları paylaşmam gerekir. Bu nedenle kaderin bana bahsettiği (kaderin keyfiliği) güç ve yetenekler üzerinden elde ettiğim mülk üzerinde istediğim gibi tasarruf etmem adil sonuçlar doğurmaz. Bu zaviyeden yaklaştığımızda Rawls'ın yetenek ve güç dağılımını bireysel servetten ziyade ortak bir servet olarak tasvir etmesi kaderin keyfiliğine bir çare bulma çabası olarak anlam kazanır. “En dezavantajlının en fazla faydası” savının ardında bu düşünce yatmaktadır.

Bir önceki bölümde Rawls'un tezinin eleştirel noktalarına değinirken, toplumdaki doğal yeteneklilerin ya da güç sahiplerinin haklarının dezavantajlılar adına ihlal edilmesine olanak sağlayabileceğinin düşünülmeğe değer olduğunu belirtmiştik. Esasen Nozick'in Rawls'a yönelttiği temel eleştirinin çıkış noktası da buradan hareketle oluşur. Bu anlamda Nozick farklılık ilkesinin sağlam bir muhalifi olarak karşımıza çıkar. Pettit, Nozick'in eleştirilerinin iki noktada toplanabileceğini düşünür.

¹⁰² Nozick, **a.g.e.**, s. 183.

¹⁰³ Sandel, **a.g.e.**, s.95.

İlk eleştiriler genellikle Rawls'ın anlatımının gerçekdışı olduğunu bir savunusunu içerir. İkinci tür eleştiriler ise iki adalet ilkesinin bireyler üzerinde sürekli bir müdahaleyi meşru kılan bir düzene işaret ettiği'dir.¹⁰⁴ Benzer şekilde Jonathan Wolff da Nozick'in Rawls'a temelde üç tür itiraz getirdiğini belirtir. Ona göre Nozick, Bir Adalet Teorisi'nin küçültülmüş bir birey anlayışı içerdiğini, doğal varlıklara sahip olmanın gerçekten keyfi olup olmadığını yeteri kadar temellendiremediğini ve son olarak farklılık ilkesi bağlamında kişilerin ayrılığını ihlal etmeye yol açtığını belirten üç farklı argümandan hareketle eleştirisini temellendirmektedir.¹⁰⁵

Rawls'ın teorisinde toplumsal işbirliğinin olmadığı ilk durumda kişilerin dağıtım üzerine herhangi bir çatışmaya taraf olmadığını göstermiştik. Dağıtımcı adalet sorunun ortaya çıktığı aşama işbirliğinin gerçekleşmesiyle birlikte oluşan faydanın nasıl dağıtılacağı sorusuyla vuku bulmaktaydı. Nozick bu aşamanın yani işbirliğinin olmadığı durumun, bir adalet teorisine ihtiyaç olmayacak kadar açık bir durum olduğunu, yine bu durumun her bireyin yardım görmeden kendi elde ettiklerini hak etmiş olacağı gibi bir sonuca ulaştığını düşünmektedir. Ancak neden toplumsal işbirliğinin olmadığı durumda bir adalet teorisine gerek olmayacağı yeterince açık değildir. Neden sadece bağımsız ve bir işbirliğinin tarafı olmayan bireylerin bu denli taleplerinin olmayacağını söylemek durumundayız? İşbirliğinin olmadığı durumlarda bireylerin farklı coğrafyalar ve farklı kaynaklar üzerinde hak sahipliği iddialarının onları avantajlı kıldığı durumlarda diğerlerine karşı bir hak ihlali gerçekleştirdikleri düşünülemez mi? Nozick bu ve benzer sorular ekseninde işbirliğinin koşullarını tartışırken bu durumda adalet teorisine ihtiyaç olmadığını söylemenin aslında bireylerin kendi mülklerinin hak edilmiş olduğunu söylemekle aynı şeye tekabül edebileceğini düşünmektedir. Yani daha açık bir ifadeyle işbirliğinin olmadığı bir durumda eğer edinimlerin hak edilmemiş olduğunu ve bu nedenle bu mülkler üzerinde diğerlerinin de talebi olabileceğini söylersek, aslında dağıtımcı bir probleme işaret etmiş oluruz. İşbirliğinin olmadığı bir durumda dağıtım probleminin olmadığını söylediğimiz anda aslında herkesin kendi mülkleri üzerinde kısmen de olsa bir yetkiye sahip olduğunu söylemek zorunda kalabiliriz. İşte Nozick bu tersten akıl yürütmeye

¹⁰⁴ Pettit, **a.g.e.**, s.14.

¹⁰⁵ Jonathan Wolff, **Robert Nozick: Property, Justice and the Minimal State**, California, Stanford University Press, 1991, ss. 121-122.

işbirliğinin olmadığı koşullarda dahi yetkilenme teorisinin işlevsel olduğunu gösterir. Bu nedenle işbirliği koşullarının gerçekten adalet sorununu ya da dağıtım problemini ortaya çıkardığı Nozick açısından çok sarih değildir.¹⁰⁶

Nozick aynı zamanda farklılık ilkesinde belirtilen en dezavantajlı ve en avantajlı grubun belirlenmesinde yeterince açık olunmadığını belirtmektedir.¹⁰⁷ Ayrıca toplumdaki daha dezavantajlı durumdakilerin işbirliği için istekli olmalarına dayanan şartlar öne sürme noktasında ve toplumdaki daha iyi konumdakilerin böylesi bir anlaşmaya taraf olmalarının hangi sebeplere dayandığını açıklamada yeterince tatmin edici olmadığını düşünmektedir. Nozick'e göre böylesi bir yaklaşım asimetric bir durum doğurmaktadır. Hatırlanacağı üzere Rawls bu türden bir anlaşma ile mutabık kalınan adalet ilkelerinin yalnızca en dezavantajlı gruba değil daha iyi konumdakilerin de çıkarını yansıttığını düşünmekteydi. Bu anlamda daha iyi durumdakilerin daha kötü durumdakilerle işbirliğine girerek kazandıkları, aynı zamanda da daha kötü durumdakilerin de daha iyi durumdakilerle işbirliğine girerek kazanacaklarını garanti eden bir mutabakat söz konusuydu. Ancak Nozick'e göre bu anlamda bir tarafsızlık ilkesi daha iyi durumdakilerle daha kötü durumdakiler arasında sanıldığı gibi tarafsız değildir. Nozick bu işbirliğinden menfaatlerin çoğunu alacak olanların daha fazla kazanacağına dair derin bir şüphe duymaktadır.¹⁰⁸

Bu bakış açısı bağlamında yeniden dağıtımcı bir kavrayış adaletle ilgili tarihsel veya yetkisel kavramlar benimsemez. Bu anlamda Nozick'in kavramsallaştırmasıyla farklılık ilkesinin kalıplaşmış nihai durum ilkelerin güçlü bir örneğini içerdiği söylenebilir. Nozick'in tarihsel olarak adil bir dağıtım olduğunu söylediği yerde Rawls, tarihsel bir yaklaşımın yerine mevcut durumdaki eşitsizliklere odaklanır. Rawls, tarihsel olarak yetenek ve kaynakların adil paylaşılmadığı durumlara atıf yaparak tarihsel bir anlayışla adil bir düzen tesis edilemeyeceği noktasına gelir. Bu yüzden yeni bir başlangıç durumu tasavvur edip adil ilkeleri belirlemek gerekecektir. Bu bağlamda Rawls'ın teorisi Nozick'in kalıplı ve son durum ilkeleri tasvirine tam

¹⁰⁶ Nozick, **a.g.e.**, ss. 183-189.

¹⁰⁷ Biz de Rawls'ın teorisini incelediğimiz bölümde bu grupların belirlenmesinde yaşanan zorlukları vurgulamaya çalışmıştık. Ayrıca Rawls'ın da özellikle en dezavantajlı grubu belirlemeye yönelik süregelen çabalarına işaret etmiştik. İşte Nozick Rawls'ın bireylerden ziyade gruplara odaklanan bu yaklaşımını bir sorgulamaya tabi tutarak bu kavrayışın belli bir amaca binaen oluşturduğunu düşünür. **A.e.**, s. 190.

¹⁰⁸ **A.e.**, ss. 192-193.

uyum sağlar.¹⁰⁹ Nozick tarihsellik vurgusu bir dağıtımın adil olup olmadığının onun nasıl ortaya çıktığıyla ilişkili olduğunun bir ifadesi olarak görülebilir. Bu bağlamda adaletin tarihsel ilkeleri, insanların geçmişteki eylem ve durumlarının onların hak ettikleri dağıtımı belirlediğinin ve yeteneklerin asla göz ardı edilemeyeceğinin bir savunusu olarak yorumlanabilir. Bu nedenle Kocaoğlu'nun da vurguladığı üzere yetkilenme teorisi değerlerin dağıtımında adaleti tesis edecek olan tarihselliği ile bize bu teorinin; ihtiyaç, erdem, eşitlik ve hak ediş gibi kalıpları içermediğini gösterir.¹¹⁰ Ayrıca Nozick, Rawls'ın ilkelerinin toplumun makro yapısına uygulanabilecek şekilde tasarlandığını, bu nedenle farklılık ilkesinin mikro durumlarda uygulanamaz olduğunu düşünür. Nozick belirli küçük durumlarda uygulanamayan bir ilkenin adil olamayacağını belirtir.¹¹¹ Bu zaviyeden yetkilenme teorisi tüm toplum yapısını içeren makro durumların yanında mikro durumlara da uygulanması açısından daha arzu edilebilir görülmektedir.

Nozick bunlara ilave olarak Rawls'ın doğal özgürlükleri reddedip doğal yetenek ve kaynaklara başlangıçta sahip olmayı kaderin keyfiliği/doğal kura olarak görmesi ve buna binaen bu yeteneklerin sonucu elde edilen kaynakların üzerinde mutlak hak iddia edilemeyeceği söylemesinin tutarsızlıklar barındırdığını düşünür. Bunun şöyle bir açmaza yol açtığını belirtir: bu yolu benimsemek, "(...) bir yandan kişinin özerkliğini ve eylemlerindeki sorumluluğunu sorgulayan diğer taraftansa özerk varlıkların saygınlık ve öz-saygısını güçlendirmeyi isteyen bir teorik çalışma için riskli bir çizgidir."¹¹² Bu bağlamda Nozick, Rawls'ın önerdiği dağılımın yeteneklere duyarsız olduğunu ve yetenekleri bir kolektif servet olarak tasvir ettiğini yeniden vurgular. Yetkilenme teorisi ister keyfi olsun isterse olmasın her durumda doğal servetlere konu olan şeyler üzerinde yetki sahibi olan bireylerin haklarını önceleyecektir. Bu Kymlicka'nın altını çizdiği üzere "ben kendime sahipsem, yeteneklerime de sahibim"¹¹³ anlayışının bir tezahürüdür. Bu nedenle yaşamı yeteneklilerin daha fazla

¹⁰⁹ A.e., ss. 198-199.; ayrıca s. 209.; Nozick, Rawls'ın farklılık ilkesinin kalıplı ve tarihsel olmayan bir değerlendirmeye dayandığını düşünür. Bu konuda ayrıntılı bir çalışma için bkz.: Alexander Kaufman, "The Myth of the Patterned Principle: Rawls, Nozick and Entitlements", *Polity*, Vol.36, No: 4, 2004, ss. 559-578.

¹¹⁰ Kocaoğlu, a.g.e., s.101.

¹¹¹ Nozick, a.g.e., ss. 204-205.

¹¹² A.e., s. 214.

¹¹³ Kymlicka, a.g.e., s.152.

kazandığı ve bunun sonucunda diğerlerinin kaybettiği sabit toplamı bir oyun olarak görmek hatalı olacaktır.¹¹⁴

Böylelikle Nozick, bireylerin hak ettiği ve üzerinde tam olarak yetkili oldukları kaynakları sadece gönüllü transferler yoluyla elden çıkarabilecekleri düşüncesine de tarihsel bir temel oluşturur. Bu zaviyeden bakıldığında bu sürecin dışında cereyan edecek herhangi bir yeniden dağıtım adil olmayacağı gibi zorbalıkla da eşdeğer olarak görülür. Argümanlarını hulasa etmek ve daha açıklayıcı hale getirmek için bu aşamada Nozick'in vermiş olduğu Wilt Chamberlain örneğine göz atmakta fayda vardır. Bu örnek bağlamında Nozick bir toplumda kaynakların dağıtımını yapmaya yetkili olduğunuzu varsaymamızı istiyor. Bu durumda eşit veya herhangi bir koşulu göz önüne alıp adil olduğunu düşündüğümüz başka bir dağıtım belirleyebilme şansına sahibiz. Şimdi Wilt Chamberlain'in tüm basketbol takımlarının ve taraftarlarının takımında görmek istediği yetenekli bir oyuncu olduğunu farz edelim. Chamberlain bu yoğun teklifler karşısında seçtiği bir takımla sözleşme imzaladığında kendi sahasında yapacakları her maç için her seyircinin aldığı biletten yirmi beş sent almayı talep ediyor. Sezon başladığında insanlar maçlara büyük ilgi gösteriyorlar ve bilet ücretlerinin 25 sentlik kısmının Chamberlain'e gitmesinden şikayetçi değiller. O sezon bir milyon kişi iç saha maçlarını takip etmiş olsun; bu nedenle Chamberlain sezon sonunda 250.000 dolar kazanmış olduğunu düşünelim. Peki bu herkesin üstünde olan kazanç durumu adil midir? Başlangıçta dağıtım yapan bizdik. Bu nedenle herkesin sahip olduğu kaynaklar üzerinde yetki sahibi olduğunu kabul etmek durumundayız. Kaynaklar üzerinde tam yetki sahibi olan kişiler kendi istekleriyle paralarının 25 sentlik kısmını Chamberlain'e transfer etmeyi kabul etmişlerdir. Eğer bu kişiler sahip oldukları kaynakları elden çıkarma yetkisine sahipse -bu durumda ilk edinim meşru kabul edilmekte- bu kazancı neden adaletsiz olarak adlandıralım? Chamberlain kimseyi dolandırmadığı ya da zorlamadığı takdirde kazancı üzerinde yetki sahibi değil midir? Bu iki tarafın gönüllü takası olarak görülemez mi? Bu durumda bu alışverişe konu olmayan üçüncü tarafların ilk dağılımdaki paylarında bir eksiklik olmadığı halde

¹¹⁴ Nozick, *a.g.e.*, s. 228.

bu kazançtan pay istemeleri ne kadar meşru olur? İşte Nozick bu sorulara verdiği cevaplarla teorisinin temel dinamiklerini de gözler önüne serer.¹¹⁵

Kuşkusuz Nozick bu denli bir dağıtımın veya aktarımın adil olduğunu söyleyecektir. Çünkü kaynakları üzerinde adil bir dağıtımla (kazanımın başlangıçta adil olması ilkesi) yetki sahibi olan kişiler, kendi istekleriyle paralarının bir bölümünü oyuncuya vermeye (transfer ilkesi) razı olmuşlardır. Bu nedenle oyuncunun onları dolandırmadığı varsayımı altında kazanmış olduğu para üzerinde tam olarak yetkili olduğu rahatlıkla söylenebilir. Nozick'in zaviyesinden yeniden dağıtımcı adalet kalıplarını benimseyen bir teorinin (Rawlsu anlamda), eşit olmayan bu kazancın vergilendirme vs. yollarla yeniden dağıtılmasını talep edeceği yorumu yapılabilir. Bu noktada Nozick'in şu soruyu sorması tabii bir hal alır: Chamberlain'in transfer ilkesi gereği yetki sahibi olduğu bir kazançtan haklarını ihlal etmeden vazgeçmesini nasıl bekleriz? İşte Nozick ve diğer dağıtımcı adalet teorisyenlerini ayıran nokta bu soruya vermiş oldukları alternatif cevaplarda gizlidir.

2.3.4. Minimal Devletin Ötesinde Adalet-Farklılık İlişkisi

Öneme haiz her düşüncenin müdafisi olduğu kadar muhalifinin olması ahval-i tabiyededir. Bu anlamda Nozick'in teorisi de eleştiriye fazlasıyla açıktır. Bir önceki bölümde Rawls'ın adalet kavrayışının pratik yansımalarını bir örneklem üzerinden tahayyül etmeye çaba göstermiştik. Rawlsu temel kabullerin kimi noktalarda eksiklikler içerdiğini ve bazı soruları cevaplama noktasında tatmin edici olmadığını vurgulamıştık. Bu anlamda özellikle farklılık temelli bir sorunsal olarak yaklaştığımız adalet nosyonunun kapsayıcı olması gerektiğine ilişkin yaptığımız vurgunun Nozick bağlamında da yine benzer bir muhakeme üzerinden tahlil edilmesi anlaşılır görülecektir. Bu aynı zamanda bizlere Nozick'in teorisinin eleştirel noktalarının daha açık bir hal alması açısından da önemli bir bakış açısı sağlayabilir. O zaman gelin Nozick'in anarşi halinden bir devlete ulaştığı akıl yürütmenin adalet tasavvuru üzerine yeniden düşünelim.

Bir önceki bölümdeki Rawls örneklemeindeki kuşatıcı temsili “hassas bireyimizi” tekrar devreye sokalım. Ancak bu sefer iki hassas birey olduğunu farz

¹¹⁵ Chamberlain örneği için bkz.: A.e., ss. 160-162.

ederek yola koyulalım. Şimdi Locke'un doğa hali koşulları altında bu iki bireyin belirli mülkleri kendi emekleriyle kendi tasarruflarına aldığını söyleyelim. Aynı veya farklı coğrafyada yaşayan bu iki birey hangi koşullar altında bu mülkiyetin meşru olduğunu düşünecektir? Kuşkusuz her iki birey de herkese yeteri kadar ve benzer durumda (veya diğerini daha da kötüleştirmedeği) mülk bıraktıkları müddetçe bunun mazur görülebileceğinin farkındadırlar. Aksi durumda doğacak taleplerinde tazminatlar vasıtasıyla düzeltilmesi gerektiği de gayet açıktır. Bu durumda bireyler toplumsal işbirliğinin olmadığı koşullarda dahi yetkilenme ilkeleri vasıtasıyla adil bir düzenin olanaklarını benimsemiş durumdadırlar. Bu noktaya kadar herhangi bir sıkıntı doğmayacağı Nozick perspektifinden bakıldığında anlaşılır görülür. Ancak bunun böyle olduğunu söylemek için şunu peşinen kabul etmiş olmamız gerektiğini akıldan çıkarmamak lazım gelir: her bireyin yetenek ve vasıfları yönünden elde etme ilkesi bağlamında edindikleri mülklerde mutlak yetki sahibidirler. Ancak bu yeteneklere duyarlılık ne kadar açıklayıcıdır? Örneğimizi biraz daha ilerletelim ve ilk durumun bir devlet benzeri bir yapıya dönüştüğünü hayal edelim. Peki bireylerin özgürlüklerinin garanti altında olduğu bir minimal devlete yukarıdaki anlatım ekseninde varıldığında bu durum benzer şekilde devam edecek midir? Şimdi minimal bir devlette her iki bireyimizin de belirli kaynaklara sahip olduğunu ve bunları hak ettiklerini varsayalım. A bireyi B bireyine göre kaynaklara sahip olma bakımından daha iyi durumda olduğunu söyleyelim. Nozick bu durumda hiçbir şekilde B bireyinin A bireyinden başlangıçta adil koşullarla belirlenmiş kaynaklar üzerinden yeniden bir dağıtımla kendi durumunu mevcut durumdan daha iyi hale getirmeyi talep edemeyeceğini söyler. Ancak bunu yeniden düşünmekte fayda var.

Biz, işbirliğinin olmadığı koşullarda bireylerin birbirleriyle ilişkilerinin yarattığı çatışma durumları bizi devlet benzeri bir yapıya götürüyorsa bu devletin sınırlı kaynaklarının hiçbir durumda ötekini kötüleştirmeyecek kadar adil bir şekilde dağıtılmadığı durumlara rastlayabileceğimizi söylüyoruz. Bu aşırı genelleştirilmiş bir ifade de olsa nihayetinde tüm kaynakların sınırlı olduğu gerçek bir dünyada yaşadığımızın farkındayız. Uzun vadede iki bireyimizin de tüm kaynakları kendi mülkleri haline getirmesi sonucunda -bunların miras yoluyla aktarıldığını da düşünürsek- geriye ötekini kötüleştirmeyecek hiçbir kaynak kalmayacağını söyleyebiliriz. Aynı zamanda bireysel ayrılıkları bu denli temel bir argüman olarak

sunan bir teorinin, bireylerin başlangıçta farklı kabiliyetlere sahip olduklarını göz ardı etmesi bağlamında da eleştiriye fazlasıyla açık olduğu söylenebilir. İçinde doğduğu kültür, coğrafya, kimlik vb. farklılıklardan etkilenerek toplumsal olarak şekillenen her birey kuşkusuz farklı kabiliyetlere sahip olacaktır. Bu kaderin keyfiliği tezinin abartılı olmadığını görmemizi sağlar. Kaldı ki doğal kura vasıtasıyla görece daha kötü koşullar içinde doğan birinin başlangıçta yarışa geriden başladığı söylenemez mi? Bu kişinin adalet talebini tarihsel bir ilk edinim anlatımıyla sınırlandırabileceğini söylemek abartılı bir yorum olarak değerlendirilebilir. Kötü durumdaki kişinin mevcut durumunu daha iyi hale getirmek her defasında diğerlerinin haklarını ihlal etmeyi gerektirmeyebilir. Zaten bunu bir ihlal olarak değerlendirmek de her zaman makul değildir. Esasında yasaklama bağlamında da olsa Nozick'in tazminat ilkesiyle varmaya çalıştığı nokta buna benzer bir durumdur. Burada temel sıkıntı bireylerin başlangıçtaki kötü durumlarının düzeltilmesini öngören bir devlet müdahalesinin meşru olmayacağını ilk edinim üzerinden temellendirmeye çalışılmasıdır. Şöyle düşünerek devam edelim. Daha önce de belirttiğimiz üzere A bireyimiz B'ye nazaran daha iyi durumdaydı. B kabiliyetleri ve içinde doğduğu doğal koşullar noktasında daha kötü durumda bulunuyordu. Şimdi B'nin diğer kaynaklar üzerinde iddiasını devam ettirmesi ve taleplerini gerçekleştirmesi için A ile eşit fırsatlara sahip olduğunu söyleyebilir miyiz? Burada sorun ilk edinimin meşruluğu değildir. B'nin A'ya tevarüs etmiş ilk edinimler üzerinde herhangi bir talebi yoktur. Bunlar o kişilerin yetkilerinde olan hak edilmiş mülkler olarak görülebilir. Ancak yeni kaynakların edinilmesi noktasında bireylerin eşit şartlarda olmadığı yeni durumda sorun eşit fırsatların yaratılmasında yatmaktadır. Bu noktada bireylerimizin edineceği yeni kaynakların ilk edinim olduğunu varsayarsak bu eşitsiz şartlardan ortaya çıkacak yeni edinimlerin adil olmadığını görebiliriz. Bu noktada Rawlsçu kavrayışın günümüz toplumlarındaki eşitsizlikleri veya farklılıkların yarattığı koşulları düzeltmede daha işlevsel olduğu söylenebilir.

Toplumsal işbirliği koşulları altında daha iyi durumda olanın daha kötü olanla takas harici hiçbir paylaşıma girmeyeceğini söylemek Nozick'in minimal devlet anlatısında ikna edici dursa da böyle bir devletin şu an anladığımız manada bir devlete işaret etmediği çok açıktır. Bu bağlamda tarihsel bir adalet dağılımının meşruluğunu göstermenin içinde bulunduğumuz düzeni revize etme amacı taşımadığı müddetçe

gerçekleşmeyecek olduğunu söylenebilir. Bu noktada herkesin amaç olduğu, her bireyin farklı taleplere sahip ayrı bireyler olduğunu vurgularken farklılık siyasetinin kalbine iner gibi gözükken bir tezin diğer tarafıyla bireylerin kabiliyetlerini dışlayan bir duruma kapı araladığı yorumu yapılabilir. Örneğin az önceki örneğimiz bağlamında B bireyimizin oldukça kötü durumda olduğu bir toplumsal düzende tarihsel birtakım aktarımların (miras vb.) hakkaniyeti pahasına durumunun daha da kötüleşmesine göz yummak ne kadar adil olacaktır? Rawls'ın düşüncesinin merkezinde yer alan bu dağıtımın herkesin faydasına olduğunu söylemek tartışmalı da olsa bu denli sosyal süreçlerin yaratacağı adil koşulları göz ardı etmemek gerekir. Arnhart'ın da hatırlattığı üzere bu aşırı bireysellik sadece Rawls'ın eleştirinin değil hemen hemen tüm liberal düşüncenin Nozick eleştirisi bağlamında tutamak noktası mesabesinde¹¹⁶. Bu nedenle Nozick'in, Rawls'ın aksine insanın sosyal doğasının önemini kabul etme açısından birtakım eksiklikler barındırdığı görülmektedir.¹¹⁷

Nozick'in devlet anlatısı ve bu anlatıda önemli yer tutan mülkiyet hakları da kimi arızı sıkıntılar doğurur. Rawls ve müdafilerinin ilk edinim hakkında neredeyse hiçbir açıklama yapmadığı yerde Nozick'in buna bütüncül bir temel arayışı şayan-ı takdirdir.¹¹⁸ Ancak bu temellendirmenin muarızları ilk edinim vasıtasıyla açıklanan mülkiyet haklarının alternatif durumları göz ardı ederek meşrulaştırdığını savunurlar. Liberteryen gelenek içinden Murray Rothbard, Nozick'in devlet anlatısının kalbinde yer alan görünmez el sürecinin bilinçli ve görünür olduğunu bu nedenle daha başından geçerliliğini yitirdiğini söylemektedir.¹¹⁹ Cohen de Nozick'in öne sürdüğü Locke'cu daha zayıf koşulun yani diğerlerinin koşullarını kötüleştirmeme savının beklenen sonucu yaratmayacağını vurgulamaktadır. Esasen sahipliğin edinildiği aşamadan itibaren bu koşulun geçerliliğini kendiliğinden yitirdiğini düşünmektedir.¹²⁰ Kymlicka da Nozick'in kötüleşmeme savının kapitalizm üzerinden değerlendirildiğinde daha sarıh bir hal alacağını altını çizer. Bu bağlamda yetkilenme teorisinin öngördüğü bir

¹¹⁶ Larry Arnhart, **Siyasi Düşünce Tarihi: Platon'dan Rawls'a**, Çev. Ahmet Kemal Bayram, 4. bs., Ankara, Adres Yayınları, 2011, s. 367.

¹¹⁷ **A.e.**, s.368.

¹¹⁸ Brighthouse, **a.g.e.**, s. 97.

¹¹⁹ Murray N. Rothbard, **The Ethics of Liberty**, New York, New York University Press, 2002, s. 252.

¹²⁰ Gerald Allan Cohen, **Self-Ownership, Freedom, and Equality**, Cambridge, Cambridge University Press, 1995, s. 78.; Gerald Allan Cohen, "Self-Ownership, World-Ownership, and Equality", **Justice and Equality: Here and Now**, Haz. Frank S. Lucash, New York, Cornell University Press, 1986, s.125.

mülk edinimi zamanla sahipliğin doyum noktasına ulaşmasına yani dünya üzerinde sahipsiz hiçbir şeyin kalmayacağı bir zaman kadar devam eder. Bu aşamada başlangıçta daha fazla mülk edinmiş olanlar daha fazla kaynağa sahipken diğerleri ya hiç kaynağa sahip olmazlar ya da çok düşük bir miktarda kaynağı edinmiş durumda kalacaklardır. İşte bu farklılıklar bizim de az önce vurguladığımızla tutarlı bir şekilde kuşaktan kuşağa aktarılarak ilk durumdaki edinimlerin çerçevesinde bireylerin eşitsiz bir şekilde hayata atılmalarına neden olacaktır.¹²¹ Bu nedenle bu tarz bir özgürlükçü yaklaşımın yiyecek, ilaç ve eğitim gibi insanın yaşamının değeri üzerine pozitif hakları da kapsayacak şekilde genişletilmesinin gerekliliğini vurgulayan eleştirilerden payını alması kaçınılmazdır.¹²²

Örneğimize geri dönecek olursak A ve B kişisi için yukarıdaki eleştiriler bağlamında yeni sorunların doğduğu açıktır. Rawls'ün bir yeniden dağıtımın adaletsiz olacağını vurgulayan bir teorisinin tazminat ilkesi gereğince hak ihlallerine izin verdiği yorumunu inceleyerek devam edelim. Bu durum altında A kişinin elinde bulundurduğu kaynakların B'nin durumunu daha da kötüleştirmeyeceğini tazminat ile güvence altına alınmıştır. Ancak bunun bizleri Barry'nin de vurguladığı üzere tazminat verildiği sürece hak ihlallerine izin verildiği gibi sonuca getirmesi kaçınılmazdır. Barry bu noktada kimi ihlallerin önünün açıldığını düşünmektedir.¹²³ Bu nedenle B kişinin tazminat aldığı sürece haklarının bazılarının ihlal edildiğini söylemek aşırıya kaçmak olmayacaktır. Bu yalnızca tazminat ilkesini değil düzeltme ilkesini de kapsayacak şekilde genişletilebilir. Oldukça muğlak bir şekilde üzerinden geçilen düzeltme ilkesinin kapsamını belirlemekten kaçınan ve bunu ideal bir durumda gerçekleşecek bir durum olarak ele alan Nozick, esasen bu telafinin devlet müdahalesi gerektireceğini gözden kaçırmıştır.¹²⁴

Yetkilenme teorisinin öngördüğü dağıtım hiçbir şekilde devlet müdahalesinin olmayacağı bir düzene işaret edecekse bu önemli bir çıkmazı beraberinde getirir. Başlangıçtaki mülk edinimlerinin çoğunun güç kullanımıyla elde edildiğini

¹²¹ Kymlicka, **a.g.e.**, ss.166-167.

¹²² David Miller, Richard Dagger, "Utilitarianism and Beyond: Contemporary Analytical Political Theory", **The Cambridge History of Twentieth-Century Political Thought**, Haz. Terence Ball ve Richard Bellamy, Cambridge, Cambridge University Press, 2003, s. 461.

¹²³ Barry, "Yeni Liberalizm", ss. 333-335.

¹²⁴ Barry, **A Introduction to Modern Political Theory**, s. 165.

varsaydığımızda ise durum içinden çıkılmayacak bir hal alabilir. Kaldı ki tüm anlatısını tarihsel bir temele dayandıran bir teorinin yine nihayetinde doğa hali gibi bir farazi durumdan hareketle temellendiriliyor olması ve bu bağlamda günümüz devlet sistemlerinin içeriğinin söz konusu dahi edilmiyor oluşu teorinin açıklayıcılığına gölge düşüren bir diğer husustur. Yine de Nozick günümüz devlet sisteminde tarihsel bir bilginin takip edilemeyeceği koşullar altında geçmiş adaletsizlikler nedeniyle kötü durumda olabilecek kişilerin haklarının tazmin edilmesinin düzeltme ilkesi vasıtasıyla olabileceğini vurgular. Ancak bunun bir devlet müdahalesine yol açıp açmayacağı noktasında çok açık değildir.¹²⁵ Bu noktada devleti ilk durumda sınırlayacak herhangi bir mekanizma öngörmeyip, aksine düzeltme ilkesi vasıtasıyla müdahalenin olanaklı hale getirilmiş olması bu şartlar altında devletin sınırlı kalmaya ne kadar devam edeceği sorusunu akla getirir.

Kuşkusuz bu ve buna benzer eleştirilerin sayısı arttırılabilir. Yukarıda altını çizdiğimiz eleştirilerin ve muğlak noktaların irdelendiği sayısız metinden bahsedilebilir. Bu Nozick'in çalışmasının kapsamı ele alındığında oldukça tabiidir. Epstein'in vurguladığı üzere “*Anarşi, Devlet ve Ütopya*’ya yapılan saldırıların sıklık ve keskinliği sadece onun zenginlik ve derinliğinin ilâve kanıtıdır.”¹²⁶ Ancak çalışmamızın bu noktadaki amacı Nozick'in teorisini bireylerin farklılıkları üzerinden anlamlandırmak olduğundan bu eleştirilerin en temel argümanlarının bir haritasını sunmuş ve temel kabullerin bir sorgulamasını yapmış olmak kanımızca yeterli olacaktır. Hulasa vardığımız noktada Nozick'in hak kavramı üzerinden temellendirdiği, hak edilmiş ve üzerinde yetki sahibi olunan mallar üzerinde herhangi bir yeniden dağıtımın mümkün olamayacağını savunan, dağıtıma konu olacak yegâne unsurun gönüllü transfer ve düzeltme ilkesi mucibince düzenlendiği, bu anlamda yine evrensel iddiaları taşıdığı söylenebilecek, adil bir sistemin imkânlarını hak edilmiş kaynaklar üzerindeki yetkinin korunması üzerine inşa eden ve nihayetinde en makul devletin sınırlı bir devlet hüviyetine haiz olduğunun altını çizen bir adalet yaklaşımı sunduğu söylenebilir. Bu kavrayış dağıtıma ilişkin süreçlerin ele alınmasında Rawlsu dinamiklerden uzak ve usûle ilişkin süreçlerle ilgili görünüyor olsa da yaklaşımın

¹²⁵ Nozick, **a.g.e.**, ss. 230-231.

¹²⁶ Richard Epstein, “Özgürlüğe Adanmış Bir Ömür: Robert Nozick”, **Liberal Düşünce**, Çev. Mustafa Erdoğan, No:27, 2002, s.107.

odağında yer alan kapsayıcılık ve evrensel iddialar teorii dağıtım sorunsalının merkezde olduğu bir yaklaşımla değerlendirmemizi sağlamaktadır.



ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

KAPASİTE YAKLAŞIMINDAN FEMİNİST ELEŞTİRİLERE ADALETİN DEĞİŞEN BAĞLAMI

3.1. Giriş

İlk bölümde adalete ilişkin geniş bir tanım silsilesi olduğunun altını çizerken bunların pek çok farklı bağlamlara işaret ettiğini vurgulamıştık. İşte Martha Nussbaum ve Amartya Sen'in kapasite yaklaşımı da bu bağlamı çok farklı bir noktadan yakalayarak özgün bir anlatı sunmaktadır. Her ikisi de adalete ilişkin asıl sorulması gereken soruların "bireyler özünde ne yapabilir?" noktasında toplandığını düşünür. Bu anlamda yaklaşım, bir önceki bölümde altını çizdiğimiz Rawls'ın ve Nozick'in adalet perspektiflerinin bu soruyu göz ardı etme eğiliminde olduklarını kabulüne dayanır. Rawls bireylere ilişkin birincil değerler seti anlatısını sunarken bu kaynaklara ne oranda ulaşılacağına bir sorgulamasını yeterli bulmuştur. Keza Nozick için kaynaklar üzerindeki işlevlerden ziyade onların nasıl elde edildiği ve bu elde etme üzerine yetkiler odak noktasına alınmıştır. Bu anlamda dağıtıcı adaletin hak ve eşitlik kavramının etrafında şekillenen iki anlatısı da bireylerin özünde ne oldukları ne yapabildikleri, hangi kapasitelere sahip oldukları, bunları işleve dönüştürebilme yetileri ve bunların üzerinde etkili olan dışsal koşulların neler olduğu noktasında çok az şey söylemektedirler. İşte tam bu noktada tüm bu sorulara bir cevap arayışı olarak anlam kazanan "kapasite yaklaşımı" dağıtımının sonrasında ne olacağı sorusunun cevabını arayan ve anlatıyı bir üst noktaya taşıyan bir yaklaşımın emarelerini bizlere sunmaktadır.

Daha sonra Susan Moller Okin, Martha Nussbaum ve Carole Pateman'ın görüşleriyle hulasa edeceğimiz feminist adalete dair yaklaşımların da özü itibarıyla benzer bir eleştiriden beslendikleri söylenebilir. Okin'in hakkaniyet olarak adaletin aile ve aile içi adalete dair bir şeyler söylemesi gerektiği düşüncesinden hareketle altını çizdiği hususlar, Rawls'ın teorisinin temel düşüncelerini hedef alacak bir noktaya varmıştır. Keza Nussbaum kapasite yaklaşımını temel alan ve adaletin cinsiyet eşitsizlikleri hakkında neler söyleyeceği sorusundan hareketle oluşturmaya çalıştığı yaklaşım da benzer ilgileri içermektedir. Daha köklü bir eleştiri getiren Pateman ise

toplum sözleşmesi geleneğini hedef alarak Rawlscu anlatının kalbinde yer alan kabullere dokunur. Yaklaşımların her biri cinsiyet eşitsizlikleri ve aile içi adalet noktasında mevcut teorilere eleştiriler getirirken feminist bir adalet yaklaşımının ipuçlarını verirler. Kadın ve erkek farklılıklarına olduğu kadar aynılıklarına da yapılan her vurgu akıl yürütmeyi bir üst noktaya taşır.

Her iki yaklaşımın da dağıtım meselesini bir ucundan yakaladığı görülecektir. Kapasite yaklaşımı dağıtımına konu olan kaynakların kullanımındaki işlevlere odaklanır. Vurguladığımız feminist yaklaşımların ise benzer şekilde dağıtım sonrası adalet meselesine dair derin sorgulamalar içerdiği görülür. Bu nedenle bu bölümün temel gayesi dağıtımın ötesinde adalete dair ne söylenebilir sorusuna aranan bir cevap olarak okunabilir. Liberal ve liberter eğilimin sunduğu ve uygun şekilde gerçekleşmiş bir dağıtımın tek başına adalete dair tüm kaygıları karşıladığı söylenebilir mi? İşte bu soru mucibince bunun yeterli olmayacağı savının tecessüm ettiği bu iki yaklaşım bu denli bir dikkatle takip edilmelidir. Yaklaşımların dağıtım-farklılık bağlamı ekseninde dağıtım meselesine denk düştüğü ancak yine de temel vurgularının dağıtımın ötesine işaret eden bir temelden beslendiği söylenebilir. Çünkü dağıtım konusu bu tartışmaların gündeminde, Rawls'ın ve Nozick'in tasavvurlarının aksine, amaç değil araç olarak anlam kazanır. Keza kapasite yaklaşımı mevcut eşitsizliklere odaklanan ve işlevler üzerinde temellendirdiği kavrayışla bunun emarelerini vermektedir. Feminist duyarlılıkların ise özünde aile, çocuk ve cinsiyet temelli eşitsizlikleri vurgulayan tarafla dağıtımın kendisine değil sonrasına odaklandığı söylenebilir.

Bu anlamda bu bölümde sorgulamamızı dağıtım ve usûle ilişkin kavrayışlardan bir adım öteye yani dağıtım sonrasında adaletin farklılıklar hakkında ne söylediğini tetkik eden bir noktaya taşımaya çalışacağız. Böylelikle bu kavrayışın bizi, *adaleti dağıtımdan bağımsız değerlendirebilir miyiz* sorusuna cevap arayan farklılık politikalarının izleklerini takip etme noktasına götüreceğini söyleyebiliriz. Tam da bu nedendendir ki liberal adalet tasavvuruna dair iç muhasebenin izleklerini ilk bakışta tek başlıkta bir araya getirmenin kolay olmayacağı iki farklı düşün geleneği üzerinden anlamlandırmaya çalışacağız. Nihayetinde her iki yaklaşımın da adaletin liberal tezahürlerine dair getirdikleri eleştirilerin benzer kaygılardan yola çıkarak oluştuğunu göstermeye gayet edeceğiz.

3.2. Birey Kapasiteleri Vurgusundan Adalet Teorisine: Amartya Sen ve Martha Nussbaum'un Kapasite Yaklaşımı

Bir önceki bölümde faydacı yaklaşımın reddi üzerine temellenen ve hak kavramı çerçevesinde bir adalet teorisinin imkânlarını yoklayan iki teorinin bütüncül yapısının izleklerini göstermeye çalıştık. Bu bütünselliğin yarattığı eleştirel ortamda özellikle Rawls'ın sunmuş olduğu çalışmaya bir eleştiri ve etkileyici bir düzeltme olarak da görülebilecek kapasite yaklaşımının adaletle ilişkin fikriyatı ayrı bir önem kazanır. Daha başlangıçta kapasite yaklaşımının ismi ile müsemma olarak bir “yaklaşım” olarak görülebileceğini yani adalet kavramını merkezine alan ve bu saikle bütüncül bir teori oluşturma amacıyla inşa edilmiş bir düşünce olmadığını belirtmekte zaruriyet vardır.¹ İktisattan siyasal felsefeye kadar geniş bir bağlamda incelenen ve ilgi gören bu yaklaşımda, Amartya Sen'in normatif iktisat bağlamında çalışmalarını ahlak ve felsefeden yararlanan geniş bir bakış açısı ile oluşturmasının etkisi büyüktür.

Sen kapasite yaklaşımını gelir, servet ve tatmin kavramlarını merkeze alan yaklaşımlara alternatif bir ölçüt olarak geliştirmiştir. Martha Nussbaum'un yaklaşıma getirdiği yeni soluk ise yaklaşımı adalet tartışmalarının merkezine yerleştirmeyi ve diğer çalışmalarla rabıta kurulabilmeyi daha olanaklı hale getirmiştir. Bu bağlamda kapasite yaklaşımının özellikle bireylerin ayrılık ve farklılıkları üzerine yeni kavrayış sağlaması bizim de çalışmamız açısından bu yaklaşıma dair ayrı bir parantez açmayı gerekli kılmaktadır. Takip eden bölümlerde iki düşünürün görüşleri çerçevesinde bu yaklaşımın adalet tartışmalarındaki yeri, ilgili bağlamın izlekleri takip edilerek tahkik edilmeye çalışılacaktır.

¹ Sen, Nussbaum'un aksine kapasite yaklaşımının bir adalet teorisi anlamına gelmediğini vurgular. Bkz.: Amartya Sen, “Gender, Inequality, and Theories of Justice”, **Women, Culture and Development: A Study of Human Capabilities**, Haz. Martha C. Nussbaum ve Jonathan Glover, Oxford, Clarendon Press, 1995, s. 268.; Ancak sonraki yıllarda Sen, kapasite yaklaşımının bir adalet teorisi olarak okumasını yaptığı *The Idea of Justice* adlı çalışmasıyla bu tartışmalara bir şekilde katılır. Ancak bütüncül ve kusursuz bir teori peşinde değildir ve bu tarz ideal teorileri eleştirir. Böylesi ideal teorilerin aksine toplumsal gerçeklere ve mevcut adaletsizliklere duyarlı olan ve mevcut seçeneklerin karşılaştırmasını temel alan kapasite yaklaşımı odaklı bir adalet anlayışı sunmaya çalışır. Bkz.: Amartya Sen, **The Idea of Justice**, Cambridge, The Belknap Press of Harvard University Press, 2009.; Biz devam eden bölümlerde bu çalışmayı kapsamlı şekilde ele almayacağız. Daha çok Sen'in kapasite yaklaşımın izleklerini ve bu anlamda getirdiği eleştirileri merkeze alan bir bakış açısını takip edeceğiz.

3.2.1. Kapasite Yaklaşımının Arkasındaki Muhakeme

Amartya Sen 1979 yılının Mayıs'ında Stanford Üniversitesi'nde sunduğu "Equality of What?"² serlevhali tebliğ ile Rawls'un tezine kimi noktalarda muarız kimi noktalarda ise tamamlayıcı birtakım eleştiriler getirmiş ve yeni bir yaklaşımın ilk sinyallerini vermiştir. Sen'in yaklaşımı faydacı, liberter ve Rawlsçu akıl yürütmenin bireysel tercih tatmini ve geliri refah ölçütü olarak belirleyen düşünsel temellerine bir alternatif olarak geliştirilen ve esasen sezgisel köklerinin çok eski tarihlere kadar uzandığı zengin bir düşünsel temele dayanır.³ Sen zikrettiğimiz üç kavrayışı eleştirel bir bakışla inceleyerek neden alternatif bir yaklaşıma ihtiyaç olduğunu gözler önüne sermeye çalışmaktadır. Merkezine açlık, kıtlık, yoksulluk, özgürlük ve adalet gibi kavramları alan Sen, klasik refah teorilerinin bir eleştirisini yaparak alternatif bir akıl yürütmenin imkânlarını yoklar. Ingrid Robeyns'in de altını çizdiği üzere kapasite yaklaşımı bu anlamda bireysel refah ve sosyal düzenlemelerin değerlendirilmesinden birey ve grup refahının ölçülmesine kadar uzanan geniş bir kullanım sahasına sahiptir. Bu çaba kalkınma çalışmalarından refah incelemelerine, siyasal teoriden sosyal politikalara kadar geniş bir çalışma sahasının ilgisini çeken bir yaklaşıma da işaret eder. Bu anlamda akademik sahada oldukça teorik düzlemde tartışılıyor gibi görülse de esasen uygulamalı ve ampirik çalışmalarda da bir çerçeve olarak kullanıldığı rahatlıkla söylenebilir.⁴

Daha önce de vurguladığımız üzere faydacılık bireyleri tek bir temsili birey potasında eriterek, bireylerin refahını mutluluk kavramı çerçevesinde açıklayan ve bu bağlamda toplam faydaya vurgu yapan bir temellendirme içermekteydi. Sen faydacılığın içerdiği bu üç özelliğin altını ısrarla çizerken, bunların sonuç odaklı olarak yarattıkları olumsuzlukları belirtmeye çalışarak yola koyulur. Sen'in nazarında faydacılığın sonuç, refah ve en yüksek toplam olarak özetlenebilecek bu üç temel özelliği eşitlik bağlamında kimi açmazlara işaret eder. Sonuç odaklılık eylem, kural ve bu bağlamda şekillenen tüm seçenekler sonucu ortaya çıkan sonuçların

² Amartya Sen, "Equality of What", **The Tanner Lecture on Human Values I**, Haz. S. McMurrin, Cambridge, Cambridge University Press, 1980, ss.197-220.

³ Yaklaşımın temellendiği tarihsel ve felsefi süreç için bkz.: Martha C. Nussbaum, **Creating Capabilities: The Human Development Approach**, Cambridge, The Belknap of Harvard University Press, 2011, ss.123-142.

⁴ Ingrid Robeyns, "The Capability Approach: A Theoretical Survey", **Journal of Human Development**, Vol.6, No:1, March 2005, s.94.

değerlendirilmeye alındığı, sonuçlara bakılmaksızın hiçbir ilke veya normun doğru kabul edilemeyeceği varsayımına dayanır. Bir diğer temel özellik ise yapılan tüm eylemlerin değerlendirilmesini ortaya çıkan fayda ile sınırlayan “refahçı” yaklaşımdır ki bu yaklaşım ortaya çıkabilecek seçenekler içindeki her bir durumun sonuçta görülen fayda üzerinden değerlendirilmesi gerektiğini belirten bir temelde anlam kazanır. En yüksek toplam yaklaşımı olarak adlandırabileceğimiz son özellik ise bireylerin elde ettikleri faydaların bir toplamını oluşturmak için faydaların kümülatif bir şekilde değerlendirilmesi gerektiğini belirten görüşler manzumesidir. Bu anlamda Sen’e göre faydacı yaklaşımda adaletsizlik de olası mutluluk ve fayda seçeneklerinde yaşanacak bir kayıptan daha öte bir anlam ifade etmeyecektir. Öyle ki faydacılığın mutluluk ve haz değerlendirmesindeki alternatif seçenekler arasındaki tercih prosedürü Sen’e göre birçok kusuru da beraberinde getirir.⁵

Bu anlamda Sen’in düşünsel arka planında da tıpkı Rawls ve Nozick gibi güçlü bir faydacılık eleştirisi yattığı söylenebilir. Öncelikle faydacı düşüncenin en yüksek toplam varsayımı altında mutluluğun dağılımındaki eşitsizliklerin göz ardı edilmesine yol açtığını düşünmektedir. Bunun yanında bu düşünce çizgisinin hak ve özgürlüklere ilişkin taleplere de fazlasıyla kayıtsız kaldığının altını çizer. Bu bağlamda faydayı etkilemediği müddetçe hak ve özgürlüğün mevzu bahis edilmiyor oluşu kritik bir eşige işaret etmektedir. Ayrıca faydacılığın bireysel refah ekseninde haz ve mutluluk gibi zihinsel karakteristiklere eğilmesi bireyler arası refah kıyaslamasında büyük bir sınırlılık doğurur. Belirli koşullar altında büyük bir dezavantaja sahip bireyler haz ve mutluluk temelli bir ölçümde her zaman adaletsizlikle karşı karşıya kalabilirler. Çünkü mevcut dezavantajlı konumları zaman içinde hayatlarını idame ettirme kaygısı ile tercihlerini mütevazı taleplerle uyumlu hale getirebilir. Bu anlamda haz ve mutluluk gibi zihinsel kategoriler yoksunluk ve refahın kişiler arasında kıyaslama ölçütü olarak sunulduğu koşullarda yeteri kadar açıklayıcı olmaz.⁶

Sen faydacı düşünceye muarız fikriyatın yanında liberterliğe ilişkin özellikle Nozick özelinde bir değerlendirme yaparken, haklara tanınan mutlak öncelik ve bu haklara dayalı yetkilerin sınırsız kullanımının yaratacağı olumsuz sonuçlar üzerinde

⁵ Amartya Sen, **Development as Freedom**, New York, Alfred A. Knopf, 2000, s.58-59.

⁶ A.e., s. 62.

durur. Öyle ki hak kavramına koşulsuz bir öncelik tanınması öteki ile ilişkide temel hakların ihlaline varacak boyutlara ulaşabilecektir. Sen özellikle yeterli beslenme, okuma yazma ve ölümden kaçınma gibi hakların özgürlüğü önceleyerek feragat edilemeyecek kadar önemli olduğunun altını çizerek liberter anlayışın bunları göz ardı etme eğiliminde olduğunu vurgular. Rawls'la muvafık bir şekilde Sen de sonuçları nazarıdikkate almayan bir akıl yürütmenin ve bu bağlamda özgürlüğü mutlak anlamda öncül kabul eden bir teorinin bireylerin temel özgürlüklere karşı kayıtsız kaldıkları durumlarda sorunlu bir yapı arz edeceğini düşünür.⁷

Sen'in yaklaşımının ardındaki bir diğer önemli vurgu ise adalete ilişkin incelemelerde tercih tatmini ve reel gelirin bir ölçüt olarak sunulmasının içerdiği yanlıgı üzerinedir. Sen'e göre bu denli bir ölçütün belirlenmesi bir takım handicap ve eksiklikler içermektedir. Bu bağlamda altı çizilen tercihlerin tatmini ilkesi esasında onun faydacılık eleştirisinin bir devamı niteliğindedir. Faydacılığın vurguladığı tercih tatmini veya seçmeyi temel alan bir değerlendirme üç nedenden dolayı eleştiriye açıktır. İlk olarak bu tarz bir faydacı hesaplama mutluluğun dağılımındaki kimi eşitsizlikleri ihmal etme sonucunu doğurur. Dağıtımda yaratılan mutluluğun sadece genel toplamını dikkate alma eğilimi dağıtımın yaratacağı eşitsizlikleri göz ardı etme tehlikesini de beraberinde getirir. Bu yaklaşımın yarattığı bir diğer handicap ise haklar ve özgürlüklere müteallik konuların asla birincil bir öneme matuf olarak görülmemesidir. Faydacı bir tatmin sadece faydanın etkilediği sınırlar içerisinde hak ve özgürlük kavramlarını dikkate almaya eğilimlidir. Sen'in vurguladığı son nokta ise belki de en önemli eşiğe işaret eder. Bireylerin fayda tercihlerini veya bireysel refahı benimsediklerini söylemek esasında kimi durumlarda açıklayıcı olmaktan uzaktır. Çünkü kimi tercihler veya bu tercihlere binaen oluşan haz ve mutluluk veren yetenekler kolayca uyum sağlanabilen durumlar sonucunda gerçekleşmiş olabilir. Daha açıklayıcı bir ifadeyle bireylerin kimi elverişsiz durumlarda hayatlarını daha yaşanabilir kılma adına bu durumlara uyum sağlama noktasına gelebildikleri söylenebilir.⁸

⁷ A.e., ss. 65-66.

⁸ A.e., ss. 62-63.

Sen'in bu bağlamda bir diğer argümanı ise reel gelir endeksli refah açıklamalarının yarattığı olumsuzlukların bir ifadesini içerir. Toplum içindeki dezavantajların sadece gelir eksikliğinden kaynaklandığını söylemek bireylerin yapabilirlikleri hakkında açıklayıcı olmasına açıklayıcıdır. Ancak sadece geliri ölçüt olarak almak yeterli değildir. Reel geliri refahın temel açıklayıcısı olarak sunmanın yarattığı en büyük güçlüklerden biri insanların farklılığından kaynaklanmaktadır. Sen bu durumu şöyle hulusa etmektedir:

“Pratik düzeyde, refaha ilişkin gerçek gelir yaklaşımındaki belki de en büyük güçlük insanoğlunun farklılıklarında yatmaktadır. Yaş, cinsiyet, özel yetenekler, malullük, hastalığa eğilim ve benzeri durumlardaki farklılıklar nedeniyle iki farklı kişi tam olarak aynı ürün demetini paylaştıkları *zaman dahi* yaşam kalitesine dair oldukça farklı fırsatlara sahip olabilirler. İnsani farklılık, farklı kişilerin şahsi avantajlarını değerlendirme noktasında gerçek gelir karşılaştırmalarının faydasını sınırlayan zorluklar arasındadır.”⁹

Bireylerin tercih ve taleplerinin farklılaştığını belirttiğimiz anda kuşkusuz açıklamanın temel parametresinin de bu farklılığı açıklayıcı bir temsil gücüne sahip olması gerektiğini söyleyebiliriz. İşte Sen bu noktada sunduğu temel argüman ile refah açıklamalarında reel gelir ve bu gelirin sağladığı avantajların beş ayrı koşula bağımlı olarak anlaşılması gerektiğinin altını çizer. Sen'in nazarında geliri bir refahın bir temeli olarak kullanmak kişisel ve toplumsal bağlamda birtakım koşullara bağımlıdır. Bunlardan ilki *kişisel farklı oluşlar* olarak adlandırılabilen malullük, hastalık, yaş ve cinsiyet gibi fiziksel özellikleri kapsamaktadır. Kuşkusuz bu farklılıklar kişilerin ihtiyaçları noktasında da çeşitliliği beraberinde getirmektedir. Bir diğer koşul *çevresel çeşitliliklerdir*. Çevreye bağlı örneğin iklim ekseninde ısı değişimleri, yağmur vb. koşulların kişilerin gelir bağlamında ihtiyaçlarını etkileyebileceği düşünülebilir. Üçüncü koşul ise *sosyal çevredeki değişimler* bağlamında hulusa edilebilir. Bu anlamda gelirin yaşam kalitesine çevrilmesi süreci mutlak suretle bir bölgedeki suç ve şiddet olayları, eğitim düzenlemeleri, kirlenme ve salgın gibi toplumsal kimi koşullardan etkilenmektedir. Dördüncü koşul da benzer şekilde yerleşmiş davranış kalıplarının gerekliliklerinin gelenek, örf ve görenek bağlamında değişimini vurgulayan *ilişki perspektiflerindeki farklılıkları* kapsamaktadır. Son koşul ise *aile içerisindeki paylaşım* yani özgürlük ve refahını tesis etme amacıyla aile içindeki

⁹ A.e., ss. 69-70.

bireylerin arasındaki gelir paylaşımındaki farklılıklarına yapılan bir vurguyu içermektedir. Öyle ki bu bağlamda temel bir gelir birimi olarak görebileceğimiz aile, kendi iç paylaşımı vasıtasıyla üyelerinin durumlarına ve farklılıklarına göre değişkenlik gösteren bir dağıtım olanağı sağlamaktadır.¹⁰

Bu zaviyeden baktığımızda esasında Rawls'ın çözümlemesinde de adaletin temel kriterlerinin belirlenme sürecinde gelir ve tatmin ilkesi refahın yegâne koşulu olarak sunulmamakta ve birincil değerlerin temsil gücüne atıf yapılarak benzer bir yöntem benimsenmektedir. Bu anlamda Rawls ve Sen'in benzer kabullerden hareket ettiği söylenebilir. Sen, Rawls'ın bu akıl yürütmesinin bireylerin birbirinden oldukça farklı olan amaçlarından bağımsız bir şekilde, ihtiyaç hissettikleri kaynaklara ulaşma açısından daha bütüncül bir perspektif sunduğunun altını çizer. Ancak yine de adaletin tesisinde her bir bireyin ulaşmayı arzu edeceği birincil değerlerin bireylerin kişisel fayda analizlerinin bir ürünü olarak karşımıza çıktığını belirtir. Yani bu değerler üzerinde benzer veya eşit sahipliğe haiz iki birey olduğunu varsayarsak, bu eşitlik koşullarında birinin diğerine nazaran daha fazla kaynakla mutlu olacağı durumda bu eşitliğin adaletsizlik yaratmadığını rahatlıkla söyleyebiliriz. Bu akıl yürütme farklılık ilkesinin garantisi altındadır. Ancak yine de Sen bu denli bir muhakemenin yani akıl yürütmeyi gelirden birincil değerlere doğru genişletmenin yeterli olmadığını düşünmektedir. Bu zaviyeden birincil değerler tasavvuru gelir-kaynak ve refah-özgürlük ilişkilerini ele almada yeterli temsil gücüne sahip değildir. Çünkü Sen birincil değerlerin esasında genel kaynakların çeşitli tiplerini oluşturduğunu düşünmektedir. Yani birincil değerlerin nihayetinde bireysel karşılaştırmalar için kullanılacak bir amaç olarak görülemeyeceğini ayrıca insanların çeşitliliğini açıklamaya yarayacak bir şema olarak da işlevsiz kalacağını düşünmektedir. Sen, birincil değerleri özgürlük anlamında bir amaç olmaktan ziyade araç olarak tanımlanırken, bireylerin kendi amaçlarına ulaşabilmelerini sağlayan genel amaçlara hizmet eden birer araç olmaktan öteye geçemeyeceğinin altı çizilmektedir.¹¹

Gelinen noktada kurgulanması gereken yeni kavrayış, belirli kaynakların ne kadarına ne oranda sahip olunduğuyla sınırlı kalmamalı, buna ilaveten onların nasıl

¹⁰ A.e., ss. 70-71.

¹¹ Amartya Sen, **Inequality Reexamined**, Cambridge, Harvard University Press, 1995, s.80.; Sen, **Development as Freedom**, s.72.; benzer vurgular için bkz.: Nussbaum, a.g.e., s.68.

kullanıldığı ve bunlar üzerinde tasarruf haklarının bireysel kapasitelerle nasıl ilişkili olduğunu da göstermelidir. Bu değerlendirme bize Rawls'un birincil değerler tasavvurunun bireylerin kapasite ve işlevlerini kıyaslama noktasında eksik kaldığını göstermektedir. Sen, insanların temelde çok benzer olduklarını varsaydığımızda Rawls'ın birincil değerler anlatısının bir yargıya varma açısından işlevsel olabileceğini ancak gerçekte insanlar arasında sağlık, yaşam koşulları, hayat uzunluğu, iklim koşulları, iş ortamı vb. pek çok farklılık bulunduğun altını ısrarla çizer.¹² Bu nedenle birincil değerler bir şeyleri yapma yeteneği olarak kullanıldığı zaman tıpkı gelir-refah ilişkisinde olduğu gibi kişisel farklı oluşlar, çevresel çeşitlilikler, sosyal çevredeki değişimler, ilişki perspektifindeki farklılıklar ve aile içerisindeki paylaşım koşullarından münezzeh değildir.¹³ Sen'in bu noktada temel eleştirisi, Rawls'ın insani amaçların çeşitliliğini vurgularken bireyler arasındaki farklılıkların sınırını yeterince ileri taşıması nedeniyle daha sınırlı bir bakış sağladığı yönündedir. Rawls'ın yaklaşımını bu düzlemde düşünmek kuşkusuz daha geniş değerlendirme kriteri oluşturmayı olanaklı kılacaktır. Bu nedenle Rawls'u yaklaşımın kapasite yaklaşımı bağlamında bir değerlendirmesinin tamamlayıcı unsurlarını gözden kaçırmamak gerekir.

Sen'in kendisinin de vurguladığı üzere kapasite yaklaşımına ilham veren en önemli çalışmalardan birinin Rawls'ın eseri olduğu ve özellikle "birincil değerler" tasavvurunun bunda büyük bir pay sahibi olduğu rahatlıkla söylenebilir.¹⁴ Yukarıda da göstermeye çalıştığımız üzere Sen, birincil değerler üzerinden Rawls'a birtakım eleştiriler getirerek kendi yaklaşımının dinamik noktalarını daha sarıh hale getirmeye çalışır. Bu anlamda getirilen her bir eleştiri kapasite yaklaşımının temel noktaları hakkında da önemli ipuçları içermektedir. Bu noktada Sen'in şu denli bir şüpheden hareket ettiği söylenebilir: Birincil değerler tasavvurunun siyasal bir adalet anlayışı için yeteri kadar temsil edici olup olmadığı kuşkuludur. Birincil değerler yaklaşımının yanı sıra Rawls'ın teorisinde özgürlükleri içeren adalet ilkesinin öncelikli olması durumu da Sen'in nazarında başlı başına bir eleştiri konusu haline alır. Düşünüre göre Rawls'ın çizdiği temel özgürlüklerin siyasi ve medeni hakları kapsayan sınırlı bir

¹² Sen, "Equality of What", ss.215-216.

¹³ Sen, **Development as Freedom**, ss. 72-73.

¹⁴ Sen, **Inequality Reexamined**, s.8.

hüviyete haiz muhteviyatı beraberinde öncüllük problemini getirmektedir. Sen'in de altını çizdiği üzere örneğin iktisadi ihtiyaçların neden kişisel özgürlüklerden daha az önemli olabileceği gibi hususlar oldukça tartışmalıdır.¹⁵ Sen'in bu anlayışa sunduğu alternatif yaklaşım temel özgürlüklerin göz ardı edilmesi değil, bu özgürlüklerin önceliği vasıtasıyla iktisadi ihtiyaçların gözden kaybolmasını engellemektir. Bu anlamda özgürlüklerin önceliği daha sınırlı bir şekilde karşımıza çıkmaktadır. Burada en önemli soru gerçekten temel özgürlüklerin gelir, fayda ve kaynaklar gibi diğer avantajlardan ne kadar ve ne derece üstün olduğunun gösterilmesi veya bunun gerekliliği üzerinde toplanmaktadır.¹⁶ Bu bağlamda Sen, Rawls'ın tasavvurunun yetersiz kaldığını düşündüğü noktalara kapasite yaklaşımı ile daha doyurucu bir cevaplar getirmeyi amaçlar. Nussbaum'un da vurguladığı üzere yaşam kalitesine dair yeni bir kıyaslama ölçütü belirlemenin yanı sıra, faydacı ve Rawlscu geleneğe karşı alternatif bir yaklaşımın üstün yönlerini göstermeye çalışır.¹⁷

3.2.2. Değerlendirici Bir Ölçüt Olarak Kapasite Yaklaşımı

Sen'in hem Rawls'a bir alternatif sunan hem de adil bir düzene işaret eden adalet düşüncesinin mihenk taşıını oluşturan kapasite yaklaşımı (*capability approach*) daha önce de vurguladığımız üzere birincil değerler tasavvurunun yetersizliği ön kabulünden temellenmektedir. Sen insanların sahip olduğu kaynakların önemini vurgularken buna ek olarak bu kaynaklar ile kaynakların kullanımı arasındaki ilişkinin de nazarıdikkate alınması gerektiğini düşünmektedir. Daha önce de altını çizdiğimiz üzere Rawls'ın refah çözümlenmesinde gelir odağını aşarak birincil değerlere genişleyen akıl yürütmesi, gelir-kaynak ve özgürlük-refah ilişkisi açısından meydana gelen tüm değişikliklerle ilgilenme noktasında eksik kalmaktaydı. Sen'in yeni

¹⁵ Sen, **Development as Freedom**, ss. 63-64.; Esasen bu eleştiri ilk olarak H.L.A. Hart tarafından "Rawls on Liberty And Its Priority" serlevhalı makaleyle birlikte ortaya atılmıştır. Hart, başlangıç pozisyonunda tarafların üzerinde mutabık kaldıkları temel özgürlüklerin ve bunların öncelliğinin arkasındaki muhakemenin yeterince açıklanmadığını belirtmektedir. Ayrıca yine bu temel özgürlüklerin hususen adalet ilkelerinin yasalara tatbikinde hangi ölçüte göre uygun hale getirileceğinin cevapsız kaldığının altını çizmektedir. Bkz.: H. L. A. Hart, "Rawls on Liberty And Its Priority", **University of Chicago Law Review**, 40 (3), 1973.; Rawls da bu eleştirilerin gücünü kabul ederek *Political Liberalism*'de alternatif cevaplar üretmeye çalışmıştır. Bkz.: John Rawls, **Political Liberalism**, Expanded Edition, New York, Columbia University Press, 2005, ss. 289-371.

¹⁶ Sen, **Development as Freedom**, s.64.

¹⁷ Nussbaum, **a.g.e.**, s.18.

yaklaşımı bu eksikliklerden hareket ederek anlam kazanır. Bu anlamda alternatif bir refah teorisinin ne faydacılığın öngördüğü fayda temeline ne de Rawlscu bakış açısının altını çizdiği birincil değerlere yaslanması beklenir. Şayet makul bir refah anlayışının adil bir yapı arz etmesi için bireylerin gerçek fırsatlarına eğilmek amaçlanıyorsa: “(...) sadece kişilerin her birinin ayrı olarak sahip oldukları birincil değerleri değil, aynı zamanda birincil değerlerin kişinin kendi amaçlarını destekleme yeteneğine *dönüştürülmesini* düzenleyen ilgili kişisel özelliklerin de hesaba alınması gerekecektir.”¹⁸

Bu noktada Aristotelesçi “işlev” (*function*) kavramı Sen’in bağlamında tekrar vücut bularak kapasite yaklaşımın merkezine yerleşir. Çünkü yaklaşım nazarında bir kişinin kapasitesi bize onun muvaffak olması beklenen veya mümkün olan işlev alternatiflerini göstermektedir. Bu anlamda işlev kişinin yapmaya veya olmaya değer verebileceği çok farklı değişkenleri yansıtan bir anlama haizdir.¹⁹ Ancak kapasite yaklaşımı sadece bir kişinin yapmaya muktedir olduğu işlevleri sunmakla kalmaz. Aynı zamanda bu kapasitelerin özgürlük bağlamında sınırlarını da bizlere göstererek kapasitelerin doğasına dair geniş bir bakış açısı sağlar. Bu düşünce kapasite yaklaşımının bir tür özgürlük yani Sen’in ifadesiyle; “alternatif işlev kombinasyonlarını gerçekleştiren asli özgürlük”²⁰ olarak anlaşılmasının arkasındaki muharrik unsurdur. Bu bağlamda kapasite değerlendirmesinin iki tür odak noktasında beslendiği rahatlıkla söylenebilir:

“Bu kapasite yaklaşımının değerlendirici odak noktası ya *gerçekleştirilmiş* işlevler üzerinde (bir kişinin gerçekten yapabildiği şey) ya da sahip olduğu (kişinin gerçek fırsatları) alternatiflerin *kapasite seti* üzerinde olabilir. İkisi de farklı türden bilgi sağlar. Birincisi, bir kişinin yaptığı şeylerle ilgili; ikincisi ise bir kişinin esas itibarıyla yapabilme özgürlüğü olduğu şeylerle.”²¹

Bu ayrım şu örnekle daha sarıh bir hal alacaktır. Yürümeye el vermeyecek oranda engelli bir birey ile sağlıklı bir bireyin iş yerlerinde asansör kullanma eylemleri bize her ikisinin de benzer işlevlere sahip olduğu izlenimi uyandırır. İşlev bakımından kuşkusuz her ikisi de benzer eylemi gerçekleştirmeye muktedirdir. Ancak engelli

¹⁸ Sen, *Development as Freedom*, s.74.

¹⁹ A.e., s.75.

²⁰ A.e.

²¹ A.e.

bireyin kapasite seti ile sağlıklı bireyinki kuşkusuz aynı olamayacaktır. Çünkü engelli bireyin asansörü kullanması belirli bir zorunluğa ve daha özel bir duruma işaret ederken sağlıklı bireyin tercihleri doğrultusunda merdivenleri kullanmayı seçebilme şansına sahip olduğu gözden kaçırılmamalıdır. İlk bireyin böyle bir tercih şansı yoktur. Bu anlamda Sen'in çizdiği ayırım işlevlerin yapılabilirliği ve bu işlevleri yapmakta özgür olma durumuna işaret etmektedir. Harry Brighthouse'un da vurguladığı gibi kapasite yaklaşımı bu farkları fiili işlevlerin ardındaki fırsat ve özgürlüklere bakarak yakalamaya çalışır.²²

Sen tercihler ve özgürlükler bağlamında olduğu kadar refah çözümlemesinde de diğer teorik yaklaşımlardan büyük oranda ayrılmaktadır. Öyle ki düşünürü göre bir kişinin refahı o kişinin oluş/varlığının kalitesiyle yakından ilintilidir. Bu bağlamda yaşam oluş (*beings*) ve yapışlardan (*doings*) oluşan işlevlerin bir bütünü olarak anlaşılmaktadır. Bu anlamda işlevsellik nosyonu, işlev kapasitesi (*capability of function*) kavramı ile doğrudan rabitalı görünmektedir. Daha açıklayıcı bir ifadeyle işlevler kişilerin *olmak* istedikleri veya *yapmak* istedikleri şeylerin birer türevi olarak değerlendirilirken kapasite ise kişilerin ulaşabilecekleri bu işlevselliklerin (olmak ve yapmak) bir birleşimi olarak ifade edilebilir. Sen, işlevlerin bireyin oluşunun veya varlığının kurucu bir unsuru olduğunun altını çizer. İşlevler ve onların toplam kümesi olan kapasiteler vasıtasıyla bireylerin ulaştıkları veya ulaşmaya dair özgür oldukları tüm değerlendirmeler yaklaşımın da temelini oluşturur. Bu anlamda ulaşılacak şeyler veya başarılar (*achievement*) ilgili işlevlerin vektörü olarak değerlendirilebilir. Örnek vermek gerekirse yeterli beslenme, erken ölümden kaçınma, mutluluk, bireyin öz-saygısı ve toplumsal hayata katılma gibi işlevler bu anlamda önemli eşiklere işaret eder. Kapasite setleri ise kişinin olası yaşam alternatiflerini seçebilme özgürlüğünün bir ifadesi olarak görülebilir.²³ Bu noktada Sen'e kulak verelim:

“Kapasite öncelikli olarak değerli işlevlere ulaşabilme özgürlüğünün bir yansımasıdır. Özgürlüğe ulaşabilme anlamından ziyade aslında doğrudan özgürlüğe odaklanır ve sahip olduğumuz gerçek alternatifleri tanımlar. Bu anlamda maddi/asli özgürlüğün bir yansıması olarak okunabilir. İşlevler refahın kurucusu olduğundan dolayı kapasite bir kişinin refaha ulaşma özgürlüğünü temsil eder.”

²⁴

²² Harry Brighthouse, **Justice**, Cambridge, Polity Press, 2004, s.71.

²³ Sen, **Inequality Reexamined**, ss.39-40.

²⁴ **A.e.**, s.49.

Her türlü kapsayıcı çabaya rağmen kapasite yaklaşımın bu akıl yürütmesi beraberinde birtakım açmazları da beraberinde getirmektedir. Bu anlamda kişilerin sahip olmayı dileyeceği sayısız kapasitenin olduğu ve bunun da dolaylı olarak dizinleme sorununa yol açacağı söylenebilir. Brighthouse'un da altını çizdiği gibi yaklaşım farklı kapasite setlerine dahil olan kişileri karşılaştırırken sayısız olasılığı içerecek bir ölçüt sunmaktan uzaktır.²⁵ Ayrıca Brighthouse, Sen'in yaklaşımının bireylerin yapmak istediği şeyleri gerçekleştirmek için bir sebepleri olduğu varsayımını idealleştiren doğasının mükemmeliyetçilik bağlamında belirli problemler içerdiğini düşünür. Bunun aslında kişilerin belirli işlevleri yerine getirmeyi diğerlerine oranla daha fazla önemsedğini gösteren bir akıl yürütme olarak anlaşılabileceğini vurgular. Yani bu değerlendirme bize belirli işlevleri değersiz gören kişilerin bunları gerçekleştirmiş olmaları koşulunda bile önemsedığı işlevleri gerçekleştiren kişilere oranla daha dezavantajlı ya da daha kötü durumda olduklarını söylemektedir.²⁶

Bu problemler bağlamında Nussbaum'un kapasite yaklaşımına yaptığı katkı daha fazla anlam kazanmaktadır. Öyle ki Nussbaum'un yaptığı düzeltme bir revize etme çabası olarak okunabileceği gibi yeni bir fikri düzleme işaret etmesi bağlamında da oldukça etkileycidir. Düşünür hem kapasite yaklaşımının dizinleme sorununa bir çözüm arayıp hem de mükemmeliyetçi kaygılara daha fazla eğilim gösterirken bu yenilikçi duruşun işaretlerini bizlere sunmaktadır.²⁷ Yine Nussbaumcu yönelim Sen'in yaklaşımını daha bütüncül bir seviyeye çekme kaygısının yanında özellikle adalete ilişkin yapılan çıkarımlarıyla bir toplumsal adalet teorisi oluşturma çabası olarak da değerlendirilebilir. Keza Nussbaum da kendi kapasiteler yaklaşımının aynı zamanda kısmi bir sosyal adalet anlayışına tekabül ettiğini belirtmektedir: “ (...) karşılaştırmalı yaşam kalitesi değerlendirmesine ve temel sosyal adalete dair teorileştirmeye yönelik bir yaklaşım.”²⁸

²⁵ Brighthouse, **a.g.e.**, s.71.

²⁶ **A.e.**, ss.71-72.

²⁷ **A.e.**, s.73.

²⁸ Nussbaum, **Creating Capabilities: The Human Development Approach**, s.18.; ayrıca yaklaşımdaki adalet vurgusu için bkz.: **A.e.**, s.40.; Robeyns, “The Capability Approach: A Theoretical Survey”, s.95.; Sen ve Nussbaum arasındaki farklılıklar için bkz.: Martha C. Nussbaum, **Women and Human Development: The Capabilities Approach**, New York, Cambridge University Press, 2001, ss.11-15.

Nussbaum kapasite kavramını çoğul olarak yani “kapasiteler” (*capabilities*) olarak kullanmayı uygun bulur. Bunun ardındaki saik insan yaşamındaki kaliteyi belirleyen unsurların çoğulluk ve farklılık arz etmesidir. Ona göre kişilerin yaşamı bedensel bütünlük, sağlık ve eğitim gibi farklı unsurları barındırması nedeniyle tek bir ölçüt üzerinden değerlendirilemez.²⁹ Bu noktada Nussbaum’un Sen’le benzer bir sorudan hareket ettiği rahatlıkla gözlemlenebilir: “bireyler ne yapabilir veya ne olabilir?” Görüldüğü üzere bu yaklaşımın ilgili soru mucibince doğrudan merkezine aldığı yegâne unsur bireydir. Bu yaklaşımın özünde adalete ilişkin cevapların birey üzerinden temellendiği yani bireyi bir amaç olarak görme ve ele alma eğiliminde olduğu sarahaten ortadadır.³⁰ Bireyin ne yapabileceği veya ne olabileceğini sormak ister istemez bizi tıpkı Sen’in yaklaşımında olduğu gibi işlev, kapasite ve fırsatların neler olduğu ve bunların nasıl değerlendirilmesi gerektiği sorularına götürür. Bu kilit kavramların hepsinin odak noktası bireylerdir ve bu sorulara bir cevap üretebilme ise bireylerin yaşam kalitesini sağlayan asgari koşulların altının çizilmesi ile mümkün olacaktır. Bu anlamda Nussbaum içinde yaklaşımın yöntemi oldukça açıktır: “yaklaşım, yerleşik sosyal adaletsizlik ve eşitsizliklerle ilgilidir.”³¹

Bu düşünce çerçevesinde yaklaşımın değerler konusunda çoğulcu bir muhteviyata sahip olduğu söylenebilir. Yani yaklaşım her bir bireyin özgünlüğüne dair kapsayıcı bir tutum benimser. Bu her bir bireyin farklılığının kapasiteler bağlamında yok sayılmayacağını ve ihlallere konu olamayacağını ahlaki açıdan meşru bir yöntem olarak sunmanın teoriye bürünmüş halidir. Nussbaum da bu temel sorunsallardan hareketle yaklaşımın temel dinamikleri belirtirken Sen ile muvafık bir fikriyat ortaya sunmaktadır. Yaklaşımın bireylerin neleri yapabileceğini sorunsallaştıran doğası, tercih ve özgürlüğe odaklanan yapısı, çoğulcu muhteviyatı, faydacı ve Rawlsu teorilere alternatif sunma saikleri Nussbaum’da da hemen hemen aynı şekilde karşımıza çıkar. Ayrıca kapasiteler ve işlevler arasındaki ayırımın da benzer olduğu rahatlıkla gözlemlenebilir. Ancak tüm bu benzerliklere rağmen birtakım kilit noktalarda farklılaştıklarının altını çizmek gerekir. Nussbaum nihayetinde yaklaşımın

²⁹ Nussbaum, **Creating Capabilities: The Human Development Approach**, s.18.; Bu indirgenememe ve çoğulcu muhteviyat Sen’in versiyonunda da bir temel olarak kabul edilmektedir.

³⁰ **A.e.**, s.18.

³¹ **A.e.**, s.19.

sınırlı bir adalet teorisine işaret ettiğini belirtirken birtakım eklemeler yapmayı zaruri bulmuştur.³²

Nussbaum'un yorumunda "kapasiteler yaklaşımını bir adalet teorisi haline getiren temel dinamikler nelerdir?" sorusu bu aşamada cevaplanması gereken en önemli soru olarak karşımızda durmaktadır. Bu anlamda Nussbaum, yaklaşımını bir adalet teorisi olarak temellendirmemizi sağlayan dört kritik kavramı bizlere sunar: insan haysiyeti, eşik, siyasal liberalizm ve merkezi kapasiteler. Bu dört kavram etrafında şekillenen teorinin yine de bütüncül yani toplumun tümünü ve her dinamiği göz önüne alarak oluşturulmuş bir hüviyete sahip olmadığını tekraren vurgulamak gerekir. Keza Nussbaum da bu hususun altını çizerek kendi kapasite temelli adalet tasavvurunun kimi eksiklikler barındırdığını peşinen kabul etmektedir.³³ Onun esas amacı Sen'in versiyonunda sunulan kapasite anlayışının adaletle ilişkin kesin kararlar vermeyi engelleyen ve sadece bir refah karşılaştırma ölçütü olarak görülebilecek muhtevasını adaletle müteallik bir çerçeveye oturtmak olarak değerlendirilebilir. Nussbaum'un bu noktada en kritik düzeltmesi toplumdaki bireylerin ulaşabileceği kapasitelerin bir indeksini ya da listesini belirlemeye çalışmasıdır. Bu bağlamda insan haysiyeti kavramını da devreye sokar. İnsan haysiyeti kavramını sezgisel bir mefhum olarak kullanmasının yanında bu unsuru insanın haysiyetine yaraşır hayatın neliğine dair bir sorgulama olarak sunmaya çalışır. Yani hangi koşullar altında insan haysiyetine yaraşır bir hayatın mümkün olabileceği cevaplanması elzem bir soru olarak karşımıza çıkar. İnsan haysiyetini hiçe sayan ve ihlaline yol açabilecek pek çok farklı dinamiğin adaletsizlikle yakından rabıtalı olduğu gözden kaçırılmaz. Bu bağlamda haysiyet kavramı temel bir kapasite olarak geliştirilmesi arzu edilen önemli bir unsur olarak gösterilir.³⁴

Eşik kavramı ise aslında temel kapasitelerle yakından rabıtalıdır. Öyle ki Nussbaum bizlere liste olarak sunduğu temel on kapasitenin aslında belirli bir eşığe atıf yaptığını düşünmektedir. Nussbaum'a göre; "insan haysiyetine saygı, vatandaşların bu alanların onunda da yeterli (belirtilmiş) bir kapasite eşığının üzerinde

³² A.e., ss.19-20.

³³ A.e., s.19.

³⁴ A.e., ss.29-31.; Nussbaum'un kapasite yaklaşımı bu bağlamda değerlendirildiğinde, kaldırıldıkları takdirde insan haysiyetine yaraşır bir yaşamın kalmayacağını düşündüğü merkezi özgürlük alanlarının korunmasına odaklanan bir yapı arz etmektedir. Bkz.: A.e., s.31.

yer almasını gerektirir.”³⁵ Bu bağlamda baktığımızda bu eşğin altındaki herhangi bir durumun adaletsizliğe işaret ettiği yorumu anlam kazanmaktadır. Son olarak siyasal liberalizm kavrayışı ise esasen Rawls’ın projesini kendi amaçlarına uygulama çabası olarak görülebilir. Keza Nussbaum yaklaşımının Rawls’a muarız kısımlarının yanında benzerlik içeren noktaları da vurgularken temel kapasiteler yaklaşımının birincil değerler tasavvuruna benzeş yönlerine dikkat çekmektedir.³⁶ Bu benzerlik gerekçelendirme sorununa verdiği cevapla daha da anlam kazanır ve onun siyasal liberalizm düşüncesini ortaya koyar. Bu bağlamda Nussbaum siyasal liberalizmi genişletme arzusuyla, “düşünümsel denge” ve “örtüşen görüşbirliği” nosyonlarından faydalanmıştır. Tıpkı Rawls gibi temel kapasite listelerine ulaşılacak bir akıl yürütme sürecinin adalete ilişkin ahlaki yargıları görünür kılacağını, bunun da farklı dini ve seküler doktrinlerin görüldüğü toplumlarda bireylerin arasında bir görüşbirliğinin konusu olabilecek bir yaklaşıma imkân tanıyacağını düşünür. Keza temel kapasiteler yaklaşımı ona göre bu denli bir “örtüşen görüşbirlikleri” sağlamayı amaçlamaktadır. Yapılacak şey farklı dini ve seküler doktrinlerin ötesinde bir görüşbirliğine temel olacak bir yaklaşıma ulaşmak olacaktır.³⁷ Nussbaum’un ifadesiyle:

“O halde yaklaşım, herhangi bir dini ya da metafizik görüş üzerine inşa edilmiş siyasal bir doktrini desteklemelerini talep etmeyerek vatandaşlara saygı gösteren bir “siyasal liberalizm” biçimidir. Örtüşen görüşbirliği kuşkusuz ki mevcut bir gerçeklik değildir (Rawls da bunu şart koşmaz). Belli bir zamanda bunun gerçek olabileceğini hayal etmenin akla yatkın olduğunu göstermektir.”³⁸

Nussbaum kapasiteleri üç genel başlık ve kategoride anlamlı hale getirmeye çalışmıştır. Bunlardan ilki *temel kapasiteler (basic capabilities)* olarak adlandırabileceğimiz kişilerin doğuştan sahip oldukları ve yokluğu durumunda bireylerin daha ileri kapasiteleri gerçekleştirmelerinin mümkün olamayacağı kapasitelere işaret etmektedir. *İçsel kapasiteler (internal capabilities)* ise kişisel niteliklerine odaklanır. Doğuştan edinilen özelliklerin aksine bunlar bireylerin yetiştiği çevresel faktörler vasıtasıyla geliştirdikleri içsel durumlar olarak görülebilir.

³⁵ A.e., s.36.

³⁶ Bkz.: Nussbaum, **Women and Human Development: The Capabilities Approach**, s.74, ss.88-89; Martha C. Nussbaum, “The Future of Feminist Liberalism”, **Proceedings and Addresses of the American Philosophical Association**, Vol. 74, No:2, 2000, s.56.

³⁷ Nussbaum, **Creating Capabilities: The Human Development Approach**, ss.77-81, s.89-93.

³⁸ A.e., s.79.

Nussbaum bunların öğrenilmiş, toplumsal ve ekonomik anlamda etkileşimin bir sonucu olarak görülebilecek donanımlar ve yetenekler olduğunu belirtmektedir. Cinsel işleyiş, politik yetiler, din özgürlüğü ve bir müzik aleti çalma yeteneği gibi donanımlar bunlara örnek teşkil edebilir. Son olarak *birleşik kapasiteler (combined capabilities)* ise bireyin etkileşime girdiği toplumsal, siyasi veya ekonomik tüm koşullar altında bireyin kapasitelerini hayata geçirmeye yarayacak olanakların tamamına işaret eder. Diğer bir deyişle işlevin tatbik edilmesine olanak tanıyan dışsal şartlarla birleşmiş içsel kapasiteler olarak görülebilir. Bireylerin birleşik kapasiteleri onların yetenek ve nitelikleriyle yakından ilişkilidir. Yani denilebilir ki bir bireyin sahip olduğu içsel kapasite bu bireyin yaşanılabilir bir çevrede bulunması koşulunda birleşik kapasiteye ulaşmasını sağlar.³⁹ Görüldüğü üzere Nussbaum kapasiteleri yalnızca doğuştan gelen niteliklerle değil aynı zamanda bireylerin içinde bulunduğu toplumsal, siyasal ve ekonomik koşullarında dikkate alındığı genel bir çerçevede anlamlandırmaya çalışmaktadır.

Tüm bu temel dinamiklerin bizlere gösterdiği üzere Nussbaum'un yorumunda en önemli kavram olarak karşımıza on temel kapasite listesi çıkmaktadır. İnsan haysiyetine yaraşır bir hayatın neliğine dair bir sorgulamadan adalete ilişkin teorik bir yaklaşıma giden düzlemde altı çizilen bu temel kapasiteler bizlere adaletsizliğin olmadığı bir ideal bir durum portresi de çizmektedir. Nussbaum büyük bir kesimin üzerinde uzlaştığı bir tanım bağlamında hükümetlerin insanların haysiyetine ilişkin asgari bir politika oluşturmalarını sağlayan, bu anlamda ahlaki bir düzene işaret eden ve anayasal hukuk düşüncesinin temeli olarak da kabul edilebilecek kapsayıcı on temel kapasite belirlemiştir.⁴⁰

1. **Yaşam.** Normal uzunlukta bir insan yaşamının sonuna kadar yaşayabilme; zamanından önce ya da hayatı yaşamaya değmeyecek kadar kısıtlanmadan önce ölmemesi.

2. **Beden Sağlığı.** Üreme sağlığı da dahil olmak üzere iyi bir sağlığa sahip olabilme; yeterli düzeyde beslenebilme, yeterli bir barınağa sahip olabilme.

³⁹ A.e., ss.20-21.; Martha C. Nussbaum, **Women and Human Development: The Capabilities Approach**, ss.84-85.; ayrıca bkz.: dipnot 36. Martha Nussbaum, "Public Philosophy and International Feminism", **Ethics**, No:108, s.775.

⁴⁰ Nussbaum, **Creating Capabilities: The Human Development Approach**, ss.33-34.; Nussbaum, **Women and Human Development: The Capabilities Approach**, ss.78-80.; Martha C. Nussbaum, **Frontiers of Justice: Disability, Nationality, Species Membership**, Cambridge, The Belknap Press of Harvard University Press, 2007, ss.76-78.

3. Bedensel Bütünlük. Bir yerden bir yere özgürce hareket edebilme; kişinin bedensel sınırlarına egemen olarak muamele görmesi, örneğin cinsel saldırı, çocuk istismarı ve ev içi şiddet de dahil olmak üzere saldırıya karşı güvende olabilmesi; cinsel tatmin için fırsatlara ve üreme konularında seçme hakkına sahip olması.

4. Duyular, Hayal Gücü ve Düşünce. Akıl yürütme, düşünebilme, hayal kurabilme ve duygularını kullanabilme – ve bu şeyleri “gerçekten insani” bir şekilde, okuma yazma, temel matematik ve bilimsel eğitimde dahil olmak üzere ancak bunlarla sınırlı olmamak kaydıyla yeterli bir eğitimle bilgilenmiş ve yetiştirilmiş bir şekilde yapabilme. Kişinin hayal gücünü ve düşüncesini; dini, edebi, müzikal vb. tercihleri bağlamında kendini ifade edebildiği eser ve olayları deneyimleme ve üretmeyle bağlantılı olarak kullanabilmesi. Kişinin aklını hem siyasal hem de sanatsal konuşma bakımından ifade özgürlüğünün güvence altına alındığı ve dini ibadet özgürlüğünün mahfuz olduğu bir şekilde kullanabilmesi. Kişinin hayatın nihai anlamını kendi yöntemleriyle araştırabilmesi. Keyifli deneyimlere sahip olabilme ve zorunlu olmayan acılardan kaçınabilmesi.

5. Duyular. Kendimizin dışındaki insanlar ve şeylerle muhabbet kurabilme; bizi seven ve önemseyen kişilere sevgi besleme, onların yokluğunda hüzünlenme; genel olarak, sevebilme, hüzünlenebilme, hasret, minnettarlık ve haklı öfke duyabilme. Kişinin duygusal gelişiminin çok yoğun korku ve endişe ya da sarsıcı ihmal ve suiistimal olaylarından kötü etkilenmemesi. (Bu kapasitenin desteklenmesi, kendi gelişimlerinde çok önemli olduğu gösterilebilen insani işbirliği biçimlerinin desteklenmesi anlamına gelmektedir.)

6. Pratik Akıl. Bir iyi kavrayışı oluşturabilme ve kişinin kendi hayatını planlama sürecinde eleştirel bir düşünceye sahip olabilmesi. (Bu, vicdan özgürlüğünün korunmasını gerektirir.)

7. Mensubiyet.

(a) Başkalarıyla birlikte yaşayabilme, diğer insanlara olan ilginin belli edilmesi, çeşitli sosyal etkileşim biçimlerine girilmesi, bir başkasının durumunu hayal edebilme ve bu durumlar için merhamet sahibi olabilme hem adalet hem de arkadaşlık kabiliyetine sahip olmak. (Bu kabiliyetin korunması bu tür mensubiyet biçimlerini oluşturan ve besleyen kurumları muhafaza etmek ve aynı zamanda toplanma ve siyasal konuşma özgürlüğünü koruma anlamına gelmektedir.)

(b) Öz saygı ve aşağılanmamanın toplumsal temellerine sahip olma; değeri başkalarınıninkine eşit olan haysiyetli bir varlık olarak muamele görebilme. Bu, asgari düzeyde ırk, cinsiyet, cinsel yönelim, din, kast, etnik köken ya da ulusal kökene dayalı ayrımcılığa karşı tedbirler almayı gerektirmektedir.

8. Öteki Türler. Hayvanlar, bitkiler ve doğal yaşam ile ilişki içerisinde ve kaygıyla yaşayabilme.

9. Oyun. Eğlence faaliyetlerinden zevk alabilme, gülebilmeye, oynayabilme.

10. Kişinin Çevresi Üzerine Hâkimiyeti.

(a) **Siyasal.** İnsan hayatını yönlendiren siyasal tercihlere etkin şekilde katılabilme; siyasal katılım hakkı, ifade özgürlüğü ve dernek haklarının korunması.

(b) **Maddi.** Sadece resmi olarak değil aynı zamanda gerçek fırsatlar açısından da mülk (hem toprak hem de menkul mallar) sahibi olabilme; başkaları ile eşit bir temelde mülkiyet haklarına sahip olma; başkalarıyla eşit bir temelde iş arama hakkına sahip olma; kanuni dayanağı olmadan aranmama ve yakalanmama özgürlüğüne sahip olma. İş yaşamında insanca çalışabilme, pratik akıl yürütebilme ve diğer işçilerle iki taraflı farkındalık sağlayacak anlamlı ilişkilere girebilme.⁴¹

⁴¹ Son maddede yer alan son cümle *Women and Human Development: The Capabilities Approach* metninde yedinci madde olan “Mensubiyet” kapasitesinin içinde yer almaktadır. Diğer iki metinde ise yukarıda belirtildiği şekilde kullanılmıştır. Yayın sırasına göre en güncel halini almayı uygun bulduk. Bkz.: Nussbaum, **Women and Human Development: The Capabilities Approach**, ss.78-80.

Yukarıda gösterdiğimiz on temel kapasite Nussbaum nazarında hiçbiri diğerine feda edilemeyecek kadar değerli ve vazgeçilmez olarak görülmektedir. Yani daha önce de vurguladığımız üzere belirli bir asgari eşiğe işaret eden her bir kapasite asla bir öncüllük silsilesi içerisinde ele alınamaz.⁴² Bu liste her şeyden önce insan haysiyeti kavramının merkeze alındığı eleştirel bir tartışma sürecinin sonucunda ortaya çıkan, listedeki tüm kalemlerin soyut ve genel bir yolla belirlendiği, sadece siyasi amaçlarla oluşturulan, kendi başına duran bir kısmi ahlaki kavrayış olarak görülen, devletin listenin tüm kalemlerinde vatandaşlarını eşik düzeyinin üzerine çıkarmakla yükümlü olduğunu salık veren, çoğulculuğu garanti altına alan ve temel özgürlüklere merkezi önem atfedilen bir yaklaşımın sonucudur.⁴³

Böylesi bir liste sunmuş olmak Sen'in yorumundaki indeks sorunu aşmayı sağlarken her bireyin yapıp etmelerini arzulayacağı ve insan haysiyetine yaraşır bir düzene ulaşmayı garanti etmeyi sağlar. Bu temel kapasitelerin tamamı belirli gruplardan ziyade sadece bireyler noktasında anlam kazanmaktadır. Nussbaum bunu her bir bireyi amaç olarak görme ilkesinin bir gereği olarak sunar. Bundaki temel saik ise her bir birey için kapasiteler üretmenin mümkün hale getirilmesidir. Kapasite yaklaşımı bu anlamda her bir bireye eşit saygı prensibini temel kabul eden teorik bir adalet tasavvuruna işaret eder. Bu daha önce vurguladığımız üzere yaklaşımın çoğulcu muhteviyatıyla da yakından rabıtalıdır.⁴⁴

Kuşkusuz temel kapasite listesiyle rabıtalı en önemli nokta *eşik/alt sınır (threshold)* kavramıdır. Nussbaum'un kısmi adalet teorisi olarak gördüğü kapasite yaklaşımıyla toplumdaki en düşük adalet düzeyini belirlemede işlevsel hale getirdiği eşik kavramı, belirlenen eşik seviyesinin üstündeki adaletsizliklerden ziyade (eşik bağlamında) en asgari seviyede adaletin gerekliliklerini tartışmaktadır. Nussbaum bu asgari eşik seviyesinin belirlenmesinin her ülkenin kendi tasarrufunda bulunduğunu ve bunun da iyi işleyen demokratik süreçlerle anlam kazanacağını belirtir. Bu anlamda yaklaşım, her bir ülkenin kendi mevcut durumlarını dikkate alarak bu listeden bazı kalemlere belirli oranlarda öncelik vermesinin gayet makul olacağını salık verir.⁴⁵

⁴² Yine de Nussbaum özellikle iki kapasitenin mimari (*architectonic*) rolünün altını çizer: Mensubiyet ve Pratik Akıl. Nussbaum, **Creating Capabilities: The Human Development Approach**, s.39.

⁴³ **A.e.**, ss.108-111.

⁴⁴ **A.e.**, s.35.

⁴⁵ **A.e.**, s.24, ss.40-42.

Ancak nihayetinde temel gayenin, tüm devletlerin vatandaşlarını bu on kalem noktasında belirli bir eşiğin üzerine çıkarmakla sorumlu olduğu şeklinde hulasa edilebilmesi mümkündür. Bu anlamda bu eşiğin altındaki bireyler bu eşiği geçmeleri için daha fazla yardıma ihtiyaç duyuyorsalar onlara daha fazla yardım edilmeli ve gerektiği durumlarda diğerleriyle benzer kapasitelere ulaşması noktasında motive edilmelidirler.

3.2.3. Birincil Değerler *karşısında* Kapasiteler: Yetenek Farklılıklarına Duyarlı Bir Teorinin İmkânı

Bireyin toplumsal, kültürel, ekonomik, siyasal vb. pek çok koşullarda şekillenen yetenekleri olduğu gibi üzerinde çoğu zaman hiçbir etkisinin olmadığı doğuştan gelen birtakım yeteneklere matuf olduğu izaha gerek duymayacak kadar açıktır. Bireyin ne olduğunu anlamaya çalışmak onun aslında ne yapabildiğini sorgulamayı da içerir. Bu anlamda bireyin farklılığının özünü yakalamaya çalışırken “yapıp etmeleri” ve “oluşlarını” bir kenara itmek makul olmayacaktır. Kapsayıcı normatif bir adalet tasavvurunun birey yeteneklerine duyarlı olması tek başına bir anlam ifade etmez. Bunun yanında bu yeteneklerin kullanılabilme özgürlüklerinin de bir sorgulamadan geçirilmesi gerekir. Bu nedenle teorik bir adalet tartışmasının odağını, bireylerin kaynaklar üzerinde ne kadar tasarrufta bulunabildiği ve bunların özgürlükleriyle ilişkisi konularından bireylerin özünde neleri yapabildiklerini sorgulayan bir noktaya taşınması tabiidir. Bu sorgulama bize adaletle yakından ilişkili özgürlük, eşitlik, refah vb. kavramların bu tartışmadan bigâne kalamayacağını da gösterir. Ayrıca bu denli bir odak noktasının eksikliği toplumun tümüne adil bir düzen sunacağını iddia eden teorinin büyük bir açmazla yüzleşmek durumunda olduğunu da gösterir. Fakat bu madalyonun bir yüzüdür. Gerçekten böylesi bir farklılığın nazarıdikkate alınmadığı bir adalet tasavvuru ne denli mümkün olacağı sorusu bizi madalyonun diğer yüzüne bakmak durumunda bırakır.

Çalışmanın hemen başında adaletin her zaman eşitlik anlamına gelmediğini belirtmiştik. Rawls’ın refah kıyaslamalarını gelir ve bireysel tatmin ilkelerinin ötesine taşıyan bir tasavvurla ele aldığı doğrudur. Bu anlamda birincil değerler anlatısında bireylerin kaynaklardan ne kadar ve ne oranda aldığına önemli olduğu savı bir notaya kadar gayet işlevseldir. Bu savın eşitliğe vurgu yapan düşünsel bir zemine atıfla devam

etmesi kavrayışın odağını genişletmiştir. Ancak bireylerin kaynaklardan ne kadar alındığının ötesinde birtakım sorunlarla yüzleştikleri de bir gerçektir. Bunlar onların yapış ve oluşlarıyla ya da işlevleriyle yakından rabıtalıdır. Adalet ilkeleri gereğince düzenlenmiş bir toplumda farklılık ilkesiyle eşitsizliklerin giderildiği ve özgürlük ilkesi bağlamında özgürlüklerin güvence altına alındığını varsayalım. Bu toplumda iki temsilci birey olduğunu hayal edelim. Bunlardan ilki (A kişisi) oldukça zengin, refah içinde yaşayan, sağlıklı ve iyi eğitilmiş bir birey olsun. Diğeri ise (B kişisi) yine zengin, iyi eğitilmiş ve engelli bir birey olsun. Rawlsçu perspektiften her ikisinin de adalet ilkelerinin tatbik edildiği bir toplumda konumları itibarıyla herhangi bir adaletsizliğe maruz kalmadıklarını söyleyebiliriz. Çünkü adalet ilkeleri adil bir düzene imkân sağlamış durumdadır. Özellikle farklılık ilkesi bağlamında arzu edilen birincil değerlere ulaşma noktasında iki birey de tatminkârdır. Şimdi her iki bireyin de tamamen eşit kaynaklara sahip olduğunu varsayalım. (Bu durumda eşitsiz bir paylaşım mümkündür. Farklılık ilkesi mucibince en kötü durumda olan en fazla fayda sağlıyorsa bu eşitsizlik mazur görülür.) Bu denli bir eşitlik durumunda Rawls'ın herhangi bir adaletsizlik olmadığını söylediği noktada Sen buna karşı çıkar. Çünkü değerlerin dağılımı bir noktaya kadar önemlidir ancak bu kavrayış kişilerin bu mallar üzerindeki etkileşim veya faaliyetleri üzerine hiçbir şey söylemez. Çünkü sahip olunan kaynakların kişiler üzerindeki etkisi göz ardı edilmiştir. A kişisinin lüks bir arabaya sahip olmasıyla B kişisinin böyle bir araca sahip olması arasında belirli farklılıklar vardır. Öncelikle A kişisi bu aracı fiziksel durumu neticesiyle işleve dönüştürebilir. Ancak B kişisi fiziksel farklılığı nedeniyle bunu yapamaz. Şimdi her iki kişinin de birincil değerler tasavvuru noktasında eşit ve adil bir dağılıma konu oldukları söylenebilse de hikâyenin devamında olası kimi adaletsizliklere karşı sessiz kalındığı yorumu yapılabilir. Bu sadece maddi kaynakların yarattığı bir sorundur. İş köklü ayrımcılık ve hor görülme gibi aşamalara geçtiğimizde daha köklü sorularla karşılaşmamız da muhtemeldir.

Yukarıdaki örnek işlevleri gerçekleştirme açısından uç yorum olarak görülebilir. Yorumlamayı fiziksel çeşitliliklerden doğal çevre, sosyal çevre, ilişki ağları ve aile gibi pek çok farklı noktaya çekebiliriz. Hikâye değişse de bu çeşitliliklerin işlevler üzerindeki etkileri değişmeyecektir. Çünkü Sen'e göre bu yapbozun belli parçaları eksiktir. Hatta kimi noktalarda ise bizatihi parçalar hatalıdır. İşte yukarıda teorik

altyapısını sunduğumuz kapasite yaklaşımı bu sorunlarla yüzleşir. Bu nedenle Sen'in "neyin eşitliği" sorusu "temel kapasitelerin" eşitliği olarak cevaplanır. Odak birincil kaynaklardan o kaynaklar üzerindeki fırsatlara, kaynakların nasıl kullanıldığına ve kaynaklar üzerindeki işlemlere kaydırılmıştır ki bunun da kalbinde bireyler arasındaki farklılıklar yatmaktadır.

Kapasite yaklaşımı bu anlamda madalyonun bir yüzü olarak değerlendirilecekse diğer yüzünü Rawls'ın yaklaşımında aramak gerekecektir. Kapasite yaklaşımının getirdiği eleştirilerle birçok kez yüzleşmek durumunda kalan Rawls, yaklaşımının varsayımlarını onaylayan ancak kendi tezinin de bu duyarlılıklara uygun olduğunu vurgulayan bir cevap verme ihtiyacı hissetmiştir. Rawls her şeyden önce toplumdaki vatandaşları hayat boyu işbirliğine girebilmelerini sağlayan ahlaki, zihinsel ve bedensel yeteneklere asgari ölçüde sahip kişiler olarak görmektedir. Bu onların eşit yeteneklere sahip olmadıkları koşul altında dahi böyledir. Daha önce de altını çizdiğimiz üzere onun amacı, bu denli farklılıklara sahip bireylerin toplumsal işbirliğine nasıl ulaştığı ve bu işbirliğinin hakkaniyetli yapısının koşullarını ne denli bir akıl yürütmeye belirlediği sorularına cevap aramaktır. Bu bağlamda Rawls'ın kapasite yaklaşımında altı çizilen varsayımlara da duyarlı olması beklenir. Rawls daha sonraki çalışmalarında bu konuyu ele almış ve temel yeteneklerin birincil değerler kullanımıyla ilişkisinin önemine dikkat çeken bir sorgulamaya girişmiştir.⁴⁶

Birincil değerler anlatısının kapasitelere ne denli duyarlı olduğunu gösterme amacıyla belli çeşitlilikler ve farklılıklar ekseninde bir sorgulama yapan Rawls, dört temel çeşitlilik varsayarak bunların gerçekten toplumsal işbirliği noktasında kişileri belli bir eşiğin altında veya üstünde bırakıp bırakmadığı sorusunu yöneltir. Bu anlamda dört temel çeşitliliğe vurgu yapar: ahlaki, zihinsel kapasiteler ve yeteneklerdeki çeşitlilik; hastalık ve kazaların doğal yeteneklere etkilerini de içeren fiziksel kapasite ve yeteneklerdeki çeşitlilik; vatandaşların iyi kavrayışlarındaki çeşitlilik; zevkler ve tercihlerdeki çeşitlilikler. Rawls, eşit olmasa da bireylerin işbirliğine ulaşmalarını sağlayacak asgari kapasitelere sahip olduğunu varsaymaktadır. Bu nedenle adalet ilkeleri ve birincil değerler tasavvuru bu çeşitliliklerin adaletsiz bir duruma işaret etmeyeceğinin bir garantisidir. Yani doğru bir şekilde uygulanan

⁴⁶ Rawls, a.g.e., s.183.

hakkaniyet olarak adalet tasavvurunda bu çeşitlilikler adaletsizliğe yol açmaz. Çünkü bu sistemde bunların yaratabileceği olası adaletsizlikler en başında çözüme kavuşturulmuştur. Örneğin Rawls; ahlaki, zihinsel ve yeteneklerdeki çeşitliliklerin veya farklılıkların adil fırsat eşitliği ve farklılık ilkesiyle çözüme ulaştırılabileceğini düşünür. Böylelikle bireyler ahlaki, zihinsel ve yetenek farklılıklarından ötürü işbirliğine katılmalarını engelleyecek eşiğin üstünde olacaklardır. Bunu adaletin iki ilkesi güvence altına almaktadır. Fiziksel kapasite ve yeteneklerdeki çeşitlilikler ise özellikle hastalık ve kaza sonucu belli bir asgari eşiğin altına düşme riski doğurur. Rawls bunun çözümü için bu tür kazaların tespit edilip maliyetinin hesaplanması gerektiğini ve bu bağlamda yasama süreciyle birtakım çözümler bulunabileceğini belirtir. Bu noktada birincil değerler tasavvuru yetersiz kalmakta ve farklılıklar belirli bir eşiğin altına işaret etmektedir. Bunu Rawls da kabul eder. Ancak bu bireyleri yeniden toplumun tamamıyla işbirliğine giren üyeleri haline getirmek ve bu eşiğin üzerine çıkarmak için yasama sürecinin etkisine güvenmektedir. Üçüncü farklılık yani vatandaşların iyi kavrayışlarındaki çeşitlilik ise hakkaniyet olarak adaletin -istisnaları olmakla birlikte- tüm kişilerin iyi anlayışlarına karşı adil bir tutum benimsediğini söyleyerek karara bağlanır. Son çeşitlilik olan kişilerin zevk ve tercihlerindeki farklılıklar ise kişisel sorumluluk kavramıyla ilişkilendirilir. Zevk ve tercihler kişilerin kendi sorumluluklarındadır. Tercih ve zevklerin bizim kendi yaptığımız seçime dayansın veya dayanmasın özel bir sorumluluk alanına işaret etmektedir. Bu anlamda Rawls birincil değerlerin, ikinci çeşitlilik haricinde tüm farklılık ve çeşitliklerin üstesinden bir şekilde geldiğini gösterir.⁴⁷ Rawls böylelikle kapasite sorununa karşı kendi teorisi bağlamında anlamlı bir cevap üretir.

Rawls'ın yaklaşımını iki nedenden dolayı anlaşılır kabul etmek gerekir. İlk olarak Rawls'ın hakkaniyet olarak adalet kavrayışı toplumun tümüne uygulanan genel ve kılavuz ilkeleri belirleyecek bir kapsama sahiptir. Bu yeteneklere duyarsız bir yaklaşım değildir. Sadece yetenekleri doğrudan kapsamına dahil etmemiş veya kapasite yaklaşımının sunduğu tarzda bir değerlendirmeye tabi tutmamıştır. O bunun gibi kapasite farklılıklarını adalet ilkelerinin tatbiki vasıtasıyla aşmaya çalışır. Yine bununla ilişkili olarak hakkaniyet olarak adaleti yukarıdaki dört çeşitlilik ekseninde

⁴⁷ A.e., ss.184-185.

değerlendirdiğimizde, Rawls'ın işbirliğinin koşullarını sağlayacak asgari kapasiteleri bu bağlamda temel kabul ettiğini söyleyebiliriz. Bu anlamda sorun işbirliğinin nasıl sağlanacağı noktasında toplanmakta, kapasiteler de bu bağlamda ele alınmaktadır.

Rawls'ın gelen eleştiriler bağlamında teorisini bazen revize etme bazen de değinmediği konuları daha kapsamlı ele alma noktasında istekli olduğunu söylenebilir. Bazı konularda eleştirileri kabul edip düzenleme ve ekleme yapma ihtiyacı hissederken kapasite farklılıkları gibi bazı ince tartışmaların ise teorisinin içine gömülü olduğunu bizlere göstermeye çalışır. Bu denli tartışmalara da farklı çalışmalar vasıtasıyla çözümler aradığı söylenebilir. Ancak yine de kapasite yaklaşımının değerlendirici odağının onun çalışmasında aranması nafile bir çabadır. Belki de böylesi bir değerlendirici odağı sunan ve bir adalet teorisi olarak değerlendirilebilecek tek yaklaşıma Nussbaum'da rastlamaktayız. Birincil değerlere benzer bir liste sunan ve siyasal liberalizm kavrayışını genişleten yaklaşımıyla kısmi de olsa bir adalet teorisinin kapasitelere duyarlı olabileceğini bizlere göstermiştir. Ancak kapasite yaklaşımı bağlamında normatif bir adalet teorisinin imkânları yoklanmaya devam etmektedir. Bu iki yaklaşım arasındaki farklılık ve benzerlikler üzerine pek çok tartışma yürütülmüştür ve de yürütülmeye devam edecektir. Thomas Pogge, Elizabeth Anderson, Erin Kelly, Ingrid Robeyns ve daha pek çok isim tartışmayı farklı bağlamlarda ele almışlardır.⁴⁸ Tüm bu çalışmalar adaletle ilişkin yeni kavrayışların yolunu açmakta ve tartışmasız şekilde kapasite farklılıklarının adaletle ilişkin herhangi bir teorisinin göz ardı edemeyeceği kadar önemli bir konu olduğunu bizlere göstermeye devam etmektedir.

3.3. Feminizme Duyarlı Bir Adalet Teorisinin İmkânı: Liberalizmin Feminist Eleştirisi

Adaletle ilişkin tartışma ve çalışmaların artışı feminist çalışmaların ikinci dalgası olarak görülebilecek döneme tekabül etmiştir. Özellikle liberalizmin eylem ve bakış açılarının kadın merkezli bir sorgulamasının yapıldığı bu dönemde Amerika merkezli

⁴⁸ Bu tartışmaların genel bir portresi için bkz.: Ingrid Robeyns, Harry Brighouse, "Introduction: Social Primary Goods and Capabilities as Metric of Justice", **Measuring Justice: Primary Goods and Capabilities**, Haz. Harry Brighouse and Ingrid Robeyns, New York, Cambridge University Press, 2010, ss. 7-11.

analitik felsefe geleneğinin adalete ilişkin çalışmalarının da incelenmesi tabii bir hal almıştı. Bu dönemde liberalizme dair derin ve köklü eleştirilerin yanı sıra bizatihi adalet kavramına ilişkin sorgulamaları merkeze alan çalışmalar da hız kazanmıştı. Adalete müteallik tüm tartışmalar esasen şu kritik soruyla yakından ilişkiliydi: “Rawls’ın bizlere sunmuş olduğu hakkaniyet olarak adalet fikri gerçekten hem erkeklerin hem de kadınların çıkarlarını temel alan tarafsız bir bağlamda uygulanabilir mi? Bunda ne kadar başarılı olur? Böylesi bir teoride aileye gereken önem verilmiş midir?” Tüm bu sorular kapsayıcı ve bütüncül bir iddiaya sahip olan herhangi bir adalet teorisinin karşılaşması muhtemel sorulardır. Bu bağlamda adalet kavramını sorgulayan metinler üreten Annette Baier, Seyla Benhabib, Alison Jaggar ve Susan Moller Okin gibi isimlerin yanı sıra daha farklı bir bağlamda olaya yaklaşan Martha Nussbaum ve yine liberalizme yönelik köklü bir eleştiri getiren Carole Pateman gibi isimler bu denli bir sorgulama peşine düştüler.⁴⁹

Biz çalışmamızın güzergâhı bağlamında Rawls’ın teorisinin feminist bir okumasının imkânlarını sorgulayan Okin, kapasiteler yaklaşımını feminist amaçlara uygulayarak cinsiyet adaletine dair argümanlar sunan Nussbaum ve tüm bunların ötesinde toplum sözleşmesini temel alan bir adalet fikrinin başlangıçta erkek egemen saiklerle oluşturulduğunu düşünen Pateman’ın eleştirilerine göz atacağız. Bu üç ismin görüşlerini takip ederek adalete dair sınırlarını çizdiğimiz dönem içerisinde cinsiyet farklılığı ve aileyi temel alan bir sorgulama yapmaya çalışacağız. Kuşkusuz feminist çalışmaların çok farklı düşünceler ihtiva eden kolları mevcuttur ve her bir yönelim adalete ilişkin de pek çok farklı düşünce içermektedir. Ancak bu yönelimlerin her birinin düşüncelerini ele almak bu çalışmanın kapsamını oldukça açacaktır. Bu aşamada Rawls’ın eleştirel ortamın gücünden faydalanarak onun teorisine getirilen eleştirilerin çalışmamızın bağlamı etrafında incelenmesi mevcut tartışmaları anlamlı hale getirmek için yeterli olacaktır. Ayrıca feminizmin “aynılık”, “farklılık” ve

⁴⁹ Zikredilen çalışmalar için bkz.: Annette C. Baier, “The Need for More than Justice”, **Moral Prejudices: Essays on Ethics**, Cambridge, Harvard University Press, 1994, ss.18-32.; Alison M. Jaggar, **Feminist Politics and Human Nature**, New York, Rowman & Littlefield Publishers, 1983.; Seyla Benhabib, “The Generalised and the Concrete Other”, **Situating the Self: Gender, Community and Postmodernism in Contemporary Ethics**, Cambridge, Polity Press, 1992, ss.148-77.; Susan Moller Okin, “Justice and Gender”, **Philosophy & Public Affairs**, Vol. 16, No: 1, 1987, ss.42-72.; Carole Pateman, **The Sexual Contract**, California, Stanford University Press, 1988.; Martha C. Nussbaum, **Women and Human Development: The Capabilities Approach**.

“tahakküm” temalı tartışmalarının ilgili düşünürlerce farklı şekillerde ele alındığını da eklemek gerekir. Biz çalışmamızın devamında feminizm içi bu üç tartışmayı da bir bütün olarak değerlendiren bir bakış açısını benimseyip bu eğilimlerin sadece adalet teması bağlamındaki izleklerini takip edeceğiz. Bu hem adaletle ilişkin daha bütüncül bir perspektif yakalamaya hem de ilgili tartışmaların devamlılığını göstermeye vesile olacaktır. Bu nedenle devam eden bölümlerde feminist “farklılık politikası”, “toplumsal cinsiyet yaklaşımı” ve “tahakküm ilişkileri” gibi kavrayışların birbirleriyle ilişkileri yine cinsiyet eşitsizliği, cinsiyet ayrımcılığı, aile içi adalet, adil iş bölümü vb. kavramlarla rabatalı şekilde anlam kazanacaktır.

3.3.1. Feminist Bir Adalet Teorisi Arayışı: Susan Moller Okin’in Rawls Eleştirisi

Susan Moller Okin, Rawls’a feminist bir adalet teorisinin imkânlarına dair çok temel bir soru yönelterek adalet tartışmalarında yeni bir güzergâh açar: “Bu adalet teorisi kadınlar için uygulanabilir mi, uygulanamaz mı?”⁵⁰ Okin temelde Rawls’ın çizdiği teorinin toplumsal cinsiyetin yarattığı eşitsizliklerle mücadele bağlamında oldukça kullanışlı argümanlar sunduğunu düşünmektedir. Onun adalet anlayışının ve özellikle farklılık ilkesinin aile ve aile içi durumlara duyarlı olması gerektiğine ve bunun da esasında bu kavrayışın doğal bir sonucu olduğuna inanmaktadır. Ancak yine de Rawls’ın çalışmasında bunun görünür kılınmadığını düşünerek bunu görünür kılmanın yollarını aramaktadır. Bu nedenle Rawls’ın çalışmasının derin bir muhakemeden geçirilmesi gerekir. Bu bağlamda Okin’in iki farklı yol takip ettiğini söyleyebiliriz. İlk aşamada Rawls’ın liberal bir okumasını yaparak onun teorisinin feminist ilgilere duyarlı argümanlar sunmaktan uzak olduğunu belirten bir dizi eleştiri sunar. İkinci aşamada ise esasında hakkaniyet olarak adaletin bu ilgileri merkeze almada oldukça kullanışlı olabileceğini belirten bir yorum getirmeye çalışır.

Şimdi ilk aşamayı ele alalım ve Rawls’ın çalışmasına tekrar kulak verelim. Öncelikle liberal geleneğin içerisindeki tüm tartışmalarda olduğu gibi Rawls’ta da “aile reisi” kavramı siyasal teorisinin uygulanabilirliği açısından kilit bir kavram olarak sunulduğunu belirterek söze başlayalım. Yukarıda da vurguladığımız üzere Rawls aile

⁵⁰ Okin, a.g.e., s.45.

kavramını adalet ilkelerinin uygulanacağı temel sosyal kurumlardan biri olarak tasvir etmekte ve cinsiyetin ahlaki bağlamda keyfi ve doğal kuranın bir sonucu olduğunu düşünmekteydi. Ancak Okin bunun tek başına açıklayıcı olmaktan uzak olduğuna inanır. Çünkü cinsiyet eşitsizliğine karşı bu eğilimlere rağmen çalışmada kullanılan kimi eril söylemlerin bunları gölgelediğini düşünür. Öyle ki çalışmada “men”, “mankind”, “he” ve “his” gibi genelleştirici kelimeler cinsiyetçi olmayan kavramlarla beraber kullanılmıştır. Okin bu kavramların Rawls’ın içinde bulunduğu geleneğin çizgisine muvafık olduğunu ancak yine de istemli veya istemsiz olsun onun cinsiyetçi yaklaşıma dair net çizgiler çizmemesinin emarelerinden biri olarak okunabileceğini belirtir. Bu nedenle en başta sorulan soru daha anlaşılır ve önemli bir hal almaktadır.⁵¹

Hatırlanacağı üzere Rawls başlangıç durumu tasavvurunda bilgisizlik peçesi ardındaki bireylerin nelere dair bilgileri olmadığını altını çizdiği bölümde kişinin toplumdaki yeri, sosyal statüsü, konumu, yetenekleri vs. gibi bilgilerden yoksun olduğunu belirtmekteydi. Bunu yaparken asla cinsiyet üzerine bir vurgu yapmadığını hatırlayalım. Okin, Rawls’ın bilgisizlik peçesi ardındaki bireylerin bilebileceği genel gerçeklerin cinsiyeti de kapsayacak şekilde kullanılmış olabileceği noktasında iyimserdir. Ancak yine de Rawls’ın karar alma sürecinde cinsiyetlerin bir öneme haiz olmadığını düşünmüş olması da bir ihtimaller arasındadır.⁵² Öyle ki Okin’in de altını çizdiği üzere Rawls başlangıç durumunda tarafların erkek olduklarını belirtmese de “aile reisleri” veya “aile temsilcileri”⁵³ olarak tahayyül edilebileceğini düşünmektedir.⁵⁴ Özellikle kuşaklararası adalet probleminin ele alındığı bölümde tasarruf ilkesi gereği kişilerin bir kuşak öncesi atalarından elde ettikleriyle bir sonraki kuşağa tasarruf edecekleri arasında denge kuracaklarını öngörürken kişilerin kendilerini baba-oğul ilişkisi içinde hissettiklerinin altını çizer.⁵⁵ Yine de bu denli

⁵¹ A.e., s.45; eril ifadelerin çalışmanın tamamında görünür kılındığına dair benzer ifadeler için bkz.: Susan Moller Okin, **Justice, Gender and The Family**, New York, Basic Books, 1989, ss.90-91.

⁵² *A Theory of Justice*’da böylesi bir vurguya yer verilmemiş olsa da Rawls daha sonra kaleme aldığı “Fairness to Goodness” serlevhalı makalesinde bilgisizlik peçesi ardında bilinmeyen özelliklere cinsiyeti de dahil etmiştir. Bkz.: John Rawls, “Fairness to Goodness”, **The Philosophical Review**, Vol.84., No:4, 1975, s.537.

⁵³ Rawls’a göre bu durum şart olmasa da uygun bir örnek olarak düşünülebilir. Bkz.: John Rawls, **A Theory of Justice**, Revised Edition, 2.bs., Cambridge, The Belknap Press of Harvard University Press, 2000, s.111.

⁵⁴ Okin, “Justice and Gender”, s.45.; Okin, **Justice, Gender and The Family**, ss.91-92.

⁵⁵ Rawls, **A Theory of Justice**, s.256.

münferit bir örnek üzerinden gerçekten Rawls'ın feminist ilgilere ve cinsiyetler arası farklılıklara duyarsız bir yaklaşım benimsediğini söylemek çok kolay değildir. Keza Okin de bunun cinsiyetçi bir saikle kaleme alınmadığını düşünür ancak yine de Rawls'ın bunun aksini ispat etmemizi sağlayacak argümanlar da sunamadığını yineler. Bu yönelim de ister istemez onun cinsiyet farklılıklarını ve bu bağlamda eşit temsilin önemini merkeze alan bir söylem oluşturulmasını engeller.⁵⁶

Okin adalet teorisinin iki ilkesinin uygulanacağı “temel yapı” varsayımını ele alırken ailenin bu yapının içinde olması gerektiğini ve bunun teoride belirtilmiş olmasının zaruri olduğunu düşünür. Rawls'ın çalışmasının hemen başında temel yapının bir açıklamasını sunduğu bölümde, bahsi geçen büyük sosyal kurumların içine “tek eşli aile”⁵⁷ de dahil edilmiştir. Ancak Okin'in de tespit ettiği üzere özellikle Rawls'ın iki adalet ilkesinin pratik yansımalarının vurgulandığı, yani daha açıklayıcı bir ifadeyle adalet ilkelerinin temel yapının kurumlarına uygulandığı bölümde, tek eşli aile konusunun üzerinde yeterince durulmadığı görülür.⁵⁸ Ayrıca Okin, English'in çalışmasında⁵⁹ vardığı sonuçları onaylayarak başlangıç durumundaki bilgiden münezzeh bireylerin (veya aile reislerinin) adil ilkeleri tespit ederken aile veya aile içi adalet sorunlarını göz ardı edebilmelerinin önünde hiçbir engel yoktur. Yine de tüm bunların yanında aile reisinin kadın da olabileceği ihtimali, cinsiyete dayalı ayrımların olduğu durumların farklılık ilkesi mucibince düzenlenebilmesi⁶⁰, tıpkı ırkçı doktrinler gibi cinsiyet ayrımcılığının da irrasyonel ve adaletsiz olduğunun belirtilmesi⁶¹ teorideki cinsiyet ayrımcılığına karşı duruşun emareleri olarak okunabilir. Ancak bu emarelerin kadın ve aile konularında adil bir dağıtımın kapsamını aşan, aile içi ve cinsiyetler arasındaki ilişkileri de kapsayan bir yaklaşıma giden bir yol olduğunu söylemek de güçtür.⁶²

⁵⁶ Okin, “Justice and Gender”, s.46; Okin, **Justice, Gender and The Family**, s.92.

⁵⁷ Rawls, **A Theory of Justice**, s.6.

⁵⁸ Okin, Rawls'ın aile kavramına sadece üç bağlamda değindiğini belirtir: kuşaklararası adalet sorununu tasarruf ilkesi bağlamında ele alması, aileler arasındaki eşitsizlik durumunun fırsat eşitliğine olası bir engel oluşturması ve ahlaki gelişim bağlamında ailenin ilk eğitimin alındığı kurum olarak görülmesi. Bkz.: Okin, “Justice and Gender”, ss.47-48.; Okin, **Justice, Gender and The Family**, ss.93-94.

⁵⁹ Bkz.: Jane English, “Justice between Generations”, **Philosophical Studies: An International Journal for Philosophy in the Analytic Tradition**, 31, No:2, 1977, ss.91-104.

⁶⁰ Rawls, **A Theory of Justice**, s.85.

⁶¹ **A.e.**, s.129.

⁶² Okin, “Justice and Gender”, s.49-50.; Okin, **Justice, Gender and The Family**, s.95.

Bu durumda başlangıç durumundaki bireylerin veya katılımcıların akıl yürütmeleri hane halkı gelirleri açısından yapılan bir değerlendirmeyi içeren ancak hane halkının ve üyelerinin arasında hiçbir farklılık olmadığını salık veren bir varsayımdan hareket ediyor gibi görünmektedir. Yani farazi durumda katılımcılar sanki ailelerin çıkar ve refahlarını gözetirken bunu tek tek üyelerin farklılıklarını nazardikkate alarak onların çıkarlarını azami hale getirmekten ziyade tüm aile üyelerini eşit görme eğilimiyle hareket etmektedir. Böylesi bir yaklaşım, toplumsal cinsiyetçiliğin görüldüğü toplumlarda iş bölümü konusuna ek olarak kadınların iş bulmada ve bir iş gücü sayılmada ne denli farklı muamelelere maruz kaldıklarını göz ardı etme tehlikesini doğurur. Kuşkusuz hane halkı üyeleri refah ve avantajlar konusunda birbirlerinden oldukça farklılaşabilmekte, bunun sadece gelir açısından bir değerlendirilmesi ekonomik eşitsizlik, bağımlılık, boş zaman ve benzeri pek çok aile içi farklılığın dışarıda bırakılmasına neden olmaktadır.⁶³ Tüm bunlara ek olarak Rawls'ın çalışmasında aileyi tanımlarken “belli bir hiyerarşi”⁶⁴ ile karakterize etmesi tartışmayı başka bir yöne taşır. Çalışma boyunca belirli bölümlerde cinsiyet ayrımcılığına karşı bir duruş hissedilse de eril ifadelerin kullanımının metnin tamamına yayılması, “aile reisi” ve “hiyerarşi” gibi kavramların verdiği referansların devamlılığı geleneksel cinsiyetçi yaklaşıma muvafık bir çizgide ilerlemektedir. Özellikle çalışmasının ikinci bölümünde kadınların ekonomik bağımlılıklarının yarattığı etkilerin bir kenara bırakılması ve aile içi iş bölümünün cinsiyet temelli etkilerinin göz ardı ediliyor oluşu çalışmanın bu sorunlara karşı çok sınırlı bilgiler sunmasına neden olmaktadır.⁶⁵ Bu aşamada feminist bir bakış açısının, kapsayıcı bir adalet fikrinden bahseden ve tüm farklılıkları dikkate alan bir akıl yürütmeden hareket ettiği iddiasında olan bir adalet teorisinin aile içi adalet sorunlarına daha fazla eğilmesi gerektiğini söyleyeceği tahmin edilebilir.

Başlangıç durumunda bireylerin sahip oldukları adalet hissini edinileceği yegâne kurum olarak görülen ailenin adil bir yapı arz ettiği varsayımı Rawls'ın bir diğer önemli argümanıdır.⁶⁶ Ahlaki gelişimin aile içindeki sevgi ve iyiliğin önemsendiği

⁶³ Okin, “Justice and Gender”, s.50.; Okin, **Justice, Gender and The Family**, s.95.

⁶⁴ Rawls, **A Theory of Justice**, s.409.

⁶⁵ Okin, **Justice, Gender and The Family**, s.96.

⁶⁶ Rawls, **A Theory of Justice**, s.429.

ortam vasıtasıyla sağlandığını söyleyen bu okuma Okin'e göre, aile içindeki ilişkiler eşitlik ve karşılıklılık esasına dayanmadığı müddetçe açıklayıcı olmayacaktır.⁶⁷ Bu anlamda aileye atfedilen "ilk eğitimin alındığı adil kurum varsayımının" verili olarak kabul edildiği söylenebilir. Çünkü Rawls bu noktada ne aile içi etkileşimde ne tahakküm ilişkilerinden ne de hane içi gelir paylaşımının yarattığı etkilerden söz etmez. Peki gerçekten aile içi adaleti kapsamayan ve ilgi alanına almayan bir adalet teorisi ne denli açıklayıcı olabilir?⁶⁸ Rawls aile kurumunun adil olduğunu düşünür ancak bu kurumun adil olduğu varsayımını yeterince temellendirmez. Okin şayet cinsiyetçi aile kurumlarının onun öngördüğü gibi adil bir zemine yaslanmadığı durumları hayal ettiğimizde yani rollerin, sorumlulukların ve kaynakların adalet ilkelerine göre değil de doğuştan gelen toplumsal farklılıklara göre dağıtıldığı feodal veya kast sisteminin bir devamı olarak görüldüğünde, Rawls'ın ahlaki gelişimle ilgili kurguladığı aile varsayımı derinden sarsılır. Bu nedenle onun varsayımında aile içi tahakküm ilişkisinin de ötesinde karşılıklılık ve eşitlik ilkelerinin nasıl garanti altına alınacağı hala net değildir.⁶⁹ Bu bağlamda ailenin adil olduğu varsayımı aile içi adaletin yeterince vurgulanmaması nedeniyle sağlam bir yere oturmaz ve daha açıklayıcı temellere ihtiyaç duyar. Bu nedenle böylesi bir çalışmada bu konular hakkında daha fazla argüman sunulması ve bu sorunların daha kapsamlı bir muhakemeye konu olması beklenir.

Bu noktada Okin'in Rawls'ın teorisinin feminist ilgilere duyarlı olabileceği savına geçebiliriz. Rawls, bireyin doğasını vurgularken Okin'in de altını çizdiği "onlar

⁶⁷ Okin, "Justice and Gender", ss.99-100.

⁶⁸ Okin onlara katılmamakla birlikte Rawls'ın bu anlamda üç farklı eleştiriye muhatap olduğunu belirtir. Thomas Nagel, Rawls'ın bu yaklaşımının egoist ve bireyselci bir muhteviyata sahip olduğunu düşünmektedir. Keza Sandel de benzer eleştiriler getirmiştir. Alasdair MacIntyre ise Rawls'ın adaleti kendine dert edinmiş ve buna kafa yoran gerçek kişiler üzerine düşünmeye çok az eğilimli olduğunu belirtmektedir. Son eleştiri ise yine Sandel ve Walzer'ın metinlerinde yüksek sesle dillendirilen bu yaklaşımın ötekilik ve farklılığı ihmal etme eğiliminde olması noktasında toplanmaktadır. Bkz.: Okin, **Justice, Gender and The Family**, s.100. Bahsi geçen çalışmalar için bkz.: Thomas Nagel, "Rawls on Justice", **Reading Rawls: Critical Studies on Rawls' 'A Theory of Justice'**, Haz. Norman Daniels, 2.bs., New York, Basic Books, 1989, ss.1-16.; Michael J. Sandel, **Liberalizm ve Adaletin Sınırları**, Çev. Emre Zeybekoğlu, Ankara, Dost Kitabevi, 2014.; Alasdair MacIntyre, **Erdem Peşinde: Ahlak Teorisi Üzerine Bir Çalışma**, Çev. Muttalip Özcan, İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 2001; Michael Walzer, **Spheres of Justice: A Defense of Pluralism and Equality**, New York, Basic Books, 1983.

⁶⁹ Susan Moller Okin, "Reason and Feeling in Thinking about Justice", **Ethics**, Vol.99, No:2, 1989, s.237.

oldukları şeyi nasıl kazandılar?”⁷⁰ sorusunu cevaplamaya çalışır. Bu soruya cevap arayışı onu, bireylerin nihai amaç, çıkar ve hayata dair tutumlarının her toplumda farklı şekillenmesinden dolayı verili alınamayacağı noktasına götürür. Bu varsayım şunu söyleyebilmemize imkân sağlar. Cinsiyetçi bir yapıya haiz bir ailede erkek ve kadının sosyalleşme süreçlerinde görülecek farklılıklar onları “oldukları şeyi kazanma” noktasında da farklı kılar. Bu da bizlere Rawls’ın aile bağlamında bir gerilim yaşadığını gösterir. Bu gerilimden ötürü Okin adalet teorisinin aile kurumunu da içeren daha geniş bir muhakemeye tabi tutulmasının elzem olduğunu düşünmektedir.⁷¹ Rawls belirli koşullarda cinsiyet ayrımcılığına karşı net bir tutum sergilemesine rağmen yine de özellikle toplumsal cinsiyet ve hayatın her aşamasında görünür olan cinsiyet farklılıklarını toplumun temel bir gerçeği olarak değerlendirme noktasında bütüncül bir yaklaşımdan uzaktır. Bu nedenle feminist eleştirilerin odak noktasına da bu bağlam oturur. *Bir Adalet Teorisi* de cinsiyetçi söylemler noktasında bu zorluklarla yüzleşmek zorunda kalır.⁷² Bu anlamda hem başlangıç durumunda bilinmeyen özelliklerden biri olarak telaffuz edilmiyor oluşu hem de dağıtım bağlamında cinsiyet temelli aile yapısının, aile içi adalet ve adaletsizlik durumlarının yeterince dikkate alınmıyor oluşu onun cinsiyet meselesini büyük oranda gözden kaçırdığını göstermektedir.⁷³ Ancak tüm bunlara rağmen Okin, Rawls’ın teorisinin mevcut toplumsal cinsiyet sistemine karşı çıkacak pek çok argüman içerdiğini de düşünmektedir. Rawls bunu bir meydan okuma olarak sunmayı çoğu zaman ima ile belirtiyor olsa dahi adalet teorisinin bu açıdan genel bir okumasının yapılabilmesi mümkün gözükmemektedir.⁷⁴

Bu açıdan en başta sorduğumuz sorunun biraz değişik bir versiyonu olan, *gerçekten adalet teorisi cinsiyetler arası eşitsizlikleri, farklılıkları ve ayrılıkları da dikkate alan bir yaklaşım mı sergiler* sorusu daha fazla önem kazanır. Sorgulamamıza, bilgisizlik peçesi ardındaki bireylerin cinsiyetleri hakkında ne bildiklerinin ve aslında bunların genel bilgiler tasnifinde bulunup bulunmadığının da net olmadığını

⁷⁰ John Rawls, “The Basic Structure As Subject”, **American Philosophical Quarterly**, Vol. 14, No:2, 1977, s.160.

⁷¹ Okin, “Justice and Gender”, ss.51-52.

⁷² Örneğin Okin başlangıç durumundaki adalet ilkelerine ulaşacak olası taraflardan birinin erkek olması halinde kendini hamile bir kadın olarak düşünmesinin ne kadar mümkün olduğunu sorar. **A.e.**, s.65-66.

⁷³ Susan Moller Okin, “Inequalities Between the Sexes in Different Cultural Contexts”, **Women, Culture and Development: A Study of Human Capabilities**, Haz. Martha C. Nussbaum ve Jonathan Glover, Oxford, Clarendon Press, 1995, s.276.

⁷⁴ Okin, **Justice, Gender and The Family**, s.89.

söyleyerek devam edelim. Okin bu genel bilgilerin içerisinde kadınların toplumsal cinsiyet bağlamında daha dezavantajlı gruplar olarak değerlendirildiğinin bilindiğini varsaymaktadır ya da en azından bunun böyle anlaşılması gerektiğini düşünür. Bu Okin'in uygun bir şekilde düzenlenen adalet ilkelerinin esasında toplumsal cinsiyet sisteminin yarattığı eşitsizliklere duyarlı olacağı savının bir gereğidir. Bu anlamda özellikle adalet ilkelerinin “farklılık ilkesi” ve “eşit fırsat ilkesi” feminist değerlendirmeye önemli argümanlar sunmaktadır.⁷⁵ Keza Okin'e göre de “karı-koca, anne ve babaninkileri de içerecek şekilde mevcut cinsiyet rollerimize benzeyen herhangi bir rol ya da pozisyon birinci şartın (farklılık ilkesi) taleplerini yerine getirecekse, ikinci şartın (eşit fırsat ilkesi) bu roller ve cinsiyet arasındaki herhangi bir bağlantıya izin vermeyeceği” söylenebilir.⁷⁶

Okin'in Rawlsçu teorinin toplumsal cinsiyet sistemi ve geleneksel aile rollerini kapsayan bir sistemle uyumsuz bir yapıda olduğunu düşündüğü savı üç farklı veçheden ele alınır. Her şeyden evvel adalet ilkeleri serbest iş seçimi özgürlüğünü garanti altına almaktadır. Bu bize cinsiyet sisteminin yarattığı koşullardan daha olumsuz etkilenen ve hane içinde daha fazla sorumluluk üstlenen kadınların -maaşla çalışıyor dahi olsa- iş bölümü anlamında özgürlüklerinin hiçe sayılmasının adaletsiz olacağını gösterir. Aynı etkiler onların hayat boyu özgür seçimlerinin de daha fazla etkiye maruz kalmasına yol açmaktadır. Ancak bu ilke mucibince bu denli bir eşitsizliklerin ortadan kaldırılması beklenir. Bir diğer yön ise kadın veya erkeklerin ebeveyn olarak eşit siyasal temsillerinin (başlangıç durumunda da) talep edildiği bir siyasal özgürlük temelinin mevcut cinsiyet sistemiyle tamamen tutarsız olmasıdır. Yani Okin eşit temsile değer veren bir yaklaşımın cinsiyetçi ayrımcılıklara da karşı olması gerektiğinin farkındadır. Son bağlantı ise Rawls'ın birincil değerlerler anlatısında öz-saygıya verilen büyük önemle ilişkilidir. Öyle ki bu anlamda öz-saygıya zarar verebilecek olası tüm engellemelerin önlenmesi yine adalet ilkelerinin tatbikinin güvencesi altındadır. Okin başlangıç durumunda tarafların cinsiyetleri hakkında bir bilgiye sahip olmadıkları varsayımının ister istemez her iki tarafında cinsiyet temelli toplumsal ve ekonomik yaptırımlara karşı duyarlı olmalarını sağlayacağını düşünür.

⁷⁵ Okin, “Justice and Gender”, s.66.

⁷⁶ A.e., s.66-67.; Okin, **Justice, Gender and The Family**, s.103.

Bu da onların eşit ve hakkaniyetli bir temsilin imkânlarını kollayacaklarını söyleyebilmemize imkân sağlar.⁷⁷ Rawls'ın adalet teorisinde görünür olmasa da başlangıç durumundaki bireylerin cinsiyetleri hakkında bilgi sahibi olmamaları varsayımı toplumsal cinsiyetin yarattığı eşitsizlikleri ortadan kaldıracak bir akıl yürütme olarak da okunabilir. Bu düşünce de bir şekilde Okin'i Rawls'ın tezinin feminist sonuçlar doğurabileceği noktasına götürür.⁷⁸ Böylelikle hakkaniyet olarak adalet fikrinin cinsiyet temelli eşitsizliklere ve aile içi adaletsizliklere karşı duyarlı olabileceği savı düşünsel bir temele oturtulmaya çalışılır. Son bölümde bunun etkilerine tekrar değineceğiz.

3.3.2. Adalet Üzerine Farklı Feminist Tezahürler

Okin'in çalışmasında liberal adalet teorilerinin kökenlerine dair getirdiği eleştirinin daha genel ve daha farklı bir versiyonu Carole Pateman'dan gelmiştir. Pateman, "*Cinsel Sözleşme*" kavramsallaştırmasıyla liberal siyasal teorinin arka planında yatan düşüncelerin cinsiyet farklılığı ve eşitsizliği üzerine kurulu olduğunu belirten bir yaklaşım sunar. Bu bağlamda merkezine "toplum sözleşmesi" kavramını alarak 17.yy'dan günümüze kadar tüm sözleşme yaklaşımlarının özünde kadınları dışlayan cinsel bir sözleşme olarak kurgulandığının altını çizer. Bu sözleşmelerin kamusal-özel ayrımı içerisinde anlam kazandığını, kadın ve ailenin de özel alana dair bir kavrayışla yani siyasal olmayan bir tasnife yerleştirildiğini belirten Pateman'a göre "ilk sözleşme cinsel-toplumsal bir anlaşmadır".⁷⁹ Ayrıca "(Cinsel) Sözleşme, erkeklerin kadınlar üzerindeki doğal haklarını, sivil ataerkil hakkının güvenliğine dönüştürmelerinin aracıdır."⁸⁰ Bu bağlamda köklerini toplum sözleşmesinde arayan her türlü yaklaşım daha kuruluş aşamasında erkek egemen bir hüviyetle inşa edilmiş olacaktır ki bu da cinsiyet temelli adaletsizliklere kapı aralayan bir kavrayışa işaret eder.

Bu yaklaşım bağlamında Rawls'un başlangıç durumu (orijinal pozisyon) anlatısının da 17'yy'da çizilen sözleşme yaklaşımlarının modern bir yorumu olarak

⁷⁷ Okin, "Justice and Gender", ss.67-68.; Okin, **Justice, Gender and The Family**, ss.103-105.

⁷⁸ Okin, "Justice and Gender", s.71.; Okin, **Justice, Gender and The Family**, s.107.

⁷⁹ Pateman, **a.g.e.**, s.1.

⁸⁰ **A.e.**, s.6.

cinsel sözleşme bağlamında değerlendirilebileceği söylenebilir. Pateman “arzu edilen çözüme varma” yolu olarak tasarlanan bu anlatının da cinsellik sözleşmesini ve erkeklerin kadınlar üzerindeki ataerkil haklarını kapsayan bir hüviyet arz ettiğini belirtir. Rawls’ın bu bağlamda ele aldığı sözleşme taraflarının Okin’in eleştirisine muvafık şekilde cinsiyet ilişkilerini gözden kaçırdığını ve bunun da farklılık veya eşitlik eksenli bir cinsiyet okumasının gözden kaybolmasına neden olduğunu düşünür. Toplumun temel yapısı olan kurumlara uygulanacak adalet ilkelerine ulaşmak için tasarlanan temsili bir ilk durum tasavvuru Pateman’ın nazarında ataerkil ilişkileri kapsayan bir kurguya atıfta bulunur. Sandel’in getirdiği birey eleştirisinden de ilhamla Rawls’ın bu temsili durumunda bireylerin birbirinden ayırt edilemeyecek kadar görünmez kılındığı eleştirisini tekrar eden Pateman, buradan hareketle bu tek bir birey olarak da düşünebileceğimiz temsilcinin cinsiyetsiz ve bedenden ayrılmış olarak tahayyül edilebileceğinin altını çizer. Bu akıl yürütme de bizi Okin’in tespitlerine benzer bir sonuca götürür. Tıpkı Okin gibi Pateman’da taraflardan birinin “aile reisi” olarak hayal edilebileceği ifadelerinin teoride bir iç çatışma yarattığını düşünür.⁸¹ Öyle ki Pateman’a göre:⁸²

“O aynı anda tüm temel özelliklerden mahrum olan bedenden ayrılmış taraflar varsayıp, cinsel farklılıkların var olduğunu, cinsel ilişkilerin gerçekleştiğini, çocukların doğduğunu ve ailelerin oluştuğunu farz ederek bunları sorgusuz sualsiz kabul eder. Rawls’ın ilk sözleşmedeki katılımcıları eş zamanlı olarak hem akıl yürüten varlıklar hem de ‘aile reisi’ veya eşlerini temsil eden erkeklerdir.”

Kısmi bir adalet teorisi oluşturmayı hedefleyen Nussbaum ise kapasiteler yaklaşımını feminist amaçlara yani toplumdaki mevcut cinsel eşitsizliklere dair sorunları çözebilecek bir argüman olarak kullanarak bu tartışmalara dahil olur. Kapasiteler yaklaşımını toplumsal cinsiyet bağlamı eşitsizlikler için işlevsel bir araç olarak kullanan Nussbaum cinsiyet temelli eşitsizliklere odaklanmaktadır.⁸³ Tüm insanların sınıf, cinsiyet, ırk ve ulus sınırlarının ötesinde bir şekilde birleşeceklerine inanılan kapasiteler odağı, kadın eşitliği veya haysiyetini önemseyen herkes için bir şekilde ilgi çekici olacaktır. Çünkü bu yaklaşım herhangi bir egemen gruba değil

⁸¹ A.e., ss.41-43

⁸² A.e., s.43.

⁸³ Nussbaum, **Creating Capabilities: The Human Development Approach**, s.146.

bizatihi ihtiyaç ve temel işlevleri odak noktasına almakta ve kadınların esasında ne yapabildiklerine dikkat çekmektedir.⁸⁴ Şu ifadeler onun yaklaşımını çok iyi özetler: “dünyanın birçok yerindeki kadınlar insan yaşamının temel işlevlerinin eksikliğini hissediyor. Onlar erkeklerden daha kötü beslenen, daha az sağlıklı, fiziksel şiddete ve cinsel tacize karşı daha savunmasızlardır. (...) Tüm bu sosyal ve siyasal anlamda eşit olmayan koşullar kadınlara eşitsiz insani kapasiteler sağlanmasına yol açar.”⁸⁵

Nussbaum siyasal ve ekonomik herhangi bir çalışmanın kapsamını dolaylı veya doğrudan olsun bir şekilde kadınların cinsiyet bağlamı yaşadıkları sorunlara yöneltmesini bekler. Bu konuya kalkınma odağından bağımsız yaklaşılması gerektiğini düşünür. Bu anlamda kapasiteler yaklaşımının dünyadaki tüm eşitsizliklere karşı işlevsel duruşu cinsiyet temelli eşitsizlikleri de kapsayan bir hale bürünür. Bu sorunun kalkınma ve kapasiteler yaklaşımı bağlamında ele alınması yeni çözüm önerilerine de kapı aralar. Bu yönelim Nussbaum’un yaklaşımının evrensel ve siyasal liberalizm tasavvurunun bir yansıması olarak cereyan eder. Bu evrenselci yaklaşımla Nussbaum dikkatini tamamen dünyadaki kadınların sorunlarına çevirir. Bu nedenle kadınların yaşadığı sorunların asgari bir ölçüt ile çözülmesi temel insan kapasiteleri yaklaşımının kavramlarıyla harekete geçirilir. İnsan kapasiteleri listesinin sunduğu eşik yaklaşımı bu anlamda kadınların ve aile içi her türlü eşitsizliğin değerlendirilmesinde önemli rol oynar. Bu, Nussbaum’un siyasal liberalizm fikrinin temelinde yer alan düşünceleri ve kısmi adalet teorisiyle muvafık bir şekilde uygulanarak örtüşen görüşbirliğinin olası sonuçlarından biri olarak değerlendirilir. Bu anlamda bir önceki bölümde altını çizdiğimiz üzere Nussbaum her bir insanın temel kapasiteler noktasında beklenen eşiğin üstünde olmasını bekleyecektir. Her bir bireyin kapasitesini merkeze alma kadınların da başkalarının amaçlarının nesnelere olarak değil bizatihi kendi amaçları peşinde koşan birer birey olarak görülebilmelerin arkasındaki temel düsturdur.⁸⁶ Nussbaum da Rawls’ın adalet tasavvurunda ailenin toplumun temel yapısının bir kurumu olarak gösterilmesinin yeterli olmadığını düşünür. Kapasiteler yaklaşımı bağlamında getirdiği eleştirilerden hareketle ailenin bir

⁸⁴ Martha. C. Nussbaum, “Human Capabilities, Female Human Beings”, **Women, Culture and Development: A Study of Human Capabilities**, Haz. Martha C. Nussbaum ve Jonathan Glover, Oxford, Clarendon Press, 1995, ss.61-62.

⁸⁵ Nussbaum, **Women and Human Development: The Capabilities Approach**, ss.1-2.

⁸⁶ **A.e.**, ss.4-5.

kurum olarak adaletle ilişkisinin gösterilmesi gerektiğinin altını çizer. Görüldüğü üzere adaletle ilişkin feminist yaklaşımların bir şekilde Rawls'ın çalışması etrafında kesiştikleri ve feminist amaçlara uygunluğu üzerine değerlendirmeler yaptıkları görülmektedir. Bu nedenle devam eden bölümde Rawls'ın adalet teorisi sonrası bu eleştirilere verdiği cevaplar ekseninde aile ve cinsiyet eşitsizlikleri bağlamında adil bir düzene ilişkin çıkarımlarını muhakeme etmeye çalışacağız.

3.3.3. Farklılıklar ve Aynılıklar Arasında Feminist Bir Adalet Tasavvuru

Aile, aile içi bölüşüm, çocuk yetiştirme, kadınlara eşitsiz muamele, köklü ayrımcılıklar vb. kavramları merkeze alarak adaletin teorik bir açıklamasını yapmaya gayret eden feminist yaklaşımların Rawls'ın yöntemine dair derin eleştiriler getirdiğini gördük. Kuşkusuz söz konusu ayrımcılık, eşitsiz muamele, fırsat eşitliği gibi temel hak ve özgürlükleri kapsamına alan sorunlara Rawls'ın teorisinde pek çok destekleyici argüman bulabilmek mümkündür. Böylesi bir okuma ilk bakışta feminist ilgilere duyarlı bir yaklaşımın işaretlerini verir. Ancak belirtmek gerekir ki ne Rawls'ın çalışması bu ilgileri merkeze alan bir muhteviyata sahiptir ne de adaletin genel bir portresini çizmeye çalışan bir çalışmadan feminizme dair incelenmiş tartışmalara cevap vermesi beklenir. Bu anlamda Rawls'ın teorisinin ilk hali esasında tamamlanmamış bir proje olarak görülebilir. Keza her eleştiriye cevap verme heves ve arzusu da bunun en büyük kanıtıdır. Bu anlamda feminist yazarların (özellikle Okin'in) Rawls'ın teorisinden cevap üretme ve onun farklı bir okumasını yapma arayışları anlaşılır olacaktır. Rawls da sonraki çalışmalarında bu kaygıları dikkate almaya çalışmış ve teoride net bir şekilde açıklamadığı noktaları daha sarıh bir hale getirmeye uğraşmıştır.

Rawls, *The Law of Peoples* adlı çalışmasında bir önceki bölümlerde zikrettiğimiz eleştirilere kısmi cevaplar üreterek aile üzerine daha kapsamlı argümanlar sunmaya çalışır.⁸⁷ Ailenin temel yapının bir parçası olduğunu tekrar vurgulayarak toplumun ve kültürünün taşıyıcısı olarak aileyi temel olarak görür. Aile bu perspektiften çocuk yetiştirme ve onların eğitimlerini uygun bir şekilde sağlama görevlerini gerçekleştirir.

⁸⁷ Rawls bu metinde *A Theory of Justice* adlı çalışmasının aile ve kadınlar için eşit adalet pratikleriyle ilgili daha çok argüman sunması gerektiğini söyleyerek bu noktada hata yaptığını kabul eder. Bkz.: John Rawls, **The Law of Peoples: with "The Idea of Public Reason Revisited"**, 4.bs., Cambridge, Harvard University Press, 2002, dipnot 58, s.156.

Teoride tartıştığı aile içi ahlaki eğitimin bireylere adalet hissini aşılacak bir unsur olduğu savı bu anlamda tutarlılığını sürdürür. Rawls adalet ilkelerinin aile için geçerli olmadığı tezine karşı çıkar. Bu anlamda adalet ilkelerinin kadın ve çocuklara eşit derecede adil bir düzen sağlamadığı görüşü yanlıştır. Bu yanlış kavrayışın nedeni adalet ilkelerinin direkt olarak aile içi durumlara uygulanmıyor oluşudur. Aile temel yapının bir unsurudur ancak hakkaniyet olarak adalet fikri ilkelerin doğrudan temel yapıya uygulanmasını salık verir. Bu nedenle ilkelerin herhangi bir alt kuruma doğrudan uygulanması beklenemez. Rawls, aile içi adalete duyarlı olmadığı yönündeki eleştirilerin bu yanlış kavrayış nedeniyle yapıldığını düşünmektedir.⁸⁸

Rawls'a göre, "siyasal ilkeler aile içi yaşama doğrudan uygulanmaz, ancak bir kurum olarak aileye asli sınırlamalar koyar ve dolayısıyla tüm üyeleri için temel hak ve hürriyetleri, özgürlükler ve fırsatları güvence altına alır."⁸⁹ Bu noktada ilginç bir şekilde aileyi kiliseler, üniversiteler, bilimsel kurumlar, işletmeler ve işçi sendikalarına benzer bir kurum olarak hayal eder. Aile için ilkelerin içe doğru uygulanmaması durumu diğer kurumlar için de aynıdır. Bu noktada adalet ilkeleri bu kurumlara sadece birtakım sınırlamalar getirerek temel hak ve özgürlükleri korumayı sağlarlar. Söz konusu aile olduğunda da durum aynıdır. Başlangıçta aile üyelerinin her birinin temel hak ve özgürlüklerini belirlemek kâfi olacaktır. Siyasal ilkeler bu hak ve özgürlüklerin çiğnenememesi gerektiğini salık verir. Bu nedenle özgürlükler temel yapının bir kurumu olan aile tarafından çiğnenemez. Bu düşünce Rawls'ın kadın ve çocukların da aile üyeleri olarak çiğnenemez temel hak ve özgürlüklere sahip olduklarını temellendirmesini sağlayan bir argüman olarak okunabilir. Böylelikle feminist eleştirilere karşı teorisi bağlamında bir cevaba da ulaşmış olur: Adalet ilkeleri toplumun temel yapısına uygulanır, temel yapının bir kurumu olan ailenin bu ilkeler mucibince temel haklara saygılı olması gerekeceği için aileye doğrudan uygulanmadığı durumda dahi aile içi adalet tesis edilir.⁹⁰

Nussbaum bu cevapların hala belirli problemler içerdiğini ve birtakım sorular ile yüzleşmeye devam edeceğini düşünmektedir. Öncelikle ailenin temel yapının bir parçası olarak nasıl kilise ve üniversite benzeri gönüllü ve ihtiyari olarak katılım

⁸⁸ A.e., ss.157-58.

⁸⁹ A.e., s.159.

⁹⁰ A.e., ss.158-59.

sağlanan kurumlarla benzer olarak düşünüleceği sorusu önemlidir. Aileler gönüllü bir ilişkiyle kurulur (istisnai durumlar olsa dahi). Bu nedenle yetişkin bireyler için bu denli bir yaklaşım adil olabilir. Ancak çocuklar aileye ve toplumsal cinsiyet bağlamında içinde buldukları topluma bağımlı olarak dünyaya gelirler. Bu anlamda aile ve topluma katılımları gönüllü olarak gerçekleşmez. Bu nedenle aileyi diğer kurumlarla benzer değerlendirmelere tutmak bahsettiğimiz problemlerle yüzleşmeyi gerektirecektir. Ayrıca benzer şekilde Rawls'ın ailenin devlet politikası oluşumunda kilise ve üniversite benzeri kurumlardan çok daha farklı bir konumda olduğunu göz ardı ettiği söylenebilir. Bir toplumda aile kurumunun kuruluş süreci ve neleri kapsadığı siyasi ve hukuki bir hüviyet arz etmektedir. Devlet hangi birlikteliklerin aile olarak görüleceğini, bunların hak ve özgürlüklerini, boşanma ve evliliğin hukuki prosedürlerini ve aile bireylerinin birbirlerine karşı sorumluluklarını vb. tanımlamaktadır. Ayrıca Nussbaum, Rawls'ın bu yaklaşımla Batı çekirdek aile tipinin sınırlı doğasını kabul etmediğini, bu tip aile formunu doğal bir statü olarak görmeye eğilimli olduğunu düşünmektedir. Oysa ki pek çok farklı grubun çocuk yetiştirme noktasında farklı rollerde olduğu, bu nedenle bilgisizlik peçesi ardındaki bireylerin belirli bir aile formunu diğerlerine tercih etmeyecekleri ve bu anlamda en uygun gruba destek vermeleri gerektiği düşüncesi başlangıç durumu fikrinin temellerinde yer almaktadır.⁹¹

Sonuç olarak Okin'in toplumsal cinsiyete duyarlı bir adalet teorisinin olasılığını tartışırken feminizmin özel-kamusal alan ayrımı aşan "kişisel olan siyasaldır"⁹² söyleminin olağan bir sonucu olarak kadın, aile, aile içi paylaşım ve çocuk bakımı gibi konuların adalet tartışmasının merkezinde olmasının gerekliliğini vurguladığını gördük. Pateman sözleşme doktrini temel alan adalet anlayışlarının temelinde ataerkil söylemi de içeren bir muhteviyata sahip olduğunun altını çizdi. Nussbaum ise kapasiteler yaklaşımının adalet bağlamında feminist ilgilere tamamen duyarlı olduğunu göstermeye çalıştı. Rawls ise tüm bu tartışmanın ötesinde kendi teorisinin

⁹¹ Nussbaum, "The Future of Feminist Liberalism", ss.60-61; Martha C. Nussbaum, "Rawls and Feminism", **The Cambridge Companion to Rawls**, Haz. Samuel Freeman, New York, Cambridge University Press, 2003, ss.503-505.

⁹² Brighouse'a göre bu söylem bizatihi temel yapıyı yok sayma eğilimindedir. Bu nedenle Rawls'ın çalışması da esasen feminist amaçlara beklenildiği kadar duyarlı değildir. Brighouse Okin'in Rawls'a karşı fazla cömert olduğunu düşünür. Bkz.: Brighouse, **a.g.e.**, sa.133-135, ss.142-43.

aile ve aile üyelerinin tüm özgürlüklerine duyarlı olarak okunabileceğini belirtti. Tüm bu feminist okumalar yöntem ve uygulamada farklılaşsalar da aile içi adalet ve cinsiyet temelli eşitsizliklerin bir şekilde çözüme kavuşturulabileceği alternatif modellere işaret etme noktasında muvafıklardır. Ancak bu tartışmanın sınırlarının çok geniş olduğunu bunda ise feminizm içi çalışmalarının kapsam ve yönelimlerdeki büyük farklılıkların rol oynadığını söylemek gerekir. Bu denli farklı yönelimlerin olduğu bir atmosferde 20.yy'ın ikinci yarısında adalet temalı çalışmaların artan rüzgarından feminist yaklaşımların da etkilenmesi olağandı. Bu noktada kaçırılmaması gereken adalet tartışmalarının aileye, aile içi yaşama ve cinsiyet temelli eşitsizliklere doğru genişletilmesinin adalete dair değerlendirmeler üzerinde yarattığı olumlu etkidir. Bu bölümde yapılmak istenen daha önceki bölümlerde altını çizdiğimiz teorik çıkarımların üzerine temellenen feminist yaklaşımları merkeze alarak, cinsiyet ve aile içi farklılıklar bağlamında adalete ilişkin ne gibi sorular sorulduğu, bunlara nasıl cevaplar üretilmeye çalışıldığını ve bu tartışmaların adalet literatüründe ne denli bir öneme haiz olduğunu göstermeye çalışmaktır. Bu anlamda yukarıda zikredilen isimlerin arasındaki cinsiyet eşitsizlikleri ve aile içi farklılıkları temel alan tartışmalar sınırlı bir muhteviyata sahiptir. Ancak sınırlı olduğu kadar ilgili dönemde altı çizilen temel kaygıları göstermesi açısından da temsil gücünü içermektedir.

DÖRDÜNCÜ BÖLÜM

TOPLULUKÇU YAKLAŞIMDAN ELEŞTİREL TEORİYE: KURUCU BAĞLILIKLAR VE TANINMA BAĞLAMINDA ADALETİN YENİ BOYUTLARI

4.1. Giriş

Bir önceki bölümde kapasite yaklaşımının adaletle ilişkin sorumluluğunu “neyin adaleti” noktasından “kimin adaleti” mertebesine taşıdığını gördük. Kapasite perspektifi bize adaletin dağıtımdan öte bir anlamı olacağına dair ilk emareleri gösterme vazifesi gördü. Belirli kaynakların uygun usûle binaen dağıtımının yeterli olmadığı koşulları sorguladık. Bu anlamda dağıtıma konu olan bireylerin yapabilirliklerine dair bir anlatı sunmasının önemini göstermeye gayret ettik. Yapabilirliklere dair farklılıkların olduğu vurgusu bize cinsiyet farklılıklarına dair bir anlatı yapabilme şansı tanıdı. Geldiğimiz noktada şunu gördük ki artık adaletle dair teorik bir yaklaşım, adil bir düzeni talep eden öznenin kim olduğuna dair geniş bir sorgulamaya tabi tutulmalıdır. Kapasite ve feminist yaklaşımlar bunun sadece bir vechesini ihtiva etmektedir. Çünkü her iki yaklaşım özelinde de tartışmayı yürüten düşünürlerin bir şekilde dağıtımcı paradigmaya muvafık, fakat içeriğe ve uygulamaya muarız düşünceler sunduklarını gördük. İşte tam da bu noktada anlatıya dair bir adım daha atmak elzem gözüküyor. Bu son adım adalet-farklılık ilişkisinin de en somut eleştirileri içeren düşüncelere atıfla anlam kazanacaktır. Artık bağlam farklılığına dair vurgunun sağlam bir şekilde yapıldığı ve hiçbir şekilde birbirlerine indirgenemeyeceği bir yere taşınmıştır.

Bu minvalde ilk olarak; topluluğa dair önemin altını çizen, liberalizm eleştirisinden güç alan, adaletle dair farklı bir zeminden hareket eden ve Hegel’e dönüşün bir işareti olarak da anlam kazanan toplulukçuluğun (komüniteryanizmin) adaletle dair fikirlerinin genel bir çerçevesi ile devam edeceğiz. Bu genel çerçeveyi Michael J. Sandel’in Rawls’a getirdiği eleştiri üzerinden daha ayrıntılı bir düzeye çekip, toplulukçu geleneğin adaletle ilişkin düşüncelerini takip etmeye çalışacağız. Sandel özelinde yürüteceğimiz bu tartışma bize adaletin toplulukçu bağlamının genel dinamiklerini hulasa etme şansı tanıyacaktır. Bu noktada özneye dair anlatıdaki farklılaşmanın ve bunun yarattığı olası sonuçların üzerinden adaletle dair anlamlandırmanın artık belirli grup, topluluk, vb. kurucu bağlılıklara doğru kaymaya

başladığını göreceğiz. Böylelikle farklılık ilişkisini öznenin kurucu bağlılıkları noktasına çekerek; kültür, çevre, tarih, ahlak vb. koşulların adalete ilişkin ne anlam ifade ettiğini sorgulayabileceğiz. Adaletin öznelerarası bir düzlemde anlamlandırılabilirliğinin bir emaresi olarak görebileceğimiz toplulukçu yaklaşımın bizi tanınma politikası veya farklılık politikasının kalbine doğru götüreceğini göreceğiz.

Bu bağlamda son olarak, Eleştirel Teori içinden adalete dair bir düzeltme olarak okuyabileceğimiz¹ ve adaletin hem tanınma hem de dağıtım boyutunu ele alarak farklılık-adalet ilişkisini farklı bir noktaya taşıyan Nancy Fraser'ın “yeniden dağıtımdan tanınmaya” giden iki boyutlu yaklaşımına değineceğiz. İlk bölümde de vurguladığımız üzere Fraser, özellikle 1950 sonrası artan toplumsal hareketler, etnik ve ırk temelli ayrımcılıklar ve feminist hareketler gibi tanınma politikasına dair artan duyarlılığın, iki köklü ayrımı daha sarih hale getirdiğini düşünmektedir. Yeniden dağıtım ve tanınma arasındaki bu ayrım muhafaza edilip, her ikisinin de yeniden bir sorgulamasının yapılmasının bizi de adalet tartışmalarının son durağı olarak göreceğimiz noktaya taşıyacağını umuyoruz. Tanınma ve yeniden dağıtım gerilimi üzerinden cereyan eden bu yaklaşımı değerlendirmek, kuşkusuz adalet ve farklılık ilişkisi üzerine nihai bir çıkarım yapabilmeyi de sağlayacaktır.

4.2. Toplulukçu Yaklaşımın Liberalizm Eleştirisi: Adaletin Nasıl Anlaşılması Gerekir?

Kökenlerinin oldukça eskiye dayandığı söylenebilecek toplulukçuluğun (komüniteryanizm) güncel yansımaları; liberal söylemin topluluk idealine dair çok az vurgu yaptığı eleştirilerden güç alan, topluluğun kurucu unsurlarının önemine vurgu yapan, topluluk kavramı etrafında zengin bir literatüre ön ayak olan ve özellikle çağdaş siyaset teorisinin son dönemdeki tartışmalarında büyük bir alan işgal eden çok zengin bir anlayışa işaret etmektedir. Çağdaş dönemde topluluk idealine dair ilginin arttığı bir atmosferde, Rawls ve sonrası kaleme alınan adalete ilişkin tüm metinler toplulukçu düşünce çizgisinin dikkatinden kaçmamış ve bu anlamda adalete ilişkin toplulukçu

¹ Rainer Forst, “First Things First: Redistribution, Recognition, and Justification”, **Adding Insult to Injury: Nancy Fraser Debates Her Critics**, Haz.. Kevin Olson, London, Verso, 2008, s.310.

yönelimlerin izleklerini sürebilme imkânı doğmuştur. Özellikle Michael Sandel, Alasdair McIntyre, Michael Walzer ve Charles Taylor gibi isimlerin çalışmalarında² hulasa edilebilecek bu düşünce çizgisinin, Rawls'ın adalet teorisi üzerinden cereyan eden ve topluluk idealinin adalete dair düşüncelerini ihtiva eden fikirleri oldukça etkileyicidir.

Toplulukçu değerlendirmenin adalete ilişkin varsayımlarını değerlendirmede liberalizme getirdikleri temel eleştirileri anlamlandırmanın rolü büyüktür. Çünkü bu temel eleştiriler adalete ilişkin değerlendirmelerinin arkasında yatan düşünsel zemini gösterme açısından oldukça işlevseldir. Hegel'in, Kant ve Locke gibi klasik liberallere tenkit ettiği noktalarla³ benzer bir muhteviyata sahip olduğu söylenebilecek bu eleştirilerin toplulukçu duyarlılıkları ön plana çıkaran bir düzlemde ilerlediği söylenebilir. Bu anlamda tarafsız devlete karşı ortak yarar vurgusu, engellenemeyen benliğe karşı cisimleşmiş (somut) benlik, hakkın iyiye öncel olamayacağı iddiası ve deontolojik liberal kavrayışın topluluğu göz ardı ettiği iddiası bu eleştirilerin temel noktalarını oluşturmaktadır. Buchanan'ın liberalizm eleştirisine dair yapmış olduğu şu tasnif genel eğilimi hulasa etmesi açısından yeterli olacaktır:⁴

- i. "Liberalizm, toplumun değerini düşürür, ihmal eder ve/veya temelinden sarsar; toplum, insanların iyi yaşam sürdürmesi için temel ve yeri doldurulamayacak bir unsurdur.
- ii. Liberalizm siyasal yaşamı göz ardı eder ve siyasal ortaklığı sadece araçsal bir fayda olarak görür; insanların iyi bir yaşam sürdürmesi için siyasal topluluğa tam katılımın asli önemini dikkate almaz.

² Michael Walzer, **Spheres of Justice: A Defense of Pluralism and Equality**, New York, Basic Books, 1983.; Charles Taylor, **Philosophy and The Human Sciences: Philosophical Papers 2**, Cambridge, Cambridge University Press, 1985.; Alasdair MacIntyre, **Erdem Peşinde: Ahlak Teorisi Üzerine Bir Çalışma**, Çev. Muttalip Özcan, İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 2001.; Michael J. Sandel, **Liberazlim ve Adaletin Sınırları**, Çev. A. Emre Zeybekoğlu, Ankara, Dost Kitabevi Yayınları, 2014.

³ Will Kymlicka, **Çağdaş Siyaset Felsefesine Giriş**, Çev. Ebru Kılıç, 2.bs., İstanbul, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2006, s.293.

⁴ Allen E. Buchanan, "Assessing the Communitarian Critique of Liberalism", **Ethics**, V.99, No:4, 1989, ss. 852-53.; Ayrıca benzer fikriyat için bkz.: Amy Gutman, "Communitarian Critique of Liberalism", **Philosophy and Public Affairs**, V.14, No:3, 1985, ss.308-322.; Michael Walzer, "The Communitarian Critique of Liberalism", **Political Theory**, No:18, 1990, ss.6-23.; Rainer Forst, **Context of Justice: Political Philosophy beyond Liberalism and Communitarianism**, Çev. John M. M. Farrell, California, University of California Press, 2002, ss.1-5.; Daniel A. Bell, "A Communitarian Critique of Liberalism", **Analyse & Kritik**, V.27, 2005, ss.215-238.; Richard Dagger, "Communitarianism and Republicanism.", **Handbook of Political Theory**, Haz. Gerald F. Gaus ve Chandran Kukathas, London, Sage Publications, 2004, ss.170-173.; Andrew Vincent, **The Nature of Political Theory**, New York, Oxford University Press, 2007, ss. 154-162.

- iii. Liberalizm, belirli yükümlülüklerin ve taahhütlerin -örneğin; aileye karşı yükümlülüklerle, birinin ülkesini veya bir topluluğu desteklemesi gibi yükümlükleri- (...) önemine dair yeterli bir açıklama getirilmediği başarısız veya uyumsuzdur.
- iv. Liberalizm, yetersiz bir benlik kavrayışı varsayar; benliğin seçim konusu olmayan toplumsal değerler ve taahhütler tarafından “gömülü” olduğunu ve kısmen onun tarafından oluşturulduğunu fark edememektedirler.
- v. Liberalizm, adaleti yanlış bir şekilde “toplumsal kurumların birincil erdemi” olarak yüceltmektedir. (...)

Kymlicka'nın altını çizdiği üzere liberal kavrayış topluluk idealini genel olarak özgürlük ve eşitlik bağlamında değerlendirerek onu ortak milliyet, dil, kimlik vb. bağımsız bir kavram olarak sorunsallaştırmamış; kişisel özgürlük ve eşitliğin sağlanmasının toplulukçu ilgileri de garanti altına aldığına inanmışlardır.⁵ Bu anlamda toplulukçu eleştirinin merkezinde liberalizmin toplumun değerini düşürmeye eğilimli olduğu vurgusunun yattığını söylemek daha da anlamlı hale gelir. Çünkü liberalizmin, kişilerin temel hak ve özgürlüklerinin eşitlik idealiyle birleştiği noktada topluluğa dair tüm kaygıların da buna içkin olarak düzenlenebileceği savı devletin tarafsızlık ilkesiyle cisimleşir. Liberalizmin sunduğu bu devlet anlayışının tarafsızlık vurgusu, bireylerin toplumsal değer ve kavrayışlardan münezzehe olamayacağını düşünen ve ortak yarar vurgusu yapan toplulukçu düşünürlerin bir diğer önemli eleştiri odağı olmuştur. Topluluk pratikleriyle uyumlu bir iyi yaşam anlayışının tarafsız devlet idealine karşı desteklenebileceğini öngören “ortak iyi/yarar siyasetinin” desteklenmesi gerektiği savunusu toplulukçu görüşün ortak noktalarından birini temsil etmektedir.⁶ Bu nedenle toplulukçu bağlamda, tarafsız bir devlet idealini somutlaştıran hakkın iyiye öncelikli olması varsayımı da hatalıdır. İkinci bölümde bu savın Rawls'ın teorisini somutlaştırırken kullandığı önemli bir argüman olduğunu göstermeye çalışmıştık. Hakkın iyiye önceliği, bir toplumda hiçbir iyi fikrinin önceden verili olarak kabul etmeyen ilkelerin gerekliliğini, bireysel hakların ortak iyi anlayışı nedeniyle çığnıyınması gerektiğini ve son olarak bu toplum herhangi bir “iyi yaşam” anlayışını temel almamalıdır.⁷ Buradan hareketle toplulukçu düşünürler, liberalizmin tarafsız

⁵ Kymlicka, a.g.e, s.292.

⁶ A.e., s.309.; Philip Pettit, “Analytical Philosophy”, **A Companion to Contemporary Political Philosophy**, Haz. Robert E. Goodin, Philip Pettit ve Thomas Pogge, C.I, 2.bs., Oxford, Blackwell Publishing, 2007, s.16.

⁷ Hakkın iyiye önceliğinin anlamı üzerine Bkz.: Michael J. Sandel, “The Procedural Republic and the Unencumbered Self”, **Political Theory**, Vol. 12, No: 1, 1984, s.82.; Charles Taylor, “Cross-Purposes:

devlet idealini anlamlı hale getiren veçhesinin bireye dair kavrayışında ortaya çıktığını düşünürler. Hakkın önceliği anlatısı benliğin onayladığı amaçlarına öncel olması gerektiği savını doğurur. İşte bu noktada toplulukçu düşünürler idealize edilen bireyin soyut ve gerçeklerden kopuk olduğunu, onun içinde bulunduğu toplum, tarih, kültür vb. bağıllıklardan koparılamayacağını belirtirler. Bu temel noktalar mucibince toplulukçu eleştirinin adalete ilişkin tasavvurlarını daha açık hale getirmek için liberal adalet teorilerinde görünür kılındığını savundukları hakkın iyiye önceliği ve deontolojik/engellenmeyen benliğe (*unencumbered self*) dair tasavvurlarına odaklanmak gerekir.

Başlangıçta belirtmek elzemdir ki toplulukçu eleştirilerin kapsamı oldukça geniştir. Bu anlamda toplulukçu düşünürlerin görüşlerini ilgili eleştiriler bağlamında kategorik hale getirmek oldukça güçtür. Keza Buchanan da farklı toplulukçu düşünürlerin bu eleştirileri ele alma biçimlerinin çoğu zaman fazla retorik düzeyde kaldığını ve bu anlamda savlarını açık bir şekilde ortaya koyma ve tam olarak neyi hedeflediklerini gösterme açısından tetkik edilmelerinin belli bir güçlüğü işaret ettiğini belirtmektedir.⁸ Bu anlamda toplulukçu eleştirilerin hangi bağlam ve amaca göre ele alındığına göre değişen farklı düşünceleri kapsadığını söylemek abartılı olmayacaktır. Konu adalete ilişkin tartışmalara gelince de durum pek farklı değildir.

Ancak yine de adalete ilişkin iki genel yaklaşımın izlerini takip etmenin mümkün olduğu söylenebilir. Bu anlamda ilk yaklaşım, sunulmaya çalışılan mevcut adalet tasavvurlarının fazlasıyla evrensel ve soyut bir muhteviyat arz ettiğini ve bu anlamda her toplumun ortak anlayışını temel alan bir adalet yaklaşımın zaruri olduğunu belirten çizgiye işaret eder. Böylesi bir yaklaşımın savunucu olan Michael Walzer diğer tüm dağıtımcı teorilerden farklılaşan bir teori sunmaya çalışır. Walzer belirli bir toplumsal etkileşim ve bağıllık içinde anlam kazanmayan, bu anlamda tamamen felsefi ve soyut düzlemde kalan teorilerin uygulanamaz olduğuna inancından hareketle temellendirdiği eşitliğin anlamı üzerine bir takım farklı bağlamları ele alan bir adalet tasavvuru sunar. Bu yaklaşım nazarında eşitlik ve bu bağlamda adalet gibi kavramlar

The Liberal-Communitarian Debate”, **Liberalism and the Moral Life**, Haz. Nancy L. Rosenblum, Cambridge, Harvard University Press, 1989, ss.164-165.; Tarafsız devlet ve hakkın iyiye önceliği hususunun ilişkisi üzerine Bkz.: Kymlicka, **a.g.e.**, ss.304-309.

⁸ Buchanan, **a.g.e.**, s.853.

para ve benzer kaynakların dağıtımdan daha öte anlam ifade etmektedir. Adaletin asli konusunun eğitim, güvenlik, refah, para, akrabalı, tanınma, siyasal güç vb. alanları kapsayan geniş bir bakış açısını içermesi gerekir.

Bu anlamda Walzer dağıtıma konu olacak her bir alanın geleneksel eşitlik anlayışından ziyade “karmaşık eşitlik” olarak adlandırdığı bir düzlemde ele alınması gerekliliğinden hareket eder. Bu eşitlik anlayışının ardında her bir alandaki eşitsizliklerin diğer alanlarla ilişkili olmayacak şekilde dağılımının mümkün olmasıdır. Walzer’a göre tüm bu toplumsal mallar farklı usûl, farklı sebep ve farklı araçlar tarafından dağıtılmalıdır. Çünkü toplumsal malların nasıl anlaşıldığı toplulukların kültür ve tarihine göre farklılık gösterdiği için bu farklılıkların neler olduğunun tespit edilmesi gerekmektedir. Bu anlamalara dair farklılıklar da bizi dağıtımın özerk veya bağımsız olması gerektiği noktasına taşır. Çünkü her bir topluluk kültürel olarak dağıtıma konu olacak malların anlamına dair farklı değerlere sahiptirler. Bu nedenle her bir alanı (eğitim, güvenlik, para vs.) kapsayacak evrensel adalet ilkelerinin belirlenmesi ve bunların tatbik edilmeye çalışılması adaletsizlik doğuracaktır. Bu her bir dağıtım alanının diğeri üzerinde egemen olmamasının gerektiği anlamına da gelmektedir. Bu nedenle Walzer adalete dair daha tikelci bir eğilim ve toplulukçu bir perspektifle farklı adalet alanlarının (*spheres of justice*) varlığını toplumsal anlamlandırmalar üzerinden açıklamaya çalışır.⁹

Bu ilk çizginin Rawls’ın idealize ettiği türden bir dağıtım şeklinin oldukça soyut kalacağı ve aynı zamanda toplulukların kaynaklara dair anlamlandırmalarını dışarıda bırakacağı yönünde getireceği eleştiriler bu bağlamda anlam kazanır. Ancak dağıtımcı adalete yönelik farklı düzlemde seyreden ikinci bir eğilimden de söz edilebilir. Bu ikinci yaklaşım sorgulamayı doğrudan idealize edilen adalet teorilerinin birey kavrayışları ve deontolojik tutumlarına çevirir. Michael J. Sandel’in bireyin amaçlarına öncel olamayacağı ve bu anlamda hakkın iyiye öncel olduğunu söylemenin anlamsız olduğu tespitleriyle hulasa edilebilecek bu ikinci yaklaşım, liberal adalet teorilerinin düşünsel arka planında yer alan felsefi kabullerine odaklanmaktadır. Bunu yaparken adalete dair ideallerin toplulukçu eğilimleri dışarda bırakarak haklı gösterilemeyeceğini, böylesi bir anlatının kalbinde yer alan öznenin bedensiz bir

⁹ Walzer, **Spheres of Justice: A Defense of Pluralism and Equality**, ss.3-30.

özneye işaret ettiği ve bu anlamda adaletin önceliğini savunmanın yarattığı istikrarsızlıkların aşılamayacağı eleştirilerinden, topluluğun nasıl kurucu unsur olarak görülebileceğinin bir savunusuna dönüşen geniş bir tartışma yürütmektedir. Biz ilk yaklaşımdan ziyade çalışmamızın yürüttüğü tartışmayı daha anlamlı hale getireceğine inandığımız ikinci sorgulamayı ele alarak devam edeceğiz. Bu nedenle devam eden bölümde daha önce de belirttiğimiz üzere hakkın iyiye önceliği ve liberal engellenmeyen benlik kavramlarını merkeze alan bir dikkatle toplulukçu düşüncenin adalete ilişkin tasavvurlarını çözümlenmeye çalışacağız.

4.2.1. Engellenemeyen Benlikten Cisimleşmiş Benliğe: Sandel'in Rawls Çözümlemesi

Kymlicka toplulukçu eleştirilerin genel istikametinin adalet ve evrensellik anlayışlarının ötesinde bireyselliğe yapılan aşırı vurgunun yarattığı sonuçlar üzerine olduğunu düşünür. Ona göre bu eleştirilerin özünde liberal teorilerin bireysel hak ve özgürlük kavramları üzerine yaptıkları aşırı vurgunun yatmakta, bu da özgürlük ve iyiliğin esasen cemaate içkin olduğunun gözden kaçırılmasına neden olmaktadır.¹⁰ Rawls ve diğer tüm liberal düşünürlerin tarafsız devlet anlayışının arka planında yer alan bu vurgunun kişinin kendini gerçekleştirme savı ile anlam kazandığı söylenebilir. Herkese eşit muamelenin özünde yatan temel dinamiğin herkese kendini gerçekleştirmesini sağlayacak değeri vermek olduğunu salık veren bu anlayış, nihayetinde bireylerin eylemlerinde neyin değerli veya iyi olduğunu seçebilecek özgürlüğe sahip olması gerektiği kabulünden beslenmektedir. Rawls'ın başlangıç durumu anlatısında bireylerin bilgisizlik peçesi ardında herhangi bir iyi kavrayışlarının olmadığını hatırlayın. Bu durumda hakkın iyiye önceliğine hanel getirmeyecek ince bir iyi teorisinden bahsettiğinin altını çizmiştik. Adalet hissine sahip bireylerin adalet ilkelerine ulaştığı akıl yürütme, iyinin tam teorisini içermeyerek ve bunu ilkelerinin tatbiki sonrasına bırakarak bireylerin tercih özgürlüklerine garanti altına almaktadır. Bu aynı zamanda özgürlük ilkesinin de gerekçelendirilmesini sağlamaktadır. Bu minval üzere herkesin kendi iyisini bulması, bireylere herhangi bir iyi anlayışının salık verilmesiyle değil onları özgür kılacak imkânların sağlanmasıyla mümkün olacaktır.

¹⁰ Kymlicka, a.g.e., s.296.

Bu akıl yürütmenin arkasında yer alan muharrik unsurların geniş bir sorgulamasını yaptığı eserinde Michael Sandel, dikkatini Rawls'ın özne kavrayışı ve bununla yakından rabıtalı olan hakkın iyiye önceliği hususlarına vererek bu kabullere dair bir "soy kütük" çıkarmaya çalışır. Sandel'e göre Rawls'ın özne ve hakkın önceliğine dair fikirleri iki iddiadan beslenmektedir. Bunlardan ilki bireysel hakların genel fayda adına hiçe sayılamayacağı deontolojik varsayıma dayanmakta, ikincisi ise hakların ne olduğunu belirleyen adalet ilkelerinin herhangi bir iyi yaşam anlayışı ya da kapsamlı bir doktrini temel almadığı noktasında anlam kazanmaktadır. Sandel tüm dikkatini ikinci varsayıma vererek Rawls'a dair temel argümanlarını açıklamaya çalışır.¹¹ Bu sorgulama Rawls'ın teorisinin temelini sarsacak iki açmaza işaret ederek topluluğa dair ilgilerin önemini vurgulayacak bir rota izler. Öncelikle Rawls'ın sunduğu özne kavrayışı ile Kant'ın öznesini daha ampirik düzleme çekme girişiminin başarısız olduğunu göstermeye çalışır. İkinci olarak da benliğin amaçlara öncel olduğu savının yanlış olduğu, esasen benliğin amaçlar tarafından sürekli olarak oluşturulduğunu göstererek bunun ardındaki topluluk iddialarının izlerini sürmeyi amaçlar.

Daha önce de vurguladığımız üzere Rawls, teleolojik yaklaşımlarla hesaplaşırken vurguladığı "hakkın iyiye önceliği" kabulüyle hem adaletin öncül doğasına hem de teoride vurgulanan kişi kavrayışına dair önemli bir temel sağlamaya çalışmıştı. Bu hem faydacılığa karşı bir sorgulama hem de adaletin öncelikli konumunu haklılaştırma amaçlarına haiz bir düşünceye işaret etmekteydi. Sandel'e göre bu denli bir temellendirme; adaletin ahlaki ve siyasal ideallere üstünlüğünü savunan, kendi amaçları olan ve her birinin kendi yarar anlayışına sahip olduğu bireyleri içeren, herhangi bir iyi anlayışını temel almadığı iddia edilen ilkelere düzenlenmiş ve iyiye öncel hak kavramının olduğu "deontolojik liberalizm" olarak adlandırılabilir. ¹² İşte Rawls da tam olarak böylesi bir duruşun çağdaş bir versiyonunu temsil etmektedir. Bunun ardında da büyük oranda Kantçı birey anlayışının etkileri yatmaktadır. Bu anlamda Rawls'ın özneye dair kavrayışı Kant'ın metafizik boyutunu aşma çabası olarak da anlam kazanır. Kant'ın aşkın öznesinin muğlak ve soyut muhteviyatının adalet ilkelerine nasıl ulaşılacağı sorusunu

¹¹ Sandel, **Liberazlim ve Adaletin Sınırları**, s.9.

¹² **A.e.**, s.19.

cevaplama ve fenomenal düzlemde bunların nasıl uygulanacağı sorularına cevap üretmedeki yetersizliği, gerçek kişilerle uygun sonuçlara ulaşmayı temel alan bir anlatı sunularak aşılmaya çalışılır. Rawls'ın başlangıç durumu fikrinin tam olarak bu saiklerle, yani gerçek kişiler üzerine düşünebileceğimiz bir durumu varsayarak, Kant'ı makul bir ampirizmin¹³ içine yerleştirme gayreti olarak okunabilir.¹⁴

Rawls'ın deontolojik tutumunun benliğe ilişkin varsayımını “benlik, tarafından onaylanan amaçlara önceldir” deyişiyle özetleyebilmek mümkündür.¹⁵ Bu, bireyin sosyal pratiklere katılabilme, bunları sorgulayabilme, gerektiğinde terk edebilme noktasında özgür oldukları anlamına gelmektedir. Kymlicka bu denli bir bireyin, belli koşullar altında her zaman bir adım geri atarak devam edip etmeyeceklerini sorgulama şansına sahip olarak tecessüm edeceğinin altını çizer.¹⁶ Benzer şekilde Sandel de bunun bireylerin amaçlarının ve belirli niteliklerin köleleri olmadıkları, yani daima aktif bir role sahip ve onu kuşatan şartlara rağmen iradesini kullanıp seçim yapabilen bir birey kavrayışına işaret ettiğinin düşünür.¹⁷ Rawls, insan doğasını anlamlı kılan şeyin amaçlar değil bu amaçları şekillendiren ve bunları takip etmeye yarayan koşulları belirleyen ilkeler olduğunu belirtirken bunu daha açık hale getirir.¹⁸ Bu anlamda Rawlsu bir bakış, adaletin önceliğini vurgularken aynı zamanda benliğin amaçlara öncel olduğunu ve hakkın iyiye öncül bir anlama haiz olduğunu tutarlı bir şekilde kabul etmek durumundadır. Bu üç temel yaklaşım Sandel'e göre Rawls'ın teorisinin temel dinamiklerini göstermekte, bu anlamda zincir halkaları gibi birbirine bağlı bulunmaktadır.¹⁹ Sandel, bu bağlılığı şöyle özetler:

“Hem ahlaki hem de epistemolojik boyutlarıyla adaletin önceliği iddiasının tüm kudreti, Rawls'ın yürüttüğü benlik tartışması ışığında daha açık bir biçimde anlaşılabilir. Benlik temel yapısını ve öncel statüsünü hak kavramına borçlu olduğu için, gerçek doğamızı yalnızca adalet sezgisi doğrultusunda eylemde bulduğumuz zaman dile getirebiliriz. Adalet sezgisinin yalnızca diğerleri arasında yer alan arzu sayılmamasının, aksine, niteliksel açıdan daha yüce bir düzene doğru harekete geçirici bir güç olarak görülmek zorunda olmasının ve adaletin, yalnızca diğerleri arasında

¹³ Rawls, “The Basic Structure as Subject”, s.165.

¹⁴ Sandel, **a.g.e.**, s.33, s.45.

¹⁵ John Rawls, **A Theory of Justice**, Revised Edition, 2.bs., Cambridge, The Belknap Press of Harvard University Press, 2000, s.491.

¹⁶ Kymlicka, **a.g.e.**, s.310.

¹⁷ Sandel, **Liberazlim ve Adaletin Sınırları**, ss.40-43.

¹⁸ Rawls, **A Theory of Justice**, s.491.

¹⁹ Sandel, **Liberazlim ve Adaletin Sınırları**, s.44.; Michael J. Sandel, “The Procedural Republic and the Unencumbered Self”, s.85.

yer alan önemli bir değer değil, toplumsal kurumların gerçekten ilk erdemi olmasının nedeni budur.”²⁰

Tüm bu bağlantı bir şekilde başlangıç durumunun kendisinde anlam kazanmaktadır. Sandel de Kant’a karşı bir cevap ve alternatif olarak gördüğü başlangıç durumu anlatısının aşkın bir özne anlatısına dayanmadan adalet ilkelerine ulaşmayı sağlayacak bir kavrayış olarak anlam kazandığının farkındadır. Ancak böylesi bir çaba aynı anda hem aşkın öznenin soyutluğundan kurtulup daha gerçek bir bireye atıfta bulunacak ve yine aynı zamanda bireyin arzularına öncelenmesini mümkün kılmak zorunda kalacaktır. İşte Sandel deontolojik liberalizmle başlangıç durumu arasındaki tutarsızlığı vurgulayarak bu ikisinin aynı anda mümkün olamayacağını düşünür.²¹ Rawls’ın aşkın bir öznenin oldukça soyut kalacağına inandığı ve bu anlamda daha gerçek bir öznenin imkânını arayarak ampirik bir düzlemde tecessüm ettirdiği bireyin aynı zamanda amaçlarına öncel olmayan, içinde bulunduğu tüm imkânlardan münezze ve hiçbir bağlılık içinde olmayan bir konumda hayal edebilmek bir çelişki yaratmaktadır.

Sandel başlangıç durumu varsayımı altında cisimleştirilen ve hiçbir amacı ön gereklilik olarak görmeyen bu benlik anlayışını “engellenemeyen benlik” olarak anlamlandırır. Bu benlik kavrayışı öncelikle sahip olduğumuz veya arzuladığımız şeylerle ilişkimizi yani durduğumuz noktayı betimler. Sahip olduğumuz şeylerle kim olduğumuz arasındaki sınırı belirler. Bu denli bir benlik daha önce de altını çizdiğimiz üzere; arzu, amaç ve tutkuları tanımlarken onlara karşı bir adım geride durmayı başarabilen bir özne kabulünü içerir. Bireyin amaçlarıyla arasına koyduğu bu ayırım ve mesafe onu deneyimlerinin ötesine konumlandırmak için bir fırsat sunar. İşte bu nedenden ötürü engellenemeyen benlik için amaçlar değil onları seçebilme kapasitesi daima yeterli koşuldur. Sandel’e göre hakkın iyiye önceliğini haklı gösterecek olan da bu kavrayışın bizatihi kendisidir.²² Kişinin özgür ve bağımsız seçim yapabilmesinin nedeni amaçlarının kölesi olmamasıdır. Bu nedenle bu birey serbest, engelsiz, özgür yani “engellenmeyen” bireydir. Bu birey diğerleriyle gönüllü işbirliğine ve bunun sağlandığı topluluklara katılmada özgürdür. Ancak kendi benliğini tehlikeye atacak

²⁰ Sandel, **Liberazlim ve Adaletin Sınırları**, s.43.

²¹ **A.e.**, s.63.

²² Sandel, “The Procedural Republic and the Unencumbered Self”, ss.85-86.

hiçbir öncül ve kurucu amaca bağlı değildir. Farklılık ilkesine dek uzanan akıl yürütmenin ardında bu kavrayış yatmaktadır.

Sandel, Rawls'ın farklılık ilkesine varan muhakemesinin bir grup veya kolektif öznenin varlığını önceleyerek mümkün olabileceği, bu manada deontolojik kabullerin ötesinde bir birey kavrayışının gerekli olduğu, kişilerin adaleti öncül görüp aynı anda farklılık ilkesini kabul edecek durumda olamayacaklarının savunusunu büyük oranda Nozick'in eleştirisi üzerinde temellendirir. Hatırlanacağı üzere ikinci bölümde Nozick'in eleştirisinin çıkış noktasının farklılık ilkesinin öngördüğü dağıtım olduğunu belirtmiştik. Bunun arkasında Rawls'ın doğal kura yoluyla elde ettiğimiz hiçbir kaynak üzerinde yetkili olamayacağımız ve bunları hak etmiş varsayamayacağı görüşü yatmaktaydı. Bu nedenle Rawls'ın doğal kaynak ve yeteneklerin dağıtımını toplumun ortak ve kolektif bir serveti olarak değerlendirmesi²³ tabii bir hal almaktaydı. Sandel, Rawls'ın ortak servet anlatısını deontolojik liberalizmin karşılıklı saygı idealini yansıtan bir argüman olarak gördüğünü, aksine Nozick'in ise bu kavrayışı deontolojik liberalizmin bireyin dokunulmazlığı anlayışına bir saldırı olarak değerlendirdiğini vurgular.²⁴ Bu daha önce vurguladığımı üzere, Nozick ile Rawls'ın yalnızca ortak servet bağlamında değil hak ediş üzerinden cereyan eden anlaşmazlıklarının da odak noktalarından biridir.

Bu noktada Sandel, Rawls'ın birey ile bireyin sahibi olduğu şeyler arasındaki ayrımın altını ısrarla çizmesinin ve bunun bireylerin farklılıklarına halel getirmeyeceğini düşünmesinin makul bir cevap olabileceğini, lakin bu durumda da Nozick'in bu denli bir ayrımın sonunda ortada tutarlı bir bireyin kalıp kalmayacağı noktasındaki şüphesinin yerinde bir eleştiri olabileceğini vurgular. Bu anlamda Rawls, birey ile nesne arasındaki ayrımın altını çizerek bu eleştirilerden kurtulmayı başaramayacaktır. Sandel bu noktada bu eleştirilerden kaçabilmesi için Rawls'a alternatif bir yol sunmaya çalışır. Ortak servet vurgusuyla ötekinin refahı için *kişilerin* değil onların *niteliklerinin* bir araç olarak kullanacağı savına getirilebilecek böylesi bir eleştirinin tek çıkış noktası, ilgili bağlamı öznelarası (intersubjektif)²⁵ bir yaklaşıma

²³ Rawls, **A Theory of Justice**, s.87.

²⁴ Sandel, **Liberazlim ve Adaletin Sınırları**, s.103.

²⁵ Sandel öznelarası yaklaşımı; sınırları önceden var olmayan bir özne tasavvuruna imkân sağlayan, benliğin belirli koşullarda tıpkı bir aile, topluluk, sınıf vb. gibi bir kişiden fazla bir anlama haiz olarak

doğru kaydırmaktır. Çünkü Nozick'in getirmiş olduğu kişiler ve nitelikleri/servetleri arasındaki ayrımın çok fazla derinleştiiği ve metafizik bir ayrım halini aldığı eleştirisi aslında Rawls'ın en başında kaçınmaya çalıştığı ampirik açıdan değerlendirilemeyecek bedensiz bir özneye geri dönme ihtimalini doğurmaktadır. İşte bu tutarsızlığı aşmanın Sandelci alternatif yolu, esasen Rawls'ın asla desteklemeyeceği varsayılabilecek, ayrımı kişi-nitelik ayrımından ziyade belirli ahlaki durumlar altındayken benliğin bireyleşmiş tekil bir kişiden daha fazlasını ifade eden benlik-öteki arasındaki bir ayrım olarak görebilmektir.²⁶ Yani Sandel, Rawls'ın karşılıklı olarak ilgisiz ve tek başına amaçlara haiz olan bireyini, ortak servet kavramı bağlamında ortak bir mülkiyet öznesi olarak görmemizin bu tutarsızlığı aşabilmemizin bir yolu olarak sunulabileceğini düşünmektedir.²⁷ Bu nedenle Rawls'ın öznesini aşkın boyuttan kurtarmak için farklılık ilkesini kolektif bir temele haiz olarak görme ve belirli grupların öncül olduğu varsaymak gerekecektir. Ancak bu tutarsızlığı aşmasının bedeli olarak, deontolojik kabullerinden ve bireyci kavrayışından belirli oranda taviz verecektir. Sandel bu durumu şu şekilde hulasa eder:

“Nozick'in ortak servetlere yönelik itirazı alt edilecekse çökmesi gereken varsayım her hâlükârda budur. Eğer fark ilkesinin (farklılık ilkesi) bazılarını diğerlerinin amaçları için bir araç olarak kullanmaya engel olacaksa, bu, yalnızca mülkiyet öznesinin 'ben'den ziyade 'biz' olması koşuluyla mümkün olabilir ki sırası geldiğinde bu koşul da kurucu anlamda bir topluluğun varlığını gerektirir.”²⁸

Sandel'in bu çıkarımı büyük oranda farklılık ilkesini de tıpkı faydacılığın öngördüğu bir dağıtım/mülkiyet ilkesi olarak görmesinde yatar. Bu nedenle dağıtıma taraf olan bireyler arasında ister istemez bir bağlılık olmasının gerekliliğini savunur. Böylesi bir bağlılığın olmadığı durumda ise hem birey fazlasıyla soyut kalacak hem de dağıtım ekseninde başkalarının amaçları uğruna feda edilmiş olacaktır. Farklılık ilkesinin haklı gösterilmesi için engellenemeyen benlik anlatısında reddettiği kurucu bağlılıklara ihtiyacı vardır.²⁹ Rawls'ın teorisinin topluluğa duyarlı bir anlatı ile

değerlendirilebileceği ve aynı zamanda bir kişinin benliğine dair çeşitliliğe de vurgu yapan bir yaklaşım olarak değerlendirir. Bkz.: **A.e.**, s.87.

²⁶ **A.e.**, ss.104-105.

²⁷ **A.e.**, ss.105-106.

²⁸ **A.e.**, s.106.

²⁹ Sandel, “The Procedural Republic and the Unencumbered Self”, ss.89-90.; Farklılık ilkesinin dağıtım ilkesi olduğu vurgusu için bkz.: Sandel, **Liberazlim ve Adaletin Sınırları**, s.175.

temellendirilebileceği savının özü budur. Ancak bu savında toplulukçu idealleri önceleme saikiyle anlamlı hale geleceği dikkatten kaçmamalıdır. Ancak her durumda Rawls'ın ortak servetler üzerinden ulaşmaya çalıştığı bağlılıkları amaçlarına öncel olan kişilerle nasıl muvafık hale getireceği hala önemli bir sorudur. Bu anlamda farklılık ilkesine ulaşan bireylerin aynı zamanda adaleti öncel kabul eden öznel olmasının gerektiği açıktır. Ancak bunu istikrarı sağlamak için anlatıyı ikna edici kılmak gerekir.

Sandel, öznelarası yaklaşımının izleklerini takip ederken benzer emarelerin Rawls'ın çalışmasında kapalı bir biçimde dahi olsa süreklilik arz ettiğini düşünür. Keza aynı tespit Rawls ve Nozick arasında hak ediş üzerine cereyan eden tartışmalarda da benzer şekilde tekrar karşımıza çıkmaktadır. Hatırlanacağı üzere Rawls'ın keyfilik varsayımı mucibince bireyin kurucu anlamda verili olarak sahip olduğu varsayılan hiçbir şeyi hak etmeyeceği tezi, Nozick'in hak etme temelli anlatısında büyük bir eleştiriye maruz kalmıştı. Nozick ortak servet vurgusuna benzer şekilde, bu denli bir kavrayışın da bireyi bedensizleştiren, soyutlaştıran ve teşhis edilemeyecek bir hale getiren sonuçlarla yüzleşeceğini düşünür. Sandel de Nozick'in bu eleştirilerini kendi tespitlerini haklı kılacak bir argüman olarak sunarak ona muvafık bir fikriyat ortaya koyar.³⁰ Şayet ortak servetleri başlangıç durumundaki uzlaşmanın bir ön varsayımı olarak değerlendireceksek -ki Sandel tam olarak bunu yapar-, Rawls'ın hak ediş bağlamındaki açmazı aşmak için de tekrar toplumsal hak ediş, daha kapsamlı birey ve belirli bir topluluğa atıfta bulunmak zorunda kalacağını söyleyebiliriz.³¹ Çünkü Rawls'ın hak ediş temelli varsayımı da tıpkı ortak servet üzerine olan fikirleriyle örtüşecek şekilde birey kavrayışına dayanmaktadır. Lakin bu birey Nozick için de Sandel için de hala aynı soyut özne olmaya devam eder. Bu da bizi bir kez daha, Rawls'ın tezinin topluluğa duyarlı bir anlatı benimseyerek kendini haklı göstereceği savına getirir.

Bu son tespit uyarınca Sandel'e göre başlangıç durumunun idealize edilmiş şeklinin "bireyci" ve "gönüllük" esaslı yaklaşımı tehdit altındadır.³² Hatırlanacağı üzere başlangıç durumunda bireylerin düşünümsel süreçler neticesinde varılacak bir

³⁰ A.e., s.123.

³¹ A.e., s.131.

³² A.e., s.133.

uzlaşıyla adalet ilkelerini belirlemeleri, Rawls'ın teorisinin temel argümanlarından biriydi. Lakin Sandel, birbirleri hakkında bilgi sahibi olmayan ve benzer şekilde konumlandırılmış bu bireylerin esasında bir tartışma, müzakere ve pazarlık süreçlerine giremeyeceklerini öngörmenin zor olmadığını düşünür. Bu minvalde, Rawls'ın herhangi bir dayanağın olmadığı koşullarda -ki bu durumda bireylerin pazarlık edebilecekleri mevcut bilgilerden yoksun oldukları düşünülür- oybirliği ile bir uzlaşının gerçekleşeceğini varsayması birtakım sıkıntılara gebe dir. Sandel bir pazarlık veya tartışmanın söz konusu olabilmesi için tarafların birtakım bilgilere ve eğilimlere sahip olmaları gerektiğini belirterek bunu tasdik etmektedir.³³ Ancak bu kavrayış belirli sorularla yüzleşmek zorundadır. Bu noktada, oybirliğini öngören ve hiçbir tartışmanın mevzu bahis olmadığı -çünkü bunun için bir dayanak noktasının olmayacağını düşündüğümüz- koşullarda oybirliğine varan akıl yürütmeyi nasıl bir dayanağa bağlayacağız, sorusu anlam kazanır. Sandel de oybirliğine varan sürecin bir dayanağının olup olmayacağından kuşku duymakta, bu nedenle uzlaşmanın olası anlamlarına odaklanmaktadır.³⁴ Şayet Rawls'ın uzlaşmadan kastının ne olduğunu daha iyi anlayabilirsek, başlangıç durumunun olası sonuçlarının ne denli haklı gösterilebileceğini de görebiliriz.

Bu minval üzere Sandel, bir uzlaşmanın her durumda iki anlama yani, bunlardan ilkinin bir veya daha çok kişinin bir teklif üzerinde mutabık kalması, diğerinin ise bir teklife razı gelmek anlamına geldiğini düşünür. İlk tür uzlaşmada birden fazla bireyin olduğu belirli bir iradeyle üzerinde düşünüp anlaştıkları bir noktaya işaret eder. İkinci tür uzlaşma ise birden fazla bireyin olmasını gerektirmeyen ve herhangi bir iradenin de şart olmadığı bir tür kabule dayanır. Bunu bir şeyin geçerliliğini tasdik etme, tek başına bir şeyi onaylama veya bir şeye rıza gösterme olarak anlamlandırabiliriz. Sandel bunun matematiksel bir formülü kabul etmekle aynı şeye gelen yani bir şeyi kavramak olarak görülebilecek bilişsel bir anlaşma olarak anlam kazandığını düşünür. İşte bu tek taraflı bilişsel anlaşma süreci üzerinden Rawls'ın adalet ilkelerinin *kabul edileceği* varsayımı kendiliğinden bir bağlama oturur. Keza Sandel de ilkelerin oluşum sürecindeki uzlaşının bir bilişsel süreci de kendiliğinden doğurduğuna inanmaktadır.

³³ A.e., s.158.

³⁴ A.e., s.159.

Bu anlamda bireylerin gönüllü bir yorumlamadan bilişsel bir yorumlamaya yani bir tür tanıma sürecine doğru gittikleri bir sürece işaret edilebilir. Bu noktada Rawlsu kavrayışın istemeden de olsa öznelerarası bir düzleme kaydığı görülmekte, Sandel'in savı bir kez daha anlam kazanmaktadır.³⁵ Çünkü başlangıç durumu koşullarında bireylerin olası bir uzlaşması belirli bağlılıkları gerektirmektedir. Ancak Rawls bağlamında adalet ilkeleri üzerinde mutabık kalan bireylerin bir iyi kavrayışından münezzeh olmaları onların adil ilkelere ulaşmasını garanti altına almaktadır. Sandel bağlamında ise bu bizatihi belirli kurucu bağlılıkları gerektiren bir anlatıdan fazlası değildir.

Böylesi bir uzlaşma aynı zamanda, adaletin önceliği varsayımı altında her bireyin bir şekilde makul bulacağı ve bu nedenle oybirliği esasıyla üzerinde mutabık kalacağı ilkeleri öngörürken, diğer taraftan tek bir temsilci olarak değerlendirilebilme imkânına açık kapı bırakır. Bu temsilci yorumunun Rawls'ın faydacılığı eleştirdiği noktada vurguladığı çoğulculuk hassasiyetine de (aynı zamanda her bireyin amaçları noktasında nevi şahsına münhasır olduğu) halel getirecek bir anlatıya dönüştüğü Sandel'in çözümlemesinde anlam bulur. Sandel, başlangıç durumundaki gönüllülük esasının bilişsel bir uzlaşma sürecine doğru yaşadığı dönüşümün seçim üzerinde yarattığı etkinin bir benzerinin çoğulculuk esasını zedeleyen ihtimalleri mümkün kıldığını düşünmektedir. Keza Rawls'ın sözleşmede öngördüğü tarafların birçok kurucu özelliklerinden mahrum bırakılması çoğulculuğun neliğine dair soruları beraberinde getirir. Başlangıç durumundaki bireylerin farklılıklarını ve çoğulluğunu garanti altına almaya çalışırken onları tüm ayırt edici niteliklerinden azade kılmak önemli bir açmazla işaret eder. Ancak bu açmaz ister istemez başlangıç durumundaki benzer bireyler için neden bir oybirliğine ihtiyaç duyulduğunu da kendiliğinden ispatlar. Sandel, bu durumda bir seçim veya anlaşma ihtimalinden feraset ve kendini anlama durumuna gelindiğini, bu anlamda başlangıç durumunun bir sözleşmeden ziyade öznelerarası bir öz-farkındalık durumuna dönüştüğünü anlamamızı ister.³⁶

Rawls'ın idealize ettiği adalet tasavvurunun birey ve deontolojik tutumuna dair eleştirilerin teorisinin temeline açıkça bir saldırı içerdiği söylenebilir. Ancak Sandel'in

³⁵ A.e., ss.159-160.

³⁶ A.e., ss.161-162.

toplulukçu savlarının ortaya çıktığı ve daha sarıh bir hal aldığı noktalar, Rawls'ın iyi kavrayışı ve topluluk üzerine düşüncelerine dair getirdiği eleştirilerde kendini gösterir. Sandel, Rawls'ın toplumsal işbirliğinin gerektirdiği kazanç ve işbirliği sürecinde gerçekleşmesi muhtemel duygusal bağların niteliği üzerinden tanımladığı topluluk anlayışının, onun farklılık ilkesinin ortak servetlere dair kavrayışını garanti altına alamayacağını düşünmektedir. Yani bu denli bir tanım bir şekilde topluluğu bireylerin amaçlarını birleştirecek anlamda içsel kabul etse bile, asla öznenin güdülerinin ötesine geçecek bir anlam ifade etmeyecektir. Bu tarz bir yaklaşım yalnızca, bir iyi kavrayışına atıf yapılmaksızın kimliği önceden belirli olan bir bireyin çıkarlarını odak noktasına alır. Bu sayede toplulukçu saiklerin de bireysel amaçlarla birlikte takip edilebileceğini varsayar. Çünkü Sandel'e göre amaçların ötesine geçecek veya topluluğun yararını önceleyecek bir anlam, doğrudan bireyin olumladığı amaçlara önceliğine halel getirerek iyiye benliğin kavranışında bir rol vermek anlamına gelecektir. Ancak hali hazırda bu rol hak kavramına verilmiştir.³⁷

Fakat yine de Sandel böylesi bir tanımın “ortak servet” ve “farklılık ilkesi” üzerine yapılan çıkarımları onaylamayacağına ısrarcıdır. Sandel'e göre bu tanım daha derin ve kapsamlı bir topluluk anlatısına ihtiyaç duyar. Topluluğa dair bu tanımın aksine güdülerin nesnesi kadar öznesine de genişletilebilecek başka bir topluluk anlatısının daha kurucu/yapıcı bir muhteviyata sahip olduğu söylenebilir. Sandel böylesi bir topluluğun muhteviyatını şöyle izah eder:

“(…) topluluk yalnızca bir *duyguyu* değil, faillerin kimliğini kısmen oluşturan öz-kavrayış tarzını tanımladığı için Rawls'ın anlayışından farklıdır. Bu güçlü görüş uyarınca bir toplumun üyelerinin bir topluluk hissiyle bağlı olduklarını söylemek, yalnızca birçoğunun cemaatçi (toplulukçu) duygulara sahip olduklarını ve cemaatçi hedeflerin peşine düştüklerini değil, kimliklerinin - duygularının ve özelemlerinin yalnızca nesnesinin değil, aynı zamanda öznesinin- bir parçasını oluşturdukları toplulukça bir ölçüde tanımlandığını tasarladıklarını söylemek demektir. Onlar için topluluk, yurttaşlar olarak yalnızca neye *sahip oluklarını değil*, aynı zamanda ne *olduklarını* (...) tanımlar. (...) bu güçlü görüşü kurucu kavrayış olarak tanımlayabiliriz.”³⁸

Sandel, Rawls'ın kimi noktalarda öznelarası bir yaklaşıma oldukça yaklaşan eğilimler göstermesine rağmen, kurucu anlamda bir topluluk idealine “bireyci” bir teorinin tam anlamıyla nüfuz etmesinin mümkün olamayacağını düşünmektedir.

³⁷ A.e., ss.179-181.

³⁸ A.e., s.181.

Çünkü esasen ihtiyaç duyulan kurucu bir topluluk tasavvuru benliğin onu kuran tabiatını, bağılıklarını, ötekiyle ilişkisini ve böylesi bir düşünüm kapasitesi ile bir öz-kavrayış araştırmasını yapmayı gerektirir. Bu da Rawls'ın çizdiği sabit bir özne olmaktan ziyade hayatı boyunca kendi kimliğini keşfeden sabit olmayan bir özne tasavvuruyla anlam kazanır. Ancak Rawls'ın öznesi kendini tanıma ve keşfetme sorularıyla ilgilenemez. Sandel'in de vurguladığı üzere onun için asıl mesele “kim olduğu” değil “hangi amaçları” seçeceğidir. Bu nedenle Rawls istikrarsızlığı aşmak için ihtiyacı olan bir birey yerine uygun gördüğü bir bireyi teorisinin merkezine yerleştirmiştir.³⁹ Sandel bu minval üzere şöyle bir sonuca varır: “benlik söz konusu olduğunda, Rawls'ın öznesi epistemolojik açıdan fakirleşmiştir, kavramsal açıdan ise tercihleri ve arzularıyla meşguliyetinin ötesine geçmeye ve bu suretle bunları kapsayan özneyi yeniden tanımlamaya muktedir bir tür öz-düşünümle meşgul olmak için yeterince donanımlı değildir.”⁴⁰

Özellikle bu son tespitlerin adalete ilişkin tartışmalarda topluluğa dair önemli argümanlar sunduğu görülür. Bireylere eşit davranmanın ötesine geçerek herkesin içinde bulunduğu koşulların yarattığı farklılıkları dikkate alan bir yaklaşım, bireyin nasıl tanımlandığından ziyade onun kendini nasıl tanımladığını anlamaya çalışmanın önemini vurgular. Bu anlamda bireyin kendini tanımlarken birtakım harici ve içsel unsurları dikkate aldığını tartışmayı makul bir düzeye çekerken adaletin kapsamı hakkında da sorular sormamızı sağlar. Bu nedenle bireyin kurucu vasfını hem aşkın bir düzlemde anlamlı hale getirip hem de daha ampirik bir muhteviyatla çözümlenmeye çalışırken bu unsurları gözden kaçırmamak gerekir. Keza “farklılık ilkesi” gibi Rawls'ın teorisinin en temel argümanı üzerinden çıkarılan bu tespitler eleştiriye açık olsa dahi topluluğa dair ilginin adalete içkin olacağını göstermesi açısından kıymetlidir. Çünkü liberalizmin topluluğu asli bir unsur olarak değerlendirmeyip bunu belirli ilkelerce güvence altına alacağı savı, adaletin topluluğa dair eğilimi söz konusu olduğunda büyük istikrarsızlıklar içermektedir.

Tüm bu çıkarımlar nezdinde Sandel için, Rawls'ın anlatısındaki öznenin ne kendine karşı yeterince şeffaf ne de ötekine karşı yeterince kesif olduğu söylenebilir.

³⁹ A.e., ss.182-184.

⁴⁰ A.e., s.184.

Bunun aksine onun arzuladığı birey kavrayışı; iç gözlem yeteneğine sahip, amaçlarına öncel olmayan, önceden belirlenmiş sabit bir konumda olmayan ve kurucu bağlılıklarla kimliğini edinmiş bireydir. Bu birey daima öz-kavrayışa sahip, kimliğini keşfeden, dönüşüme açık ve bu anlamda daha akışkan bir özneye işaret etmektedir. İşte tam da bu nedenlerden ötürü Rawls'ın amaçlarına binaen istikrarı temin edecek kurucu bir topluluk idealinin, bireyden daha öte bir özneyi benimsemesi; yani aile, topluluk, ulus vb. gibi kavrayışları keşfeden ve bunları anlamlandıran bir bireyi öngörmesi gerekir.⁴¹ Bu anlamda Sandel'e göre, kurucu bir topluluk tasavvuru Rawls'ın sunduğu kurucu bir adalet kavrayışından daha az anlamlı değildir. Keza böylesi bir topluluk, bireylerin duygu ve yatkınlıklarının öncesinde ve onlardan ayırt edilebilen “öz-kavrayışlarının” yapısını tanımlayabildiği sürece, Rawls'ın “temel yapısının” tanımlandığı akıl yürütmenin bir benzerine ulaşmış olur.⁴² Bu da önceden sınırları çizilmiş ve sabit bir konumda bulunan engellenemeyen benliğin neden cisimleşmiş bir benliğe dönüşmesi gerektiğinin cevabını oluşturur.

Tüm bu değerlendirmeler özünde, deontolojik tasavvurun yarattığı istikrarsızlıkları gösterme çabası olarak anlam kazanır. Anlatı benlik eleştirisinden adaleti sorunsallaştıran bir hüviyete doğru dönüşüm yaşar. Sandel ve diğer tüm toplulukçu düşünürlerin iyi kavramının kurucu özelliklerinin yanlış değerlendirilmesinin, adalete ve bireylere büyük bir bedel ödeterek meşrulaştırılan bir anlatıya sebep verdiği eleştirisi bu noktadan bakılınca anlam kazanır. Engellenemeyen benlik aynı zamanda güçsüz düşürülmüş, seçim yapamayan ve anlaşmadan ziyade kabul eden bir birey olarak tecessüm etmektedir.⁴³ Bu birey belirli bağlılıkları ve kanaatleri göz ardı edemeden bu denli bir özne olma yetisine sahip değildir. Yani engellenemeyen benlik olmanın bedeli, tüm bağlılıklarından soyutlanmak ve kendini hiçbir iyi kavrayışına dahil hissetmemek olacaktır. İşte toplulukçu düşünürlerin yanlış bir değerlendirme olarak düşündükleri birey kavrayışı budur. Çünkü esasen aile, ulus, topluluk vb. gibi bağlılıklar, olduğumuz kişiyi tanımlayan ahlaki güçler olarak anlaşılmaya muktedirdir. Sandel bu durumu şu satırlarla açıklığa kavuştururken, adeta

⁴¹ A.e., ss.204-205.

⁴² A.e., s.206.

⁴³ A.e., s.210.

diğer toplulukçu düşünürlerin görüşlerini ve genel eğilimlerini de bizlere özetlemektedir:

“Bu gibi bağılıklar, tesadüfen sahip olduğum değerlerden ya da ‘herhangi bir zaman diliminde benimsediğim’ amaçlardan daha fazlasını ifade eder. Bunlar, gönüllü olarak üstlendiğim yükümlülüklerin ve insanlara borçlu olduğum ‘tabii görevlerin’ ötesine geçer. Söz konusu bağılıklar, bazı kişilere, adaletin gerektirdiğinden ya da cevaz verdiğinde daha çok borçlu olmama imkân tanır; yapmış olduğum anlaşmalar nedeniyle değil, birlikte ele alındığında, olduğum kişiyi kısmen tanımlayan, kalıcı sayılabilecek bağılıklar ve vaatlerden dolayı.”⁴⁴

Bu noktadan bakıldığında, deontolojik tasavvur anlatısı ışığında bu denli bağılıklardan münezzeh olarak tecessüm eden bireyin özgür veya rasyonel bir birey değil, karakterinden ve ahlaki anlamlandırmalardan soyutlanmış bir birey olduğunun söylemek anlam kazanır. Sandel’e göre karaktere sahip bir birey, içinde bulunmuş olduğu tarihi koşullara dahil olduğunu bilen ve bunun ahlaki ağırlığı üzerine hissiyat sahibi olan bireydir. Ancak engellenemeyen benlik ne bulunduğu tarihsel dönemin ne de o dönemin içerdiği ahlaki güce nüfuz edemez. Karakterinden bütünüyle soyutlanmış bu birey bağılıklarını bilemediğinden kendini tanıma ve keşfetme noktasında güçsüz kılınmıştır.⁴⁵ Bireyin kendini tanımasının, yani öz-kavrayışını oluşturmasının yolu bağılıklarını bildiği ve ilişkilerini çözümlediği bir keşif sürecinde bulunmasında yatar. Aksi halde öz-kavrayışına ve karakterine dair bir bilgisi olmayan bireyin, uhuvvet bağı⁴⁶ gibi kişinin kendini anlamlandırdığı ilişkileri ve bunların sağladığı dayanışma ortamını kavrayabilmesi mümkün olmayacaktır. İşte tam da bunu kavrayamadığı noktada artık hakkın iyiyeye önceliğini savunmak anlamsız olacaktır.

4.2.2. Adaletin Toplulukçu Çehresi

Sandel’in Rawls’a dair çözümlemesini adalet tartışmalarında yerleştirebileceğimiz noktayı tespit etmek için metnin kaleme alınma saiklerini iyi analiz etmek gerekir. Sandel her şeyden önce bir adalet teorisi kurgulama çabasında değildir. Rawls’ın teorisini tanzim etmeye de çalışmaz. Onun yapmaya çalıştığı deontolojik bir muhteviyata haiz olan teorinin felsefi arka planında yer alan görüşleri ortaya

⁴⁴ A.e., ss.211-212.

⁴⁵ A.e., s.212.; Benzer şekilde Taylor da tüm dış engelleri dışarda bırakacak bir özgürlüğe sahip, bu anlamda tanımlanmış bir amaçtan yoksun bir benliğin karakersiz olacağını düşünür. Charles Taylor, **Hegel and Modern Society**, Cambridge, Cambridge University Press, 1979, s.157.

⁴⁶ Sandel, **Liberazlim ve Adaletin Sınırları**, s.213.

çıkarmaktır. Bu anlamda çalışma belirli iddialara sahiptir. Bu iddialar; teorinin liberal eğilimlerin ötesinde kolektif ve öznelarası birtakım kabullere dayandığı, liberal bireyciliğin unsurlarıyla bağdaşmayan bir muhteviyatı olduğu, bireylerin kimliğini topluluklar aracılığıyla edindiğinin görmezden geldiği, teorinin kaçınmaya çalıştığı metafizik boyuta saplanıp kaldığı ve bu anlamda aşkın benliğin sürekli olarak yeniden üretildiği tespitlerine dayanır. Bu nedenle bir teori iddiası olmasa da adalete ilişkin söylediği çok şey vardır. Taylor da benzer şekilde, Sandel'in çalışmasının bir savunma olarak değil toplumsal ontolojiye bir katkı olarak değerlendirilmesi gerektiğini söylerken bu noktalara temas etmektedir.⁴⁷ Ancak Sandel'in bir değerlendirme olarak başlayan çalışmasında kendini ister istemez bir savunma pozisyonunda bulduğu yer yer gözlemlenebilir. Özellikle toplulukçu idealleri deontolojik bir varsayıma karşı konumlandığı, Rawls'ın teorisinin kolektif varsayımları içerdiği ve topluluk ideallerine duyarsız kalamayacağı gibi tespitlerin toplulukçu ideallerin savunması halini aldığı görülmektedir. Ancak çalışmayı bir değerlendirme metni olmaktan öteye taşıyan da tam olarak budur. Sandel'in her tespiti dolaylı yoldan da olsa toplulukçu ideallerin bir ifadesi olarak anlam kazanır. Bu bağlamda adalete ilişkin toplulukçu çehrenin yakalanması için önemli argümanlar içerdiği rahatlıkla söylenebilir.

Rawls'ın başlangıç durumundaki bireylerinin aşkınlığına ve pratiğe uyumsuzluğuna dair eleştiriler, esasen her sözleşmecî teorinin karşılaşması muhtemel bir sorunsala işaret eder. Rawls bunu aşmaya çalışıp, bu bireyleri daha ampirik bir düzlemde anlamlandırmaya veya onları dokunulabilir kılmaya gayret etse de bu eleştirilerle her zaman yüzleşmek durumundadır. Toplulukçu düşünürlerin bu bağlamda farazi olarak varsayılan bir anlatıyı sürekli olarak gerçek bir durum olarak anlamaya çalıştıkları söylenebilir. Bunun arkasındaki muharrik unsur ise gösterdiğimiz üzere bireyin içinde bulunduğu tarihsel, kültürel, sosyal vb. koşullardan münezzeh olarak anlaşılamayacağı savıdır. Sözleşme doktrini de bu sava karşı çoğu zaman oldukça savunmasızdır. Özellikle de söz konusu, Kant'ın yeniden ifadesi olarak Rawlsçu bir özne kavrayışından gelişen başlangıç durumu anlatısı olduğunda bu eleştiriler sürekli yapılacaktır. Fakat başlangıç durumuna dair eleştirilerin ötesinde

⁴⁷ Taylor, "Cross-Purposes: The Liberal-Communitarian Debate", s.162.

özellikle benlik üzerinden cereyan eden tartışmaların ve bu bağlamda sunulan fikriyatın adalete yansıyan yüzü gerçekten anlamlıdır.

Adaleti toplumun birincil erdemi olarak görüp farklılık ve çoğulluk vurgusunu temel alan bir kavrayışın bireylerin aidiyet hissettiği değerlere duyarlı olması beklenir. Toplulukçu bağlamın bireyin “kim” olduğuna ilişkin değerlendirmesi liberal değerlendirmeyi bir adım öteye taşır. Aksi durumda faydacılığın farklılıkları nazarıdikkate almadığı için daha çoğulcu bir anlatı benimserken, bireylerin “ortak özellikleri” olabileceğini gözden kaçırabileceğimizi göstermeye çalışır.⁴⁸ Bu anlamda bizlere iki farklı özne tasavvuru arasında eleştirel bir sorgulama imkânı tanır. Bu değerlendirme noktası adaletin ne olduğuna dair sorgulamayla devam eder. Adalet her şeyden öte tüm iyi kavrayışlarımızı da önceleyen bir değerler üstü değer midir? Yoksa bireyin kendini nasıl tanımladığı, hangi iyi anlayışlarına ve ortak ideallere sahip olarak kendini gerçekleştirdiği sorusuna yönelip adaleti bu şekilde mi değerlendirmek gerekir? Bu soruya bir cevap vermek oldukça güçtür ve verilecek her cevap büyük bir iddia içerir. Ancak yine de şunu belirtmek anlamlıdır: Bu denli kurucu muhteviyata haiz olacağı görünür olan ortak ideallerin adaletin asli konusu olmayacağını söylemek bundan kaçınmak için yeterli olmayacaktır.

MacIntyre’in “benim hayat hikayem, her zaman, kimliğimi kendilerinde bulmuş olduğum toplulukların hikayelerinde saklıdır”⁴⁹ dediği noktada Rawls, “benlik, tarafından onaylanan amaçlara önceldir”⁵⁰ diyecektir. Toplulukçuların kendini tanıma vurgusu önemli bir eşiğe işaret eder. Odağı bireylerin “neyi seçecek” olmalarından aslında “kim oldukları” noktasına çekmek, onun kendini kavrayışına dair sorular sormayı gerektirir. Bu aynı zamanda deontolojik özne kavrayışının bireyin “kim” olduğuna dair anlatısının yeterliliğini sorgular. İşte toplulukçu eleştirilerin adalete ilişkin tasavvurlarında yeni olan budur. Kendini tanıma ve ötekiyle ilişki belirli ortak değerlerle anlam kazanıyorsa, adaletin eksenini bu değerleri de kapsayacak şekilde genişletmek gerekecektir. Bu noktada gerçekten de “toplulukçu ve liberal geleneklerin bireyi tanımlamaya ilişkin anlatılarındaki ayırım pratikte ne anlam ifade eder” sorusunu sormak elzemdir. Walzer bu soruya bir cevap arama niyetiyle altı çizilen ayrılık

⁴⁸ Sandel bu tarz bir eleştiri getirmektedir. Bkz.: Sandel, **Liberazlim ve Adaletin Sınırları**, s.206.

⁴⁹ MacIntyre, **a.g.e.**, s.325.

⁵⁰ Rawls, **A Theory of Justice**, s.491.

bağlamında düşünmeye değer bir öneri getirir. Ona göre artık liberaller toplum öncesi bir ben idrakinden ziyade kendi toplumsal varlığını eleştirel bir şekilde sorgulayan bir benliğe inanmaktadırlar. Bu nedenle toplulukçu düşünürler bunu bir toplumsallaşma sorunu olarak ve benliğin oluşumunu sorgulayan bir tutumla değil, altı çizilen benliğin yarattığı mevcut toplumsal ilişkilerin üzerine odaklanan bir bakış açısıyla ele almalıdırlar.⁵¹ Aslında bu her iki geleneğin de birey kavrayışlarını sorgulamak gerektiğinin bir beyanı gibidir. Her halükârda sorulacak soru bellidir: Birey kimdir? Bu sorunun deontolojik cevabı fazla soyut, toplulukçu gerekçelendirmesi ise kurucu bağlılıklara fazlasıyla gömülüdür. Bu nedenle her zaman adalete ilişkin daha geniş bir sorgulama yapma olasılığı vardır.

Altını çizdiğimiz bu hususlar nedeniyle bu çalışmanın herhangi bir tarafın haklılığı veya sunduğu argümanların geçerliliğini tartışmayı amaçlamadığını söyleyebiliriz. Keza her iki geleneğin de baktığınız yere göre değişen birçok geçerli argüman sunduğunu görebilirsiniz.⁵² Ancak bu bir şeyi gözden kaçırmaya neden olabilir. Deontolojik temellere yaslanmış bir adalet tasavvuru gerçeklerden kopuk, soyut ve bedensizleşmiş bir birey anlatısına yol açacak argümanlardan sıyrılmaz, toplulukçu bağlam ise ortak değerlere ilişkin geniş vurgusunda bireyin bulunduğu noktayı sürekli sorgulayıp bir adım geriden görebileceği ihtimalini fazlasıyla dışlarsa adalete ilişkin geniş bir kavrayış ihtimalinden fazlasıyla uzaklaşırlar. Tam da bu nedenle bireyin teoriden pratiğe geçişini anlamlı hale getirmek gerekir. Rawls, adalet teorisini makul düşünümsel süreçlerle anlamlandırmak için böyle bir özne anlatısının tüm faydalarını kullanır ve bu anlamda gerçekten de kullanışlıdır. Ancak bunun pratiğe etkisinin onun zannettiği kadar ampirik bir düzleme işaret etmeyeceği de görülür. Keza toplulukçu bağlamda bireyin kendini gerçekleştireceği ve sürekli sorgulayabileceği aşkın bir düzlemin teorik faydalarını da görmezden gelmemeleri gerekmektedir.

Bu noktada adaletin farklılığa ilişkin tasavvurunu içeren bir sorgulama yapmak istediğinizde bu denli bir ikili anlamlandırmaya ihtiyaç duyarsınız. Ancak bir tarafın kabullerini temel almak sadece o geleneğe dair iddiaları anlamlı kılmaktan öte işlev

⁵¹ Walzer, “The Communitarian Critique of Liberalism”, s.21.

⁵² Örneğin; Sandel ve diğer toplulukçu düşünürlerin eleştirilerine Will Kymlicka bir yanıt getirmeye çalışmıştır. Bkz.: Will Kymlicka, **Liberalism, Community, and Culture**, Oxford, Clarendon Press, 1989.; Keza Rawls da bu yanıtın gayet tatmin edici olduğunu düşünmektedir. Bkz.: Rawls, **Political Liberalism**, dipnot 29, s.27.

görmeyecektir. Belki de Walzer, liberalizmin istikrarsızlığa ve ayrılmaya kaydığı ölçüde her zaman toplulukçu eleştirilere ihtiyaç duyacağı savı bir hakikate işaret eder.⁵³ Bu anlamda adalete dair evrenselci ve farklılığa dair eşit muamele ilkesinin bir noktadan sonra farklılıkların ayrılığına dair vurguyu kendiliğinde getirdiği görünür. Bu grupların kendilerini anlamlandırma farklılıkları da olsa, bireyin kendini içinde bulunduğu koşullara göre tanınması da olsa artık adalet tartışmalarının yüzleşmekten kaçamayacağı soru bellidir. Adaletin bir öznesi olarak birey kimdir?

4.3. Dağıtım Politikası *karşısında* Tanınma Politikası: Fraser'da Adaletin

İki Boyutu

Bir önceki başlık altında toplulukçu eleştirilerin bizi bireyin aslında “kim olduğuna” ve kendini “nasıl” tanımladığına dair yeni bir sorgulama yapma noktasına getirdiğini belirtmiştik. Esasen bu sorgulama kimi düşünürlerce adalete ilişkin tartışmaların köklü sorunsallarından birine işaret etmektedir. Toplulukçu yaklaşımı adalete dair böylesi bir kırılmayı sorunsallaştıran ve adaletin kapsamının dağıtımın ötesine geçecek bir anlama haiz olması gerektiğinin ilk emareleri olarak okuyabileceğimizi görmüştük. İşte bu dönüşümün bir hakikate işaret ettiğini düşünen ve bunu sistematik bir adalet teorisi şeklinde sunmaya çalışan Nancy Fraser, dağıtım-tanınma ikiliği üzerinden temellendirdiği ve her iki kavrayışı da anlamlı kılan anlatısıyla böylesi bir yaklaşım sunmaya çalışır. Bu yaklaşım evrenselci-tikelci, kültür-ekonomi, farklılık-eşitlik vb. pek çok bağlamda anlamlı kılabileceğimiz bir tartışmayı da beraberinde getirecektir. Bu bağlamda Fraser büyük bir iddiadan beslenir. Ona göre sosyal adalet ile ilgili taleplerin artık sadece yeniden dağıtım saiklerine göre şekillenmemekte, bunun yanında “tanınma politikası” da bir adalet talebi olarak anlam kazanmaktadır.⁵⁴ İşte tam da bu nedenle artık merkezinde tanınma kavramının da olduğu ve dağıtımın ötesinde etnik köken, toplumsal bağlılıklar,

⁵³ Walzer, “The Communitarian Critique of Liberalism”, s.21.

⁵⁴ Nancy Fraser, “Social Justice in the Age of Identity Politics: Redistribution, Recognition, and Participation”, **Redistribution or Recognition? A Political-Philosophical Exchange**, Nancy Fraser, Axel Honneth, Çev. Joel Golb, James Ingram ve Christiane Wilke, London, Verso, 2003, s.7.; Fraser, Charles Taylor’ın yapmış olduğu farklılık politikası ve eşit haysiyet politikası ayırımına benzer bir ayırım çizmektedir. Bkz.: Charles Taylor, “Tanınma Politikası”, **Çok Kültürlülük: Tanınma Politikası**, Haz. Amy Gutman, Çev. Yurdanur Salman, 4.bs., İstanbul, Yapıkredi Yayınları, 2014, ss.57-64.; Dağıtımçı adalet ve farklılık politikasına ilişkin genel bir değerlendir için bkz.: Kevin Olsen, “Distributive Justice and the Politics of Difference”, **Critical Horizons**, 2 (1), 2001, ss. 5-32.

cinsiyet farklılıkları vb. gibi taleplerin de dikkate alındığı bir yaklaşımın imkânlarını sorgulamaktadır. Bu sorgulama çoğu zaman mevcut tartışmalara dair bir durum tespiti olarak da okunabileceği için ayrı bir öneme sahiptir. İşte son kertede artık adaleti anlamlandırmak için yönümüzü tanınma kavramına çevirmek durumunda oluşumuzun nedeni budur.

Fraser bu atmosferde tanınma ve dağıtım endeksli adalet ideallerinin hem pratikte hem de entelektüel anlamda gitgide birbirlerinden ayrılmaya, ancak tanınma politikasının bu anlamda daha baskın bir role bürünmeye başladığını gözlemler.⁵⁵ Ancak işte bu anlamlandırma, yani dağıtım ve farklılık politikalarının birbirinden ayrı değerlendirilmesi Fraser'a göre yanlış bir okumadır. Çünkü Fraser, adaletin hem yeniden dağıtımı hem de tanımayı kapsayan bir kavrayışı gerektirdiğine inanır.⁵⁶ Bu yaklaşım adalete ilişkin tartışmaların rotasının değişimini de göstermesi açısından makul tespitler içerir. Eşitlikçi, hak temelli ve dağıtım idealize eden adalet yaklaşımları eşit haysiyet ilkesinin ötesinde farklılık taleplerine de cevap üretmediği ortamda, tanınma politikası müdafilerinin de dağıtımın kurucu rolünü göz ardı etme eğiliminde oluşları bu tespitlerden yalnızca birisidir. Artık adalete ilişkin mevcut tartışmaların dilinin toplumun üyelerinin dağıtımdan ne kadar pay alacakları ve kendilerini nasıl tanımladıkları noktalarını kapsayacak bir dönüşüme gittiği bu minvalde anlam kazanmaktadır. Ancak bunu sağlamanın yolu köklü ayrımın temel dinamiklerini sarsacak bir yolla, yani dağıtım temelli anlatı ile farklılık politikası temelli anlatıyı kısmen uzlaştıracak ve tek bir düzlemde anlamlı hale getirecek bir adalet anlatısı oluşturmakla mümkün olacaktır. Çünkü görüldüğü üzere hem dağıtımcı liberal adalet anlayışı hem toplulukçu eğilimler hem de farklılık eksenli eğilimler temel kabullerini makul bir uzlaşma seviyesine çekmedikleri durumda bir uzlaşma imkânından bahsetmek mümkün gözükmemektedir. Bu da aralarındaki ayrımın bu denli belirgin kılındığı bir entelektüel atmosferde aşılması güç bir sorunla yüzleşmemizi sağlar. İşte Fraser'ın tespit ve okuması bu ikilemi⁵⁷ aşmayı amaçlayan bir adalet teorisinin imkânlarından beslenir.

⁵⁵ Fraser, **a.g.e.**, ss.7-8.

⁵⁶ **A.e.**, s.9.

⁵⁷ Fraser, önceki çalışmasında dağıtım ve tanınma arasında benzer konular üzerinde farklı yaklaşımları "yeniden dağıtım-yeniden tanıma açmazı" olarak adlandırmış ve bunu tek bir çatışma alanı olarak değerlendirmiştir. Ancak daha sonra bunun yanıltıcı bir ifade olduğunu düşünerek bu "açmaz" ifadesini

İki yaklaşımın özgürlükçü veçhelerinin kapsamlı bir çerçeveye oturtulması ve bu anlamda kapsayıcı bir adalet teorisi haline getirilmesi, hem toplumsal eşitlik taleplerine cevap veren hem de farklılıkların tanınmasına kapı açan bir anlayışı gerektirir. Bu anlamda Fraser'ın siyaset teorisine biçtiği rol, yanlış tanıma (*misrecognition*) ve yanlış dağıtım (*maldistribution*) olarak adlandırdığı adaletsizlikleri telafi edecek bir teorik yaklaşım olarak görülebilir.⁵⁸ Bu anlamda terazinin iki ucunda yer alan yaklaşımları dengelemek için onların amaçlarını iyi kavramak gerekir. Fraser yeniden dağıtım ile tanınma politikalarını dört farklı kavrayış üzerinden anlamaya ve anlamlandırmaya çalışır. Yeniden dağıtım bu anlamda odağına sosyo-ekonomik adaletsizlikleri alırken; tanınma politikası ise temsil, yorumlama ve iletişim şekillerini kültürel olarak değerlendirip bunların yarattığı adaletsizliklere odaklanır. Dağıtım politikalarının adaletsizliklerin üstesinde gelmek için gelirin yeniden dağıtımını, iş bölümü, fırsat eşitliği gibi argümanlara yöneldiği noktada, tanınma politikası ise adaletsizliğin aşılmasının çözümünü kültürlerin yeniden gözden geçirilmesini varsayan değişimlerde yakalamaya çalışır. Dağıtıcı paradigmanın topluluğa ilişkin adaletsizlik konularını ekonomik olarak tanımlanmış sınıfsal bir topluluk bağlamında değerlendirdiği noktada, tanınma politikası bu tarz topluluk adaletsizliklerini tanıma ilişkileri bağlamında ve kültürel olarak tanımlanmış gruplar ekseninde anlamlandırır. Bu da dördüncü bir farklılığa yani grup kavrayışlarında dağıtımcı eğilim, toplumsal olarak oluşturulmuş içsel ekonomik adaletsizliklerdeki farklılıkları düzeltmeye çalışırken, tanınma politikası bir veçhesiyle daha çok grup

terk etmiş ve ikiliği çok sayıda gerilim içeren bir şekilde anlamlandırmıştır. Bkz.: Nancy Fraser, **Justice Interruptus: Critical Reflections on the "Postsocialist" Condition**, London, Routledge, 1997, ss.11-39.; Yaptığı düzeltme için bkz.: Nancy Fraser, "Social Justice in the Age of Identity Politics: Redistribution, Recognition, and Participation", **The Tanner Lecture on Human Values**, April 30–May 2, 1996, (Çevrimiçi)

https://tannerlectures.utah.edu/_documents/a-to-z/f/Fraser98.pdf, 10 Haziran 2018, s.46.

⁵⁸ Nancy Fraser, "Social Justice in the Age of Identity Politics: Redistribution, Recognition, and Participation", **Discussion Papers**, Wissenschaftszentrum Berlin für Sozialforschung, Forschungsschwerpunkt Arbeitsmarkt und Beschäftigung, Abteilung Organisation und Beschäftigung, 98-108, Berlin, Wissenschaftszentrum Berlin für Sozialforschung, 1998, (Çevrimiçi)

<http://nbn-resolving.de/urn:nbn:de:0168-ssoar-126247>, 10 Haziran 2018, s.1.; Fraser ilgili metni aynı başlık altında üç defa yayımlamıştır. Her bir metin içerik olarak aynı olsa da bazı noktalarda düzeltmeler ve eklemeler yaptığı görülmektedir.

farklılıklarını olumlarken, diğere bir veçhesiyle de mevcut farklılık kavrayışlarını yapısöküme uğratmaya çalışarak yeni anlamlar ararlar.⁵⁹

Bu dört farklı kavrayış iki yaklaşımın temel eğilimlerini sunar, ancak her biri tek taraflı bir okumanın ürünü gibi görünür. Şayet kimi durumlarda dağıtımın çözeceği bir adaletsizliğe tanınma politikası cevap üretmezken, kimi koşullarda ise tam tersi geçerli olacaktır. Bu nedenle iki çizgiyi birlikte okumaya çalışan alternatif bir anlatı bize hem dağıtım hem de tanınma eksenli bir teori sunmak durumundadır. Ancak bunu yaparken her iki yaklaşımı uzlaştırmak mı, birleştirmek mi yoksa her ikisine de ayrı bir rol vermek mi gerekir sorusu cevaplandırılmaya muhtaçtır. Keza Fraser her iki yaklaşıma da ayrı bir rol vererek bunu aşmaya çalışacaktır.

Bu noktada gerçekten de dağıtımın çözüm olmadığı ve sadece tanınma politikası bağlamında çözülebilecek ya da tam tersini ihtiva eden adaletsizliklerden bahsedebilmek ne kadar mümkündür? Fraser şayet böylesi bir ikili okumanın mümkün olabileceğine inanıyor ve iki yönelimin biri diğerine üstün olacak şekilde göz ardı edilemeyeceğini kabul ediyorsa bu soruya cevaplar üretmesi gerekecektir. Bu noktada Fraser bizden toplumda iki farklı topluluk/bütünlük ihtimali olduğunu varsaymamızı isteyerek alternatif cevaplara yönelir. Bunlardan ilki, tek bir politikanın hâkim olduğu ve adaletsizliklerin de bu minvalde anlamlandırıldığı bir düzene işaret eder. Bu durumda iki uçta yer alan dağıtım veya tanınma politikasının yalnızca birinin uygulama alanı bulunduğu söylenebilir. Bu bağlamda sadece dağıtım politikalarının adaletsizliğe çözüm olduğuna dair mutabakatın olduğu bir toplumda ekonomik yapının somutlaştırdığı bir grup olarak tecessüm edecektir. Bu topluluk adalete ilişkin taleplerin yalnızca kaynakların dağıtım meselesi olduğunu kabul etmektedir. Bu anlamda toplulukta cereyan eden kültürel, sosyal, tarihsel koşullara bağlı taleplerin hepsi ekonomik durumların içine gömülü sorunlar olarak değerlendirilir. Odağımızı tanınma ilkesine doğru çevirdiğimizde ise kavrayış pek değişmez. Keza bu tür bir grupta anlamlandırmasını statü üzerinden temellendirmekte, topluluğa dair adaletsizliklerin temelini statü düzeninde aramaktadır.⁶⁰ Bu anlamda adaletsizliğin çözümü ilk kavrayışta adil bir dağıtım iken ikincisi kavrayışta tanınmanın yerine

⁵⁹ Fraser, "Social Justice in the Age of Identity Politics: Redistribution, Recognition, and Participation", 2003, ss.12-15.

⁶⁰ A.e., ss.16-17.

gelmesi olacaktır. Bu örnek esasen ikili kırılmanın da anlamına dair önemli bir argüman görevi görür. Keza her iki anlayışın birbirlerini eleştirdikleri nokta dağıtım ve tanınmaya indirgeme sorunudur.

Bu ilk topluluk bağlamında şöyle bir örnek üzerinde düşünerek anlatıyı daha somut hale getirmeye çalışalım. Bu topluluğun içinde etnik kökeni itibarıyla farklılaşan ve bu farklılığı nedeniyle de toplumsal bir ayrımcılığa uğrayan bir grup olduğunu düşünelim. Keza buradaki ayrımcılık ekonomik dağıtım, kaynak dağıtım vb. bir adaletsizlik sonucu değil bizatihi toplumsal etkilere haiz bir tanınma veya yanlış tanınma sorunu olarak anlamlı hale gelir. İşte böylesi toplumsal bir arka plana ait ayrımcılıkların açıklanması için bize ekonomik dağıtımın ötesinde bir odak noktası gerektiği söylenebilir. Bu grubun sosyal hayatta iş bölümü, fırsat eşitliği vb. gibi durumlarda yaşadıkları adaletsizlikler çoğu zaman dağıtımın değil tanınmanın yarattığı adaletsizliklere işaret eder. Keza bu grubun yaşadığı ekonomik adaletsizlikler yanlış tanınma ile de yakından rabıtalıdır. Keza bu örnek özelinde dağıtım adaletsizliğinin çözümünün de tanınmada yattığı söylenebilir. Görüldüğü üzere bu örneklem bağlamında yeniden dağıtımcı anlayış bu sorunu dağıtım ekseninde çözmeye çalışırken arka planda yer alan sorunları gözden kaçırmaktadır. İşin tanınma bağlamındaki boyutunda da resim değişmeyecektir. Pek tabii ki bir grup hem tanınma hem de dağıtım adaletsizliğine aynı anda da uğrayabilir. Tam da bu nedenle adaletsizliklerin iki yönetime dair bir anlatısı zaruridir. Ancak bu madalyonun tek yüzüne işaret eder. Hala iki yönelim birbirine muvafık görünmemektedir.

İşte bu noktada iyi yaklaşımı birleştirecek başka bir topluluk -asında içinde bulunduğumuz toplumun bizatihi kendisini- hayal etmemiz gerekir. Fraser da bizden bunu isteyerek, böylesi bir topluluğun her iki yönelimin ortasında yer alan, bu anlamda hem ekonomik yapının hem de statü düzeninin yarattığı adaletsizlikleri kapsayan “iki boyutlu” bir toplum muhteviyatına haiz olduğunu belirtir.⁶¹ Fraser’a göre bu topluluklar “aynı anda hem ekonomi hem de kültür açısından takip edilebilir adaletsizliklere maruz kalacaklardır; hulusa iki değerli topluluklar, *bu adaletsizliklerin hiçbirinin diğerine dolaylı bir etkisinin olmadığı ancak her ikisinin de birincil ve birlikte bir esas oluşturduğu durumlarda*, hem sosyo-ekonomik yanlış dağıtım hem de

⁶¹ A.e., s.19.

kültürel yanlış tanınmaya maruz kalırlar.”⁶² İşte tam da bu koşullar altında artık ne dağıtım temelli bir anlatı tek başına yeterlidir ne de tanınma politikası tek başına bir çözüm üretebilir. Mevcut adaletsizliklerle yüzleşmek ve bunları çözmek için iki kavrayışı da birlikte değerlendirmek gerekecektir.⁶³ Böylesi bir ikili okumanın faydası hem kişilere amaçlarını gerçekleştirme şansı vermesi ve bu bağlamda hepsine eşit eylemde bulunan bir düzeni tesis etmesinin yanında toplumsal ve kültürel etkilerin yarattığı adaletsizlikleri de çözüm imkânı sunmasında yatar. Bu da neden ikili bir okuma gerektiğinin sarahaten ortaya çıktığını gösterir. Ancak bu koşullar altında da iki yaklaşımı birlikte değerlendirebileceğimiz ve sadece bağımsız ilişkiler olduklarını düşünmekten öteye giden bazı düzenleyici ilkelerin olması gerektiğini düşündürür. Fraser’ın bir adım sonra yüzleşmesi gereken nokta burasıdır.

İşte böyle bir yaklaşımın imkânlarını yoklayan Fraser, normatif-felsefi bir düzlemde anlamlı hale getirdiği adalet ve tanıma ilişkisine dair teorik birtakım temeller sağlamaya çalışır. Tanınma ve dağıtım yaklaşımın aynı anda anlamlı hale getirilmesinin teorik tartışmalar içerisinde belirli sorunsallar oluşturacağını farkında olan Fraser, bu anlamda belirli olası soruları cevaplamaya ve konumunu belirlemeye gayret eder. Ona göre dağıtım ve tanıma meselesi özü itibarıyla bir adalet meselesidir.⁶⁴ Kuşkusuz bu ikilemi bir adalet meselesi olarak görmenin tanımlamanın belirli bir eşiğe işaret ettiği söylenebilir. Öyle ki Fraser yaklaşımını Axel Honneth ve Charles Taylor gibi önemli tanıma teorisyenlerinin tanınmaya ilişkin anlatılarının ötesine taşımaktadır. Bu anlamda Fraser kendini teleolojik varsayımlarının ötesinde deontolojik ve tutucu olmayan (*non-sectarian*) bir konuma entegre olmuş görmektedir. Bunun ardındaki muharrik unsurlar ise anlatı çerçevesinde bireyin kendini gerçekleştirmesinin önünde engel olmadığı veya herhangi bir iyi teorisinin reddini içermiyor oluşudur. Aksine farklı iyi anlayışlarının uygulanabilir olduğunu tasdik eden

⁶² Fraser, “Social Justice in the Age of Identity Politics: Redistribution, Recognition, and Participation”, 1996, s.15.

⁶³ Fraser, buna örnek olarak toplumsal cinsiyete dayalı adaletsizlikleri göstermektedir. Çünkü bu adaletsizlikler bir yönüyle kapitalist ekonomik sistemin örgütlenme biçimi olarak anlam kazanırken diğer yönüyle de kültürel bir değerlendirmeye atıfla tanınma siyasetinin asli konusu olarak değerlendirilebilir. Bkz.: A.e., ss.15-23.

⁶⁴ Böyle bir karşılaştırma için Bkz.: Fırat Mollaer, “Kimlik Politikasını Yeniden Düşünmek: Çağdaş Tanınma Tartışmasının Birikimi”, **Gaziantep University Journal of Social Sciences**, 16 (4), ss.1135-1147.

bireylerin üzerinde mutabık kalacakları bir adalet anlayışının böyle bir yaklaşımla oluşturulabileceği düşünülmektedir. Yanlış tanınma da bu bağlamda bireylerin veya grupların sosyal ilişkilerinde ötekiyle eşit olma ihtimalini reddediyor olması olarak anlam kazanır. Bu noktalardan temellenen adaletsizlikleri engellemek için bu kabullerden güç alan bir yaklaşım gereklidir. İşte Fraser'ın buna karşı sunduğu alternatif “katılımcı eşitlik” (*participatory parity*) yani tanınmaya dair anlatıda tutucu olmayan, çoğulculuğun garanti altına alındığı, eşit etkileşim koşullarının sağlandığı ve bu sayede de tanınma iddiasının haklı gösterilebileceği bir temele sahiptir. Nihayetinde katılımcı eşitlik, herkesin eşit fırsatlara sahip olduğu adil koşullarda bireylerin toplumsal itibarını gerçekleştirmede eşit olanaklara sahip olacağına vurgusudur.⁶⁵

Bu bağlam doğrultusunda Fraser'ın, mevcut dağıtım temelli adalet teorilerinin tanımaya ilişkin yaklaşımlar sunma noktasında eksik kaldıklarını ve tanınma teorilerinin ise benzer şekilde dağıtım ile ilgili talepleri sürekli göz ardı ederek böylesi bir anlamlandırma düzeyine ulaşamadıklarını düşüncesi bir bağlama oturmuş olur. Tam da bu nedenle dağıtım ve tanıma noktasındaki sorunlar sürekli kendini üretmeye devam eder.⁶⁶ Rawls ve Nozick'in dağıtım ile ilgili tasavvurlarını tekrar düşündüğümüzde sadece belirli kaynakların dağıtımını, tüm tartışmayı şekillendiren en önemli argümanlardan biri olarak karşımıza çıkmaktaydı. Keza Sen ve Nussbaum bireylerin kapasitelerine vurgu yaparken bunu dağıtım ile ilgili bir sorun değil eksiklik olarak değerlendirme eğilimindeydiler. Bu anlamda yanlış tanınma gibi daha ikincil iddialar olarak görülen taleplerin, herkesin ulaşmayı arzulayacağı kaynakların adil dağıtımını ile çözüme kavuşacağı düşünülmekteydi. Ancak toplulukçu eleştiriler Rawls özelinde bize gösterdi ki bunun iddiaların kültürel veya öznelarası birtakım bağlamlara dikkat kesilmeden uzun süre savunulması güçtü.

İşin tanınma boyutuna geldiğimizde ise fotoğraf aynıdır. Keza Fraser tanınma politikasına yönelik “kimlik modeli” anlatısının yeniden dağıtımını *yerinden eden* ve *şeyleştirilen* muhteviyatına vurgu ile dağıtımın nasıl göz ardı edildiğini bizlere

⁶⁵ Fraser, “Social Justice in the Age of Identity Politics: Redistribution, Recognition, and Participation”, 1996, ss.24-25.

⁶⁶ Fraser, Rawls'ın birincil değerler setinde “öz-saygının” yer almasını bireyin statüsünün önemi üzerine duyarlı bir anlatı sunsa da tanınma bağlamında tatmin edici olmaktan uzak görür. Bkz.: A.e., ss.27-28.

göstermeye çalışır.⁶⁷ Fraser, kimliğin karşılıklı bir tanınma süreci ile oluştuğu düşüncesiyle hulasa edilebilecek kimlik modelinin, yanlış tanınmayı sadece bir kültürel değersizleştirme sorunu olarak değerlendirdiği ve kötü bir dağıtımın tanınma ile düzenlenebileceğini öngördüğünü düşünür. Tam da bu nedenle dağıtım konusuna yeterli ilgiyi verememiştir. Keza aynı anlatı belirli bir kimliği baskın ve görünür kılma çabası ile kimliği şeyleştirmeye varacak bir baskı aracına dahi dönüşebilmektedir.⁶⁸ İşte tam da bu nedendendir ki tanınma politikaları dağıtıma ilişkin yeterli kavrayışa sahip değildir. Fraser buna çözüm ve alternatif olarak “statü modeli” olarak adlandırdığı yeni bir yaklaşım sunarak “perspektifçi düalist” anlatısına bir temel sağlamaya çalışır.

Statü modeli, tanınmayı toplumsal bir statü durumu olarak telakki edip, onu katılımcı eşitlik perspektifinden anlamlandırma çabası olarak iş görür. Öyle ki artık tanınma talebi katılımcı eşitlik minvalinde bireysel grup üyelerinin statüsü olarak anlam kazanır. Öyle ki eşit bireyler toplumsal katılımı ötekiyle eşit fırsat ve ihtimallere sahip ise hem tanınma hem de statü bağlamında eşitlikten bahsedilebilir. Aksi durumda ise bireyi ötekine kıyasla saygın görmeyen bir kültürel değer o kişiyi ortak statüden mahrum etmesi anlaşılır. Her durumda kimlik artık statü üzerinden anlamlandırılır.⁶⁹ Bu model diğer bir yönüyle de yanlış dağıtım katılımcı eşitliğin önünde bir engel olarak görülür. Fraser için “statü modeli, kimlik modelinin tersine, toplumsal adaleti, analitik olarak farklı iki boyutu kuşatmak biçiminde anlamaktadır: toplumsal aktörün görelî duruşu üzerinde kurumsallaşmış anlamlar ve değerlerin etkileriyle ilgilenen bir tanıma boyutu ve toplumsal aktörlere kullanılabilir kaynakların tahsis edilmesini ihtiva eden bir yeniden dağıtım boyutu” anlamına gelmektedir.⁷⁰ Bu anlamda statü modeli bir yönüyle tanınma sorununu çözerken diğer yönüyle dağıtım adaletsizliğiyle ilgilenir. Ancak bu ikisini bağdaştırmaktan ziyade iki öncül ve iki ayrı durum olarak değerlendirir. Birlikte değerlendirilme imkânları olsa dahi her ikisi de birbirlerinin alanını işgal edemez.

⁶⁷ Nancy Fraser, “Tanınma Politikasını Yeniden Düşünmek”, **Kimlik Politikaları: Tanınma, Özdeşlik ve Farklılık**, Haz. Fırat Mollaer, Çev. Fırat Mollaer, Ankara, Doğubatı Yayınları, 2014, ss.260-261.; Fraser, “Social Justice in the Age of Identity Politics: Redistribution, Recognition, and Participation”, 2003, ss.29-33.

⁶⁸ Fraser, “Tanınma Politikasını Yeniden Düşünmek”, ss.263-265.

⁶⁹ A.e., ss.266-267.

⁷⁰ A.e., ss.269-270.

Statü modeli, katılımcı eşitlik ilkesi ve iki değerli topluluk anlatısını bir arada düşündüğümüzde “perspektifçi düalizm” için gereken ilk koşulun iki yaklaşımın birbirini dışlamaması ve birbirlerine indirgenememeleri olduğunu görürüz. Bu da esasen bizi tekrar iki değerli topluluk örneğine getirerek böylesi bir kavrayışın asgari koşullarını sorgulatır. Fraser böylesi bir toplumda katılımcı eşitlik ilkesinin garanti altına alınması için birtakım ön koşulların olması gerektiğini düşünür. Böylelikle bir nevi adalet ölçütü olarak görülebilecek, üyelerin birbirleriyle etkileşime girmelerini sağlayacak ve belirli sosyal düzenlemeleri mümkün kılacak iki koşul öngörür:⁷¹

1. “(...) Maddi kaynakların dağıtımı, katılımcıların bağımsızlığını ve “sesini” garanti altına alacak nitelikte olmalıdır. (Nesnel Ön Koşul)
2. Kurumsallaşmış kültürel yorumlama ve değerlendirme biçimlerinin, tüm katılımcılar için eşit saygıyı ifade etmesi ve toplumsal saygınlığa ulaşmada eşit fırsat sağlaması gerekir. (Öznelerarası Koşul)”

Fraser için bir Arşimet noktası mesabesindeki katılımcı eşitlik ilkesi bu iki koşul hükmünce tanınma ve dağıtım adaletinin asgari çerçevesini çizmektedir. Bu anlamda hem öznel koşul hem de öznelerarası koşul katılımcı eşitlik idealinin gerçekleşmesi için elzemdir. Nesnel koşul dağıtımcı adalet bağlamında ekonomik ve sınıfsal farklılıklara dair adaletsizliklerle ilgilenirken, öznelerarası koşul ise toplumsal statü düzeni, kültürel olarak tanımlanan hiyerarşik statü gibi konular eksenindeki adaletsizlikleri kapsamına alır.⁷² Nesnel ön koşulun olmadığı durumda tarafların toplumsal hayata eşit katılım gösteremeyecekleri ve bu bağlamda “seslerini” duyurabilme özgürlüğünden yoksun kalacakları düşünülür. Öznelerarası koşulun yokluğunda ise toplumun üyelerinin birbirleriyle eşit bir etkileşime girmeleri mümkün olamayacaktır.⁷³ Bu Fraser’ın dağıtım ve tanınma ilişkisine dair sunduğu iki boyutlu yapının bir özeti gibidir. Böylesi bir ayırım ve bu ayırımı birlikte değerlendirme çabası, “katılımcı eşitlik” ve iki koşul etrafında anlamlı hale gelir. Böylece hem

⁷¹ Fraser, “Social Justice in the Age of Identity Politics: Redistribution, Recognition, and Participation”, 2003, s.36.

⁷² A.e.

⁷³ Fraser, “Social Justice in the Age of Identity Politics: Redistribution, Recognition, and Participation”, 1996, s.54.

tanınma ve dağıtım ilişkisini adalet meselesi olarak gören hem de statü modeli vasıtasıyla kimlik politikalarını da garanti altına alan bir yaklaşım halini alır.

Yukarıda çizdiğimiz adalet perspektifi mucibince gerek statü modeli gerekse katılımcı eşitlik yaklaşımı odağını kültür ve ekonomiye vererek ikili bir ayrımı takip etmiştir. Ancak Fraser her zaman bir üçüncü ihtimalin olabileceği sorusunu aklının bir köşesinde tutar.⁷⁴ Gerçekten de dağıtım ve tanınmanın ötesinde veya daha açıklayıcı bir ifadeyle ekonomi ve kültür bağlamının dışında adaletsizliğe temel oluşturacak bir üçüncü boyut var mıdır? Fraser, bu ikili okumanın bir noktadan sonra yeterli olmayacağını farkına varır. Bu nedenle daha önceki çalışmalarında işaretlerini verdiği ancak yine de göz ardı ettiği adaletin “siyasal” boyutunun açıklanmaya değer olduğunu düşünür. Adaletin iktisadi ve kültürel boyutuyla çoğu zaman ilişkili olan ancak yine de daha kurucu bir anlamda, devletin yargı yetkisi ve karar mekanizmalarına atıf yapan nevi şahsına münhasır bu üçüncü boyut bazı adaletsizlikleri anlamlı kılabilme adına elzem görünür. İşte Fraser, toplumsal katılım ve bağlılığın ölçütlerini belirleyen, topluma kimin üye olacağını kısıtlayan sunan, dağıtım eksenli çatışmaları çözümleyen ve tanınmaya ilişkin düzene işaret edecek siyasal boyutun farklı bir anlam düzeyinde incelenmesini salık verir.⁷⁵ Bu durum yanlış tanınma ve yanlış dağıtımın ötesinde farklı bir adaletsizliği öngörür.

Bu nedenle tanınma kültür, dağıtım ekonomik boyuta işaret ederken siyasal boyut ise “temsil” ile ilişkilendirilir. Böylelikle yanlış dağıtım, yanlış tanınmanın yanına bir de yanlış temsil adaletsizliği eklenmektedir. Bu anlamda siyasetin kural koyan ve sınır belirleyen veçhesiyle temsil kavramı bir toplumsal aidiyet meselesi olarak anlam kazanır. Bu bir yönüyle topluluğa dahil olma veya dışında durma noktasında adaletin ne söylemesi gerektiğini göstermeye yararken, diğer yönüyle temsile dayalı adaletsizliklerin çözümünün yolunu gösterir. Tam da bu nedenlerden dolayı temsil sorunu da diğer iki boyuta indirgenemez.⁷⁶ Bu düzeltme ve ekleme ile Fraser’ın, adalet kavrayışının siyasal boyutunun eksikliği noktasındaki eleştirileri göğüslemesine ve yaklaşımı daha zengin hale getirmesini sağlamıştır. Bu sayede statü düzeni ve

⁷⁴ Bkz.: A.e., dipnot 31, s.30.; Fraser, “Tanınma Politikasını Yeniden Düşünmek”, dipnot 1, s.270.

⁷⁵ Nancy Fraser, **Scales of Social Justice: Reimagining Political Space in a Globalizing World**, New York, Columbia University Press, 2010, ss.17.

⁷⁶ A.e., ss.17-18.

ekonomik bağlamın yanında siyasal kurumları kapsayan daha bütüncül bir bakış açısını teorik anlamda yaklaşımına entegre edebilmiştir. Aynı zamanda da dağıtım ile ilişkin “ne” sorusunu ve kültüre ilişkin “kim” sorusunu, siyasal boyuta da atıfla “nasıl” sorusu ile ilişkilendirebilmiştir.

4.3.1. Dağıtımın ve Tanınma Ayrımının Ötesinde

Fraser iki boyutlu adalet anlatısı ve iki değerli topluluk idealiyle, dağıtım-tanınma bağlamını iki ayrı öncül olarak ancak birbirileriyle indirgenemez bir ilişki içerisinde anlamlı bir hale getirmiştir. Bu anlamda Fraser’ın “perspektifçi düalizm” yaklaşımı dağıtım ve tanınma ikilemini birlikte okuyabileceğimiz bir anlayışa işaret etmiştir. Tanınmayı bu düzlemde adalete dair bireyin veya bir grubun farklılıklarına dair bir talep, dağıtımı da eşitlikçi düzlemde herkese eşitler olarak eylemde bulunmanın bir vechesi olarak okuduğumuzda bu çabanın ne denli bir öneme haiz olduğu kendiliğinde ortaya çıkar. Kültürel ve ekonomik boyutun ötesinde temsille ilişkilendirilmiş siyasal boyut da bu anlatıya eklemleendiğinde, siyasal bir adalet teorisinin izlekleri rahatlıkla takip edilebilir.

Ancak ilk bakışta Fraser’ın Rawls gibi düşünörlere karşı getirdiği, onların tanıma meselesini yeniden dağıtımına indirgedikleri meselesi tartışmalı görünür. Keza Rawls’ın adalet anlatısının ahlaki vechesi toplumsal kurumların ilkeler mucibince düzenlemesinin toplumdaki bireylerin özgürlüğü ve eşitliğini güvence altına aldığını düşünmektedir. Bu aynı zamanda onların toplum içindeki statülerinin ve tanınmalarının, eşitlik ve özgürlük gereğince ihlal edilemez olduğunu gösterir. Bu açıdan herhangi bir adaletsizlik olacağı öngörülemez. Ancak işte tam da bu nokta Fraser’ın eleştirisinin beslendiği yeri gösterir. Çünkü dağıtım temelinde bireylere eşit ve özgür eylemde bulunulması bir noktaya kadar adaleti tesis edecektir, ancak işin kültürel boyutunu ele aldığımızda kimi adaletsizleri önleyeceği garanti edilemez. Bu yüzde eşitlik ve özgürlük fotoğrafın sadece bir tarafını gösterir. Diğer tarafında ise eşitliğin de bir vurgusu olması gereken farklılıklara dair bir anlatı vardır. Fraser bu taleplerin 20’yy’ın ikinci yarısında bu denli artışının buna ispat teşkil edeceğine inanmaktadır. Artık kültürel boyuta dair tanınma taleplerinin de adalete ilişkin tartışmalarda anlamlı hale getiriliyor oluşunun nedeni budur.

Fakat bu tartışmanın sadece tanınma talepleriyle rabıtalı olduğu anlamına gelmez. Keza dağıtım da önemli bir boyutu ihtiva eder. Bu ikili boyut tasviri tanınma tartışmalarında Fraser'ı bir konuma yerleştirmektedir. İşin tanınma boyutu tarafında olan düşünürler de ona göre tüm talepleri tanınma eksenine indirgemeye eğilimlidirler. Keza bu ikilemi bir adalet meselesi olarak değerlendirmeyen ve Fraser'a önemli bir eleştiri getiren Axel Honneth, dağıtım meselesini tanınmanın içinde bir kategori olarak görmüştür. Fraser'ın aksine Honneth'in "normatif monizm" yaklaşımı, dağıtım üzerine cereyan eden tüm taleplerin bir şekilde tanınma etrafındaki çatışmalarla anlamlı hale gelebileceğini düşünen bir çizgide anlam kazanır. Taylor ve Fraser'ın farklılık ve dağıtıma ilişkin ayrımının esasen tarihsel bir kurgulama hatasına işaret ettiğini düşünen Honneth, tanınma taleplerinin onların düşündüğünün aksine 20.yy'ın çok daha öncesine dayandığına inanmaktadır. Tanınma ve dağıtımı iki ayrı kategori olarak görmemesinin temel nedeni esasen budur.⁷⁷

Yine bu anlamda tanınma-yeniden dağıtım tartışmasını farklı bir boyutta ele alan Young, Fraser'ın tanınma ve yeniden dağıtım ilişkin ayrımının çok keskin olduğunu düşünmektedir. Esasen iki boyutun indirgenemezliği noktasında muvafık olsalar da Young iki boyutun da ötesinde adalete dair daha kapsamlı bir yaklaşımın peşindedir. Bu nedenle iki boyutlu ayrımın kimi durumlarda tanınmanın önemini göz ardı etme tehlikesi doğurabileceğini düşünmektedir. Keza yapılması gereken iki kavram arasındaki ayrımı keskin bir biçimde çizmek yerine adaletsizliğe işaret eden baskı veya haksızlığa dair kavramlar setini çoğaltmaktır. Tam da bu noktada kültür bu gibi kavramlarla etkileşimde olan mücadele türlerinden yalnızca biri olarak görülecektir.⁷⁸ Ancak bu eleştiriler resmin tanınma politikasına ilişkin tarafıdır. Biz

⁷⁷ Bkz.: Axel Honneth, "Redistribution as Recognition: A Response to Nancy Fraser", **Redistribution or Recognition? A Political-Philosophical Exchange**, Nancy Fraser, Axel Honneth, Çev. Joel Golb, James Ingram ve Christiane Wilke, London, Verso, 2003, ss.110-197.; Axel Honneth, "Tanınma mı Yeniden Dağıtım mı? Toplumun Ahlâki Düzenine Dair Yaklaşımlar", **Kimlik Politikaları: Tanınma, Özdeşlik ve Farklılık**, Haz. Fırat Mollaer, Çev. Kübra Kelebekoğlu, Ankara, Doğubatı Yayınları, 2014, ss.242-258.;

⁷⁸ Bkz.: Iris Marion Young, "Unruly Categories: A Critique of Nancy Fraser's Dual Systems Theory", **Adding Insult to Injury: Nancy Fraser Debates Her Critics**, Haz. Kevin Olson, London, Verso, 2008, ss.89-106.; Fraser'ın Young yönelttiği eleştiriler için bkz.: Nancy Fraser, "Against Pollyannaism: A Reply to Iris Young", **Adding Insult to Injury: Nancy Fraser Debates Her Critics**, ss. 107-111.; Nancy Fraser, "Culture, Political Economy, and Difference: On Iris Young's *Justice and the Politics of Difference*", **Justice Interruptus: Critical Reflections on the "Postsocialist" Condition**, London, Routledge, 1997, ss.189-205.

yüzümüzü tekrar adalet bağlamına çevirdiğimizde Fraser nazarında Honneth tüm talepleri tanınmaya indirgeme sıkıntısıyla yüzleşmek durumundayken, Young ise yeniden dağıtım ve tanınma ikilemini yeterince dikkate almamaktadır. Tam da bu nedenle iki boyutlu bir anlayış benimseyerek iki farklı kategorinin önemini fark etmemiz gerekir.

Farklılık düzlemine dair Fraser'ın sorgulaması adalete ilişkin alternatif bir sorgulamanın mümkün olduğunun ispatı gibidir. Bu onun adaletin ortak insani değerlerin tanınması ötesinde birey ve grupların ayırt edici özelliklerinin de tanınması anlamı gelip gelmediğini sorguladığı satırlar daha da anlamlı hale gelir.⁷⁹ Bu eşitlikçi ideallerin ötesinde farklılıkların da tanınması gerekir mi sorusunu akla getirir. İşte “katılımcı eşitlik” prensibinin bu nokta da sunduğu iki evrenselci iddia vardır. Bu bağlamda katılımcı eşitlik ortaklar olarak tüm insanların eşit etkileşime girebilmeleri ve eşit ahlaki değerlerin vurgusunu içeren bir kapsama sahiptir. Bu noktalar eşitlikçi duyarlılıkları garanti altına alır. Farklılığa dair duyarlılıklar ise yine ikili okuma vasıtasıyla gerçekleşir. Yani adaletsizliklerin nedeni ahlaki ortak değerler veya eşit etkileşim ilkelerinin göz ardı edilmesiyle cereyan ediyorsa bu noktada devreye evrenselci kapsam girecektir. Ancak kapsam ayırt edici özelliklere dair bir adaletsizlik türüne -yanlış tanınmaya- genişletildiğinde bu sefer devreye farklılığın tanınması hususu girmektedir. Bu sayede dağıtımcı perspektifin eşit değerler üzerinden anlamlandırdığı ve tanınma taleplerinin evrensel olacağı, bu nedenle de bireyleri farklı kılan şeylerin tanınmasına gerek olmayacağı anlayışına bir eleştiri olarak da görülebilir.⁸⁰ Bu, tanınma bağlamında dağıtımın göz ardı edildiği düşüncesinin, dağıtım bağlamında da tanınmanın farklı boyutlarının ele alınmadığı görüşüne çevrildiği aşamadır.

Bu anlamda esasen asıl sorulması gereken yanlış dağıtım, yanlış tanınma veya yanlış temsil gibi adaletsizlikler durumunda bireyler, gruplar vb. neye ihtiyaç duyacaklarıdır. Buna verilecek cevap sorunun kendisinde saklıdır. Yanlış dağıtım ekseninde bir sorun dağıtımcı adalet ekseninde çözülecektir. Bunun nasıl olacağı sorusu ayrı bir konudur ki önceki bölümlerde buna dair farklı kavrayışları göstermeye

⁷⁹ Fraser, “Social Justice in the Age of Identity Politics: Redistribution, Recognition, and Participation”, 1996, s.32.

⁸⁰ A.e., ss.32-33.

çalıştık. Ancak burada önemli olan nokta dağıtımın nelere hitap ettiğidir. Yanlış tanınma ise tanınma üzerine farklı taleplerin değerlendirilmesiyle ve bazen de yeniden yorumlanmasıyla çözüme kavuşturulur. Pek tabii şu akıldan çıkarılmamalıdır ki bazı durumlarda dağıtıma ilişkin bir adaletsizlik yanlış tanınmayı tetikleyebilir. Bu anlamda tersi de gayet mümkündür. Ayrıca bazı durumlar farklılık talepleri ayırıcı özelliklerin tanınması gerektiği noktasında anlam kazanabilirken, bazı durumlarda da fazla anlam yüklenilmiş veya oluşturulmuş yapay bir farklılığın ortadan kaldırılması talep edilebilir. Keza ikili okuma dediğimiz husus tam olarak neye nerede ihtiyaç olacak sorusuna bir cevap arayışıdır. Bunlara verilen cevaplar ve bu cevaba ilişkin kavrayışlar tüm tartışmalarda size bir konum belirler. Bu nedenle adalete ilişkin her tartışma bir şekilde “neyin adaleti”, “kimin adaleti” ve son olarak “nasıl adalet” sorularına kendini kaptırır.

SONUÇ

Siyaset teorisindeki adalet tartışmalarının çağdaş tezahürleri; toplumun, kurumların ve bireyin bir erdemi olarak telakki edilen adalet kavramının, tevarüs alınan düşünsel birikimin ışığında ve güncel kaygılara da duyarlı şekilde etraflıca sorgulandığı bir çaba olarak görülebilir. Eşitlik odağında ve teorik bir dikkatle başlayan çalışmalar zaman içinde pratiğin ruhuna temas edecek bir muhteviyata sahip olmuştur. Ne var ki tartışmaların zenginliği kavrama dair yapılan kategorik ayrımlar, tasnifler, tanım farklılıkları, yöntemsel sıkıntılar gibi pek çok zorluğu da beraberinde getirmiştir. İlk bölümde kavrama dair belirli sınırlılıkları, farklılıkları ve yakın kavramlarla ilişkilerini hulasa ettiğimiz sorgulama buna delil teşkil edecektir. Fakat kavramın teorik, yöntemsel, tematik vb. farklılıklarının ötesinde belirli bir ahengi yansıttığını söyleyebilmek geldiğimiz noktada daha mümkündür. O halde artık metnin başında aradığımızı iddia ettiğimiz ve tartışmaları anlamlı hale getireceğine inandığımız temsili noktaya ulaştığımızı söyleyebiliriz. Bu nokta da “adalet-farklılık ilişkisi” olarak hulasa ettiğimiz kavramın kendisinde saklıdır. Bu bağlamda başlangıçta sorduğumuz şu soruya geri dönmek ve tekrar cevaplamak gerekir: Adalet-farklılık ilişkisi çağdaş siyaset teorisinde cereyan eden adalet tartışmalarını anlamlandırabilmek için ideal bir yol mudur?

Tartışmaların başlangıç noktası hükmündeki çalışmasıyla Rawls; dini, felsefi ve ahlaki doktrinler arasında ciddi farklılıkların olduğu özgür ve eşit vatandaşlardan oluşan bir toplumda, adalete dair ne söylenebilir sorusundan ilham aldı. Vardığı noktada adil bir düzenin imkânlarını başlangıçta tüm bireyleri eşit görme ve herkese aynı değeri verme ilkesiyle sorguladı. Bu da başlangıçta doğal kura ile elde edilen hiçbir şey üzerinde hak iddia edilemeyeceği ve bilgisizlik peçesi ardından yapılan tercihin tarafsız ve makul bir adalet sistemi kuracağı savunusu halini aldı. Ayrıca farklılık ilkesi ile cisimleşen, mevcut eşitsizliklerin en dezavantajlının en fazla faydasına olması gerektiği savı idealize edilen düzenin pratiğe yansımalarını gösterme vazifesi gördü. Ne var ki herkesin arzu edeceği varsayılan birincil değer tasavvurunun kimi noktalarda eksik kaldığının altını çizdik. Keza bilgisizlik peçesi ardındaki bireylerin kurucu olsun veya olmasın aile, kültür, tarih, grup, din vb. bağlardan koparak bir karar vereceğini söyleyebilmek zordur. Bilgisizlik peçesi anlatısının bir düşünümsel sürece işaret etmesi ve başlangıç durumunun farazi bir durum olması bir

yönden anlamlıdır. Ancak teoriden pratiğe geçince bu farazi durum altında oluşturulacağına inandığımız adalet ilkelerinin pratiğe ne denli nüfuz edeceği her zaman tartışmalıdır. Tam da bu nedenden, Rawls'ın birincil değerler seti eksik, bireylerin birincil değerlere ulaşma motivasyonu yeterince açık değildir. Farklılık ilkesi mucibince öngörülen yeniden dağıtım bir taraftan bireylerin eşit fırsatlara sahip olmasının önünü açarken, diğer taraftan onların birincil değerleri nasıl anlamlandırıldığı ve nasıl işlevsel hale getirdiğini gösterecek farklılıkları dışarıda bırakmıştır. Gösterdiğimiz üzere başlangıçtaki eşitlik uğruna sonucu etkileyecek farklılıklar feda edilmiştir.

Nozick ise “farklılık ilkesini” hedef alarak, bireylerin başlangıçta yetki sahibi oldukları kaynaklar üzerindeki haklarını göz ardı etmenin bizatihi adaletsizlik yaratacağını düşünmektedir. Bu bağlamda, tek adil dağıtımın bireyler arasındaki gönüllü takastan fazlası olmayacağı aşikârdır. İkinci bölümde bu fikrin esasında Nozick'in devlet idealiyle ne kadar ilişkili olduğunu sorgulamaya çalışmıştık. Onun sınırlı devlet ideali, toplumdaki kaynaklar üzerinde bir üst otoritenin yeniden dağıtımcı politikalarına karşı bir duruşu temsil etmekteydi. Bireylerin haklarına dair yapılan bu vurgu bize başlangıçta tüm bireylere eşit muamelenin onların koşullarını eşitleyerek değil, aksine herkesin haklarına veya hak etmiş olduğu şeylere saygı göstererek gerçekleşeceğini göstermektedir. Ancak, bu durumda da başlangıçta “düzeltme” ilkesi istisnası dışında, tüm kaynakların adil dağıtıldığı tezinin her zaman doğru olamayabileceğini vurgulamaya çalışmıştık. Hiç kimsenin dağıtım adı altında araç olamayacağı vurgusuyla başlayan teorik kurgunun bir noktada eşitsiz dağıtımın yarattığı koşulların adaletsiz olabileceği ihtimallerini göz ardı ettiğini gördük. Rawls'ın başlangıçta göz ardı ettiği farklılıklar, Nozick'te ise sonuca dair anlatıda fazlasıyla dışarıda bırakılmıştır.

Bir saat rakkası gibi gidip gelen liberalizm içi tartışma bize, idealize edilen adalet teorilerinin bireyi başlangıç ve sonuca binaen eşitleme çabasının kimi sıkıntılar doğurduğunu göstermektedir. Bu nedenle biz de anlatıyı dağıtım sonrasına ve bizatihi dağıtımın öznesi olan bireylerin temel motivasyonlarına çekebilme şansı bulduk. Özellikle Rawls özelinde birincil değerler setinin aşırı araçsal hale geldiğini, temel motivasyonun bu kaynaklara ulaşmadan öteye gitmediğini, bireyin bu kaynaklara ulaşma arzusunun kaynaklar üzerindeki işlevler hakkında yeterli argüman sunmadığını

gördük. Bu yüzden sorunsalımızı adaletli bir dağıtımdan bu dağıtımın öznesi olan bireyin yapabilirliklerine taşıdık. Sen ve Nussbaum'un kapasite yaklaşımı bize birincil değerler üzerinde ne oranda tatmin sağlandığı kadar onların nasıl işlevsel hale getirileceğini de gösterdi. Keza bireylerin bu kaynaklar üzerindeki işlev ve kapasite farklılıkları onların temel motivasyonlarını da etkileyecektir. İşte biz de bu savdan hareketle adil bir düzenin imkânının bireylerin kapasitelerine vurgu yapmadan anlaşılır kılınamayacağını vurguladık. Bu anlamda kapasiteler, öznenin ne olduğuna ve ne yapabildiğine dair bir sorgulamanın adı olarak anlam kazandı. Bireylerin yeteneklerinin toplumsal, ekonomik, siyasal vb. koşullardan etkileneceği, ancak doğuştan gelen yeteneklere de sahip olduğundan hareket ettiğimizde adil bir dağıtımın paylaşılan kaynaklar kadar bu farklılıkları da dikkate alması gerektiği görülecektir. Bunun özgürlük ve eşitlik kavramları ile ilişkisi Sen ve Nussbaum'un teorisinde sarahaten sunulmaktadır. Bu da adaletin her zaman eşitlik anlamına gelmeyeceği değişimini tekrar vurgulamak anlamına gelecektir.

Bu ifade benzer şekilde adaletle dair feminist yaklaşımlarda da kendini hissettirir. Okin'in Rawls'a getirmeye çalıştığı düzeltme, adalet teorisinin aile ve aile içi yaşama dair duyarlı olması gerektiği savından hareket etmekteydi. Aileyi -Rawlsu tabirle- temel yapının asli kurumlarından biri olarak görmek ya da daha açık bir ifadeyle aileyi adalet ilkelerinin doğrudan uygulanacağı bir unsur olarak tanımlamak bütüncül bir teorisinin kaçınamayacağı kadar önemlidir. Çünkü tartışma boyunca göstermeye çalıştığımız üzere cinsiyet farklılıkları temelli adaletsizlikler ve aile içi paylaşımından doğan haksızlıklar daha genel adalet ilkelerinin rehberliğiyle bir noktaya kadar çözüme ulaşır. Daha kapsamlı bir kavrayış ise sadece ilgili farklılıkların adaletin merkezi bir unsuru olduğunu fark ettiğiniz zaman sağlanabilir. Şayet başlangıç durumu altında bireylerin cinsiyetleri üzerinden bir okuma yapılmazsa, Pateman'ın yaptığı gibi sözleşme doktrinin ataerkil söylem içerdiği eleştirisiyle yüzleşmek durumunda kalınması muhtemeldir. Belki de böylesi bir tahkim, Rawlsu teoriye oldukça benzer muhteviyatı olan Nussbaum'un kapasite yaklaşımı ekseninde feminist bir adaletin ne olduğuna dair sunduğu argümanlarla anlam kazanabilir. Ancak bu başka bir çalışmanın konusudur. Bu çalışma bağlamında adaletin feminist duyarlılıklara ya da daha açık bir ifadeyle toplumsal cinsiyet, aile, çocuk bakımı, iş bölüşümü vb. unsurlara duyarlı olması gerektiğini tespit etmiş olmak yeterli olacaktır.

Çünkü bu bize biyolojik özellikler ve toplumsal değerlerle şekillenen cinsiyet farklılıklarının adalet tartışmalarında anlaşılmaya değer olduğunu gösterir. Bu nedenle hiçbir bütüncül iddiaya sahip adalet teorisi, bu kavramlara merkezi bir önem atfetmese de onları tamamen göz ardı da edemez.

Adaletle dair liberal tezahürlerin ötesinde çok farklı bir duruşu temsil eden toplulukçu düşünce geleneği, tartışmaların seyrinde göz ardı edilen bir kavramı adalet tartışmalarının merkezine yerleştirdi. Takip ettiğimiz düşünsel çizgi de gelebilecek en olası eleştirilerden biri olacağı tahmin edilebilecek topluluk vurgusu, adaletle dair anlayışların rotasının öznelarası bir boyuta doğru yönelimin ilk emarelerini göstermiştir. Özellikle de Sandel'in Rawls üzerine yazdığı bütüncül değerlendirme, çoğu noktada toplulukçu adalet anlayışının ne olduğuna dair güçlü argümanlar sunmuştur. Bu bağlamda Kant'ın özneye dair yaklaşımının modern bir okuması olarak değerlendirilen Rawls'ın öznesi, her ne kadar ampirik bir düzleme çekilme iddiasına sahip de olsa soyut ve gerçeklikten uzak olma tehdidiyle baş başadır. Ayrıca gösterdiğimiz üzere, Sandel'in Rawls'ın teorisinin en temel argümanlarının kolektif ve öznelarası bir anlatı ile temellendirilebileceği iddiası adaletin önceliğini de tehlikeye atmaktadır. Tüm bu eleştirilerin ötesinde ve iki geleneğin birbirlerine muarız fikirlerinin dışında toplulukçu eleştirilerin bize sunduğu önemli çıkarımlar vardır. Öznenin içinde bulunduğu topluluktan, kültürel atmosferden, tarihi koşullardan vb. kurucu değerlerden dışlanarak anlamlandırılmayacağı savı bu anlamda adalet kavrayışına dair de ipuçları barındırmaktaydı. Keza adil bir sistem bu kurucu değerleri önemseyen, ortak bir iyi siyasetini uygulamaya değer bulan ve hakkın iyiye öncel olmadığı bir düzene atıf yapmaktadır. Bu da bizi toplulukların nazarıdikkata alınmadığı bir adalet kavrayışının eşitlikçi iddialarının sorgulanması noktasına taşır. Artık her durumda adalet tartışmalarına öznelarası ve kurucu bağlılıkların olduğu bir boyut sızmış görünmektedir.

Fraser bir adalet meselesi olarak değerlendirdiği tanınma-yeniden dağıtım ikilemini iki boyutlu bir adalet anlayışıyla aşmaya çalışır. Bu iki boyutlu yaklaşım ne tanınmayı dağıtıma ne de dağıtımı tanınmaya indirger. Fraser dağıtımın ekonomik boyutla, tanınmanın ise kültürel boyutla ilişkili olduğunu göstererek adil bir sistemde her iki anlamlandırmanın da önemli olduğunun altını çizer. Daha sonraki çalışmalarında adaletle dair temsil boyutu ile yaklaşımı siyasal olana doğru

genişleterek eleştirel teori içerisinde farklı bir adalet yaklaşımı sunar. Bu yaklaşım dağıtımcı adalet teorilerinin göz ardı ettiğini vurguladığımız tüm meseleleri bir şekilde tanınma ve temsil üzerinden anlayabileceğimizi göstermesi açısından oldukça etkileyicidir. Bu anlamda bireylerin statülerinin özgürlük ve eşitlik gereğince ihlale söz konusu olamayacağı, aynı zamanda ekonomik talepleri ve yeniden dağıtım gerekliliklerinin de tanınma kavramı altında göz ardı edilmemesi gerekir. Fraser'ın perspektifçi düalizmi bize bir farklılık politikası olarak tanınmanın, bir dağıtımcı paradigma olarak yeniden dağıtımın bir arada okunabileceğini göstermiştir. Bu perspektif, hem farklılık taleplerine duyarlı bir politika hem de eşitlikçi düzlemde adil bir ekonomik düzen/dağıtım imkânlarını “katılımcı eşitlik” kavramı üzerinden anlamlı kılarken, bize ikili bir okumanın imkânını sağlamıştır. Gelineen noktada artık adalet sorunsalı “ne” ve “nasıl” sorularının yanında “kim” sorusuyla da yüzleşmek durumundadır.

Tüm bu tartışmalar bize adaletin tıpkı özgürlük, eşitlik ve hak kavramlarıyla olduğu gibi farklılık kavramıyla da yakın bir ilişki içinde olduğunu göstermiştir. Bu nedenle adaleti merkeze almak bir yönüyle farklılığı da dert edinmek anlamına gelecektir. Ancak farklılık kavramı da sınırlarını çizmek adına adalet kavramına ihtiyaç duyar. İşte tüm tartışmalar da bir noktada bu sınırları göstermeye çalışır. Adalet ve farklılığı bir arada düşünmenin gerekliliği de bundandır. Rawls'tan Fraser'a kadar gelen adalet literatürü bu denli bir bağlamla, adalete dair sınıflandırma ve temsili bir nokta arayışına alternatif bir okuma sağlayacaktır. Tam da bu nedenle en başta sorduğumuz “adalet-farklılık ilişkisi çağdaş siyaset teorisinde cereyan eden adalet tartışmalarını anlamlandırabilmek için ideal bir yol mudur?” sorusuna “evet” cevabını vermek artık mümkündür. Kuşkusuz bu okuma çok farklı isim ve teorik yaklaşımlarla zenginleştirilebilir. Adaleti sorgulayacak çeşitli yaklaşımlar ve bağlamlara ihtiyaç olduğu da ortadadır. Ancak adalet gibi bir kavramın tasnif probleminin çok ötesinde bir değere sahip olduğu da açıktır. Bu nedenle tüm tartışmaları tek bir noktada ele almak mümkün olmadığı için farklı sorgulamalara ihtiyaç olduğu rahatlıkla söylenebilir. Tam da bu nedenle “adalet-farklılık ilişkisi” alternatif bir okuma çabası olarak anlaşılmaya değerdir.

KAYNAKÇA

- Abramson, Jeffrey: **Minerva'nın Baykuşu: Batı Siyasi Düşünce Tarihi**, Çev. İbrahim Yıldız, Ankara, Dipnot Yayınları, 2012.
- Ahmet Vefik Paşa: "Adl", **Lehçe-i Osmani**, Dersaadet, Mahmut Bey Matbaası, H.1306, s.1231.
- Akkaya, Aysun Yaralı: "Liberalizmin Sınırı Devlet Teorisine Çağdaş Bir Bakış: Robert Nozick ve Minimal Devlet", **Günümüzde Yeni Siyasal Yaklaşımlar: Eleştiriler-Farklılıklar-Çözüm Arayışları**, Haz. Hilal Onur İnce, Ankara, Doğu Batı Yayınları, 2010, ss.221-254.
- Aktaş, Sururi: **Hayek'in Hukuk ve Adalet Teorisi**, Ankara, Liberte Yayınları, 2001.
- Aquinas, Thomas: **The Political Ideas of St. Thomas Aquinas**, Haz. Dino Bigongiari, New York, Hafner Press, 1953.
- Aral, Vecdi: **Hukuk Felsefesinin Temel Sorunları**, 3.bs., İstanbul, On iki Levha Yayıncılık, 2010.
- Arendt, Hannah, v.d.: **Kamu Vicdanına Çağrı: Sivil İtaatsizlik**, Haz. ve Çev. Yakup Coşar, 3.bs., İstanbul, İletişim Yayınları, 2013.
- Aristoteles: **Nikomakhos'a Etik**, Çev. Zeki Özcan, 11. bs., Ankara, Sentez Yayıncılık, 2013.
- Arnhart, Larry: **Siyasi Düşünce Tarihi: Platon'dan Rawls'a**, Çev. Ahmet Kemal Bayram, 4. bs., Ankara, Adres Yayınları, 2011.
- Ayverdi, İlhan: "Adalet", **Misalli Büyük Türkçe Sözlük**, Haz. İlhan Ayverdi, İstanbul, Kubbealtı Neşriyat, 2005, s.24.
- Baier, Annette C.: "The Need for More than Justice", **Moral Prejudices: Essays on Ethics**, Cambridge, Harvard University Press, 1994, ss.18-32.
- Barry, Brian: **Political Argument: A Reissue with a New Introduction**, Reprinted, Great Britain, University of California Press, 1990.

- Barry, Norman P.: **An Introduction to Modern Political Theory**, 3.bs., London, The Macmillan Press, 1995.
- Barry, Norman P.: “Yeni Liberalizm”, **Liberalizm El Kitabı**, Haz. Cennet Uslu, Çev. Beyza Aydaş, 2.bas., Ankara: Liberte Yayınları, 2017, ss.301-350.
- Bauböck, Rainer: “Normatif Siyaset Kuramı ve Ampirik Araştırmalar”, **Sosyal Bilimlerde Yaklaşımlar ve Metodolojiler: Çoğulcu Bir Perspektif**, Haz. Donatella della Porta ve Michael Keating, Çev. Sabri Gürses, İstanbul, Küre Yayınları, 2015, ss.61-84.
- Bell, Daniel A.: “A Communitarian Critique of Liberalism”, **Analyse & Kritik**, V.27, 2005, ss.215-238.
- Benhabib, Seyla: “The Generalised and the Concrete Other”, **Situating the Self: Gender, Community and Postmodernism in Contemporary Ethics**, Cambridge, Polity Press, 1992, ss.148-177.
- Berlin, Isaiah: “Two Concepts of Liberty”, **Liberty**, Haz. Henry Hardy, New York, Oxford University Press, 2002, ss.166-217.
- Bodur, Harun: “Adalet Tanrı(ça)ları: Themis ve Diğerleri”, **Hukuk Felsefesi ve Sosyoloji Arkivi**, Haz. Hayrettin Ökçesiz, Gülriz Uygur ve Saim Üye, No:25, İstanbul, İstanbul Barosu Yayınları, 2012, ss.143-167.
- Borovalı, Murat: “Sunuş: John Rawls ve Siyaset Felsefesi” içinde John Rawls, **Halkların Yasası ve “Kamusal Akıl Düşüncesinin Yeniden Ele Alınması”**, Çev. Gül Evrin, 2.bs., İstanbul, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2006, ss.ix-xxiii.
- Borovalı, Murat: “Sunuş: Robert Nozick Anarşi, Devlet ve Ütopya” içinde Robert Nozick, **Anarşi, Devlet ve Ütopya**, Çev. Alişan Oktay, 3.bs., İstanbul, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2015, ss.9-18.
- Box-Steffensmeier, Janet M., Henry E. Brady, David Collier: “Political Science Methodology”, **The Oxford Handbook of Political Methodology**, Haz. Janet M. Box-Steffensmeier, Henry E. Brady ve David Collier, Oxford University Press, 2008, ss.3-31.
- Brighouse, Harry: **Justice**, Cambridge, Polity Press, 2004.

- Buchanan, Allen E.: “Assessing the Communitarian Critique of Liberalism”, **Ethics**, V.99, No:4, 1989, ss.852-882.
- Butler, Eamonn: **Hayek: Çağımız İktisat ve Siyaset Felsefesine Katkısı**, Çev. Yusuf Ziya Çelikkaya, Ankara, Liberte Yayınları, 2001.
- Cavarero, Adriana: “Politicizing Theory”, **What is Political Theory?**, Haz. Stephen K. White ve J. Donald Moon, London, Sage Publications, 2004, ss. 54-79.
- Cohen, Gerald Allan: “Self-Ownership, World-Ownership, and Equality”, **Justice and Equality: Here and Now**, Haz. Frank S. Lucash, New York, Cornell University Press, 1986, ss.108-135.
- Cohen, Gerald Allan: **Self-Ownership, Freedom, and Equality**, Cambridge, Cambridge University Press, 1995.
- Constant, Benjamin: **Political Writings**, Haz. Biancamaria Fontana, 8.bs., Cambridge, Cambridge University Press, 2002.
- Çeçen, Anıl: **Adalet Kavramı: Adalet Kavramının Görelliği Üzerine Bir Deneme**, 4.bs., Ankara, Seçkin Yayıncılık, 2015.
- Çörekçiöglü, Hakan: “Kant: Çağdaş Politik Düşüncenin Ufku”, **Kant Felsefesinin Politik Evreni**, Haz. Hakan Çörekçiöglü, İstanbul, Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2010, ss.1-15.
- Dagger, Richard: “Communitarianism and Republicanism.”, **Handbook of Political Theory**, Haz. Gerald F. Gaus ve Chandran Kukathas, London, Sage Publications, 2004, ss.167-179.
- Devellioğlu, Ferit: “Adalet”, “Adl”, **Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Lûgat**, 31. bs., İstanbul, Aydın Kitabevi Yayınları, 2015, s.9, s.12.
- Dryzek, John. S., Bonnie Honig, Anne Phillips: “Introduction”, **The Oxford Handbooks of Political Theory**, Haz. John. S. Dryzek, Bonnie Honig ve Anne Phillips, New York, Oxford University Press, 2008, ss.3-41.
- Dursun, Yücel: “Adalet Üzerine”, **Felsefe Tartışmaları**, No: 37, İstanbul, Boğaziçi Üniversitesi Yayınları, 2006, ss.27-42.

- Dworkin, Ronald: **Talking Philosophy: Dialogues with Fifteen Leading Philosophers**, Haz. Bryan Magee, 7.bs., Oxford, Oxford University Press, 2001.
- Dworkin, R. M.: “Is Law A System of Rules?”, **The Philosophy of Law**, Haz. R. M. Dworkin, New York, Oxford University Press, Reprinted, 2010, ss.38-65.
- Easton, David: “The Decline of Modern Political Theory”, **The Journal of Politics**, C.13, No: 1, 1951, ss.36-58.
- Engel, Pascal: “Mantık Maddesi”, **Modern Toplumsal Düşünce Sözlüğü**, Haz. William Outwaite, Çev. Demet Yıldırım, İstanbul, İletişim Yayınları, 2008.
- English, Jane: “Justice between Generations”, **Philosophical Studies: An International Journal for Philosophy in the Analytic Tradition**, 31, No:2, 1977, ss.91-104.
- Epstein, Richard: “Özgürlüğe Adanmış Bir Ömür: Robert Nozick”, **Liberal Düşünce**, Çev. Mustafa Erdoğan, No:27, 2002, s.105-107.
- Fleischacker, Samuel: **A Short History of Distributive Justice**, Cambridge, Harvard University Press, 2005.
- Forst, Rainer: **Context of Justice: Political Philosophy beyond Liberalism and Communitarianism**, Çev. John M. M. Farrell, California, University of California Press, 2002, ss.1-5.
- Forst, Rainer: “First Things First: Redistribution, Recognition, and Justification”, **Adding Insult to Injury: Nancy Fraser Debates Her Critics**, Haz. Kevin Olson, London, Verso, 2008, ss.310-326.
- Fraser, Nancy: “Social Justice in the Age of Identity Politics: Redistribution, Recognition, and Participation”, **The Tanner Lecture on Human Values**, April 30–May 2, 1996, (Çevrimiçi)
https://tannerlectures.utah.edu/_documents/a-to-z/f/Fraser98.pdf, 10 Haziran 2018.
- Fraser, Nancy: **Justice Interruptus: Critical Reflections on the “Postsocialist” Condition**, London, Routledge, 1997.

- Fraser, Nancy: “Culture, Political Economy, and Difference: On Iris Young’s *Justice and the Politics of Difference*”, **Justice Interruptus: Critical Reflections on the “Postsocialist” Condition**, London, Routledge, 1997, ss.189-205.
- Fraser, Nancy: “Social Justice in the Age of Identity Politics: Redistribution, Recognition, and Participation”, **Discussion Papers**, Wissenschaftszentrum Berlin für Sozialforschung, Forschungsschwerpunkt Arbeitsmarkt und Beschäftigung, Abteilung Organisation und Beschäftigung, 98-108, Berlin, Wissenschaftszentrum Berlin für Sozialforschung, 1998, (Çevrimiçi)
<http://nbn-resolving.de/urn:nbn:de:0168-ssoar-126247,10>
Haziran 2018.
- Fraser, Nancy: “Social Justice in the Age of Identity Politics: Redistribution, Recognition, and Participation”, **Redistribution or Recognition? A Political-Philosophical Exchange**, Nancy Fraser, Axel Honneth, Çev. Joel Golb, James Ingram ve Christiane Wilke, London, Verso, 2003, ss.7-109.
- Fraser, Nancy: “Against Pollyanna-ism: A Reply to Iris Young”, **Adding Insult to Injury: Nancy Fraser Debates Her Critics**, Haz. Kevin Olson, London, Verso, 2008 ss.107-111.
- Fraser, Nancy: **Scales of Social Justice: Reimagining Political Space in a Globalizing World**, New York, Columbia University Press, 2010.
- Fraser, Nancy: “Tanınma Politikasını Yeniden Düşünmek”, **Kimlik Politikaları: Tanınma, Özdeşlik ve Farklılık**, Haz. Fırat Mollaer, Çev. Fırat Mollaer, Ankara, Doğubatı Yayınları, 2014, ss.259-274.
- Grant, Ruth W.: “Political Theory, Political Science, and Politics”, **What is Political Theory?**, Haz. Stephen K. White & J. Donald Moon, London, Sage Publications, 2004, ss.174-192.
- Gutman, Amy: **Liberal Equality**, Cambridge, Cambridge University Press, 1980.
- Gutman, Amy: “Communitarian Critique of Liberalism”, **Philosophy and Public Affairs**, V.14, No:3, 1985, ss.308-322.

- Gündoğan, Ali Osman: “Hak ve Adalet”, **Hukuk Felsefesi ve Sosyoloji Arkivi**, Haz. Hayrettin Ökçesiz, No:9, İstanbul, İstanbul Barosu Yayınları, 2004, ss.82-87.
- Güriz, Adnan: **Hukuk Felsefesi**, 6.bs., Ankara, Siyasal Kitabevi, 2003.
- Güriz, Adnan: “Adalet Kavramının Belirsizliği”, **Adalet Kavramı**, Haz. Adnan Güriz, 3. bs., Ankara, Türkiye Felsefe Kurumu, 2013, ss.7-37.
- Hadduri, Macid: **İslam’da Adalet Kavramı**, Çev. Selahattin Ayaz, İstanbul, Yöneliş Yayınları, 1991.
- Hahnel, Robin: **İktisadi Adalet ve Demokrasi: Rekabetten İşbirliğine**, Çev. Yavuz Alogan, İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 2006.
- Hart, H. L. A.: “Rawls on Liberty And Its Priority”, **University of Chicago Law Review**, 40 (3), 1973, ss.534-555.
- Hart, H. L. A.: “Positivism and The Separation of Law and Morals”, **The Philosophy of Law**, Haz. R. M. Dworkin, New York, Oxford University Press, Reprinted, 2010, ss.17-37.
- Hayek, Friedrich A.: **Kanun, Yasama Faaliyetleri ve Özgürlük: Sosyal Adalet Serabı**, Çev. Mustafa Erdoğan, C.II, İstanbul, Türkiye İş Bankası Yayınları, 1995.
- Hayek, Friedrich A.: **Özgürlüğün Anayasası**, Çev. Yusuf Ziya Çelikkaya, Ankara, Bigbang Yayınları, 2013.
- Held, Virginia: “John Locke on Robert Nozick”, **Social Research**, Vol.43, No1, Spring 1976, ss.169-195.
- Heywood, Andrew: **Political Ideas and Concepts: An Introduction**, New York, St. Martin’s Press, 1994.
- Hirschman, Albert O.: “Wieviel Gemeinsinn braucht die liberale Gesellschaft?”, **Leviathan**, No: 22, (2), 1994, ss.293-304.
- Hobbes, Thomas: **Leviathan**, Çev. Semih Lim, İstanbul, Yapı Kredi Yayınları, 2017.
- Honneth, Axel: “Redistribution as Recognition: A Response to Nancy Fraser”, **Redistribution or Recognition? A Political-Philosophical Exchange**, Nancy Fraser, Axel Honneth, Çev. Joel Golb, James Ingram ve Christiane Wilke, London, Verso, 2003, ss.110-197.

- Honneth, Axel: “Tanınma mı Yeniden Dağıtım mı? Toplumun Ahlâki Düzenine Dair Yaklaşımlar”, **Kimlik Politikaları: Tanınma, Özdeşlik ve Farklılık**, Haz. Fırat Mollaer, Çev. Kübra Kelebekoğlu, Ankara, Doğubatı Yayınları, 2014, ss.242-258.
- Hünler, Solmaz Zelyut: “Adaletin Muadili Nedir?”, **Hukuk Felsefesi ve Sosyoloji Arkivi**, Haz. Hayrettin Ökçesiz, No:9, İstanbul, İstanbul Barosu Yayınları, 2004, ss.67-72.
- İbn Manzur: **Lisan’ul Arab**, C.XIII.
- İnalcık, Halil: “Kutadgu Bilig’de Türk İdare Geleneği ve Adâlet”, **Adalet Kitabı**, Der. Bülent Arı ve Selim Aslantaş, İstanbul, Yeditepe Yayınevi, 2015.
- Jaggar, Alison M.: **Feminist Politics and Human Nature**, New York, Rowman & Littlefield Publishers, 1983.
- Johnson, Robert N.: “Kant’s Moral Philosophy”, **The Stanford Encyclopedia of Philosophy**, Haz. Edward N. Zalta, (Çevrimiçi) <https://plato.stanford.edu/archives/fall2008/entries/kant-moral/>, 15 Nisan 2018.
- Johnston, David: “Aristotle’s Theory of Justice”, **A Brief History of Justice**, Singapore, Wiley-Blackwell Publication, 2011, ss.63-88.
- Joshua D. Harlan, Samuel R. Aybar, Won J. Lee: “John Rawls: For the Record”, **Philosophers in Conversation**, Haz. S. Phineas Upham, Interview by, New York, Routledge, 2002, ss.1-13.
- Kant, Immanuel: **The Metaphysics of Morals**, Çev. Mary Gregor, New York, Cambridge University Press, 1991.
- Kant, Immanuel: **Ahlâk Metafiziğinin Temellendirilmesi**, Çev. İoanna Kuçuradi, Ankara, Türkiye Felsefe Kurumu, 2.bs., 1995.
- Kâşgarlı Mahmûd: “Köni”, **Divânü Lugâti’t-Türk**, Çev ve Haz. Seçkin Erdi ve Serap Tuğba Yurteser, İstanbul, Kabalcı Yayınevi, 2005, s.323.
- Kaufman, Alexander: “The Myth of the Patterned Principle: Rawls, Nozick and Entitlements”, **Polity**, Vol.36, No: 4, 2004, ss. 559-578.

- Kelsen, Hans: **What is Justice?: Justice, Law, and Politics in the Mirror of Science**, London, University of California Press, 1971.
- Kirchheimer, Otto: **Political Justice: The Use of Legal Procedure for Political Ends**, Princeton, Princeton University Press, 1961.
- Kiriş, Nurten: “Platon’da Adalet Tasarımı”, **Felsefi ve Sosyoloji Arkivi**, Haz. Hayrettin Ökçesiz, No:6, İstanbul, İstanbul Barosu Yayınları, 2003, ss.262-268.
- Kocaoğlu, Mehmet: **Robert Nozick Adalet Teorisi ve Temel Kavramları**, Ankara, İmaj Yayıncılık, 2014.
- Komisyon: “Adalet”, **Türkçe Sözlük**, 10. bs., Ankara, Türk Dil Kurumu, 2005, s.18.
- Köker, Levent: **İki Farklı Siyaset: Bilgi Teorisi-Siyaset Bilimi İlişkileri Açısından Pozitivizm ve Eleştirel Teori**, 2.bs., Ankara, Dipnot Yayınları, 2013.
- Kukathas, Chandran, Philip Pettit: **Rawls: A Theory of Justice and its Critics**, Oxford, California, Stanford University Press, 1990.
- Küçükalp, Derda: **Siyaset Felsefesi**, İstanbul, Say Yayınları, 2011.
- Kymlicka, Will: “Rawls on Teleology and Deontology”, **Philosophy & Public Affairs**, Vol. 17, No: 3, 1988, ss. 173-190.
- Kymlicka, Will: **Liberalism, Community, and Culture**, Oxford, Clarendon Press, 1989.
- Kymlicka, Will: **Çağdaş Siyaset Felsefesine Giriş**, Çev. Ebru Kılıç, 2.bs., İstanbul, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2006.
- Lacey, A. R.: **Robert Nozick**, Princeton, Princeton University Press, 2001.
- Lane, Melissa: “Positivizm: Reactions an Developments”, **The Cambridge History of Twentieth-Century Political Thought**, Haz. Terence Ball ve Richard Bellamy, Cambridge, Cambridge University Press, 2003, ss.321-342.
- Laslett, Peter: **Philosophy, Politics and Society**, Oxford, Blackwell, 1956.

- Locke, John: **Yönetim Üzerine İkinci İnceleme**, Çev. Fahri Bakırcı, 3.bs., Ankara, Eksi Kitaplar, 2016.
- MacIntyre, Alasdair: **Erdem Peşinde: Ahlak Teorisi Üzerine Bir Çalışma**, Çev. Muttalip Özcan, İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 2001.
- Martin, Rex: “Overlapping Consensus”, **The Cambridge Rawls Lexicon**, Haz. Jon Mandle, David A. Reidy, Cambridge University Press, 2015, ss.588-593.
- Marx, Karl: “Critique of Gotha Programme”, Karl Marx, Frederick Engels, **Marx & Engels Collected Works**, No: 24, Lawrence & Wishart Electric Book, 2010, ss.75-99.
- Meadowcroft, John: “Nozick’s Critique of Rawls: Distribution, Entitlement, and The Assumptive World of A Theory of Justice”, **The Cambridge Companion to Nozick’s Anarchy State, and Utopia**, Haz. Ralf M. Bader ve John Meadowcroft, New York, Cambridge University Press, 2011, ss.168-196.
- Mill, John Stuart: **Utilitarianism**, Haz. Roger Crisp, New York, Oxford University Press, 1998.
- Miller, David: “Justice”, **The Blackwell Encyclopaedia of Political Thought**, Haz. David Miller, Janet Coleman, William Connolly ve Alan Ryan, Blackwell Publishers, 1991, ss.260-263.
- Miller, David: **Principles of Social Justice**, Cambridge, Harvard University Press, 1999.
- Miller, David, Richard Dagger: “Utilitarianism and Beyond: Contemporary Analytical Political Theory”, **The Cambridge History of Twentieth-Century Political Thought**, Haz. Terence Ball ve Richard Bellamy, Cambridge, Cambridge University Press, 2003, ss.446-469.
- Miller, Fred D.: **Nature, Justice, and Rights in Aristotle’s Politics**, Oxford University Press, 1995.
- Mollaer, Fırat: “Kimlik Politikasını Yeniden Düşünmek: Çağdaş Tanınma Tartışmasının Birikimi”, **Gaziantep University Journal of Social Sciences**, 16 (4), ss.1135-1147.

- Mütercim Asım Efendi “El-adl”, **Kâmûsu’l Muhît Tercümesi**, C.V, Haz. Mustafa Koç ve Eyüp Tanrıverdi, İstanbul, Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2013, ss.4629-4631.
- Nagel, Thomas: “Rawls on Justice”, **Reading Rawls: Critical Studies on Rawls’ ‘A Theory of Justice’**, Haz. Norman Daniels, 2.bs., New York, Basic Books, 1989, ss.1-16.
- Nozick, Robert: **Anarchy, State and Utopia**, New York, Basic Books, 1974.
- Nussbaum, Martha C.: “Human Capabilities, Female Human Beings”, **Women, Culture and Development: A Study of Human Capabilities**, Haz. Martha C. Nussbaum ve Jonathan Glover, Oxford, Clarendon Press, 1995, ss.61-104.
- Nussbaum, Martha C.: “Public Philosophy and International Feminism”, **Ethics**, No:108, 1998, s.775, ss.762-796.
- Nussbaum, Martha C.: “The Future of Feminist Liberalism”, **Proceedings and Addresses of the American Philosophical Association**, Vol. 74, No:2, 2000, ss.47-79.
- Nussbaum, Martha C.: **Women and Human Development: The Capabilities Approach**, New York, Cambridge University Press, 2001.
- Nussbaum, Martha C.: “Rawls and Feminism”, **The Cambridge Companion to Rawls**, Haz. Samuel Freeman, New York, Cambridge University Press, 2003, ss.488-520.
- Nussbaum, Martha C.: **Frontiers of Justice: Disability, Nationality, Species Membership**, Cambridge, The Belknap Press of Harvard University Press, 2007.
- Nussbaum, Martha C.: **Creating Capabilities: The Human Development Approach**, Cambridge, The Belknap of Harvard University Press, 2011.
- Okin, Susan Moller: “Justice and Gender”, **Philosophy & Public Affairs**, Vol. 16, No: 1, 1987, ss.42-72.
- Okin, Susan Moller: **Justice, Gender and The Family**, New York, Basic Books, 1989.
- Okin, Susan Moller: “Reason and Feeling in Thinking about Justice”, **Ethics**, Vol.99, No:2, 1989, s.229-249.

- Okin, Susan Moller: “Inequalities Between the Sexes in Different Cultural Contexts”, **Women, Culture and Development: A Study of Human Capabilities**, Haz. Martha C. Nussbaum ve Jonathan Glover, Oxford, Clarendon Press, 1995, ss.274-297.
- Olsen, Kevin: “Distributive Justice and the Politics of Difference”, **Critical Horizons**, No:2, (1), 2001, ss.5-32.
- O’Sullivan, Noël: “Introduction”, **Political Theory in Transition**, Haz. Noël O’Sullivan, London, Routledge, 2003, ss.1-15.
- Öktem, Niyazi: **Hukuk Felsefesi ve Hukuk Sosyolojisi**, 2.bs., İstanbul, Der Yayınevi, 1985.
- Ökten, Kaan H.: “Nikomakhos’a Etik Beşinci Kitapta ‘Adalet’ ve ‘Adaletsizlik’ Kavramları”, **Hukuk Felsefesi ve Sosyoloji Arkivi**, Haz. Hayrettin Ökçesiz, No:13, İstanbul, İstanbul Barosu Yayınları, 2005, ss.144-149.
- Özbank, Murat: **Rawls-Habermas Tartışması Neden Demokrasi? Nasıl İstikrar?**, İstanbul, Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2009.
- Özlem, Doğan: “Adalet ve Görecilik”, **Hukuk Felsefesi ve Sosyoloji Arkivi**, Haz. Hayrettin Ökçesiz, No:9, İstanbul, İstanbul Barosu Yayınları, 2004, ss.199-205.
- Öztürk, Armağan: **Liberal Adalet Çağdaş Siyaset Felsefesinde Adalet Sorunu: Rawls, Hayek, Nozick Örneği**, İstanbul, Doruk Yayıncılık, 2013.
- Parekh, Bhikhu: “Political Theory: Traditions in Political Philosophy”, **A New Handbook of Political Science**, Haz. Robert E. Goodin ve Hans-Dieter Klingemann, New York, Oxford University Press, 1998, ss.503-518.
- Parekh, Bhikhu: “Theorizing Political Theory”, **Political Theory in Transition**, Haz. Noël O’Sullivan, London, Routledge, 2000, s.242-259.
- Pateman, Carole: **The Sexual Contract**, California, Stanford University Press, 1988.
- Peters, Francis E.: **Antik Yunan Felsefesi Terimleri Sözlüğü**, Çev. Hakkı Hünler, İstanbul, Paradigma Yayıncılık, 2004, ss.71-74.

- Pettit, Philip: “Analytical Philosophy”, **A Companion to Contemporary Political Philosophy**, Haz. Robert E. Goodin, Philip Pettit ve Thomas Pogge, C.I, 2.bs., Oxford, Blackwell Publishing, 2007, ss.5-35.
- Platon: **Devlet**, Çev. Sabahattin Eyüboğlu ve M. Ali Cimgöz, 30. bs., İstanbul, İş Bankası Yayınları, 2016.
- Preus, Anthony: “Dike, Dikaios, Dikaiosyne”, **Historical Dictionary of Ancient Greek Philosophy**, 2. bs., New York, Rowman& Littlefield, 2015, ss.125-126.
- Püsküllüoğlu, Ali: “Adalet”, **Arkadaş Türkçe Sözlük**, 8. bs., Ankara, Arkadaş Yayınevi, 2004, ss.22-23.
- Rawls, John: “Outline of a Decision Procedure for Ethics”, **The Philosophical Review**, Vol. 60, No: 2, 1951, ss.177-197.
- Rawls, John: **A Theory of Justice**, Harvard University Press, 1971.
- Rawls, John: “Fairness to Goodness”, **The Philosophical Review**, Vol.84., No:4, 1975, s.536-554.
- Rawls, John: “The Basic Structure As Subject”, **American Philosophical Quarterly**, Vol. 14, No:2, 1977, s.159-165.
- Rawls, John: **Collected Papers**, Haz. Samuel Freeman, Cambridge, Harvard University Press, 1999.
- Rawls, John: **A Theory of Justice**, Revised Edition, 2.bs., Cambridge, The Belknap Press of Harvard University Press, 2000.
- Rawls, John: **The Law of Peoples: with “The Idea of Public Reason Revisited”**, 4.bs., Cambridge, Harvard University Press, 2002.
- Rawls, John: **Justice as Fairness: A Restatement**, Haz. Erin Kelly, Cambridge, The Belknap Press of Harvard University Press, 2001.
- Rawls, John: **Political Liberalism**, Expanded Edition, New York, Columbia University Press, 2005.
- Rawls, John: **A Theory of Justice**, Original Edition, Cambridge, The Belknap of Harvard University Press, 2005.

- Rawls, John: “Sivil İtaatsizliğin Gerekçelendirilmesi”, **Cogito**, Çev. Erkan Ünal, No:67, İstanbul, Yapı Kredi Yayınları, 2011, ss.167-181.
- Rawls, John: “Sivil İtaatsizliğin Tanımı ve Haklılığı”, **Kamu Vicdanına Çağrı Sivil İtaatsizlik**, Haz. ve Çev. Yakup Coşar, 3.bs., İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 2013, ss.55-78.
- Redhouse, James W.: “Adl”, **A Turkish and English Lexicon**, 5.bs., İstanbul, Çağrı Yayınları, 2015, s.1289.
- Reidy, David A.: “Deontological vs. Teleological Theories”, **The Cambridge Rawls Lexicon**, Haz. Jon Mandle, David A. Reidy, Cambridge University Press, 2015, ss.198-201.
- Robeyns, Ingrid: “The Capability Approach: A Theoretical Survey”, **Journal of Human Development**, Vol.6, No:1, March 2005, ss.93-117.
- Robeyns, Ingrid, Harry Brighouse: “Introduction: Social Primary Goods and Capabilities as Metric of Justice”, **Measuring Justice: Primary Goods and Capabilities**, Haz. Harry Brighouse and Ingrid Robeyns, New York, Cambridge University Press, 2010, ss.1-13.
- Rothbard, Murray N.: **The Ethics of Liberty**, New York, New York University Press, 2002.
- Rousseau, Jean-Jacques: **Toplumsal Sözleşme: veya Siyasal Hukukun Prensipleri**, Çev. Cenap Karakaya, İstanbul, İletişim Yayınları, 2014.
- Ryan, Alan: “Introduction”, **Justice**, Haz. Alan Ryan, New York, Oxford University Press, 1993, ss.1-17.
- Ryan, Alan: “John Rawls”, **The Return of Grand Theory in the Human Sciences**, Haz. Quentin Skinner, 8.bs., Cambridge, Cambridge University Press, 1997, ss.101-119.
- Sağlam, Rabia: **Liberalizm Adalet ve Ütopya**, İstanbul, Legal Yayıncılık, 2008.
- Sandel, Michael J.: “The Procedural Republic and the Unencumbered Self”, **Political Theory**, C.XII, No:1, 1984, ss.81-96.

- Sandel, Michael J.: **Liberalizm ve Adaletin Sınırları**, Çev. Emre Zeybekoğlu, Ankara, Dost Kitabevi, 2014.
- Sen, Amartya: “Equality of What”, **The Tanner Lecture on Human Values I**, Haz. S. McMurrin, Cambridge, Cambridge University Press, 1980, ss.197-220.
- Sen, Amartya: “Gender, Inequality, and Theories of Justice”, **Women, Culture and Development: A Study of Human Capabilities**, Haz. Martha C. Nussbaum ve Jonathan Glover, Oxford, Clarendon Press, 1995, ss.259-273.
- Sen, Amartya: **Inequality Reexamined**, Cambridge, Harvard University Press, 1995.
- Sen, Amartya: **Development as Freedom**, New York, Alfred A. Knopf, 2000.
- Sen, Amartya: **The Idea of Justice**, Cambridge, The Belknap Press of Harvard University Press, 2009.
- Schmidtz, David: **Adaletin Unsurları**, Çev. Hayrettin Özler, Ankara, Liberte Yayınları, 2010, s.21.
- Solomon, Robert: **Adalet Tutkusu Toplum Sözleşmesinin Kökenleri ve Temelindeki Duygular**, İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 2004.
- Şeker, Fatih M.: **Osmanlı Entelektüel Geleneği**, İstanbul, Dergâh Yayınları, 2013.
- Şemseddin Sami: “Adl”, **Kâmûs-ı Türkî**, Dersaadet, İkdam Matbaası, H.1317, s.930.
- Şükun, Ziya: “Dad”, **Farsça Türkçe Lûgat: Gencinei Güftar Ferhengi Ziya**, C.II, İstanbul, Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1996, s.12.
- Taylor, Charles: **Hegel and Modern Society**, Cambridge, Cambridge University Press, 1979.
- Taylor, Charles: **Philosophy and The Human Sciences: Philosophical Papers 2**, Cambridge, Cambridge University Press, 1985.

- Taylor, Charles: “Cross-Purposes: The Liberal-Communitarian Debate”, **Liberalism and the Moral Life**, Haz. Nancy L. Rosenblum, Cambridge, Harvard University Press, 1989, ss.159-182.
- Taylor, Charles: “Tanınma Politikası”, **Çok Kültürlülük: Tanınma Politikası**, Haz. Amy Gutman, Çev. Yurdanur Salman, 4.bs., İstanbul, Yapı Kredi Yayınları, 2014, ss.46-93.
- Timuçin, Afşar: “Hukuk ve Adalet Karşıtlığı”, **Hukuk Felsefesi ve Sosyoloji Arkivi**, Haz. Hayrettin Ökçesiz, No:13, İstanbul, İstanbul Barosu Yayınları, 2005, ss.68-71.
- Tuck, Richard “History”, **A Companion to Contemporary Political Philosophy**, Haz. Robert E. Goodin, Philip Pettit, Thomas Pogge, C.I, 2.bs., Oxford, Blackwell Publishing, 2007, ss.69-87.
- Tuğlacı, Pars: “Adalet”, **Okyanus Ansiklopedik Sözlük**, C.I, 6. bs., İstanbul, Cem Yayınevi, 1982, ss.15-16.
- Tuncay, Can: **Adalet Peşinde**, İstanbul, Beta Yayıncılık, 2018.
- Uslu, Cennet: **Doğal Hukuk ve Doğal Haklar: İnsan Haklarının Felsefi Temelleri**, 2.bs., Ankara, Liberte Yayıncılık, 2011.
- Uslu, Ateş: **Siyasal Düşünceler Tarihine Giriş: Tarih Yazımı, Temel Yaklaşımlar ve Araştırma Yöntemleri**, İstanbul, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 2017.
- Vankulu Mehmed Efendi: “El-adl”, **Vankulu Lügati**, C.II, Haz. Mustafa Koç ve Eyüp Tanrıverdi, İstanbul, Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2014, ss.1897.
- Vincent, Andrew: **Modern Politik İdeolojiler**, Çev. Arzu Tüfekçi, İstanbul, Paradigma Yayıncılık, 2006.
- Vincent, Andrew: **The Nature of Political Theory**, New York, Oxford University Press, 2007.
- Walzer, Michael: **Spheres of Justice: A Defense of Pluralism and Equality**, New York, Basic Books, 1983.
- Walzer, Michael: “The Communitarian Critique of Liberalism”, **Political Theory**, No:18, 1990, ss.6-23.

- Whitehead, Alfred North: **Process and Reality: An Essay in Cosmology**, Haz. David Ray Griffin ve Donald W. Sherburne, New York, The Free Press, 1978.
- Wolff, Jonathan: **Robert Nozick: Property, Justice and the Minimal State**, California, Stanford University Press, 1991.
- Yayla, Atilla: **Siyaset Teorisine Giriş**, 5.bs., İstanbul, Kesit Yayınları, 2014.
- Yayla, Atilla: **Liberal Bakışlar**, İstanbul, Profil Yayıncılık, 2014.
- Young, Iris Marion: **Justice and the Politics of Difference**, Princeton, Princeton University Press, 1990.
- Young, Iris Marion: “Unruly Categories: A Critique of Nancy Fraser’s Dual Systems Theory”, **Adding Insult to Injury: Nancy Fraser Debates Her Critics**, Haz. Kevin Olson, London, Verso, 2008, ss.89-106.
- Yusuf Has Hacib: **Kutadgu Bilig**, Çev. Reşid Rahmeti Arat, İstanbul, Kabalcı Yayınevi, 2005.